

- סימן א' שיטת רש"י והרמב"ם בגדר מצות בדיקת חמץ, [בדיקת 'מצווה' מצד ב"י ובדיקה 'מתקלה' מצד שמא יבוא לאוכלו], ובגדר בדיקת סימני בהמה וחיה. .... 6
- פרק א' ח' נפ"מ בין בדיקת מצווה [חמץ] לבדיקה מתקלה [כשעטנו ותולעים]. .... 7
- פרק ב' ביאור שיטת רש"י בגדר מצות בדיקת חמץ באופן שכבר ביטל. .... 9
- פרק ג' שיטת רש"י והרמב"ם, דאיכא תרי גווני בדיקת חמץ [למצווה ומתקלה]. .... 12
- פרק ד' מקורות מכמה שיטות בראשונים דאיכא תרי גווני בדיקת חמץ [למצווה ומתקלה] - בשוכר, ובכיר בשמי קורה, ובבדיקה לפני אור לי"ד, ובכיסים למי שאין לו בית. .... 15
- פרק ה' תוספת ביאור בגדר בדיקת חמץ ובדיקת תולעים ובגדר הדין בדיקה של סימני חיה ובהמה. .... 20
- סימן ב' הערות בדברי התוס' והראשונים בדין בדיקה וביעור מחמת שמא יבוא לאוכלו. .... 30
- פרק א' ביאור החילוק בין חמץ לשאר איסור, וביאור פלוגתת האחרונים בגדר דין נשרפין ונקברין. .... 30
- פרק ב' דיקדוקים בהוכחות של התוס'. .... 34
- פרק ג' עוד בפלוגתת רש"י ותוס' בגדר תקנת בדיקה. .... 36
- פרק ד' ביאור שיטת הר"ן בחילוק בין בדיקת מצווה לבדיקת תקלה. .... 40
- סימן ג' ביאור בדברי הר"ן דהבודק ומצא חמץ לא עבר על ב"י. .... 42
- פרק א' פלוגתת הר"ן ותוס' בדין בודק ולא ביטל ומצא חמץ, וכמה תמיהות בדברי הר"ן. .... 43
- פרק ב' יסוד האיסור בב"י וב"י, ע"י "החזקת" החמץ ולא ב"עובדא" שהחמץ נמצא אצלו. .... 46
- פרק ג' חידוש: בדיקה היא מעשה השבתה 'שפועלת' בהחזקת החמץ, ולכן אינו עובר למפרע בב"י. .... 53
- פרק ד' עיקר הנידון בר"ן דקס"ד דבעי דווקא ביטול ולא מהני בדיקה. .... 57
- פרק ה' ביאורים בשו"ט בדברי הר"ן בישוב לשיטת רש"י, וביאור למה רש"י הביא את הלאו של ב"י ולא העשה של תשביתו. .... 63
- סימן ד' בחילוק בין גדר השהייה בב"י ובמשקולות ובכלאים, ובין לאו שא"ב מעשה בכולהו, [עפ"י האור שמח]. .... 66
- פרק א' ביאור הגדרים והחילוקים בין ב"י וב"י, ושהיית משקולות בביתו, וקיום כלאים, האם ומתי לוקין בעשאו ע"י מעשה. .... 67
- פרק ב' נפ"מ לדינא בדין קיום כלאים לשהיית משקולות, דכלאים דומה לחמץ. .... 74
- פרק ג' מחדש דבחמץ ובכלאים רק מחוייב לבזבז חומש [כדין עשה] כדי לא לעבור על הלאו, ודלא כמשקולות דמחוייב בכל ממונו, ודן בכל זה בדין עוסק במצווה. .... 77
- סימן ה' סוגי' דזריזין – ובדין הכשר מצווה הכתוב בתורה. .... 81
- פרק א' שו"ט בסוגי' דזריזין. .... 81
- פרק ב' בעיקר גדר זריזין [מעלה בגוף המצווה או מעלה צדדית], ובדין זריזין בהכשר מצווה, ואם בדיקת חמץ והילוך של אברהם הם הכשר מצווה. .... 83
- פרק ג' מהלך חדש בגדר הדין זריזין בהכשר מצווה עפ"י היסוד של הנצי"ב בגדר הכשר מצווה הכתובה בתורה. .... 88
- פרק ד' ביאור הגדר בהכשר מצווה בכתובה בתורה. .... 93
- פרק ה' עוד בענין הנ"ל, וחידוש בזה לענין עוסק במצווה פטור מן המצווה. .... 97
- סימן ו' 'זמן' דבנ"א מצויין בבתיאם ואור הנר יפה, ו'זמן' בדיקת י"ד, [ונפ"מ גם בדין ברכה וביטול בבדיקה תוך ל' ביוצא בשיירא]. .... 100
- סימן ז' סוגי' דשוכר ומשכיר, [דין ב"י במשכיר ושוכר, בגדר דין "בית" בבדיקה, ודיני החו"מ בזה]. .... 108
- פרק א' דין ב"י בשוכר ומשכיר, וביאור הראיה ממזוזה. .... 108
- פרק ב' מקורות בדדיקה היא ממצות הבית. .... 110
- פרק ג'. חיוב בדיקה על השוכר מצד דיני החו"מ שבבית. .... 115
- סימן ח' סוגי' דשוכר ומשכיר, [ביאור צדדי הספק לרש"י ולתוס']. .... 118
- פרק א' ביאור צדדי הספק בסוגי' לדרכו של רש"י. .... 118
- פרק ב' פלוגתת רש"י ותוס' בשו"ט בסוגיין. .... 122

- פרק ג' ביאורים בדברי התוס'.....124
- סימן ט' סוגי' דמשכיר ושוכר [ביאור בדברי רש"י בד"ה חובת הדר, ובדין "מצוי בידו" ושכירות קני' לענין חמץ, ותוספת ביאור בעיקר הספק במצוות הבית].....128
- פרק א' ג' שיטות בגדר הדין "מצוי בידך" ובדין "שכירות קני'" לענין חמץ, ותוספת ביאור בספיקת הגמ' במצוות הבית, אי רמי אשוכר או אמשכיר.....128
- פרק ב' ביאור השו"ט בדברי רש"י [ד"ה חובת הדר] בדמיון בין חובת הדר במזוזה לב"י דאורי'.  
.....133
- סימן י' סוגי' דמשכיר ושוכר [בדין מסירת מפתח].....136
- פרק א' פלוגתת התוס' והר"ן ושיטת רש"י.....136
- פרק ב' שני דרכים בשיטת התוס'.....137
- פרק ג' מהלך נוסף בגדר הדין מסירת מפתחות.....141
- סימן י"א בסוגי' דמשכיר בחזקתו בדוק, ובדין דבעי לישלילה.....143
- פרק א' ביאור הדמיון בין חברות דבדיקה לחברות לתרומה, ונפ"מ בין מוכר למשכיר בי"ד שחרית.  
.....143
- פרק ב' בגדר הדין דצריכים לברר ולשאול, [לא לסמוך על רוב וחזקה].....146
- פרק ג' בגדר חזקת "אינו בדוק" וחזקת "אינו מנוקרת".....149
- פרק ד' בדין ספק דרבנן לקולא [בסוגיין], ובסברא ד"בדיקת חמץ על הספק נתקנה".....153
- סימן י"ב הערות קצרות בסוגי' בתחילת ד':.....155
- סימן י"ג בדין מקח טעות במשכיר בחזקת בדוק.....159
- פרק א' פלוגתת הראשונים אי מיירי בהתנו מפורש או לא, ונפ"מ דבשאר מומין בבית אינו מק"ט.....159
- פרק ב' בפלוגתת התוס' והר"ן אי מיירי במשכיר בי"ג או בי"ד, ובגדר מצות השוכר כשהמשכיר לא בודק.....161
- פרק ג' בדין משכיר שלא בדק, והשוכר לא נכנס עד לאחר פסח.....165
- סימן י"ד סוגי' דתשביתו פלוגתת רש"י ותוס'.....167
- פרק א' ביאור שיטת רש"י בתשביתו, דהמעשה מצווה בקו"ע והקיום מצווה בשוא"ת.....167
- פרק ב' מקורות בראשונים לחידוש זה.....177
- סימן ט"ו בדברי הרמב"ן בביאור פלוגתת הראשונים בגדר דין ביטול.....183
- פרק א' הקדמה לדברי הרמב"ן.....183
- פרק ב' קושיות על דברי הרמב"ן.....187
- פרק ג' ביאור בדברי הרמב"ן, וישוב לכל הקושיות.....189
- סימן ט"ז שי' הר"ן בגדר דין ביטול חמץ [ריש מכילתין].....195
- פרק א' דרכם של המקו"ח ופמ"ג.....195
- פרק ב' דרכו של השע"י בר"ן [וביאור דברי הרמב"ם שהפקר מטעם נדר].....197
- פרק ג' בדברי רעק"א בר"ן בדין "דברים שבלב" בביטול.....200
- סימן י"ז בגדר ב"י ותשביתו לאחר חצות, ובדין משהה ע"מ לבערו [ד:]:.....202
- פרק א' "כו"ע חמץ מו' שעות ולמעלה אסור" [ד:], [בדין ב"י ותשביתו ואיסור אכילה לאחר שש].  
.....202
- פרק ב' "אמר אביי תרי קראי כתיב" [ד:], ישוב סתירת רש"י אי תשביתו הוא קו"ע או שוא"ת,  
[מנ"ח ופנ"י].....205
- פרק ג' מהלך מחודש בשיטת הרמב"ן דתשביתו של עיו"ט ותשביתו של יו"ט תרתי נינהו, [וישוב סתירת המג"א במשהה ע"מ לבער].....208
- פרק ד' שי' רש"י במשהה ע"מ לבערו, ושיטת הרמב"ם ורש"י בב"י בער"פ בשעה שישית, [הגר"נ פרצוביץ זצ"ל].....211

- סימן י"ח "ש"מ אין ביעור חמץ אלא בשריפה" [ה:]: בביאור הדין תשובתו בשריפה או בכל דבר.  
 214.....  
 פרק א' פלוגתת הראשונים ואחרונים האם תשובתו [לרבנן דר"י], הוא דין בגברא או בחפצא.....  
 217.....  
 פרק ב' שני דיני שריפה בחפצא [לדעת ר"י], ושיטת רש"י בזה.....  
 222.....  
 סימן י"ט בדין גילגול עכו"ם והקדש, ודרך חדשה בגדר דין ד"בשעת חובתה היתה פטורה".....  
 233.....  
 סימן כ' במיעוטא דחמצו של עכו"ם והקדש בב"י.....  
 233.....  
 פרק א' פלוגתת הראשונים האם רק ממעטינן עכו"ם והקדש או דבעי בעלות על החמץ להתחייב.....  
 236.....  
 פרק ב' דרך מחודש בחת"ס בחידושו של הגר"א ברש"י, [וישוב בשיטת הר"ן].....  
 238.....  
 פרק ג' בסברת נכרי דכיבשתו.....  
 240.....  
 סימן כ"א חמץ שקיבל עליו אחריות.....  
 241.....  
 פרק א' פלוגתת הראשונים בדין קבלת אחריות בפשיעה לענין ב"י, וגדר הדין פושע כמזיק.....  
 241.....  
 פרק ב' ביאור פלוגתת הראשונים בגדר החידוש דב"י בקבלת אחריות, [ונפ"מ לאחריות דפשיעה,  
 243.....  
 ונפ"מ באנס שמחייבו לשלם].....  
 243.....  
 פרק ג' ביאור חדש בחיוב ב"י ב"גורם לממון", וביאור יסוד דינא ד"רשות שומר", וביאור דינא  
 246.....  
 דפקדונות של עכו"ם.....  
 246.....  
 פרק ד' בחילוק בין פקדונות של עכו"ם לפקדונות של הקדש, ופלוגתת הראשונים באחריות דחמץ  
 263.....  
 שגזל.....  
 266.....  
 פרק ה' בדין גורם לממון באיתיה בעיניה.....  
 269.....  
 סימן כ"ב פלוגתת הראשונים אי מפקיד עובר בב"י, ובדין חמצו מחוץ לרשותו.....  
 269.....  
 פרק א' בשיטת הגאונים והרמב"ן בחמצו ברשות אחרים דהמפקיד פטור.....  
 272.....  
 פרק ב' שיטת רא"ש ורבינו יונה בחמץ ברשות אחר בלי השאלת מקום.....  
 275.....  
 סימן כ"ג סוגי' דייחד לו בית, [ותוספת ביאור בדין חמץ שקבל עליו אחריות].....  
 275.....  
 פרק א' ביאור בשיטת רש"י בדין "ייחד לו בית" דמיררי בלי קע"א, ותוספת ביאור בשיטתו בדין  
 276.....  
 חמץ שקע"א לענין ב"י.....  
 276.....  
 פרק ב' פלוגתת הראשונים בשיטת ר"ת בסוגיין אי מיירי בכל חמץ או רק בקבלת אחריות, וביאור  
 282.....  
 הגזה"כ ד"מצוי בידו", דחשיב כביתו לענין חמץ אף דשכירות לא קני'.....  
 288.....  
 פרק ג' תוספת ביאור בחידוש זה דשכירות חשיב "כרשותו לענין ב"י".....  
 291.....  
 סימן כ"ד הערות בסוגי': "כופה עליו הכלי", ו"יוצא בשיירא".....  
 291.....  
 פרק א' הערות בסוגי' ד"כפיית כלי",.....  
 293.....  
 פרק ב' הערות בסוגי' ד"יוצא בשיירא".....  
 295.....  
 פרק ג' שיטת רש"י ביוצא בשיירא, ודעתו בעיקר הגדר בלאו דבל יראה.....  
 299.....  
 סימן כ"ה הערות בסוגי' דהבודק צריך שיבטל.....  
 299.....  
 פרק א' ביטול בלב או בפה ובדין ברכה על מצוות בלב.....  
 303.....  
 פרק ב' הערות בסוגי' דהבודק צריך לבטל.....  
 308.....  
 סימן כ"ו איסור' דרבנן לענין קידושין ולענין ביטול.....  
 313.....  
 סימן כ"ז שיטת הריטב"א ור"ן בביאור החידוש ש'הבודק צריך לברך וגדר חדש של 'הכשר מצווה'  
 313.....  
 בבדיקת חמץ, ונפ"מ גמ בעדל"ת, [ובדברי הרא"ש בסוגיין].....  
 313.....  
 פרק א' גדר חדש של 'הכשר מצווה' בבדיקת חמץ, דהוי הכשר הכתוב בתורה.....  
 319.....  
 פרק ב' הכשר מצווה בעדל"ת.....  
 322.....  
 סימן כ"ח בחידוש בדברי רבינו דוד דבדיקה דרבנן ואכתי חייב לברך, ומבאר את גדרי המעשה מצווה  
 322.....  
 במצוות דרבנן.....  
 322.....  
 פרק א' ביאור החידוש בברכה על מצוות דרבנן, וביאור החילוקים בין מצוות שונות בחידוש זה.....

- פרק ב' ביאור סברת רבי יוחנן בסוכה [מ"ה:], למה לא חיילא תורת מעשה מצווה על לולב דרבנן, וביאור סברת התוס' בפסחים בגדר תקיעת שופר דמיושב מצד עירבוב שטן..... 331
- סימן כ"ט גדרי מילה וברכותיה [תוס'], ובסתירת ר"ת האם איכא שיהוי למצוות מילה [רא"ש]... 335
- סימן ל' עובר לעשייתו במצווה שעשייתה עדיין קיימת..... 343
- סימן ל"א פלוגתת הראשונים בנוסח 'ביעור' בברכה דבדיקה, ובגדרי מצוות בדיקה וביעור, ובדין עובר לעשייתו בשכח לברך בבדיקה ונזכר בביעור..... 352
- סימן ל"ב שי' הרמ"א בהג"ל..... 358
- סימן ל"ג בדברי הרא"ש בשם ר"ת דאיכא "שיהוי" במצות נר חנוכה, ובשיטת הרי"ד בזה, ובפלוגתת רעק"א והפמ"ג בדין עובר לעשייתו בברכת נר חנוכה בשכח ונזכר בעוד הנרות דולקים..... 362
- פרק א' בפלוגתת רעק"א והפמ"ג בדין עובר לעשייתו בברכת נר חנוכה..... 362
- פרק ב' בדברי הרא"ש בשם ר"ת דאיכא "שיהוי" במצות נר חנוכה, ובשיטת הרי"ד בזה..... 366
- סימן ל"ד סח בין מצווה למצווה וסח באמצע מצווה..... 370
- פרק א' פלוגתת הראשונים בסח באמצע בדיקת חמץ ובסח בין שחיטה לשחיטה, ומתמה בשורש פלוגתתם..... 370
- פרק ב' פלוגתת הריב"ש והעיטור בברכה על מילה בב' תינוקות..... 375
- פרק ג' ביאור פלוגתת הראשונים עפ"י פלוגתת הריב"ש והעיטור..... 380
- פרק ד' שיטת השו"ע בזה, ושיטתו בשחיטת ב' בהמות..... 384

### ענינים שונים במסכתא

- סימן ל"ה קונטרס בדין לישא ודין נתינת מים, בדין לשמה באפיית מצה ובחיובא דחלה..... 388
- פרק א' במחלוקת הראשונים ביסוד דין נתינת מים בחיוב חלה אי דינו כהבאת שליש או לא, ובדין נתינת מים לגבי שימור לשם מצה..... 389
- פרק ב' עוד בהג"ל, ובדין נתינת מים לגבי שיעור ה' רבעים ולגבי פטור עכו"ם והקדש..... 393
- פרק ג' ביאור דברי הגר"ח בדין לשמה במצה בעיסת הכלבים, וחיידוש בזה לענין לשמה במצה בנתינת מים..... 401
- סימן ל"ו קונטרס בשמעתתא ד"מנויין" בקרבן פסח, ובדין "שה לבית אבות לאו דאורייתא"..... 407
- פרק א' יסוד דין מינוי ודין בעלים בקרבן פסח ובשאר קרבנות, וביאור דברי הגרי"ז..... 408
- פרק ב' בגדר הדין מנוי בקטנים ועבדים, ובגדר הדין שה לבית אבות לאו דאורייתא..... 418
- פרק ג' הערות וביאורים בסוגי' בנדרים [ל"ו] ובדרכו של הגר"ח בסוגי' זו, ובביאור דברי התוס' בקידושין [מ"ב.] ובגיטין [ס"ד:] התמוהין..... 432
- סימן ל"ז קונטרס באכילת מצה ומרור, לגבי דין כוונה ודין מתעסק ובדין תחב לו חבירו לבית הבליעה, ובשיטת הרא"ה בקסבר שהמצה הוא בשר, ובדין שלא כדרך שתייה דרך שפופרת ותחב לו חבירו לבית הבליעה, לגבי שתיית ד' כוסות ושתיית סתם יינם ושתיית מי סוטה..... 438
- פרק א' דין כוונה ודין מתעסק באכילת מצה, ודין תחב לו חבירו מצה ומרור לבית הבליעה, [לשיטת הרמב"ם דמצות א"צ כוונה במצה]..... 439
- פרק ב' המשך בענין הנ"ל [לפי השיטות דמצוות צריכות כוונה במצה]..... 445
- פרק ג' המשך בענין הנ"ל [לפי שיטת הרא"ה דטעה וקסבר שהמצה הוא בשר דלא יצא ידי"ח]..... 448
- פרק ד' דין שלא כדרך שתייה דרך שפופרת, ודין תחב לו חבירו לבית הבליעה, [ומצוות צריכות כוונה] לגבי שתיית ד' כוסות ושתיית סתם יינם ושתיית מי סוטה..... 450
- סימן ל"ח קונטרס בגדרי "לחם" ואפייה בשמש, לגבי מצות מצווה..... 457
- פרק א' בדין מצה ב"לחם" שברכתו המוציא דוקא בקביעת סעודה..... 458
- פרק ב' מצה ע"ש הגאולה וע"ש העוני, ובגדר חיובא דלחם עוני..... 460

- פרק ג' גדרי "לחם" ודין "אפייה בחמה" במצות של יציאת מצרים. [ובפלוגת הראשונים אי קיימו חובת מצה בהנך מצות]. 463.....
- פרק ד' בפלוגת הרמב"ן ור"ן בב"י בפסח מצרים ובטעמא דלא הספיק בציקם להחמיץ. [ובאפייה בחמה ואח"כ בתנור]. 469.....
- סימן טל קונטרס בדין תשלומי תרומה. 472.....
- פרק א' בדין תשלומי תרומה 'דלא גרע מגזלן' [פסחים ל"ב], ונתחדש שהתשלומי גזילה כלולים בתוך התשלומי תרומה, ובקושי' רעק"א בלפי דמים ולפי מידה. 473.....
- פרק ב' פלוגת הר"ש והתוס' אי מצי למחול תשלומי תרומה כלפי הנתינה, אף דכו"ע מודי דתשלומי תרומה כלולים את התשלומי גזילה. 483.....
- פרק ג' עוד בהנ"ל, ובשיטת ר"י בירושלמי בחיוב תשלומי תרומה באוכל תרומת חמץ, ובדברי הגר"ח בזה, ומביא שיש ב' דיני נתינה במתנו"כ, וכנגדם ב' דינים בתשלומי תרומה. 494.....
- פרק ד' שיטת הרמב"ם בהנ"ל, ופלוגת הרמב"ם ותוס' בביאור התוספתא באוכל תרומת עצמו... 508.....
- פרק ה' בדין תברא ושתי' ובדין רצה מזה גובה רצה מזה גובה בתשלומי תרומה, ובדין אוכל מתרומת ע"ה דמסלקו בדמים ונותן לחבר. 512.....

## סימן א'

## שיטת רש"י והרמב"ם

## בגדר מצות בדיקת חמץ,

[בדיקת 'מצווה' מצד ב"י ובדיקה 'מתקלה' מצד שמא יבוא לאוכלו],

ובגדר בדיקת סימני בהמה וחיה.

**פרק א' ח' נפ"מ בין בדיקת מצווה [חמץ] לבדיקה מתקלה [כשעטנו ותולעים].** < א' > מחלק בין בדיקת חמץ לבדיקת שעטנו ותולעים, ובין בניית מעקה על הגג לבניית מעקה בבורות. < ב' > מביא נפ"מ ביניהם לענין חיוב ברכה ולענין מצוות צריכות כוונה ולענין מצווה בו יותר מבשלוחו. < ג' > מביא עוד נפ"מ לענין "שלוחו מצווה אינן ניזוקין", ולענין ברכת שהחיינו ולענין זריזין. < ד' > מביא עוד נפ"מ ביניהם לענין "ניחא ליה לאיניש למעבד מצווה בממוניה" ולענין עוסק במצווה פטור מן המצווה. < ה' > סיכום הנפ"מ, ומעורר דה"ה דנפ"מ לגבי תרי גווני בניית מעקה. <

**פרק ב' ביאור שיטת רש"י בגדר מצות בדיקת חמץ באופן שכבר ביטל.** < א' > פלוגתת רש"י ותוס' ביסוד דין בדיקה, וישוב שיטת רש"י מקושי' התוס' מהבודק צריך שיבטל, דגם רש"י מודה דמייירי לאחר ביטול, אלא דאיכא ב"י מדרבנן. < ב' > מביא מהמהרש"ל ורבינו דוד ונו"ב ושו"ע הרב ושל"ה דכולהו פירשו דמדרבנן הדרא הדין תשבתו גם לאחר ביטול. < ג' > מבאר את עיקר הגדר בזה עפ"י מה שנתבאר דמצאנו תרי גווני בדיקה, בדיקת מצווה ובדיקת תקלה. <

**פרק ג' שיטת רש"י והרמב"ם, דאיכא תרי גווני בדיקת חמץ [למצווה ומתקלה].** < א' > מביא ג' גווני דשייכא חשש שמא יבוא לאוכלו וליכא חשש ב"י, ובהנך גווני פליגי רש"י ותוס', ומקשה מתרי גווני דרש"י עצמו סובר דאיכא חובת בדיקה וביעור מחשש שמא יבוא לאוכלו. < ב' > מביא מהאחרונים דלרמב"ם איכא ב' דיני בדיקה, א' מצד ב"י ותשבתו, וזו בדיקת מצווה, ב' מצד חשש שמא יבוא לאוכלו, וזו כבדיקת תולעים, דהרמב"ם סובר דחלוקין בדיקה לאחר פסח מבדיקה באור לי"ד לענין ברכה. < ג' > מביא מהקובש"ע דגם בשיטת רש"י איכא תרי גווני בדיקות, ויתחדש דאיכא בדיקה מתקלה בחמץ נוקשה ובפחות מכזית ולאחר המועד.

**פרק ד' מקורות מכמה שיטות בראשונים דאיכא תרי גווני בדיקת חמץ [למצווה ומתקלה] - בשוכר, ובכיר בשמי קורה, ובבדיקה לפני אור לי"ד.** < א' > מביא מקור נוסף מדברי רבינו דוד, וגם מהר"ן [לגבי שוכר ומשכיר], דאיכא באמת ב' דינים בבדיקה, מצד המצווה ומצד תקלה. < ב' > הוכחה מהראב"ד בכיכר בשמי קורה [והוכחה מצד א' במג"א] דס"ל דאיכא תרי גווני בדיקה, בדיקת מצווה ובדיקת תקלה, דבאופן שכבר בדק וביטל כדין ביעור לפני המועד ושוב מצא חמץ במועד דאז הביעור במועד הוא רק מתקלה, [אבי עזרי]. < ג' > מיישב בזה את קושי' התוס' על רש"י מכיכר בשמי קורה, דרש"י סובר כהראב"ד דהוי בדיקה מתקלה. < ד' > מביא את פלוגתת הראשונים והפוסקים בבדיקה לפני אור לי"ד האם איכא בזה ברכה או לא, ומבאר את פלוגתתם עפ"י כל הנ"ל. < ה' > סיכום: ז' אופנים של בדיקת חמץ שבהן גדר הבדיקה הוא רק מתקלה, וחלוקין מבדיקת מצווה בח' נפ"מ לדינא.

**פרק ה' תוספת ביאור בגדר בדיקת חמץ ובדיקת תולעים ובגדר הדין בדיקה של סימני חיה ובהמה.** < א' > מתמה ברש"י ובתוס' דסו"ס צריכים להבין את הגדר של בדיקה דמשכחת לה תרי גווני, בתורת מצווה ובתורת מניעה מתקלה. < ב' > מביא פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן אי איכא מצווה בבדיקת סימני חיה ובהמה – ומתמה על הרמב"ם בסתירות בגדר המצווה. < ג' > ב' סוגים של ספירה, ספירת העומר שהיא מעשה מצווה, וספירת ז' נקיים שאינה מעשה מצווה אלא ידיעה שנוצרה מכח הספירה < ד' > גוף המצווה היא ב' ידיעה' שנוצרה מכח הבדיקה של הסימנים – ודומה ל'ידיעה' שנוצרה מכח הספירה של ז' נקיים. < ה' > בדיקת של שמא יבא לאוכלו אינה אלא כעין בדיקה של סימני טהרה שלא שייך בזה מעשה מצווה. < ו' > חילוק בין ניקור הגיד שאין

בו חזקת אינו מנוקד לבדיקת חמץ והפרשת תרומה שיש חזקת אינו בדוק ויש חזקת טבל. <  
נפ"מ נוספת בכל האופנים שאין מצות בדיקה. >

### פרק א'

#### ח' נפ"מ בין בדיקת מצווה [חמץ] לבדיקה מתקלה [כשעטנו ותולעים].

**א] מחלק בין בדיקת חמץ לבדיקת שעטנו ותולעים, ובין בניית מעקה על הגג לבניית מעקה בבורות.**

מבואר במשנה שבודקין במקומות שמכניסים בהם חמץ, ועי' במקו"ח [בריש ההקדמה לסי' תל"א] דכ' דהגדר בזה כמו דמצינו בתולעים ד"בדבר המצוי" צריכים בדיקה, ומקומות שמכניסים בו חמץ הם בגדר זה.

ונראה פשוט דאין כוונתו להשוות עצם הבדיקה דחמץ לבדיקה דתולעים, רק דמדמה את המקומות והאופנים המחייבים בדיקה אהדדי, אבל בגוף הבדיקה אין לדמותם כלל, והיינו דרק מדמה אותם לענין "שיעור החיוב", אבל "גוף החיוב" שונה.

והיינו כך, דבבדיקת תולעים ליכא שום מצווה, ואף דרמי עליו חיוב לבדוק, אכן כל זה הוא רק כדי שלא יעבור על האיסור אכילת תולעים, ומי שמחליט לא לאכול כלל שוה למי שיבדוק ויאכל, ששניהם מונעים את עצמם מאכילת איסור, זה ב"לא לאכול" וזה ב"לבדוק", שאין שום מעשה מצווה בעצם הבדיקה, וגם בבדיקת שעטנו ליכא שום מצווה, אולם בבדיקת חמץ אינו כן, דרמי עליו מצווה, דרבנן או דאורייתא, ובכל חלק וחלק של הבדיקה הוא מתעסק במצווה, אף שמצד המעשים הרי שתי הבדיקות שוות, דבודקין במקומות מוחזקין.

ומצאנו בדומה לזה בחיי אדם [מזוזה ט"ו כ"ד] ובהעמק שאילה [קמ"ה י"ז] [מובא בדבר אברהם ח"א סי' ל"ז ס"ק ג'] דבבניית מעקה איכא עשה [ועשית מעקה לגגך] ול"ת [לא תשים דמים בביתך], ואיכא נפ"מ דרק על הגג איכא עשה, אבל בבורות איכא ל"ת גרידא, [וזה דלא כהחינוך ומעשה רב, עיי"ש בדבר אברהם שם], ואף דהמעשים שוין, אבל בגג עשאה התורה למצווה, ובבורות התורה רק קבעה כמניעה לאיסור, וה"ה בנד"ד הדבר כן, המעשים עצמם שווים, אולם יש ביניהם כמה וכמה נפ"מ, וכדיבואר.

**ב] מביא נפ"מ ביניהם לענין חיוב ברכה ולענין מצוות צריכות כוונה ולענין מצווה בו יותר מבשלוחו.**

ומצאתי בזה ח' נפ"מ:

א] איכא ביניהם נפ"מ לגבי ברכה, דהנה, אמרינן בגמ' [פסחים ז']. דהבודק צריך שיברך, ודנו הראשונים דאיזה חידוש יש בזה, ומאי שנא מכל מצווה דרבנן דפשיטא שמברכים, ואמר בזה הנצי"ב [שם ד"ה הבודק] דקס"ד דבדיקה זו אין בה שום מצווה וכל כולה אינה אלא מניעה מאיסור, וא"כ לא שייכת בזה ברכה,

ודומה לבדיקת תולעים שאין בה ברכה, דמניעה מל"ת דומה לל"ת עצמה שאין בה ברכה, ונתחדש הכא שהבדיקה עצמה היא מצווה, ושיש בה ברכה, ודו"ק<sup>1</sup>.

ב] הנה מצוות צריכות כוונה, וגם במצוות דרבנן צריכים כוונה, עי' במ"ב [סי' ס' ס"ק י'] דכן משמע מהשו"ע ומביאור הגר"א, אף דהמג"א מחלק בין מצוות דאורי' למצוות דרבנן, עיי"ש, וע"ע בביאור הלכה שם, וא"כ ה"ה דבבדיקת חמץ יצטרך כוונה, ודלא כבדיקת תולעים, שהרי מצווה היא.

ג] יעוין במג"א [סי' תל"ב ס"ק ה'] שכ' דאף דמהני שליחות בבדיקת חמץ אבל עדיף שיעשה חלק מהבית לבד, דמצווה בו יותר מבשלוחו, והנה בבדיקת תולעים פשוט דלא שייך כן, דרק במ"ע שייך הך כלל, ואף דגם בהכשר מצווה מצאנו כן בריש האיש מקדש לדעת הראשונים דקידושין הוא רק הכשר לפו"ר, אכן עדיף הכשר למ"ע ממניעה מל"ת שבזה שהוא עושה את ההכשר בעצמו [שלא ע"י שליח] הוא מכבד ומחבב את המצווה שיבוא על ידה, משא"כ במעשה מניעה מל"ת.

ומצאתי כן מפורש בפנ"י בקידושין [ל"ד. תוד"ה מעקה] שכתב דאם מעקה היה רק ל"ת לנשים [והיו פטורות מהמצות עשה דמעקה], דאז לא היה עניין שיעשהו בעצמן, ורק בגלל שזה מ"ע שייך העניין דמצווה בו יותר מבשלוחו, ופשוט א"כ דאין מצווה בו יותר מבשלוחו בבדיקת תולעים, ואם בדיקת חמץ היתה כבדיקה זו ג"כ לא היתה בה הך כלל.

**ג] מביא עוד נפ"מ לענין "שלוחי מצווה אינן ניזוקין", ולענין ברכת שהחיינו ולענין זריזין.**

ד] בגמ' [ח']. מבואר דיכול להכניס ידו לחור דשלוחי מצווה אינם ניזוקין, ורק דחיישינן שמא תהיה לו כוונה אחרת [למצוא מחט], ושתי כוונות סגי בדין מצ"כ אבל לא מהני להיות נחשב כ"שלוחי מצווה", ונראה דכל זה הוא רק מחמת זה שיש מעשה מצווה וע"י המעשה מצווה הוא דנעשה ל"שלוחי מצווה", [ולזה נצרכת כוונה אחת לייחדו להיות "שלוחי מצווה"], אבל בבדיקת תולעים פשיטא דאינו כן, ועי' בכל זה בסוגי' וע"ע בקובש"ע שם.

ה] יעוין בטור [ריש סי' תל"ב] שהביא מבעל העיטור ב' דעות אם מברכים שהחיינו בשעת בדיקת חמץ ככל מצווה הבאה מזמן לזמן, ועי' ברא"ש בדף ז' דפי' דסמכינן על השהחיינו של החג "מידי דהוי אעושה סוכה ולולב" דסמכינן על השהחיינו של החג, עכ"פ כל הך נידון רק שייך כיון שזו מצווה, אבל לו יצויר והבדיקה היתה כבדיקת תולעים פשיטא דלא היה שייך בה ברכת שהחיינו.

ו] והנה בדף ד'. הק' דלמה בודקין בלילה, הרי מצד זריזין יכול לברך בצפרא וסגי, והסיקו דאור הנר יפה בלילה, ועי' בחק יעקב [תל"ג סוס"ק ג'] דכ' דלפי"ז מי שלא בדק בלילה יבדוק בצפרא מדין זריזין, ונראה דכל זה רק אחרי דבדיקה זו היא מצווה, אבל לו יצויר והיתה כבדיקת תולעים לא היה בה דין זה, דזריזין

<sup>1</sup> ובגוף הדבר דלא מצאנו ברכה על ל"ת, עיי' בנו"ב [תנינא סי' ס'] שהוסיף מדברי הר"ן ורא"ש ריש כתובות דלכן אין מברכין על השחיטה שאסר לנו אבר מן החי, דלא מברכים על ל"ת.



הוא מעלה בגוף המצווה [וכדמוכח מר"ה ל"ב. דנפ"מ להעדיפו על רוב עם הדרת המלך [ולקראו הלל בשחרית] ועי' תרומת הדשן סי' ל"ה דעדיף ממצווה מן המובחר, וע"כ שזה מעלה בגוף המצווה, וע"ע להלן סימן ה' שהארכנו בזה להוכיח כן].

**ד] מביא עוד נפ"מ ביניהם לענין "ניחא ליה לאיניש למעבד מצווה בממוניה" ולענין עוסק במצווה פטור מן המצווה.**

ז] והנה, בסוגי' דף ד': מבואר דאם שכר בית בחזקת בדוק ומתברר שאינו בדוק שאין כאן מק"ט אף שיצטרך לשלם ממון לבדוק, דניחא ליה לאיניש ליעבד מצווה בממונו, ונראה דאין מכאן ראיה למי שקנה ירקות בחזקת בדוקין מתולעים שאין כאן מק"ט, דהכא אינו מצווה, ולא נאמרה בזה כללא זו, וזה חלוק מבדיקת חמץ שהיא מצווה.

ח] ונראה דנפ"מ נוספת תהיה באמצע בדיקה כשיבא עני לבקש צדקה, דבבדיקת חמץ יש פטור מדין עוסק במצווה פטור מן המצווה ובבדיקת תולעים ליתא להך פטור.

**ה] סיכום הנפ"מ, ומעורר דה"ה דנפ"מ לגבי תרי גווני בניית מעקה.**

הרי לנו ח' נפ"מ בין בדיקת תקלה בתולעים לבדיקת מצווה בחמץ, ונראה דה"ה דחלוקין בניית מעקה על הגג מבניית מעקה בבורות בכל הנך ח' נפ"מ, דכבר הבאנו מהחיי אדם [מזוה ט"ו כ"ד] ובהעמק שאילה [קמ"ה י"ז] דחלוקין נינהו לענין המ"ע, והוסיפו שם דה"ה דחלוקין נינהו לענין הברכה ג"כ, דלא מברכים על בניית מעקה בבורות, ונראה דה"ה דחלוקין נינהו בכל הנך ח' נפ"מ, ופשוט.

ולהלן [פרקים ג' וד'] יבואר דכמו דבניית מעקה עצמה מתחלק לתרי אופנים, כמו"כ משכחת לה גווני טובא דמתחלקין בבדיקת חמץ לתרי גווני, בבדיקת חמץ בגדר מצווה ובדיקה חמץ בגדר תקלה, ונמצא דחלוקין נינהו נמי לענין כל הנך נפ"מ.

#### פרק ב'

##### ביאור שיטת רש"י

**בגדר מצות בדיקת חמץ באופן שכבר ביטל.**

**א] פלוגתת רש"י ותוס' ביסוד דין בבדיקה, וישוב שיטת רש"י מקושי' התוס' מהבודק צריך שיבטל, דגם רש"י מודה דמיירי לאחר ביטול, אלא דאיכא ב"י מדרבנן.**

רש"י פי' שבודקין מחמת ב"י<sup>2</sup>, ותוס' הק' דהבודק צריך שיבטל וע"כ שאין הבדיקה מחמת ב"י, וחידשו התוס' שזה חשש דרבנן מצד "שמא יבוא לאוכלו",

<sup>2</sup> ובעיקר דברי רש"י יש להעיר דלמה לא הביא את מצות תשביתו, ועוד הרי רק עובר בב"י אם משהה רגע א' כמבואר ברש"י להלן [ו':], והך חשש הוא רק מדרבנן והוא רק בגלוסקא יפה, ועיין מה שנתבאר בזה להלן [סי' כ"ד פרק ג'] מהגר"נ פרצוביץ, ועיין עוד בחמד"ש.

והר"ן תי' דהך תקנה [מצד שמא יבוא לאוכלו] היתה לאחר המשנה, ורש"י יודה דלאחר המשנה הבדיקה היא משום שמא יבוא לאוכלו.

והיה אפ"ל שהתוס' לא חולקים על רש"י, אלא שבאו לפרש את טעם הבדיקה דלאחר המשנה וע"ד הר"ן, אמנם זה אינו, דמדברי התוס' להלן [י:'] מבואר דתוס' מיירי הכא בטעם הבדיקה בזמן המשנה, שהרי תוס' כתבו שם דלשיטת רש"י [דטעמא משום ב"י] אין לפרש את מה שאמרו שם שבדוקין "לאחר המועד" דהיינו לאחר הפסח, [ובדוקין משום שמא יבוא לאכול חמץ שעבר עליו הפסח], דלרש"י רק בודקין משום ב"י [ולכא ב"י לאחר הפסח], ורק תוס' לשיטתו שפירשו במתני' דאור לי"ד דבודקין משום שמא יבוא לאכול, הוא יכול לפרש דקאי בבדיקה דלאחר הפסח וכן"ל, ומזה מבואר דרש"י ותוס' פליגי בבדיקה דמתני' דאור לי"ד.

ובעיקר קושי' התוס', י"ל דאין כוונת רש"י דעובר בב"י מה"ת, רק דחכמים תיקנו לא לסמוך על הביטול, והצריכו לבדוק דווקא כדי שלא יבוא לאוכלו, אלא דלא חיבובו בבדיקה מחמת עצם החשש שמא יאכלו, רק דמחמת חשש זה לא סמכו על הביטול והחזירו את החובת בדיקה דב"י ותשביתו מה"ת, ולכן גם במקום ביטול הבדיקה היא משום ב"י, אלא דהב"י הוא רק מדרבנן, [דרך מדרבנן לא סומכים על הביטול], וממילא בבדיקה "לאחר המועד" [להלן י'] דאיכא חשש שמא יבוא לאוכלו אבל ליכא ב"י, התם לא שייך חובת בדיקה לשיטת רש"י.

**ב] מביא מהמהרש"ל ורבינו דוד ונו"ב ושו"ע הרב ושל"ה דכולהו פירשו דמדרבנן הדרא הדין תשביתו גם לאחר ביטול.**

והמהרש"ל דף י': פירש כן את שיטת רש"י, דפירש דאף דהתקינו בדיקה משום חשש שמא יבוא לאוכלו, אבל משום חשש שמא יבוא לאוכלו בלבד לא התקינו רק באופן שהיה ב"י בלי הביטול "ולא רצו חכמים לסמוך על הביטול", והיינו כנ"ל.

ובאמת דהדברים מפורשים ברבינו דוד בסוגיין [במשנה בד"ה אלא מעתה], הבאנו לשונו בהערה <sup>3</sup>, וכן מבואר נמי בדברי רבינו דוד להלן [ט:'] ועי"ש מש"כ המגיה [ציון 52] דזו הביאור למה לא מקילין בספיקות, ורבינו דוד חזר על חידוש זה להלן [י:'] והביא בזה נפ"מ גדולה, דהנה, קס"ד שם דבדיקה מה"ת לר"י צריך ג' בדיקות לצאת מב"י, וילפינן כן מקראי דב"י ותשביתו, ולכאורה לאחר ביטול שאז הבדיקה היא רק מדרבנן מצד שמא יבוא לאוכלו דאז היה נראה בפשיטות דא"צ ג' בדיקות [דהמקור להנך בדיקות הוא מקראי דתשביתו וב"י],

<sup>3</sup> דכתב שם שתיקנו "לא לסמוך על הביטול וכו' כדי שלא יבוא לאוכלו, ובאותו הביעור הוא יוצא ידי"ח באיסור ב"י וב"י", הרי מפורש דהדרא לכאן ב"י וב"י מדרבנן, ומיירי שם גם באופן שכבר ביטל וכמפורש בדבריו בסוף שכתב "וכן בכלל זה שאף אם יצא ידי"ח בביטול משום ב"י וב"י צריך לבדוק שלא יבוא לאוכלו".

אולם רבינו דוד [שם בד"ה כנגד ג' השבתות] כתב דכיון דרבנן עקרו את הביטול שוב צריך ג' בדיקות גם בבדיקה מדרבנן, ודו"ק.<sup>4</sup>

ויסוד זה מבואר נמי בשו"ע הרב [סי' תל"ה סעיף ד'] ונו"ב או"ח [תנינא ריש תשובה ס"א], דז"ל השו"ע הרב, "כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום וכו' הרי חמץ זו כאילו לא נתבטל ועובר עליו בב"י וב"י מד"ס ויש בו מצוות תשבתו מד"ס ולכן מברך וציונו על ביעור חמץ", וז"ל הנו"ב "כיון שתיקנו חכמים שהביטול לא יועיל א"כ מדבריהם נשאר מצות תשבתו", הרי דמחמת החשש אכילה הדרא לן ב"י ותשבתו מד"ס, וי"ל שזו כוונת רש"י.

ויסוד זה מבואר נמי בשל"ה, דבמצא חמץ ביו"ט כ' השל"ה דיכול לומר לעכו"ם להוציאו ולבערו דאתי עשה דרבנן דתשבתו ודחי אמירה לעכו"ם מדרבנן, והביאו המג"א [תמ"ו - ב']<sup>5</sup>, ובמחצית השקל הק' דתשבתו הוא מה"ת ות"י דמירי דביטול, ומבואר דמה שחכמים הצריכו ביעור לאחר ביטול הוא "מ"ע דתשבתו מדרבנן", וזה דחי לאו דרבנן, ודו"ק, והוא כנ"ל.

**ג] מבאר את עיקר הגדר בזה עפ"י מה שנתבאר דמצאנו תרי גווני בדיקה, בדיקת מצוה ובדיקת תקלה.**

אולם עיקר האי יסוד צ"ב, דממנפ"ש, אם חז"ל חששו ל"שמא יבוא לאוכלו" א"כ יש לתקן בדיקה על זה אף במקום שאין ב"י [וכגון לאחר הפסח], ואם חשש שמא יבוא לאוכלו לא סגי לתקן תקנה, דחשש רחוק היא, א"כ למה מהני האי חשש בצירוף זה שהיה דין בדיקה לולא הביטול משום ב"י, ואיך עדיף במה שהפקיעו ביטול להחזיר ב"י ותשבתו, ומה צירוף שתי הסברות כהדדי.

ונראה דלנתבאר לעיל [פרק א'] דחלוקין בדיקת תולעים מבדיקת חמץ, דזו בדיקת מצווה וזו בדיקה מתקלה, בדרך זה הדברים מתיישבין, דאיכא למימר דרק כשהבדיקה היא "קיום מ"ע דתשבתו מד"ס" אז שייך שתחול עליו תורת "בדיקת מצווה", אבל אם כל הבדיקה היא רק מהחשש דשמא יבוא לאוכלו, אז כל מציאותה של האי בדיקה אינה אלא בגדר "בדיקה מתקלה" גרידא, והוי ממש כתקלה דתולעים דחיישינן שמא יאכלו, ואין זה מצווה כלל, ורק אחרי המצות תשבתו הוא דאיכא למימר דבדיקת חמץ היא בדיקת מצווה, ודו"ק.<sup>6</sup>

אולם סו"ס צ"ב – הרי רש"י כתב בהדי' 'בל יראה' ולא כתב לשון 'תשבתו', והרי 'בל יראה' הוא לאו ממש כמו בתולעים, וממילא דהדרא הקושי' לדוכתא – וצ"ע גדול – ועיין להלן [פרק ה'] הוספת ביאור בכלה יסוד הנ"ל ליישב את קושי' רש"י.

<sup>4</sup> ואף דרבינו דוד למד את שיטת רש"י במשנה דמירי כשלא ביטל, היינו ע"כ משום דמשמע ליה דלשון רש"י "לעבור" היינו מה"ת, כך נ"ל בפשיטות.

<sup>5</sup> ועיי"ש שהק' עליו המג"א דאיך עשה דוחה ל"ת, הא לא הוי בעידנא ועי' ביד אברהם מה שיישב שם.

<sup>6</sup> ולהלן [סימן ב' פרק ג'] מבואר, דבדרך זו גם התוס' הבינו את רש"י, ומה"ט הוצרכו להעמיד קושייתם דווקא מהבודק צריך שיבטל, ולהלן [שם] ביארנו ביסוד זה את דברי הר"ן התמוהין.

## פרק ג'

## שיטת רש"י והרמב"ם,

## דאיכא תרי גווני בדיקת חמץ [למצווה ומתקלה].

א] מביא ג' גווני דשייכא חשש שמא יבוא לאוכלו וליכא חשש ב"י, ובהנך גווני פליגי רש"י ותוס', ומקשה מתרי גווני דרש"י עצמו סובר דאיכא חובת בדיקה וביעור מחשש שמא יבוא לאוכלו.

הבאנו את פלוגתת רש"י ותוס', דלתוס' יש בדיקה משום שמא יבוא לאוכלו, ולרש"י הבדיקה היא מחמת ב"י, וביארנו דגם רש"י מודה דאחרי ביטול דאין ב"י אכתי בודק, דמחמת החשש שמא יבוא לאוכלו תיקנו לא לסמוך על הביטול, ואז הדרא הדין ב"י ומצות תשביתו, ואז חייב לבדוק משום ב"י ותשביתו מדרבנן.

ומבואר בתוס' דהנפ"מ בין רש"י לתוס' הוא בחמץ נוקשה, דש' ר"ת [ריש אלו עוברין] דאין ב"י בחמץ נוקשה, ובסוף התו' מבואר דיש בו דין בדיקה מדרבנן, דשמא יבוא לאוכלו, ולרש"י אין בזה דין בדיקה [אלא דלרש"י עצמו בריש אלו עוברין מבואר שיש ב"י גם בנוקשה, ושוב ליתא לנפ"מ זו].

ונפ"מ נוספת הבאנו מתוס' להלן [י:]: דלרש"י אין חובת בדיקה לאחר הפסח, ולתוס' איכא חובת בדיקה, דלתוס' אף דליכא ב"י אכתי שייכת בדיקה מחשש שמא יבוא לאוכלו גרידא, ובזה גופא פליגי רש"י.

ועי' רבינו דוד שהביא שי' התוס' דבודקין משום שמא יבוא לאוכלו, והביא חידושו של הרשב"א בתוס' דלפי"ז ה"ה בחמץ נוקשה, והביא עוד נפ"מ בחידוש התוס', והוא בבצק שבסדקי העריבה שאין בו שיעור לב"י, וחצי שיעור אסור רק באכילה, הרי לנו עוד היכי תמצא שיש חשש שמא יבוא לאוכלו וליכא ב"י.<sup>7</sup>

עכ"פ לרש"י ליכא בדיקה בג' גווני, א] בחמץ נוקשה,<sup>8</sup> ב] לאחר המועד, ג] בפחות מכזית, דבכולהו ליכא ב"י אף דאית להו חשש דשמא יבוא לאוכלו, ולתוס' איכא דין בדיקה בכל הנך גווני.

איברא דשיטת רש"י צ"ב, דמצינו בשיטת רש"י ב' אופנים של בדיקה לענין שמא יבוא לאוכלו, אף דלא מהני הבדיקה לצאת מידי ב"י, דהנה בגמ' להלן [ו']. נאמר דין בחמצו של נכרי שעושה לו מחיצת י' [דאינו חייב לבער] ובמוצא חמץ כיו"ט [דהוי מוקצה] דהדין הוא דכופה עליו את הכלי, וברש"י פי' שם דזה מחשש שיבוא לאוכלו, והתם לא מהני המחיצה והכלי לב"י, ורבינו דוד [ריש מכילתין]

<sup>7</sup> ונאמרו בזה ב' סברות בחצי שיעור בב"י, דיעוין בשערי תשובה [סי' תמ"ד ס"ק י"ב] בשם החכ"צ ושאגת ארי' מה שביארו בזה, וע"ע בזה בקובש"ע בכורות אות ג', וכל זה הוא דלא כרעק"א [סוף סי' תמ"ד] ודלא כהדגול מרבבה [סי' תמ"ד] על המג"א [ס"ק י'] דנקטו דאיכא דין חצי שיעור בב"י ג"כ, ורבינו דוד עצמו [ו': ד"ה אילימא] הסתפק בזה.

<sup>8</sup> והיינו לר"ת ריש אלו עוברין, אבל לרש"י עצמו דסובר שיש ב"י בחמץ נוקשה, א"כ לשיטתו בודק, ונפלה נפ"מ ראשונה בשי' רש"י מיניה וביה.

הביא הנך אופנים כראיה לבדיקה מחמת שמא יבוא לאוכלו וכשי' התוס' <sup>9</sup>, ושי' רש"י תמוהה, דמ"ש הנך מנוקשה ופחות מכשיעור ולאחר המועד <sup>10</sup>.

**ב] מביא מהאחרונים דלרמב"ם איכא ב' דיני בדיקה, א] מצד ב"י ותשביתו, וזו בדיקת מצווה, ב] מצד חשש שמא יבוא לאוכלו, וזו כבדיקת תולעים, דהרמב"ם סובר דחלוקין בדיקה לאחר פסח מבדיקה באור לי"ד לענין ברכה.**

והנראה בזה, דלעיל [פרק א'] נתבאר דחלוקין בדיקת חמץ שזו מצווה מבדיקת תולעים שזו בדיקה מתקלה ונפ"מ בברכה, והארכנו בזה בנפ"מ נוספות, ונראה להוכיח משיטת הרמב"ם דהרמב"ם סובר דאיכא שני דינים בבדיקת חמץ, חדא שהיא בדיקת מצווה, וחדא שהיא בדיקה מתקלה כבדיקת תולעים.

דהנה, הרמב"ם כ' [בחז"מ ג' - ה] דלאחר המועד בודקין בלי ברכה, ותמהו דאם בודק למה אינו מברך, ועי' נצי"ב [ז.]. ושו"ע הרב [סי' תל"ה סעיף ד'] ונו"ב או"ח [תנינא ריש תשובה ס"א] דכולהו פי' בזה דכמו דחלוקין בדיקת תולעים מבדיקת חמץ, כמו"כ חלוקין בדיקה דלפני המועד מבדיקה דלאחר המועד, דבמועד איכא ב"י ותשביתו ולאחר המועד איכא רק חשש שמא יבוא לאוכלו, דבדיקה משום המ"ע של תשביתו הוא בכלל המ"ע דתשביתו ושפיר יש בו ברכה משא"כ בדיקה מחמת החשש אכילה היא רק בדיקה מתקלה כתולעים ואין בה ברכה.

והוסיפו בזה עוד [הנו"ב ושו"ע הרב], דאף דב"אור לי"ד" מוטל חמץ וממילא ליכא ב"י, הא חכמים תיקנו לא לסמוך על הביטול מחשש שמא יבוא לאוכלו ושוב הדרא דינא דבדיקה וביעור מישך שייכי לתשביתו מד"ס, ושוב הוי מצווה, ודלא כבדיקה לאחר המועד דאין כאן יותר מבדיקת תולעים וכבר הבאנו דבריהם לעיל [פרק ב'].

ונראה להוסיף על דבריהם דנמצא דאיכא נפ"מ טובא בין הנך ב' בדיקות, ולאחר המועד יהיה כמה חידושים בבדיקה, א] אין ברכה, וכמבואר בהדי' ברמב"ם, ב] אין בה דין מצ"כ, ג] אחרים בודקין לו את כל הבית לכתחילה, ואין בה דין מצווה בו יותר מבשלוחו, ד] אין לבדוק בחורין ובסדקין דאיכא סכנת עקרב, וליכא דין שלוחי מצווה אינן ניזוקין, ה] הבאנו ב' דעות לענין שהחיינו ואף להרא"ש שאין מברך היינו דהוי צורך המועד, ולאחר המועד דאינו צורך המועד היה צריך לברך, אבל כיון דאין בו קיום מצווה שוב אין מקום כלל לשהחיינו לשתי הדעות, ו] היה אפ"ל דכאן לא יצטרך לבדוק מיד בצפרא מחמת זריזין מקדימין, אמנם

<sup>9</sup> ועיין להלן [סי' ב' פרק ב' ס"ק א'] שביארנו למה התוס' לא הוכיחו מכפיית כלי ומחיצת עשרה.

<sup>10</sup> והיה אפ"ל דהנך גווני מייירי בחמץ ידוע ורק צריך ביעור, אבל בשאינו ידוע א"צ בדיקה, וכ"כ הפנ"י ריש מכילתין ליישב שי' רש"י מסוג' זו, אכן מרבינו דוד הנ"ל מבואר דבעינן בדיקה, וכן יבואר להלן [פרק ד' סוס"ק א', בהערה] מהר"ן.

ובאמת דכבר נחלקו בזה התוס' והראשונים, דהתוס' הוכיחו דטעמא דבדיקה מצד שמא יבוא לאוכלו מהדין בכיכר בשמי קורה, אולם בתוס' ר"פ הביא מר' יחיאל מפריש לדחות דהתם בחמץ ידוע, וע"כ דתוס' לא חילק בזה. וההסבר למה לא חילקו הראשונים בין חמץ ידוע ללא ידוע יבואר להלן [סימן ב' פרק ב'].

אינו כן, שהרי כל רגע ורגע חייב ואין להשהות, ז] הכא בשוכר בית בחזקת בדוק יהיה מקח טעות, דאין כאן סברא דניחא ליה לאיניש דקעביד מצווה בממוניה, ח] בבא עני לצדקה באמצע הך בדיקה אין פטור דעוסק במצווה פטור מן המצווה.

**ג] מביא מהקובש"ע דגם בשיטת רש"י איכא תרי גווני בדיקות, ויתחדש דאיכא בדיקה מתקלה בחמץ נוקשה ובפחות מכזית ולאחר המועד.**

והנה, בקובש"ע [אות מ"ג] הוסיף על דברי האחרונים בשיטת הרמב"ם, ופירש די"ל דגם רש"י מודה להרמב"ם, ומה דלא פ"י את המשנה להלן [י:]: "לאחר המועד" כהרמב"ם, היינו דלמד דבדיקות דהנך משניות כולוהו בבדיקת מצווה נינהו, ומה דצריך בדיקה לאחר החג הוא סוג בדיקה אחרת, דזו רק בדיקה מתקלה, ולא מיירי בזה המשנה, ולהכי לא פ"י כהרמב"ם, אבל בגוף הדין מודה רש"י לרמב"ם.

והוסיף בזה עוד הקובש"ע [לעיל מיניה אות כ"ג] דמש"כ רש"י בחמץ נכרי ובכופה עליו כלי דשמא יבוא לאוכלו, דדין זה הוי כבדיקת תולעים, וזה לא שייך לעיקר מצוות בדיקה דאור לי"ד, ודו"ק, וזה כשאר איסורי הנאה דנקברין ומיושב שי' רש"י, ועיין בהערה <sup>11</sup>.

ולפי כל הנ"ל נראה דאף דחילקנו דלרש"י אין בדיקה, א] בחמץ נוקשה, ב] בפחות מכזית, ג] לאחר המועד, מעתה מבואר דכמו דבלאחר המועד איכא עכ"פ בדיקה כדין בדיקת תולעים, שאין בה תורת מצווה, כמו"כ בנוקשה ובפחות מכזית איכא נמי בדיקה, אלא דכל הנך חידושי דינים דנתחדשו בבדיקה לאחר המועד יתחדשו נמי בהנך בדיקות <sup>12</sup>.

ולהלן [פרק ד'] נוכיח כן עוד בשיטת רש"י ליישב קושית התוס' על רש"י מהדין כיכר שמי קורה, דאזיל בזה כהראב"ד דאין זה למצווה אלא מתקלה.

<sup>11</sup> איברא, דלפימ"ש"כ הפנ"י ריש מכילתין דהכא מיירי דווקא בחמץ ידוע, שוב אין ראיה דיש ע"ז גם חובת בדיקה, ובאמת דבקובש"ע לא מבואר דזה מדין בדיקת תולעים, אלא דלמד דזה מדין נקברין כמו בכל איסוריה"נ, ומשמע דלמד דליכא דין בדיקה בזה, אכן לדבריו יתחדש דבכל איסוריה"נ איכא דין כפיית כלי ומחיצת י', ובגמ' משמע דרק בחמץ נתחדש דין זה, ובחזו"א באמת מבואר דליכא דין מחיצת י' בשאר איסוריה"נ דבדילי מיניה, וע"כ דדין מסויים בחמץ היא, וי"ל דזה מחייב בדיקה, והיינו דבית שיש בו מקומות שמכניסים בו חמץ של נכרי חייבים ביה בדיקה, אלא דכדין בדיקת תולעים היא, ואינה בדיקת מצווה.

ובהאי ענינא האם מחיצת י' היא דין בדיקה או לא, עיין להלן [פרק ד' ס"ק א' בהערה].

<sup>12</sup> וכד נתבונן בזה נראה דאדרבה, שיטת התוס' היא חידוש, דלשיטתו נתחדש דשייך "בדיקת מצווה" מד"ס שכל כולה בנויה על חשש שמא יבוא לאוכלו גרידא, וחלוקה משאר בדיקת מתקלה, וכבר תמה בזה הפנ"י [ז]. ד"ה אמר ר"י אמר רב] דהסברא בזה היא כרש"י.

דעיי"ש שכתב הפנ"י דבשלמא לרש"י דמתקיימת מצות תשביתו בבדיקה א"ש למה איכא "מצווה מד"ס", אבל לתוס' תמוה, דלמה איכא הכא מצווה מד"ס, דלכא"ו אין זה אלא סייג בעלמא, והוסיף בזה"ל "ולענ"ד נראה ברור דברכה כה"ג לא אשכחן שום דוכתא", וכוונתו כנ"ל דהוי כבדיקת תולעים שהיא רק מתקלה, ולרש"י א"ש למה הוי בדיקת מצווה, ושי' התוס' תבאר להלן [סימן ב'].

## פרק ד'

מקורות מכמה שיטות בראשונים דאיכא תרי גווני בדיקת חמץ [למצווה ומתקלה] - בשוכר, ובכיר בשמי קורה, ובבדיקה לפני אור לי"ד, ובכיסים למי שאין לו בית.

א] מביא מקור נוסף מדברי רבינו דוד, וגם מהר"ן [לגבי שוכר ומשכיר], דאיכא באמת ב' דינים בבדיקה, מצד המצווה ומצד תקלה.

והנה נתחדש לעיל [פרק ג'] בשי' הרמב"ם ובשי' רש"י שיש ב' דיני בדיקה, א] בדיקה משום ב"י שבזה הפקיעו את הביטול במקום חשש שמא יבוא לאוכלו ושוב הדרא מצווה מד"ס מצד תשבתו וב"י, וזו בדיקת מצווה שיש בה ברכה, ב] בדיקה מחשש שמא יבוא לאוכלו, וזו בדיקה כעין בדיקת תולעים רק מחשש תקלה, ואין בה ברכה.

ונראה מדברי רבינו דוד מוכרחין הנך ב' דינים, דאל"כ סותר את דברי עצמו מיניה וביה, ועיין בזה בהערה <sup>13</sup>, ונראה דגם בשיטת הר"ן לענין משכיר ושוכר מבואר הנך תרי דינים, דמבואר בדבריו דכל הנידון במשכיר ושוכר הוא מצד הבדיקת מצווה, אבל פשיטא דבדלא בדק המשכיר יתחייב השוכר עכ"פ מצד בדיקת תקלה, וכבר העיר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דתהיה נפ"מ ביניהם לענין הברכה, וכל זה מבואר בהערה <sup>14</sup>.

<sup>13</sup> דהנה, לכאורה סדר דברי רבינו דוד קשין, דבתחילת דבריו האריך להוכיח כתוס' דמשום שמא יבוא לאוכלו בודקין, והוכיח כן ממחיצת י' בנכרי וכפיית כלי ביו"ט, וכן מפחות מכזית דבכה"ג יש רק דין שמא יבוא לאוכלו ואין ב"י ואפי"ה בודקין.

ובהמשך דבריו כ' דוודאי מה דנקטו התוס' דהבדיקה היא רק מחשש שמא יבוא לאוכלו דאינו כן, דהתקנה היתה לא לסמוך על הביטול מהחשש שמא יאכלנו אבל עכשיו הבדיקה היא משום ב"י כרש"י, עיי"ש.

ויש לתמוה דלאחר שהוכיח כהתוס' איך הכריע כרש"י בלי לדחות את מה שהוכיח כתוס', ויתירא מזה, הרי להלן [י:]: כ' דאין לפרש דבודקין לאחר המועד דהיינו לאחר הפסח, דכבר אין ב"י, ומוכרח דלרש"י אין בדיקה כשארין ב"י, וצ"ע.

וע"כ דהביאור כך, דאף דמוכרח שיש בכל הנך אופנים דין בדיקה, אבל אין הוכחה שזה סגי לקבוע תורת "בדיקת מצווה", דבכולי דוכתא רק מוכרח דבודקין, ולמסקנא מסיק כרש"י דצריך ב"י ותשבתו שתחול כאן תורת "בדיקת מצווה", ובדיקה דמשנה דדף י' היא דווקא בבדיקת מצווה, ודו"ק, ויודה רש"י לשאר הדיני בדיקה דעכ"פ לא גרע מבדיקת תולעים, ודו"ק.

<sup>14</sup> והיינו דלהך יסוד יש גם הכרח בר"ן, דכ' בסוגי' דמשכיר ושוכר, דאף אם המשכיר חייב אבל כשלא בדק השוכר ממילא חייב "מידי דהוי אחמץ של נכרי שעושה לו מחיצת י", והנה, אם כוונתו שיש בדיקה משום שמא יבוא לאוכלו, למה לא הוכיח כן מכיר בשמי קורה כתוס', ויתירא מזו ק', הרי איירי להך צד דמשכיר חייב אף דבודקין משום שמא יבוא לאוכלו, ומה נתחדש במחיצת י' כלפי הך חידוש כלפי המשכיר.

וע"כ דכוונתו להוכיח דהנידון בסוגי' הוא מצד המצווה שיש בבדיקה, אבל מצאנו בדיקה נוספת משום תקלה, וכלפי בדיקה זו אין החיוב דווקא במשכיר, ומצד זה נחייב לשוכר, הרי דהביא ממחיצת י' דאיכא בדיקת תקלה אף דאין בה משום מצוות בדיקה, שו"ר בחי' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל על הדף [ס"ק ס"א] שכ' כן, וכתב שלכן אינו מברך.

אולם להלן [סימן יא פרק ג] וכן להלן [סימן יג פרק ב] הוכחנו שיש גדר שלישי, לא מצוה בבית, ולא בדיקה כעין בדיקת תולעים, אלא בדיקת מצוה בגברא להיכר - והוכחנו שכן הוא שיטת הר"ן בשוכר, עיי"ש היטב.

**ב] הוכחה מהראב"ד בכיכר בשמי קורה [והוכחה מצד א' במג"א] דס"ל דאיכא תרי גווני בדיקה, בדיקת מצוה ובדיקת תקלה, דבאופן שכבר בדק וביטל כדין ביעור לפני המועד ושוב מצא חמץ במועד דאז הביעור במועד הוא רק מתקלה, [אבי עזרי].**

והנה, מצאנו אופן נוסף דמתחלקין הנך תרי דיני בדיקה, בדיקה מתקלה ובדיקת מצוה, והוא בדברי הראב"ד בכיכר בשמי קורה, ונקדים בזה בספיקת המג"א בא' שבדק וביטל ובאמצע החג מצא חמץ דחייב לבערו, דיש לעיין דאיזה דין ביעור איכא הכא, שיש מקום לומר דכבר קיים דינו בבדיקה, וכלפי חמץ שמוצא אח"כ הדין ביטול במקומו קיים, וע"כ דביעור זה הוא רק ביעור מתקלה ולא שייך לבדיקת מצוה וב"י, דכבר קיים דינו.

וע' מג"א [סי' תל"ה ס"ק ב'] דמסתפק אם בכה"ג יש ברכה על ביעור חמץ, וביאר באבי עזרי [מהדו"ק חו"מ בפ"ב-ה"ג] דהצד דא"צ ברכה הוא משום שכבר אינה בדיקת מצוה מצד ב"י, רק בדיקה דתקלה מצד שמא יבוא לאוכלו, וא"כ אין זה מצוה כלל, ולכן אינו מברך.

ואף דהמג"א הכריע [ריש סי' תמ"ו] דצריך ברכה, אבל באבי עזרי נקט דמסברא הדבר פשוט שלא שייכא כאן ברכה, והוא מטעם הנ"ל, דכבר עשה מצוות חכמים ובדק וביטל, ומה שייכא כאן עוד מצוה, וע"כ דאינה אלא בדיקה מתקלה.

ואם ננקוט באמת דבדיקה באמצע המועד [באופן שכבר בדק וביטל קודם המועד] אינה בדיקת מצוה ואין בה ברכה, אז יבוארו לנו דברי הראב"ד [פ"ב חו"מ הי"ד] התמוהין, שכ' דספיקת הגמ' במצא כיכר בשמי קורה דהסתפקו בגמ' האם מחייבים אותו לעלות על סולם או דלא חיישינן שמא יפול ויבא לאוכלו, וכתב הראב"ד דספק זה מייירי דווקא במי שבדק וביטל באור ל"ד, ואח"כ לאחר זמן איסורו נמצא הכיכר בשמי קורה, ולכאור' דבריו תמוהין, דכמו דיש ספק לאחר איסורו אי חיישינן לשמא יבוא לאוכלו בבור או בשמי קורה [האם הטריחוהו בסולם], כמו"כ יש להסתפק בזמן הבדיקה עצמה, האם יתחייב בסולם או לא.

וביאר בזה באבי עזרי עפ"י הנ"ל, דכיכר בשמי קורה הוא בכלל המקומות שאין מכניסים בהם חמץ ופשוט שא"צ לבדוק, אבל אם היה רואה שם חמץ בזמן הבדיקה, אז וודאי דהיה חייב להורידו דחמץ שרואהו ודאי גרע מכל המקומות שמכניסים בהם חמץ, וממילא פשוט שמצד מצוות בדיקה צריך סולם דיש כאן נידון של ב"י, ואף דמבטלו, הא סו"ס לא סמכו חכמים על הביטול וצריך בדיקה לענין ב"י, ופשוט שצריך סולם.

ואגב מוכרח מהכא דבמחיצת י' זה דין בדיקה ולא רק דין ביעור בחמץ ידוע, עי' בזה לעיל פרק ג' ס"ק א' בהערה דפליגי בזה רבינו דוד והפנ"י ועוד.



אולם אחרי שבדק והתחיל זמן איסורו, שוב סמכין על הביטול כלפי כל מה שימצא אח"כ, שהרי עשה כדינו, ואם מצא עכשיו חמץ במקום שאין מכניסין, אז כל הדין ביעור הוא רק מתקלה, ואין בו מצווה, והסתפק רבא בביעור זה האם ביעור זה מחשש שיאכלו מחייבו לעלות בסולם או לא, וכל זה עפ"י הק צד במג"א דלא מברך.

ועיין להלן [סימן יא פרק ג] מה שנתבאר בשיטת הר"ן בכיכר בשמי קורה עפ"י דברי הראב"ד הכא.

**ג] מיישב בזה את קושי' התוס' על רש"י מכיכר בשמי קורה, דרש"י סובר כהראב"ד דהוי בדיקה מתקלה.**

ובזה נוכל ליישב את קושי' התוס' על שיטת רש"י, והיא, דמפורש בסוגי' דכיכר בשמי קורה שיש חובת בדיקה מצד שמא יבוא לאוכלו, ומכאן הוכיחו התוס' נגד רש"י דהבדיקה היא מצד שמא יבוא לאוכלו ולא מצד ב"י וב"י.<sup>15</sup>

ובישוב שי' רש"י תי' באבי עזרי די"ל דכיכר בשמי קורה אין זו בדיקת מצווה ורק חייב מצד בדיקת תקלה, ושם מודה רש"י שכל טעם התקלה הוא מחשש יבוא לאוכלו.

והיינו, דכמו דביארנו דבחמץ נוקשה ובכפיית כלי ובמחיצת י' ובפחות מכשיעור ולאחר המועד, דכולהו הדין בדיקה הוא מתקלה, כמו"כ יש לפרש כאן.

אולם תמוה, דסו"ס להיכן נעלם הדין בדיקת מצווה, והיינו דאם מצד ב"י יש בדיקת מצווה, א"כ אכתי יתחייב לבערו מטעם זה, ומה ספיקת רבא, ובשלמא בחמץ נוקשה ובכפיית כלי ובמחיצת י' ובפחות מכשיעור ולאחר המועד, בכל הנך גווני לא שייכת בדיקה מצד ב"י ותשביתו, ולהכי איכא בדיקה מצד תקלה גרידא, אכן הכא למה לא נחייבו בבדיקה מצד ב"י ותשביתו, וליהוי בדיקת מצווה, וצ"ע.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> והיה אפשר ליישב שי' רש"י דאף דתחילת החשש הוא משום שיבוא לאוכלו, אבל מחמת זה אינה בדיקת מצווה, רק דזה הוי סיבה להפקיע ביטול ולא לסמוך עליו, ושוב הדרא הב"י, וע"ד המהרש"ל ברש"י [לעיל פרק ב'], וי"ל דזו כל הסוגי' בכיכר בשמי קורה, דהסתפקו האם הכיכר הוא במקום חשש שמא יבוא לאוכלו או לו.

אולם אין זה פשוט, דכל הנך ספיקות א"ש לתוס' דגוף הבדיקה היא מחמת הק חשש, אבל לרש"י דהחשש הכללי דשמא יאכל הוא סיבה בעלמא שהעדיפו בדיקה על פני ביטול, ולהכי כבר ביטלו את הביטול, א"כ לדידיה אין צריך לדון בכל אופן ואופן אם יש שם חשש שיאכלו, אלא דכיון דבאופן כללי יש חשש אכילה בחמץ, מה"ט כבר החזירו דין בדיקה לב"י, אבל הכללים של הבדיקה נמדדים לפי הלכות ב"י ולא לפי החשש של אכילה, ודו"ק, ולפי"ז הדרא קושי' התוס' על רש"י.

<sup>16</sup> והיה אפ"ל דמייירי בחמץ נוקשה או בלי השיעור, ודוחק, ולא משמע כן וגם לא משמע דמייירי לאחר המועד, ואדרבה, מה"ט נראה דתוס' הק' דווקא מהכא, דלכא' יש לעיין דאיכא גוונא טובא דמוכרח דהבדיקה משום שמא יבוא לאוכלו, וכדהביאם רבינו דוד, ובפרט דחמץ נוקשה תוס' בעצמו הביא בסוף התוס', ולהנ"ל ניחא דכולהו בדיקת תקלה, דלית בהו ב"י, אבל הכא מוכרח דרק חייב מצד שמא יבוא לאוכלו, ואין מחייב של מצווה מצד ב"י, ולהכי הק' דווקא מכאן, עכ"פ שי' רש"י צ"ע.

ולהנ"ל בשיטת הראב"ד דמיירי בבדק וביטל כדין לפני המועד, ורק לאחר זמן איסורו מצא את הכיכר, פשוט, ובאופן זה ס"ל לראב"ד דכבר אין כאן בדיקת מצווה, ובזה תתיישב נמי שיטת רש"י, דלנתבאר מודה רש"י דבדיקת תקלה חייב מדין שמא יבוא לאוכלו, וזו סוגי' דכיכר בשמי קורה, ועפ"י הראב"ד ומג"א, עכתו"ד האבי עזרי.

ועיין להלן [סימן ב' סוף פרק ג'] דביארנו את פלוגתת רש"י ותוס' במה שהקשו עליו התוס' מהבודק צריך שיבטל, עפ"י ספיקת המג"א ועפ"י שיטת הראב"ד, ונתבאר דנחלקו לשיטתייהו.

**ד] מביא את פלוגתת הראשונים והפוסקים בבדיקה לפני אור לי"ד האם איכא בזה ברכה או לא, ומבאר את פלוגתתם עפ"י כל הנ"ל.**

ונראה שיש עוד אופנים שמתחלקים בדיקת מצווה מבדיקת תקלה, דהנה, יעוין בשו"ע [תל"ו סעיף א'] דיוצא בשיירא חייב לבדוק ל' יום לפני החג, ולא יברך על הבדיקה, אבל ביוצא לפני ל' יום פטור, אלא דמי שיוצא בשיירא לפני ל' יום, ויתכן שיחזור לפני החג ולא יוכל אז לבדוק, אז הדין דחייב גם מתחילת השנה בבדיקה.

ועיין בביאור הלכה שהביא בזה ג' דיעות לענין הברכה, א] שיטת הגר"א דרק מברכים בליל י"ד, וכ"ה שיטת הרמ"א, ב] שיטת הפר"ח דמברכים תמיד, גם ביוצא מתחילת השנה, ג] שיטת הב"ח דמברכים ל' יום לפני החג, ומי שיוצא לפני כן בודק בלי ברכה, אף דחייב בבדיקה, ועיי"ש שהביא כן מהריטב"א דפליג בזה עם הרא"ה, דהריטב"א כהב"ח והרא"ה כהפר"ח.

ולכא' תמוה דאם חייבים בבדיקה א"כ למה לא יברך, דאיך מחלקים בין בדיקה לבדיקה, דמ"ש מכל חיוב דרבנן דחייבים לברך, וצ"ע.

ונראה דעפ"י דברינו הנ"ל דאיכא תרי דינים בבדיקה, בדיקת מצווה ובדיקת תקלה, בזה יבואר שורש פלוגתא זו, דאף דהכא ליכא לחלק בין חשש שמא יבוא לאוכלו לב"י וב"י, דהא תמיד יהיה ב"י וב"י כשיבא החג [ודלא כהרמב"ם בבדיקה לאחר החג], אכן אכתי י"ל דלרא"ה ודעימיה דרק מברכים תוך ל' ולא לפני ל', לדידהו הגדר בזה הוא דרק קבעו תורת בדיקת מצווה תוך ל' שאלו הימים קבעום לצורכי החג ללימוד ההלכות, [וסברא זו דצרכי החג מבואר בגמ' דמה"ט תמיד חייב בבדיקה תוך ל', אף דלפני ל' הוא רק חייב באופן שיש חשש שמא יחזור לפסח, ומבואר הטעם בגמ' דל' יום הם לצרכי החג - וז"ל רש"י בשבת [י"ט:] "כשמתחיל לדרוש בהלכות הפסח חלה אזהרת פסח עליו" - הרי דזה הזמן של המצוות של החג].

וסוברים הנך ראשונים שהמצווה שיש בבדיקת חמץ היא מצווה שיש בה זמן, ולפני הזמן לא חיילא בה תורת מצווה אף דאית ביה טעמא דב"י, ובכה"ג לא ביטלו את הביטול להחזיר את הב"י כיון שאין זה זמן המצווה, וממילא דכבר דומה לבדיקה לאחר המועד, זו שיטת הרא"ה ודעימיה.

והריטב"א חולק וסובר שאין בו זמן, ותמיד חיילא בה תורת בדיקת מצווה, ותמיד עקרו את הביטול להחזיר את הב"י, ודו"ק.

וזו נמי סברת הרמ"א וט"ז למה מברכים רק בליל י"ד, דלדידהו רק בליל י"ד חשיב זמן המצווה, ותוך ל' זו בדיקה בעלמא בתורת "צרכי החג", והיינו כדי שיהיה הבית בדוק, ועיין במאירי שביאר בזה "לפי שאין שעת המצווה אלא באור לילי", ודו"ק, ועיין היטב בט"ז שכתב בשם הכלבו "והא דלא מברך על הבדיקה [תוך ל' יום], דאין זה זמן ביעור ממש", ונראה דכוונתו כנ"ל.<sup>17</sup>

אולם עיקר הדבר צ"ב דמה שייך לומר שיש ב' סוגים של בדיקה, והרי איך קובעים את הבדיקה האם היא בדיקת תקלה או בדיקת מצוה – וכל זה יבואר להלן [פרק ה'].

ובעיקר האי חידוש שזמן המצוה הוא רק בי"ד או תוך ל' יום, עיין בזה להלן [סימן ו'] שהארכנו בשיטות ובנפ"מ בזה.

#### **נפ"מ לגבי בדיקה בכיסים למי שאין לו בית.**

יש להעיר שבאמת יש נפ"מ נוספת בכל הנ"ל לגבי בדיקת כיסים למי שאין לו בית – והיינו דמפורש בפוסקים דמי שאין לו בית אף דבדוק כיסים וכדומה אבל אינו מברך.

והגדר נמי כנ"ל דהכא רק חששו לתקלה ולא עשאוהו למצוה, ופשוט שמי שיש לו בית ובדוק שהכיסים הם חלק מהבדיקת מצוה שמתקיימת בבית, אכן למי שאין לו בית לא הוי בדיקת מצוה וכמו שאין ברכה ה"ה דליכא לכל הנך נפ"מ ודו"ק.

#### **ה' סיכום: ז' אופנים של בדיקת חמץ שבהן גדר הבדיקה הוא רק מתקלה, וחלוקין מבדיקת מצוה בח' נפ"מ לדינא.**

ומעתה נראה דיהיה הרבה נפ"מ בין הבדיקה הרגילה של ליל י"ד לכל האופנים האחרים של בדיקה – וכדלהלן:

והיינו דבכופה עליו את הכלי לרש"י, ובבדיקה לאחר המועד לרמב"ם ורש"י, ובבדיקה לפני ל' לרא"ה, ובשוכר היכא דלא בדק המשכיר לדעת הר"ן, ובביעור במועד היכא דכבר בדק וביטל כדין באמצע המועד לראב"ד, [וה"ה בחמץ נוקשה ובפחות מכזית] ובבדיקה בכיסים למי שאין לו בית - דכל הנך אופנים של בדיקה וביעור חלוקין נינהו בכמה וכמה חילוקי דינים מהדין בבדיקה הרגילה, ואיכא ביניהם ח' נפ"מ – וכדלהלן:

א [ברכה, ב] מצ"כ, ג [מצוה בו יותר מבשלוחו, ד] זריזין, ה [שהחיינו, ו] מקח טעות, ז [עוסק במצוה, ח] שלוחי מצוה אינם ניזקין, ודו"ק.  
ועיין להלן [סוף פרק ה'] נפ"מ נוספת אי מעמידים בחזקת אינו בדוק.

<sup>17</sup> אולם בגר"א מבואר בזה טעם אחר, דמבואר ברא"ש דלשון "ביעור" בברכת הבדיקה היא משום שהוא מבטל מיד והוא גם מצניע החמץ לבערו למחרת, ולשון זה לא שייך תוך ל' יום אלא בליל י"ד, איברא, דאינו ברור, דאף דבתוך ל' הוא לא מבטל עכשיו, אבל סו"ס הוא מצניעו ומוציאו מרשותו לקחתו איתו בשיירא, ומאן יימר דרק כשג"כ מבטל שייך לשון ביעור, ואי נימא כהגר"א, א"כ שוכר שבדוק ולא מבטל [וכמפורש בתוס' ד']. ודלא כהפנ"י שם ברש"י דגם בשוכר שייך ביטול בחמץ חבירו, ודלא כתוס' ופליגי לשיטתייהו בגדר דין ביטול, א"כ לא יברך כמו ביוצא בשיירא תוך ל' יום, וא"כ למה יבדוק, דיבדוק המשכיר עם ברכה.

## פרק ה'

תוספת ביאור בגדר בדיקת חמץ ובדיקת תולעים  
ובגדר הדין בבדיקה של סימני חיה ובהמה.

א] מתמה ברש"י ובתוס' דסו"ס צריכים להבין את הגדר של בדיקה דמשכחת לה תרי גווי, בתורת מצוה ובתורת מניעה מתקלה.

הרי נתבאר דמשכחת לה תרי גווי בבדיקה, בבדיקת מצווה [חמץ] ובדיקת תקלה [תולעים], ואיכא ביניהם ח' נפ"מ, עוד נתבאר דבחמץ עצמו איכא תרי גווי בבדיקה, ותלוי מתי קבעו את הבדיקה למצוה ומתי קבעו למניעה מתקלה, וזה החילוק בבדיקה לאחר המועד דאינו אלא תקלה, וזה נמי הביאור בג' זמנים ובג' שיטות לפני המועד אי איכא ברכה ומתי איכא ברכה.

ונראה דלפי רש"י והרמב"ם מתפרשים הג' זמנים השונים לפני המועד כך, שעיקר הנידון הוא דבאיזה אופן הפקיעו את הביטול לחייבו בבדיקה ואז הדרא התשביתו ואז הוי בגדר מצות עשה מדרבנן ויש ברכה וכל גדרי מצוה, ובאיזה אופנים לא הפקיעו את הביטול – ורק הטילו עליו חיוב בבדיקה מחובת תקלה.

אולם כאמור דברי רש"י עדיין צ"ב – א] דלמה רש"י הביא את הלאו של כל יראה ולא הביא את העשה של תשביתו, הא הכל תלוי בעשה והרי הלאו דומה ללאוין של תולעים – וצ"ע – ויבואר, ב] עוד קשה דסו"ס עיקר המהלך תמוה – דמה זה שמפקיעים ביטול כדי לתקנו בגדר מצוה, וצ"ע.

בשיטת התוס' יותר צ"ב – הרי לדידיה לא הפקיעו את הביטול, וגם בחמץ נוקשה דליכא כל יראה אכתי איכא בבדיקה – וא"כ לדידיה קשה דמה שייך בזה ב' סוגים של בבדיקה – הא לכאן צריכים גדר מוקדם לכל דין האם שייך ביה גדר של איסור או מצוה, אבל שיהיה שייך בהם שני הגדרים כהדדי צ"ב, ועוד דשני הגדרים משתנים בג' אופני בבדיקה לפני הפסח, דלפעמים הוי מצוה ולפעמים הוי מניעה מתקלה – אטו כך היה שייך בכל מצוה מדרבנן, לפעמים בגדר מניעה ולפעמים איפכא.

ואף דמצאנו בחז"ל ב' גדרים של מצוה, וכגון במצוות ותקנות של זכר מקדש כדמצאנו בכורך או ספירת העומר של השבועות לדעת ר' ירוחם דלא הוי בגדר מצוה רק בגדר 'תקנה' ולכן ליכא ברכה לעומת לולב כל ז' דאף דתחילת הדין מצד תקנה של זכר למקדש – אבל בסוף קבעוהו בגדר מצוה מד"ס – ועיין בכל זה בהערה <sup>18</sup> הרחבה בזה, אכן סו"ס הכא מצאנו במעשה אחד ב' גדרים הפוכים, וצ"ב.

<sup>18</sup> דהנה, יעויין ברמב"ם [בפרק ז' מהל' לולב הל' ט"ו], וז"ל "משחרב ביהמ"ק התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, וכל יום ויום מברך עליו אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על נטילת לולב מפני שהיא מצוה מדברי סופרים", וצ"ע, הרי כבר כתב בתחילת דבריו שהיה "תקנה זכר למקדש", ולמה הוסיף לבאר שיש ברכה כיון שיש "מצוה מד"ס", וצ"ע.

ונראה שהביאור בה עפ"י מה שמבואר בספר עמק סוכות בסוכה [מ"ו] שפי' את שי' רנב"י [שם] דס"ל דאין ללמוד לולב בשאר הימים שיהיה בו ברכה מחנוכה אף דתרווייהו מד"ס, והיינו טעמא

**ב] מביא פלוגת הרמב"ם והרמב"ן אי איכא מצוה בבדיקת סימני חיה ובהמה – ומתמה על הרמב"ם בסתירות בגדר המצוה.**

ונקדים לבאר דין נוסף של בדיקה שהיא מצוה מה"ת ומהכא נלמד גדרים חדשים בהלכות בדיקה שנוגעים להגדרה של מצות בדיקת חמץ – הנה מצאנו הלכה של בדיקת סימני טהרה לבהמה וחיה ודגים טהורים וזה מצוה מה"ת, ועיין ריב"ש [סימן קצ"ב] דלא מהני רוב וס"ס שהכל צריך להתברר על פי הסימנים הללו.

וכפשוטו היה נראה דנחלקו הרמב"ם והרמב"ן אי הוי מצות עשה לבדוק או דהוי איסור עשה בזה שאוכל בלי בדיקה, דהנה, לשון הרמב"ם בספר המצוות [מצוה קמ"ט] "שצונו לבדוק בסימני בהמה וחיה והוא שיהיו מעלים גרה ושוסעים שסע ואז יהיה מותר לאכלו, והיותנו מצווין לבדוק אותן באלו הסימנים הוא מצות עשה, והוא אמרו ית' [שמיני י"א] זאת החיה אשר תאכלו. ולשון ספרא [רפ"ג] אותה תאכלו אותה באכילה ואין בהמה טמאה באכילה. כלומר הבהמה שיהיו בה אלו הסימנים מותר לאכלה, ויורה זה שהבהמה שאין בה אלו הסימנים אינה מותרת באכילה. וזה לאו שבא מכלל עשה שהוא עשה, כמו שהוא שורש אצלנו – וכו' הנה כבר התבאר שאמרו אותה תאכלו מצות עשה. והענין במצוה זו מה שזכרתי לך והוא שאנו מצווין לבדוק אלו הסימנים בכל בהמה וחיה ואז מותר לאכלו, והדין הזה הוא המצוה", וע"ע שיש עוד ג' מצוות של בדיקה בסימנים של עוף ושל חגבים ושל דגים – ד' מצוות נפרדות של בדיקה.

דלולב הוא רק "זכר למקדש", והביא בזה את דברי הערוך המובאים בחק יעקב [סימן תע"ה ס"ק י"ב] דאין מברכים על מצות כורך כיון דאינו אלא "זכר למקדש", עיי"ש, וכן מבואר ברמב"ם עצמו בהל' חמץ ומצה [פ"ח - ה"ח] כ' "וחזור וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש", ומשמע כהערוך הנ"ל ד"זכר למקדש" הוא הסיבה שאין בו ברכה.

וזה תמוה דהא סו"ס מחוייב בה מצד לא תסור ולמה אין ברכה, ומוכרח שאף שיש מחייב מצד לא תסור אבל בעינן מציאות וחפצא של מצוה, וזכר למקדש חסר בחפצא דמצוה לגבי ברכת המצוות ודמי בזה למנהג.

והן הן דברי הרמב"ם דכיון שזה "תקנה זכר למקדש", היה אפ"ל שזה סיבה שאין ברכה, ולכן הוסיף הרמב"ם שיש כאן "מצוה מד"ס", ושפיר שייך ברכה, ודווקא כלולב עשאוהו למצוה מד"ס, ואינו זכר בעלמא ודו"ק, [וזה כעין חילוקו של הגרי"ז בהלכות חמץ ומצה [א' - ט'] בין שעה חמישית שזה "חמץ מד"ס" ויש מלקות, לשעה רביעית שאינו אלא הרחקה ואינו "חמץ מד"ס", ואין בו מלקות].

וכעין זה מצאנו נמי ברבינו ירוחם [מובא בבית הלוי ח"א סי' ל"ט] בדין ספירת העומר, דהמצוה לספור ימים הוא מה"ת והמצוה לספור שבועות הוא רק מדרבנן זכר למקדש, ולכן אין ברכה בפנ"ע על השבועות, והסברא כנ"ל, שזה רק "זכר" ואין בו תורת מעשה מצוה.

ועפ"י מה שנתבאר, ששייך לחלק בין מצוות שונות מדרבנן, נוכל לבאר נמי את דברי רבינו דוד, דרבינו דוד [פסחים ז'] פ' את דברי ר' יהודה שחידש שמברכים בבדיקת חמץ והחידוש בזה שמברכים אף שזה רק מדרבנן, והק' במצפה איתן מר' יהודה בשבת שפ' כן בחנוכה שג"כ מברכים, ול"ל תרוייהו, ועפ"י הנ"ל יש ליישב ובהקדמה אחת, דשיטת רבינו דוד ריש פסחים הוא כהר"ן דבדיקה בלי ביטול הוא מה"ת, ורבנן רק חידשו דגם אחרי הביטול אכתי צריך לבדוק, ומעתה י"ל דהתם פשיטא דעשאוהו כדין בדיקה מה"ת, שהרי עיקרו מה"ת, ועשאוהו למעשה בדיקה למעשה מצוה, אבל בחנוכה שאין עיקרו מה"ת אפשר שלא עשו כן, ושפיר הוצרך ר' יהודה לחדש הך דחנוכה גם אחרי שכבר חידש הך דבדיקה, ודו"ק

אולם עיין בהשגות הרמב"ן לספר המצוות [שורש ו'] שדחה דלא מונים אותם כמצוות כיון שאינן אלא איסור עשה ולא מונים איסור עשה, ועיין במ"מ [ריש מאכלות אסורות] שגם הרמב"ם מודה לרמב"ן "ביאור ענין מצות אלו בספר המצוות שהוא שאנו רשאים לאכול לטהורין ולא הטמאים כמו שאמרו בתו"כ אותה תאכלו ולא בהמה טמאה - וידוע שלא הבא מכלל עשה עשה, וכן מבואר בגמ' באלו טריפות [ס"ו:] גבי דגים ברייתא שם. והרי זה כאילו באו מצות עשה על מניעת האסורות בענין הצווי כמניעה ממלאכה בימים המקודשים, וזה ברור וכבר האריך רבינו יותר פרק שני".

אולם בכס"מ נראה דסובר דאינו איסור עשה אלא מ"ע – דהנה במנין המצוות הביא הרמב"ם הנך ד' מצוות בקצרה - קמט, קנ, קנא, קנב לבדוק בסימני בעלי חיים, ולעיל מינה הביא הרמב"ם בקצרה - קמו, קמז, קמח שחיטה וכיסוי הדם ושילוח הקן – והראב"ד השיג במצוה זו של שחיטה דלמה מנא הרמב"ם במנין המצוות, הרי אינה מצוה כיון שאינו מצווה לשחוט אלא אם רוצה לאכול, ודחה הכס"מ [שם] דאדרבה, דסו"ס כשרוצה לאכול הוי מצוה, ושוב דחה כן הראב"ד בסימנים מהאי טעמא, דדומה לשחיטה, והכס"מ שוב דחה דאדרבה, שחיטה ובדיקה תרומיהו מצווה למי שרוצה לאכול, ומרהיט הדברים היה משמע דבתרומיהו איכא גדר אחד, וכן נראה מהרדב"ז [שו"ת חלק ח' סימן א'] "וכונת המצוה שאם רוצה לאכול שיבדוק הסימנים, ואם לא עשה כן ואכל בהמה או חיה טמאה עובר בלאו ועשה, ואף על גב דנראה מלשוננו שהמצוה לידע ולהכיר הסימנים אעפ"י שאינו רוצה לאכול, מכל מקום אין זו סברא כלל, אלא הרי זה דומה למצות השחיטה הסמוכה לה".

וכפשוטו היה צריך להיות דאיכא הרבה נפ"מ בין הרמב"ן ומ"מ ברמב"ם דאינו אלא בדיקת תקלה לכס"מ ורדב"ז דס"ל דהוי בדיקה של מ"ע – ויתחדש כמה חידושים, דלפי הרמב"ם איכא דין מצוה בו יותר מבשלוחו וזריזין ועוסק במצוה פטור מן המצוה, ויתחדש דמי שרוצה לאכול באמצע היום דגים, דמדין זריזין ומצוה בו יותר הוא יבדוק בעצמו בתחילת הבקר וכשעני יבקש צדקה יהיה פטור מחמת עוסק במצוה, וכל זה 'דבר זר' ומשונה מאד, ולא שמענו כן – ויתירא מכל זה דלמה לא תיקנו ברכה על בדיקה זו – וצ"ע.

עוד נראה שיש לדייק בשינוי לשון הרמב"ם בגדר המצוה אי הוי בגדר מצות 'בדיקה' של הסימנים או מצות 'ידיעה' של הסימנים.

והיינו דבמנין המצוות ובספר המצוות כתב שהמצוה היא 'לבדוק' – וכן כתב בסימנים ביד החזקה [לפני פרק א' דמאכלות אסורות], מצות בדיקה ואיסור אכילה – "א" לבדוק בסימני בהמה וחיה להבדיל בין טמאה לטהורה. [ב] לבדוק בסימני העוף להבדיל בין הטמא לטהור. [ג] לבדוק בסימני חגבים להבדיל בין טמא לטהור. [ד] לבדוק בסימני דגים להבדיל בין טמא לטהור. [ה] שלא לאכול בהמה וחיה טמאה. [ו] שלא לאכול עוף טמא. [ז] שלא לאכול דגים טמאים. [ח] שלא לאכול שרץ העוף. [ט] שלא לאכול שרץ הארץ. [י] שלא לאכול רמש הארץ.

אולם מיד בתחילת מאכלות אסורות [הלכה א'] כתב הלשון "מצות עשה לידע הסימנין' שמבדילין בהן בין בהמה וחיה ועוף ודגים וחגבים שמותר לאכלן ובין שאין מותר לאכלן שנאמר 'והבדלתם' בין הבהמה הטהורה לטמאה ובין העוף הטמא לטהור, ונאמר להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל" – ומחמת הלשון 'ידיעה', היה קס"ד ברדב"ז – מובא לעיל – דאיכא מצוה של ידיעה גם למי שאינו אוכל עכשיו – וצ"ע בכל הנ"ל.

**ג] ב' סוגים של ספירה, ספירת העומר שהיא מעשה מצוה, וספירת ז' נקיים שאינה מעשה מצוה אלא ידיעה שנוצרה מכח הספירה**

ונראה דצריכים להקדים כאן בדברי המשך חכמה פ' אמור [כ"ג - ט"ו] שבא ליישב את קושי' התוס' בהמדר [כתובות ע"ב] דלמה ליכא ברכה בספירה של ז' נקיים, דמאי שנא מספירת העומר – והקדים להקשות עוד דלמה א"צ מעשה ספירה בנדה לעומת עומר דבעי מעשה ספירה, וביאר שם דמעשה ספירה היינו לעשות שהימים עצמם יהיו מנויים וספורים, ולכן כשיש כבר סיבה בתוך הימים עצמם שיהיו ספורים, אז סגי בספירה ע"י ידיעה בעלמא, ולכן בנדה, שהימים כבר ספורים מצד עצמם, דימים אלו נקיים מדם לעומת הימים שקדמו להם, להכי לא בעי בהו מעשה ספירה כלל, וסגי בידיעה בעלמא, ולעומת זאת, בספירה"ע שהימים אינם ספורים מצד עצמם, בזה צריך "מעשה ספירה" – ועיין בהערה<sup>19</sup>

<sup>19</sup> דנראה דכן הביאור נמי בשיטת ר' ירוחם דספירת הימים וספירת השבועות הם שני מצוות, דשמעתי לדייק בשם הגאון ר' אלי' קושלבסקי זצ"ל שיש ספירה מהמקום שממנו יוצאים, ויש ספירה למקום שהולכים אליו, ולשון הפסוק בספירת השבועות הוא ספירה "ממחרת השבת שבע שבתות", ובספירת הימים כתיב "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום", והיינו דספירת הימים הם עד שבועות, ואלו ב' ספירות שונות הלכך הוי להו כשני מצוות שונות.

ולברינו א"ש טפי, דבאמת ספירת הימים הם חשבון אחר, שהם מגיעים עד שבועות ועד בכלל, לעומת ספירת השבועות שהם רק עד לפני שבועות, דכל ענינם הם רק ההתרחקות מפסח, וא"ש.

ונראה, דזהו נמי הביאור בשיטת הארחות חיים שמברך שהחיינו בסוף הספירה, וביארנו במק"א דאז איכא שמחה של קיום המצוה, ואכתי ק', דמה זה שייך לשבועות, הא שבועות הוא אחרי הספירה, ולהנ"ל א"ש, דשבועות עצמה היא בכלל הספירה, ודו"ק.

ויסוד זה בספירה דאמרינן דע"י ספירת הימים מהני להשוותם לימים ספורים, יסוד זה למדנו מהארחות חיים, דהנה, יעויין בברכי יוסף [או"ח סי' ח'] בשו"ר ברכה שהביא יסוד מר' אשר ב"ר חיים בספר הפרדס בכת"י שמצא בא' הערים, ותמצית דבריו דהדין בתוספתא "עשרה שעשו מצוה אחת א' מברך לכולן, עשרה שעשו י' מצוות כל א' מברך לעצמו", היינו כך, דעשרה שעשו מצוה אחת כגון עשרה שקורין הלל או עשרה שעשו מעקה אחת או עשרה שקובעין מזוזה אחת או כדומה לזה, א' מברך לכולם, ועשרה שעשו עשרה מצוות כגון שמניח כל אחד תפילין בראשו או שמתעטפין בציצית או שמנענעין הלולב, כל אחד מברך לעצמו, ובהמשך דבריו שם מבואר דנקט דספירת העומר היה צריך להיות כמו מעקה ולא כמו לולב ותפילין, והדין שם היה צריך להיות דא' מברך לכולם, ותמה עליו הברכי יוסף, דאדרבה, התם זה י' מצוות נפרדות, וכל א' עושה מצוה נפרדת לכולב תפילין.

ונראה דכתוב כאן יסוד גדול בגדר מצות ספירת העומר, ובזה מתיישבין היטב דברי ר' אשר ב"ר חיים, ויבואר בזה למה ספירת העומר באמת דומה למעקה אחת, והיינו משום שאין מצות ספירה מצוה דמתחיל ונגמר בקרקפתא דגברא, רק דחיילא ספירה בגוף ה"יום", שה"יום" נהיה ליום ספור ומנוי, והיינו ממש כדברינו לעיל בביאור דברי המשך חכמה.

שהוספנו עוד להוכיח כעיקר הך יסוד שהספירה פועלת בימים להשוותם לימים ספורים.

והוסיף בזה עוד נקודה נוספת, דבאמת פשטי' דקרא "דתספרו חמישים יום", וכבר הק' הראשונים [תוס' במנחות, והרא"ש בסוף פסחים], דלמה לא נאמר מ"ט יום, עיי"ש בדבריהם, וחידוש המשך חכמה, דבאמת גם יום החמישים הוא בכלל הספירה, רק דא"צ "מעשה ספירה", דיום זה כבר דומה לספירת נדה וזב, דהכא יום החמישים כבר ספור ועומד מצד עצמו מצד קדושתו.

ואמרו לי דכן מבואר נמי ברוקח, דבשבועות אנו מקיימים את ה"תספרו חמישים יום", ונראה עוד דכן מדויק בלשון הרמב"ם [תמידין ומוספין ריש פ"ח] ובלשון השו"ע [ריש סי' תצ"ד] וז"ל, "ביום חמישים לספירת העומר הוא חג השבועות", ומתבאר שיש חפצא של "יום החמישים לספירת העומר", וזה חג השבועות, ובאמת דהבה"ג הביא את הל' ספיה"ע בהל' שבועות, ונראה שזה מטעם הנ"ל, ועיין בהערה <sup>20</sup>.

והוסיף המשך חכמה בנקודה שלישית, וז"ל, "ומסולק קושי' התוס' בפרק המדיר", וכוונתו, דא"צ ספירה בפה ולכן אין ברכה, וכדברי רעק"א והנצי"ב.

ומו"ר הגאון הרב ר' ברוך דוב פוברסקי שליט"א הוכיח עוד כהך יסוד דבעינן שהימים יהיו ספורים ולא רק שהגברא יעשה מעשה ספירה, מהקס"ד לספירת העומר הוא דין בבי"ד, ואז פשוט שאינם מוציאים את כל כלל ישראל ידי חובת ספירתם, רק שהדין הוא בימים שיהיו ספורים ומנויים, וזה מעשה בי"ד, ודו"ק, וגם אחרי הגזזה"כ דבעינן ספירת כל יחיד ויחיד, אבל אכתי נשאר הדין שהגברא יעשה שהיום יהיה ספור.

ומעתה נראה דכשעשרה סופרים ספירה אחת, הרי כולם פעלו בחפצא א' של זמן ועשאוהו "ליום מנוי", וזה כעשרה שבונים מעקה אחד, וזהו קושית רבינו אשר ב"ר חיים דיהני ע"ז שומע כעונה, מדין עשרה שעשו מצוה אחת, ודו"ק, ומיושב תמיהת הברכ"י.

ושמעתי עוד, דזהו נמי הביאור בהא דאמרו התוס' במנחות [ס"ה] דבעינן ספירה לפני הלילה דבעינן תמימות, והביאור, אין היום מחייב את הספירה, אלא דמתחייבים לעשות את כל ה"יממה" ל"יום ספור", וזה דוקא לפני היום, דאז מתיחס הספירה לכל היום, ונראה דגם לדידן דסופרים בלילה עצמה ולא ביום, היינו לעשות ששני חלקי היממה, לילה ויום, דתרווייהו יהיו ספורים, ולכן סופרים דוקא בלילה.

ושמעתי עוד, דכבר תמה הנצי"ב [ע"ה"ת] דלמה איכא חסרון תמימות לקבל יו"ט של שבועות לפני זמנו, הא מה זה שייך לספירה הקודמת, אלא הביאור, דכל היום האחרון גם נעשה ליום ספור, ובקיבל יו"ט של שבועות לפני הזמן, הרי מגרע בחלק האחרון של הך זמן.

<sup>20</sup> ומכל זה מוכרח דשבועות תלויה בסוף ימי העומר ולא בתאריך של ו' סיון, דאל"כ מה שייך להגדירו כיום חמישים בעומר, וחידוש זה דשבועות תלויה בימי העומר ולא בתאריך של ו' סיון מובאר בעוד מקומות, דיעוין בריב"ש [צ"ו] שהתורה תלה את שבועות ביום חמישים לעומר, ומבואר בגרי"ז דכל יו"ט יכולה להתבטל כשקידשו עפ"י הראיה והוברר שקידשו בטעות, חוץ מחג השבועות לא תלוי בתאריך אלא ביום החמישים לעומר, וביאר דלכן כתוב בעצם היום הזה רק בשבועות, ועיין ברמב"ם [קידוש החודש פ"ג הי"ב] שיש חידוש שאפילו בשבועות יש יו"ט שני, ועיין בפירוש שם שפירש שכאן לא שייך התקנה של יו"ט שני שלא תלוי בו' סיון רק בחמישים בעומר, ואז כל השלוחים כבר הגיעו שכבר עבר רוב חודש של ניסן, ועיין שו"ת חת"ס או"ח [סוף סימן קמ"ה] שלכן יו"ט שני של שבועות חמור טפי שזה דין ודאי.



אולם נראה דמתוך דבריו מבואר כאן עומק נוסף, דמבואר למה ספירה זו דומה ממש לביטול חמץ – הרי לא כל מצוה בלב ליכא ברכה, דגם בתרומה משכחת לה בלב ואיכא בזה ברכה, ואכמ"ל, וע"כ דדווקא בסוג מצוה בלב כעין ביטול חמץ – דהכא נקט הב"י דליכא ברכה כיון שאינו אלא בלב – ונראה דלא רק דבתרומה סגי במחשבה אלא דבתרומהו א"צ "עשייה" כלל, שהרי הימים מצד עצמם ספורים, ו"בידיעה" דידה באיזה יום עומדים איכא כבר ממילא ספירה דידה, ודו"ק – [לעומת הפרשת תרומה בלב דאף דהוי במחשבה אבל אכתי חשיב מעשה].

ויסוד זה מתבאר נמי מדברי המשך חכמה [פ' בא] בדין ושמרתם את המצות, דמבואר שאפיית מצה היתה צריכה ברכה לדעת הירושלמי ככל הכשר מצוה כבנין סוכה ועשיית ציצית, אלא דכיון דכתוב בתורה בלשון "ושמרתם" ולא בלשון עשייה [כסוכה וציצית], א"כ כל העשייה נכלל בהכשר הוא רק עד כמה שעושה "אי עשייה" של חימוץ, אבל גוף האפייה לא נכללה במצוה, וא"כ אין כאן מעשה מצוה, וזה כעין ביטול ועזיבה דחסר בעיקר העשייה, ודו"ק.

**ד] גוף המצוה היא ב' ידיעה' שנוצרה מכח הבדיקה של הסימנים - ודומה ל' ידיעה' שנוצרה מכח הספירה של ז' נקיים.**

ונראה שהגדר בהך מצוה של ספירה בז' נקיים – היינו שהספירה היא היכי תימצי ליצור ידיעה בשעה שהוא עובר דרך הימים הללו – הימים של ז' נקיים עוברים על פי ידיעתו מכח הספירה, אבל הספירה עצמה לא פועלת שום מצב ושום דין ולכן אין בספירה שום תוכן ולא שייך להגדיר אותה לא כקיום מצוה ולא כמעשה מצוה – הקיום מצוה קיים מעצמו בעובדא הפשוטה שיש לו ידיעה בימים הללו מכח הספירה – עד כדי כך שידיעה שיש ביום החמישים יום מיוחד היא היא גוף מצוה בלי שום עשייה.

ונראה דכך גם הגדר במצות בדיקת סימני טהרה בחיה ועוף, הרי מצד אחד כתוב ברמב"ם לבדוק ומאידך כתוב שזהו מצוה של ידיעה – ונראה דהן הן הדברים, שבפועל צריכים מעשה ועשייה של בדיקה אבל אין שום תוכן למעשה הזה אלא כל הדין בזה הוא שאכילתו תהיה אכילה על פי ידיעה מכח בדיקה – לא סגי לן במה שאכילתו היא אכילה של בהמה המותרת אלא דבעינן שאכילתו תהיה על פי ידיעה מסוימת – וזה הקיום המצוה – ועיין בהערה <sup>21</sup> סמך לזה מהפסוקים.

למדנו א"כ שמצוה זו היא כעין ספירה של ז' נקיים שהקיום מצוה קיים בעובדא הפשוטה שיש לו ידיעה בימים הללו מכח הספירה, וכמו כן הכא הקיום מצוה קיים מעצמו בעובדא הפשוטה שיש לו ידיעה באכילתו מכח הבדיקה.

וממילא שמי שיוצר את הידיעה הזו בבדיקה – המעשה והעשייה הזו אין בה כלום ואין בה שום תוכן – ואינו מעשה מצוה כמו שהספירה אינה מעשה מצוה – ולא

<sup>21</sup> לשון הפסוק שהביא הרמב"ם הוא 'והבדלתם' - וכבר אמרו חז"ל - אם אין 'דעת' הבדלה מנין, והפסוק השני שהביא הרמב"ם הוא הפסוק של 'זאת הבהמה' – והיינו סוג ידיעה שנוצרה מכח זה שהוא יכול להצביע באצבע – הרי לנו שכל הפסוקים מורים על סוג של ידיעה.

שנא אחרים שבדקו לו או הוא שבדק – הא סו"ס העובדא הפשוטה שידיעתו קיימת אצלו ואין הבדל מי יצר לו ידיעה זו ולכן לא שייך בזה ברכה ולא מצוה בו יותר מבשלוחו ולא זריזין בפעולה של הבדיקה שאין זה כלום מלבד הידיעה שנוצרה ממילא אח"כ והידיעה הזו לא שייכת לבדיקה דידה יותר מבדיקת אחרים ואין משמעות לבדיקה בזריזין שזה לא יוצר זריזין בידיעה, ולא נראה שיש דין עוסק במצוה בפעולות הללו.

דרך משל – ע"א נאמן באיסורים אינו מצוה אלא דין נאמנות בעלמא – אכן לו יצויר והיה מצוה לאכול על פי הידיעה של ע"א – אז מי שמדביק מדבקות של ה'כשרות' כדי ליצור ידיעה זו אין בו שום עסק של מצוה.

**ה] בדיקת של שמא יבא לאוכלו אינה אלא כעין בדיקה של סימני טהרה שלא שייך בזה מעשה מצוה.**

ומעתה נראה לחדש – דאף אי חז"ל היו מתקנים תקנה מיוחדת של 'מצוה' בבדיקה של תולעים – אכן פשוט שלא היה על זה ברכה ולא מצוה בו יותר מבשלוחו – שהרי כל התוכן של הבדיקה לא יהיה יותר מהבדיקה הזו של סימנים, והיינו שגדר התקנה יהיה דלא סגי מה שאין עבירה אלא דתיקנו שאכילתו תהיה אכילה על פי ידיעה שנוצרה מכח בדיקה – ודו"ק.

ונראה שזו תחילת סברת רש"י – רש"י לומד שגם אי היתה תקנה של בדיקה מחמת שמא יבא לאוכלו – אכן הכוונה בזה היא כך, שבאמת התוס' הקשו דמאי שנא חשש זה של שמא יבא לאוכלו יותר מכל מאכלות אסורות, ותירצו דלא בדילי אינשי מיניה כיון שמותר באכילה כל השנה – והיינו שהאדם הוא במצב תמידי של 'הולך ואוכל' בביתו בדברים המותרים לו וחז"ל קבעו שהמצב הזה של 'הולך ואוכל' תהיה על פי ידיעת של בדיקה שאין באכילתו אכילת איסור – וידיעה זו ב'הולך ואוכל' שלו דומה ממש לידיעה מכח בדיקה באכילת תולעים [אילו היתה מצוה] או באכילת בהמות ודגים – בכולהו המצוה היא סוג מצוה שלא שייך בה ברכה וזריזין וכדומה – ודו"ק.

והתשובה של רש"י לקושי' זו היא שמצאנו בחמץ דבר נוסף שלא קיים בכל מאכלות אסורות – והוא – שהדין של בל יראה ותשביתו חידשו שיש דין של 'ריחוק' מחמץ – וצריכים ליצור 'רשות נקי' מחמץ – והיינו שאף שאין 'ריחוק' ממאכלות אסורות ואין שום משמעות ליצירת 'רשות נקי' ממאכלות אסורות, אכן בחמץ נתחדש מושג כזה.

והיינו שכמו שיש ב' סוגים של ספירה, ספירת ז' נקיים שאין בה יותר מה'ידיעה' שנוצרה מכח הספירה, לעומת ספירת העומר ששם הספירה יוצרת מציאות של 'מים ספורים' – כמו כן יש בדיקה שיוצרת 'רשות נקי' ומצב ומציאות של 'ריחוק' מחמץ – ותרווייהו מצוה שיש עליהם ברכה וזריזין ומצוה בו יותר מבשלוחו וכדומה.

ועל זה אומר רש"י שגם אי איכא ביטול וליכא לאו של בל יראה אחרי ביטול, אכן מלבד עצם הלאו והעשה – הרי התורה חידשה שיש 'ענין' ו'מושג' של ריחוק מחמץ ויש כזו 'מציאות' של ריחוק מחמץ, וכל זה נתחדש בלאו של בל יראה –

וסדר הדברים הוא כך - שהתורה חידשה שיש 'מצב מסויים' של ריחוק ועל המצב הזה חידשה התורה שאין 'להפר' את המצב הזה של ריחוק וזה התוכן של האזהרה של בל יראה, והתורה חידשה שיש לקיים את המצב הזה, וזה התוכן של המצוה של תשביתו.

וא"כ גם אחרי שיש ביטול וליכא לאו ועשה בפועל – אכן ה'מושג' של ריחוק קיים – ובמצות בדיקת חמץ חידשו חז"ל שיש מושג של ריחוק ומושג של בית נקי – אף שהוא ביטול – ולפי זה א"צ לחדש שלפי האמת הפקיעו מדרבנן את הביטול ולפי האמת חוזר העשה והלאו מדרבנן, אלא שכלפי חובת בדיקה ובתור גדר החיוב חידשו חז"ל שהמושג של בל יראה ותשביתו קיימים, וכעת יש תוכן למעשה בדיקה שלו, ומהאי טעמא סובר רש"י שכל חמץ שאין בו דין בל יראה ליכא ביה חובת בדיקה - שזו היתה הצורה והגדר של חובת בדיקה – בגדרי הך ריחוק שממילא קיים בדאורייתא בדיני בל יראה.

ואז יש לומר שלא חידשו כן לאחר המועד דממילא אין מושג של ריחוק ובל יראה, ואז גם אי נימא שהבדיקה היתה בגדר מצוה אבל אין כאן מצוה יותר מבדיקה של סימני טהרה, ודו"ק.

ובשיטת התוס' יש לומר שחז"ל חידשו מעצמם את המושג של בית נקי מחמץ דלא ככל מאכלות אסורות – וזה גם בלי הדין בל יראה, וזה משום שכאן יש חשש שמא יבא לאוכלו – כיון שאנשים לא בדילי מיניה, וזה לא קיים בכל מאכלות אסורות, הלכך הכא שייך שיהיה מושג של רשות נקי מחמץ מה שלא שייך בתולעים ובחיות ובהמות טמאות, לכן שייך גם בסוג חמץ שאין בו בל יראה, ודו"ק.

#### **ו] חילוק בין ניקור הגיד שאין בו חזקת אינו מנוקד לבדיקת חמץ והפרשת תרומה שיש חזקת אינו בדוק ויש חזקת טבל.**

ונוסיף עוד בנפ"מ נוספת – הרי מבואר במג"א דמה דצריך לישאל בחמץ ובשחיטה הוא משום שיש חזקת אבר מן החי בשחיטה וחזקת חמץ בבית ולא מוציאים את הבית חזקתה בלי לישאל – עיין בזה בהערה <sup>22</sup>, וכמו"כ מבואר

<sup>22</sup> דיעויין להלן [ד':] שהקשו בגמ' דמה נפ"מ בספק זו, דלמה לא נישיליה, ודייק מכאן הר"ן דגם אם חזקתו בדוק עדיין צריך לשאול, ולא סמכינן על הך חזקה שעושה כמצוות חכמים היכא דאפשר לברר, וא"כ ה"ה דא' שרואה שחיטה אכתי צריך לבדוק את השוחט אם הוא מומחה או לא אף דרוב מומחין אצל שחיטה.

אולם עיין בריטב"א דאין לדמות את החזקות אהדדי, וי"ל דבשחיטה א"צ לברר והכא צריכים לברר.

והקשה המג"א [סי' תל"ז ס"ק ד'] דלמה בי"ח טריפות א"צ בדיקה וסמכינן אחזקה, ות"י דשם היה "חזקת שלימה" בבהמה וממילא דסמכינן עליו, אבל הכא אדרבה, הבית היה בחזקת חמץ וע"י חזקה דמשכיר אנו באים להוציאו מחזקתו ובכה"ג צריך לברר.

והוסיף דה"ה דבשוחט צריך לברר, וכמוש"כ הר"ן, דגם התם הבהמה היתה בחזקת איסור אבר מן החי וחזקת אינו זבוח, ובאים להוציאו ולהתירו.

בשער המלך [פ"ב מחו"מ ה"ה] דהכא בחמץ איכא חזקת איסור ולכן לא אמרינן ספק דרבנן לקולא.

והנה, ע"א לא נאמן להתיר נגד חזקת איסור, ורק כשבידו להתיר נאמן, והא דנאמן בבדיקת חמץ הוא משום שבידו לבדוק, כן מבואר בתוס' בסוף הסוגי', ולכן כתב הרמ"א [יו"ד סי' קכ"ז] דבטבל וניקור אין ע"א נאמן עד שיהיה בידו לתקנו.

והקשה הט"ז, דבשלמא בטבל דכולו אסור, התם שפיר איכא חזקת איסור בכולו וצריך שיהיה בידו, אבל בניקור אינו כן דדומה לב' חתיכות א' חלב וא' שומן, ואומר על א' שהוא כשר, וה"ה בניקור שאומר שנפרד החלב, ולא שייך בזה חזקת איסור, ופשוט.

ובש"ש [ש"ו פ"ה] דחה והוכיח כהרמ"א מסוגיין, דאף דלא שייך "חזקת איסור" על כולו, אבל שייך "חזקת אינו מנוקד" על כולו, וראיה מבית כלפי חמץ שאמרו הב"י והמג"א דצריך לשייכלי' כיון דיש חזקת חמץ, והרי גם הכא אין הבית עצמו נאסר בחמץ, רק שיש בתוכו חמץ ודומה לירך שיש בה גיד, וע"כ דאף דאין לומר שהבית עצמו יש בו חזקת "חמץ" אבל אפ"ל שהוא בחזקת "אינו בדוק", וכמו"כ י"ל דהבשר הוא בחזקת "שאינו מנוקד".

ותמה הגר"ש רוזובסקי [פסחים הערות על סדר הדף עמוד קי"א], דבאמת גם בחמץ לא היתה שייכת חזקה כזו, רק דכיון דהטילו חכמים על הבית מצוות בדיקה, הרי דעד שלא יודעים שנבדק הרי הוא כולו בחזקת בדוק, אבל בבדיקת תולעים שאינה מצווה, ורק בודק שלא להכשל, הכא אין דין בדיקה על כולו, ורק שעליו להיזהר מהאיסור, ואין על כולו דין בדיקה, ולכן אין חזקת אינו בדוק, ודברי הט"ז נכונים, עכ"ל<sup>23</sup>.

ונראה לחדש יותר – והיינו דאף אי בתולעים ונקור הגיד היה מצוה אכן המצוה לא היתה שהבשר והירקות יהיו בלי תולעים ובלי גיד אלא דאכילתו תהיה אכילה על פי ידיעה זו – ואין שום מצב ומציאות חיובי של בשר בלי גיד וירק בלי תולעת שיחול על זה דין מסויים ושיהיה בזה דין חזקת אינו בדוק.

<sup>23</sup> ויש להעיר מדברי התוס' רי"ד [פסחים ד':] דכתב בהדי' דבחמץ איכא חזקת "אינו בדוק" וזה כעדות נגד חזקת איסור, וכן כתב בניקור שיש בו חזקת אינו מנוקד, וזה בהדי' כהש"ש, וצ"ע.

עפ"י העיר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל עוד, דהרי ברמ"א ביו"ד [קכ"ז - ג'] מבואר דקטן נאמן בכל איסורים דרבנן כשאין חזקת איסור כמו חמץ, והק' המג"א [סוף ס' תל"ז] שיש חזקת איסור בבדיקה.

ועפ"י הנ"ל יישב דאין חזקת חמץ, אלא שיש חזקת אינו בדוק, ולפי"ז כשיבוא ע"א אינו צריך להעיד נגד החזקה לומר דנתקיימה מצוות בדיקה, דיכול לומר בפשיטות דאין חמץ בבית וכבר ממילא הוא דפקע מהבית מצוות בדיקה, וזה כבר לא חשיב כעדות נגד החזקה, שהע"א אומר שכבר אין את הסיבה שמחייבת מצוות בדיקה.

אולם בסוגיין דמצריכים בירורא דע"א מחמת החזקת אינו בדוק ולא אמרינן דהחזקת בדוק מגלה שאין חמץ וא"צ את הבדיקה כלל, התם שאני דהחזקת בדוק רק אומרת שהתקיימה המצווה דהכל חברים, ואינה עדות על המצב של חמץ, רק ע"ז שקיים את המצווה, וזה כבר נגד החזקה, ודו"ק.

**נפ"מ נוספת בכל האופנים שאין מצות בדיקה.**

והנה לעיל [סוף פרק ד'] סיכמנו את הח' נפ"מ שיש בין בדיקת חמץ של מצוה לבדיקת חמץ מצד תקלה, ואחרי מה שנתבאר הכא נמצא דאיכא כבר נפ"מ נוספת ביניהם, והוא – דדווקא בבדיקת מצוה איכא להעמיד בחזקת אינו בדוק משא"כ בבדיקה מתקלה.

## סימן ב'

## הערות בדברי התוס' והראשונים

## בדין בדיקה וביעור מחמת שמא יבוא לאוכלו.

**פרק א' ביאור החילוק בין חמץ לשאר איסוה"נ, וביאור פלוגת האחרונים בגדר דין נשרפין ונקברין.** < א > מביא ב' ביאורים בקושי' התוס' לחלק בין דין נקברין לדין ביעור בחמץ. < ב > מביא חידוש מהחזו"א דנקברין הוא חיובא דבעלים, לעומת ביעור חמץ, ומביא מהמקו"ח דחולק בזה. < ג > מבאר את החילוק בין חמץ לשאר איסוה"נ באופן אחר. < ד > מבאר מכל הנ"ל דאיכא נפ"מ טובא בין חמץ לאידך איסוה"נ, ומבאר את שורש החילוק ביניהם, ומבאר נמי מהו היסוד חובת בדיקה ואיך שייכת ברכה עליו לשיטת התוס'. < ה > חידוש בחת"ס בגדר הדין נשרפין, דאינה אלא מצווה קיומית, דלא כהחזו"א ודלא כהמקו"ח, ולדידה א"ש דברי התוס' בפשיטות. <

**פרק ב' דיקדוקים בהוכחות של התוס'.** < א > מדקדק בדברי התוס' דלמה הוכיחו דווקא מכיכר בשמי קורה ולא ממחיצת י' ומכפיית כלי [וכדהוכיח כן ברבינו דוד], ומבאר עפ"י הנ"ל. < ב > בזה יש ליישב את קושי' הר"פ והפנ"י דמחלקים בין חמץ ידוע לאינו ידוע, ומה ראיית הראשונים דאיכא חובת בדיקה בחשש "שמא יבוא לאוכלו". <

**פרק ג' עוד בפלוגת רש"י ותוס' בגדר תקנת בדיקה.** < א > מדקדק בקושי' התוס' שהקשה מהתקנה של ר"י אמר רב ד"הבודק צריך שיבטל", ולא הק' כפשוטו כהראשונים מזה ד"ביטול בעלמא סגי ליה", ועוד דלמה לא הק' ממשנה מפורשת להלן [מ"ט] בהולך לשחוט את פסחו דחייב דווקא בביעור ובדיקה. < ב > מבאר דע"כ דהיו שני חידושים בחשש שמא יבוא לאוכלו, א' להעדיף בדיקה על ביטול, ב' לחייבו בבדיקה גם באופן שכבר ביטל. < ד > מיישב בזה בב' דרכים. < ה > מחדש דגם התוס' ידעו דרש"י למד ע"ד המהרש"ל דחכמים עקרו את הביטול, והוכיחו מהבודק צריך שיבטל דאינו כן, דא"כ אכתי יעבור על ב"י וב"י במוצא גלוסקא יפה. < ו > מבאר דפליגי רש"י ותוס' לשיטתייהו אי חכמים עקרו את הביטול גם למי שכבר בדק כדן בליל י"ד. <

**פרק ד' ביאור שיטת הר"ן בחילוק בין בדיקת מצווה לבדיקת תקלה.** < א > ביאור בשי' הר"ן דבזמן המשנה א"צ דווקא בדיקה, וק' מהולך לשחוט וכו', ומבאר דגם הר"ן מודה שיש ביעור של מצווה ושל תקלה, אלא דהדין מצד תקלה הוא רק בחמץ ידוע, וזה הדין בהולך לשחוט. < ב > עפ"י מיישב למה הביא הר"ן תרי טעמי לבדיקת מצווה, ולמה לא הוכיח כטעמא דשמא יבוא לאוכלו מסוגי' דכיכר בשמי קורה. <

## פרק א'

## ביאור החילוק בין חמץ לשאר איסוה"נ,

## וביאור פלוגת האחרונים בגדר דין נשרפין ונקברין.

**א > מביא ב' ביאורים בקושי' התוס' לחלק בין דין נקברין לדין ביעור בחמץ.**

תוס' הק' דמ"ש חמץ משאר איסוה"נ דבכולהו א"צ ביעור, וכבר תמהו האחרונים דבכל איסוה"נ איכא דין נקברין, והיינו מחשש תקלה שלא יבוא לאוכלו, ואיך הק' תוס' דמ"ש חמץ משאר איסוה"נ.

ובקובש"ע פ"י דכוונת התוס' דהכא בעינן "בדיקת מצווה" עם ברכה, ובאידך לא בעינן כן, אולם לא משמע כן מהתוס', דא"כ מה תירצו בזה.

ובמרומי שדה פירש באופן אחר, די"ל בפשיטות דהבדיקה עצמה היא חידוש, שאין בשאר נקברין דין לבדוק אחריהן, ורק כשמוצאן צריך קבורה, ועי' מהר"ם חלוואה ותוס' ר"ש משאנץ וכ"ה בחי' הר"ן דכולם דיקדקו להוסיף בלשונם "בדיקה וביעור" והיינו כהמרומי שדה, אבל כל זה לא משמע בתוס' שכתב בלשון "ביעור" ולא הוסיף לשון "בדיקה", וכ"ה בריטב"א, וצ"ע.

**ב] מביא חידוש מהחזו"א דנקברין הוא חיובא דבעלים, לעומת ביעור חמץ, ומביא מהמקו"ח דחולק בזה.**

ועי' בחזו"א [ריש סי' קכ"ג] שביאר את קושי' התוס', וז"ל, "ולא דמי לבשר וחלב וכלאים וכו', אע"ג דהני טעונים שריפה וקבורה וכדתנן בתמורה ל"ג: מ"מ אם הפקירן הבעלים קודם שנעשו בשר וחלב אין חיוב קבורתן עליו והרי [בחמץ] לא מהני ליה הפקר [וכדמוכח מזה שבודק לאחר ביטול שזה הפקר] וכן חמץ של נכרי צריך לעשות לו מחיצה כדלקמן [ו']. אבל שאר איסורים בדילי מיניה וא"צ לעשות מחיצה" עכ"ל.

מבואר מתוך דבריו דנקברין ונשרפין "חיובא דבעלים" נינהו ולהכי מהני בהו הפקר להיפטר מהם אם הפקירן לפני איסורם, והחידוש בחמץ הוא דלא מהני בו הפקר, וזו קושי' התוס'.

אולם, גוף החידוש של החזו"א שזה דין אבעלים, מצאתי במקו"ח דחולק, דכ' המקו"ח [סי' תל"א בהקדמה ס"ק א', בד"ה לכן נראה לענ"ד ובד"ה היוצא מזה] דמה שמבואר דבחמץ "הכל מצווין עליו לבערו" דזו מדין נשרפין ונקברין של כל איסוה"נ, ודין זה קאי בחמץ גם לאחר ביטול מהדין נשרפין [לר"י] ונקברין [לרבנן].

ואגב, נתחדש הכא במקו"ח דדין שריפה בחמץ שייך לאחר ביטול, וזה לא דין בבעלים, שאינו הלכה בתשביתו, רק מהלכות איסוה"נ וכדילפינן מנותר עיי"ש בארוכה, ולכן גם חבירו חייב בחמץ ידידה, והארכנו בזה להלן [ריש סימן י"ד], עכ"פ מבואר מדבריו שהדין ביעור בכל איסוה"נ הוא חיוב אכו"ע, ולדידיה, הדרא הקושי' לדוכתא, דהפקר לא יהני גם בבשר וחלב, דאינו דין בבעלים דווקא.

ובעיקר דין נשרפין עיין להלן [ס"ק ה'] מה שהבאנו בזה מהחת"ס.

**ג] מבאר את החילוק בין חמץ לשאר איסוה"נ באופן אחר.**

ובביאור דברי התוס' י"ל בפשיטות, דבבשר וחלב לפני שנאסר לא מוטל עליו עדיין לקבורו, ורק אחרי דחיילא בו איסור צריך לדאוג שלא יבוא לאוכלו, משא"כ בחמץ שהדין בדיקה ידידה הוא כבר לפני הפסח, מהכא מוכרח שצריך לדאוג מצד שמא יבוא לאוכלו כבר לפני שנאסר, וי"ל דזו כוונת התוס'.

ויש להוסיף בזה עוד, דבכירכר בשמי קורה הסתפק רבא האם חיישינן שמא יפול ויבא לידי חשש דשמא יבוא לאוכלו, ויש לעיין, דלמה לא מצאנו ספיקת רבא גם לענין בשר וחלב וכלאים בשמי קורה, האם חיישינן שמא יפלו, ומ"ש דרק כלפי חמץ הסתפק כן.

ונראה דכאן צריך התחדשות במצב כדי שיחול בו החשש, דאכתי מחוסר נפילה, או שצריך להתחיל להשתמש בבורו וכדומה, אבל במצב של היום אין חשש לפנינו, ובשאר איסוה"נ אין לו שום דין לבערו כשהוא במצב שאין עליו כבר כעת חשש דשמא יבוא לאוכלו, ולכן רק בחמץ הסתפק כן רבא, וזה ע"ד מה שנתבאר כאן דבדיקה נתחדשה דרמי עליו חיוב עוד לפני שחל איסור חמץ.

ובחי' ר' שמואל [סי' א' סוס"ק ו'] ביאר את החילוק בין חמץ לשאר איסוה"נ בזה דבכל איסוה"נ א"צ לקוברו מיד, ויכול להמתין, אבל הכא איכא נמי איסור שהייה, ומיד צריך לבערו, ועיין עוד להלן בחידושי [בהערות ס"ק ח' וט'] שהוסיף דכן מוכרח מסוף התוס' דזה מה שהוכיחו משיאור ישרף, דאסור להשהותו עד סוף הפסח אף דאז מותר בהנאה, אלא דרמי עליו חובת ביעור, ולכן מבערו מיד.

**ד] מבואר מכל הנ"ל דאיכא נפ"מ טובא בין חמץ לאידך איסוה"נ, ומבאר את שורש החילוק ביניהם, ומבאר נמי מהו היסוד חובת בדיקה ואיך שייכת ברכה עליו לשיטת התוס'.**

עכ"פ מכל הנ"ל מבואר דאיכא ד' נפ"מ בין חמץ לשאר איסוה"נ, א] בשאר איסוה"נ מהני להפקירן כדי להיפטר מחיובו לפני שנאסר, והיינו לדעת החזו"א דתלוי בבעלים, אבל בחמץ לא יהני בכה"ג, ב] בחמץ יש חידוש שצריך לבערן כבר לפני איסורם, ג] בחמץ יש חידוש שצריך לחוש למצב חדש שעדיין לא נתחדש בו, כגון נפילה משמי קורה, ד] בחמץ יש חידוש דאסור להשהותו ורמי עליו ביעור מיד, לעומת שאר איסוה"נ דיכול להשהותם ולקוברם אח"כ, ונפ"מ באיסוה"נ שיהיה מותר אח"כ דא"צ לשורפו, אלו הד' נפ"מ שנתבארו בדברי התוס'.

ואיכא נפ"מ נוספת, דבכל איסוה"נ אין חובת בדיקה, אבל בחמץ איכא נמי חובת בדיקה, וכדחילקו הראשונים והמרומי שדה.

ונראה דכל הנפ"מ ביסודם חדא נינהו, דבחמץ הרחיבו את החשש שמא יבוא לאוכלו משאר איסוה"נ, והגדר בזה היא, דבכל איסוה"נ הדין שלו הוא רק לחשוש שלא יאכלם, והקבורה היא רק היכי תמצא לזה, אכן בחמץ הטילו עליו דין חיובי של ביעור, והיינו דהביעור הוא דין חיובי דרמי עליו והחשש אכילה הוא סיבה בעלמא להך חיוב, אבל אין גדר החיוב "לחשוש שלא יאכלו" רק דמחמת החשש הטילו עליו חיוב ביעור, ולהכי שייך לחייבו גם בכל המצבים הללו, דכל המצבים הללו הם הגדרים בחובת ביעור שלו, והיינו דעד כמה שכל דינו אינו אלא לחשוש, א"כ אחרי שהפקיר או בשמי קורה או לפני איסורו, בכל כה"ג לא רמי עליו כלום.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> ובחי' ר' שמואל [הערות ס"ק ט'] הסתפק דאחרי דאינו חשש בעלמא שלא יאכלנו, אלא שזו חובת ביעור ממש, א"כ יתכן דכבר חייבוהו דווקא בשריפה לרבנן דר"י כעין בחובת ביעור דאורייתא, [ואין לדייק מהלשון שיאור ישרף, ודו"ק], ופשוט דכל הספק הזה הוא רק אחרי האי חידוש שזה חובת ביעור ולא דין בעלמא לחשוש שלא יאכלנו, דרק בדין ביעור חיובי שייכא גדרים.



ומעתה נראה דאף דדייקנו דהראשונים דיקדקו בלשון בדיקה והתוס' לא דיקדק כן, אולם, אכתי פשוט דיסוד דברי התוס' והראשונים חדא נינהו, תוס' כ' לשון "ביעור" וכוונתו דרמי עליו חובת ביעור, ולאפוקי דאינו חשש אכילה בעלמא, וממילא י"ל דהחובת בדיקה הוא חלק מהך דין ביעור דרמי עליו, ודו"ק, ונמצא דהחובת בדיקה הוא נפ"מ חמישית בין מי שמוטל עליו לחשוש שמא יבוא לאוכלו לבין מי דרמי עליו חובת ביעור, ודו"ק.

ומעתה נראה עוד, דכבר ביארנו לעיל [סימן א'] דלשיטת רש"י נתחדשה דמחמת החשש שמא יבא לאוכלו הדרא לן דינא דב"י ותשביתו מדרבנן, וכדברי המהרש"ל ונו"ב, וכבר ביארנו דלפי"ז א"ש למה איכא ברכה, אכן לשיטת התוס' ע"כ דהדין שמא יבוא לאוכלו לא שייכא כלל לב"י ותשביתו, [וכדמוכרח מהבדיקה לאחר המועד ומחמץ נוקשה] וברור, ולשיטה זו הק' הפנ"י [ז.]. דאיך שייכא ברכה, ונראה דלהנ"ל א"ש, דאה"נ, אי כל המעשה היה אך ורק חשש שלא יאכלנו, א"כ ודאי דלא יתכן על זה ברכה, אכן הכא בחמץ החמירו טפי, והיינו דעשאוהו לחובת ביעור, ואיכא תוספת דינים בהך חובת ביעור דמחייבו כבר לבערו לפני זמן איסורו ולפני שהכיכר נופל וכדומה, וממילא דכבר שייך עליו ברכה, דתיקנו עליו חובת ביעור, ודו"ק.

ולהלן [פרק ב'] נוכיח דכל דברי התוס' הולכים סביב נקודה זו דבא להוכיח דרמי עליו 'חובת ביעור' ולא חיוב בעלמא לחשוש שמא יאכלנו.

**ה] חידוש בחת"ס בגדר הדין נשרפין, דאינה אלא מצווה קיומית, דלא כהחזו"א ודלא כהמקו"ח, ולדידיה א"ש דברי התוס' בפשיטות.**

ויש דרך נוסף בתוס', דהנה, יעוין בתשו' חת"ס [או"ח סי' ק"פ ד"ה שבאי וראיתי] שחידש חידוש דין בהלכתא דנשרפין, ודבריו הם דלא כהחזו"א הנ"ל ודלא כהמקו"ח הנ"ל.

וז"ל שם, "והנלע"ד חילוק בין חמץ [וכוונתו לדין תשביתו בחמץ דדינו בשריפה לר' יהודה, ואין כוונתו לדין שמא יבוא לאוכלו של תוס'] לשאר איסוה"נ [כוונתו לדין נשרפין באיסוה"נ ולא לדין נקברין], דחמץ מצווין להשביתו במ"ע וכל שעתא ושעתא עובר במ"ע משא"כ שאר איסוה"נ, אפי' כלאי הכרם וערלה דאתי מיניה, וכתב התוס' בסוף תמורה דמשו"ה אפרן מותר דאין לך דבר שנעשה מצוותו ומועלים בו דמשמע דאיכא מ"ע בהשבתתן מן העולם, מ"מ לא נ"ל שתהיה מצווה לבערו, אלא אם מבערו באש מצווה קעביד דהרי הר"מ בהל' ערלה לא הזכיר מצווה זו וכן בשו"ע בהל' ערלה לא נזכר מזה כלום רק בסוף הל' המוקדשים הזכיר ערלה מן הנשרפין, גם לא ראיתי נזהרין בשריפת פרי ערלה, ואע"ג די"ל דערלת חו"ל שאני מ"מ האמת נ"ל כנ"ל עכ"ל הזהב.

והעירני בזה ידידי הגאון ר' נחום בר חיים שליט"א, דשיטת המג"א [תמ"ו] דגם לאחר ביעור איכא חובת ביעור ע"י שריפה, ומאידך, שיטתו כהתוס' בחמץ נוקשה דבעי ביעור, ומשמע כנ"ל.

והנה החזו"א נקט דגם נשרפין וגם נקברין רמי אבעלים, והמקו"ח נקט דתרוייהו מוטלים על כל העולם, ולכן לא מהני בהם הפקר, והחת"ס נקט דנשרפין לא מוטל לא עליו ולא על העולם, ורק כשעשה כן קעביד מצווה.

ונראה דגם נקברין לחת"ס לא מוטל עליו, ורק כשיקברנו קעביד הגברא מצווה<sup>25</sup>, ולפי החת"ס דברי התוס' פשוטים, דלעיל נתבאר דבנקברין רמי עליו חיוב כמו בחמץ, אלא דגר החיוב אינו בתורת 'חובת ביעור' אלא בגדר חיוב לחשוש שמא יאכלנו, אכן לפי החת"ס הרי מבואר דנשרפין ונקברין לא רמי עליו שום חיוב, ואינו אלא 'קיומית' בעלמא, וחלוק מחמץ דרמי עליו חיוב, ולדידיה א"ש התוס' כפשוטו.

### פרק ב'

#### דיקדוקים בהוכחות של התוס'.

**א] מדקדק בדברי התוס' דלמה הוכיחו דווקא מכיכר בשמי קורה ולא ממחיצת י' ומכפיית כלי [וכדהוכיח כן ברבינו דוד], ומבאר עפ"י הנ"ל.**

יש לדקדק בדברי התוס', דמצאנו חילוקים בין ההוכחות של התוס' לסברא ד'שמא יבוא לאוכלו' להוכחות של רבינו דוד, דעיי"ש דג"כ מוכיח דבדוקין משום שמא יבוא לאוכלו, אלא דהוכיח כן מכפיית כלי ומחיצת י' [הבאנו דבריו לעיל סימן א' פרק ג' ס"ק א'] דהתם חייב רק מצד שמא יבוא לאוכלו, [ולעיל שם פרק ג' ס"ק ג' ביארנו ברש"י שזה רק בדיקת תקלה כיון דאין כאן ב"י ותשביטו], ויש להעיר דלמה לא הוכיחו כן התוס' מהתם, ולמה רק הוכיחו מהסוגי' בכיכר בשמי קורה ותו לא.

ועפ"י מה שנתבאר לעיל [פרק א'] דחלוקין חמץ משאר איסוה"נ מיושב היטב, דנאמר שם ג' חידושים:

א] בשאר איסוה"נ לא רמי עליו שום חובת ביעור, וכל דינו אינו אלא לחשוש שלא יאכלו, לעומת חמץ דרמי עליו חובת ביעור.

ב] עוד ביארנו שם דבדין כיכר בשמי קורה רואים דאינו חשש בעלמא אלא דרמי עליו חובת ביעור, ולהכי חייב גם לדאוג למצב שיתחדש אח"כ.

ג] עוד ביארנו שם דגם החובת בדיקה לפני הביעור תלויה בחידוש זה, ולהכי ליכא חובת בדיקה בשאר איסוה"נ, ורק בחמץ רמי עליו חובת בדיקה מהאי טעמא.

<sup>25</sup> ואף דנקברין ונשרפין חלוקין נינהו, שהרי בנשרפין הוא מקיים מ"ע של שריפה ולכן אפרן מותר, ובנקברין ליכא דין נעשית מצוותן להתיר אפרן, וכמבואר בתוס' בסוף תמורה, אכן הפשט בזה הוא דנקברין באמת איכא מצווה אבל כל המצווה אינה אלא בגברא ולא חיילא בחפצא כמו בנשרפין שהחפצא טעונה שריפה, וכמבואר כל זה בגר"ח עלה רמב"ם [חמץ ומצה], ולכן אפרן אסור, ונתחדש בחת"ס דגם מצווה בגברא אינה יותר ממצווה קיומית, ודלא כהחזו"א ומקו"ח שזו מצווה חיובית.

ועפ"י כל הנ"ל א"ש למה התוס' דיקדקו להוכיח דווקא מכיכר בשמי קורה, דבמחיצת י' וכפיית כלי רק רואים חיוב גברא, ותו לא, אבל בכיכר בשמי קורה רואים גם שיש עליו "אחריות" לדאוג למצב שיתחדש אח"כ, וכנתבאר, וזו כבר מקור לבדיקה, וזו שהביאו התוס' דווקא משם, דבכפיית כלי ומחיצת י' מיירי בחמץ ידוע לפניו, וליכא ראייה דמוטל עליו אחריות לבדוק ולדאוג למצב שיתחדש, ודו"ק.

**ב] בזה יש ליישב את קושי' הר"פ והפנ"י דמחלקים בין חמץ ידוע לאינו ידוע, ומה ראיית הראשונים דאיכא חובת בדיקה בחשש "שמא יבוא לאוכלו".**

ונראה להוסיף בזה עוד, דהנה, עיקר הוכחת התוס' מכיכר בשמי קורה כבר דחו התוס' ר"פ [בשם רבינו יחיאל מפריש], דשם מיירי בחמץ ידוע שעומד לפניו ויותר פשוט שיחייבוהו בכה"ג, אבל מאן יימר דמשום שמא יבוא לאוכלו יש דין לבדוק חמץ שאינו ידוע שהוא קיים, וצ"ע.

והוסיף בזה הפנ"י [ריש מכילתין] דלכן אין הכרח גם מהדין דכופה עליו כלי וכו', דבכולהו מיירי בחמץ ידוע.

והוסיף בזה, דאף דבחמץ שאינו ידוע מיירי במקומות שמכניסים בהם והתם אמרינן שיש חזקה שיש בהם חמץ, ומ"ש מחמץ ידוע, ודחה, דחילוק זה הוא רק חילוק לענין ב"י, אבל הכא לענין שמא יבוא לאוכלו אינו כן, דגם אם יש חמץ מאן יימר דימצאנו, [ועוד דאולי לפני שימצאנו כבר תאכלנו חולדה], וגם אם ימצאנו אולי לא יאכלנו, והיינו, דיתכן דכל הדין לבער מצד שמא יבוא לאוכלו הוא רק דין בדרמי לפניו חמץ, אבל מאן יימר דצריך על זה בדיקה בדלא רמי לפניו.

ונראה דאדרבה דמה"ט גופא דיקדקו התוס' להוכיח כן דווקא מכיכר בשמי קורה, דבאו ליישב בזה את קושי' הר"פ והפנ"י הנ"ל, דאף דאין הוכחה שיש חובת בדיקה על חמץ שאינו ידוע, אבל עכ"פ מכיכר בשמי קורה למדנו את גדר החיוב, דגדר החיוב אינו 'חשש אכילה בעלמא' בדרמי לפניו חמץ, אלא דרמי עליו 'חובת ביעור', ולכן זה מחייבו גם לפני החשש בפועל, [דחייב אף דאכתי צריכים התחדשות דנפילה], והחובת ביעור דרמי עליו הוא היסוד שעליו בנוי כל הדין בבדיקה, דבדיקה היא פרט בחובת ביעור, וכמו דחייב לפני התחדשות הנפילה בכיכר בשמי קורה, כמו"כ בבדיקה חייבים לפני שמוצא את החמץ לדאוג לביעורו.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> ובשית רבינו דוד שהוכיח מהתם אכתי צ"ב, ויש לעיין דאולי בשאר איסור"נ ליכא דין כפיית כלי ומחיצה, ורק בחמץ נתחדש דין כזה, וכן מבואר בהדי' בחזו"א שם, ויש לדון לפי מה שהבאנו לעיל בחת"ס דאיכא קיום מצווה וליכא מצווה חיובית דאולי כל הקיום מצווה מתקיים רק בחפצא, והיינו כשהחפצא נשרף ונקבר, אבל כפיית כלי ומחיצה היא רק בגברא, אכן מסתמא רק נשרפין הוא בחפצא, לא כן נקברין, ואכתי יש לעיין בכל זה.

## פרק ג'

## עוד בפלוגתת רש"י ותוס'

## בגדר תקנת בדיקה.

**א** [מדקדק בקושי' התוס' שהקשה מהתקנה של ר"י אמר רב ד"הבודק צריך שיבטל", ולא הק' כפשוטו כהראשונים מזה ד"ביטול בעלמא סגי ליה", ועוד דלמה לא הק' ממשנה מפורשת להלן [מ"ט] בהולך לשחוט את פסחו דחייב דווקא בביעור ובדיקה.

תוס' הקשו בדביקה אינה משום כל יראה והוכיחו כן מלהלן דף ו' "ר"י אמר רב הבודק צריך שיבטל", וזה מטעמא דשמא ימצא גלוסקא יפה, ומבואר א"כ דבעינן תרומיהו כהדדי, בדביקה בהדי' ביטול, ואכתי קשה דמאן יימר דסגי בביטול לבל יראה, דילמא בעי בדביקה וביטול, והיינו דיתכן דהביטול רק מהני לגלוסקא יפה שנשארה אחרי הבדיקה, אבל לכל החמץ שאפשר למצא ע"י בדביקה חייב בדביקה, ולעולם בעינן שניהם לבל יראה.

ועל זה הוצרכו התוס' להוסיף דבאמת ב"ביטול בעלמא סגי" ללאו של כל יראה, וא"צ בדביקה כלל, וכוונתו לסוגי' בדף ד' ודף י' דמפורש כן, זה ביאור התוס'.

הרי לנו דדברי התוס' מבוססים על שתי גמרות, וכן מפורש בסדר דברי הר"ן דקודם הק' דביטול סגי מה"ת לבל יראה, והוסיף דגם כשיבדוק הרי צריכים ביטול, וכמבואר בדברי "ר"י אמר רב".

ובאמת דהתוס' יכלו להקשות כפשוטו, דאיך נימא שבדיקה היא מה"ת כנגד כל יראה, הא לזה סגי בביטול, ולמה לו לטרוח בבדיקה לבל יראה, והיה סגי להביא את הסוגי' בדף ד' ובדף י', וכן מבואר ברבינו דוד ובמהר"ם חלוואה שלא הביאו כלל את "ר"י אמר רב" ורק הקשו מהא ד"ביטול בעלמא סגי" ללאו של כל יראה, ותו לא, וזו קושי' יותר פשוטה דאיך מחייבים בדביקה כשיש אפשרות חיותר פשוטה של ביטול, ולמה להו להתוס' להוסיף גם את דברי ר"י אמר רב.

ויתירא מזה, הרי מפורש להלן [מ"ט] דההולך לשחוט את פסחו או למול וכו' בי"ד, דאם יש לו זמן לחזור לפני הביעור דצריך לחזור ולבער, וא"כ מבטל בליבו וסגי, וממשנה זו מבואר תרתי, א' ביטול מהני מה"ת, ב' אכתי חייבים לכתחילה בבדיקה לפני ביטול, ויכלו להקשות על רש"י מיניה וביה ממשנה זו, דאי כל טעמא דבדיקה הוא רק מצד ב"י וב"י, הא א"כ ממילא כבר סגי בביטול, וע"כ דמדמחייבין ליה בבדיקה לפני ביטול, מזה מוכרח דאיכא מחייב אחר בבדיקה, [ולא היו צריכים להביא שתי גמרות].

**ב** [מבאר דע"כ דהיו שני חידושים בחשש שמא יבוא לאוכלו, א' להעדיף בדביקה על ביטול, ב' לחייבו בבדיקה גם באופן שכבר ביטל.

ומכל זה היה נראה, דבחשש שמא יבוא לאוכלו נתחדש תרתי, ונבאר את הדברים, דנראה דגם התוס' ידעו דגם לרש"י החמירו חכמים שיבדוק דווקא ושלא יבטל גרידא ומטעמא דשמא יבוא לאוכלו, אולם טעמא דשמא יבוא לאוכלו הוא רק טעם "להקדים" ולהעדיף בדביקה על ביטול, אבל הבדיקה עצמה היא משום ב"י וב"י, [שהרי הוא בודק ולא מבטל], ורש"י לא פירש למה חייבים

דווקא בבדיקה [ומשום שמא יבוא לאוכלו] אלא שבא לבאר מהו התוכן של הך בבדיקה.<sup>27</sup>

ופשוט דמה"ט הוסיפו התוס' להקשות דווקא מ"ר"י אמר רב"ז דהבודק צריך שיבטל, דהתם מבואר דקעביד שניהם, [ובדין הולך לשחוט רק מבואר דלכתחילה חייב בדיקה לפני ביטול אבל לא מבואר דחייב בדיקה וביעור גם במקום ביטול, וזו ההוספה מ"ר"י אמר רב], ומעתה כבר א"א לומר דהבדיקה באה לב"י וב"י דכלפי זה איכא ביטול.

ועל זה שפיר חידשו בתירוצו של התוס' דשמא יבוא לאוכלו הוא כבר סיבה בפני עצמה לחייב בדיקה גם בלי ב"י, ואינה סיבה בעלמא להעדיף בדיקה על ביטול, אלא דכל המחייב הוא רק מצד שמא יבוא לאוכלו, ודו"ק.

הרי לנו דשני חידושים נאמרו בחשש שמא יבוא לאוכלו, א' להעדיף בדיקה על ביטול, ב' לחייבו בבדיקה גם באופן שכבר ביטל.

ונראה דכל זה מדוקדק היטב בדברי רבינו פרץ, דהק' כהראשונים בהא דביטול בעלמא סגי ליה, ועל זה יישב דא"נ דבדיקה מהני מה"ת וביטול מהני מה"ת, אלא דחכמים החמירו לחייבו דווקא בבדיקה, [ולא ביאר טעמא דהך חומרא, וי"ל כדברינו מטעם שמא יבוא לאוכלו], ועל זה הוסיף להקשות מ"ר"י יהודה אמר רב, דהתם חזינן "דבשעה שביטל צריך לבדוק", וזו קושי' התוס', ודו"ק.

**ג] מקשה עוד דלמה לא הקשו התוס' מבריייתות דמפורש דבודקין גם אחרי ביטול.**

אולם אכתי לא מובן למה הוצרכו התוס' להביא מ"ר"י אמר רב, דהרי יסוד זה "דבשעה שביטל צריך לבדוק" מוכרח מהברייטא, דבדף ד' מבואר בבריי' דנשים וקטנים נאמנים, וביארו בגמ', דהמנוהו מדרבנן בדרבנן דבדיקה מדרבנן כיון דבביטול בעלמא סגי, ומפורש א"כ דבאופן שכבר ביטל וכבר יצא ידי חובת הדאורייתא, דגם התם עדיין חייב בבדיקה מדרבנן, ועל בדיקה זו נאמרה בבריי' שצריך נאמנות ושנאמנים, הרי מפורש דאינה עדיפות גרידא רק דגם אחרי ביטול צריך בדיקה, וזה ע"כ לא שייך לב"י וב"י, ולמה לא הקשו התוס' מבריי' זו,

<sup>27</sup> וכפשוטו היה נראה מהראשונים דבאמת תירצו כן בשיטת רש"י, דהנה, עיין בזה בר"ן שכתב בישוב שיטת רש"י וז"ל, "אלמא בדיקה נמי מה"ת היא, וכל שבדק מה"ת א"צ לבטל, הלכך שפיר איכא למימר דבדיקה אתי מה"ת כדי שלא יעבור על ב"י וב"י".

ואכתי קשה, דהא מתני' דינא קאמר ד"בודקין" והיינו ד"חייבים בבדיקה", ואי מהני ביטול אז א"א לומר ד"חייבים בבדיקה" משום כל יראה, דכל יראה לא מחייב דווקא בדיקה, ומה אהני לן מה דבדיקה "מהני לב"י" וכמשמעות הר"ן, הא סו"ס ב"י אינו "המחייב" והמשנה דינא קאמר שהוא "חייב" ורש"י לא ביאר טעמא דמתני'.

ועוד דעיין ר"ן בהמשך דבריו דמתני' מיירי שלא ביטל, דבזמן המשנה אכתי לא היה דין דחייבים גם לבטל, אולם אכתי קשה, שהרי מהיכי תיתי לומר דמיירי באופן שלא ביטל, ולמה ליה כל הטירחא בבדיקה. וע"כ צ"ל כדביארנו בתוס', דזה ודאי דבזמן המשנה היה דין דרבנן דחייבים דווקא בדיקה, ורש"י לא ביאר טעמא דדין זה, אכן סו"ס רש"י ביאר עיקר התוכן של הבדיקה בבדיקה מהני לב"י, ודו"ק.

[וכבר אין לדחות כהר"ן דבזמן המשנה לא תיקנו כן, דהגמ' פירשה כן את הברייתא].

#### ד' מיישב בזה בב' דרכים.

וע"ד הפשט י"ל דהתוס' רצו להוכיח דליכא חובת בדיקה מחמת ב"י וב"י, דאף דחייבים לבדוק גם בלי ב"י כשביטל, וכדמוכרח מברייתא זו, הא סו"ס י"ל דעיקר חובת בדיקה היא מחמת ב"י והיינו באופן שלא ביטל, [דחייבוהו בבדיקה במקום ביטול, וכדיבארנו לעיל], והכא כוונת רש"י לפרש עיקר חובת בדיקה, אלא דרבנן הוסיפו חובת בדיקה גם היכא דכבר ביטל, או מטעמא דלא פלוג חכמים, או מטעמא דכיון דכבר חיילא עליו חובת בדיקה מחמת ב"י [דעדיף מביטול], תו לא נפטר מזה ע"י ביטול.

ועל זה הוסיפו התוס' להוכיח דווקא מ"ר"י אמר רב" דבכל בדיקה איכא ביטול, וע"כ דליכא בדיקה כלל מחמת ב"י, וע"כ דטעמא אחרינא איכא לא מחמת ב"י, ודו"ק.

ובאופן אחר היה אפשר לומר, דכמו דביארנו לעיל [סימן א'] בדעת הרמב"ם ורש"י והר"ן [ועוד ראשונים] דתרי דיני בדיקה איכא, א' בדיקת מצווה וא' בדיקה מתקלה, כמו כן יש לחדש כן בשיטת התוס' דגם הם ידעו דבשיטת רש"י אפשר לחלק כן, והיינו דאיכא תקנת בדיקה שהיא מצווה וזה מצד ב"י וב"י, ואיכא נמי חובת בדיקה מצד שמא יבוא לאוכלו והיא רק בדיקה מתקלה.

וי"ל דהגדר בבדיקה בהך ברייתא דחייבים לבדוק גם באופן שכבר ביטל, י"ל דזה בגדר בדיקה מתקלה [כתולעים] ואינה בדיקת מצווה, והבאנו ח' נפ"מ בין הנך תרי גווני בדיקה, אכן עיקר בדיקת מצווה היא רק באופן שלא ביטל, וזו בדיקה דמתני' דאור לי"ד, ובבדיקה זו פירש רש"י דזה מטעמא דב"י וב"י והיינו דמה"ט חשיב בדיקת מצווה, אולם בר"י אמר רב נתחדש דכל בדיקה בעי ביטול, גם בדיקה דאור לי"ד שהיא בדיקת מצווה, וע"כ דטעמא דשמא יבוא לאוכלו הוא כבר טעמא דבדיקת מצווה, ודו"ק.

**ה' [מחדש דגם התוס' ידעו דרש"י למד ע"ד המהרש"ל דחכמים עקרו את הביטול, והוכיחו מהבודק צריך שיבטל דאינו כן, דא"כ אכתי יעבור על ב"י וב"י במוצא גלוסקא יפה.]**

אולם איכא לפרש ולבאר את דברי התוס' בדרך מחודשת, וזה עפ"י מה שנתבאר לעיל [סימן א' פרק ג'] לבאר את דברי רש"י שכ' ב"י וב"י, דהכוונה שהפקיעו את הביטול מדרבנן מחמת החשש שמא יבוא לאוכלו, והיינו דהעדיפות של בדיקה על פני ביטול הוא גם בדיעבד אחרי שביטל, והכל מחמת החשש שמא יבוא לאוכלו שהפקיעו את הביטול, ודו"ק.

ונראה לחדש, דיתכן דגם התוס' למדו כן ברש"י, ולהכי לא הקשו מההולך לשחוט וגם לא הקשו מהדין דאחרי ביטול צריך בדיקה מדרבנן וכהווא דהכל נאמנים, [וזו נמי כוונת התוס' ר"פ דהחמירו חכמים], דכל זה ידעו התוס' ברש"י, ורק דהוקשה להם דווקא מהך ד"הבודק צריך שיבטל" דהתם נתחדש דחוששין לשמא ימצא גלוסקא יפה ויעבור בב"י.

דבאמת יש לעיין, דאיך הפקיעו חכמים את הביטול לחייבו בבדיקה, הא א"כ מה הועילו בתקנתם בחשש גלוסקא יפה, דהא גם אי יבטל ואח"כ ימצא גלוסקא יפה, הא גם על כך גלוסקא הוא מתחייב בבדיקה וביעור, וגם על זה הפקיעו את הביטול מדברי סופרים לחייבו בביעור, ונמצא דעיקר תקנת בדיקה [שעקרו את הביטול לחייבו בב"י] הוא חסרון ותקלה כלפי החשש שמא ימצא גלוסקא יפה, דמעתה נמצא דאי דעתיה עלויה הוא עובר על ב"י וב"י גם אי בטלו מעיקרא.

וי"ל דזה מה שבאו התוס' להוכיח נגד רש"י, דאין לומר דעיקר הבדיקה היא מצד ב"י, וחכמים הפקיעו את הביטול להחזיר את הב"י, דא"כ נמצא שהוא עובר על ב"י וב"י בגלוסקא יפה, וע"כ דמזה מוכרח דהחובת בדיקה מדרבנן שמא יבוא לאוכלו הוא חיוב בפני עצמו בלי הפקעת הביטול.

והיינו דבתקנתם להפקיע ביטולו הכשילוהו בב"י ובב"י ובתשביתו מד"ס, ומה"ט סוברים התוס' דמכאן מוכרח שהביטול במקומו עומד, וע"כ דתרתני ניהו, דביטול מהני לב"י ובדיקה מהני לשמא יבוא לאוכלו.<sup>28</sup>

**ו] מבאר דפליגי רש"י ותוס' לשיטתייהו אי חכמים עקרו את הביטול גם למי שכבר בדק כדין בליל י"ד.**

אולם רש"י נזהר מזה, ולשיטתו אזיל וכדיבואר, דרש"י למד דגם כשהפקיעו ביטולו, הא אין זה אלא למי שלא בדק כדין בליל י"ד, אבל מי שבדק כדין ושוב מצא גלוסקא יפה, הרי דכלפיו אהני ביטולו גם כלפי גלוסקא יפה שימצא אח"כ, ומה שימצא אח"כ יצטרך לבער רק מהדין של בדיקת תקלה, ותו לא, דכלפי חמץ זה לא תיקנו ביעור ובדיקת מצווה, וממילא דלא הדרא הב"י וב"י מדרבנן, ודו"ק, והנפ"מ דלרש"י לא תהיה ברכה על ביעור זה ולתוס' תהיה ברכה על ביעור זה.

וכבר הוכחנו לעיל [סימן א' פרק ד' ס"ק ב'] מהראב"ד דשיטתו היא דאחרי שכבר בדק כדין דשוב אין הבדיקה אלא בדיקת תקלה בלי ברכה, אכן התוס' הבינו כדהבאנו מהמג"א [לעיל שם] דאף בכה"ג מבער בברכה, ומעתה נמצא דרש"י לשיטתו אזיל בסוגי' דכיכר בשמי קורה דהוכחנו [לעיל שם] דרש"י סובר כהראב"ד בזה, ועוד הוכחנו דהתוס' שהוכיח נגד רש"י מכיכר בשמי קורה דסובר דחשיב בדיקת מצווה גם בכה"ג, והכא בראיה מגלוסקא יפה א"ש לשיטתייהו, ודו"ק.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> ולפי"ז כשאמרו בתוס' דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי לדין ב"י וב"י, כוונתם בזה דביטול סגי גם אחרי שתיקנו חכמים בבדיקה, דבחובת בדיקה דרבנן לא הפקיעה ביטולו, וביטולו אכתי מהני גם אחרי שכבר חייבוהו בבדיקה, וזה מה שבאו להוכיח דווקא משם.

<sup>29</sup> אולם אם נימא כדברינו, דבאמת תוס' ידעו דלרש"י בודקים משום שמא יבוא לאוכלו, רק דמחמת זה הפקיעו את הדין ביטול והדרא הדין ב"י וב"י, [ולזה באו להוכיח מהבודק צריך שיבטל שאינו כן] א"כ ק' דמה ההוכחה מכיכר בשמי קורה, דאולי מה שמבואר שם דשמא יבוא לאוכלו, היינו שזו רק סיבה שיפקיעו את הביטול.

אולם אינו כן, ודברי התוס' פשוטים, שאם שמא יבוא לאוכלו הוא רק סיבה להפקיע ביטול ולהחזיר את הדין ב"י, שוב א"צ לדון בכלל אופן ואופן אם שייך בו החשש דשמא יבוא לאוכלו,

## פרק ד'

## ביאור שיטת הר"ן

## בחילוק בין בדיקת מצווה לבדיקת תקלה.

**א] ביאור בשי' הר"ן דבזמן המשנה א"צ דווקא בדיקה, וק' מהולך לשחוט וכו', ומבאר דגם הר"ן מודה שיש ביעור של מצווה ושל תקלה, אלא דהדין מצד תקלה הוא רק בחמץ ידוע, וזה הדין בהולך לשחוט.**

יש לתמוה בדברי הר"ן דמדוקדק בדבריו שבזמן המשנה רצה בודק רצה מבטל ומתני' מיירי באופן שהוא בדק ולא ביטל, ומשמע דאי רצה לבטל היה סגי בזה, וקשה דאיך אפשר לומר כן, דזה נסתר מהמשנה דהולך לשחוט, דשם מבואר בהדי' דגם בזמן המשנה בעינן דווקא לבדוק.

ונראה דהר"ן למד דיש בדיקת מצווה ויש בדיקת תקלה כעין הך תולעים, וזה הוכחנו מהר"ן לעיל [סימן א' פרק ד' ס"ק ד'] במחיצת י' כלפי שוכר, עיי"ש.

ונראה דסובר הר"ן דהך בדיקה לתקלה [כעין תולעים] היא חיוב מסברא כבר בזמן המשנה, רק דהסברא היא בחמץ ידוע לפנינו [דמסברא אין לחייבו בכל מקומות הרגילין, דכמה ספיקות איכא בדבר וכדהבאנו לעיל [פרק ב' ס"ק ב'] מהפנ"י], אבל מקומות שמכניסים בהם חמץ אין בהם דין בדיקה מתקלה מסברא.

וי"ל דהר"ן למד המשנה דהולך לשחוט מיירי דווקא בחמץ ידוע, ולכן מצד דין זה בבדיקת תקלה חייב לבער, ודו"ק, אבל מתני' דידן בריש מכילתין דמיירי במקומות המכניסים בהם, הכא כבר לא שייך לדין זה, ומה שבדוק ע"כ הוא מצוות בדיקה, וזה כבר מדין ב"י וב"י, ולא שייך לתקלה דשמא יאכלו ובזמן המשנה לא היה חיוב להעדיף "מצות בדיקה" על ביטול, ולכן כתב דהמשנה מיירי במי שבדק מעצמו, אבל ה"ה דהיה יכול לבטל אם רצה.

**ב] עפי"ז מיישב למה הביא הר"ן תרי טעמי לבדיקת מצווה, ולמה לא הוכיח כטעמא דשמא יבוא לאוכלו מסוגי' דכיכר בשמי קורה.**

ונראה דיש הוכחה לזה, דהנה הר"ן ביאר דהתקנה לבדוק בדיקת מצווה דווקא ולא לסמוך על ביטול הוא מתרי טעמי, א] מחשש דשמא יבוא לאוכלו ב] חיישינן שמא לא ביטל בלב שלם.

וק', דלמה ליה לר"ן להוסיף טעם זה, הרי מפורש בגמרא בסוגי' דכיכר בשמי קורה דטעמא משום דשמא יבוא לאוכלו, ומשמע מהר"ן דעיקר הטעם הוא משום שלא מבטל בלב גמור, וצע"ג.

ומוכרח דכיכר בשמי קורה שאני שזה בחמץ ידוע, וזה חייב מצד בדיקת תקלה בחמץ ידוע, דלר"ן זה מסברא בלי תקנת חז"ל, ואין זה עניין לבדיקה בחמץ שאינו ידוע במקומות המכניסים, ולכן הכא דבודקין במקומות המכניסים כ' הר"ן א' מתרי טעמי, ודו"ק.

שאם בחמץ סתם יש כזה חשש, שוב הפקיעו ביטול ותמיד צריך בדיקה, ומהו הנידון בסוגי', ומכל זה מוכיחים התוס' דהבדיקה היא מצד שמא יבוא לאוכלו עצמו.



וכל זה בשי' הר"ן, אבל תוס' שהוכיחו מכיכר בשמי קורה, ע"כ דלא מחלקינן בין חמץ ידוע לאינו ידוע [ועי' תוס' ר"פ שדחה הראיה מכיכר בשמי קורה דזה חמץ ידוע ותוס' לא דחו], ולדידהו הדרא הקושי' מהולך לשחוט, ולדידהו צ"ל דידעו התוס' דבזמן המשנה היה כבר דין דרבנן להעדיף בדיקה ע"פ ביטול, ודו"ק, [וכדביארנו לעיל פרק ג'], והר"פ בעצמו כ' מפורש שהחמירו חכמים להצריך "בדיקה", ודלא כמו שביארנו בר"ן דהולך לשחוט מיירי בביעור ולא בבדיקה.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> אולם לכאן דברינו בר"ן נסתרין, דהר"ן עצמו כ' דבעינן בדיקה מה"ת מצד ב"י, וזה מחייב בדיקה במקומות שמכניסים בהם, ומשמע דזה כבר חשיב כחמץ ידוע, ואם מצד מצוות בדיקה מה"ת צריך לבדוק במקומות הרגילין, א"כ למה לענין הבדיקה מתקלה א"צ, ומ"ש זו מזו. אמנם זה לק"מ, דבדיקת מצווה דב"י נלמד מ"לא ימצא" וילפינן דמציאה ע"י חיפוש, הרי בהדי' בקרא דיש דין בדיקה וממילא פשוט דמקומות המכניסים מתחייבים, אכן כשבאים לדון מצד תקלה באכילה, י"ל דרק על חמץ לפנינו יש לחשוש מה"ת שאולי יאכלנו וצריך לבערו, וא"צ לחפש בשביל זה, ודו"ק.

## סימן ג'

## ביאור בדברי הר"ן

## דהבודק ומצא חמץ לא עבר על ב"י.

**פרק א' פלוגתת הר"ן ותוס' בדין בודק ולא ביטל ומצא חמץ, וכמה תמיהות בדברי הר"ן**  
 < א' פלוגתת הר"ן והתוס' למה לא עובר למפרע על חמץ שהוא מצא באמצע הפסח אחרי שהוא בדק בליל י"ד, אף שהוא לא ביטל. > ב' ביאור סברת הר"ן גם במקומות שמכניסים וגם במקומות שלא מכניסים. < ג' ב' קושיות מהאור גדול על טעמו של הר"ן, ומתמה עוד בדברי הר"ן דתלה את הכל במצות תשביתו. < ד' דן דאולי עצם זה שהתורה קבעה בדיקה לצאת ידי ב"י, זו כבר הסיבה שיוצאים ידי חובה בב"י ולכן לא עוברים, אכן אינו כן, דמדברי הר"ן מוכרח דליכא מקור למסקנה לבדיקה עצמה, רק לביעור. >

**פרק ב' יסוד האיסור בב"י וב"י, ע"י "החזקת" החמץ ולא ב"עובדא" שהחמץ נמצא אצלו.** < א' מבאר דיסוד הדין בב"י הוא "החזקת החמץ", ולא בעובדא שיש לו חמץ, ומבאר בזה את שיטת רש"י והרמב"ן והרמב"ם בגדר ביטול חמץ ד"משווהו כעפר", דיסוד דבריהם הוא דהאיסור בב"י וב"י הוא ב"החזקת החמץ", ולא בעובדא שהחמץ ברשותו. < ב' מבאר בזה מה ההבדל בין חמץ ידוע לחמץ אינו ידוע לענין ביטול [שיטת הרמב"ם]. < ג' מביא מקורות נוספים להך גדר שבב"י וב"י יסוד האיסור הוא ב"החזקת החמץ", ולא בעובדא שהחמץ אצלו, דנפ"מ בחמץ שקיבל עליו אחריות, ונפ"מ בחמץ שאנוס מלבערו. < ד' מבאר בזה גם את הדין דחמץ שאינו מצוי אין בו דין ב"י, ומבאר בזה עוד דינא דחמץ שנפלה עליו מפולת וייחד לו בית ויוצא בשיירא. < ה' מבאר דיסוד הדין דמשה ע"מ לבערו לא עבר על ב"י דלא מיקרי שהוא "מחזיק את החמץ", ומבאר בזה את דברי התוס' ר"פ והמקו"ח דבעינן דווקא "מתעסק בביעורו", ודברי השל"ה ויד אפרים. < ו' ביאור עומק דברי האו"ש לחלק בין משקולות שהאיסור הוא בעובדא ומציאות של השהייה, לעומת חמץ שהאיסור הוא בזה שהוא "עושה את השהייה", ונפ"מ אי שייך ע"י מעשה להשוותו ללא שיש בו מעשה. >

**פרק ג' חידוש: בדיקה היא מעשה השבתה 'שפועלת' בהחזקת החמץ, ולכן אינו עובר למפרע בב"י.** < א' מבאר דשאני בדיקת חמץ דאינה בדיקת בירור בעלמא, רק שזה מעשה ביעור מצד עצמו, ומה"ט אחרי שבדק כבר לא עובר על ב"י, ומבאר בזה את המקור לדין בדיקה מלא ימצא, וזה יסוד דינא דג' בדיקות לר"י. < ב' מיישב בזה את הסתירה בר"ן האם "בדיקה" והאם "ביטול בלב" הם מדיני הלאו של ב"י או שהם מדיני העשה של תשביתו. < ג' מביא כמה הוכחות מהגאון ר' יצחק עהרענפלד שליט"א דבדיקה היא מעשה השבתה ולא בירור בעלמא, מדשייך ביה דין בעלים ודיני כוונה, וממה דאור לי"ד מיקרי משומר מחמץ, וכבר חשיב החמץ כארוסתו. < ד' מבאר החילוק בין "חזקה" דפוטרתו מתשבתו מ"חזקה" דמכריעה דאין חמץ, ומיישב בזה קושי' האור גדול. < ה' סיכום הדברים. < ו' תוספת ביאור בעיקר האי יסוד דהלאו דב"י מוגדר עפ"י העשה של תשבתו, וזה מתבאר ע"י יסודו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שיש דין נוסף של תשבתו בלאו עצמו, ועפ"י"ז יתחדש עוד דגם בכלאים איכא עשה, ויש לזה הוכחה ממשנה מפורשת, ואיכא בזה נפ"מ לגבי השיעור שחייב לשלם כדי לא לעבור על הלאו, כעשה או כלאו, ועוד נפ"מ לגבי דין עוסק במצווה האם פטור מתשבתו ושוב לית ליה ב"י. >

**פרק ד' עיקר הנידון בר"ן דקס"ד דבעי דווקא ביטול ולא מהני בדיקה.** < א' מביא דמבואר בר"ן דקס"ד דהיינו צריכים דווקא ביטול, ובדיקה לא היתה מהני, והריטב"א הביא שיטה שסוברת כן, וכל זה משום שכתוב בתורה ביטול, ומתמה בזה, ומתמה בכל האריכות בר"ן להוכיח שיש לבדיקה עיקר מה"ת. < ב' מקשה דמ"ש מתולעים וריאות דפשיטא דמהני בדיקה, ומאי שנא הכא, והא אין זה בכלל הדין דאפשר לבירורי. < ג' מביא דהראשונים כבר חילקו דהכא כתיב בתורה בהדי' דתשבתו הוא ע"י ביטול, ולהכי קס"ד לא לסמוך על בדיקה. < ד' מקשה דאכתי תמוה דהיכן מרומז בקרא דביטול דלא סומכים על בירור של בדיקה, ואטו אינו יכול לבטל

רק את החמץ שתמיד מגיעים אליו ע"י בדיקה. < ה' מיישב קושי' הנ"ל עפ"י היסוד דלעיל [דב"י הוא החזקת החמץ] בדדיקה דכאן אינה בדיקת בירור אלא בדיקת השבתה, וקס"ד דרק בביטול אמרינן שהוא כבר לא מחזיק את החמץ. < ו' מחדש דכל הנידון הוא רק במקומות שמכניסים שם חמץ. < ז' מוסיף להקשות דאכתי דברי הר"ן תמוהין, דסו"ס אכתי תהני בדיקה זו מדין בדיקת בירור, ושאני מג' בדיקות שחייבה תורה [בקס"ד להלן י:']. <

**פרק ה' ביאורים בשו"ט בדברי הר"ן בשוב לשיטת רש"י, וביאור למה רש"י הביא את הלאו של ב"י ולא העשה של תשביתו.** < א' מתמה בדברי הר"ן [בתחילת דבריו] בשובו לשי" רש"י מקושי' התוס'. < ב' מבאר עומק כוונתו בזה, דגם בבדיקה דרבנן הסתפק הר"ן בגדר האי בדיקה, דאם הבדיקה היא בדיקת בירור, אז אחרי תקנת ביטול כבר ליתא לכל הבדיקה, אבל אי הבדיקה היא מעשה השבתה, שוב מהני הבדיקה לב"י וב"י גם אחרי התקנה דביטול. < ג' הערה בדברי הר"ן. < ד' הערה בסדר דברי הרש"י במשנה דהחליף את הסדר במשנה, ומקשה דלמה לא אמר רש"י משום תשביתו, דלמה הביא את הלאו של ב"י ולא העשה של תשביתו.

### פרק א'

**פלוגתת הר"ן ותוס' בדין בודק ולא ביטל ומצא חמץ, וכמה תמיהות בדברי הר"ן**

**א' פלוגתת הר"ן והתוס' למה לא עובר למפרע על חמץ שהוא מצא באמצע הפסח אחרי שהוא בדק בליל י"ד, אף שהוא לא ביטל.**

הר"ן מבאר שיש שתי אפשרויות כדי לא לעבור על ב"י וב"י מה"ת, או בדיקה וביעור או ביטול, ולומדים את שני הדינים האלו מהפסוק תשביתו, והר"ן חידש שמי שבדק חמצו בליל י"ד ומבערו כדון, ולא ביטל את החמץ, ובאמצע הפסח הוא מצא חמץ בביתו, הדין הוא שהוא לא עבר על ב"י וב"י למפרע [אף דמתברר שבכל ימי הפסח היה לו חמץ ברשותו בלי ביטול], ורק מכאן ולהבא הוא יעבור על ב"י אם לא יבערנה עכשיו, [ועכשיו באמצע פסח כבר לא מהני ביטול כיון דאינו ברשותו, ולכן צריך ביעור ממש], וכל מה שצריכים ביטול בזמן בדיקה הוא רק מדרבנן.

והר"ן הוכיח את הדין הזה מהגמ' להלן [י:'], שהגמ' שאלה שם, למה צריכים לבטל חמץ בזמן הבדיקה בליל י"ד, הרי אף אם תחשוש שהבדיקה שלו לא תועיל לגמרי והוא ימצא חמץ באמצע פסח, אפי"ה למה לו לבטל עכשיו, הרי אז כשימצאנו הוא יכול לבערו, [ועל זה תירצו שאולי הוא ימצא גלסוקא יפה ולא ירצה לבערה מיד], ומבואר מהגמ' שאם הוא באמת ימצא חמץ, הוא לא יעבור למפרע, וסגי בזה שהוא מבער את החמץ כשימצאנו, ולא אכפת לנו מה שהיה לו חמץ ברשותו כל הפסח, והוא לא עובר למפרע.

גם התוס' להלן [תחילת פרק כל שעה] הוכיחו את הדין הנ"ל, ושאלו התוס', למה באמת לא עוברים למפרע, הרי מתברר שהיה לו חמץ ברשותו, וביארו התוס' ש"חמץ מוטמן" צריך ריבוי מיוחד לחדש שהוא עובר על ב"י וב"י [כיון שאינו "נראה"], ולומדים מהפסוק "לא ימצא" שהוא עובר עליו, אבל החמץ הזה [שהוא בדק אחריו ולא מצאו] אינו בכלל הריבוי הזה של "לא ימצא" [שבא לרבות את המוטמן], כיון שאין זה "מצוי" אצלו שהרי הוא לא יודע היכן הוא, ובדרך זה ביארו התוס' למה לא עובר על ב"י על חמץ שחיה תכניס לתוך ביתו ותצניע שם, דגם זה לא נקרא "מצוי אצלו", ולכן הוא לא עובר עליו משום "בל יטמין".

אמנם בר"ן מבואר טעם אחר בזה, וז"ל "שמא תאמר למפרע עבר עליה, ליתא, שהרי התורה סמכה על החזקות וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא ידי"ח ואין לו לחוש לכיכר בשמי קורה", ובהמשך דברי הר"ן הוסיף בזה עוד "ונמצאת את אומר וכו', שהתורה שאמרה תשביתו וכו'" היינו דווקא במקומות שמכניסים בהם חמץ וכו', אבל כל שאין לו מקומות שמכניסים בהם חמץ, "לא חלה עליו מצות השבתה".

הרי מבואר בר"ן טעם אחר למה לא עבר למפרע על חמץ זה, והטעם היא, דכיון שהתורה סמכה על החזקות, ויש לו לסמוך שלא היה כאן חמץ, להכי לא עובר, ומבואר בר"ן שהוא חולק על התוס', שהוא סובר שמצד הלאו של "לא ימצא" הוא כן עובר על כל יטמין, שחמץ זה נקרא מצוי, [ודלא כהתוס'], והטעם שהוא לא עובר הוא משום שהתורה מתירה לו לסמוך על "חזקה" שאין לו חמץ, וכל שבדק כדין יש "חזקה" שאין לו חמץ, ולכן הוא לא עובר.

#### **ב] ביאור סברת הר"ן גם במקומות שמכניסים וגם במקומות שלא מכניסים.**

ובאמת שיש כאן שני טעמים בר"ן שמשלימים זה את זה, שבמקומות שרגיל בהם בחמץ [ששם הוא בודק], שם מבאר הר"ן שהוא "יצא ידי"ח", והיינו שהתורה אמרה תשביתו [ע"י בדיקה] והוא עשה כן, וסגי ליה בתשביתו כיון שיש "חזקה" שאומרת שאחרי התשביתו של בדיקה כבר אין לו חמץ, ועל מקומות שהוא לא רגיל בהם בחמץ ביאר הר"ן "דאין לו לחוש לכיכר בשמי קורה", ומוסיף ששם "לא חלה עליו מצות השבתה", והיינו דבגלל החזקה שאומרת שאין שם חמץ, הוא כבר לא צריך לחשוש שיש שם חמץ, ושם לא חל עליו מצות תשביתו מעיקרא.

נמצא ש"החזקה" באמת אומרת שני דברים, א] במקום שהוא בודק אומרת החזקה שכבר אין שם חמץ, [אף שלפני הבדיקה היה מוחזק שם שיש חמץ], ב] במקום שהוא לא רגיל שם בחמץ, שם אומרת החזקה שאין לו לחשוש לכתחילה שיש שם חמץ, ולכן "לא חלה עליו מצות השבתה" במקומות הללו.

ועיין בחי' רבינו דוד שג"כ מבאר למה סגי ליה בבדיקה לא לעבור למפרע, ופירש בזה "דבדק כפי כוחו ולא ניתנה תורה למלאכי השרת", וכוונתו כהר"ן, שעצם זה שאפשר לסמוך על בדיקה ועל חזקות הוא משום "שלא ניתנה תורה למלאכי השרת", והוא עשה כפי כוחו, ויותר מזה לא חייבתו התורה.

#### **ג] ב' קושיות מהאור גדול על טעמו של הר"ן, ומתמה עוד בדברי הר"ן דתלה את הכל במצות תשביתו.**

והאור גדול [בפירושו על המשנה] הק' על טעמו של הר"ן, דאדרבה, הרי כשסומך על החזקה ומתברר שהיתה כאן טעות [וכגון שהוא בדק לתולעים ומתברר שהוא אכל בטעות, ובדק ציציותיו ונמצא דלמפרע לא ראה טוב ובאמת היו פסולות], הרי הדין בזה הוא שהוא באמת עבר בשוגג או עכ"פ באונס, [וכבר דנו בזה האחרונים], ואין זו סתירה, שמצד א' הוא עובר למפרע ומצד שני התורה אמרה שאפשר לסמוך על חזקה דלא ניתנה למלאכי השרת, ומה שיעבור למפרע בשוגג הוא לא סיבה שאסור לו לסמוך לכתחילה על החזקה של בדיקה, וה"ה

כאן, וקשה תרתי, א] למה כתב הר"ן שהוא לא עבר למפרע, הרי בכל התורה הוא עובר למפרע כשהוא סומך על החזקות, ומאי שנא הכא, ב] למה הוצרך הר"ן לפרש שהוא לא עבר למפרע, הרי גם אם הוא יעבור למפרע אכתי לא אכפת לו, דסו"ס התורה אמרה לסמוך על החזקות, וצ"ע דברי הר"ן.

ובאמת, דקושיית האור גדול מתפרשת בתרי אנפי, גם במקומות שמכניסים, וגם במקומות שאין מכניסים, א] כמו דלאחר בדיקת תולעים בירק שמוחזק בתולעים והוא בדק אותו, הרי אף שהוא עשה כפי כוחו וסומך על החזקה של בדיקה, אבל אם מתברר שהיתה שם תולעת הרי עובר למפרע בשוגג או באונס, כמו"כ במקומות שבדק חמץ הדין כן, ב] גם בירק שמוחזק שאין בו תולעת, ומתברר שהיתה שם תולעת, אף שיש לו לסמוך על החזקה שלא תהיה שם תולעת, אפי"ה הוא עובר, וא"כ גם במקומות שאין מכניסים בהם חמץ ומותר לו לסמוך על החזקה, אפי"ה הוא עובר למפרע, ומאי שנא חמץ משאר איסורים.

עוד יש להקשות על דברי הר"ן, דמבואר בדברי הר"ן דלא סגי ליה בחזקה מצד עצמה, אלא דבמקומות שמכניסים שם חמץ הר"ן מוסיף טעם שבגלל החזקה "הרי יצא ידי"ח בתשבתו" [ע"י הבדיקה], ובמקומות שלא מכניסים בהם חמץ מוסיף הר"ן דבגלל החזקה "לא חלה עליו חובת השבתה", וקשה, למה לו לר"ן תוספת זו, ולמה לא סגי ליה לר"ן לומר כפשוטו "שסמכה תורה על החזקות" [כמו בתולעים] לומר שאין שם חמץ, וממילא פשוט דסגי בכך [כמו בתולעים], ואף דהכא איכא חובת השבתה ובתולעים ליכא חובת השבתה, הא מה אכפת לו, הרי אם יתברר שיש חזקה ואין חמץ, הרי סגי בזה כמו בכל התורה, [וסו"ס גם החזקה הוא זאת שאומרת שיצא ידי חובת בדיקה, דאל"כ היה צריך לבדוק כל הפסח, וא"כ למה לא אמרינן דהחזקה אומרת שאין חמץ ותו לא], וכל זה צ"ב.

**ד] דן דאולי עצם זה שהתורה קבעה בדיקה לצאת ידי ב"י, זו כבר הסיבה שיוצאים ידי חובה בב"י ולכן לא עוברים, אכן אינו כן, דמדברי הר"ן מוכרח דליכא מקור למסקנה לבדיקה עצמה, רק לביעור.**

והיה אפשר ליישב הנך ב' קושיות, ולומר דאדרבה דכיון דהכא הוא מקיים מצות בדיקה ע"י החזקה, והיינו שהחזקה הוא ה"שיעור" במצות תשבתו של בדיקה, והתורה גילתה דמתקיימת מצוותו ע"י בדיקה ששיעורו בחזקה <sup>31</sup>, אז ממילא הוא דכבר קיים מצוותו וממילא הוא דכבר ליכא ב"י, דהב"י תלויה בשיעור של התשבתו.

ואף דמקובל לפרש כן בשיטת הר"ן, אכן נראה דזו טעות, שהרי למסקנת הר"ן מבואר דליכא הכרח דבדיקה עצמה היא מה"ת, דיתכן דהילפותא לבדיקה מחיפוש היא אסמכתא, ורק יליף מביעור שהוא ע"כ דאוריילי, וכדמוכרח בר"ע ור"י בדין שריפה, עיי"ש, עכ"פ מבואר הכא דבדיקה אינה אלא היכי תמצא בעלמא להגיע לביעור.

<sup>31</sup> דלא שייכת בדיקה בלי שיש בה שיעור, דאל"כ חייב כל הפסח לבדוק, ונוסף, דע"כ דלמצא גלוסקא יפה לאחר בדיקה הוא שכיח דאל"כ לא היו מתקנים תקנה [דהבודק צריך שיטל] בדבר שאינו שכיח.

וממילא נמצא דשוב סמכין על החזקות לומר שקיים תשביתו [מצד ביעור] כמו דסמכין על החזקות לא לעבור על תולעים, וכמו דסמכין על החזקות לומר שקיים מצות ציצית, ובכולם אמרין דאיתברר דלא היתה מצווה והיה כאן איסור, וא"כ ה"ה דבתשביתו נימא דלא קיים מצוותו וממילא דהיה כאן ב"י, והדרא קושי' לדוכתא.

### פרק ב'

#### יסוד האיסור בב"י וב"י,

ע"י "החזקת" החמץ ולא ב"עובדא" שהחמץ נמצא אצלו.

א] מבאר דיסוד הדין בב"י הוא "החזקת החמץ", ולא בעובדא שיש לו חמץ, ומבאר בזה את שיטת רש"י והרמב"ן והרמב"ם בגדר ביטול חמץ ד"משווהו כעפר", דיסוד דבריהם הוא דהאיסור בב"י וב"י הוא ב"החזקת החמץ", ולא בעובדא שהחמץ ברשותו.

ואשר מוכרח מכל הנ"ל דיסוד האיסור בחמץ אינו בעובדא שהחמץ נמצא אצלו, אלא דבזה שהחמץ נמצא אצלו הרי הוא חשיב "כמחזיק את החמץ", דאחרי שהתורה אמרה תשביתו והוא לא משבית, בזה הוא חשיב כמחזיק את החמץ.

ובתוספת ביאור נביא על זה משל, דהנה, לכל אדם יש כלים בביתו ויש גם אבק ועפר בביתו, אכן חלוקין נינהו, דהאבק "נמצא בביתו" והכלים הוא "מחזיק בביתו", זה עובדא וזה עשייה, וזה החידוש בחמץ, שאין האיסור בעצם ההמצאות שלהם, אלא שהאיסור בהם הוא בזה שהוא מחזיק בהם, ודו"ק.

ויסוד זה כבר נתבאר ע"י מרנן הגרא"מ שך זצ"ל והגר"ש רוזובסקי זצ"ל והגרי"ד פוברסקי זצ"ל, וכולם הוכיחו סברא זו מדברי הרמב"ם וכס"מ וכל א' הביא על זה מקור אחר.

דהנה, מרן הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [פסחים סוף סי' א'] הוכיח כן מעצם דין ביטול בשיטת רש"י והרמב"ם ורמב"ן, דלשיטתם הוא משווה את החמץ לעפר, וכבר תמהו בזה הראשונים [וכמבואר להלן בהערה], דמה הגדר בזה, וביאר בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, דאין הלאו דב"י בעצם העובדא שיש לו חמץ ברשותו, אלא דכל הלאו הוא בזה שהוא "מחזיק את החמץ", והביטול הוא להשוותו לעפרא לגבי החזקתו, והיינו, דכמו דביארנו במשל [לעיל] דחלוקין נינהו אבק מכלים, דהאבק "נמצא בביתו" והכלים הוא "מחזיק בביתו", כמו כן משתנה החמץ ע"י ביטול לדבר שאין לו בו צורך, וכאבק דמי לענין זה שאינו מחזיקו.

ועיין בהערה <sup>32</sup> שהרחבנו והוספנו ביאור בדבריו הקצרים בענין זה, ויישבנו בזה כמה סתירות בדברי רש"י והרמב"ם והרמב"ן.

<sup>32</sup> דהנה, בגדר הדין ביטול חמץ נחלקו רש"י ותוס', דתוס' [ד':] כתבו דמדין הפקר אתינן עלה, וממילא דלא קעבר על ב"י כיון שאינו שלו, ורש"י [שם] כתב דבכלל תשביתו היא, דבתשביתו איכלל נמי השבתה בלב, ולא רק השבתה בשריפה, ולא איתברר כוונת רש"י בזה, והעיר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דמצאנו סתירה בדברי רש"י בגדר הדברים איך מהני לצאת מלאו דב"י ע"י ביטול, דבדף ו': [ד"ה ודעתו עילויה] כתב רש"י "אבל משבטלה אינו עובר [בב"י וב"י] דלא כתב

[התורה] אלא תשביתו", ומשמע דכיון דקיים חיובו לבטל שוב לא קעבר, דכך אמרה תורה, אכן מאידך משמע ברש"י לעיל מיניה [דף ד'. ד"ה לעשות לו מזוזה] דמטעם אחר היא, דכתב "מסיה דעתיה מיניה ומשויה ליה כעפרא", ולכא' כוונתו דזה גופא ילפינן מתשביתו דמצי משויה לעפרא, וקשה טובא - דאי נתחדש דחשיב כעפרא, א"כ שוב פשיטא למה לא קעבר בב"י, ולמה לי טעמא "דלא כתב [התורה] אלא תשביתו" הא כעפרא חשיבא, ושיטתו צ"ע.

והנה, ברמב"ן מבואר ע"ד רש"י דיליף ליה מתשביתו, וכתב "שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה", ועיי"ש עוד דזה הביאור בתשביתו, דהיינו "תשביתו אותו משאור, ולא יראה שאור, אלא שיהא בעיניך כשרוף ותהא רואה אותו כעפר ואפר", והיינו כרש"י [ד'.].

ותמהו עליו הראשונים, דהמהר"ם חלאווה [ו':] הקשה דא"כ יהיה מותר בהנאה דכבר אינו בתורת חמץ לגבי האיסורים, [ובאוכלו אין להתיר דאז הוא חוזר בו מהביטול דאינו אוכל עפר ומדאכלה מחשיבו יותר מעפר, ובזה חלוק הנאה מאכילה דמעפר נהנים, והנאתו אינו הוכחה שכבר לא מחשיבו כעפר], ומ"ש דלגבי איסור ב"י אינו בכלל חמץ, ולגבי הנאה חשיב בכלל חמץ, עוד הק' הריטב"א [שם] דאיך מבטלו מתורת לחם, הא אין זה תלוי בדיבורו כלל, דמה שייך לקבוע שאינו בתורת לחם ע"י דיבור בעלמא, וצ"ע.

עוד יש לתמוה בגוף דברי הרמב"ן, דמצד א' כתב הרמב"ן דלא כהתוס' שהוא הפקר ושהוא יוצא מרשותו, [ואדרבה הרמב"ן מסתפק אי מהני הפקר להיתירא] ולהכי דן בזה מצד דמשוואו כעפר, אכן מאידך כתב הרמב"ן "ויצא לבטלו שלא יהיה בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי", והיינו דהוי כהפקר וכאינו שלו וכאינו ברשותו, וצ"ע.

ואשר מוכרח מכל הנ"ל, דודאי דאין הלאו דב"י בעצם העובדא שיש לו חמץ ברשותו, אלא דכל הלאו הוא בזה שהוא "מחזיק את החמץ", והביטול הוא להשוותו לעפרא לגבי החזקתו, והיינו, דכמו דביארנו במשל [לעיל] דחלוקין ניהו אבק מכלים, דהאבק "נמצא בביתו" והכלים הוא "מחזיק בביתו", כמו כן משתנה החמץ ע"י ביטול לדבר שאין לו בו צורך, וכאבק דמי לענין זה שאינו מחזיקו.

וממילא דליתא לקושיות הראשונים, שהם הבינו ברמב"ן שהוא משוה את הלחם לעפר לגבי דיני חמץ, ושפיר הקשו דמ"ש איסור הנאה מב"י ואיך עושה כן בפיו, אולם להנ"ל א"ש דאין זה חלות בגוף הלחם עצמו להשוותו לעפר מצד עצמו כלפי דיני חמץ, אלא דאינו אלא לענין החזקתו, וזה כוונתו ד"צא לבטלו שלא יהיה בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי", והיינו דאף דלעיל מיניה כתב דחשיב כעפרא והכא כתב שאינו ברשותו, ולהנ"ל היינו הך, דכבר אינו "מחזיקם ברשותו" אלא כאבק דמי.

וזה נמי מדויק היטב בדברי הרמב"ם [חו"מ פ"ב ה"ב] דכתב "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, הוא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל", והיינו דמצד א' כתב "ויחשוב אותו כעפר" ומאידך כתב "וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל", [או 'עפר' או 'אינו ברשותו'], והתשובה היא תרומתה דהדי דרק לענין החזקתו ברשותו הרי הוא כעפר, וכהמשך לשונו, "שכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל", וא"ש.

וזה נמי הישוב בסתירת רש"י, דמצד א' מבואר "שהתורה לא כתב אלא תשביתו", ומאידך הוי כעפר ממש, ולהנ"ל מיושב, דודאי דלא נקבע דינו כעפר, אלא דאינו מחזיק בו כעפר, וכל זה רק שייך אחרי שהתורה גילתה בפסוק של תשביתו דגם "אי החזקה" במחשבתו ובלבו דגם זה בכלל "אי החזקה", וא"צ ש"בפועל" יפסיק להחזיק בו ויוציאו מרשותו, ודו"ק.

ונראה להוסיף עוד בזה, דלהלן [סימן ד'] ביארנו דב"י דחמץ דומה לקיום כלאים ולא לשהיית משקולות, וביארנו כן בעומק דברי האור שמח.

ונראה דהדברים מדוקדקים היטב בלשונות הרמב"ן, דהנה, האי לשון "רוצה בקיומן" שהבאנו מהר"ש סירליאו [כלאים ריש פ"ח] והרמב"ן [ריש ב"ב] דבזה מוגדר ה"שהייה של עשייה"

עוד ביארנו בהערה [שם] דמיושבת בזה קושי' הריטב"א [דאיך מהני ע"י דיבור לקבוע דין כזה], ומיושבת נמי קושי' המהר"ם חלאווה [דלמה אסור ליהנות מחמץ שביטלו אי הוי כעפר לדיני חמץ], [והגר"ש רוזובסקי זצ"ל עצמו לא למד כן אלא ברמב"ם, אבל המהלך ברמב"ן למד שהוא ממש כעפר, עיי"ש לעיל מיניה].

וע"ע להלן [סימן ט"ו פרק ג'] שהרחבנו בביאור שיטת הרמב"ן בדין ביטול, ויסוד הדברים מבואר עפ"י הנ"ל דהאיסור ב"י הוא בעצם החזקת החמץ ולא העובדא שיש לו חמץ.

**ב] מבאר בזה מה ההבדל בין חמץ ידוע לחמץ אינו ידוע לענין ביטול [שיטת הרמב"ם].**

וביסוד זה הוסיף הגר"ש רוזובסקי זצ"ל לבאר הא דלא מהני ביטול בחמץ ידוע לגי' ישנה ברמב"ם, דביטול הוא השבתה בלב שהוא כבר לא "מחזיק" את החמץ, אבל העובדא שיכול לבערו ולהשביתו ואינו מבערו, זה כבר סתירה לליבו, וזה כבר חשיב כמחזיק, ורק באינו ידוע אפשר להשבית ולדון שאינו מחזיק.

ובזה ביאר עוד את סברת הכס"מ [פ"ב חו"מ ה"ב], שהק' שדין זה של הרמב"ם הוא נגד המשנה שיושב לפני רבו ונזכר שיש לו חמץ שיכול לבטלו, וזה מיירי בחמץ ידוע, ות' הכס"מ דכיון שהוא טרוד שוב הו"ל כאינו ידוע, ודבריו תמוהין, וביאר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דבחמץ ידוע החיסרון הוא דכיון דבידו לבער ואינו מבער הרי"ז כמחזיק ממש, וזה סתירה לביטולו שאומר שכבר אינו מחזיק, ורק באינו ידוע אפשר לומר שאינו מחזיק ע"י הביטול, אבל כשהוא טרוד ואינו יכול לבער, אז מה שאינו מבער כבר אינו סתירה, ודו"ק.

בכלאים, הך לשון עצמו מצאנו נמי ברמב"ן בריש פסחים דכתב "דהתורה עשאו כאילו ברשותו לעבור עליו בשני לאוין כיון שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו", רק דבזה חלוקין, דבכלאים יש כאן "מעשה קיום" ע"י ה"רוצה בקיומו", ובחמץ איכא "מעשה החזקה" ע"י ה"רוצה בקיומו", דמקימים אצלו.

והרמב"ן ביאר כן בעצם המהלך של ביטול, דע"י הביטול כבר חסר ב"רוצה בקיומן", והדברים מפורשים ברמב"ן, דהנה הבאנו מהרמב"ן דכתב שתי סברות בביטול, א] דמחשיבו כעפר, ב] שהרי הוא כאינו ברשותו, וביארנו דחדא נינהו, דאינו מחזיקם כעפר, דבדברי הרמב"ן שמחשיבו כעפר, כתב הרמב"ן "תשביתו אותו משאור, ולא יראה שאור, אלא שיהא בעיניך כשרוף ותהא רואה אותו כעפר ואפר", אולם מיד מוסיף בזה הרמב"ן, "ולא תהא רוצה בקיומו", וכן בהמשך דברי הרמב"ן דכתב דמוציאו מרשותו, כתב הרמב"ן, "ויצא לבטלו שלא יהיה בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו רוצה בה", וגם הכא ממשיך הרמב"ן, "ואינו רוצה בקיומו".

הרי דהוסיף תנאי בשתי הנך סברות, דכל הגדר בביטול שרצונו להחשיבו או כעפר או כאינו ברשותו, דאין הכוונה בזה שהיא קביעות בעצם החפץ, אלא דכל זה למטרה ולענין אחד, והוא שכבר "אינו רוצה בקיומו", דכבר אינו מחזיקו אצלו כחמץ אלא כעפר, והינו שהעובדא שהחמץ קיים אצלו לא משתנה, דבמציאות אין כאן.



**ג] מביא מקורות נוספים להך גדר שבב"י וב"י יסוד האיסור הוא ב"החזקת החמץ", ולא בעובדא שהחמץ אצלו, דנפ"מ בחמץ שקיבל עליו אחריות, ונפ"מ בחמץ שאנוס מלבערו.**

ומצאנו עוד הוכחה לזה ממרן בעל האבי עזרי צ"ל, דהנה, מבואר בסוגי' בפסחים [ה:'] דחמץ שקיבל עליו אחריות הוי ליה כדידיה לעבור עליו בב"י, דדבר הגורם לממון כממון דמי, אכן למסקנה ילפינן ליה מקראי, וכפשוטו דהגדר בזה הוא נמי כנ"ל, דכדידיה הוא ע"י הדין גורם לממון, אולם בשיטת הרמב"ם מוכרח דאינו כן, שהרי גם באנס שיוציא ממנו ממון [על החמץ] שלא כדין ובלי התחייבות, גם בזה אמרינן דעובר על איסור חמץ, וע"כ דאינו משום דהוי כדידיה.

והביאור ע"כ הוא כנ"ל, וכן ביאר מרן הגרא"מ שך צ"ל [אבי עזרי הל' חמץ ומצה] דהאיסור הוא ההחזקה, אלא דבחמץ שאינו שלו אינו "מחזיק" בחפץ, רק דזה "נמצא" אצלו, והכא ע"י זה שיתחייב לשלם לאנס אם החפץ יאבד, בזה הוא כבר מחזיק בחפץ, וזה האיסור ב"י וב"י.

ולהלן [סימן ד'] יבואר דסברא זו היא כבר סברת האור שמח לחלק בין משקולות דחייב גם על אינו שלו דהתם לא בעינן שום "החזקה", והעובדא דהמשקולות אצלו היא האיסור, משא"כ בחמץ דבעינן שלו, דאין זו הלכה בעלמא דרק עובר על חמץ ידידיה, אלא דבעינן חמץ ידידיה משום שרק בזה אמרינן שהוא מחזיק בחמץ, ולכן היכא דמחזיק בשל אחרים מסיבה אחרת הכא כבר לא בעינן שלו.

ועיקר יסוד זה הוכיח נמי מרן הגרי"ד פוברסקי צ"ל מדברי הכס"מ [פ"ג חו"מ ה"ח] שמבאר איך אמרו חכמים לא לבער ביו"ט מחמת איסור מוקצה, הא איך מבטלים דין דאורי' מחמת איסור דרבנן, ופי' הכס"מ דאחרי דאמרו חכמים דאסור, כבר אינו עובר בב"י "דלא אמרה תורה בל יראה ובל ימצא אלא כשברשותו היה לבערו ואינו מבערו אבל אם הוא אנוס לא, וזה אנוס היא", ודבריו צ"ב דמנלן זאת, וע"כ דמבואר הכא כנ"ל דאף דהעובדא דיש חמץ ברשותו לא משתנה בזה שהוא אנוס, אבל הוא כבר לא חשיב כמקיים וכמחזיק חמץ.

ועיין היטב באבני נזר [או"ח סימן שי"ז ס"ק ט' וס"ק י'] - ומבואר שם שהוא ג"כ הלך עפ"י עיקר יסוד זה.

**ד] מבאר בזה גם את הדין דחמץ שאינו מצוי אין בו דין ב"י, ומבאר בזה עוד דינא דחמץ שנפלה עליו מפולת וייחד לו בית ויוצא בשיירא.**

ונראה להוסיף בזה עוד, דהנה, מצאנו בראשונים בכמה דוכתי דילפינן הלכות מהגזה"כ ד"מצוי בידך", דנאמר בזה היתר בחמץ אינו ידוע, ובייחד לו בית, וביוצא בשיירא ובנפלה עליו מפולת וכדיבואר, ונראה דגם זה מתבאר על פי כל הנ"ל, ואדרבה, יתכן דזה כל המקור ליסוד זה.

דהנה מבואר בתוס' [ריש כל שעה] דאף דיש ריבוי לחמץ מוטמן [ה:'] אבל כשאינו ידוע היכן הוא אינו מצוי, ולא איתרבי בכלל לא ימצא, ונחלקו המהרש"ל והפר"ח אי מיירי שאינו ידוע היכן הוא אבל הוא ידוע שיש לו, או דמיירי גם בלא ידוע שיש לו, וצ"ב שורש פלוגתא זו, ונראה דכל הך נידון - גם לרבות מוטמן

וגם לא לרבותו באופן שאינו מצוי וגם בפלוגתתם מה מיקרי אינו ידוע – כל החילוקים הללו אינם חילוקים ב"עובדא" שיש חמץ ברשותו, רק דבזה הגברא משתנה שהוא כבר לא מחזיק ולא מקיים את החמץ, וזה כל הנידון שם.

ע"ד זה מצאנו עוד, דלהלן [ו']. מבואר דחמץ שקע"א חייב, אבל בייחד לו בית לעכו"ם פטור, והק' הגמ' דשכירות לא קנ' לענין ע"ז, ותל' דהכא אפקי' רחמנא בלשון לא ימצא ואין זה "מצוי בידו", ועי' תוס' רי"ד דהכוונה היא דבהך חידוש דחמץ שקע"א חייב, הכא יש פטור מצד דרשה ד"לא ימצא", דכיון דהמקום שכור לעכו"ם אין החמץ "מצוי בידו" אף דקע"א, אבל בחמץ של ישראל שנמצא במקום ששכור לישראל אחר לא אמרינן דחמץ זה אינו ברשותו ועובר עליו, ודו"ק

אולם רבינו דוד להלן [ד.]. בסוגי' דשוכר חולק, וז"ל, "שהשוכר הזה כבר נקנה לו הבית לשכירות וכו' והבית הוא ברשותו לענין חמץ כדאמרינן לקמן דאע"ג דשכירות לא קנ', שאני הכא דאפוקי רחמנא בלשון לא ימצא, ומאחר שהחמץ הוא ברשותו של שוכר אין המשכיר עובר בב"י וכו'", והיינו דבדין "מצוי בידו" נתחדש חידוש כללי, דכמו דמבואר שם שאינו עובר בחמץ שקע"א אם החמץ נמצא במקום מושכר, כמו"כ כל חמצו של ישראל שנמצא בביתו, והשכיר את הבית לאחר, דיינינן ליה כביתו של אחר להיפטר דלענין חמץ אמרינן שכירות קנ'.

והנה, בחמץ שנפלה עליו מפולת אמרינן להלן [ל"א] דהרי הוא כמבוער, והדין הוא דרק בעי ביטול מדרבנן וכמבואר בר"ן וברש"י שם, [וכל מה דבעי ביטול הוא שמא יפקח עליו הגל] ודין זה דדינו כמבוער מה"ת ילפינן במכילתא, הביאו הר"ן שם דמיקרי "אינו יכול לבערו".

ובדין יוצא בשיירא מבואר להלן [ו'] שא"צ לבער עיי"ש ברש"י שרק כשחוזר יעבור בב"י, ומבואר דבלי ביטול נמי לא עובר בב"י, ונחלקו המהרש"א והמהרש"ל בטעמו של רש"י, והמהרש"א למד דדומה לנפלה עליו מפולת וכן הביא מהר"ן בסוגיין בדף ו' שכתב כן בהדי', ועיין עוד בזה בפר"ח [תל"ח] בדין כיכר בשמי קורה שיש צד שלא צריכים ביעור מטעמא הנ"ל, וע"ע בפר"ח [תל"ג] בשיטת רש"י והר"ן בנפלה עליו מפולת.

ועי' ברעק"א [תשו' קע"ו] דג"כ נקט דבחמץ ידוע והלך למדינת הים דאינו עובר בב"י מה"ת, והוא מטעם הנ"ל, וכ"ה בשו"ע הרב [סי' תל"ו - ו'], והביא שם הטעם, דבחמץ בעינן "מצוי בידך" ואין זה "מצוי בידך" כיון שאינו בביתו, ודו"ק.

ונראה דבדין זה דיוצא בשיירא רואים כרבינו דוד ודעימ' ודלא כהתוס' רי"ד, דלמדנו מכאן "דמצוי בידו" הוא תנאי נוסף בכל ב"י וב"י, דלא סגי במה שיש לו חמץ, אלא שאם אינו "מצוי בידו" דייחד לו בית, או דהשכיר ביתו לאחר או דהלך למדינת הים ויצא ובשיירא, דכל כה"ג מיקרי אינו מצוי בידו, ודלא כהתוס' רי"ד דלמד דזה דין מסויים בחידוש דחמץ שקיבל עליו אחריות.

ונראה דלפי כל הנך ראשונים, הך דין "דמצוי בידו" אינו תנאי בעלמא, אלא  
דהכא נתחדש הך גדר דבעינן שיחזיק את החמץ, ולכן רק בחמץ שמצוי בידו  
אמרינן דמקיימו ומחזיקו.<sup>33</sup>

**ה] מבאר דיסוד הדין דמשה ע"מ לבערו לא עבר על ב"י דלא מיקרי שהוא  
"מחזיק את החמץ", ומבאר בזה את דברי התוס' ר"פ והמקו"ח דבעינן  
דוקא "מתעסק בביעורו", ודברי השל"ה ויד אפרים.**

ונראה בזה עוד, דהנה, מצאנו חידוש בתוס' בדין "משה חמץ ע"מ לבערו",  
דעיין בתוס' [בסוף כ"ט:] דמבאר דבמשה חמץ ובסוף מבערו לא עבר עבירה  
דהוי ניתק לעשה דתשבייתו, ועי' שאגת ארי' [סי' פ"א ד"ה ועוד בלאו הכי]  
דהאריך לתמוה, דלא מצאנו בשום ניתק לעשה דבאמת הותר ע"י הניתק לעשה,  
ורק מצאנו דנפטר ממלקות, וכ' המקו"ח [תל"א-ה'] דהכא באמת אין כוונת התוס'  
לניתק לעשה, דשאני הכא דמשכחת לה קיום העשה לפני הלאו, ולכן רצון התורה  
בעשה ולא עובר בכלל, ודלא כשאר לאוין ועשה שהעשה רק משכחת לה כשכבר  
עבר, ועיי"ש שהוסיף דמהני גם למאן דתמיד מחייב מלקות בלאו הניתק לעשה.<sup>34</sup>

אמנם גדר הדברים לא נתברר, ונראה לבאר בזה מהלך אחר, ונקדים בזה עוד,  
דהנה, במקו"ח [שם] הביא מהשאגת ארי' שהבין דכל שביער בסוף לא עבר  
למפרע, והק' כמה קושיות, ותל' המקו"ח דרק בעוסק בביעורו מהני להיפטר,  
ופשוט דאזלי לשיטתייהו, דהשאגת ארי' למד דזה שייך לדין הכללי דניתק לעשה,  
וא"כ ל"ל עוסק בביעורו, אבל לפי המקו"ח שזה דין חדש, שוב י"ל דשאני וצריך  
כבר שיהיה עוסק בביעורו.

והשאגת ארי' [לעיל שם סוף ס' פ'] הק' על התוס' [ו':] דמה אכפת לן שישהה  
כשימצא הגלוסקא יפה, הא בסוף יבערנו דלא איירי ברשיעי, [דאי ברשיעי הרי  
לא יעשה כתקנה לבטל קודם] וא"כ למפרע לא יעבור, ולפי המקו"ח א"ש,  
דבעינן עוסק בביעורו, ועי' בתוס' ר"פ [ד':] דמפורש בדבריו דבעינן "מחזר  
אחריו לשורפו", והיינו כדברי המקור חיים הנ"ל.

<sup>33</sup> ונראה דזה מוכרח מיניה וביה, דהבאנו מהר"ן ומהרש"א דמדמינן מפולת ליוצא בשיירא,  
וקשה, דבמפולת מבואר במכילתא "דאינו יכול לבערו", וביוצא בשיירא הרי יכול לבערו ע"י  
שליח, ולהנ"ל ניחא, דעיקר הפטור "דאינו יכול לבערו" הוא משום שלא מיקרי מחזיקו, דבלאו  
הכי אינו יכול לבערו, וזו נמי יסוד דין יוצא בשיירא, שאינו מחזיקו כיון דרחוק הימנו.

<sup>34</sup> ובעיקר הביאור בתוס' דאינו מצד לאו הניתק לעשה כפשוטו, וכסברת המקו"ח, נראה דמטעם  
אחר מוכרח כן, שהרי האו"ש [פ"ג חו"מ ה"ה] הק' דבכל לאו הניתק לעשה, העשה בא לתקן  
שלא יהיה לו את המכוון והתועלת ממה שעבר על הלאו, דכשגירש אנוסתו צריך כבר להחזירה  
וכשגזל צריך להשיב, וכשכילה שדהו ולא השאיר פאה צריך לתת בתלוש, אבל כאן, הרי מה  
שצריך להשבית אינו שייך לב"י שכבר עבר, דשייך לב"י של רגע זה, שברגע זה צריך להשבית  
ושלא יראה, ומה זה שייך לניתק לעשה, ובזה ביאר שי' הרמב"ם דאינו לאו הניתק לעשה.

ונראה דגם התוס' מודה לזה, וההסבר בתוס' הוא כדברינו ועפ"י המקו"ח, דכאן חסר בעיקר הב"י  
עד כמה שמחזיקו להשבית, דהב"י נוצר על ידי זה שלא משביתו.

ונראה דהביאור בזה הוא כנ"ל, דיסוד האיסור בב"י אינו בעובדא שיש ברשותו חמץ, אלא דבזה שיש לו חמץ ברשותו הרי הוא כמחזיק ומקיים את החמץ, אמנם כשכל החזקתו היא באופן שהולך לאבדו, וכבר קעסיק בזה, שוב אין זו החזקת חמץ, אלא אדרבה, הוא מחזיק בו לאבדו, ופשוט.

וע"ד זה נראה לבאר מה שהביא המג"א [תמ"ו-ב'] מהשל"ה דהגם דתשביתו הוא שריפה, אבל כשמטלטלו כדי לשורפו כבר אמרינן דעשה דתשביתו ידחה ל"ת שיהיה בזמן הטילטול [ומיירי באיסור טילטול מד"ס ותשביתו מד"ס], והק' המג"א דאינו בעידנא, ותי' ביד אפרים [שם בשו"ע] דטילטול לשורפו הוא תחילת המ"ע דתשביתו, ואינו הכשר בעלמא, ונראה דההסבר הוא כנ"ל דמחזור עליו לשורפו.<sup>35</sup>

והנה, המג"א שם כ' דהכופה עליו את הכלי לא קעבר אב"י כיון דהו"ל משהה ע"מ לבערו, ולכא' הכא אינו אפי' עוסק בלבערו, ונראה דהביאור במג"א דהכפית כלי עצמה היא מעשה ייחוד שמייחדו לשריפה של אח"כ, דאינו משום הרחקה בעלמא דשמא יבוא לאוכלו, אלא שזה גם להעמידו לביעורו, ולהכי מהני.

**ו] ביאור עומק דברי האו"ש לחלק בין משקולות שהאיסור הוא בעובדא ומציאות של השהייה, לעומת חמץ שהאיסור הוא בזה שהוא "עושה את השהייה", ונפ"מ אי שייך ע"י מעשה להשוותו ללאו שיש בו מעשה.**

וע"ד זה נראה לבאר את דברי האור שמח בחילוק בין לאו דמשקולות ללאו של ב"י, דהנה, האו"ש [גניבה ריש פ"ז] הק' דבלאו דמשקולות כתב הרמב"ם דליכא מלקות כיון שזה לאו שאין בו מעשה דעובר בזה שיש לו משקולות פגומין ברשותו, ואין בזה שום מעשה, אכן לא הוסיף הרמב"ם דאם חקק בהם ע"י מעשה או שקנה אותם דאז איכא מלקות, ומשמע דגם ע"י מעשה לא חשיב לאו שיש בו מעשה, וק' מהרמב"ם [חו"מ פ"א ה"ג] דכתב בהדי' דאף דב"י וב"י הוי לאו שאין בו מעשה אכן אכתי איכא מלקות בקנה חמץ או שמחמץ עיסה, ועיי"ש היטב בתירוצו של האור שמח, מה דמחלק בין חמץ למשקולות, ולהלן [סימן ד'] הרחבנו דאין כוונתו כפשוטו לחלק דבמשקולות האיסור הוא ה"שהייה" ובחמץ האיסור הוא ה"בעלות עצמו", דאין זה נכון דגם בחמץ האיסור הוא השהייה, וכדהוכחנו שם, עיי"ש בהרחבה.

ושם הוכחנו דכוונתו דגם בחמץ האיסור הוא גוף השהייה, אכן חילק דע"כ דב' סוגים של שהיית נינהו, והביאור בזה הוא עפ"י מה שנתבאר לעיל בביאור האיסור של ב"י וב"י, דבמשקולות האיסור הוא בגוף ה"עובדא" ובעצם ה"מציאות" שנמצאות משקולות ברשותו, ולזה א"ש למה לא מהני בזה שום מעשה, שהרי מעשים שלו רק מצטרפין ל"עשייה ידיה", ולא מצטרפין לעובדות ולמציאויות, והן הן דברי האור שמח, וכלשונו, ד"האיסור הוא על השהייה בלבד

<sup>35</sup> ונראה דביד אפרים ושל"ה כתוב חידוש נוסף שיש כבר התחלה של המ"ע דתשביתו, ואין זה מוכרח, דגם אם נאמר שתשביתו הוא מה שמגדיר את הלאו, שבמה שאינו משביתו מחזיקו, ולכן כשמחזור אחריו להשבית גם אינו מחזיקו, אבל אכתי אינה ראייה שיש כבר תחילת המ"ע לעניין הלא תשביתו, וי"ל א"כ דאף דהמג"א חולק שם, אבל מודה לעצם היסוד כלפי הלאו.

הבאה אחרי המעשה, ולא מצטרף המעשה אל האיסור, וכוונתו בזה דה"עובדא של שהייה" הוא תמיד "אחרי המעשה" שהביא את העובדא, ודו"ק.

אולם בחמץ אינו כן, דהתם יסוד האיסור אינו בגוף ה"עובדא" שחמץ נמצא ברשותו, אלא האיסור הוא בזה שהוא "מחזיקו" בזה שהוא אינו משביתו דדיינין ליה דבזה שאינו משביתם שבזה הוא מחזיק בהם, וזה "שהייה של עשייה", ולעשייה זו שפיר מצטרף מעשה, וכל זה אנו רואים בזה שהאיסור הוא "שהייה בתורת שלו", שזה כבר מיקרי "החזקה", ולא "עובדא" בעלמא של שהייה, ודו"ק.

ולהלן [סימן ד'] הרחבנו לבאר דכל זה מוכרח מהמשך דברי האור שמח שהביא דמצאנו בלאו של מקיים כלאים דגם התם ליכא מעשה, אבל התם שייך לאו ע"י מעשה כמו בחמץ, והיינו נמי ע"ד הנ"ל, דאין האיסור בעובדא שגודל אצלו כלאים, אלא דהאיסור הוא בזה שהוא לא עוקרם, ובזה הוא חשיב כמקיימם, והיינו שהוא נותן לכלאים קיום בזה שהוא לא עוקרם, ודו"ק.

### פרק ג'

**חידוש: בדיקה היא מעשה השבתה 'שפועלת' בהחזקת החמץ, ולכן אינו עובר למפרע בב"י.**

**א] מבאר דשאני בדיקת חמץ דאינה בדיקת בירור בעלמא, רק שזה מעשה ביעור מצד עצמו, ומה"ט אחרי שבדק כבר לא עובר על ב"י, ומבאר בזה את המקור לדין בדיקה מלא ימצא, וזה יסוד דינא דג' בדיקות לר"י.**

עפ"י היסוד הנ"ל נראה דשאני בדיקת חמץ מבדיקת תולעים, דבדיקת תולעים היא בדיקת "בירור" ובחמץ זה בדיקה "שפועלת היתר", דבתולעים סומך על הבדיקה לברר שכבר אין תולעים אבל אם יתברר שהיו תולעים הרי סו"ס עובר למפרע בשוגג או באונס, אבל בדיקת חמץ אינו כן, דלא רק דאחרי לן בדיקה כלפי החמץ שמוצא ומבער, אלא דמהני גם לחמץ שלא מצאו, דעצם הבדיקה אחריו לבערו היא מעשה של "אי-החזקתו", דרודף אחריו שלא יתקיים, וזו בכלל השבתה [ודומה למחזור אחריו לשורפו דאינו עובר בב"י כבר], ומיושב קושי' האור גדול למה הכא לא עובר על ב"י אפילו בשוגג ובאונס.

ונראה דזה מוכרח מיניה וביה, דהמקור לבדיקה מה"ט הביא הר"ן ממה דיליף חיפוש ממצאה, וביאור הדרשה, דחמץ שנמצא אצלו בלי בדיקה מיקרי "מצוי אצלו" [אף אי אינו ידוע היכן היא] אבל אחרי בדיקה כל החמץ שעדיין לא מצא מיקרי כבר "אינו מצוי", והיינו כנ"ל, דכמו דבמוטמן וא"י היכן הוא דכתבו התוס' דזה מיקרי "אינו מצוי" וביארנו שאינו "מחזיקו", כמו"כ חמץ שחיפש אחריו ולא מצאו ג"כ מיקרי שכבר אינו מחזיקו.

ונראה עוד דלו יצוייר והיתה בדיקת בירור, אז לא היה שייך קס"ד [י:'] דלר"י בעי ג' פעמים לבדוק, דאחרי שבירר למה לבדוק שוב, אבל כיון שהבדיקה פועלת שכבר אינו מחזיק, א"כ קס"ד שצריך להוסיף עוד בהשבתה, והיינו שכבר רודף אחריו יותר כדי שלא יחזיקנו, ואז אמרינן דכבר אין כאן בל יראה.

**ב] מיישב בזה את הסתירה בר"ן האם "בדיקה" והאם "ביטול בלב" הם מדיני הלאו של ב"י או שהם מדיני העשה של תשבינו.**

ומיושב בזה עוד, דאם הר"ן למד דהמקור לחיוב בדיקה הוא מהך קרא דלא ימצא ויליף חיפוש חיפוש ונר וכו', א"כ איך איכלל בדיקה בתוך תשבינו, שהרי המקור הוא בלאו של לא ימצא ולא במ"ע של תשבינו, אלא דלפי הנ"ל א"ש, דאם הלאו היה לאו לעצמו, דהעובדא שמצוי אצלו חמץ הוא הלאו, שוב אין נפ"מ אם בדק או לא דסו"ס החמץ מצד עצמו מצוי שם, רק כיון דהלאו הוא בזה ש"מחזיק" חמץ, ומחזיקו בזה שאינו משבינו, שוב אמרין דלבדוק אחריו הוא כבר מעשה שכבר אינו מחזיקו, והיינו ע"כ דאיגלאי מילתא שבזה הוא כבר משבינו, ושפיר איכלל בתשבינו אף דילפינן ליה מקרא דלא ימצא, ומבואר דתלויין אהדדי.

וכעין זה קשה נמי לגבי ביטול חמץ, דהר"ן הביא ב' מקורות ודרשות לדין ביטול בלב, א' מתשבינו וא' מ"לא יראה לך בטל בליבך", וכפשוטו נחלקו אם זה שייך לבל יראה או לתשבינו, ולר"ן פשוט בכל ההמשך שזה שייך לתשבינו, וצ"ע, ולהנ"ל ניחא ואינו סתירה, דביטול הוא "השבתה בלב" <sup>36</sup>, וכיון דהר"ן למד דזה "השבתה בלב", הרי שפועל בליבו שכבר אינו "מחזיקו ומקיימו" וזה גופא השבתה ותשבינו, ובין אם נלמוד כן מלא יראה או מתשבינו, הכל חדא, דזה תשבינו, ודו"ק.

**ג] מביא כמה הוכחות מהגאון ר' יצחק עהרענפלד שליט"א דבדיקה היא מעשה השבתה ולא בירור בעלמא, מדשייך ביה דין בעלים ודיני כוונה, וממה דאור לי"ד מיקרי משומר מחמץ, וכבר חשיב החמץ כארוסתו.**

ובעיקר הך יסוד, דהבדיקה היא הביעור עצמו, ומהני גם לחמץ שלא מצא, שמעתי בזה כמה ראיות מהגאון ר' יצחק עהרענפלד שליט"א, וכדלהלן.

א] כתב הריטב"א [ו':] וז"ל, "אע"ג דבדיקה לא בעי בעלים, ביטול בעי בעלים", ומבואר דבודקין ע"י שליח אף אם לא מבטלין, וקשה, דאף דבביטול מובן למה לא יהני שליח שהרי צריך השבתה דלבו של בעל החמץ, אבל בבדיקה לא מובן דאיזה קס"ד איכא דלא יהני ע"י שליח, אלא ע"כ דהביאור בזה הוא כנ"ל, דצריך השבתה ע"י הבדיקה עצמה, ואולי זה רק בבעלים, ודו"ק.

ב] בשו"ע [סוף סי' תל"ב] הביא הרמ"א מהכל בו שאומר דגם בלי להניח עשרה פתיתים בזמן הבדיקה אכתי אינה ברכה לבטלה גם אם לא ימצא כלום, וכפשוטו החידוש הוא דהבדיקה אינה "מציאה" רק "חיפוש", אכן הביא שם הטעם "דדעתו לבערו", וקשה, אטו דעתו וכוונתו היא הקובעת כאן, אלא דלהנ"ל הביאור הוא דע"י הבדיקה עצמה דעתו לבער, וזו השבתה גם למה שאינו מוצא.

ג] בשו"ע [סי' תל"ג סעיף י"א] כ' המחבר שמי שמכבד חדרו ביום י"ג ומכוין לבדוק, אעפ"כ צריך לבדוק בליל י"ד [והוא מהראב"ן וכמבואר בגר"א], ועי'

<sup>36</sup> וגם לר"ן דמדמה להפקר אמנם יבואר שזה דין "השבתה בלב", והינו דאם היה הפקר פשוט כתוס', הרי בזה שמפקירו כבר אינו ברשותו וממילא כבר לא מחזיקו, דבטלה "ההיכי תמצא" שיחזיקו ויקיימו, אבל אין זה "השבתה".

מג"א דעכ"פ חדר א' סגי, ויש לעיין דמהי הכוונה "ומכוין לבדוק", וי"ל עפ"י מש"כ הגר"א [שם] מהירושלמי שבדיקה בירושלים לחמץ של לחמי תודה ורקיקי נזיר שצריך לבדוק כדי שלא יהיה נותר, בדיקה זו לא מהני לתקנת בדיקה, וביאר שם הגר"א דאף לר"ן דסובר דכל בדיקת י"ג יהני לי"ד, אבל התם שאני דהבדיקה לא הייתה משום פסח, רק לענין נותר, ומכל זה מבואר שצריך כוונה לבדיקה, וי"ל דבזה מיירי השו"ע דבזמן כיבוד הבית הוא מכוין לבדוק, ואעפ"כ לא מהני.

ולכא' צ"ע, אטו בכוונה תלי' מילתא, אלא ע"כ דהביאור בזה הוא דהבדיקה היא עצמה השבתה גם כלפי מה שלא ימצא, ולזה בעי שיכוין לפסח, ועל זה קאי המחבר לומר דלא מהני בליל י"ג, ובליל י"ד איכא כוונה לזה ולכן מהני.

ד] בביאור הגר"א [שם] הביא ירושלמי שצריך דווקא ליל י"ד, ומבואר שם עוד דבעי תחילת הלילה והיינו בסוף י"ג, וזה שי' הראב"ד, וזו הביאור בלשון "אור לי"ד" במתניתין, רק דהירושלמי כ' הטעם בזה דבעינן "ושמרתם את היום הזה" פ' "שיהיו יום ולילה משומרין" והיינו משומרין בחמץ ע"י הבדיקה.

וקשה, אטו בדיקה עביד "שימור מחמץ", הא זה רק היכי תמצא בעלמא לברר שאין לו חמץ דעל ידי הבדיקה הוא אוספו למקום אחד, וע"כ דמהכא מוכרח דאינו כן, אלא שזו השבתה גם לחמץ שלא ימצא.

ה] ברמב"ן באלו עוברין במלחמות [דף ט"ו: דפי הרי"ף בסוף] מבואר דיסוד האיסור של אכילת מצה בע"פ הוא משום דמצה נהית כארוסתו - והוי כבועל ארוסתו [וכדהביאו התוס' ריש ערבי פסחים מהירושלמי], והא דהוי כארוסתו היינו ע"י האיסור חמץ, וזה כבר בלילה מזמן הביעור.

וק', הרי הלילה הוא רק זמן בדיקה, וע"כ דהבדיקה עצמה השבתה היא, ועפ"י הירושלמי הנ"ל דמיקרי שמורין מחמץ ע"י הבדיקה, [ואפשר שזה ירושלמי לשיטתו] ודו"ק.

אלו הראיות ששמעתי מהגאון ר' יצחק עהרענפלד שליט"א לחידוש זה.

**ד] מבאר החילוק בין "חזקה" דפוטרתו מתשבייתו מ"חזקה" דמכריעה דאין חמץ, ומיישב בזה קושי' האור גדול.**

ומעתה נראה שבזה יבואר גם הפטור במקומות שאין מכניסים, דלעיל [פרק א'] תמהנו דמצד א' כתב הר"ן דלא עובר כיון דמעיקרא לא נתחייב בהשבתה במקום זה, ומאידך כבר כתב דבמקומות הללו הוא לא עובר כיון דסומכין על החזקות, ותרתי למה לי, וי"ל בפשיטות דבאמת חדא נינהו, דהחזקה היא זו שפוטרתו ממצוות השבתה במקום זה, ולכן לא מתחייב מעיקרא במצות השבתה, אולם אכתי קשה דמ"ש אם סומכין על החזקה לומר שבאמת אין שם חמץ או דסומכין על החזקה לפוטרו מתשבייתו.

אלא דלהנ"ל הדברים ברורים, דכמו דמי שהשביית כבר אינו מחזיק חמץ וכבר אין כאן ב"י, אף אם אין ההשבתה אלא בלב, כמו"כ הפוך, דמי שא"צ להשביית כלל גם כן אינו מחזיק את החמץ, דכל מה שהוא מחזיקו הוא בזה שאינו משבייתו, ואי לא רמי עליו מצות השבתה ואין בחמץ זה דין השבתה, שוב ליכא לכל הלאו,

וזו כוונת הר"ן, שע"י ה"חזקה" שאין לו חמץ הוא כבר פטור מדין תשבתו, ושוב כבר ליכא לכל הב"י.

ובזה מיושבת קושי' האור גדול, דתמיד כשסומכין על החזקה הרי אם יתברר שהיתה עבירה [כגון שהיתה תולעת], הרי עובר למפרע משא"כ כאן, והביאור, שאם החזקה רק היתה מבררת את העובדא שאין חמץ ושוב איתברר שיש חמץ, אז שפיר קעבר למפרע, אבל כיון שהחזקה מבררת שאין מקום זה צריך השבתה, שוב אינו "בעמוד והשבת", ושוב ליתא לכל הלאו.

הרי דבמקומות שבדק, התם "קעביד" השבתה, וזו עקירה ב"לא יראה", דשוב לא חשיב "כמחזיק", ובמקומות שלא בדק "אין צורך" בהשבתה, ומצד זה לא חשיב כמחזיק, וחסר בעיקר הלאו דב"י<sup>37</sup>.

#### ה) סיכום הדברים.

הרי דיישבנו למה הכא באמת הוא לא עובר על ב"י בשוגג או באונס כמו שהוא עובר בתולעים, וביארנו כן גם במקומות שהוא בדק וגם במקומות שהוא לא בדק מחמת הפטור שהם מוחזקים בלי חמץ, דחלוק מירקות שא"צ בדיקה ומירקות שכבר בדק, עוד ביארנו למה הר"ן הוסיף שכבר קיים את המ"ע במקומות שבדקין, ולמה הוסיף את הפטור מהמ"ע במקומות שא"צ לבדוק.

אולם אכתי לא יישבנו את הקושי' השניה של האור גדול, דמאי שנא דבבדיקת חמץ דבעינן הוספה זו, דלמה צריכים לחדש שלא עובר למפרע, הרי לכתחילה מותר לסמוך על הבדיקה גם אי יתברר שעובר למפרע כמו דבתולעים סמכין כן ולא נמנעים מלאכול ירקות כל עיקר, והכא בחמץ היינו מחייבים אותו דווקא בביטול, ואין לומר דכיון דאפשר לבירורי שוב מחוייב, דהא זה דין דרבנן, ועוד דהכא אין זה מיקרי אפשר לבירורי, וכבר הארכנו לעיל [פרק א' ס"ק ג'] בקושי' זו, וקושי' זו תתיישב להלן [פרק ד'].

**ו) תוספת ביאור בעיקר האי יסוד דהלאו דב"י מוגדר עפ"י העשה של תשבתו, וזה מתבאר ע"י יסודו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שיש דין נוסף של תשבתו בלאו עצמו, ועפ"י ז' יתחדש עוד דגם בכלאים איכא עשה, ויש לזה הוכחה ממשנה מפורשת, ואיכא בזה נפ"מ לגבי השיעור שחייב לשלם כדי לא לעבור על הלאו, כעשה או כלאו, ועוד נפ"מ לגבי דין עוסק במצווה האם פטור מתשבתו ושוב לית ליה ב"י.**

ונראה להוסיף בזה תוספת ביאור בעיקר האי יסוד, דנתבאר כאן דמי שפטור או מעוכב מתשבתו אינו מחזיק ואינו עובר על הלאו, ונתבאר דמי שמתעסק בעשה לא מקרי מחזיק ואינו עובר על הלאו, וכן הוא בביטול דאינו מחזיק כיון דאצלו זה עפר וזה ג"כ מגזה"כ דתשבתו, עכ"פ מכל הנ"ל למדנו דהלאו דב"י מוגדר עפ"י העשה של תשבתו, וע"ע בזה דדייקנו כן מרש"י שהביא דין ב"י ולא הביא דין תשבתו, עיין בזה להלן [סוף פרק ה'].

<sup>37</sup> ובעיקר דברי הר"ן ע"ע באבני נזר [סי' שי"ז ס"ק י'].



והיינו דכל מה דדיינינן ליה כ"מחזיק" הוא עד כמה שהוא חייב בתשבתו, וזה משום שהלאו דב"י מוגדר עפ"י העשה של תשבתו, ודו"ק.

ונראה דהעומק ביסוד זה מתבאר עפ"י יסודו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שהוכיח וחדש שיש דין נוסף של תשבתו בלאו עצמו, ויש לו גדרים משלו, ודו"ק, והרחבנו ביסוד זה להלן [סימן ד' פרק ב'], ושם חידשנו עוד דגם בכלאים איכא כבר עשה, ועיי"ש שהוכחנו את הדברים ממשנה מפורשת בכלאים.

ועפ"ז חידשנו עוד [סימן ד' פרק ג' ס"ק א'] דאיכא בזה נפ"מ נוספת לגבי השיעור שחייב לשלם כדי לא לעבור על הלאו, האם חייב חומש כמצות עשה או כל ממונו כלאו, ויהיה בזה נפ"מ נוספת לגבי הדין עוסק במצווה האם פטור מתשבתו ושוב לית ליה ב"י, ונפ"מ באונן בערב פסח.

### פרק ד'

#### עיקר הנידון בר"ן

דקס"ד דבעי דווקא ביטול ולא מהני בדיקה.

**א] מביא דמבואר בר"ן דקס"ד דהיינו צריכים דווקא ביטול, ובדיקה לא היתה מהני, והריטב"א הביא שיטה שסוברת כן, וכל זה משום שכתוב בתורה ביטול, ומתמה בזה, ומתמה בכל האריכות בר"ן להוכיח שיש לבדיקה עיקר מה"ת.**

בדברי הר"ן יש אריכות דברים להעמיד את עיקר הדין בדיקה שהוא מה"ת, ויש גם אריכות להעמיד דין בדיקה נגד דין ביטול, דאיזה עדיף, ויש בדבריו כמה הערות.

בתחילת דבריו מוכיח הר"ן דבדיקה היא מה"ת, והביא ע"ז דרשה דחיפוש ומציאה [והמהר"ם חלאווה הביא מהילפותא לר"י דבעי ג' בדיקות בקס"ד בדף י'] וע"כ דמכל זה מוכרח דבדיקה מהני מה"ת, ועיקר דבריו תמוהין, דמה גרע חמץ מתולעים וריאות ושעטנז, וכי לא פשיטא דבדיקה מהני בתולעים וריאות, ולמה בעינן ילפותא ללמד דמהני.

ע"ד זה קשה נמי בהמשך דברי הר"ן דכל הנידון בדבריו הוא האם "יש לבדיקה וביעור עיקר מהתורה", ומהו הנידון בזה ולמה צריך שיהיה לו "עיקר מהתורה" כדי שנסמוך עליו, דלמה יגרע משאר דיני התורה דמהני מה"ת בלי שיש לבדיקה עיקר מה"ת.

הר"ן מוכיח דביטול בלב י"ש לו מקור בקראי דתשבתו, ושוב מקשה [בד"ה שמא], "שמא תאמר אין לנו רק ביטול ואין לבדיקה וביעור עיקר מה"ת", ושוב איצטריך להביא מקור הנ"ל מחיפוש ומציאה, והכריע דלשניהם יש עיקר מה"ת.

עכ"פ מבואר מדבריו דעצם זה שביטול מהני מה"ת זו כבר סיבה שבדיקה לא תהני, וכ"כ הריטב"א בהדי' "דהא בדיקת חמץ דרבנן כדאיתא לקמן בפירקין, ולעולם לא נפיק מב"י וב"י לענין החמץ שלא מצא עד דליעביד ביטול מה"ת כדאמר רחמנא", הרי דהריטב"א הביא שיטה זו שסוברת שבדיקה באמת לא מהני, והסיבה דבדיקה לא מהני היא משום שביטול מהני.

וכשנדייק היטב בדברי הר"ן יבואר דמשיטה זו בא הר"ן לאפוקי ולהוכיח שבדיקה מהני מה"ת למרות שביטול מהני, וכ"כ הר"ן בהדי' בסוף דבריו דאם בדיקה לא היתה מה"ת אז היה חייב דווקא בביטול, וז"ל, "א"כ אפי' בדק היה מחוייב מה"ת לבטל מפני ספק חמץ שאינו מצוי, וכיון דמדאורי' בביטול בעלמא סגי, אי אתה מוצא בדיקה וביעור מה"ת, אלא כדאמרן", הרי בהדי' דצריך דווקא ביטול אם שייך ע"י ביטול, וזו הסיבה שלא תהני בדיקה.

**ב] מקשה דמ"ש מתולעים וריאות דפשיטא דמהני בדיקה, ומאי שנא הכא, והא אין זה בכלל הדין דאפשר לבירורי.**

ודבריו תמוהין, אטו גם בתולעים נחייבו לברר באופן אחר היכא דשייך בירור באופ"א ולא נסמוך על בדיקה, וקושי' זו הק' האור גדול דתמיד סומכין על רוב וחזקה ובדיקות אף באופן דאפשר לבירורי, ורק מדרבנן אמרינן שצריכים לברר עוד, ואיך כ' הר"ן דהכא היה מחוייב מה"ת לברר דווקא בביטול.

ובאבי עזרי [קמא חו"מ פ"ב הי"ז] הוסיף להקשות דאין זה בכלל הדין דאפשר לבירורי, דהכא ע"י ביטול אינו "מברר" יותר רק שעושה פעולת השבתה כללית שלא מצריכה בירור, ופשוט שאין כזה חיוב, ושפיר סמכין על חזקות ועל רוב ועל בדיקות לענין זה, ולמה שיתחייב לבטל.

**ג] מביא דהראשונים כבר חילקו דהכא כתיב בתורה בהדי' דתשבתו הוא ע"י ביטול, ולהכי קס"ד לא לסמוך על בדיקה.**

והישוב לכל זה מבואר בראשונים עצמם, דמהר"ן נראה דרק הכא אחרי דביטול הוא "תשבתו", אז הוא דבעינן דווקא לביטול, וכ"ה בהדי' בריטב"א הנ"ל שכתב "בביטול מדאורי' וכדאמר רחמנא", וכן מפורש במהר"ם חלאוה דסובר כהר"ן, וכשהביא ה"ש' השניה [של הריטב"א] דבעי דווקא ביטול ובדיקה לא מהני, כתב בזה"ל "ואע"ג דבדק אכתי לא סגי בהכי דשמא לא בדק יפה יפה וכל שלא ביטל הא עבר בב"י וב"י דרחמנא ביטול אצרכי", ומפורש בדבריהם דכיון שהפסוק מחייבו בביטול לכן לא מהני בדיקה.

ומעתה פשוט, דחמץ גרע מתולעים, דהכא בחמץ ביטול כתיב בהדי' בקרא, וכיון דביטול כתיב בהדי' בקרא לכן צריך דווקא ביטול, ולכן גרע בדיקה זו משאר המקומות, וברור, וזו נמי היישוב לקושי' האור גדול דלמה בעינן שלא יעבור למפרע, הא תמיד סומכין על חזקות אף דיעבד למפרע, ולהנ"ל מבואר, דתמיד אפשר לסמוך לכתחילה על בדיקה, אבל הכא אחרי דמפורש בקרא דבעינן ביטול, שוב לא יהני ע"י בדיקה, וכן מבואר בהדי' במהר"ם חלאוה [ו':] וז"ל, "דכיון דבכלל תשבתו ביטול וביטול עדיף מחזקה, דמהני למאי דאיתא בחורין ובסדקין, אי אתה רשאי לדונו להקל ולומר דבבדיקה סגי אלא להחמיר דצריך ביטול", עכ"ל.

ד] מקשה דאכתי תמוה דהיכן מרומז בקרא דביטול דלא סומכים על בירור של בדיקה, ואטו אינו יכול לבטל רק את החמץ שתמיד מגיעים אליו ע"י בדיקה.

אולם, אף דברור דכאן מונח היסוד לכל דברי הר"ן, אכן הדברים עצמם מרפסין איגרא, שהרי היכן מרומז בקרא דביטול מהני ובדיקה לא מהני, דבשלמא אם ביטול היה היכי תימצא לברר אם יש חמץ בבית, כעין רוב או ע"א או חזקה, שוב היה אפ"ל דכיון דאמרה תורה ביטול, הרי דנתמעטו כולוהו בירורים מגזה"כ, הלכך לא סמכין על בדיקה, והיינו כעין גזה"כ ד"עפ"י ב' עדים יקום דבר" דבזה ממעטינן בירור דע"א.

אולם הכא אינו כן, שהרי ביטול אינו אופן של בירור, ועיקר חידוש הקרא אינו אלא דביטול חשיב השבתה על החמץ, דכבר אינו מחזיקו ושוב אין כאן ב"י וב"י, ומה שיש מעלה צדדית בביטול [יותר מבדיקה] שיש אפשרות בלי שום טירחא להיות במצב שאין אצלו שום ספיקות, שהרי יכול לבטל כל חמצו בלי לסמוך על הכרעות ובירורים, הרי זו מעלה צדדית בעלמא, והתורה לא אמרה ולא רמזה בגזה"כ דביטול דצריכים לעשות כן, דזו מעלה צדדית בעלמא, ואין זה בכלל עיקר גזה"כ דביטול, [ולא דמי לדין שני עדים שהוא בירור, ובהדי' בא לאפוקי מבירורים אחרים, ופשוט].

ותירא מזו, מי שיחליט שהוא לא מבטל את כל חמצו, והוא רק מבטל את החמץ שבדרך כלל מגיעים אליו ע"י בדיקה, אבל חמץ שלא מגיעים אליו ע"י בדיקה אינו מבטל, אטו לא יצא י"ח בתשביתו דביטול, דהיכן מרומז שעל ידי ביטול הוא צריך לצאת מידי כל הספיקות, הרי כיון דע"י בדיקה איכא כבר חזקה שאין לו חמץ, א"כ ה"ה דיכול לבטל באופן זה, וא"כ למה לא יכול לומר דאחרי ביטול [על חמץ שמגיעים אליו ע"י בדיקה] דכבר אין לו לחשוש לחמץ דאיכא כבר חזקה.

ותירא מזה, בט' ציבורין מצה וציבור א' חמץ ופירש א' לתוך ביתו דסמכין על רוב כמבואר להלן [ט:], אטו צריך לבטל חתיכה זו, הא ודאי סמכין על בירור של רוב, והיכן מרומז בקרא דביטול הוא תשביתו דלא סמכין על זה.

ועיין בהערה <sup>38</sup> שהעלנו צד לדחות כל הקושי, וללמוד את הר"ן באופן אחר, דאולי קס"ד דבדיקת חמץ גרע במציאות מכל הבדיקות, ועיי"ש שהוכחנו לדחות פירוש זה.

<sup>38</sup> ובאמת דהיה אפשר לדחות את כל הנ"ל, והיה אפשר ללמוד ביאור אחר בכל השו"ט בר"ן, דהיה אפשר לומר שלפי האמת בדיקת חמץ גרע מבדיקת תולעים, דאינה מגיעה לכל החמץ כמו דבדיקת תולעים מגיעה לכל התולעים, ואולי זו כוונת המהר"ם חלואה "ואולי לא בדק יפה יפה", והיינו דיותר שכיח דלא יבדוק יפה יפה בחמץ מבשאר בדיקות, ולכן היה צריך ביטול, ולכן הוצרכו לגזה"כ שיכול לסמוך על הבדיקה.

אמנם אין זה נכון, ומתלת טעמי, א] למה הדגישו כל הראשונים [דלעיל] "דכיון דאצרכי רחמנא ביטול" לכן לא מהני בדיקה, הא גם בלא זה אין לסמוך על בדיקה, ויצטרך למכור או להפקיר גם בלי זה שיש פסוק דביטול זה תשביתו, ב] הרי שיטת הטור דאין לבדיקה עיקר מן התורה, ולכן

ה] מיישב קושי' הנ"ל עפ"י היסוד דלעיל [דב"י הוא החזקת החמץ]  
 בדדיקה דכאן אינה בדיקת בירור אלא בדיקת השבתה, וקס"ד דרך בביטול  
 אמרינן שהוא כבר לא מחזיק את החמץ.

והנ' בכל זה, דלעיל [פרקים ב' וג'] נתבאר דהחזקתו וקיומו של החמץ מוגדרת  
 ע"י תשביתו, ולכן, כל שבדק הרי לא שהבדיקה מבררת לנו את העובדא שאין  
 חמץ ברשותו כמו שמבררת שאין כאן תולעים רק דע"י הבדיקה עצמה הוא  
 משבית גם את החמץ שלא מצא, שחמץ שבדק אחריו למוצאו כבר אינו מחזיקו,  
 ובשלמא במקומות שאין מכניסים, הרי התם יש חזקה שאין חמץ, וממילא דהתם  
 אינו מחזיק כלל, שהרי אין עליו מצוות השבתה וכשא"צ להשבית ממילא כבר לא  
 "מחזיק", אבל במקומות שמכניסים שצריך להשבית, התם צריך להשבית את כל  
 החמץ, ובגלל הבדיקה כבר פעל על החמץ כולו שאינו מחזיקו.

אולם כל זה אחרי דתשביתו כולל בדיקה, אבל אם הפירוש בתשביתו הוא ביטול  
 בלב, א"כ התורה חידשה שהשבחת החמץ היא במחשבה על כל חמצו שהוא  
 עפרא דארעא, ובזה כבר אינו מחזיק את החמץ, אבל מי שלא ביטל, ורק בדק  
 אחריו לבדו, ולא מצאו, מאן יימר דגם זה חשיב "השבתה", הרי נאמר בתורה  
 שהשבחתה היא להחשיב כל חמצו כעפר, וזו השבתה, וכל שאינו עושה כן ממילא  
 חשיב שהוא ממשיך להחזיק את החמץ, וממילא דבטלה לן בדיקה.

ובקצרה, בלי גזה"כ בדדיקה מאן יימר לן דפעולת הבדיקה על החמץ שהוא לא  
 מצא חשיב השבתה, הא בקרא דתשביתו נאמר רק דע"י ביטול איכא השבתה.  
 והן הן דברי המהר"ם חלאוה דצריך "לדונו להחמיר ולא לדונו להקל", דכל הך  
 "נידון" [לחומרא או לקולא] הוא נידון בעיקר "דרגת ההחזקה", וזה מתפרש ע"י  
 התשביתו.

ואפשר להביא על זה משל מהקס"ד [י:]: להצריך ג' בדיקות, דפשוט בדדיקה א'  
 סגי לבירור, ומה התוכן של הבדיקות הנוספות, וע"כ כנ"ל, שהוא מוסיף  
 בהשבתה וב"אי החזקתו" ע"י הבדיקות הנוספות, וכן הוא בביטול לעומת בדיקה.  
 והיינו דתמיד הנידון בתולעים וריאות ושעטנו הוא נידון של "בירורים", והתם  
 יהני כל בירור עד שאין גזה"כ שבאה לאפוקי לא לסמוך בבירור כזה, אבל  
 בחמץ, הנידון בבדיקה הוא נידון בגוף הלאו, שע"י הבדיקה הוא כבר "פועל"  
 שאינו מחזיק את החמץ, וכשהתורה מגלה השבתה מסויימת ע"י ביטול, הרי כל  
 שלא עשה כן אכתי דיינינן ליה כממשיך בהחזקתו.

עובר למפרע אם בדק ולא ביטל, ועיין בכל זה בטור [סי' תל"ד] ובמג"א [ס"ק ה'] שדייק כן, אכן  
 מפורש שם שרק עובר בשוגג, עי' בטור [סי' תמ"ו], וקשה, דאם א"א לסמוך על בדיקת חמץ  
 [בלי גזה"כ], א"כ אינו שוגג רק פושע, דאין סומכין על בדיקה זו, וע"כ דהבדיקה מועילה לברר  
 גם בלי שיש לו עיקר מה"ת, ג] אף אם לא מהני, דאולי אינו בודק יפה יפה, אמנם פשוט דהך צד  
 הוא פחות חשש ממייעוט דט' ציבורין מזה וא' חמץ והתם הרי סמכין על רוב.

**ו] מחדש דכל הנידון הוא רק במקומות שמכניסים שם חמץ.**

אמנם אכתי נראה לחדש, דבמקומות שאין מכניסים, התם פטור מעיקר דין תשביתו, דהתורה סמכה על החזקות, וכדהבאנו מהר"ן, ומסברא פטור שם גם מתשביתו בלב, דהתם אין לו דין כ"מחזיק" ו"מקיים" חמץ שהרי לא התחייב להשבית, וה"ה דפטור שם גם מביטול, כן נראה מסברא בפשיטות, ופשוט א"כ דשם לא היה קס"ד דקעבר למפרע, וכל הנידון בר"ן היה דבמקומות שמכניסים בה חמץ, דהתם לא היה מהני בדיקה שלא יעבור למפרע, דשם היה צריך ביטול.

ומוכרח כן, דאם ביטול חייב גם במקומות שאין מכניסים, א"כ גם עכשיו שבדיקה מהני, אכתי יתחייב ביטול במקומות שאין מכניסים, ונמצא דבדיקה לבד לא מהני, ובר"ן מבואר דבדיקה מהני בלי ביטול כלל, ולא משמע דמהני רק כלפי המקומות שמכניסים בהם חמץ, ופשוט.

ועיין בשפת אמת בריש מכילתין שהסתפק אם באמת צריך ביטול במקומות שאין מכניסים, ואכתי צ"ע.

**ז] מוסיף להקשות דאכתי דברי הר"ן תמוהין, דסו"ס אכתי תהני בדיקה זו מדין בדיקת בירור, ושאני מג' בדיקות שחייבה תורה [בקס"ד להלן י:].**

אולם סו"ס הדברים אכתי תמוהין מאד, שהרי אף דבבדיקה זו נתחדשה יותר משאר בדיקות, שזו בדיקה שפועלת השבתה ולא רק פועלת בירור, אכן פשוט דבדיקה זו לא גרעה מכל שאר הבדיקות, והיינו דאית ביה נמי את כח הבירור והכרעה שיש בבדיקות תולעים וריאות, ולכאוף פשוט שאם יתברר ע"י נביא שאין חמץ, אף דבתורה נאמר ביטול, אבל סו"ס פטור מהביטול אחרי דאיתברר דאין לו חמץ לבטל, ואיך נחייבו בביטול על חמץ שאין לו, [וזה מוכרח מהמקומות שאין מכניסים בהם חמץ, דכמו דהתם החזקה ביררה והכריעה שאין לחשוש לחמץ, ולכן א"צ לבטל שם, ה"ה דנימא כן במקומות שמכניסים לענין בדיקה, דאף דבעינן השבתה דביטול].

ואף דביטול הוא השבתה אלימתא יותר מהשבתה דבדיקה, אולם דל מהכא דין השבתה דבדיקה, הא סו"ס אית ביה נמי דין בירור, ולמה לא נוכל לסמוך על הבדיקה בתורת "בירור" לברר עכ"פ שאין כאן חמץ, דבזה לא גרע מתולעים, ושוב יפטר מחובת ביטול דכבר נקטינן דאין כאן חמץ, ומה לי מה דאכתי יכול לבטל וביטול עדיף, הא סו"ס איתברר שאין בו חמץ ולענין שאר איסורים סומכין על בירור בדרגא כזו, וצ"ע.

וקושי' זו לא קשה על הקס"ד [י:]: דיצטרך ג' בדיקות, דסו"ס מצד בירור אהני לן כבר בדיקה א', ומה לי מה דמצד השבתה צריך ג', הא איך נחייבו להשבית בבדיקה שלישית אם נקטינן דבבדיקה קמייתא כבר איתברר שאין כאן חמץ.

זה לא קשה, דודאי דכשאמרה תורה לעשות ג' בדיקות, בזה גופא מבואר שהבדיקה הראשונה אינה בדיקה לענין בירור ג"כ, שבזה שהוא צריך יותר השבתה מוכרח שעדיין חוששין שיש לו חמץ שעדיין לא השבית, ומיניה וביה מוכרח שבדיקה ראשונה אינה מבררת בדרגא הנצרכת כאן, אבל בנד"ד אכתי

קשה דמה אכפת לן מה שכתוב ביטול ולא כתוב בדיקה, הרי היכן מרומז בזה דאיכא "מיעוט" כלפי בירור בדדיקה.

ויש אולי דרך אחרת בהבנת דברי הר"ן, ועיין בהערה <sup>39</sup> שהבאנו את המהלך בזה, ודחינו, עוד יש לצדד בזה באופן אחר, ואולי דלזה כיון האבי עזרי [חו"מ מהדו"ק פ"ב הי"ז] בביאורו לר"ן, ועיין בכל זה בהערה <sup>40</sup>, ואכתי יש לדון בזה.

<sup>39</sup> ושמעתי לטעון דאין כוונת הר"ן שבאמת מחוייב לבטל ואינו יכול לבדוק, אלא דלענין לצאת מידי העבירה דב"י לגמרי לזה הוא צריך דווקא לבטל, אבל אה"נ דלא מוטל עליו לעשות כן, איברא, דבר"ן מפורש דמחוייב ממש, ע"י היטב בדבריו, וגם מראיית הר"ן מוכרח כן שהק' הר"ן למה הקשו בגמ' להלן [ו':] שיבטלו עכשיו, הא קעבר למפרע, ולהנ"ל מה ההוכחה, הרי אין לחייבו לצאת מידי הק' עבירה למפרע, ופשוט.

<sup>40</sup> ונראה באופן אחר, ואכתי יש לעיין בזה, דהנה, יעוין בפנ"י [ריש מכילתין] שהקשה דלמה מקומות שמכניסים צריך בדיקה הא זה מיעוטא דמיעוטא, דאולי הביא השמש ואולי שכחו ואולי אכלתו חולדה, ותיירץ דכיון דכתי' לא ימצא, וילפינן מזה חיפוש, הרי דגם ע"י חיפוש מיקרי מצוי ולכן לא סמכנו על ס"ס ורוב אף דבכה"ת סמכינו, והכא מצריכים בדיקה גם על חשש רחוק דס"ס, הרי דמה דילפינן חיפוש בלא ימצא מגדיר את הלאו דלא ימצא שאין לסמוך כבר על בירורים שהם פחות מבדיקה.

והיה אפ"ל ע"ד זה נמי, דאף אם בדיקה לא כתוב בקרא דלא ימצא, אבל ביטול כתוב בהך קרא דתשביתו וזה כבר מגדיר את הב"י, ותשביתו זה ביטול, ובביטול כתוב דגם חמץ שלא מוצאים ע"י בדיקה [דלא ניתנה תורה למלאכי השרת והאדם רק בודק לפי כוחו], גם הוא "לא ימצא", ודו"ק. אמנם לפי"ז, ה"ה דמקומות שאין מכניסים הול"ל דאף דיש חזקה שאין מכניסים, אבל גם מה שחזקה מכרעת שאין שם חמץ אפשר שעדיין מיקרי מצוי עד שיבטלו, ולפי"ז יצטרכו לבטל גם בהנך מקומות, ועיין היטב באבי עזרי [חו"מ מהדו"ק פ"ב הי"ז], דיתכן דזה עומק כוונתו.

אולם אין זה פשוט, דגם בבדיקה עצמה נימא כן כלפי המקומות שאין מכניסים בהם חמץ, שהרי וודאי דבבדיקה יכול למצוא חמץ גם אחרי שהחזקה הכריעה שאין שם חמץ, ולמה סמכינו אחזקה, ולמה לא צריך בדיקה במקומות הללו.

ונראה ליישב, דכבר ידוע דחזקה במקום שאין בו שום ריעותא, דהתם החזקה אומרת שאין מה להסתפק כלל, ובחזקה כזו ידוע מרעק"א דלא מהני ע"א כנגדו, [ורק בחזקה שמכרעת במקום ספק מהני ע"א נגדו], וי"ל דרק מקומות שיש עליהם ספק, וצריכים להכריע עפ"י ס"ס ורוב וכו', התם לומדים מבדיקה דאין לסמוך עד שיעשה חיפוש, אבל כשהחזקה אומרת לא להסתפק, כלפי זה אין גילוי כלל.

וה"ה דבביטול י"ל כן, דבמקומות הרגילים בהם בחמץ והוא כבר בדק שם, התם אין הבדיקה אומרת שאין מה להסתפק, אלא שהוא אומרת שאפשר לסמוך על זה שאין שם חמץ, ואז הגז"כ של ביטול יכול לגלות שצריכים עדיין להסתפק, אבל במקומות שאין מכניסים בהם חמץ לא יצטרכו ביטול מטעם הנ"ל, ודו"ק, כך היה אפ"ל עפ"י הפנ"י הנ"ל.

אמנם אכתי ק', דמפורש בסוגי' ט': דסמכינו על רובא דאיתא קמן, ואין דין שיצטרך לבטל חמץ אחרי שרוב הכריע שאין חמץ, וע"כ דהספיקות במקומות הרגילים אינם בגדר רוב, ואין גילוי דאין סומכין על רוב, ורבינו דוד [ט':] שכתב שס"ס לא מהני כיון שעל ספק אחד הצריכו בדיקה, וכבר אין הספק השני יכול להצטרף אליו לעשות ס"ס כשאר דיני התורה, אבל נראה דבירורים וודאי מהני, ואין שום גילוי בקרא דתשביתו שהוא בדיקה שלא מהני בירורים, והדרא קושי' לדוכתא.

## פרק ה'

**ביאורים בשו"ט בדברי הר"ן בישוב לשיטת רש"י, וביאור למה רש"י הביא את הלאו של ב"י ולא העשה של תשבינו.**

**א] מתמה בדברי הר"ן [בתחילת דבריו] בישובו לשי" רש"י מקושי' התוס'.** הר"ן הביא מתוס' שהק' על רש"י דכיון דסגי בביטול מה"ת לב"י, וצריך ביטול, הרי נמצא דהבדיקה לא אתי' כלל לב"י, וק', דלמה זו סתירה, הרי כלפי חמץ ידוע שמוצא בבדיקה בזה מהני בדקה, וכלפי חמץ שלא ימצא הוא דחייב לבטל, וצע"ג.

הר"ן תי' בבדיקה מהני מה"ת ורק מדרבנן הצריכו ביטול, אמנם בזה אכתי לא מתיישבת שי' רש"י דסו"ס מדרבנן צריך ביטול, ונמצא דתמיד איכא ביטול, ושוב אין הבדיקה מועילה שלא יעבור על ב"י, ובהמשך דברי הר"ן הוסיף דרש"י למד דהך תקנה היתה אחרי המשנה, ונמצא דבזמן המשנה אכתי מהני הבדיקה לב"י.

ובפשטות נראה דעיקר החידוש בר"ן בתירוצו כאן הוא בבדיקה מהני מה"ת וע"ז הביא גמ' להלן [ז:]: דילפינן מקראי, [דע"כ דמה דרק לאחר המשנה תיקנו כן אינו עיקר תירוצו שהרי לא הביאו כאן], אולם זה צ"ע, הרי מיניה וביה בהך גמ' בבודק צריך שיבטל מפורש דכל ענין הביטול הוא מחשש שמא ימצא גלוסקא יפה, ומבואר בפשיטות שזה תקנה דרבנן, וא"כ מיניה וביה מוכרח כבר שבדיקה מהני מה"ת, והמהר"ם חלאוה הביא ראיה זו בתוך דבריו, ולמה ליה לר"ן להוכיח מלהלן [ז:]: שזה מה"ת, ולמה ליה לחדש בסוף דבריו שהתקנה מפני גלוסקא יפה היא מדבריהם, הא זה פשוט.

**ב] מבאר עומק כוונתו בזה, דגם בבדיקה דרבנן הסתפק הר"ן בגדר האי בדיקה, דאם הבדיקה היא בדיקת בירור, אז אחרי תקנת ביטול כבר ליתא לכל הבדיקה, אבל אי הבדיקה היא מעשה השבתה, שוב מהני הבדיקה לב"י וב"י גם אחרי התקנה דביטול.**

ובישוב דעת הר"ן יש להקדים בדבריו בחידושו, ששם הוסיף דכיון בבדיקה מה"ת שוב לא עבר אף אם מצא אח"כ "שלא הצריכו חכמים ביטול על שלא מצא אלא בשביל חשש שמא ימצא וכו'", ומבואר כאן דהר"ן שו"ט בדין דרבנן עצמו, דמהו יסוד דינו, דהאם תיקנו להצריכו ביטול על מה שעדיין לא מצא, או דזה חשש צדדי שיתעורר כשימצא גלוסקא יפה.

והנראה בזה, דשורש השאלה הוא האם הבדיקה היא לבירורי כשאר בדיקות תולעים ושעטנז או דהבדיקה עצמה פועלת היתר, שכבר אינו מחזיקו, וכבר ליכא ב"י והוא מגזה"כ, וכדהארכנו לעיל [פרקים ג' וד'] בביאור כל דברי הר"ן, ואם נאמר שזו בדיקת בירור, שוב י"ל דחכמים הצריכו בירור יתירא דכיון שיש עדיין חששות גם לאחר בירור בבדיקה, [דאולי ימצא גלוסקא יפה] שוב יש להצריך יותר בירור, [והוסיפו בגוף הדין בבדיקה להצריך יותר בירור] אבל אם נאמר שבבדיקה זו כבר אין ב"י, שכבר אינו מחזיק את החמץ, שוב אין מקום להצריך יותר, שהרי כבר אין כאן לאו כל עיקר, וע"כ שהביטול הוא דין צדדי לחששות שיתחדשו אח"כ.

ונראה דבזה שו"ט הר"ן, דבקושי נקט דבדיקה מהני לבירור, וממילא, אחרי שרבנן הצריכו בירור יתירא ע"י ביטול, הרי דשוב נמצא דהבדיקה לא ביררה כלום כלפי איסור דב"י שהרי ממילא יש כאן ביטול<sup>41</sup>, ובשלמא אם הבדיקה היתה מבררת, אז א"ש דברי רש"י דסו"ס הבדיקה מהני לב"י וב"י [בתורת בירור], אבל כיון דלא סמכינן עליו לבירור ג"כ, [דלזה סמכינן על הביטול], הרי דאיתברר לן דלא אהני לן בירור דבדיקה כלפי ב"י כלל.

וזו תוכן קושי התוס' לדעת הר"ן, דאיך כ' רש"י דבדיקה אהני לב"י, הא אין שום שייכות בין הבדיקה לב"י, ובתירוץ הר"ן הוא לא בא לחדש דבדיקה מהני מה"ת ולא מדרבנן, [דזה ידעינן כבר], רק דבא לחדש דבדיקה ילפינן מקראי [וכמפורש בדבריו "ופשיטא ליה מקראי"], וזו שהוצרך להביא סוגי' דחיפוש ונר ולא פשיט ליה מהך סוגי' מיניה וביה [וכדהקשינו לעיל], וכוונתו בזה, דבדיקה אינה בירור בעלמא, רק דע"י הבדיקה כבר אינו מחזיקו וכבר חסר בכל הב"י, והבדיקה עצמה היא המתירה בלאו דב"י ולזה בעי קראי, ונמצא דהבדיקה עצמה אהני לן בב"י עצמו, וזה עיקר הישוב בשיטת רש"י.

ובזה כבר מתפרש הדין דרבנן באופן אחר, דלפי הקס"ד דבדיקה רק מבררת, שוב משתנה כל הך בירור אחרי שרבנן הצריכו בירור נוסף ואיגלאי לן אחרי הדין דרבנן דבאמת לא נתברר הב"י ע"י הבדיקה [ואין שייכות בין הבדיקה לב"י], אבל אחרי שיש השבתה בבדיקה והבדיקה פועלת שכבר אין ב"י בעצם, א"כ ע"כ דהביטול הוא דין צדדי, והיינו שרק אם אח"כ יתחדש חשש ב"י כשימצא גלוסקא יפה אז יהני לן הביטול, אבל לעת עתה כבר אהני לן בדיקה זו לגמרי, ומיושב שיטת רש"י.

ונמצא דהשו"ט בגדר התקנת ביטול מדרבנן, וכדמבואר בר"ן בחידושיו, תלוי בשו"ט בגדר הבדיקה מה"ת, אי ילפי מקראי או לא.

#### ג] הערה בדברי הר"ן.

אולם אכתי ק', שהר"ן הוסיף באמצע דבריו שם "וכל שבדק מה"ת א"צ לבטל", וכפשוטו משמע שכוונתו להסתפק אי בדיקה היא מה"ת או מדרבנן, ודלא כדברינו, איברא דאינו כן, וכוונתו כך, ועפ"י דברינו דלעיל, דאי היה רק מהני בתורת בירור, הא הכא לא יהיה סגי, דסו"ס למפרע היה עובר בשוגג או באונס, והיה מוכרח לבטל דווקא, דביטול מה"ת מקראי דתשביתו, וכדהאריך הר"ן בהמשך, דהיה צריך דווקא ביטול כדאמרה תורה, ומדלא אמרינן כן מוכרח דבדיקה עצמה אינה בירור בעלמא, רק דפועלת השבתה, ודו"ק.

<sup>41</sup> וגם כלפי החמץ שמצא א"א לומר דהבדיקה מהני לב"י, דאינו כן, שהרי כלפי חמץ זה אין הבדיקה אלא היכי תימצא בעלמא לאוספו לביעור, אבל הביעור עצמו הוא מה דמהני לב"י וב"י.



ד] הערה בסדר דברי הרש"י במשנה דהחליף את הסדר במשנה, ומקשה דלמה לא אמר רש"י משום תשביתו, דלמה הביא את הלאו של ב"י ולא העשה של תשביתו.

יש לעיין, דלמה כ' רש"י דבודק שלא לעבור בב"י, הול"ל דבודק לתשביתו דהבדיקה מהני באופן ישיר לקיום תשביתו ושוב מה שיבערנו וישרפנו כבר יהני בעקיפין דממילא לא קעבר בב"י ובכ"י.

ולמבואר כאן דהבדיקה מהני לא רק כבדיקת בירור אלא דבזה כבר אינו מחזיק ומקיים לחמץ שלא מצא, א"כ הבדיקה פועלת בב"י עצמו, ופשוט.

והנה, החמד"ש ריש מכילתין הק' דלמה שינה רש"י את סדר המשנה, דהביא ד"ה דאור הנר לפני ד"ה דבודקין, אף דבמשנה הסדר הוא הפוך, ועוד, דלמה הביא טעם דאור הנר מלהלן ז': דילפינן מקראי, שהרי כבר בדף ד'. הביאו טעם דאור הנר יפה לבדיקה.

ותירץ דרש"י למד דאור הנר בא להשמיע דהמקור לבדיקה הוא מקראי דדף ז': דשם מבואר דהבדיקה עצמה מהני שהחמץ כבר אינו ב"י וב"י, וכדהביא הר"ן שזו המקור, ושוב פירש"י דבדיקה היא לב"י וב"י.

לדברינו כתוב כאן עוד, דלא רק ידעינן מהנך קראי דסמכינן על בירור דבדיקה לב"י, דאם היה כן שוב לא היתה מהני הבדיקה לזה אחרי שתיקנו ביטול, אלא דווקא מהנך קראי מוכרח שהבדיקה פועלת היתר בב"י עצמו, וכדיבארנו בר"ן, והרי"ז בדיקה לב"י עצמו.

עכ"פ מדברי רש"י למדנו עוד דבלאו דב"י כתוב גם עשה דתשביתו, דאל"כ למה לא הביא רש"י את העשה, וע"כ, דמהלאו למדנו את העשה ומטעם זה באמת ליכא ב"י אחרי דבדק, ודו"ק.

ועיין עוד להלן [סימן כ"ד פרק ג' ס"ק ב'] מה שהבאנו מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל לבאר עוד בדברי רש"י כאן דלמה נקט ב"י ולמה לא נקט תשביתו, עיי"ש היטב.

## סימן ד'

**בחילוק בין גדר השהייה בב"י ובמשקולות ובכלאים,  
ובין לאו שא"ב מעשה בכולהו,  
[עפ"י האור שמח].**

**פרק א' ביאור הגדרים והחילוקים בין ב"י וב"י, ושהיית משקולות בביתו, וקיום כלאים, האם ומתי לוקין בעשאו ע"י מעשה.** < א > ביאור עומק דברי האו"ש לחלק בין משקולות שהאיסור הוא בגוף השהייה, לעומת חמץ שהאיסור הוא בגוף הבעלות, ונפ"מ אי שייך ע"י מעשה להשוותו ללאו שיש בו מעשה. < ב > מתמה בכל הנ"ל שהרי גם בחמץ האיסור הוא השהייה, שהרי רבים סוברים שרק בתוך ביתו עובר על ב"י וב"י, ומדייק בדברי האור שמח שנתעורר בכל זה וחילק דב' סוגים של שהיית נינהו, דבחמץ נתחדשה "שהייה בתורת שלו". < ג > האור שמח הביא את הדין קיום כלאים ע"י מעשה, ומביא שיש מחלוקת במקיים כלאים באיזה מעשה לוקה, עכ"פ מהתם מוכרח דאיכא מלקות גם במשהה אצלו דבר שאינו שלו, וצ"ע. < ד > מחלק בין משקולות לכלאים, דבכלאים השהייה היא שהייה שהוא נותן קיום לכלאים, והיינו "שהייה של עשייה", לעומת משקולות דבעצם העובדא שיש משקולות איכא שהיית איסור, ולהכי חלוקין נינהו בעשאו ע"י מעשה. < ה > בזה מבואר פלוגתת הראשונים באיזה מעשה מהני לקיום כלאים, ולמה לא מהני לכו"ע בקנה שדה של כלאים. < ו > בזה מבואר נמי סברת האור שמח בחמץ, ד"שהייה בתורת שלו", היינו עשייה של "החזקת החמץ", ולעשייה זו שפיר מצטרף מעשה. <

**פרק ב' נפ"מ לדינא בדין קיום כלאים לשהיית משקולות, דכלאים דומה לחמץ.** < א > סיכום הדברים בפרק הקודם בגדרי הלאוין בב"י ובמשקולות ובכלאים. < ב > מבאר דכל הלאו של ב"י הוא בזה שהוא לא משבית ולא מקיים את התשבותו, ומוסיף ביאור על כל האי יסוד עפ"י חידושו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דשני דינים נאמרו בב"י, דמלבד עיקר הלאו איכא נמי "עשה" דנמצא בתוך הלאו, ותרתני נינהו. < ג > מעורר דלפי"ז מבואר מה שמצאנו דבכלאים איכא נמי דין דבמחזור אחריו ומתעסק בו לא מיקרי מקיים כלאים, ומחדש חידושי דינים בכלאים דבבדק ולא מצא כלאים, וכן בכלאים לא ידועים וכן במעוכב ע"י איסור דרבנן ליכא עבירה של מקיים כלאים. <

**פרק ג' מחדש דבחמץ ובכלאים רק מחוייב לבזבז חומש [כדין עשה] כדי לא לעבור על הלאו, ודלא כמשקולות דמחוייב בכל ממונו, ודן בכל זה בדין עוסק במצווה.** < א > יש לדון בדין בב"י באופן שלא בדק ולא ביטל בערב פסח, ובפסח הוא רק יכול לבדוק ע"י פועלים, דכמה ממון הוא מחוייב לבזבז, כל ממונו כדין לאו או חומש כדין עשה. < ב > מביא משנה דרק מחוייב בעקירת הכלאים עד שליש, ומתמה בזה. < ג > מחדש עפ"י כל הנ"ל דבכלאים איכא עשה מכח הלאו כמו בב"י בחמץ, ובזה משערין חומש כמ"ע, אבל במשקולות אינו כן, ומשערין בכל ממונו כלאו. < ד > דן בדין עוסק במצווה אי חשיב כמשהה חמץ לענין ב"י ואי חשיב כמקיים כלאים. <

## פרק א'

ביאור הגדרים והחילוקים בין ב"י וב"י,  
ושהיית משקולות בביתו, וקיום כלאים,  
האם ומתי לוקין בעשאו ע"י מעשה.

א] ביאור עומק דברי האו"ש לחלק בין משקולות שהאיסור הוא בגוף  
השהייה, לעומת חמץ שהאיסור הוא בגוף הבעלות, ונפ"מ אי שייך ע"י  
מעשה להשוותו ללאו שיש בו מעשה.

הקשה האו"ש [גניבה ריש פ"ז] דבלאו דמשקולות כתב הרמב"ם דליכא מלקות  
כיון שזה לאו שאין בו מעשה דעובר בעובדא שיש לו משקולות פגומין ברשותו,  
אכן לא הוסיף הרמב"ם דאם חקק בהם ע"י מעשה או שקנה אותם דאז איכא  
מלקות, ומשמע דגם ע"י מעשה לא חשיב לאו שיש בו מעשה, וק' מהרמב"ם  
[חו"מ פ"א ה"ג] דכתב בהדי' דאף דב"י וב"י הוי לאו שאין בו מעשה אכן אכתי  
איכא מלקות בקנה חמץ או שמחמץ עיסה.

ותירץ דהכא האיסור הוא כסייג שלא ישקול בו ומה"ט אסור גם להחזיק של  
אחרים, ולכן מה שקנאו לא מצטרף לגוף האיסור, ורק ע"י מעשה שמצטרף  
לאיסור חשיב לאו שיש בו מעשה, אבל בחמץ אינו כן, דהתם עצם הבעלות בו  
היא היא האיסור, וממילא דהקנייה מצטרפת לגוף האיסור, דהקנייה היא היא  
הבעלות והוא האיסור עצמו.

אולם נראה דצריכים להוסיף בזה, דא"כ למה לוקה במחמץ עיסה, הרי לא יוצר  
כאן בעלות, דבעלות בעיסה היא היא בעלותו בחמץ ולא נתחדש בבעלותו כלום,  
ולמה הכא חשיב ע"י מעשה, אלא הביאור פשוט, דבעלות על חמץ מורכבת משני  
צדדים, מבעלות ומחמץ, וממילא דיצירת בעלות על חמץ נעשית בשני אופנים, או  
שמחיל בעלות על החמץ או שמכניס חמץ לתוך הבעלות, וזה או ע"י קנייה או  
ע"י זה שהוא מחמץ את העיסה, הלכך הנך תרי מעשים שפיר מצטרפין ללאו  
להשוותו ללאו שיש בו מעשה.

וכל זה בחמץ, אבל במשקולות אינו כן, דהתם השהייה עצמה היא היא האיסור,  
לא הבעלות, הלכך אין בקנייה כלום ודו"ק, כן נראה הפשטות בדברי האו"ש.

אולם הדברים אינם מובנים, דכיון שיש איסור בשהיית המשקולות, א"כ אף  
ד"המעשה קנין" לא מצטרף לזה, אכן אכתי נחייבו במלקות ע"י מעשה הכנסה  
לרשותו, דע"י הך מעשה נוצרה השהייה, ועוד, דבפוגם משקולות ודאי דילקה,  
דכמו דבמכניס חמץ "לתוך הבעלות" איכא מעשה שמצטרף ללאו, כמו כן במכניס  
משקולות פגומין "לתוך השהייה" איכא מעשה שמצטרף ללאו, ומאי שנא.

והתשובה לזה כתוב בהדי' באו"ש, שכתב "האיסור הוא על השהייה בלבד הבאה  
אחרי המעשה, ולא מצטרף המעשה אל האיסור", עכ"ל.

הרי לנו דעצם מהותה של "שהייה" היא שלא מצטרף אליה מעשה, דתמיד  
השהייה באה אחרי המעשה שהביא את השהייה.

ב] מתמה בכל הנ"ל שהרי גם בחמץ האיסור הוא השהייה, שהרי רבים סוברים שרק בתוך ביתו עובר על ב"י וב"י, ומדייק בדברי האור שמח שנתעורר בכל זה וחילק דב' סוגים של שהיית נינהו, דבחמץ נתחדשה "שהייה בתורת שלו".

איברא דדבריו תמוהין דגם בחמץ האיסור הוא בגוף השהייה, דהנה, כבר פליגי הגר"ז [מובא בביאור הלכה סוף סי' ת"מ] והחזו"א [סי' קי"ח ס"ק ד' בסוגריים] בחמץ שלו שאינו בביתו והיינו דמונה ברשות אחרים שלא מדעתם<sup>42</sup>, או ברשה"ר באופן דלא חשיב כמבוער, האם עובר בזה בב"י או לא, והיינו דאולי לא סגי בבעלותו, אלא דבעינן שהייה בביתו.

והפשטות בדעת הרמב"ן עה"ת הוא דאינו עובר אם אינו בביתו, וכן מפורש ברבינו דוד ומהר"ם חלאווה ומאירי [ד'. בסוגי' דמשכיר ושוכר] דלכן המשכיר לא עובר בב"י אף שזה חמץ שלו, אכן התוס' ותוס' ר"פ [שם] פליגי ונקטו דעובר גם בכה"ג, [ולכן הצריכו התוס' ביטול למשכיר].

והפרי יצחק [ח"ב סי' ט"ז] הביא מהכס"מ שדייק ברמב"ם דעובר בחמץ שהפקידו רק משום דחשיב בביתו<sup>43</sup>, והביא נמי כסברת הגר"ז מהמקו"ח בעכו"ם שגזול חמץ של ישראל בפסח דהגוי לא קנה אבל הישראל לא עובר על ב"י כיון דאינו בביתו, ולעומת זאת הביא מהחת"ס ונו"ב בגוי שקנה חמץ מישראל בפסח<sup>44</sup>, דדנו מצד "עשן הכתוב כאילו ברשותו" האם נאמרה גם בכה"ג [או לא כיון שבמכרן לגוי יש כבר סיבה נוספת שלא יהיה שלו], ומדלא פטרו כפשוטו משום שאינו בביתו וברשותו של הישראל דכנראה דפשיטא להו דא"צ ביתו ורשותו<sup>45</sup>.

הרי לנו דרבים סוברים דהבעלות אינה אלא תנאי, ועיקר האיסור הוא שהיית החמץ בביתו, רק דבמשקולות האיסור הוא גם בשהיית משקולות שאינם שלו, והכא רק בחמץ ידידה נאסר שהייה, וממילא דמעשה שבאה ליצור את הבעלות לא מצטרף לאיסור, ודומה למעשה פגימה במשקולות שרק יוצר את החפץ שאסור בשהייה, דהכא הבעלות אינה חלק מגוף האיסור אלא שהוא תנאי בעלמא בחפץ שנאסר בשהייה.

ובישוב הקושי' נראה דכד נעיין בדבריו הק' יבואר שהאור שמח נתעורר בכל זה, דכתב בהדי' שגם האיסור בחמץ הוא גוף השהייה, אכן חילק דע"כ דב' סוגים של

<sup>42</sup> דאי מונה מדעתן ובתורת שמירה אז הוא משאל לו מקום והוי כביתו וכמבואר ברא"ש ולא פליגי בזה.

<sup>43</sup> והיינו ע"י השאלת מקום, וכנראה דדייק כן מדיליף הרמב"ם דין זה מ"בתיכם", אלמא דחשיב כ"בתיכם" ורק אז עובר.

<sup>44</sup> וכנראה דכוונתם עפ"י התוס' בכתובות [ל"ג:] דשייך הקנאה לגוי באיסורו"נ.

<sup>45</sup> ובאמת דשיטת הגר"א [סימן תמ"ג ס"ק י"א] ופנ"י [ה':] דלשיטת רש"י א"צ שלו בכלל, וכל המיעוט על אינו שלו והריבוי בקבלת אחריות אינו אלא לגבי חמץ של הקדש או של נכרי, וע"כ דעצם השהייה נאסרה, אלא דהחולקים סוברים דדווקא חמץ ידידה נאסר בשהייה, אכן גוף האיסור הוא השהייה, ודו"ק.

שהייות נינהו, דכתב שם בתוך דבריו דבמשקולות השהייה עצמה היא האיסור, משא"כ בחמץ "הלאו שלא ישהה בתורת שלו", והיינו דגם הכא הלאו הוא בשהייה ולא בגוף הבעלות, אלא דגדר השהייה הוא שהוא "שהייה בתורת שלו", לא שהשהייה הוא על חמץ שלו, אלא "שהייה בתורת שלו", והיינו סוג אחר של שהייה, ובעזה"ת נבאר את הדברים.

**ג] האור שמח הביא את הדין קיום כלאים ע"י מעשה, ומביא שיש מחלוקת במקיים כלאים באיזה מעשה לוקה, עכ"פ מהתם מוכרח דאיכא מלקות גם במשהה אצלו דבר שאינו שלו, וצ"ע.**

והנה האור שמח מסיים שם את הדברים וז"ל, "ועיין בתוס' בע"ז [דף ס"ד] ד"ה רע"ק אומר אף המקיים כלאים ובכס"מ ריש כלאים, ואכמ"ל ודו"ק", עכ"ל, ומתוך דבריו הקצרים למדנו שבאמת יש כאן "אריכות דברים", [אלא שכתב שאין כאן מקומם], ובעזה"ת נראה דכד נעיין בדברים יבואר היטב מה שורש הנך ב' סוגים של שהייה במשקולות וחמץ, ודו"ק.

דהנה, מצאנו איסור נוסף של שהייה, והוא לר"ע דאסור לקיים כלאים, ועובר על הלאו בזה שהוא רואה את הכלאים ואינו עוקרם, ודעת ר"ע דלוקה במקיים כלאים, וכתבו התוס' בע"ז [שם] דבמקיים כלאים דלר"ע לוקה, היינו דווקא ע"י מעשה דאל"כ הוי ליה לאו שאין בו מעשה, והוסיפו התוס' דזה דווקא במעשה בגוף האיסור כמו בעשיית גדר מסביב הכלאים לשומרם, אבל במעשים אחרים ליכא מלקות, וזה כיסודו של האו"ש דבעינן מעשים בגוף האיסור ולא מסביב לאיסור.

עוד הביא האו"ש מהכס"מ [ריש כלאים] דבעינן מעשה מחפה או מנכש, עיי"ש, ונראה דבא בזה לאפוקי משיטת התוס', דהכס"מ סובר דבעינן דווקא מעשה שמוסיף בגידול, ולא רק שמירה בעלמא, ולדעתו רק מעשה שמוסיף גידול הוא מעשה בגוף האיסור, והיינו נמי כיסוד הנ"ל דבעינן מעשים ששייכים לאיסור עצמו ולא רק כהיכי תמצא לפני האיסור, וזה רק במעשה גידול.

וכן מפורש בשער המלך [ריש כלאים] שהביא את הכס"מ הנ"ל וביאר, דרק במקיים ע"י מעשה כעין מנכש חייב, "דעביד מעשה בגופן של זרעים גופייהו, אמנם היכא דלא קעביד מעשה בגופן של זרעים, אפילו עשה גדר סביב, אפי"ה לא מחייב משום מקיים, והטעם בזה משום דבעינן דומי' דלא תזרע", וכן נראה מדברי הר"ח בריש מו"ק [ב:'] בדין מקיים כלאים דכתב דמיירי "בעבדה הוא וצמחה, ונתקיים הכלאים בעבודתו, שגורם לו הצמחה והפרחת פרי", ועיין היטב בכס"מ שהביא דין זה בשם "יש מי שאומר", ויתכן מאד דזו שיטת הר"ח הנ"ל, ועיין בהערה <sup>46</sup>, עכ"פ מבואר דפליגי בגדר המעשה דבעינן במקיים כלאים <sup>47</sup>.

<sup>46</sup> ועיין מה שכתבנו עוד בזרעא קיימא [קונטרס י"א פרק ב' ס"ק ו'] בביאור הך שיטה בכס"מ להוכיח דאזיל כהר"ח הנ"ל בביאור הסוגי' בריש מו"ק, עיי"ש, ובעיקר סברתם למה בעינן דומי' דזרע, עיין בזה [שם פרק ג' ס"ק ה'].

<sup>47</sup> וצ"ב שורש פלוגתת הכס"מ ור"ח עם התוס' הנ"ל, האם "בעינן דומי' דלא תזרע" או לא, ויבואר בעזה"ת.

עכ"פ כד נעיין בדברים נראה דדברי האו"ש נסתרינ מדין זה, שהרי מעתה מבואר בדמקיים כלאים מצאנו מעשה שהיה גם באינו שלו [וכדמפורש בסוגי' בע"ז שם] כמו במשקולות, ואפי"ה מצטרף אליו מעשה להשוותו ללאו שיש בו מעשה, והדרא קושי' לדוכתא, דאיך נחלק בין חמץ למשקולות דרק בשהיה בתורת שלו המעשה מצטרף, הא מצאנו בכלאים דגם בלי ה"בתורת שלו" איכא מעשה שמצטרף, ופשוט לי שזו היה כוונתו במראה מקום זה, והדברים קשים וצ"ג.

עוד יש לעיין דלכא' בכלאים הצירוף של המעשה הוא יותר מחודש, שהרי הכא יש כבר איסור כל רגע ורגע, ורק שמוסיף עליו מעשה, משא"כ במשקולות וחמץ הוא מתחיל כל האיסור ע"י המעשה פגימה ומעשה חמץ ומעשה קנייה, וא"כ ק"ו היא, דאי גם בכה"ג מהני להחשב כמעשה בכלאים, א"כ כש"כ דיהני בכה"ג במשקולות, וצ"ע.

עוד יש להעיר, דמשכחת לה אופן נוסף של מקיים כלאים שלא הזכירו כלל, והיינו בקונה שדה, דמעשה נעשה למקיים כלאים, ועיין בהערה <sup>48</sup> אריכות דברים

והנה, הרמב"ם לא הביא כלל דין מקיים ע"י מעשה דלוקה אף דהביא כן בחמץ, אולם זה לא קשה מדי, דהרמב"ם לא פוסק כר"ע, אלא כרבנן דאיכא מקיים בלי מלקות, ואית דסברי דרבנן דר"ע האיסור הוא רק מדרבנן, והארכנו בשיטות הראשונים בזה בזרעא קיימא [קונטרס י"א פרק ה'].

<sup>48</sup> והיינו דבאמת הגם דלוקה במקיים כלאים גם בשדה חבירו, אכן איכא חילוק בין שדה לשדה חבירו, דפשיטא דברואה כלאים בשדה חבירו דלא מיקרי בזה מקיים כלאים, דמה כלאים אלו שייכי אליו, ורק בבעלים הוא עובר [אף דרק לוקה בעושה מעשה], אכן בעושה מעשה כגדר קטנה, הכא כבר פשיטא דמיקרי מקיים כלאים גם בעושה כן בשדה חבירו, וזו סברא פשוטה, ועיין בבית הלוי [ח"א סי' ל"ה ס"ק ב'] שהוכיח דין זה ליישב סתירת הרש"י, דהנה, שיטת רש"י במכות [כ"ב] ובמו"ק [ב'] דלוקה גם בלי מעשה, ועיין בתוס' במכות [ד'] שהביא ג"כ את שיטת הערוך דלמד כן, אולם רש"י בע"ז [שם] כתב דמקיים כלאים ע"י גדר קטנה, וכשיטת התוס' [שם] ובמכות [ד'], וסותר משנתו, ותיירץ הבית הלוי דהתם בע"ז מיירי בשדה של אחרים [עכו"ם], ובזה לא מיקרי מקיים כלל בזה שרואה ואינו עוקר, ורק בעושה מעשה מיקרי מקיים ומעתה יש לעיין, דמי שקנה שדה שיש בו כלאים, הרי כעת הוא מקיים כלאים גם בלי לעשות גדר קטנה, דלפני הקנייה אין לו שייכות לכלאים, ונמצא דע"י הקנייה הוא נעשה למקיים כלאים, ומעתה קשה, דכמו דכתב הרמב"ם דבחמץ איכא לאו דב"י ע"י מעשה קנין א"כ ה"ה דהראשונים יכלו לומר דבקנה שדה כלאים דג"כ לוקה לר"ע, ולמה לא הביאו הראשונים גוונא זו, וצ"ע.

ובעיקר דין זה דנתי דלכא' דין זה הוא דין פשוט.

אולם שוב התבוננתי דצריכים לעיין בזה מדברי הירושלמי [כלאים פ"ב ה"ג] שהביא מעשה באחד שלקח שדה שיש בו כלאים מן הגוי, דצריך לעקור את כל הכלאים, ומבואר שם בבאור הגר"א דהא דצריך לעקור אינו אלא משום מראית העין, דצריך לעקור דאל"כ יאמרו שהוא זרען, עיי"ש היטב בדבריו, והיה קשה לי דשיטת הירושלמי [ריש פ"ח דכלאים] דאיכא איסור תורה במקיים כלאים גם לדעת רבנן, [ורבנן ור"ע רק פליגי לענין מלקות בעשאו שלא ע"י מעשה], עיי"ש בר"ש סיריליאן, ובאמת דלשון הר"ש סיריליאן בירושלמי הנ"ל [פ"ב ה"ג] הוא "ואיכא משום מקיים כלאים" ופשוט שכוונתו שיש בזה איסור מה"ת, ואזיל לשיטתו [בריש פ"ח] דגם לרבנן אסור מה"ת, [דכפשוטו אזלינן כרבנן דר"ע], אולם דעת הגר"א בזה צ"ע, דלמה ס"ל דליכא איסור תורה בזה.

איברא דנראה דהגר"א אזיל לשיטתו, דהנה, רבים סוברים דכל האיסור מקיים כלאים לרבנן דר"ע [לדעת הבבלי] הוא רק מדרבנן מפני מראית העין, וכן מבואר בתוס' בב"ק [פ"א] והגרעק"א [גליון הרמב"ם ריש כלאים] למד כן נמי ברמב"ם, וכן הוא בישועות מלכו [כלאים

בדין זה, וקשה דלמה לא הזכירו הראשונים אופן זה כמו שהזכיר הרמב"ם אופן זה בחמץ, וצ"ע.

**ד] מחלק בין משקולות לכלאים, דבכלאים השהייה היא שהייה שהוא נותן קיום לכלאים, והיינו "שהייה של עשייה", לעומת משקולות דבעצם העובדא שיש משקולות איכא שהיית איסור, ולהכי חלוקין ניהו בעשאן ע"י מעשה.**

ואשר מוכרח מכל זה היא, דשאני משקולות מכלאים בעצם יסוד דינם, דבמשקולות, האיסור הוא בגוף ה"עובדא" ובעצם ה"מציאות" שנמצאות משקולות ברשותו, אולם בכלאים אינו כן, דהתם יסוד האיסור אינו בגוף ה"עובדא" ובעצם ה"מציאות" שכלאים נמצאים ברשותו, אלא האיסור הוא בזה שהוא "מקיימו" בזה שהוא אינו עוקרו, והיינו דאף דאין שום עשייה ומעשה "חיובי" מצידו, אכן אכתי דיינינן ליה דבזה שאינו עוקרם הוא "נותן קיום לכלאים", והיינו שזה "שהייה של עשייה" למרות שאין כאן פעולה, ודו"ק.

ועיקר חידוש זה למדנו ממה דבעינן ניהותא של המקיים, וכמבואר ברא"ש ור"ש סיריליאן ריש פ"ח דכלאים, [וכן מבואר בכמה מקומות במסכת כלאים, ועיין בהערה <sup>49</sup>], ועיין בלשון הר"ש סיריליאן ריש פ"ח דכלאים דכתב במקיים כלאים

פ"א ה"ג] ובתורת זרעים [עמוד מ"ד], אכן הגר"א [יו"ד רצ"ז ס"ק ז' וח'] והט"ז [יו"ד סי' רצ"ז] והרדב"ז [כלאים פ"א ה"ג] והשער המלך [שם בד"ה עוד ראיתי] בשם ספר בני דוד, כולו נקטו דאיכא איסור תורה גם לרבנן דר"ע גם בדעת הבבלי.

ואף דמבואר בבבלי בע"ז [ס"ד] דמותר, היינו משום דבשדה עכו"ם איכא מיעוט בדין מקיים כלאים לשיטת רבנן דר"ע, וכבר תמהו המקד"ד [ריש סי' ס"א] והחזו"א [כלאים סי' ב' ס"ק י"א] דמהכי תיתי דנחלקו רבנן ור"ע במיעוט דשדה עכו"ם במקיים כלאים, ועיין מה שיישבנו בזה בזרעא קיימא [קונטרס י"א פרק ה' ס"ק ה'], עכ"פ לפי"ז יבואר שיטת הגר"א.

דהנה, הגר"א פירש בירושלמי [פ"ב ה"ג] דמיירי בקנה גינה מהעכו"ם, אכן מיירי שהגינה של העכו"ם והירקות של הישראל, עיי"ש, וממילא א"ש, דלפי"ז אכתי איכא מיעוט דשדה עכו"ם כיון דמין א' עדיין נמצא בשדה עכו"ם, ולהכי אינו אסור אלא משום מראית העין.

ומעתה הדינן לנד"ד דמה הדין בקונה שדה מעכו"ם, דכפשוטו היה נראה מלשון הדרך אמונה [פ"ב סוס"ק ל"ט] דליכא איסור תורה בזה, ואפילו מדרבנן אין איסור אם מיד הוא יעקור את הכלאים, ולמד כן מהירושלמי הנ"ל, וזה לשיטתו דנקט לעיל [פ"א ס"ק ט"ז] בפשיטות כהחזו"א דאיסור מקיים כלאים הוא רק מדרבנן, אולם קשה, דאף דבבבלי מבואר כן אכן בירושלמי מבואר דגם לרבנן דר"ע אסור מה"ת, ואיך למד כן בירושלמי.

אולם נראה פשוט, דלדעת הר"ש סיריליאן הנ"ל פשיטא דלהניח את הכלאים אסור מה"ת, וא"כ פשיטא דה"ה שיש איסור דאורייתא בעצם הקנייה, וכן לגר"א אם היה קונה את כל השדה. וכל דברינו הכא בשיטת רבנן, אכן זה פשוט דכו"ע מודי דלדעת ר"ע ודאי דאיכא איסור תורה בגוף הקנייה, ולהכי יש לדון על הקנייה שיהיה בה משום מלקות, ודו"ק

<sup>49</sup> דלכא' זה מבואר במשנה [כלאים פ"ה מ"ו] ד"הרואה ירק בכרם, ואמר כשאגיע לו אלקטנו מותר, כשאחזור אלקטנו אם הוסיף מאתיים אסור", ולמה אי אמר כשאגיע מותר, הא סו"ס הוא מקיים כלאים עכשיו, אלא ע"כ משום דכל שמחזור אחריו לא מקרי מקיים, דאינו רוצה בקיומו.

והנה, אף שהמשנה קאי לענין זה דלא קידש הכרם, ונאמר דין דבעינן ניהותא דבעלים כדי שיחול האיסור קידוש, אולם הא מיהת שמעינן דמותר לעשות כן וקשה דלמה מותר, הא איכא בזה איסור מקיים כלאים [וזה דין גם בכלאי זרעים ודלא כקידוש הכרם שהוא רק דין בכרם], וע"כ דלא

"שרוצה בקיומו", וכן הוא המשמעות ברמב"ן ריש ב"ב דכתב לשון זה ד"ר רוצה בקיומו" עיין שם היטב, ועיין בהערה <sup>50</sup> בביאור הדברים], ודהיינו משום שהוא חשיב כ"מקיים" את הכלאים, ורק ע"י ניהותא אמרינן דמה שהוא לא עוקר חשיב כמקיים את הכלאים.

ומעתה פשוט, דאחרי דבמשקולות האיסור הוא בגוף ה"עובדא" ובעצם ה"מציאות" שנמצאות משקולות ברשותו, לזה א"ש למה לא מהני בזה שום מעשה, שהרי מעשים שלו רק מצטרפין ל"עשייה ידיה", ולא מצטרפין לעובדות ולמציאויות, והן הן דברי האור שמח שהזכרנו לעיל, וכלשונו, ד"האיסור הוא על השהייה בלבד הבאה אחרי המעשה, ולא מצטרף המעשה אל האיסור", וכונתו בזה דה"עובדא של שהייה" הוא תמיד "אחרי המעשה" שהביא את העובדא, ודו"ק.

אולם בכלאים אינו כן, דהתם יסוד האיסור אינו בגוף ה"עובדא" שכלאים נמצאים ברשותו, אלא האיסור הוא בזה שהוא "מקיימו" בזה שהוא אינו עוקר, דדיינינן ליה דבזה שאינו עוקרם שהוא "נותן קיום לכלאים", וזה "שהייה של עשייה", ולעשייה זו שפיר מצטרף מעשה, ודו"ק.

קעבר על איסור מקיים כלאים כיון דאין כאן "רוצה בקיומו", ואדרבה, עצם זה דבעינן ניהותא לקידוש הכרם, היינו משום דרק נאסר ע"י זה שהוא מקיימו, ורק מיקרי מקיימו ברוצה בקיומו, וכן המשמעות הפשוטה ברמב"ם כלאים [פ"ה ה"ח] עיי"ש.

ועיין בתוס' [ריש ב"ב] ובפירוש הרא"ש [כלאים פ"ה משנה ז'] דהמקור לזה הוא "דדומי' דלא תזרע כרמך בעינן דניחא ליה", והיינו כנ"ל, דגם זריעה בכוונה וגם מקיים בכוונה אוסרים את הכרם.

אולם אין הדברים פשוטים, ועיין בספר זרעא קיימא [קונטרס ט' פרק ג'] דהוכחנו דאינו כן.

<sup>50</sup> ואף דהרמב"ן כתב כן לענין קידוש הכרם, הא כבר הארכנו [זרעא קיימא קונטרס ט' פרק ג'] להוכיח דבקידוש לא בעינן קיום ממש, ו"הניחם ולא עקרם" וגם "מתיאש מלעקר", תרוייהו מיקרי ניהותא ומקיים לענין קידוש, לא כן לגבי "איסור מקיים" דהכא בעינן "רצה בקיומן", וזו כוונת הרמב"ן שם דכתב לגבי ניהותא דקידוש "שאין זרוע ובא נאסר אלא ברוצה בקיומו או נתיאש", ומה שחילקם לשנים היינו דבא לרבות דא"צ קיום ממש "רוצה בקיומו" דהכא סגי בנתיאש לענין קידוש הכרם.

ובאמת דאיכא גם אופנים מסויימים של מקיים כלאים שבלי מעשה של גילוי לא ידעינן שרוצה בקיומו ואין איסור, והיינו כגון בנתערב מין אחר בתבואתו בטעות וכן בכלאים של אחרים, דמבואר ברמב"ם [כלאים פ"ב ה"ז] דמי שגדלו אצלו כלאים בטעות, שנתערב מין אחר במין שזרע, שאם הוא פחות מא' מכ"ד א"צ לעקור דאין מראית העין אבל אם הוא מתחיל לעקור את המין שנתערב שם, אז הוא צריך כבר לעקור את הכל, דאז הוא מגלה שרוצה בקיומן, וביאר המקד"ד [עמוד 454] דרק אז הוא דהוי בכלל "מקיים כלאים", דאז כבר רוצה בקיומן.

וכעין זה מבואר נמי ברש"י בע"ז [ס"ד] דמיירי במקיים כלאים דלוקה וכתב דבעי מעשה דגדר קטנה, וקשה משיטת רש"י במכות [כ"א:] ובמו"ק [ב:]: דמהני בלי מעשה כלל, ולקי, וכן היא שיטת הערוך [בתוס' ריש מכות], וביאר בזה הבית הלוי [ח"א סי' ל"ה ס"ק ב'] דהתם בע"ז מיירי בשל אחרים, ובשל אחרים ליכא קיום כלל בזה שהוא מניחם ולא עקרם, ולהכי בעינן מעשה כדי שיחשב כמקיים.



ה] בזה מבואר פלוגתת הראשונים באיזה מעשה מהני לקיום כלאים, ולמה לא מהני לכו"ע בקנה שדה של כלאים.

ואחרי דנתבאר דע"כ דבכלאים האיסור הוא בזה שהוא "מקיים" את הכלאים, ולא בעובדא שיש כלאים ברשותו, בזה יש ליישב למה נחלקו הראשונים באיזה אופן מיקרי מקיים כלאים, ולמה לא מיקרי מקיים כלאים בקונה את השדה, ועיין בזה בהערה <sup>51</sup>.

ו] בזה מבואר נמי סברת האור שמח בחמץ, ד"שהייה בתורת שלו", היינו עשייה של "החזקת החמץ", ולעשייה זו שפיר מצטרף מעשה.

הרי לנו דלמדנו מכלאים דמצאנו תרי סוגים שונים של שהייה, "עובדא של שהייה", ו"עשייה של שהייה", ונפ"מ לגבי הצטרפות המעשה, ונראה דזה נמי הביאור בסברת האור שמח לגבי חמץ, דכבר ביארנו דע"כ כוונתו בחילוק בין משקולות לחמץ היא, דבאמת גם בחמץ הלאו הוא ב"שהייה" ולא בגוף הבעלות, אלא דגדר השהייה הוא שהוא "שהייה בתורת שלו", והיינו שזה סוג אחר של שהייה.

ונראה דהביאור בזה הוא כך, דבמשקולות האיסור הוא ב"עובדא של שהייה", ולזה לא מצטרף מעשה, וכנתבאר, אבל בחמץ איכא "עשייה של שהייה", דכמו דבכלאים מה שאינו עוקרם הוא "עשייה של קיום", כמו כן בחמץ בזה שאינו

<sup>51</sup> דהנה, מעתה יש לחקור בזה עוד, האם האיסור הוא בזה שהוא נותן "גידול וצמיחה" לכלאים בזה שאינו עוקרם או דכבר עובר בזה שהוא נותן "חיות וקיום נוספים" לכלאים בזה שאינו עוקרם גם בלי תוספת גידול וצמיחה, ונפ"מ במקיים ע"י מעשה, ובזה יבואר פלוגתת התוס' והר"ח וכס"מ.

דהנה, זה פשוט שאם האיסור מקיים היה בעצם העובדא שהכלאים "קיימים ברשותו", דאז פשיטא דליכא שום מעשה דיהני להצטרף לגוף האיסור, דשום מעשה לא מתייחס ל"עובדא", וכנתבאר במשקולות, אכן אחרי שיש "מעשה של קיום", אז תלוי בחקירה הנ"ל, והיינו שאם הוא נותן "גידול וצמיחה" לכלאים בזה שאינו עוקרם אז בעינן מעשה דמתייחס דווקא להמשך הצמחתם וגידולם, וזה שיטת הר"ח וכס"מ דבעינן מעשה של הצמחת והפרחת פרי, וזה כדכתב השער המלך דבעינן דומי' דזריעה שיש בזה הצמחת פרי, אכן אם הוא רק נותן "חיות וקיום נוספים" לכלאים בזה שאינו עוקרם אז סגי בזה הכלאים ממשיכים להתקיים, וזה שיטת התוס' דסגי בגדר קטנה של שמירה לקיומן.

ובזה מיושב מה שהקשינו דלמה לא איירי בקנין שדה של כלאים, דמעתה פשיטא דלקנות כלאים אינו כלום, דהכא לכו"ע אין המעשה מתייחס למעשה קיומן של הכלאים, ודו"ק.

שוב מצאתי באחרונים שכבר קדמוני בעיקר ההערה מהקנין שדה של כלאים, וכבר אמרו גם את הסברות הנ"ל, דראיתי במעדני ארץ [כלאים עמוד רכ"ד] שהגרי"ל אויערבאך [אביו של הגרש"ז] הביא מתשובות בית שלמה [יו"ד סי' קע"ו] דבאמת לקי בקונה שדה כלאים כמו בחמץ, והוא דחה כדברינו דבעינן מעשה שמתייחס לקיום הכלאים, ודלא כחמץ דסגי במעשה דמצטרפת להחזקת החמץ, וזה גם ע"י קנייה, עוד ראיתי בזה במעדני ארץ [כלאים עמוד נ"ה] ששמע הגרש"ז מהגרש"ז זלזניק דבעינן מעשה בדרך זריעה, דעשיית גדר הוא ה"דרך זריעה" שיש בקיום כלאים [אף דבזריעה עצמה ליכא דרך זריעה של עשיית גדר], ודו"ק, והיינו כדברינו הנ"ל, וע"ע במגיה [שם] שהביא מהמהרש"ם [ח"א סי' קנ"ט] דחולק ונקט דלוקה, וכדעת הבית שלמה הנ"ל.

משביתם הוא "מחזיק בהם", ואיכא "עשייה של החזקה", וזו כוונתו דהכא איכא "שהייה בתורת שלו", והיינו דלא רק שהם נמצאים אצלו אלא שהוא "מחזיק בהם" שהוא משהה אותם בתורת שלו, וכל ענינה של הבעלות הוא רק שמחמת זה הוא כבר "מחזיקם", ודו"ק.

ובתוספת ביאור נביא משל, דהנה, לכל אדם יש כלים בביתו ויש גם אבק ועפר בביתו, אכן חלוקין נינהו, דהאבק "נמצא בביתו" והכלים הוא "מחזיק בביתו", זה עובדא וזה עשייה, וזה הבדל בין משקולות דלא בעינן שלו כלל, ועצם ההמצאות שלהם הוא האיסור, אבל בחמץ הוא מחזיק בהם, וזה רק בתורת שלו, ודו"ק.

ועיין בארוכה לעיל [סי' ג' פרק ב'] שהבאנו מקורות לעיקר הגדר בבל יראה דיסודו משום שהוא "מחזיק" את החמץ, ושם [ס"ק ג'] הבאנו מקור מביאורו של האבי עזרי ברמב"ם בחמץ שקע"א דכל הדין בעלות הוא רק צורה של "החזקה", דלכן יש אופנים אחרים של "החזקה" דלא בעי בהם בעלות, והיינו ממש כדברי האור שמח.

והנה נתבאר דב"י דחמץ דומה לקיום כלאים ולא לשהיית משקולות, ונראה דהדברים מדוקדקים היטב בלשונות הרמב"ן, דהנה, האי לשון "רוצה בקיומן" שהבאנו מהר"ש סירליאו [כלאים ריש פ"ח] והרמב"ן [ריש ב"ב] דבזה מוגדר ה"שהייה של עשייה" בכלאים, הך לשון עצמו מצאנו נמי ברמב"ן בריש פסחים דכתב "דהתורה עשאן כאילו ברשותו לעבור עליו בשני לאוין כיון שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו", רק דבזה חלוקין, דבכלאים יש כאן "מעשה קיום" ע"י ה"רוצה בקיומו", ובחמץ איכא "מעשה החזקה" ע"י ה"רוצה בקיומו", דמקיימם אצלו – והן הן הדברים – וא"ש.

#### פרק ב'

#### נפ"מ לדינא

#### בדין קיום כלאים לשהיית משקולות, דכלאים דומה לחמץ.

#### א] סיכום הדברים בפרק הקודם בגדרי הלאוין בב"י ובמשקולות ובכלאים.

הרי לנו דמדברי האור שמח למדנו, א] יש ב' סוגים של שהייה, שהייה בעובדא שהחפץ נמצא אצלו, וזה יסוד הלאו במשקולות, ומאידך יש גם שהייה שהוא "מחזיקם" בביתו, וזה יסוד הלאו בחמץ, או ששהייה שהוא "מקיימם" בשדה וזה יסוד הלאו בכלאים, ב] למדנו עוד, דכיון דבכלאים ובחמץ השהייה היא שהייה של עשייה, שוב איכא נפ"מ דבהם שייך לצרף מעשה לגוף האיסור ולהשוותו ללאו שיש בו מעשה, אכן במשקולות ליתא לחומרא זו, דל"עובדא" ומציאות של שהייה לא מצטרפים מעשים.

ג] עוד למדנו [לעיל סימן ג' פרק ב'] דכיון דנתבאר דבחמץ הלאו הוא לאו של עשייה, שהוא מחזיק בחמץ, א"כ משכחת לה אופנים שאין כאן החזקה אף דהעובדא היא שיש אצלו חמץ, ונביא בקצרה את החמש אופנים שאין כאן החזקה אף שהחמץ בביתו, ואינו עובר בב"י כיון שאינו מחזיק, א] בחמץ שאינו מצוי, ב] בחמץ שהוא נאנס מדרבנן לא להשביתו, ג] חמץ שביטלו כבר לא עובר על ב"י

כיון שהוא לא מחזיקו, והרי הוא אצלו כעפר, ד' חמץ שכבר השבית אלא דמתברר דאעפ"כ אכתי נשאר חמץ בביתו, דזה כבר לא מיקרי שהחזיק את החמץ הזה כיון שקיים השבתה, ה' חמץ שמהה ע"מ לבערו, הרי עצם זה שמחזר אחריו לבערו מיקרי שאינו מחזיק בחמץ<sup>52</sup>.

**ב] מבאר דכל הלאו של ב"י הוא בזה שהוא לא משבית ולא מקיים את התשביתו, ומוסיף ביאור על כל האי יסוד עפ"י חידושו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דשני דינים נאמרו בב"י, דמלבד עיקר הלאו איכא נמי "עשה" דנמצא בתוך הלאו, ותרתי נינהו.**

וכל הך יסוד דבחמץ הלאו הוא בהחזקת החמץ, ורק חשיב כמחזיק עד כמה שהוא אינו משבית, כל זה מבואר עפ"י מה שביארנו לעיל [סימן ג' פרק ג'] בהרחבה דבאמת התשביתו והלאו של ב"י חדא נינהו, דהתשביתו מגדיר את הב"י לומר שהוא רק חשיב כמחזיק עד כמה שהוא לא מקיים את התשביתו, ודו"ק.

ונראה להוסיף ביאור בכל הנ"ל, דעיקר האי יסוד דמשכחת לה דהלאו תלוי בעשה של תשביתו, והוא רק חשיב דמחזיק עד כמה שהוא לא "משבית" ולא מקיים תשביתו, נראה דיסוד זה מתבאר טפי בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ספר הזיכרון אש תמיד] דיצא לחדש דשני דינים נאמרו בב"י, דמלבד עיקר הלאו איכא נמי "עשה" דנמצא בתוך הלאו, ותרתי נינהו.

דהביא כמה סתירות וקושיות בדין ב"י, א' מצאנו סתירות ברמב"ם האם ב"י הוא רק בז' ימים או שמתחיל כבר מקודם בז' שעות - עיין בזה ברמב"ם [פרק ג' הלכה ח'] ובמ"מ [שם], והראב"ד תמה דמפורש בקרא שאינו אלא ז' ימים, ב' למה לא כתב הרמב"ם דגם בשש שעות לוקה בקנה חמץ, ג' רש"י [דף ד': ודף י"ב:]: סותר משנתו בדין משהה ע"מ לבערו, וע"כ משום דחלוק ו' שעות מז' ימי החג בזה, וצ"ע החילוק, ד' רש"י [צ"ה] בדין לאו הניתק לעשה בחמץ לא הביא כלל את העשה של תשביתו.

והגר"נ פרצוביץ זצ"ל הביא על זה את לשונו של היונתן בן עוזיאל [דברים טז] "ותזדהרון מקמי פסחא" והרמב"ם בפירוש המשנה [משנה יא] דמבואר בדבריהם דהב"י עצמו מחייב תשביתו לפני הז' ימים [בתוך ה' שעות], וזה חשיב כ"עשה" בתוך ה"לאו" לענין זה דהלאו חשיב כבר כניתק לעשה, הרי דתרתי אית ביה, לאו ועשה, וזה מלבד העשה של תשביתו עצמו.

ויסוד זה הוכיח נמי הגר"י פערלא דאיך ב"י וב"י חשיב לאו הניתק לעשה לראשונים שהלאו הוא רק בז' ימי החג והעשה הוא רק בז' שעות, וע"כ דהעשה הוא בלאו עצמו והוא מנתק ללאו.

ונראה דמה"ט א"ש טפי למה כל הלאו מוגדר כפי העשה, דרק עד כמה שהוא נחשב כ"אינו משבית", כלפי זה הוא חשיב כמחזיק, דהתשביתו הוא בלאו עצמו, וזו כל הגדר בלאו.

<sup>52</sup> ובנוסף לזה ביארנו עוד ג' דינים, א' מה דמהני גורם לממון לחייבו אף אי אינו כדון, ב' מה שמצאנו דלא מהני ביטול בחמץ ידוע, ג' מה דמהני ביטול לחמץ ידוע כשהוא טרוד.

ג] מעורר דלפי"ז מבואר מה שמצאנו דבכלאים איכא נמי דין דבמחזור אחריו ומתעסק בו לא מיקרי מקיים כלאים, ומחדש חידושי דינים בכלאים דבבדק ולא מצא כלאים, וכן בכלאים לא ידועים וכן במעוכב ע"י איסור דרבנן ליכא עבירה של מקיים כלאים.

ומעתה נראה לחדש דבזה מבואר נמי מה שמצאנו דבכלאים איכא הלכות כעין ב"י בחמץ, אבל במשקולות לא יהיו דינים הללו.

דנראה, דגם במקיים כלאים שהלאו אינו בעובדא שיש כלאים ברשותו, אלא שדינו כמקיים כלאים ע"י זה שאינו עוקרם, דנראה דגם הכא איכא עשה בתוך הלאו, דהלאו מחייבו בעקירה, [וחיוב זה הוא כעשה, וכדיבואר], ובזה שאינו עוקר בזה הוא חשיב כ"מקיים" ועובר על הלאו, ודו"ק, דאף דבחמץ כתוב "תשביתו", הא כבר הבאנו דיש שסוברים שזה רק בו' שעות ואין זה ענין כלל לב"י שיש שסוברים שהוא רק בז' ימים, וע"כ דאיכא עשה בלאו מצד עצמו בלי שייכות לעשה של תשביתו, וה"ה דבכלאים י"ל כן, אולם במשקולות דכל האיסור הוא רק ב"עובדא" שיש משקולות ברשותו, הכא לא נאמר עשה בתוך הלאו להוציא, אלא דזה צריך לעשות מעצמו, ודו"ק.

והנה, בדין "משהה ע"מ לבערו" דהבאנו לעיל [סימן ג' פרק ב'] מהתוס' ר"פ [ד':] דבעינן "מחזור אחריו לבערו" וכן הבאנו נמי מהמקו"ח דבעינן מתעסק בביעורו, ובזה הוא כבר לא עובר על ב"י, [כיון דהלאו מוגדר עפ"י העשה], ודין זה מצאנו נמי בכלאים, דכבר הבאנו דבכלאים בעינן רוצה בקיומו, ובאמת דרוצה בקיומו אין הכוונה שהוא ממש רוצה אלא דכל שמתעצל ואינו מפריד את הכלאים חשיב רוצה בקיומו, ולכן במחיצת הכרם שנפלה כתבו התוס' דסגי בזה שמתעסק כל שעה לגודרה, וכ"כ הר"ש [כלאים פ"ה מ"ו], ומה"ט מבואר נמי במשנה [כלאים שם] ד"הרואה ירק בכרם, ואמר כשאגיע לו אלקטנו מותר, כשאחזור אלקטנו אם הוסיף מאתיים אסור", ולמה אי אמר כשאגיע מותר, הא סו"ס הוא מקיים כלאים עכשיו, אלא ע"כ משום דכל שמחזור אחריו לא מקרי מקיים, דאינו רוצה בקיומו, ועיין חזו"א [כלאים סי' ד' ס"ק י'] דמיירי "שהתעכב כדרך המתעכבים מלעשות דבר שחפץ בו אבל לא הסיח דעתו ממנו", [דעיי"ש שהוכיח דלא מיירי באונס], והוסיף בדרך אמונה [כלאים פרק ה' ס"ק קמ"ב] דפשיטא דא"צ לרוץ, וזה ע"ד מה שמבואר הכא בחמץ, דכל כה"ג לא מיקרי מחזיק את החמץ ומקיים את הכלאים.<sup>53</sup>

<sup>53</sup> ואף דלולא דברינו גם פשיטא כן, דסו"ס בקיום כלאים יש דין שיהא לו ניהותא ורצונו בקיומו, וסו"ס אינו רוצה בקיומו, אכן לדברינו הביאור בזה הוא דחסר בכל ה"מעשה קיום", ויש בזה נפ"מ, שהרי מבואר במשנה [פ"ז מ"ז] בכלאים דרוח שעלעלה את הגפנים ע"ג התבואה, ויכול לגדור ביניהם או לחתוך את התבואה או הגפנים, ואירע אונס, דלא נאסר, ויש מחלוקת בשתי הלישנות בר"ש האם האונס היה בגדר וזה סגי, או דמחייבין ליה לחתוך ורק אם גם בחיתוך היה אונס אז מיקרי אונס ולא נאסר, וכבר העיר במקד"ד [סי' ס"א ס"ק א' עמוד 455] דלמה מיקרי אונס אי יכול לחתוך, ומה אכפת לן מה שאינו יכול לגדור, ונראה דלדברינו א"ש, דסו"ס מה שהוא רוצה להתעסק בדרך א' ובזה הוא אונס, הרי בזה לא שייך לדונו כ"מקיים", ודו"ק.

הרי לנו דגם בחמץ וגם בכלאים הדין מפורש דכל שעוסק בביעורו שוב א"צ לרוץ, וכבר לא עובר כל רגע ורגע, אולם נראה פשוט דאין הדין כן במשקולות, דאי נודע לו שיש לו משקולות בתוך ביתו, הרי מחוייב לרוץ להוציאם, דאל"כ עובר בכל רגע ורגע, ופשוט.

ומעתה נראה לחדש חידושי דינים נוספים בין משקולות לכלאים וחמץ, דה"ה דאם אמרו לו שיש כלאים בשדהו ושיש לו משקולות בביתו, ובדק ולא מצא, דאז נראה דבכלאים הוא לא עבר למפרע כמו בחמץ, דהעשה מונח בלאו, והעשה רק מחייבו לבדוק ותו לא, אבל במשקולות ודאי דעבר בשוגג או באונס, ודומה בזה לתולעים.

ותהיה בזה נפ"מ נוספת, דהיכא דמדרבנן איכא איסור להפריד את הכלאים, [וכגון בשבת שיש היכי תמצא של בניית מחיצה בין הכלאים אלא שיש בזה איסור דרבנן], דנראה דהדין דרבנן דוחה את הדאורי', כיון דלא מקרי בזה שהוא מקיים את הכלאים, והיינו כסברת הכס"מ בחמץ דרק מטעם זה יכולים רבנן לדחות את הדאורי', אולם במשקולות אינם יכולים לאוסרו, דבזה נמצא דרבנן מבטלים אותו מדין תורה ועובר בזה על איסור תורה.

ובאמת דהנך דינים פשוטים לדינא, דסו"ס בכלאים בעינן רוצה בקיומו, שהרי בעינן ניהותא וכל כה"ג לית ליה ניהותא, אכן לדברינו אין זו הלכה בעלמא, אלא דרק בזה חשיב כ"מקיים", והיינו דמישך שייכי להך דין שנתחדש בחמץ. והרווחנו בזה דנראה דעפ"י דברינו הכא נוכל לבאר דין תמוה בהלכות כלאים, ויתחדש חידוש בהלכות ב"י וב"י.

#### פרק ג'

#### מחדש דבחמץ ובכלאים רק מחוייב לבזבז חומש

[כדין עשה] כדי לא לעבור על הלאו,

ודלא כמשקולות דמחוייב בכל ממונו,

ודן בכל זה בדין עוסק במצווה.

א] יש לדון בדין בב"י באופן שלא בדק ולא ביטל בערב פסח, ובפסח הוא רק יכול לבדוק ע"י פועלים, דכמה ממון הוא מחוייב לבזבז, כל ממונו כדין לאו או חומש כדין עשה.

והנה, נתעוררתי בשאילה בדין ב"י, דמה הדין בב"י באופן שלא בדק ולא ביטל בערב פסח, ובפסח הוא רק יכול לבדוק ע"י פועלים, דכמה ממון הוא מחוייב לבזבז, כל ממונו כדין לאו או חומש כדין עשה.

ושורש שאילה זו הוא עפ"י מה שכבר ביארנו דכל הלאו דב"י מוגבל לפי הגבלותיו של העשה, דמי שהוא אנוס על העשה או שקיים את העשה או שהוא מתעסק וחוזר אחרי העשה, דבכל כה"ג הוא לא עובר על הלאו, וא"כ י"ל דאף אם הוא מחוייב בעשה, אבל כיון שהעשה רק מחייבו בחומש ולא בכל ממונו [או"ח סי' תרנ"ו], א"כ באופן שיצטרך לתת כל ממונו יהיה פטור מהעשה

וממילא הוא כבר לא עובר על הלאו, דכבר לא חשיב בזה שהוא מחזיק את החמץ.

ומאידך י"ל, דכל מה דשיעור העשה הוא שיעור חומש, היינו רק עד כמה שהעשה עצמו מחייבו בעשה, אבל עד כמה שהלאו מחייבו בעשה, אז כבר מחוייב בעשה עד שיעור החיוב של כל ממונו.

ובספק זה מצאנו דברים מפורשים בפמ"ג [סי' תרנ"ו] דבאמת פטור, דרק מחוייב עד חומש כדין עשה, אכן כל זה הוא לשיטתו דאין החילוק בין חומש לכל ממונו בעשה ולא אלא בין קו"ע לשוא"ת, ולכן לדידיה כל לאו שאין בו מעשה חשיב כעשה לענין השיעור חומש, אכן רעק"א [יו"ד סי' קנ"ז] כבר הביא מהריב"ש דמוכרח דגם בלאו בשוא"ת צריכים לתת כל ממונו, ומעתה הדרא הספק למקומו.

ונראה לפשוט ספק זה ממשנה תמוהה במסכת כלאים, דגם הכא היה מקום לדון, דרק בדאיכא נחתא בכלאים אמרינן דחשיב מקיים כלאים, ויש לדון דמה יהיה במחיצת הכרם שנפרצה דאמרו לו גזור, דכמה ממון צריך לשלם, ומה יהיה אם המחירים ירדו בעוד שבוע האם המתנתו מיקרי שמתייאש מלגזור וחשיב מקיים, או דכפשוטו אמרינן דהשווי של לאו הוא כל ממונו, ועד שלא ישלם כל ממונו לא חשיב כאנוס, ושפיר חשיב מקיים כלאים.

#### **ב] מביא משנה דרק מחוייב בעקירת הכלאים עד שליש, ומתמה בזה.**

ומצאנו בענין זה משנה מפורשת, דהנה, בפרק ז' בכלאים במשנה ו' מבואר דאנס שזרע כלאים והחזירו לבעלים במועד דהתירו לבעלים לקוצרו במועד כדי שלא יהיה נראה כמקיים כלאים, כ"כ הרא"ש והרע"ב, ומשמע שאין כאן מקיים כלאים מה"ת, וביאר ב"משנה ראשונה" דכיון דנמנע מחמת המועד אינו בכלל "מקיים כלאים", דהוי כמו כשאגיענו אלקטנו, אולם נראה פשוט, דאחרי דהתירו לו חכמים א"כ כבר הוי מקיים כלאים מה"ת אם אינו עוקרו, ועיין בחזו"א [סי' ד' ס"ק י"ד] דדייק מהגר"א דבאמת איכא מקיים כלאים מה"ת.

עוד מבואר במשנה שחייב להוסיף בדמי הפועלים עד שליש יותר ממה דתמיד משלמים [ועיין בזה פלוגתא בירושלמי], והגדר בשיעור שליש ביאר הר"ש שמצווה עד שליש כמבואר בב"ק דבמצווה עד שליש, וכן הוא בשנו"א "משום מצות עשה שלא יהיה נראה כמקיים כלאים".

ויש לתמוה בכל זה, א] הרי בב"ק [שם] מיירי לענין הידור מצווה, [וכבר תמה בזה בדרך אמונה [הל' כלאים פרק ה' הלכה י"ב בביאור הלכה], וכעת צ"ע.

ב] עוד יש לתמוה דבמצווה עצמה השיעור הוא חומש מנכסיו, ולא שליש יותר מהשווי הרגיל של דבר זה, וצ"ע, והיה מקום לחלק דחומש הוא השיעור שחייבים כדי לא לבטל מצווה, אבל חוץ משיעור זה גם היכא דהמצווה הוא הרבה פחות מזה, איכא דין אחר, דלא חייבוהו יותר משליש מהמחיר הרגיל של המצווה, ודו"ק, ועיין בהערה<sup>54</sup>, ואכתי צ"ע.

<sup>54</sup> אכן עיין בחלקת יואב [סוף חלק א' בענין אונס בענף ז'] שחידש דכל הדין חומש מנכסיו הוא רק היכא שזה יותר מהמחיר של המצווה, דבמחיר של המצווה עצמה באמת חייב כל ממונו כמו

ג] בעיקר יש לתמוה דלמה מיקרי "עשה", הא הכא הוי לאו, ובלאו נותנים כל ממונו, וכן הק' החזו"א [סי' ד' ס"ק י"ד], אלא דלפי הפמ"ג [מובא לעיל ס"ק א'] א"ש דהכא זה שווא"ת, אכן הק' החזו"א דלפי רעק"א [מובא שם לעיל] גם בשווא"ת הדין כן, ורצה לחדש דכיון שזה מצב שהוא לא רוצה את הכלאים, א"כ הוי אנוס, ואין כאן מקיים כלאים, וכ"כ המקד"ד [עמוד 455], אולם כבר תמה החלקת יואב [סוף חלק א' בענין אונס בענף ז'] דסו"ס כיון דבלאו הכי חייב בכל ממונו בל"ת גם בשווא"ת, הרי דשוב אינו אנוס, וזו הסברא הפשוטה, וצ"ע.

ד] עוד קשה דאף אי ניישב דאין כאן לאו, אכן למה משערינן בעשה, הא אין כאן עשה כלל, ועיין במקד"ד [שם] שהוכיח מהכא שבכלאים יש דין נוסף, דחוק מהאיסורים יש גם מ"ע, ועיין בהערה <sup>55</sup> בביאור הדברים, אולם נראה לומר בזה באופן אחר.

ג] **מחדש עפ"י כל הנ"ל דבכלאים איכא עשה מכח הלאו כמו בב"י בחמץ, ובזה משערינן חומש כמ"ע, אבל במשקולות אינו כן, ומשערינן בכל ממונו כלאו.**

ועפ"י כל הנ"ל נראה דבישוב האי משנה י"ל דבכלאים איכא נמי עשה מכח הלאו וכמו שנתחדש בב"י בחמץ, והיינו דבכל לאו שהגדר בלאו הוא שנתחדש שהגברא חשיב כמקיים [כלאים] או כמחזיק [חמץ] בזה שהוא לא משביתו ולא עוקרו, הגדר בזה הוא דבלאו עצמו כתוב "עשה", וזה המחייבו.

ומעתה י"ל דכמו דמצאנו דדינו כ"עשה" לענין ניתק לעשה, [והיינו באופן דמשהה ע"מ לבערו או ע"מ לעוקרו, ומתעסק בזה וחוזר אחריו לבערו דאינו עובר], ה"ה דדינו כעשה לענין זה דמשערינן בחומש כמ"ע, ואי לא מחוייב מצד העשה ביותר מחומש, אז אינו מחוייב מצד הלאו ג"כ, וכבר לא מיקרי מחזיק ומקיים.

והיינו דכמו דפשיטא ליה לחזו"א דלפי הפמ"ג באמת השיעור בדין מקיים כלאים כעשה, דסו"ס הוי שווא"ת, וכל לאו בשווא"ת דינו כעשה, ואז א"ש המשנה, ורק לשיטת רעק"א הוקשתה לו לחזו"א משנה זו, כמו כן נחדש אנן דעכ"פ בכלאים

בל"ת, וזה חידוש, ועיי"ש איך שהוכיח דבר זה, וזה הדיקדוק בלשון "המבזבז", עכ"פ לדבריו לא יתכן חילוק זה, אולם זה למדנו עכ"פ מדבריו שיש סברא דבאופן זה שייכא שיעור אחר, ודו"ק.

<sup>55</sup> והיינו דחידוש שיש מ"ע "למיעוטי תיפלה", וזה מ"ע על כל כלל ישראל לאו דווקא על הבעלים, דרק מקיים הוא איסור דתלוי בבעלים, אבל הכא ממילא ליכא דין מקיים, וע"כ דמשום מ"ע אתינן עלה, ובמצווה זו חייבים כל ישראל.

והוכיח כן מהסוגי' בע"ז [ס"ד] דמייירי בכלאים של עכו"ם, ואינו כלאי הכרם שיהיה חשש איסור הנאה ואפי"ה יש לו מצווה לעוקרו, וע"כ שיש מצווה למיעוטי תיפלה אפילו בשל אחרים, והמצווה היא "שלא יהיו כלאים בא"י" אף שאין משהו שעובר על מקיים כלאים, דמייירי בשל עכו"ם.

והוסיף שם שכל דין זה הוא רק באנס או בעכו"ם שזרעו בכוונה, אבל בעלו מאליהן אין עליהן שם כלאים כלל, וליכא בהם דין ל"מיעוטי תיפלה".

דינו כעשה, דבכלאים איכא גדר מחודש ללאו, ודו"ק, ויתחדש דה"ה דהדין כן לענין חמץ, [והיינו דבהנך תרי גוויי גם החולקים על הפמ"ג יוכלו להודות לו]. אולם לפי"ז פשוט דלענין משקולות אינו כן, דהכא באמת יצטרך לשלם כל ממונו, דהכא הלאו הוא לאו בלי הגבלה לעשה, דעצם העובדא שיש משקולות אצלו היא האיסור, ופשוט, ורק לפי הפמ"ג סגי בחומש, ודו"ק.

**ד] דן בדין עוסק במצווה אי חשיב כמשהה חמץ לענין ב"י ואי חשיב כמקיים כלאים.**

ועפ"י כל הנ"ל אפשר לדון בדבר חדש לגבי עוסק במצווה פטור מן המצווה, דהנה, הפמ"ג [בפתיחה כוללת דיני אונן] דן דמה הדין במי שעוסק במצווה בערב פסח [וכגון שהוא אונן שפטור מחמת עוסק במצווה פטור מן המצווה], האם עובר על ב"י בכה"ג או לא, והיינו דהאם חשיב כמשהה חמץ לענין ב"י או לא, ונראה דכמו כן יש לדון האם חשיב כמקיים כלאים או כמשהה משקולות.

והפמ"ג חידש דפטור ואינו עובר בב"י, וסברתו בזה דהדין עוסק במצווה אינו תלוי בגדרי מצות עשה או לא, אלא תלוי האם חשיב קום ועשה או שוא"ת, דהתורה פטרה את האדם מכל חיוב וציווי בכל מעשה שנצטווה בה אם הוא עוסק במצווה אחרת, ולכן אינו מחוייב לבער חמץ, וממילא דאינו עובר על ב"י, ולפום סברתו צ"ל דה"ה דכמו כן לא חשיב כמקיים כלאים ולא חשיב כמשהה משקולות.

איברא דיש מקום לומר דגם אם הכל תלוי בגדרי עשה ול"ת [ודלא כהפמ"ג] דאכתי הדין כן, דכבר מצאנו בצדקה באו"ש [יו"ט פ"ג ה"ח] ובקוה"ע [סי' ח' ס"ק ט'] דהוכיחו דעוסק במצווה פטורו גם מהלאו דלא תאמץ ולא תקפוץ כיון שהלאו תלוי בעשה, ואחרי שפטור מהעשה שוב נפטר נמי מהלאו, ויש מקום לומר דאחרי שראינו שמי שקיים את העשה של תשבתו או מי שנפטר מהעשה [ע"י אונס], דשוב לא עובר על הלאו, כמו כן י"ל דמי שיש לו פטור מצד עוסק במצווה דג"כ נפטר לגמרי.

אולם אכתי יש לחלק, דבצדקה כל מטרת הלאו אינו אלא לשמור על העשה ולחזקו, משא"כ הכא דהעיקר הוא הלאו, אלא שיש גדרים והגבלות בלאו, דמוגבל לפי העשה, אכן בעוסק במצווה הלאו יחייבו בעשה ולא יחול כל הפטור גם בעשה, ויש בזה ב' צדדים, ודו"ק.

ומעתה נראה דכל הספק בזה הוא בב"י וב"י, אבל בכלאים ומשקולות דליכא עשה לכאן' פשיטא דמחוייב בלאו, איברא דלפי מה שנתחדש דגם בכלאים איכא תורת עשה ללאו, דבלאו נאמר דיעקור כדי שלא יחשב כמקיים, ואיכא לזה תורת עשה לענין השיעור של כל ממונו וחומש, א"כ כמו כן יש לדון שתהיה לו תורת עשה לענין זה שיוכל להפטר מדין עוסק במצווה פטור מן המצווה [לפי הצד דגם בחמץ פטור בכה"ג], אולם לפי חידוש זה אכתי תהיה נפ"מ בין משקולות לכלאים וב"י, דבמשקולות באמת ליכא פטור, ודו"ק [ודלא כהפמ"ג דפוטר בכולהו, ודו"ק].



## סימן ה'

## סוגי' דזריזין – ובדין הכשר מצווה הכתוב בתורה.

**פרק א' שו"ט בסוגי' דזריזין** [א] הקדמה לסוגי'. [ב] הערות בתוס'. [ג] שיטת רש"י דשתי הסוגיות מיירי בעקידה, ודרכו של החת"ס בזה. [ד] הערת המהרש"א על דרכו של הר"ף, ומבאר דע"כ במצות תפילה אמרין שלוחי מצווה אינן ניזוקין. <

**פרק ב' בעיקר גדר זריזין [מעלה בגוף המצווה או מעלה צדדית], ובדין זריזין בהכשר מצווה, ואם בדיקת חמץ והילוך של אברהם הם הכשר מצווה.** [א] ביאור בסוגי' לפי הפנ"י דזריזין שייך בהכשר מצווה ובדיקת חמץ והילוכו של אברהם לעקידה מכשירין ניהו, ודוחה דבריו. [ב] מתמה דאף אי שייך זריזין בהכשר, הא סו"ס איך שבקינן "זריזין דצפרא" במצווה ועבדינן זריזין בהכשר. [ג] מבאר דזריזין הוא מעלה צדדית [כחיוב מצווה] ולכן שייך בהכשר מצווה, וזה כבר מתייחס לגוף המצווה, ומביא מחלוקת אי מצווה בו יותר מבשלוחו הוא מעלה צדדית או מעלה בגוף המצווה, ונפ"מ בהכשר מצווה, וכבר אפשר לומר דבדיקה הוא גם הכשר מצווה. [ד] מביא ז' מקורות דזריזין מקדימין הוא מעלה בגוף המצווה, ואינו מעלה צדדית כחיוב וכבוד מצווה, ומעתה תמוה דאיך שייך דין זריזין בהכשר מצווה. <

**פרק ג' מהלך חדש בגדר הדין זריזין בהכשר מצווה עפ"י היסוד של הנצי"ב בגדר הכשר מצווה הכתובה בתורה.** [א] מביא את חידושו של ההעמק שאילה בעניין הכנות והכשר מצווה "הכתובים בתורה" לענין ברכה ולענין מצווה בו יותר מבשלוחו, [ומביא דכן מרומז במשך חכמה]. [ב] מבאר דזריזין רק שייך בהכנה הכתובה בתורה, וזה כבר זריזין בכל המצווה, והילוך של אברהם הוא הכשר מצווה הכתובה בתורה. [ג] מביא קושי' הנצי"ב ממצווה הבאה לידיך אל תחמיצנה, דזה לפני צפרא, ומיישב דע"כ שיש שני דינים נפרדים, והדין השני הוא דין זריזין שלא בגוף המצווה, ומיישב בזה את דרכו של החת"ס בשי' רש"י דסובר דסוגי' דפסחים וחולין תרווייהו מיירי בעקידה. [ד] מביא מהמאירי דרך חדשה בדין זריזין, דאינו אלא מעלה צדדית "לאחוז בדרכי האבות", ומוכיח כן מהמהר"ם חלאה בסוגי'. <

**פרק ד' ביאור הגדר בהכשר מצווה בכתובה בתורה.** [א] מביא דמצאנו דמתחלקים מעשה מצווה מקיום המצווה בד' אופנים שונים, ומוכיח דבכל הנך גוונא הברכה שייכא למעשה המצווה. [ב] מבאר דבכל בדיקת חמץ מתחלקין מעשה המצווה וקיום המצווה, וברכת השהחינו שייכא לקיום, וברכת המצוות שייכא למעשה. [ג] עפ"י כל הנ"ל מחדש דהכנה הכתובה בתורה מצטרפת למעשה המצווה ולא לקיום המצווה, ולכן יש בה ברכה לדעת הירושלמי, ומדייק כן בלשון הגמ' בבבלי. [ד] מבאר עפ"י ז' איך ילפינן מהילוך של אברהם לבדיקת חמץ. <

**פרק ה' עוד בענין הנ"ל, וחידוש בזה לענין עוסק במצווה פטור מן המצווה.** [א] סיכום החידושים שנתחדשו בהכשר מצווה הכתובה בתורה. [ב] מוכיח את החידוש בגדר הכשר מצווה הכתובה בתורה מביאורו של הח"ח בדברי רש"י בסוכה [מ"ו] בדין עוסק במצווה פטור מן המצווה, ונתחדש דאיכא חילוק בין בונה סוכה וחטיבת עצים לסוכה לענין כוונה בדין עוסק במצווה. [ז] ביאור נוסח הברכה לירושלמי בבונה סוכה לחבירו, ובדברי המהרש"א בסוכה [מ"ו], ובחידושו של הביאור הלכה בדין בעלות בציצית בזמן העשייה. <

## פרק א'

## שו"ט בסוגי' דזריזין

## [א] הקדמה לסוגי'.

בסוגי' למדנו את המקור לדין זריזין, ולמדנו גם דאין זריזין אלא מצפרא ולא בלילה הקודם, ויש שני דרכים בסוגי', דלגי' רש"י ותוס' למדנו מאברהם דאין

להקדים יותר מצפרא, ולג' הרי"ף [בגליון הגמרא] אינו כן, דרק הביאו הך דאברהם על עיקר ענין זריזין, וזריזות מצפרא ידעין מסברא, ובעיקר הילפותא מאברהם פליגי רש"י [חולין] ותוס' [שם ובסוגיין] אי מיירי בעקידה או בסדום.

ועיין היטב בדברי רש"י דמבואר גם ממילה דאין זריזין רק מצפרא, וק' דמילה פסולה בלילה, והעירני בזה בני ראובן נ"י דכד נדייק בדברי רש"י מבואר דאיכא ב' חידושים, א' זה שצפרא מיקרי זריזין, ב' זה שא"צ זריזין טפי מכאן הוא חידוש בפני עצמו, וממילה רק ילפינן את החידוש הראשון, ומהעקידה ילפינן את החידוש השני, ודו"ק, שו"מ כן מפורש בראש יוסף.

### ב] הערות בתוס'.

והנה, תוס' הק' דבחולין למדנו דאל יצא יחידי בלילה דיש סכנה, ולמדנו מאברהם שלא קם לצאת לפני הבוקר, והכא בסוגי' למדנו דהיה טעם אחר שלא קם לפני הבקר, דאין זריזין לפני כן, ונמצא שלא היתה לו סיבה לקום לפני כן, ותי' התוס' דהכא מיירי במצווה של העקידה ובמצווה לא מזדרזין יותר ממה שצריך מצד המצווה, והיה מזדרז בלילה מצד זריזות שאין שלוחי מצווה ניזוקין, וע"כ דמה דלא הזדרז זה רק משום שאין זריזות אלא מצפרא, והתם איירי בסדום שאינו מצווה, וע"כ דמה דלא הזדרז בצפרא הוא מחמת הסכנה, ואין שלוחי מצווה לשמירה.

ואכתי ק', דדילמא לא הזדרז בלילה בגלל שלא רצה, וכמו דבעקידה לא הזדרז כיון שלא היתה סיבה [דאין זריזין בלילה], כמו כן בסדום י"ל דלא היתה לו סיבה ולכן לא הזדרז קודם, ופי' בזה המהרש"א דכיון שהלך מעצמו ולא מחמת מצווה, וודאי דהיה הולך כבר בלילה, ורק במצווה לא מזדרז טפי ממה שצריך, דלולא המצווה לא היה הולך כלל, ולכן הוא לא הלך גם לפני מה שהמצווה מצריכה.

והעירני הבחור שלמה קוגלר די"ל בפשיטות דמחמת תפילה היה ראוי להקדים להרבות בתפילה לפני הפיכת סדום, וכעין זה מבואר נמי בתוס' ר"פ ותוס' הרא"ש שתי', דתפילה עדיפה לפני אור הבוקר, ונראה לומר דהמהרש"א לא פי' כן דהבין דכלפי תפילה נמי אמרינן דשלוחי מצווה אינן ניזוקין, ותוס' הדגישו דבסדום לא היתה מצווה, וכוונתו בזה לאפוקי גם מתפילה, ויש להעיר דבתוס' ר"פ וברא"ש איכא ב' שינויים מהתוס', א' לא מוזכר כלל בדבריהם דמהני שלוחי מצווה אינן ניזוקין כלפי זה, ב' לא הוסיפו בדבריהם שבסדום לא היתה מצווה, ונראה דלשיטתייהו אזלי דלדידהו שפיר איכא למימר דהיתה תפילה והיתה סיבה להקדים מצד מעלת תפילה לפני הבוקר.

ובאמת דכבר העיר הפנ"י בדברי התוס' דיתכן דבאמת לא מהני שלוחי מצווה בגוונא זו דמיקרי שכיחא הזיקה לת"ח בלילה ביחידי, ונ' דמוכרח כן מתוס' ר"פ ותוס' מהרא"ש.

### ג] שיטת רש"י דשתי הסוגיות מיירי בעקידה, ודרכו של החת"ס בזה.

והנה, דעת רש"י דגם הכא וגם התם מיירי בעקידה, וק' עליו קושי' התוס', דדילמא לא הקדים מצד זה דזריזין אינו אלא מצפרא, וכקושי' התוס', [ומה דק'

לרש"י דבעקידה לא היה יחידי, כבר תי' רש"י שם דילפינן בק"ו למי שהולך יחידי דהתם לא היה יחידי].

ותי' החת"ס דרש"י למד דלו יצוייר והיה זריזין בלילה, היה כבר שלוחי מצווה בלילה ואינן ניזוקין, [וכמפורש בתוס' בסוגיין] ונמצא דתרווייהו מוכרח, א] דיש סכנה ולא יצא בלי השמירה המיוחדת של שלוחי מצווה אינן ניזוקין, ב] דאין זריזין בלילה, וא"ש.

אולם החת"ס הק' ע"ע, דאיך ידעינן שם דאל יצא יחידי, הא דילמא לא יצא משום שאין זריזין מצפרא, וכבר ליכא סיבה לצאת, ועיי"ש מה שתירץ <sup>56</sup>, ולהלן בדברינו [פרק ג' סוס"ק ג'] יישבנו קושי' זו, דביארנו דשני דינים נאמרו בזריזין, דין בגוף המצווה ודין צדדי מצד מצווה הבאה לדיך אל תחמיצנה, ובסוגי' זו לא דנו מצד הדין הצדדי, והסיבה של אברהם לצאת מוקדם היה מצד הדין השני.

**ד] הערת המהרש"א על דרכו של הרי"ף, ומבאר דע"כ במצות תפילה אמרינן שלוחי מצווה אינן ניזוקין.**

ועי' מהרש"א שהעיר דלגי' הרי"ף דסוגיין רק יליף דין זריזות, אבל זריזות בצפרא ידעינן מסברא, שוב לא ק' וי"ל דסוגיין איירי בסדום, ואף דלא הקדים בלילה מצד סכנה, אכתי לומדים מהתם את עיקר הדין זריזות.

ויש להוסיף, דאדרבה, לפי הרי"ף מוכרחין ללמוד בסוגיין דהילפותא היא בדווקא מסדום ולא ילפינן מהעקידה, דאם נלמוד מהעקידה קשה, דאיך רצו בקס"ד שיהיה זריזין בלילה טפי מאברהם, וכי לא סגי לן בזריזות דאברהם ולמה לנו להוסיף על זה, אלא ע"כ דהכא מיירי בסדום ואל יצא יחידי, ודו"ק.

אולם צריכים להוסיף, דלרי"ף ע"כ בסדום היתה מצווה והיינו מצות תפילה והיינו כדהבאנו מתוס' ר"פ ומהתוס' הרא"ש, ולכן ילפינן זריזין במצוות משם, עוד צריכים לומר דלא מהני שלוחי מצווה לענין אל יצא יחידי, והיינו כדהבאנו מהתוס' הרא"ש ומתוס' ר"פ.

אמנם אכתי ק', דמה הראיה בחולין דאל יצא יחידי, דסו"ס לא יצא בלילה דאין זריזות אלא מצפרא, וזו הסברא חיצונה בסוגי' לפי הרי"ף, כן הק' החת"ס, וצע"ג.

ונראה דשוב מוכרח כהחת"ס [וכדפי' בשי' רש"י] דמוכיחין תרווייהו כהדדי מהעקידה, גם דאל יצא יחידי, וגם דזריזין מקדימין ולק"מ קושי' התוס', שאם היה זריזין מקדימין היה כבר שלוחי מצווה וכבר לא היה סכנה דאל יצא יחידי, ודו"ק.

### פרק ב'

#### בעיקר גדר זריזין [מעלה בגוף המצווה או מעלה צדדית],

<sup>56</sup> ותי', דכל מה דזריזין הוא מצפרא הוא כשכל הדין הוא ביום, אבל כשכל הדין הוא גם בלילה אז באמת שייך גם זריזין בלילה, ואולי ההילוך היה צריך להיות בלילה, וע"כ דמוכרח מזה דסתם הילוך דת"ח הוא ביום, ומזה ילפינן דלא יצא יחידי, ואחרי דהבין דסתם מצות הליכתו היא ביום, שוב ידעינן כבר דהזריזין הוא רק בצפרא, וכל זה דוחק.

**ובדין זריזין בהכשר מצווה,  
ואם בדיקת חמץ והילוך של אברהם הם הכשר מצווה.**

**א] ביאור בסוגי' לפי הפנ"י דזריזין שייך בהכשר מצווה ובדיקת חמץ והילוכו של אברהם לעקידה מכשירין נינהו, ודוחה דבריו.**

הנה, אצל אברהם אבינו הזריזין היה בהילוך וזה רק מכשירי מצווה, והעיר בפנ"י דגם בבדיקת חמץ עיקר מצוות תשבתו הוא בחצות היום ונמצא בדביקה היא מכשירין דמצווה, וילפינן מכשירין ממכשירין לענין זריזין.

אלא דהק' על זה, דבשלמא בזריזות העקידה, הזריזות הוא במכשירין וע"י זה הוא מזדרז נמי לעיקר המצווה דעקידה, משא"כ בבדיקה דהתם עיקר המצווה עדיין יהיה בחצות ולא קודם, והזריזות רק מזרז את ההכשר מצווה, ולא את המצווה עצמה, ועומק האי קושי' היא, דאיזה דין זריזין שייך בהכשר מצד עצמו אי אינו מזרז בזה את גוף המצווה עצמו.

ונראה, דע"כ הביאור בדביקה אינה הכשר, רק הוא עצמה מצווה, והיינו שהוא תחילת הביעור, ומה"ט יש ברכה על הבדיקה, דמעשה מצווה אית ביה, וזה תחילת הביעור כדפי' רש"י [ז'] דלכן מברכין עליה בלשון ביעור.

וגדולה מזו מצאנו, דהמג"א [סימן תמ"ו ס"ק ב'] הביא מהשל"ה דאמירה לעכו"ם להוציא חמץ ביו"ט הוא שבות אבל יש בו מ"ע מד"ס דתשבתו [שכבר ביטל], ואתי עשה ודחי ל"ת, והק' המג"א דזה לאו בעידנא דתחילת טילטולו אסור והתשבתו הוא רק אח"כ, ותי' היד אפרים [שם בשו"ע] דטילטולו להשבתה הוא תחילת ההשבתה ותחילת המצווה ושייך ביה עדל"ת, ונראה דהמקור לדבריו הוא מבדיקה שהוא ג"כ תחילתו דהשבתה, ולכן מברכין עליו.

ומעתה א"ש, דילפינן זריזין דמצות עקידה לזריזין במצות מילה ולזריזין דמצות ביעור, דאף דבעקידה מיירי בהכשר מצווה, הא התם לא קשה, דהתם הזריזות בהכשר מצווה גורם זריזין במצות העקידה, וזו הזריזין דאברהם אבינו.

**ב] מתמה דאף אי שייך זריזין בהכשר, הא סו"ס איך שבקינן "זריזין דצפרא" במצווה ועבדינן זריזין בהכשר.**

אולם ק' דבסוגי' מבואר דשיעור זריזין הוא מצפרא, ולרש"י ותוס' ילפינן כן מעקידה, ולפי"ז, דכל הזריזין דעקידה היה בעקידה עצמה ולא במכשירין, א"כ הו"ל להזדרז בהליכה ובמכשירין כבר בלילה כדי שבעקידה עצמה תתקיים זריזות דצפרא, ומזה ע"כ מוכרח שהזריזות הוא במכשירין דהילוך עצמו, ובזה מתקיימת זריזות דצפרא.

אמנם אכתי ק' דאיך עדיפא מכשירין מהמצווה עצמה, דלמה מקיימים את המעלה של זריזות בהכשר עצמו ולא מקיימים זריזות במצווה עצמה, ואף דהמצווה מזדרזת ג"כ, אבל אין בו זריזות דצפרא, וצ"ע.

ונוסיף בזה, אטו מי שימול את בנו אצל מוהל בעיר אחרת, אטו נימא דתחילת ההילוך לעיר אחרת יתחיל בצפרא ובזה התקיים זריזות דצפרא, הא פשיטא

שאינו כן, ויצטרך ללכת בלילה כדי להגיע שם בבקר לקיים זריזות דצפרא בגוף המילה עצמה, ופשוט, ומאי שנא דאצל אברהם אבינו הוא לא עשה כן, וצ"ע.

עו"ק, דהנה, הנצי"ב [העמק שאילה שאילות קס"ט] הביא דמבואר ברמ"א [סי' תרכ"ה] מהמהרי"ל דמצווה לבנות סוכה מיד לאחר יוה"כ דמצווה הבאה לידך אל תחמיצנה, והק' דבסוגי' מבואר דזריזין מקדימין למצוות הוא רק בצפרא, והכא מצאנו כן כבר כמה ימים קודם, ומאי שנא, ונוסיף בזה עוד, דאי נימא שמצווה הבאה לידך אל תחמיצנה הוא דין אחר ולא שייך לדין זריזין ודין זה כבר קיים לפני הבקר, א"כ למה אברהם אבינו לא הלך בלילה מצד הדין נוסף של מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה, וצ"ע.

**ג] מבאר דזריזין הוא מעלה צדדית [כחיבוב מצווה] ולכן שייך בהכשר מצווה, וזה כבר מתייחס לגוף המצווה, ומביא מחלוקת אי מצווה בו יותר מבשלוcho הוא מעלה צדדית או מעלה בגוף המצווה, ונפ"מ בהכשר מצווה, וכבר אפשר לומר דבדיקה הוא גם הכשר מצווה.**

והנראה בזה, דהנה, מצאנו תרי גווני מעלות במצוות, דאיכא מעלות שהן מעלות בגוף המצווה, ואיכא מעלות שהן מעלות מן הצד, דלמשל, הידור מצווה הוא מעלה בגוף המצווה, וחיבוב מצווה הוא מעלה מבחוץ שמחבב את המצווה כמו שהוא מחבב כל דבר שבקדושה.

ודוגמא לזה מצאנו בכבוד המצווה בזה שעומדים בפני מביאי ביכורים וכן בזמן הברית וזה לכבד מצווה בשעתא [ע' רע"ב ביכורים פ"ג-מ"ב, ובקידושין ל"ג], הרי דהכבוד למצווה והמצווה עצמה מתחלקין לתרי גברי, ומוכרח דאינו אלא דין צדדי, [ודומה לכבוד ס"ת שהכבוד והס"ת תרתי ניהו], וה"ה חיבוב המצווה דע"כ דזה ענין בפנ"ע שעושה למצווה, אבל אינו הוספה בגוף מצווה עצמה כמו הידור.

ויש בזה נפ"מ לגבי מעלות בהכשר מצווה, ויש מקור לזה מהדין מצווה בו יותר מבשלוcho, דהנה, לדעת הרא"ש מצאנו מעלה זו גם בהכשר מצווה דלפי הרא"ש קידושין הוא הכשר מצווה [למצות פו"ר], ובקידושין מצאנו דין מצווה בו יותר מבשלוcho, וע"כ דמזה מוכרח שזו מעלה צדדית ולא מעלה בגוף המצווה, דאל"כ איך שייכא מעלה זו בהכשר מצווה, ועי' ברבינו יונה באגרת התשובה אות ס' [בעניין הדלקת נרות] "שבו יש יותר שכר מבשלוcho שמחבב את המצווה", הרי שזה ענין צדדי דחיבוב, וא"ש כהרא"ש, וכן היה נראה מרש"י בקידושין [מ"ב] דכתב דמקבל שכר טפי, ומשמע שיש רק תוספת שכר ותו לא.

אמנם לשון הר"ח ב"ר שמואל [קידושין מ"ב] "דהוי מצווה מן המובחר" וכן הוא בלשון הר"ח בשבת [קי"ט] "שקיום מצווה באדם עצמו טפי עדיף יותר מבשלוcho", ומשמעות לשונו הוא שזה מעלה בגוף המצווה, ונראה דלדידהו ע"כ צ"ל כהרמב"ם דקידושין עצמו הוא מצווה, ורק במצווה איכא מצווה בו יותר מבשלוcho, ולא בהכשר מצווה.

ו' דזו שורש ספיקת החיי אדם [סי' ס"ח], דמי עדיף מצווה בו יותר מבשלוחו מהידור [ולמשל בכתיבת ס"ת ע"י סופר שכתובתו יותר מהודרת], דתלוי אם מצווה בו יותר מבשלוחו הוא מעלה בגוף המצווה או לא.

ואם נלמוד דזריזין מקדימין הוא ג"כ עניין צדדי, י"ל דשייך להכשר עצמו, כעין חיבוב וכעין מצווה בו יותר מבשלוחו לרבינו יונה, וענינו שתהיה "זריזות דצפרא" בהתעסקות במצווה, וזו מעלה צדדית שמתייחסת למצווה, והיינו שבזה "שזריזות דצפרא" נעשה בהכשר למצווה, הרי דעניין זה מתייחס גם למצווה, וכעין חיבוב המצווה שבהכשר שגם מתייחס בכך למצווה, וא"צ שהזריזות דצפרא תהיה במצווה עצמה, דסו"ס התייחסה למצווה ע"י ההכשר מצווה.

והשתא דאתינן להכא, שוב י"ל כהפנ"י דגם אם בדיקה היתה הכשר מצווה, אכתי היה שייך בה זריזין, דעצם זה שמזרז את ההכשר ואיכא בהכשר "זריזות דצפרא", זו גם מעלה שמתייחס למצווה, ולא אכפת לן מה דהמצווה עצמה לא מזדרזת על ידו, ודו"ק.

**ד] מביא ז' מקורות דזריזין מקדימין הוא מעלה בגוף המצווה, ואינו מעלה צדדית כחיבוב וכבוד מצווה, ומעתה תמוה דאיך שייך דין זריזין בהכשר מצווה.**

איברא, דנראה דאינו כן, דהפשטות הוא דזריזין מקדימין אינו עניין צדדי, רק דמעלה בגוף המצווה היא, ויש בזה כמה מקורות, ואלו הן.

א] מוכרח כן מלשון רש"י במגילה [כ':] דכתב שם דכל היום כשר למגילה אף דזריזין מקדימין, ומשמע שהיה צד דחסר בדין לכתחילה בקריאה כשלא מתקיים בו זריזין וכבר עמד בזה הטורי אבן שם, וע"כ שהוא מעלה בגוף המצווה.

ב] יתירא מזו מבואר בתרומת הדשן [סי' ל"ה] דעדיף זריזין מקדימין ממצווה מן המובחר ולכן קטן שבאחין מייבם כשגדול האחין במדה"י, ועי' מג"א [סי' כ"ה ס"ק ב'] דפוסק כן [ועי' שבות יעקב ח"א ס' ל"ד דחולק], ואף דהתם מדין שיהיה מצווה אכן עיין עבודת הגרשוני [סוף סימן י"ב] שזה דין אחד, וע"ע בהערה <sup>57</sup> מה שהבאנו בכל זה מהפוסקים לגבי הידור מצווה נגד זריזין.

ג] ונראה עוד, מדברי התוס' בסוגיין מבואר דע"י זריזין נהיה כבר לשלוחי מצווה, וזה על כרחך רק אם זריזין הוא מעלה בגוף המצווה, שאם זו מעלה

<sup>57</sup> ובענין זה ע"ע בפוסקים שדנו ונחלקו בכל זה, דיעויין ברמ"א [או"ח תכ"ו ב'] ובמג"א [ס"ק ג'] ובמעשה רב להגר"א [סי' קנ"ט] לענין ברכת הלבנה להמתין ער מוצ"ש או לברך תיכף בחול, ועיין עוד בנשמת אדם [כלל ס"ח] מה שהביא מספר חסידים [תתע"ח] ובערוך השלחן [או"ח תכ"ו] ובשו"ת פנים מאירות [ח"ב סי' א'] וע"ע שו"ת חכם צבי [סי' ק"ו] ושו"ת עבודת הגרשוני [סוף סי' י"ב], ושו"ת דברי מלכיאל [ח"א סי' י"ב], וע"ע בשו"ע הרב או"ח [צ"ד ה'] לגבי היוצא לדרך והגיע זמן תפלה, אף על פי שמן הדין יכול להתפלל בדרך הילוכו ואינו מחוייב להתעכב מלהתפלל עד שיגיע למחוז חפצו כדי להתפלל שם מעומד, כיון שעכשיו הוא פטור מן העמידה, מכל מקום כדי לקיים מצווה מן המובחר נכון הוא שימתין עד שיגיע למחוז חפצו להתפלל שם מעומד אם ידוע לו שיהיה לו שם מקום מיוחד שלא יבלבלוהו, ואין בזה משום זריזין מקדימין למצוות, כיון שמתכוון לקיים מצוה מן המובחר.

צדדית, לא נהפך בזה לשלוחי מצווה, ודו"ק, ולמשל, אטו נימא שאלו שעומדים בפני מביאי ביכורים לכבד עושי מצווה, אטו גם בדידהו איכא שלוחי מצווה, וה"ה בנד"ד אם המצווה לא צריכה לילה, א"כ אין בלילה שלוחי מצווה, ורק אם המצווה צריכה זריזין וזה בלילה, אז הוי שלוחי מצווה, ודו"ק [וע"ע בסוף דברינו דמשכחת לה זריזין שאינו בגוף המצווה ואין על זה שלוחי מצווה].

ד] נראה להוכיח עוד מגוף הסוגי' דקס"ד דחז"ל קבעו זמן למצוות בדיקה באור ל"ד, וזו כבר "זמן המצווה", ונראה דכל זה רק שייך אם ננקוט דזריזין הוא מעלה בגוף המצווה ולא מעלה צדדית, דממעלה צדדית שלא שייכא לגוף המצווה לא קובעים בזה זמן המצווה, ודו"ק.

וע"ד זה יש להוכיח מהטורי' אבן [מגילה ו':] שלמד דלמ"ד דקורין באדר ראשון דזה מדין זריזין ודלא כפשטי' דסוגי' מצד אין מעבירין על המצוות, ומבואר דמדין זריזין אפשר לקבוע זמן המצווה.

ה] עוד יש להוכיח כן מברכות [ו']. דאמרו שם דלעולם יתפלל אדם בביהכנ"ס, ועי' פנ"י [שם] דהחידוש בזה הוא דלא נימא דעדיף זריזין ביחידות בביתו, והנה, פשוט דמעלת בית כנסת וציבור היא מעלה בגוף התפילה, ומדאיצטריך לחזש דעדיפי מזריזין מוכרח דגם זריזין הוא כן, ודו"ק.

ו] שו"ר בגליוני הש"ס [מבעל האתון דאורייתא] בסוגיין שהביא תוס' מגילה [ג.]. דאיחור עבודת הכהנים מיקרי "מבטלין עבודה", עיי"ש היטב, והוכיח מכאן כדברינו שזריזין הוא מעלה בגוף המצווה, [ואין לומר דכוונת התוס' דביטל "זריזין", דכתוב שהיה ביטול בגוף העבודה], וע"כ שחסר בשלמות העבודה בזה שחסר לה ענין זריזין.

ז] דבר זה משמע בסוגי' דר"ה ל"ב דעדיף זריזין מקדימין מרוב עם הדרת מלך, ולכן מקדימין הלל לשחרית ולא במוסף [אף דיש יותר אנשים במוסף] וכן נפסק בחיי אדם [כלל ס"ח] עיי"ש, ולכאור' הביאור בזה הוא דזריזין הוא מעלה בגוף המצווה, ולכן עדיף מרוב עם הדרת מלך.

ויש מקום להוסיף הוכחה נוספת לזה שזריזין הוא מעלה בגוף המצווה, דהנה, ידוע מזקני ליטא שהגר צדק היה צריך להסתובב בוויילנא לפני שהרגו אותו על קידוש השם, ושלח לשאול את הגר"א האם ללכת מהר לקיים זריזין קידוש השם או ללכת לאט מדין חיי שעה, והכריע הגר"א דצריך ללכת מהר מדין זריזין, ונראה דשורש הספק הוא אם זה מעלה בגוף המצווה או מעלה צדדית, דכמו דקידוש השם דוחה נפש, כמו כן דוחה חיי שעה, ואי זריזין הוא מעלה בגוף המצווה של קידוש השם א"כ פשיטא שגם זריזין של קידוש השם דוחה חיי שעה, אבל אם זה מעלה צדדית לא יתכן שזה דוחה חיי שעה, אטו נימא דחיוב מצווה של קידוש השם גם ידחה חיי שעה, ופשוט.

הרי לנו דמהכרעת הגר"א מוכרח שזריזין הוא מעלה בגוף המצוה עצמה, וע"ע בהערה <sup>58</sup> בזה.

ולפי"ז, נראה פשוט דלא שייכת מעלת זריזין בהכשר מצווה, וע"כ דמעלת "זריזות מצפרא" צריכה להתקיים בגוף המצווה, [דכמו דפשוט דלא שייך הידור מצווה בהכשר מצווה, ה"ה דלא שייך זריזין בהכשר מצווה], ושוב ק' מהעקידה דהתם "זריזות מצפרא" רק מתקיים בהילוך ולא מתקיים בעקידה עצמה, ובשלמא בבדיקה י"ל דזה עצמו מצווה, וכתבאר, אבל בעקידה צ"ע <sup>59</sup>.

עוד יש להעיר מדברי הביאור הלכה [מובא להלן] שיש ספק האם בעינן 'לכם' בזמן קשירת הציצית מדכתיב "ועשו להם", עוד יש להעיר מדברי הביאור הלכה [מובא להלן] שדן דכתיבת מזוזות הוא מצוה ולא הכשר כמוכרי מזוזות לגבי חילוקי דינים בגדרי עוסק במצוה, עוד יש להעיר מדברי התוס' רי"ד קידושין [מ"ב] דמשכחת לה שליחות בבנין סוכה, ומכל הנך מבואר שיש דינים בהכשר מצוה וכדמצאנו הכא לגבי זריזין בעקידה, ונצטרך לבאר את הגדר בהך מעלה, ולהלן יבואר כל החילוקי דינים שנתבארו הכא עפ"י הגדרים הנ"ל.

### פרק ג'

#### מהלך חדש בגדר הדין זריזין בהכשר מצווה

#### עפ"י היסוד של הנצי"ב בגדר הכשר מצווה הכתובה בתורה.

**א] מביא את חידושו של ההעמק שאילה בעניין הכנות והכשר מצווה "הכתובים בתורה" לענין ברכה ולענין מצווה בו יותר מבשלוחו, [ומביא דכן מרומז במשך חכמה].**

והנראה בזה ובהקדמת דברי הנצי"ב בספרו הגדול העמק שאילה [שאילות קס"ט, וציין לזה כאן במרומי שדה], דיצא לחדש שיש ב' סוגים של הכשר מצווה, דסתם הכשר מצווה כקניית ד' מינים וקניית ציצית לא כתובים בתורה, אבל יש סוג אחר של הכשר מצווה שכתובה בתורה, ויש כמה דוגמאות לזה, וכגון עשיית ציצית [ועשו להם ציצית] שאינה מצווה בפני עצמה [דהמצווה היא הלבשה], וכן עשיית תפילין [ד"וכתבתם" קאי בתפילין דילפינן מי שישנו בקשירה וכו'] ובניית סוכה ["חג הסוכות תעשה לך"] דאף דכל המצווה היא רק בשיבה ולא בבנייה, אכן התורה עדיין כתבה את ההכשר הזה, וכן בעשיית מצות

<sup>58</sup> ובעיקר ספק זה שמעתי בשם הגאון ר' אתמר גרבוז שליט"א לתמוה דגם בעקידה עצמה היה נדון של זריזין מול החיי שעה של יצחק שגם על חיי שעה זו היה אברהם חייב, ומוכרח מיניה וביה דזריזין דוחה, ודחה בזה ידידי הגר"א קפלן שליט"א דעקידה היא הקרבת הנפש בתורת קרבן ובזה ליכא נדון של דחיית נפש כמו בקידוש השם שהוא מצוה שדוחה נפש, וממילא דבעקידה כבר ליכא נדון כלל של חיי שעה, ופשוט.

<sup>59</sup> אולם בגליוני הש"ס הביא מהמאירי ביומא [כ"ח] דיסוד ענינה הוא "לאחוז בדרכי האבות", והיינו ע"כ מעלה צדדית, ועיין בזה להלן בסוף [פרק ג'] דהוכחנו כן גם בשיטת המהר"ם חלאווה שזריזין הוא מעלה צדדית, ושם ביארנו דגם לדידן יש שני דינים, דין בגוף המצווה ודין צדדי.



[ושמרתם את המצות] והכנה לשבת [והכינו את אשר יביאו], ושאר ההכשרי מצווה אינם כתובים בתורה, וחידוש הנצי"ב שיש ביניהם נפ"מ.

דהנה, במנחות [מ"ב.] מבואר דר' אדא בר אבהה היה מברך בעשיית ציצית, ושם בגמ' הק' מסוכה ותפילין דלא מברכין בעשייתן והסיקו דלא מברכין על הכשר מצווה, ובתוס' [ריש עמוד ב'] הביא מהירושלמי דמברכין על עשיית ציצית ותפילין וסוכה, הרי לנו דלדעת הירושלמי ולדעת ר"א בר אבהה בבבלי מברכים על הכשר מצווה.

והק' הנצי"ב דלמה לא מברכין [לירושלמי וגם לר"א בר אבהה בבבלי] גם בטויות ציצית, וכן בשאר מכשירין, ותירץ הנצי"ב דרק בעשיית ציצית ותפילין וסוכה איכא ברכה דהנך כתיבי בתורה, לא כן אידך מכשירי מצווה דאינם מפורשין בתורה, ונמצא דרק בגוף עשיית הסוכה מברכין ולא מברכים בחטיבת העצים.

והיה מקום להעיר מאפיית מצות דלמה לא מברכין, ועיין בזה בהערה <sup>60</sup> מה שהבאנו מהמשך חכמה בזה ובתוך דבריו מרומז יסודו הגדול של הנצי"ב שיש מציאות של הכשר הכתוב בתורה.

והוסיף הנצי"ב, דמה דמצאנו מצווה בו יותר מבשלוחו בהכנות לשבת, היינו דווקא משום שזו ההכנה המפורשת בתורה, ולא מצאנו מעלה זו בהכשר מצווה

<sup>60</sup> ויש להעיר דלפי המהלך הזה למה לא מברכים על אפיית מצות, ונראה דהתם ההכנה הכתובה בתורה היא רק השמירה מחימוץ ולא האפייה עצמה, וכמוש"כ שם הנצי"ב, ונבאר את הדברים, דהנה, מבואר ברב האי גאון [מובא בטור סי' ת"ס] דאף דמהני גדול עו"ג בקטן לענין לשמה בגט, ולא מהני בכה"ג בעכו"ם דאדעתא דנפשיה קעביד, אמנם באפיית מצות ליתא לחילוק הנ"ל, ומהני בתרייהו, והפר"ח [סי' ת"ס] הק' דמ"ש גט ממצה, ותירץ בזה המנ"ח דהשמירה קעביד הישראל בעצמו ורק האפייה נעשית ע"י העכו"ם, ורק השמירה צריכה לשמה, וכדכתיב "ושמרתם את המצות", וממילא דא"צ לבא לדין עו"ג, ודו"ק, וכן מבואר בהד"ל בריטב"א פסחים [מ':] בשם הר"ח שסובר כרב האי גאון וחילק כהנ"ל, וכן הביא המנח"ב [סי' ע"א] בשם האור זרוע וכו"כ המקו"ח [סי' ת"ס] מעצמו, הרי דהשמירה אינה מעשה "חיובית" בעשיית המצה רק פעולה "שלילית" שמונעת חימוץ, ונמצא שאין שום "מעשה" ו"עשייה" בחלק של ההכשר שכתוב בתורה, דאף דבאפייה איכא מעשה, הא האפייה לא כתובה בתורה, רק השמירה, ומעתה נראה דלפי מה שנתבאר להלן שאין ברכה במצוה שאין בו מעשה, וכדבאנו מהב"י לענין ביטול חמץ, כמו"כ בהכשר הכתובה בתורה היכא שאין בו מעשה אין בו ברכה, ופשוט.

לאחר זמן רב מצאתי בסייעתא דשמיא דכבר קדמני בנקודה זו במשך חכמה בפרשת בא [פרק י"ב "ושמרתם את המצות"] שהק' דלמה לא הביא הירושלמי חיוב ברכה גם באפיית מצה, ותירץ שבמצה לא כתוב אפייה רק כתוב שמירה, ועל שמירה ליכא ברכה, עיי"ש בדבריו הקצרים, וכונתו ע"כ לדברינו הכא, וגם מפורש בדבריו דברכה על הכשר מצוה לירושלמי הוא רק על הכשר שכתוב בתורה, ועיי"ש שהביא דמפורש לשון עשייה בסוכה וילפינן לולב מסוכה, ועל זה הוא שהוסיף דבמצה כל מה דמפורש בקרא היינו השמירה ולא האפייה, ודו"ק.

עוד יש להעיר, דלמה לא מברכים בהכנות לשבת, ונראה דצריך שיחולו דינים על ההכשר מצווה שעשה, כדיני לשמה בתפילין וציצית [וכן במצה לולא הסברא דלא קעביד מעשה], וכן בסוכה חיילא ביה הקצאה למצוותו, משא"כ בהכנות לשבת, ובאופן אחר יש לחלק בפשיטות, דכיון דגוף המצווה של עונג שבת אין בה ברכה א"כ גם ההכשר שלה אין לה ברכה, ודו"ק.

שלא מפורש בתורה, ובזה ביאר נמי מה דמצאנו בירושלמי שר"ח היה הולך בעצמו לטחינת המצה, דזו הכנה המפורשת בתורה.

ובזה מבאר למה כתב רש"י במכות [ח'] דבניית הסוכה אינה רשות וחטיבת עצים היא רשות דאפשר ע"י אחר, דאף דבניית הסוכה היא רק הכשר מצווה, אבל זה מפורש בתורה, ולכן שייך בזה מצווה בו יותר מבשלוחו, משא"כ חטיבת העצים שאינה מפורש בתורה, עכתו"ד.

ועיין להלן [סימן כ"ז] שהוכחנו משיטת הריטב"א וזה"ר דג"כ ס"ל דאיכא הכשר מצוה סתם, ואיכא הכשר מצווה הכתוב בתורה, ותרתי נינהו, עיי"ש בארוכה.

ועייין בתוס' רי"ד בקידושין [מ"ב] שהק' למה ליכא שליחות בתפילין ובסוכה, ועיי"ש מה שתירץ, אכן בתוך דבריו מבואר דבבניית סוכה שייכת שליחות, לא כן בבישבת סוכה, וק' דאיזה שליחות בעינן בבניית סוכה, הא אין כאן מצווה ואינו אלא הכשר בעלמא, ולענין מה בעי שליחות בזה, אטו נימא דאיכא שליחות בחטיבת עצים, וע"כ שיש בזה מצווה ובזה יש שליחות, וכל זה צ"ע, ולהנ"ל א"ש דגם בהכשר הכתובה בתורה איכא דינים, ושייך בזה שליחות, ודו"ק.

**ב] מבאר דזריזין רק שייך בהכנה הכתובה בתורה, וזה כבר זריזין בכל המצווה, והילוך של אברהם הוא הכשר מצווה הכתובה בתורה.**

ומעתה נראה, דאף אם מצאנו זריזין בהכשר מצווה, היינו דווקא בהכשר הכתוב בתורה, והביאור דכיון דההכשר מצטרף למצווה, הרי נמצא דבכל המצווה חיילא מעלת זריזין על ידה, והילוך דאברהם אבינו הוא גם הכשר מצווה שמפורש בתורה שהרי כתוב בהדי' שאמר לו הקב"ה לאברהם אבינו "לך לך אל ארץ המוריה", וכו', ופשוט <sup>61</sup>.

ובזה מתיישב מה שתמהנו לעיל, דמצד אחד מבואר בסוגי' שיש דין "זריזין בצפרא", ודין זה מתקיים רק בהכשר ולא במצווה, וזה תמוה, הרי מעלת זריזין היא מעלה בגוף המצווה ואינה מעלה צדדית, וכדהארכנו לעיל בז' הוכחות, ועפי"ז תמהנו בתרתי, א] איך שייך זריזין בהכשר מצווה, ב] איך שייך שיתקיים זריזין בצפרא בהכשר מצווה, ולא יתקיים זריזין בצפרא במצווה עצמה.

ולהנ"ל א"ש, דהכנה הכתובה בתורה מצטרפת למצווה עצמה, והילוך לעקידה הוא הכנה הכתובה בתורה, ושפיר שייך בו זריזין, דמעתה המעלה של זריזין דצפרא כבר חיילא בכל המצווה, וא"ש.

ומעתה פשוט דמי שימול את בנו אצל מוהל בעיר אחרת, דודאי דתחילת ההילוך לעיר אחרת יתחיל בלילה כדי להגיע שם בבקר לקיים זריזות דצפרא בגוף המילה עצמה, וחלוק מהכשר זה שהוא כתוב בתורה, ופשוט.

**ג] מביא קושי' הנצי"ב ממצווה הבאה לידך אל תחמיצנה, דזה לפני צפרא, ומיישב דע"כ שיש שני דינים נפרדים, והדין השני הוא דין זריזין שלא**

<sup>61</sup> וזה דלא כדנקט שם הנצי"ב שזו הכנה שאינה מפורש בתורה, וסברתו בזה צ"ע.

**בגוף המצווה, ומיישב בזה את דרכו של החת"ס בשי' רש"י דסובר דסוגי' דפסחים וחולין תרווייהו מיירי בעקידה.**

והנה, הבאנו לעיל שהנצי"ב [שם] הביא דמבואר ברמ"א [סי' תרכ"ה] מהמהרי"ל דמצווה לבנות סוכה מיד לאחר יו"כ דמצווה הבאה לידך אל תחמיצנה, והק' דבסוגי' מבואר דזריזין מקדימין למצוות הוא רק בצפרא, והכא מצאנו כן כבר כמה ימים קודם.<sup>62</sup>

ונראה דאדרבה הרי הוכחנו מהסוגי' עצמה דזריזין הוא מעלה בגוף המצווה מדרצו לקבוע זמן בדיקה עפ"י כללי זריזין, ונראה דדינו של המהרי"ל הוא דין אחר של זריזין, דהתם זה דין ומעלה צדדית, ואינו דין בגוף המצווה, ודומה לחיוב מצווה דלא שייך לגוף המצווה, וכן הבאנו מכבוד למצווה דשייך ע"י מישוהו אחר, וה"ה בדין הזה של זריזין שזה דין נפרד בפני עצמו, ומה"ט שייך כמה ימים לפני המצווה, וסוגי' דידן לא איירי בזה, ואדרבה, עיקר השיעור "צפרא" הוא בזה שהזריזין הוא חלק מהמצווה, ולא כדבר נפרד, דעד כמה שזה נפרד כבר לא שייך בזה שיעור, ודו"ק.

ונראה להוסיף, דאכתי ק' דלמה אברהם אבינו לא הלך בלילה מצד מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה, והתשובה, שזה כבר דין צדדי ומדין זה לא נהפך בזה לשלוחי מצווה, ויש עדיין סכנה, ודו"ק, [ועי' תוס' שג"כ הוסיפו הך דשלוחי המצווה].

ומעתה מיושב המהלך של החת"ס שנדחק דמהי הראיה מסוגי' דהתם דאל יצא יחידי, הא כבר לא היה לו סיבה לצאת יותר מוקדם, ולהנ"ל א"ש, דמצד מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה היה צריך להקדים ולצאת.

ומיושב שיטת רש"י דמצד אחד ילפינן דמדלא יצא קודם אור הבקר מזה מוכרח שזריזין אינו אלא בבקר שזה היה דוחה את הסכנה בלילה יחידי כיון שזה שלוחי מצוה, וההוכחה שיש סכנה הוא מדלא הלך בלילה מצד מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה, שזה מחייב לפני הבקר אבל בזה ליכא מעלת שלוחי מצוה כין שאינו דין בגוף המצווה, ודו"ק.

איברא שיש כאן הערה, דלעיל הבאנו כמה הוכחות להוכיח שזריזין הוא דין בעיקר המצווה והוכחנו כן מדקבעינן זמן המצווה עפ"י דין זריזין וכדמצאנו בבדיקת חמץ וכדמצאנו נמי בפורים באדר ראשון [מגילה ו':], אולם אף דבטורי אבן [שם] מבואר דהתם במגילה מצד זריזין אתינן עלה, אבל ברש"י [שם] מבואר דמצד מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה אתינן עלה, ומבואר א"כ שמצוה

<sup>62</sup> ות' הנצי"ב דבסוגיין מיירי בסוכה שהיא הכשר שכתוב בתורה, וחידוש לפי"ז לחלק בדין זריזין ביניהם ודן שם דתלוי ברש"י ותוס' אי תשביתו הוא לפני זמנו בשריפה, ונפ"מ אם ההכשר כתוב בתורה, עיי"ש.

אמנם נראה דדבריו תמוהין, דהסוגי' מיירי בבדיקה, ובדיקה כתובה בתורה וכדהביא הר"ן ריש מכילתין מלא ימצא וילפינן חידוש מקראי, עיי"ש, ויתירא מזו, הרי הכנה דהילוך לעקידה הוא עצמו הכשר הכתוב בתורה, וכדהבאנו דמפורש בקרא "ולך לך אל ארץ המורה", ועוד דכבר הוכחנו מסברא דזריזין שהוא מעלה בגוף המצווה רק שייך בהכנה הכתובה בתורה, והדרא קושי' לדוכתא.

הבאה לידך וכו' הוא כעין זריזין שזה גם דין בגוף המצוה, וע"כ דלית ליה דינו של המהרי"ל דבמוצאי יוה"כ בונים סוכה מצד מצוה הבאה לידך [ואולי מטעם אחר וכמבואר במהרי"ל עצמו, ועיין ברמ"א], עכ"פ לפי"ז ליכא מקור בשיטת רש"י שיש שני דינים של זריזין חד במצוה ואחד מחוצה לה, ודו"ק.

ויתכן לומר באופן אחר בשיטת רש"י עצמו, דבאמת חוץ מהדין זריזין שהוא מעלה בגוף המצוה, איכא נמי זריזין מצד מידות, והיינו כדהבאנו מהמאירי 'לאחוז בדרכי האבות', ועיין בזה בהערה <sup>63</sup> מה שהבאנו בזה, אלא דבזה ליכא דין שלוחי מצווה כיון שאינו מעלה בגוף המצוה, ולולי הסכנה היה יותר בלילה מצד הזריזין במדות שזה דרכי האבות, וממילא מוכרח שני הדינים, ודו"ק.

עוד יש להעיר, דאף דההילוך עצמו הוא הכשר הכתוב בתורה, אכן מה שחבש את חמורו ובקע עצי עולה אינם בכלל הכשר הכתוב בתורה, וההילוך כמו בנין סוכה ואידך כמו חטיבת עצים, וא"כ כל הנך היה לו להכין קודם אור הבקר, ומקראי לא משמע כן, וצ"ע.

**ד] מביא מהמאירי דרך חדשה בדין זריזין, דאינו אלא מעלה צדדית "לאחוז בדרכי האבות", ומוכיח כן מהמהר"ם חלאוה בסוגי'.**

אולם כל דברינו כאן הם רק לפי מה שנתבאר דזריזין הוא מעלה בגוף המצווה, אולם בגליוני הש"ס הביא מהמאירי ביומא [כ"ח] דיסוד ענינה הוא "לאחוז בדרכי האבות", ולפי"ז הוכיח שזה לא מעלה בגוף המצווה, רק ענין צדדי, ולפי"ז

<sup>63</sup> דהנה, מצאנו ברמב"ם מתנו"ע [י' י"א] שלומדים צדקה ממה שמבואר אצל אברהם אבינו למען אשר יצווה, וזה נגד הרמב"ם בפירוש המשנה [גיד הנשה] שמצוות שיש לנו הם ממתן תורה ולא ממה שהאבות נצטוו, וביאר בזה בפחד יצחק [מאמרים סוכות כ'] שבמידות אנו אומרים מתי יגיעו מעשי למעשי אבות, לא כן במצוות, ומצד המידות שיש בצדקה י"ל שעדיין לומדים מהאבות.

ועפ"י זה הוסיף שמקשין שבחינוך כתיב שזה מדרבנן ולמה לא כתוב שזה מדברי קבלה מהפסוק חנוך לנער, ותיירץ שחנוך לנער זה מידות, ומידות הם מדאורייתא כבר מאברהם אבינו מהפסוק למען אשר יצווה את בניו אחריו, וחינוך למצוות הם באמת רק מדרבנן, [ועיין משך חכמה וירא שלמד חינוך מקרא דלמען אשר יצווה].

ואף דכתב שזה חידוש גדול, וזה רק ב'דרך אפשר', אולם מצאתי בזה דברים מפורשים ברמב"ם בהלכות דעות [סוף פ"ק] דמיירי בענין המדות שירגיל אדם את עצמו בהן, וכתב וז"ל, "ולפי שהשמות האלו [רחום חנוך ארך אפים וכו'] נקרא בהן היוצר והם הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה, נקראת דרך זו דרך ה'", הרי לנו דרכי המדות נקראים בלשון התורה דרך ה' כיון שהם שמותיו של הקב"ה.

והוסיף לנו הרמב"ם, "והיא שלמד אברהם אבינו לבניו שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'", והיינו ששם כתוב "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", ומבואר שכל הפסוק הוא פסוק של חינוך ללכת בדרכי ה' שהם המדות, וצדקה בכלל זה, והוסיף הרמב"ם, "וההולך בדרך זו מביא טובה וברכה לעצמו שנאמר למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו", הרי שיש טובה וברכה מיוחדת למי שהולך בדרך זה.

ומעתה יתכן דלאחוז ב'דרכי האבות', היינו הדרכים של מדות, וכנתבאר דמצוות לא ילפינן מהם ממילא, והרי לעיל הבאנו מהמהר"ם חלאוה שיש זריזין גם בדבר הרשות בסדום, ומוכרח שזה רק מצד מדות, ודו"ק.

אפשר ללמוד את הסוגי' כפשוטה דאיירי בהכשר מצווה גם בבדיקה וגם אצל אברהם אבינו, וכדמשמע מהפנ"י.

ונראה שיש הוכחה מהסוגי' מהמהר"ם חלאוה דזריזין הוא מעלה צדדית "לאחוז בדרכי האבות", דהנה, בתוס' הק' דאיך למדנו מהכא דאין זריזין אלא מצפרא, הא אולי לא רצה לצאת יחידי מפני הסכנה וכדיליף מהכא בחולין.

ותירץ דהכא בעקידה והתם בסדום, ולא כתבו התוס' מפורש אם בקושי' קס"ד דתרווייהו בעקידה או דתרווייהו בסדום, אכן במהר"ם חלאוה מבואר דקס"ד דמיירי בסדום, וקשה ליה דדילמא לא יצא יחידי מפני הסכנה, ואיך הוכיחו זריזין, והוסיף עוד בקושי' דכיון דבסדום לא היתה מצווה, שוב ליכא שלוחי מצווה אינן ניזוקין, ואפשר למילף זריזין אבל א"א למילף דזריזין רק מצפרא כיון דהיתה לו סיבה לא ללכת בלילה.

ודבריו תמוהין, הרי אם בקס"ד הבין דמיירי בסדום שאין מצווה ואין שלוחי מצווה אינן ניזוקין, א"כ ה"ה דליכא זריזין מקדימין למצוות, והו"ל להקשות על עיקר הברייתא דיליף זריזין למילה מסדום, שו"ר בשפת אמת שהק' כן על התוס' [אולם בתוס' נראה דאין הקושי' מוכרחת וכן"ל].

ונראה דעל כרחק דרואים בסדום "דדרכי האבות" היו בזריזותם גם בלי שייכות למצוות, ובדין זריזין למדנו "לאחוז בדרכי האבות" כשעושים מצוות, וכמוש"כ המאירי, וזה על כרחק מעלה צדדית במצווה, ואינה מעלה בעצם המצווה.

#### פרק ד'

#### ביאור הגדר בהכשר מצווה בכתובה בתורה.

**א] מביא דמצאנו דמתחלקים מעשה מצווה מקיום המצווה בד' אופנים שונים, ומוכיח דבכל הנך גוונא הברכה שייכא למעשה המצווה.**

הבאנו לעיל [פרק ג'] את יסודו הגדול של הנצי"ב דחלוקין נינהו הכשר מצווה הכתוב בתורה מהכשר מצווה שאינו כתוב בתורה, ונפ"מ לגבי ברכות ולגבי מצווה בו יותר מבשלוחו, והוספנו לבאר דה"ה דנפ"מ לגבי זריזין.

ונראה לבאר עומק יסוד הנ"ל, ובהקדם יסוד גדול בברכת המצוות, דהנה, מצאנו גוונא דמתחלקים מעשה המצווה מקיום המצווה, דבדרך כלל המעשה והקיום הם כהדדי, בהנחת תפילין ולבישת ציצית וכו', אבל במי שמקדש אשה לאחר ל' וחל הקידושין לאחר ל', הרי לרמב"ם דקידושין הוא מצווה איכא כבר מעשה מצווה היום וזה ל' יום לפני שחל הקיום המצווה.

ועד כדי כך מצאנו דאיכא דינים על המעשה מצווה, דבמעשה בלי הקיום איכא כבר דין עדל"ת, עיין בזה בהערה <sup>64</sup>, ואיך הדין במעשה מצווה בלי קיום מצווה

<sup>64</sup> דמצאנו דבפ"ר, דאף דהקיום מצווה הוא בזה שיש לו בנים, אבל הביאה היא המעשה מצווה, ולכן אמרנו ביה עדל"ת אף דהלאו הוא בביאה ואין קיום מצווה בביאה, דסו"ס יש בו מעשה מצווה, וזה כדביאר הקוה"ע [ס"ט-כ"ו] ליישב את קושי' המנ"ח על התוס', וכן יישב בזה קושי' השאגת ארי' דלפי תוס' דלבישת כלאים היא עבירה במעשה לבישה ומצוות ציצית היא רק אחרי

לגבי ברכת המצוות, והיינו, דבקידושין לאחר ל' דאיכא כבר מעשה מצווה היום וקיום מצווה לאחר ל' יום, יש להסתפק מתי מברכים היום בזמן המעשה מצווה או אחר ל' בזמן הקיום מצווה, ועיין בעמק ברכה [ס"ה] שהוכיח מהתרומת הדשן [סימן רס"ט] דמברכים ברכת המצוות בכה"ג בזמן עשיית הקידושין ולא בזמן החלות קידושין, עיי"ש איך שהוכיח כן, ומבואר דהברכה נגזרת אחרי המעשה מצווה, וזה גם ההסבר בדברי המג"א [סימן תל"ב] בבדיקת חמץ דהשליח מברך ולא המשלח שהוא עושה המצווה<sup>65</sup>, והיינו דגם הכא מתחלקים המעשה והקיום, דלשליח איכא מעשה מצווה ולמשלח איכא קיום מצווה והברכה שייכת לשליח.

עוד מצאנו אופן אחר דמתחלקים המעשה מהקיום בספירת העומר, דהנה, שיטת הבה"ג [מובא בתוס' מנחות ס"ו. ד"ה זכר] בספיה"ע הוא דכל הימים הם מצווה אחת, והק' הפמ"ג [סימן תפ"ט א"א ס"ק י"ג] דא"כ למה איכא כמה ברכות, ונראה פשוט, שמצד הקיום מצווה סובר הבה"ג שזו מצווה אחת, אבל מצד המעשה מצווה מודה שהן מצוות מחולקות, דהמעשה מצוות הם מחולקים לזמנים שונים, והדין ברכה שייכא למעשים ולא לקיום הלכך איכא כמה וכמה ברכות, ולדוגמא, לו יצויר דמילה ופריעה היו בב' ימים, דלכא' פשוט שיהיו ב' ברכות, ועכשיו שהם כהדדי אז דיינינן ליה כמעשה אחד אריכתא.

ויש גם אופן אחר דמתחלקים המעשה מהקיום במזווה, דהנה, יעוין בתשו' רעק"א [סוף תשו' ט'] שהק' דלמה ביצא מביתו וחזר אינו מברך על המזווה, דהא הפסיק בקיום המצווה דמזווה חובת הדר היא, והביא מהברכי יוסף [סימן י"ט] דרק קבעו ברכה על קביעת המזווה, ונראה דהביאור בזה הוא עפ"י הנ"ל, דרק בקביעת המזווה איכא "מעשה מצווה" בהדי "הקיום מצווה", משא"כ כשחוזר לביתו, דאז ממשיך הקיום מצווה בלי המעשה מצווה, וכן נראה מתוך דברי הברכי יוסף, והגדר בזה הוא כך, דהקביעת מזווה הראשונה הוא המעשה מצווה שמתחיל לכל קיום וקיום שיבא ממנו, וכל חזרה לביתו הוא התחלת קיום המצווה מחדש שמתחיל למעשה מצווה בקביעה ראשונה, הרי לנו מעשה מצווה א' בהדי הרבה יחידות נפרדות של קיום מצווה, והברכה נתקנה כפי המעשה מצווה, ולא כהקיום מצווה, ועיין בהערה<sup>66</sup>.

הלבישה, דאיך אמרינן בזה עדל"ת הרי דאינו בעידנא, אלא דמעשה הלבישה בציצית היא המעשה מצווה.

<sup>65</sup> ועיין במקור חיים ובית מאיר ומ"ב [שם] שביארו באופן אחר, ואכמ"ל.

<sup>66</sup> וכן ראיתי מהגאון בעל הצמח דוד בהערותיו לתשו' רעק"א בתשו' שם דג"כ ביאר דחזרה לביתו בלי מעשה קביעת מזווה היא קיום מצווה בלי מעשה מצווה, והנ"ל, ושו"ר בחי' הגרי"ד סולובייצק זצ"ל [המודפסים בסוף חי' הגרי"ד על סוטה שיצאו לאור בתשס"ב] שג"כ הביא יסוד הנ"ל דהברכה נתקנה על המעשה מצווה ולא על הקיום מצווה, והביא כן משליח שמברך לעומת המשלח, והשווה לזה את דברי הברכי יוסף הנ"ל לענין מזווה, ות"ל שכיוונתי לדעתו.

ובאמת דשם בברכי יוסף מבואר עוד, דשוכר שקבע מזווה עם ברכה ושוב שכרו שוכר אחר במקומו דאינו מברך כלל, רק דסומך על ברכתו של הראשון, והדבר תמוה, דמ"ש ראשון משני, אלא דהחילוק הוא כנ"ל, דהראשון קעביד מעשה מצווה וקיום מצווה ולכן מברך במעשה מצווה, והשני קעביד קיום מצווה בלי מעשה מצווה, ולכן אין לו ברכה.

הרי לנו ד' אופנים דמתחלקים המעשה מצווה מהקיום מצווה, בשליח [מעשה] ומשלח [קיום] מתחלקים בתרי גברי, במצווה לאחר זמן [מעשה היום וקיום לאחר זמן] מתחלקים בשני זמנים, ובספיה"ע מתחלקים דאיכא הרבה מעשים דמצטרפים לקיום א', ובמזוזה מצאנו איפכא, דמתוך מעשה א' יוצא הרבה קיומי מצווה, ובכל הנך ד' גווי מצאנו דדיני הברכה הם כפי המעשים.

**ב] מבאר דבכל בדיקת חמץ מתחלקין מעשה המצווה וקיום המצווה, וברכת השהחינו שייכא לקיום, וברכת המצוות שייכא למעשה.**

ונראה לחדש בזה עוד, דבכל בדיקת חמץ מתחלקים המעשה מצווה והקיום מצווה, דהנה, כ' הרא"ש בפסחים [ז'] דלא מברכים ברכת השהחינו על בדיקת חמץ דסומכים על ברכת השהחינו ברגל, ודומה למה מצאנו דבבבית סוכה סומכים על ברכת השהחינו בחג, ולא מברכים על הבנייה, ותמה המהרש"ל [הובא בב"ח סי' תל"ב ד"ה וא"א הרא"ש] על דמיון זה של הרא"ש, דבשלמא בסוכה, הרי הסוכה היא צורך הרגל, ומשתמש בו ברגל, וא"ש למה סומך על ברכת השהחינו של הרגל, לעומת בדיקת חמץ שדינו לפני הפסח, ועיי"ש בב"ח מה שיישב בזה, וע' במגן האלף [ריש סי' תל"ב] שהביא מהב"ח עצמו שהוסיף לתמוה, שהרי מצות בדיקה כבר נגמרה לגמרי ואזלא לה לפני המועד, ודלא כסוכה דנמשך ברגל.

ותי' המגן האלף שתכלית הבדיקה היא שיהיה ביתו מושבת מחמץ כל ימי הפסח והקיום מצווה הוא בזה שבכל ימי הפסח ביתו מושבת מחמץ, "וברכת השהחינו" דפסח קאי על כל המצוות הנמשכות בכל ימי הפסח, עיי"ש, ונראה דכוונתו להך צד במנ"ח [מצווה ט'] דתשביתו הוא מצווה שמתקיימת ממילא בשוא"ת, וגם במי שאין לו חמץ, או שהשבית באופן שאין מצווה במעשה השבתה, אפי"ה מקיים את המצווה בכל ימי הפסח בזה שביתו מושבת מחמץ, כעין מצות שבתון שזה קיום מצווה בשוא"ת, ולצד זה כ' המנ"ח דמי שעומד לשרוף חמצו ובא אחר ושרפו, אין לו דין חוטף מצווה, דבעל החמץ מקיים מצוותו ממילא, וזו נמי כוונת המגן האלף, שבימי הפסח כשרשותו מושבת מחמץ אז הוא דמקיים מצוותו.

אולם יש לתמוה, דאם "ברכת השהחינו" שייך בחג, א"כ למה לא תיקנו נמי את ברכת המצוות בזמן הפסח, שאז מקיים מצות תשביתו, ולדברינו א"ש, דמצות בדיקה היא התחלת המעשה מצווה שנגמר בביעור למחרת בי"ד בבוקר, ובזה הושלם ה"מעשה מצווה", ורק ה"קיום מצווה" הוא בימי הפסח, וזה דלא כהמנ"ח, דהמנ"ח חקר האם המצווה בקו"ע או בשוא"ת, ולדברינו זה מתחלק, דהמעשה מצווה הוא בקו"ע, והקיום מצווה הוא בשוא"ת, דומי' לפו"ר, דהמעשה ביאה הוא בקו"ע ולידת בנים בשוא"ת, הרי דמתחלקין מעשה המצווה והקיום המצווה, וברכת השהחינו שייך לשמחה של קיום המצווה, [וכדיבואר במק"א], ולעומת זאת, ברכת המצוות שייך למעשה המצווה, ושפיר מתחלקים זה מזה, ודו"ק.

ומה"ט, אף דהמוהל מברך ברכת המצוות במילה, שהוא השליח [וכדהוכיח מכאן המג"א [לעיל ס"ק ב'] לכל הך יסוד דתמיד השליח מברך], אבל ברכת השהחינו מברך האב, דהקיום מצווה שלו היא, וכן מפורש ברמב"ם פי"א הל' ברכות [הל'

י' [דברכת המצוות היא גם כשעושה לעצמו וגם כשעושה לאחרים, לעומת ברכת שהחיינו שהיא רק כשעושה לעצמו, וכן מצאתי במחצית השקל [סי' תקפ"ה ס"ק ג'] שמבאר כן את החילוק בין ברכת שהחיינו לברכת המצוות.

ועיין להלן [סימן י"ד פרק ב'] שהארכנו עוד ביסוד זה לחלק בין המעשה מצווה לקיום מצווה בתשובה, ונפ"מ לגבי כמה וכמה דינים.

ג' עפ"י כל הנ"ל מחדש דהכנה הכתובה בתורה מצטרפת למעשה המצווה ולא לקיום המצווה, ולכן יש בה ברכה לדעת הירושלמי, ומדייק כן בלשון הגמ' בבבלי.

ונראה לחדש גדר חדש ביסודו של הנצי"ב דחידש דאיכא מעלה מיוחדת להכשר מצווה הכתובה בתורה, דנראה להקדים דלכא' זה פשוט דמי שעושה מצווה בהדי ההכנה הכתובה בתורה [יושב בסוכה וגם בונה סוכה], דליכא למימר דיש בו יותר קיום מצווה ממי שעושה המצווה בלי ההכנה [יושב ולא בנה], אבל זה יש לחדש דמצטרף הך הכנה למעשה המצווה, דאחרי שנעשה המצווה, שוב אמרינן דגם הך הכנה מצטרפת למעשה מצווה, וחיילא ביה תורת מעשה מצווה, לעומת הכנה שאינה כתובה בתורה שאין בה תורת מעשה כלל.

ומעתה נראה דדעת הירושלמי [וראב"א בבבלי] היא, דכמו דמתחלקים המעשה מצווה והקיום מצווה, דמברכין במעשה מצווה, כמו"כ נתחדש בהכנה הכתובה בתורה, ודעת הבבלי, דכיון דאין הקיום מצווה חל מכוח הך חלק במעשה המצווה, דבלעדיה יש גם מעשה מצווה שעל ידה תתקיים המצווה, שוב לא מברכין, ודו"ק.<sup>67</sup>

ומעתה נ', דזו נמי דינא דמצווה בו יותר מבשלוחו, דשייך למעשה המצווה, ולהכשר הכתוב בתורה איכא נמי תורת מעשה מצווה לעניין זה, ודו"ק.

ד' מבאר עפ"י"ז איך ילפינן מהילוך של אברהם לבדיקת חמץ.

ומעתה נראה עוד, דהיה אפשר להקשות, דאיך הוכיחו מהילוך דאברהם שאין זריזין לפני צפרא, [נגד הסברא הפשוטה בגמ' דשייך זריזין כבר בלילה], והא יש לחלק, דבבדיקת חמץ הוכחנו שזו מצווה בעצמה, ואולי במצווה עצמה איכא זריזין כבר קודם, ושאינו הילוך דאברהם דזה רק מכשירין, וצ"ע.

ולהנ"ל ניחא, דלעיל נתבאר דמדתחלקות ברכת המצוות וברכת שהחיינו בבדיקה, דמזה מבואר דבדיקה היא רק מעשה מצווה, אבל הקיום מצווה הוא רק ברגל, ולפי"ז א"ש דבתרוייהו, גם בהילוך וגם בבדיקה, מדמינן ב' אופנים של

<sup>67</sup> ונראה דהדברים מפורשים בסוגי' במנחות, דמסקינן שם דלא מברכין על הכשר מצווה, וז"ל הגמ' "כל מצווה דעשייתה גמר מצווה כגון מילה וכו' צריך לברך, וכל מצווה דעשייתה לאו גמר מצווה כגון תפילין אינו צריך לברך", ויש לתמוה, אטו בעשיית תפילין נאמר ד"מצווה שאינו בעשייתה גמר מצווה", הרי אינו כן דאינו אלא מכשירי מצווה בעלמא, והו"ל לחלק בפשיטות דאין ברכה על הכשר מצווה.

וע"כ דהנך מכשירין אית להו תורת מעשה מצווה, וזו הקס"ד שיברך, ורק דחסר בהו קיום מצווה, דקיום המצווה לא מתייחס להנך מעשים, ודלא ככל מעשה מצווה שאחרי שמתקיימת המצווה הך מעשה הוא המעשה שהביא את הקיום, ודו"ק.



מעשה מצווה בלי שיש בו קיום מצווה, ודו"ק, [אלא דלפי"ז יהיה קשה, דמנלן דבקיום מצווה עצמה דאין זריזין לפני צפרא].

איברא, דלפי מה שיתבאר להלן [סימן כ"ז] בשיטת הר"ן והריטב"א א"ש, דהתם הוכחנו תרתי, א] עצם היסוד של הנצי"ב מפורש שם בראשונים שיש הכשר מצוה הכתובה בתורה, ב] עוד הוכחנו שם דשיטת הנך ראשונים שבדיקת חמץ אינה מצווה אלא הכשר מצווה, אלא שיש בזה מעלה של הכשר הכתובה בתורה, ולפי"ז א"ש הסוגי' בפשיטות, ועיי"ש היטב בכל ההוכחות ליסוד זה.

#### פרק ה'

#### עוד בענין הנ"ל,

**וחידוש בזה לענין עוסק במצווה פטור מן המצווה.**

#### **א] סיכום החידושים שנתחדשו בהכשר מצווה הכתובה בתורה.**

לעיל נתבאר דהגדר בהכשר מצווה הכתובה בתורה הוא דאיכא תורת מעשה מצווה, אף דלית ביה קיום מצווה, דהמעשה מצווה של אח"כ כבר מתחיל בהך הכשר אף דהקיום מצווה בסוף רק מתיחס לסוף המעשה ולא להכשר, ואיכא נפ"מ בהך דין לענין "מצווה בו יותר מבשלוחו", ולענין "זריזין מקדימין למצוות", ובזה ביארנו גם את הירושלמי ואת שי' ר"א בר אהבה בבבלי דאיכא ברכה בהכשר מצווה.

**ב] מוכיח את החידוש בגדר הכשר מצווה הכתובה בתורה מביאורו של הח"ח בדברי רש"י בסוכה [מ"ו] בדין עוסק במצווה פטור מן המצווה, ונתחדש דאיכא חילוק בין בונה סוכה וחטיבת עצים לסוכה לענין כוונה בדין עוסק במצווה.**

ונראה דיסוד דברינו מוכרחים ומבוארים מדברי רש"י בסוכה [כ"ו]. וכמו שפירשם החפץ חיים בביאור הלכה [בסי' ל"ח סעיף ח'].

דהנה, מבואר במג"א [סי' ל"ח ס"ק ח'] דדין עוסק במצווה פטור מן המצווה הוא רק בכוונתו למצווה, ולכן מי שמוכר סת"ם, אמרינן ביה פטור ד"עוסק במצווה פטור מן המצווה" דוקא אם עיקר כוונתו להמציאם למי שצריך להם למצווה, ולא במי שעיקר כוונתו להשתכר, והמג"א דייק כן מרש"י סוכה [כ"ו]. שכ' בפטור עוסק במצווה בתגרים בסת"ם, וז"ל "הלוקחים כדי להמציאם למכור למי שצריך להם", ומבואר דבעינן כוונה למצווה, והק' המג"א מהשבת אבידה דגם בעושה להשתכר פטור, ועיי"ש מה שתירץ, ועיי"ש בביאור הלכה שהק' עוד ממלוה על המשכון שעיקר כוונתו למשכון ואפי"ה מיקרי עוסק במצווה ופטור מן המצווה.

והח"ח יצא לחדש ולחלק בין הכשר מצווה למצווה עצמה, וז"ל "דשאני הכשר מצווה כמכירת סת"ם, להלוואה והשבת אבידה שזה גופא מצווה", והוסיף לדייק כן מדברי רש"י בסוכה שכתב שצריכים כוונה במוכר סת"ם, ולא כתב כן לעיל מיניה במי שכותב סת"ם, וחילק הח"ח כנ"ל.

וז"ל, "דלענין כתיבה גופא דהוא ודאי עצם מצווה כדכתיב וכתבתם ורק דאינה גמר מצווה קודם הקשירה כדמוכרח במנחות מ"א: הוא תמיד בכלל עוסק במצווה

ואפילו אם אנו יודעים שעיקר התחלתו לכתוב היה רק בשביל שכר ולולא זה לא היה מתחיל מ"מ אמרינן דהשתא שכותב אין מכוין כלל רק שכותב סתם לשם מצות תפילין, ומה שפירש"י שם הלוקחין כדי להמציאן וכו' הלא רק על תגריהן פירש, וכוונתו דשם הלא המסחור בעניני תפילין לא נזכר בשום מקום למצווה וכו', ולכן פירש"י הלוקחין כדי להמציאן למכור למי שצריך להם, ור"ל דאז ע"י מחשבתו שהוא לשם מצווה מחשיב פעולתו לעוסק במצווה משא"כ בעניני מחזור אבידה וכתובת סת"ם וכו' ג, הפעולה גופא היא בכלל עוסק במצווה" עכ"ל הח"ח, וע"ע בקוה"ע [מ"ח - י"א] בענין זה.

ומבואר מדברי הח"ח דכתיבת סת"ם דינו כגוף המצווה ולא כהכשר מצווה לענין זה, וכן דייק מרש"י בסוכה הנ"ל, והביא סוגי' דמנחות הנ"ל כמקור לחילוק זה, וביאר הח"ח כדרכו של הנצי"ב ד"ו וכתבתם" כתוב בתורה, ולכא' דבריו תמוהין, שהרי ודאי שהכתיבה עצמה אינה אלא הכשר מצווה, ומ"ש מתגרין, וצ"ע.

ונראה דהביאור כנ"ל, דאף שאינה גוף המצווה אבל סו"ס זה מצטרף למעשה המצווה, ודו"ק, ונפ"מ לעוסק במצווה פטור מן המצווה, דבמכירת סת"ם, רק כשיש לו כוונה למצווה חשיב כבר כעוסק במצווה ההוא שמכוין אליה, וכבר לא מיקרי "שבת דידך" [עיי"ש בקוה"ע], אבל בכתיבת סת"ם, הרי הכתיבה עצמה מ"מעשה המצווה" היא, וגם בלי כוונה דינו כעוסק במצווה, ודו"ק, ולדין עוסק במצווה סגי בעוסק רק במעשה המצווה אף דאין בהך מעשה שום קיום מצווה, דהעיקר דכבר חיילא בו תורת מעשה מצווה.

ולפי הדברים הללו, ה"ה דיש לחלק במי שחוטב עצים ובונה סוכות לשכר, דאם עיקר כוונתו לשכר דיהיה נפ"מ בדין עוסק במצווה בשעת בניית הסוכה לחטיבת עצים, וכן בדין טויית חוטיין לקשירת הציצית, ודו"ק.

**ז] ביאור נוסח הברכה לירושלמי בבונה סוכה לחבירו, ובדברי המהרש"א בסוכה [מ"ו], ובחידושו של הביאור הלכה בדין בעלות בציצית בזמן העשייה.**

והנה בירושלמי מבואר שכשעושה סוכה או לולב וכדומה לחבירו, דמברך "לעשות סוכה לשמו", ויש גורסין "לשמה", וע' בזה בתוס' סוכה [מ"ו. ד"ה העושה] ובמהרש"א ובמהרש"ל, והגר"א שם מחק עיי"ש, והמהרש"א מבאר למה בעי שיברך "לשמו" ופי' דזה לר"א דבעי בעלות בסוכה וסוכה שאולה פסולה, והנה זה פשוט שמה שמתכוין "לשמו" לא יהני אם אין לו בעלות, וצ"ל דאדרבה דצריך שיהיה כבר בעלים בבנייה ואז מברך בבנייה גם על זה שזה סוכה ידיה, ודו"ק, והעירני הבחור החשוב אהרן גילרמן נ"י דהך חידוש דבעינן שיהיה כבר שלו בהכשר רק שייך אם ההכשר מצווה מצטרפת למעשה המצווה ויש לו דינים של המעשה מצווה, ולכן לר"א בעי בהכשר שיהיה ידיה ושיברך כן, וראיה לדברינו.

אכן הק' על עיקר דברי המהרש"א דבירושלמי מיירי גם באידך מצוות שאין דין בעלות ואפי"ה צריך שיברך "לשמו", ומהו שורש דין זה.

ונראה דהביאור בירושלמי עפ"י דברינו, דיש חידוש בהכשר מצווה כשעשאו לאחר, דכיון דנתחדש דההכשר הוא התחלת המעשה מצווה, א"כ בשלמא כשהוא בונה והוא עצמו יושב מובן הצירוף ביניהם, אבל אם הוא בונה ואחר יושב נמצא דבנין ראובן חיילא בו תורת מעשה מצווה מצד הצטרפותה למעשה ישיבה דשמעון, וזה חידוש, וזו מה שאומרים בנוסח הברכה, שעושה סוכה ולולב ותפילין "לשמו", והיינו שהכנתו מצטרף למצות חבירו, ודו"ק.

ובהאי ענינא ראיתי בביאור הלכה [סי' י"א סעיף ו' ד"ה מצמר גזול] דנסתפק האם יש דין בעלות בציצית כבר משעת עשייה וכדכתיב "ועשו להם ציצית", והסיק ד"המדקדק במעשיו יראה לשלם עבור הציצית קודם שיטילם בבגד, כדי דליהוי קנין דאורי' תחת ידיו, ולא יסמוך על משיכה לחוד", והיינו ממש כדברינו במהרש"א, ונראה דמהמהרש"א יש מקור להכריע את ספיקת הח"ח, אולם גם הכא ק', דמהיכי תיתי שיהיה דינים כבר בהכשר מצווה, והא דין לכם הוא דין במצות ציצית ומה זה שייך להכשר מצווה, וצ"ע, וע"כ כנ"ל.

ובמק"א [בדין בנין סוכה] הארכנו בפלוגתת הבבלי וירושלמי אי איכא דין עוסק במצוה בהכשר מצוה בכותבי סת"ם או לא, ואיכא בזה סברות הפוכות, דלגבי ברכת המצוות נקטו בירושלמי דאיכא ברכה ודלא כהבבלי, וכנתבאר, ולענין עוסק במצווה ליכא פטור לדעת הירושלמי ולבבלי איכא פטור, וצ"ע.

## סימן ו'

**'זמן' דבנ"א מצויין בבתייהם ואור הנר יפה, ו'זמן' בדיקת י"ד,  
[ונפ"מ גם בדין ברכה וביטול בבדיקה תוך ל' ביוצא בשיירא].**

א] מקור מהראשונים די"ד עצמו אינו זמן, ובנ"א מצויין ואור הנר יפה הם תנאים בעלמא, ולא זמנים. ב] מביא פוסקים שס"ל שליל י"ד הוא 'זמן', ומביא על זה מקורות מפוסקים, ומבאר דנחלקו הבבלי וירושלמי האם יליף מקראי או לא, ומבאר שיטת רש"י דיליף בדיקה מב"י ולא מתשביתו. ג] חידוש הט"ז דשעה שבנ"א ואור הנר יפה הם ג"כ "זמנים", והמג"א מחלק ששעה שבנ"א מצויין זה זמן ואור הנר זה תנאי. ד] ביאור בדברי אב"י שאמר "הילכך האי צורבא דרבנן", ומביא כמה נפ"מ לדינא בין ב' הדרכים דלעיל אי היה קביעות זמן או תנאים בעלמא. ה] מבאר מחלוק' הראשונים בבדיקה תוך ל' יום באופן שיוצא בשיירא, דפליגי האם מברך והאם מבטל בשעת הבדיקה, ומבאר דתלוי בפלוגתא הנ"ל. ו] מבאר בזה את פלוגת הראשונים בברכת שהחיינו בבדיקת חמץ. ז] מבאר דאף לראשונים בסוגיין דנקטו דאיכא גוונא דשייכת בדיקת י"ג, יתכן שמודים שיש 'זמן' של אור ל"ד רק דזמן זה מתקיים בחדר אחד מכל הבית, ומיישב בזה סתירה במאירי. <

**א] מקור מהראשונים די"ד עצמו אינו זמן, ובנ"א מצויין ואור הנר יפה הם תנאים בעלמא, ולא זמנים.**

מבואר בסוגי' שיש שני דינים בקביעות זמן הבדיקה בליל י"ד, א] בעינן שעה שבנ"א מצויין בביתם, ב] בעינן זמן שאור הנר יפה לבדיקה, וכד נעיין בראשונים יבואר לנו שנחלקו בגדרים בזה.

והיינו, שיש שסוברים דהנך תרי דינים אינם אלא 'תנאים' והלכות במצווה, שיש תנאי במצווה שלא יהיה טרוד ולכן הוא צריך לעשות את הבדיקה בזמן שמצויין בבתייהם בלי טירדות היום, ויש תנאי נוסף שתהיה בהירות בבדיקה ולכן צריך זמן שאור הנר יפה, אבל אם יתקיימו הנך שני תנאים בזמנים אחרים אז באמת מותר לכתחילה לבדוק בזמנים אחרים, ומתוך דבריהם יבואר עוד שגם ליל י"ד אינו זמן וה"ה בלילות אחרים, זה מצד אחד, אכן מאידך גיסא יש סוברים דהנך תנאים אינם אלא סיבות לקבוע זמן מסוים לבדיקה, אבל בסופו של דבר יש כאן קביעת זמן, ולפי הצד השני שיש קביעות זמן, אז ה"ה די"ל די"ד עצמו הוא גם זמן המצווה ולא מהני בדיקה בי"ג, משא"כ לדרך הראשונה, ולהלן יבואר דפליגי הראשונים והפוסקים בכל הנ"ל, ויש בזה כמה וכמה נפ"מ, וכדיבואר מתוך הסוגי'.

ונקדים בזה בדברי המאירי שהק' דל"ל תרי טעמי דאור הנר יפה ובנ"א מצויין בביתם, ות' דמצד בנ"א מצויין היה מהני ביום באדם בטל, ולכן הוסיפו טעמו דנר, וכ"כ הריטב"א, ולפי"ז הוסיף המאירי דלכא"ו בבית אפל שווה יום ללילה כלפי אור הנר, ויהני ביום י"ד בבית אפל באדם בטל [ודחה דסו"ס אינו שולט כ"כ כמו לילה ממש], והמהר"ם חלאוה כ' דבאופן"א יש להקל ביום וא"צ בנ"א מצויין אם יקדימו ליום י"ג, שהרי כל החשש הוא שמא יטרד וישכח וכיון שבליילה מצויין הרי לא ישכח, ולפי"ז שפיר יכול להקדים דהכא ליכא חשש שמא ישכח שהרי בלילה אח"כ כבר אינו טרוד, אולם אכתי אין להקדים מחמת טעם דאור יפה.

והק' המהר"ם חלאוה שיקדים לליל י"ג, ותי' דחיישינן שמא יתחיל ויתעצל וישאיר לליל י"ד ואז בליל י"ד הוא ישכח שיחשוב שכבר עשה מאתמול, ונראה דאין כוונתו לגזירה חדשה, רק דכיון שהצריכו תנאי דבנ"א מצויין הרי שרואים שחז"ל כבר חששו לשכחה ע"י טירדה, וא"כ ה"ה דאיכא לחשוש ג"כ לטירדה כזו.

ובדרכו של המהר"ם חלאוה אזיל רבינו דוד והסיק, דלפי"ז אכסדרא דאור חמה יפה לה כאור הנר בלילה, דהתם לכתחילה מצי מקדים ליום י"ג, וכ"כ הב"ח בשי' רש"י [בסי' תל"ג ד"ה ומיהו] ועי' היטב ברש"י [ח.], ונראה להוסיף דלפי המאירי אדם בטל יכול לאחר את הבדיקה באכסדרא ליום י"ד, ודו"ק.

ועיין בשער הציון [סימן תל"ג ס"ק י"ב] שדייק מהמלחמות [ח.]. כרבינו דוד הנ"ל, והביא מקילין גם על דינו של המהר"ם חלאוה להקדים לליל י"ג לאור הנר, דליל י"ג בנר כיום י"ג באכסדרא, [והתם ליכא חששא של המהר"ם חלאוה] וגם החק יעקב הקל כן [ריש סי' תל"ג].

הרי דלמדנו מכל השיטות הנ"ל כמה חידושים, א' ליל י"ד אינו זמן וה"ה דבודקין בליל י"ג, ב' אור הנר אינו זמן דה"ה דמהני בחמה באכסדרא וכן מהני נמי אור הנר ביום בבית אפל [לפי הקס"ד במאירי], ג' בנ"א מצויין אינו זמן דבאדם בטל אינו כן, וה"ה באופן שמקדים ליום י"ג דג"כ לא צריך שיהיו בנ"א מצויין.

**ב] מביא פוסקים שס"ל שליל י"ד הוא 'זמן', ומביא על זה מקורות מפוסקים, ומבאר דנחלקו הבבלי וירושלמי האם יליף מקראי או לא, ומבאר שיטת רש"י דיליף בדיקה מב"י ולא מתשביתו.**

אולם עיקר הך מילתא דאפשר לבדוק בליל י"ג ולהפטר, מצאנו בזה חולקים, דעי' בחק יעקב [ריש תל"ג] [מובא בבאר היטב שם] שהביא ב' דעות בזה, והביא מהב"ח ולבוש בשם המרדכי והירושלמי שחולקים, וצריך בדיקת י"ד אח"כ, וזה דלא כהראשונים הנ"ל דמהני בדיקת ליל י"ג.

ונראה דאף המהר"ם חלאוה דאוסר בליל י"ג, היינו שמא ישכח אבל אם באמת גמר בליל י"ג לכאור' מהני, ולא איתברר שי' הסוברים דבעינן בדיקה דווקא ליל י"ד.

והיה אפשר לומר דיליף בדיקת י"ד מקראי, דיעוין בפנ"י שבתוך דבריו הביא שאפשר לדרוש את הפסוק "אך ביום הראשון תשביתו" דקאי אליל י"ד, ד'ראשון' מעיקרא משמע, אלא דכלפי עיקר מצוות תשביתו דרשינן שזה דווקא בחצות, אבל כלפי גוף הבדיקה עצמה דרשינן ליה לכל היום י"ד, [עי' בדברי הפנ"י לעיל בזריזין, וכן להלן ביוצא בשיירא], וע"ע בהערה<sup>68</sup> במה שיש להעיר בזה לגבי דברי רש"י ריש מכילתין.

<sup>68</sup> ובעיקר דברי הפנ"י דיתכן דבתשביתו כתוב זמן של ליל י"ד כלפי בדיקה, עי' בזה בחכמת שלמה [שו"ע ריש תל"ג] שהעיר, שאם הבדיקה רק שייכת לב"י ולא לתשביתו [וכדיליף הר"ן]

ובאופן אחר עיין בביאור הגר"א [סימן תל"ג ס"ק י"א] שהביא ירושלמי דדריש קרא ד"ושמרתם את היום הזה", ויליף מהכא דכל היום הזה [י"ד] יהא משומר מחמץ, וזה המקור לבדיקת י"ד, אכן כבר דקדק הגר"א שם דמהבבלי לא משמע כן, דבבבלי פ' דטעמא רק משום שבנ"א מצויין בביתם ואור הנר יפה, ומדהוצרכו להני טעמי משמע דאדרבה דהבבלי לא דרש דרשה זו, וממילא דמשמע נמי דמהני בדיקה גם בליל י"ג.

**ג] חידוש הט"ז דשעה שבנ"א ואור הנר יפה הם ג"כ "זמנים", והמג"א מחלק ששעה שבנ"א מצויין זה זמן ואור הנר זה תנאי.**

ומהגר"א היה משמע דפליגי הבבלי והירושלמי אי ליל י"ד הוא 'זמן המצוה' או לא, אמנם לדרכו של הט"ז ליכא הכרח, דהנה בט"ז יש חידוש נוסף יותר מהירושלמי, דמבואר בדבריו [סי' תל"א ס"ק א'] דכל הסוגי' כאן היא סוגי' של קביעת זמן לבדיקה, וחז"ל קבעו זמנים שיש בהם רושם, והסתפקו אולי "שית" שזהו זמן ביעור או "צפרא" שהוא זמן זריזין או ליל י"ד שזה גם זמן זריזין, דכולהו הן סיבות לקבוע את הזמן לזמן מסוים, ודחו טעמא דזריזין, וקבעו "זמן" של בנ"א מצויין בביתם, אלא דזמן זה אינו זמן שיש בו 'רושם', שהרי חוזרים לפני צאת, ולכן הוסיפו טעמא דאור הנר יפה, כדי שיהיה בתחילת הלילה, והיינו בצאת וזה כבר זמן שיש בו רושם, ואם היה כתוב טעמא דאור הנר יפה, אז היה זמנו כל הלילה, הלכך בעי לתרי טעמי לקביעות הזמן הזה, ודו"ק.

ומעתה י"ל דלעולם גם הבבלי דריש מקרא דדריש הפנ"י, אלא דלא ברור מהקרא מתי בדיוק הזמן של הבדיקה ביום י"ד, ועל זה הביאו עוד טעמים לקבוע את בדיקה לזמן מסוים ביום זה לקובעו דווקא בתחילת הלילה ב"ד עצמו.

ונמצא דלא רק שיש נפ"מ לענין אדם בטל ובית אפל ואכסדרא, דלפי הט"ז כל הנך תנאים הם "זמנים" ולא תנאים בעלמא, אלא דגם בליל י"ד עצמו יש נפ"מ בין הט"ז לראשונים, דלכל הראשונים אין נפ"מ בין תחילת הלילה לאמצע הלילה, דבנ"א מצויין ואור יפה כל הלילה, ולט"ז אדרבה, הרי כל עיקרם של הנך תנאים הם רק לקבוע זמן שהבדיקה תהיה דווקא בתחילת הלילה.

הרי לנו ב' דרכים, או דליכא זמן כלל או דכל התנאים הם מהלך של קביעת זמן, אולם עיין במג"א [סימן תל"א ס"ק א'] דנקט דבדיקה היא באמת לפני צאת הכוכבים, ומשמע שיש בזה פשרה, והיינו דחלק מהדינים הם תנאים בעלמא במצוה וכסברת הראשונים, וחלק מהדינים הוא זמן המצוה וכדעת הט"ז, וכדיבואר.

מלא ימצא חיפוש וכו'], א"כ הרי ב"י הוא רק בליל ט"ו וא"כ ע"כ דהבדיקה צריכה להיות לפני הזמן של ב"י, וא"כ י"ל דכבר ליכא נפ"מ בין ליל י"ד לליל י"ג, והוסיף לחדש עוד דנשים פטורות מתשבתו דהו"ל מ"ע שהז"ג וממילא בדיקה דידהו לית להו זמן י"ד ומהני גם ב"ג, ודו"ק.

ולדבריו י"ל דזהו שפי' רש"י במשנה דבודקין משום ב"י ולא כתב משום תשבתו, דלמד דתשבתו הוא רק ב"ד, ובדיקה שייכת גם ב"ג, ויתכן עוד, דרש"י למד דתשבתו הוא מחצות [או שעה לפני כן], ועי' רא"ש [פרק כל שעה סימן ג'], ולכן כתב דבדיקה היא משום ב"י וב"י, שזה ע"כ כבר לפני הזמן של ב"י וזה יכול להיות כבר בלילה, ודו"ק.

דיעויין במקו"ח שם שביאר את המג"א דסובר בדביקה היא לפני צאת הכוכבים  
 דזה משום שזמן של בנ"א מצויין בבתייהם הוא זמן לפני צאת הכוכבים, ומה  
 שכתב הט"ז דלזה הביאו גם טעמא דאור הנר יפה שהבדיקה תהיה לאחר צאת  
 הכוכבים, בזה חולק המג"א דאור הנר יפה ממש בזמן שבנ"א חוזרים, וזה לפני  
 צאת, ומה שהוסיפו טעמא דאור הנר יפה, היינו לגבי היכי תימצי שהוא עבר על  
 התקנה ולא בדק בזמן, דאז היה יכול להמתין כבר עד הבוקר, דממילא לא קיים  
 בדיקה בזמן, ועל זה הוצרכו לטעמא דאור הנר יפה לאפוקי בדביקה ביום.

ומזה היה משמע דאף דבני אדם מצויים הוא דין זמן אבל תנאה דאור נר יפה אינו  
 זמן, רק תנאי בצורת הבדיקה, ורק בנ"א מצויין הוא זמן, וזה זמן לפני צאת, והיה  
 נראה דלפי הט"ז אחרי שכבר עבר הזמן של תחילת הלילה דכבר לא נתקיים זמן  
 המצווה, ואין כבר מעלה של בדיקת לילה מצד אור הנר יפה, ואכתי צ"ע.

ועי' מעשה הרב השלם [אות קע"ח] דהגר"א היה מתחיל לבדוק ויוצא לערבית  
 בצאת וחוזר ובודק, והיינו ע"כ כהמג"א דזמן בדיקה היינו לפני צאת הכוכבים,  
 ולשיטתם מתבאר דמתחלקים שני העניינים, דבנ"א מצויין הוא זמן ואור הנר יפה  
 הוא תנאי בבדיקה, ודו"ק.

הרי לנו דלרוב הראשונים תרוייהו אינם זמנים, רק תנאים בעלמא בצורת  
 הבדיקה, וגם י"ד עצמו אינו זמן, ולירושלמי י"ד עכ"פ הוא זמן, והמג"א מוסיף  
 שגם שעה שבנ"א מצויין היא זמן, והט"ז מוסיף דגם אור הנר יפה הוא זמן.

**ד] ביאור בדברי אב"י שאמר "הילכך האי צורבא דרבנן", ומביא כמה נפ"מ  
 לדינא בין ב' הדרכים דלעיל אי היה קביעות זמן או תנאים בעלמא.**

והנה, בהמשך הסוג' אחרי שהביאו טעמא דאור הנר ובנ"א מצויים בבתייהם, שוב  
 אמר אב"י "הילכך האי צורבא דרבנן" לא יתחיל ללמוד דשמא ימשך בלימודו,  
 וקשה, דגזירה זו שייכת לעיקר דין המשנה דבודקין באור י"ד, ומה התחדש הכא  
 ולמה אמר אב"י לשון 'הילכך', ונראה דאיכא בזה כמה מהלכים, וזה תלוי  
 בפלוגתא הנ"ל בעיקר הגדרים של אור הנר יפה ובנ"א מצויין בבתייהם.

דהנה, עיין בריטב"א שמבאר, דאם היה הדין אור לי"ד מצד זריזין בעלמא אז  
 שפיר היה יכול ללמוד ולא חיישינן שמא ימשך, אבל עכשיו דמטעמא דבנ"א  
 מצויין וכו' אז נתחדש שאינו יכול ללמוד דחיישינן שלא יבדוק, ולא איתברר  
 כוונתו.

ונראה דהדברים מתבארים עפ"י המאירי שכתב שחוששים שעל ידי הלימוד שמא  
 ישכח את כל הבדיקה ותתבטל מצוותו, ועי' בב"ח דהקשה דלמה לא חיישינן כן  
 בקריאת שמע ורק בבדיקה חיישינן, וכתב משום שזה רק פעם בשנה לכן  
 חיישינן, ונראה דזהו הפירוש בריטב"א, והביאור, דאחרי שהצריכו דוקא שעה  
 שבנ"א מצויין אז אנו רואים שכבר חששו לטירדות, וא"כ אנו צריכים כבר  
 לחשוש עוד לטירדות אחרות שמא ישכח, ולכן לא ילמוד בתחילת הלילה, ועי'  
 בחי' ר' אליעזר משה הורביץ שכתב כן.

ומתבאר מכאן דכיון דשעה שבנ"א אינו "זמן" וכמו שלמד הט"ז, אלא שהוא  
 "תנאי" בבדיקה שתתקיים דווקא באופן שהוא פנוי בלי טירדות, דשוב יש לחייב

ג"כ שלא יוסיף לעצמו עוד טירדות דלימוד, דג"כ חיישינן שמא ישכח, והמאירי אזיל לשיטתו באדם בטל ובית אפל דחזינן דלמד דתנאה בעלמא הוא ולא זמן המצווה, הלכך כתב כאן דחיישינן שמא ישכח ותבטל מצוותו.

אמנם הט"ז אזיל בזה לשיטתו, דשם [ס"ק ב'] ג"כ הסביר מהו "ההילכך" של אב"י, וביאר דמצד מה שכתוב במשנה שצריך לילה, הרי לא כתוב באיזה זמן בלילה עצמו, וכל הלילה כשר כמו קריאת שמע, ולפי"ז יכול ללמוד בתחילת הלילה כמו בקריאת שמע, אבל הכא בדברי רנב"י נתחדש עוד, דהזמן לבדיקה עצמה הוא דווקא בתחילת הלילה, הרי פשוט שאינו יכול ללמוד אז, שזה עצמו זמן המצווה, ודו"ק, וזהו שאומר אב"י "הילכך".

ועי' במקו"ח [שם ס"ק ב'] שהוסיף עוד, דלפי הט"ז ק' מה כתוב בגמ' שמא ימשך, הרי תחילת הלילה היא זמנו, ואיך יכול ללמוד בזמן ההוא, הרי זהו זמנו של המצווה והוא מבטל את מצוותו בגוף הלימוד, אלא דהגמ' באה לחדש דסמוך ללילה כבר לא ילמוד שמא ימשך לזמן של תחילת הלילה, וזה חידוש דנתחדש לדרכו של הט"ז בסוגי', ומדוקדק לשון אב"י שלא ילמד "באורתא דתליסר דנגהי ארבסר", דלפי הט"ז באו להוסיף זמן של "סמוך ללילה" אף דהבדיקה עצמה היא רק בלילה.

ופליגי בעיקר הדברים דלפי המאירי "שמא ימשך" היינו דחיישינן שישכח ויבטל את כל המצווה, ולפי הט"ז "שמא ימשך" היינו רק חשש איחור קצת.

ולפי"ז הוסיף המקו"ח עוד נפ"מ, דלימוד בתחילת הלילה אסור לפי הט"ז מעיקר הדין גם באופן שפשוט שלא ימשך שהרי הזמן הזה הוא זמן הבדיקה, ולפי"ז ה"ה דבדבר הלכה קבוע בבית הכנסת דאין ללמוד אף דאין חשש שמא ימשך, ודו"ק, וכל זה לפי הט"ז, אבל לפי הראשונים וודאי שיש להקל בכה"ג, ודו"ק.

והוסיף המקו"ח עוד, דבקידוש מצאנו דין דאין לטעום לפני המצווה, ודלא כקריאת שמע, והחילוק בזה הוא דזמנה של מצוות קידוש היא בתחילת הלילה, משא"כ קריאת שמע שזמנה כל הלילה, ולפי"ז חידש המקור חיים דה"ה לפי הט"ז בבדיקה הדין כן, ולפי"ז איכא נפ"מ נוספת לפי הראשונים לענין טעימה, [אמנם עיי"ש שדחה טעמא דטעימה].

**ה] מבאר מחלוק' הראשונים בבדיקה תוך ל' יום באופן שיוצא בשיירא, דפליגי האם מברך והאם מבטל בשעת הבדיקה, ומבאר דתלוי בפלוגתא הנ"ל.**

ולסיכום, לגבי הזמן של ליל י"ד האם הוא זמן המצווה או לא, מהגר"א היה משמע שזו פלוגתת הבבלי וירושלמי, ומהפנ"י משמע שיש מקור גם בדעת הבבלי ללמוד כן מקרא דאך ביום הראשון, ומשיטת הט"ז דסובר דאיכא זמנים בלילה עצמו, לדידה היה משמע כהפנ"י דעיקר הזמן של י"ד הוא זמן המצווה, וכל הסוגי' באה להוסיף פרטים בגוף הזמן עצמו, ומהראשונים דסוברים דכל הנך דאור הנר ובנ"א מצויין הם רק תנאים ולא זמנים, לדידהו היה משמע דליכא זמן כלל בי"ד ולכן דנו גם בבדיקה בליל י"ג או ביום י"ג.



אולם נראה דכד נעיין בזה עוד נראה דאיכא נפ"מ נוספות בעיקר הקביעות של י"ד כזמן בדיקה, ויבואר דנחלקו הפוסקים בזה לגבי הדין יוצא בשיירא, וכנראה דשני הגדונים תלויים זה בזה, אלא דלפי"ז איכא סתירה בשיטת המאירי וכדיבואר.

דהנה, עי' בב"ח [סוף סי' תל"ו] שהביא כלבו שמביא מחלוק' בבדיקה מוקדמת באופן שיוצא בשיירא האם מברך בבדיקה זו, ואיכא בזה כמה אופנים, א' [דאולי מברך גם ביוצא מתחילת השנה, ב' או דילמא דרק מברך ביוצא תוך ל' יום, ג'] ויתכן דליכא ברכה כלל לפי הזמן של י"ד ורק בליל י"ד מברכין, וגם המאירי [ו']. הביא בזה ב' דעות, והריטב"א כתב דמברך, אלא שהוא מחלק בזה בין בדיקה בר"ה לבדיקה תוך ל' יום דרק בתוך ל' יום הוא מברך, לא כן בבדיקה בר"ה, וכן חילק נמי הב"ח.

וכבר ביארנו לעיל [סימן א'] דכל הנידון הזה האם הוא מברך או לא, יסוד הספק בזה הוא אי הוי בדיקת מצווה או בדיקה מתקלה כעין בדיקת תולעים, וכבר הבאנו בריש מכילתין כעין זה מהרמב"ם דבבדיקה דלאחר המועד לא מברך אף שהוא חיוב גמור, וע"כ דאינו בכלל מצוות בדיקה רק בדיקת תקלה.

והנה, בשלמא אם היתה קביעת יום לבדיקת י"ד, אז שפיר מובן למה לא יברך לפני י"ד, אבל אם אין קביעת זמן לבדיקת ליל י"ד, וה"ה דבי"ג בלילה שייכת נמי בדיקת מצווה, וכן בי"ג ביום נמי שייכת בדיקה באכסדרא וכדומה, א"כ גם ביוצא בשיירא בתוך ל' נמי יברך שהרי אצלו זה כיום י"ג ופשוט שיברך, ועכ"ה הנך דסברי דמברכים גם תוך ל' ביוצא בשיירא, לדידהו לא קבעו את ליל י"ד כזמן מצווה, והא דלדידהו לא מברך לפני ל', זה כבר מטעם אחר שלפני ל' כבר אינו "זמן" השייך לחג שיהיה בו מצוות החג [וגדולה מזו מצאתי בב"ח בסוף תל"ו בשם האגודה שכל ל' יום לא יעשה שימוש בחמץ בתוך ביתו באופן שיהיה קשה להסירו לפני החג, ומשמע שזמן זה שייך למצות החג, ודו"ק].

ונראה עוד, דיעוין בט"ז [סימן תל"ו ס"ק ב'] דדייק מרש"י שאינו מבטל בזמן הבדיקה של יוצא בשיירא ורק מבטל בערב פסח, אולם עי' פמ"ג דנקט דלפי המג"א צריך לבטל גם בר"ה וביוצא בשיירא בזמן הבדיקה.

ואפשר שגם זה תלוי בצדדים האלו האם הוי בדיקת מצווה או לא, דהנה, יעוין להלן [סימן ח' ריש פרק ג'] שהבאנו מהתוס' בסוגי' דשוכר ומשכיר שכשפירשו טעמא דמשכיר מצד "חמירא דידיה" לא פירשוהו כפשוטו, רק פירשוהו דכיון דחמירא דידיה לכן רק הוא זה שיכול לבטלו, וכיון שהוא המבטל, לכן הוא הבודק, והיינו דביטול ובדיקה תלויים זה בזה.

והביאור בטעם זה כבר פי' הפנ"י, שבדיקה וביטול הם מצווה אחת, דאף דהביטול משום ב"י והבדיקה משום "שמא יבוא לאוכלו", הא סו"ס תיקנו דהבודק צריך שיבטל ולכן זה מצווה אחת, וכן מצאתי במחצית השקל תל"ז [ג'].

ונראה דכתוב כאן יסוד גדול, דאף דבודק משום שמא יבוא לאוכלו, ומבטל משום שמא ימצא גלוסקא יפה, אכן עשאוהו למצווה אחת, שהביטול משלים את מה שחסר בבדיקה, וכך צורת המצווה, ולכן כיון שהבדיקה יכולה להתקיים בשניהם,

והביטול רק יכול להתקיים במשכיר, שוב אמרינן דנגררת כל המצווה למשכיר והוא המבטל.

ומעתה נראה לחדש, דכל זה שייך בבדיקת מצווה, אבל בבדיקת תקלה אינו כן, דהכא ליכא צורה למצווה שהרי כל הבדיקה אינה מצווה כלל רק מניעה מתקלה כעין בדיקת תולעים, ופשוט שבבדיקת תולעים לא שייך "צורת המצווה" שהרי אין כאן מצווה כלל, וזה יסוד פלוגתתם האם הבדוק צריך שיבטל גם ביוצא בשיירא תוך ל' או לא, דתלוי אי הבדיקה היא בדיקת מצוה או לא, ודו"ק.

#### ו] מבאר בזה את פלוגתת הראשונים בברכת שהחיינו בבדיקת חמץ.

ונראה עוד דבטור [ריש סי' תל"ב] הביא מהבעל העיטור ב' שיטות לעניין ברכת שהחיינו בבדיקת חמץ, ויש שיטה דלא מברך כיון דאין למצווה זמן קבוע, דמפרש בשיירא ג"כ בודק בזמן ידיה.

ונראה דגם זה תלוי אי הוי בדיקת מצווה ביוצא בשיירא, דאי אינה בדיקת מצווה רק בדיקת תקלה א"כ מה שייך לומר הכא דליכא למצווה זמן קבוע, הא מה שבדוקים לפני כן לא שייך למצווה, דבדיקה אחרת היא, ודו"ק.

אולם נראה דהכא הדברים יותר ברורים ומפורשים, דמפורש הכא דלפי הנך שיטות דמברכים גם ביוצא בשיירא, דלדידהו ע"כ לא היתה קביעת זמן בעיקר המצווה, ולכן אין כאן ברכת שהחיינו דברכת שהחיינו באה על הזמן של המצווה, אלא שהוכיחו מהדין יוצא בשיירא דליכא קביעת זמן במצווה, אבל ה"ה דבלי שיוצא בשיירא ורוצה לבדוק בליל י"ג דמצי לבדוק דליכא קביעת זמן כלל בליל י"ד ומה"ט אין על מה לברך שהחיינו, ודו"ק.

#### ז] מבואר דאף לראשונים בסוגיין דנקטו דאיכא גוונא דשייכת בדיקת י"ג, יתכן שמודים שיש 'זמן' של אור לי"ד רק דזמן זה מתקיים בחדר אחד מכל הבית, ומיישב בזה סתירה במאירי.

הרי לנו דדיני הברכה והביטול ביוצא בשיירא תלויים בעיקר הנדון האם ליל י"ד הוא זמן מצווה או לא, וכעין מה שחקרנו בסוגיין.

אולם לפי"ז איכא סתירה בשיטת המאירי, דהנה, לעניין ברכה ביוצא בשיירא נקט דאינו מברך לפני ליל י"ד, וכ' דהזמן בדיקה הוא אור לי"ד, ומאידך, בסוגי' דידן דן המאירי אי מצי מקדים לבדוק ביום י"ג באדם בטל ובית אפל, וצ"ע.

וע"כ צ"ל דשני נדונים נינהו, וכדיבואר, והיינו דלעיל בתחילת דברינו היה פשוט לנו דלדעת הרמב"ן ורבינו דוד ומהר"ם חלאוה שסוברים שיש בדיקה בי"ג באופנים מסויימים כגון באדם בטל או באכסדרא וכדומה, דהיה נראה פשוט דלדידהו אין קביעת זמן בליל י"ד כלל, אולם נראה שיש מקום לדחות.

דהנה עיין בשו"ע [סי' תל"ג סעיף י"א] דמי שמכבד את ביתו בי"ג ומכווין לבדוק אז, דאכתי צריך לבדוק שוב בי"ד, ועיי"ש במג"א דהביא שי' א' דסגי בחדר א' בבדיקת י"ד, והמ"ב [שם] הבין שכיבד לאור יום, אכן ע' שו"ע הרב [סימן תל"ג סעיף ז'] שהביא מחלוק' בבדק לאור הנר בליל י"ג האם חוזר ובודק חדר א' בליל י"ד, ודו"ק, והיינו דמבואר כאן דהיתה קביעת זמן לי"ד אבל חלק מהבדיקה סגי לקיום דין זה.

ומבואר מכאן דכל הבית הוא בדיקה א', ולא חל בכל מקום ומקום בדיקה בפנ"ע, וזה כמבואר בדברינו להלן [סימן ז' פרק ב'] עיי"ש דמדיני הבית היא, אבל עוד מבואר הכא, דאף לראשונים שדייקנו מדבריהם דאין קביעת זמן בשעה שבנ"א מצויים ובאור הנר יפה, דהא כתבו דתנאים הללו מתקיימים באדם בטל ובאכסדרא ובית אפל וכו', אכן נראה דאכתי יכולים להודות דאיכא קביעות זמן של י"ד, וכל הנפ"מ בבדיקת י"ג וכו' הוא כלפי שאר החדרים דהתם בעינן עכ"פ שיתקיימו בהם התנאים של בנ"א מצויין בביתם ואור הנר יפה, אבל עיקר הזמן של ליל י"ד יתקיים בחדר אחד, ודו"ק.

ומעתה מיושבת הסתירה דאף דלעניין ברכה ביוצא בשיירא נקט דאינו מברך לפני ליל י"ד, וכ' דהזמן בדיקה הוא אור לי"ד, אכתי סובר דשייכת בדיקת י"ג באדם בטל ובית אפל, והיינו בשאר החדרים, דב' נידונים נינהו, ודו"ק.

## סימן ז'

סוגי' דשוכר ומשכיר,

[דין ב"י במשכיר ושוכר,

בגדר דין "בית" בבדיקה, ודיני החו"מ בזה].

**פרק א' דין ב"י בשוכר ומשכיר, וביאור הראיה ממזוזה.** < א [מבאר דסוגיין מיירי כשאין ב"י וב"י מה"ת, ומביא דאיכא פלוגתא בראשונים בדין ב"י במשכיר ושוכר. < ב] מביא שיטת הגר"א ופנ"י ברש"י דאיכא ב"י על השוכר. < ג] מביא מהלך באחרונים בעיקר ספיקת הגמ', ומביא דראיית הגמ' ממזוזה היא משום ששתיהן מצוות הבית. <

**פרק ב' מקורות דבדיקה היא ממצות הבית.** < א] מביא כמה מקורות דבדיקה מצווה דבית היא. < ב] הערה: איך ילפינן גדרי בדיקה דרבנן לענין בית מבדיקה דאורי', [ב' דרכים בזה]. < ג] מביא נפ"מ לדינא בענין הפסק בין הברכה לבדיקה, דמזה רואים דמדיני הבית היא, ומביא בזה ב' שיטות. < ד] מביא מחלוק' האם בב' בתים איכא ב' מצוות או לא לענין הפסק של דיבור ביניהם, ומביא פלוגתת הריב"ש ואור שמח האם מדמינן ב' תינוקות [מילה] לב' בתים [בדיקה]. < ה] מחלוקת הפוסקים אי הילוך הוי הפסק. < ו] מביא עוד הוכחות מידידי הגאון רבי יצחק עהרנפלד שליט"א שבדיקה היא מדיני הבית. <

**פרק ג'. חיוב בדיקה על השוכר מצד דיני החו"מ שבבית.** < א] מוכיח ומדייק, דאף אי בדיקה ממצות הבית היא, אכן ע"כ דמעיקר דינם שייכי למשכיר. < ב] מבאר דדיינינן חיובי ומצוות הבית גם מצד הדיני חו"מ שבשכירות, ומביא לדייק כן בלשון רש"י. < ג] מוכיח עוד דמתחלקין החו"מ והאו"ח במצות בדיקה, ומעיקר הדין המצווה קאי על המשכיר. < ד] הערה גדולה על כל המהלך דמצד חו"מ אתינן עלה. #

## פרק א'

דין ב"י בשוכר ומשכיר,

וביאור הראיה ממזוזה.

**א] מבאר דסוגיין מיירי כשאין ב"י וב"י מה"ת, ומביא דאיכא פלוגתא בראשונים בדין ב"י במשכיר ושוכר.**

בסוגי' דמשכיר ושוכר, מפורש בראשונים דמיירי לענין בדיקה דרבנן ולא לענין ב"י וב"י מה"ת, אלא שיש בזה כמה דרכים, דאיכא ראשונים דסברי דליכא ב"י כלל מעיקר הדין, ואיכא ראשונים דסברי דאיכא ב"י מעיקר הדין אלא דמיירי באופן שכבר ביטלו.

דהנה, יעוין ברבינו דוד ובמאירי ובמהר"ם חלאוה ובח"י הר"ן דאין ב"י וב"י כלל, דכלפי השוכר יש פטור דאינו שלו, וכלפי המשכיר יש פטור דאינו ברשותו <sup>69</sup>, והביאו מהמכילתא דבחמץ ישראל ברשות נכרי פטור, ודין זה מבואר נמי בר"ן בדף ו' [על הרי"ף] בשם המכילתא [וברשות נכרי לאו דווקא], וגדולה מזו מצאנו בשאגת ארי' דדייק [סי' פ"ג ד"ה עוד כ' שם הר"ן] מהרמב"ן עה"ת דבעינן גבולך וביתך לדין ב"י וב"י, ואפ"י כשהוציאם לרשה"ר לא נפטר בכך, ופשוט.

<sup>69</sup> ואף דהבית שייך למשכיר, הא לענין חמץ שאני, וזה מתבאר להלן [סי' ט'] בארוכה.

אמנם שי' הגאונים מובאת ברא"ש [ה':] דהמכילתא מיירי דווקא בדקיבל העכו"ם עליו אחריות, וזה פוטר את ישראל, אבל בלי זה חייב ישראל אף דאינו בתוך רשותו, וגם הר"ן הביא מהרמב"ם [פ"ד חו"מ ה"ב] דשיטתו כן, ולדידהו המשכיר חייב בב"י, וכן מפורש בתוס' ר"פ דהמשכיר חייב בב"י אבל הסוגי' מיירי כשביטל, וכ"כ רש"י [ד"ה חובת הדר] דסוגי' מיירי בביטול ולכן אין ב"י מה"ת, ועי' מהרש"ל דביאר דכוונת רש"י דהמשכיר היה חייב, וכן מבואר בתוס' דהיו צריכים ביטול בסוגי' וע"כ כוונתו דשייך בב"י דמשכיר, וע"ד הגאונים במכילתא.

#### **ב] מביא שיטת הגר"א ופנ"י ברש"י דאיכא ב"י על השוכר.**

אמנם יש דרך אחרת לבאר דבאמת איכא ב"י על השוכר, וזה מתפרש בתרי אנפי, א] עי' מג"א [סי' תל"ז ס"ק ג'] דהשוכר זוכה בחמץ [דהמשכיר מפקירו בסתמא כשיוצא מהבית] ולכן עובר בב"י והשוכר צריך לבטל, ב] באבני נזר [שט"ז-ח] נקט דכוונת רש"י עפ"י חידושו של הגר"א [סי' תמ"ג ס"ק י"א] שחדש בדעת רש"י [ה':] דמיעוט ד"לך" בחמץ בא למיעוטי נכרי והקדש [ובענין הפקר עי' היטב רש"י [מ"ו:] בתחילת הדף], אבל חמץ של חבירו ישראל עובר עליו אם הוא ברשותו, ולפי"ז יש לחייב את השוכר בב"י אף אם לא זכה בו, וכ"כ הפנ"י בשם התו"ח, וכ"כ הקובש"ע [אות ז'] בסוגיין בשיטת רש"י<sup>70</sup>.

עכ"פ סוגיין מיירי כשאין כבר ב"י וב"י, אי משום דמעיקרא ליכא או משום שכבר ביטלו.

<sup>70</sup> ובגדר ביטול לדעת הגר"א יש לעיין, הא לדידה נתחדש דהשוכר והנפקד עוברים על ב"י בלי בעלות, וא"כ מה יהני בזה ביטול, וי"ל דע"י ביטול הרי הוא הפקר ואין בעלים עליו, ורק כשיש בעלים בר חיובא חייב לדעת הגר"א, לא כן עכו"ם הקדש הפקר, ודו"ק, ולרש"י שביטול הוא השבתה בלב וכאילו שאצלו זה עפר ולא לחם, א"כ צ"ל דזה מהני גם לשוכר, שאף שהחמץ הוא חמץ של בר חיובא, אבל כיון דכלפי הך בר חיובא זה נחשב כעפר, א"כ ממנפ"ש לא עובר, דעד כמה שזה לחם הרי אין הבר חיובא מחזיקו, וזה כלחם שאין לו בעלים, ועד כמה שהבעלים מחזיקו, הרי"ז כעפרא אצלו, ודו"ק.

שו"ר בפנ"י שכתב דגם בשוכר שייך ביטול וז"ל, "דהא מסח דעתיה מיניה כיון שאינו שלו גילה דעתיה שאינו רוצה לזכות בו, ועוד דאפילו בפה יכול לבטל בעיקר מצות חכמים והיינו דמסיק רש"י דאמר כל חמירא דבביתא הדין כו' דלכאורה לשון מיותר הוא ולקמן בעיקר שמעתא דצריך שיבטל היה לו לפרש כן ולא הכא דלא מייתי לביטול אלא אגב גררא, ולמאי דפרישית אתי שפיר דנהי דעיקר דין הביטול היינו באדם המבטל בשלו וצ"ל כל חמץ שיש לי ברשותי כמבואר בפוסקים כדי לכלול ג"כ מקומות אחרים מ"מ הכא שרוצה רש"י לפרש דהשוכר נמי יכול לעשות כל המצווה אפילו הביטול וא"כ לא שייך לומר כל חמץ שיש לי ברשותי דהא האי חמירא לאו ידידה ורשות נמי לאו ידידה הוא אלא דמשכיר, לכך כתב רש"י דהשוכר יכול לומר בזה הלשון כל חמירא דבביתא הדין והיינו דגלי דעתיה דמסיח דעתו ממנו ואינו רוצה לזכות בו, כן נראה לי נכון וברור בעז"ה בדיקדוק לשון רש"י ז"ל, עכ"ל, ועיי"ש מה שהוסיף לבאר בזה את לשון הטור או"ח [סימן תל"ד] ובמה שתמה עליו בעל הטורי זהב [שם סק"ד].

**ג] מביא מהלך באחרונים בעיקר ספיקת הגמ', ומביא דראיית הגמ' ממזוזה היא משום ששתייהן מצוות הבית.**

ובעיקר ספיקת הגמ', עי' פנ"י רש"ש ושפת אמת דהצדדים אי אזלינן בתר "חמירא" או בתר "רשותו" תלויים בעיקר סיבת התקנה, דאי חששו שלא יבטלו יפה, א"כ אזלינן בתר בעל החמץ ואי משום שמא יבוא לאוכלו א"כ אזלינן בתר השוכר, ואלו ב' הצדדים בר"ן, ונפ"מ הכא בשוכר ומשכיר.

ויש להעיר בזה טובא, [ועיין בזה להלן סי' ח'], אמנם עיקר הקושי' היא דמהי תליית הגמ' במזוזה, דהנך צדדים הם צדדים בגוף מצות בדיקה, וצריכים לפרש שאין כוונת הגמ' להכריע כצדדים הנ"ל, רק כוונתו לחלוק בעיקר הנך צדדים, ולהכריע ממק"א, דכשם שמזוזה היא חובת הבית, ומי שמוטל עליו חיובי ומצוות הבית חייב במזוזה וזה השוכר, וכמו"כ בבדיקה, הלכך סובר האי "תא שמע" דאין לדון בטעמי החיוב כלל, דהעיקר הוא מצד מצוות הבית דעל מי מוטלת מצווה זו, והוא ממילא יתחייב בבדיקה <sup>71</sup>.

והדברים מבוארים ברבינו דוד וז"ל "דקס"ד דמזוזה חובת הבית היא שיעשה אותה בעה"ב שהבית שלו, ואעפ"כ הטילו אותה על השוכר, ואף כאן דין הוא שיטילו הבדיקה על השוכר", עכ"ל, ובדרך זו נמי אזיל הפנ"י והוסף, דהך "תא שמע" ממזוזה בא לפני שרנב"י השיב תשובה, וביאר הפנ"י, דהך "תא שמע" בא לסתור את עיקר השאלה, דבאו לומר בזה דאין לדון מצד טעמי החיוב לבדיקת חמץ רק מצד דיני מצוות הבית.

וכן נראה מרש"י שכ' "אלמא מידי דמצווה עליה רמי", ומבואר דזו נמי הדמיון בסוגי' למזוזה, דכעת איכא נידון כללי על "מידי דמצווה" ואין השאילה בצדדים של בדיקה.

#### פרק ב'

#### מקורות דבדיקה היא ממצות הבית.

**א] מביא כמה מקורות דבדיקה מצווה דבית היא.**

והנה בעיקר החידוש דבדיקה היא דין בבית ולא דין בגברא כלפי כל כזית חמץ שנמצא ברשותו, כן נראה מלשון הרא"ש [ז']. שכתב "לתקן הבית ולבער את

<sup>71</sup> ודוגמא לדבר מצאנו נמי בנר חנוכה דהוי ממצות הבית [נר איש וביתו], ולכן יש סברא לומר דקטן מבני הבית יכול להוציא שאר בני הבית, דהעיקר הוא שתהיה הדלקה שמתייחסת לבית [עיין בזה בזכרון שמואל], ה"ה בנד"ד דבעינן שהבדיקה תתייחס לבית.

והיה אפשר לדון בזה במחלוקת אחרת, דהנה, מצאנו מצוות שתחילת דינם אינם בגברא כמו מילה ושביתת הארץ, ומבואר בריטב"א [קידושין כ"ט] דהכא לא שייך פטור מצד מעשהו"ג, דחובת התניוק הוא שהטילו על האב, וע"ד זה כ' נמי המנ"ח לענין שביתת הארץ, וה"ה הכא, אלא דהכא ממילא שייך עשה דתשביתו על האשה כיון דבעשה שיש בו לאו מתחייבת האשה, אלא דגם בזה הביא המנ"ח מחלוקת התוס' והחינוך, ועיין בכל זה במנ"ח [מצווה קי"ב אות ג' ומצווה שכ"ו ס"ק א'].

החמץ מתוכו", וע"ע ברבינו דוד [ט': ד"ה שלשה] "אלא על הבתים ציוה להשבת מהם החמץ", והוא כנ"ל.

והמקור לזה מצאנו בפוסקים שהביאו מקרא "דתשבתו מבתיכם", דעי' בחק יעקב [ס' תל"ו ס"ק י"ז] דמי שיוצא בשיירא ואין לו בית בפסח, דצריך לבדוק עכשיו לקיים המצווה, וקשה דיבדוק באור לי"ד בכיסין במקום שנמצא, ותירץ דעיקר המצווה חיילא בבית ולא בכיסין דכתיב "תשבתו מבתיכם", וכ"כ החיי אדם [כלל קי"ט סעיף י"ח] מהך קרא, ובפנ"י בסוגיין נמי למד מדכתיב "שאור לא ימצא בבתיכם" והוא כנ"ל [וע"ע בהל' חג בחג פ"ה הערה 12 מה שרצה לחדש בבדיקת כיסין ע"י פנס לפי חידוש הנ"ל, ויש לעיין בדבריו, דפשוט שמי שיש לו בית ורמי עליו מצות בדיקה, דהתם פשיטא דהכיסין בכלל ביתו נינהו, ודו"ק], וע"ע בהערה <sup>72</sup> מה שהבאנו בזה מהמשך חכמה.

אלא דמהכא ליכא הוכחה שזו מצות הבית, אלא דמוכרח עכ"פ דאיכא תנאי בבדיקה דרך מתחייבים בבדיקת בית, אך מסוגיין מבואר עוד דשורש הך תנאי הוא דהבית הוא תחילת החיוב, ודו"ק.

**ב] הערה: איך ילפינן גדרי בדיקה דרבנן לענין בית מבדיקה דאורייתא, [ב' דרכים בזה].**

אולם, עיקר דברי האחרונים שהמקור לדין "בית" בבדיקה הוא בפסוק הנ"ל, והיינו בבדיקה דאורייתא, כל זה תמוה, שהרי ב"י וב"י לכמה ראשונים הוא גם חוץ לרשותו [וכדהבאנו לעיל ס"ק א'], וגם לרמב"ן דבעי "גבולך", אכתי אינו דין בגבולות דהאיסור הוא מה שהוא בעלים על החמץ, וע"כ שזה רק שיעור באיסור, וכן א"ל מו"ר הגר"ד פוברסקי שליט"א ואמר שדברי האחרונים שהביאו ע"ז קראי צע"ג, דרך בדאורייתא י"ל כן <sup>73</sup>.

<sup>72</sup> ובענין זה מצאתי חידוש במשך חכמה שמות [י"ב-י"ט] על הפסוק "שאור לא ימצא בבתיכם" שהביא מהירושלמי [ריש פסחים] דכותים אינם נאמנים על ביעור חמץ בבתיים ולא בחצירות דאינהו דרשי "בבתיכם" ולא בחצרותיכם, וסברי דאין דין ב"י וב"י בחצירות כלל.

וביאר במשך חכמה דלפי האמת מה דאיכא ב"י גם בחצירות הוא משום דכתיב "לא יראה לך בכל גבולך", וילפינן משם גם דין חצירות, אולם עיקר כוונת הקרא "בבתיכם" אכתי במקומה עומדת, דהמקור לדין בדיקה הוא מלשון "לא ימצא" דילפינן חיפוש וזה המקור לבדיקה, ולשון "לא ימצא" נאמר דווקא בבית דדווקא התם יש דין בדיקה, אבל בחצירות מבואר בפסחים [ח']. דסומכים על העורבים שנוטלים משם חמץ [עכ"פ בספק חמץ, ע"י בשו"ע] וזו דכתיב "בתיכם" בהך קרא. עכ"פ מתבאר מתוך דבריו דמה שכתוב "בתיכם" בהך קרא, אין ענינו כלפי הלאו דלא ימצא אלא שנאמר גם כלפי הדין בדיקה דילפינן מהכא, וזה מקור נאמן לעיקר הדברים שבדיקה היא דין בבית.

<sup>73</sup> ונראה דמהכא מוכרח שהם למדו דבית ורשות הם עצם צורת האיסור לפי הרמב"ן דבענין גבולך, דאין האיסור בעובדא שיש לו חמץ רק בזה שמחזיק ומקיים חמץ, וכנתבאר לעיל בריש מכילתין [ס' ב'], וי"ל דרך חמץ שהוא ברשותו מיקרי שמחזיקו ומקיימו, ולפי"ז בית ורשות הם חלק מצורת האיסור, ולכן גם דין בדיקה מדרבנן דתלוי בשמא יבוא לאוכלו, אכן אכתי תלוי נמי בדין "בתיכם", דדין "בתיכם" הוא חלק מצורת האיסור, ועל זה חייבו בדיקה. ונראה עוד דגם לחולקים וסוברים דחייב על חמץ שלא ברשותו, אכן י"ל דסברי כהגר"א דגם על חמץ דאחרים שנמצא ברשותו אכתי חייב, ונראה דהגדר בשני סוגי הב"י חדא נינהו, דהיינו שלא יחזיק חמץ,

**ג] מביא נפ"מ לדינא בענין הפסק בין הברכה לבדיקה, דמזה רואים דמדיני הבית היא, ומביא בזה ב' שיטות.**

ויש בזה נפ"מ לדינא, דיעוין שם ברא"ש שכ' לא להפסיק בדיבור בין ברכה לתחילת הבדיקה, דא"כ צריך לברך שוב, אבל אח"כ יכול לדבר כמו בלישב בסוכה וברכת המוציא שאחרי כזית ראשון כבר מדבר ומפסיק אף דממשיך את המצווה.

ועי' ט"ז [סי' תל"ב סוס"ק ד'] דתמה בזה, דעדיין חשיב כהתחלת הבדיקה, לא כן בסוכה, ולכאוי' כוונתו בזה היא, דכלפי המקום החדש שהולך לבדוק אכתי לא התחיל כלל, ולא אכפת לן מה שכבר התחיל בחמץ אחר, דדיינינן לכל חמץ כמחייב בפני עצמו, ולא דומה לסוכה שכולו מעשה א' ארוך ומאריך את הישיבת סוכה הזו, וישיבת סוכה דומה לאכילה דכולה אכילה אחת אריכתא היא, משא"כ הכא דהמצווה מתחדשת כלפי כל כזית שבדוק.

ומהרא"ש מבואר דמצות הבית היא, וממילא דהבדיקה בכל הבית מצווה אחת היא, ונמצא דמאריך וממשיך את הך בדיקה עצמה, וממשיך באותו חיוב, וכיון דנתפסה הברכה בתחילתה, שוב מצי כבר להפסיק כמו בסוכה, אכן בט"ז היה נראה דחולק על זה.

אמנם יש לבאר את הט"ז באופן אחר ונמצא שגם הוא מודה ליסוד הנ"ל, דעיין בחק יעקב שם [ס"ק ח'] שהביא משיירי כנסת הגדולה דסובר דכשמדבר באמצע בטלה הברכה [והיינו כשיטת הט"ז], וביאר "דלא נתקיימה הברכה עד שיגמור", ומבואר דאף דבסוכה יש אכילה וישיבה גמורה בכזית ראשון ושפיר נתפסה הברכה על מצווה זו, אבל הכא לא נתפסה הברכה כלל, והיינו משום דכל זמן

---

רק דבחמץ שהוא בעלים עליו, התם ההחזקה היא במה שאינו משביתו ובחמץ שאינו בעלים ההחזקה היא במה שאינו מוציאו מרשותו, עכ"פ גם הכא "ביתו" הוא חלק מגוף האיסור.

ומעתה נראה דבב"י מדרבנן, אף שע"י ה"שמא יבוא לאוכלו" הפקיעו את הביטול והחזירו את הב"י [וכדהבאנו לעיל סי' א' מהמהרש"ל ועוד אחרונים], אולם אפשר לחדש דהיינו דווקא לחמץ בתוך רשותו, שרק על חמץ זה איכא דין לחשוש "דשמא יבוא לאוכלו", משא"כ לחמץ שהוא חוץ לרשותו התם לא הפקיעו את הביטול כלל [דהתם ליכא חשש שמא יבוא לאוכלו], ומעתה י"ל דלפינן דין "בית" מהדין ב"י של הגר"א לדין ב"י דרבנן אחרי החשש "שמא יבוא לאוכלו".

איברא, דלפי הר"ן דחיישינן שמא לא ביטל יפה, הרי ע"כ דלדידיה הפקיעו ביטולו על כל חמץ, [ולדידיה אין לחלק בין חמץ ברשותו לחמץ שאינו ברשותו], ולדידיה הדרא הקושי' לדוכתא, אולם נראה דלשיטתו נמי א"ש, דשיטתו להלן [ו']. הוא כהרמב"ן דבב"י בעינן שיהיה ברשותו.

אולם אכתי נראה דכל דברינן כאן הם מחודשים לבוא ולומר דאולי כהגר"א [וממילא דאיכא דין "בתיכם" עכ"פ כלפי חמץ אחרים - גם להנך ראשונים דמחייבים בחמצו ברשה"ר - ודין זה יליף לדין דרבנן], הלכך צ"ל דהנך פוסקים כתבו כן לפי השיטות שכל הב"י מה"ת הוא רק ברשותו ולא ברשה"ר, וממילא שזה מדיני הבית, וממילא דגם הדין דרבנן שייכא לזה, אכן לאידך ראשונים דאיכא ב"י בכל מקום, לדידהו צ"ל דגם אחרי שהפקיעו את הביטול והדרא הב"י מדרבנן, אכן כיון שכל המהלך בזה הוא רק מחמת החשש שמא יבוא לאוכלו, א"כ חז"ל כבר קבעו והגדירו את החובת בדיקה הזו, וקבעוהו כחובת הבית ומטעמא דהתם הוא דאיכא חשש שמא יבוא לאוכלו, ודו"ק.



שיש כזית חמץ בביתו שלא בדקוהו כבר דיינינן ליה כאילו שלא בדקו כלום, ולכן לא נתפסה הברכה כלל.

ולפי"ז מבואר מדברי שניהם דמצות הבית היא, ובדיקה אחת היא, דאם זו בדיקה נפרדת על כל כזית, אז לא שייכים דברי הרא"ש לדמותו לישיבה אחת כסוכה, ולא שייכים דברי הכנסת הגדולה דהברכה לא נתפסה כלל עד שיגמור.<sup>74</sup>

**ד] מביא מחלוק' האם בב' בתים איכא ב' מצוות או לא לענין הפסק של דיבור ביניהם, ומביא פלוגתא הריב"ש ואור שמח האם מדמינן ב' תינוקות [מילה] לב' בתים [בדיקה].**

ועיין כל בו בשם הגאונים [מובא בחק יעקב תל"ב ס"ק ח'] שכ' "דאם יש לו כמה בתים לבדוק אינו מברך אלא ברכה אחת ובלבד שלא יפסיק", ומתבאר כאן דמי שיש לו בית אחד שפיר מפסיק באמצע, ורק בב' בתים אינו מפסיק, דדנים כל בית בפנ"ע, הרי מבואר כאן דמצוות הבית היא, רק דבחידוש זה נתחדש עוד דכל בית הוא יחידה נפרדת וכל בית הוא גם סיבה בפנ"ע לחיוב, ולכן רק ע"י כוונה בית א' פוטר את חברו, ושוב אמרינן דהפסק בין בית לבית הוי כהפסק לפני תחילת המצווה, דכל בית הוא מצווה בפנ"ע [עכ"פ מבואר דסובר כהרא"ש דבאמצע בדיקת הבית כבר נתפסה הברכה, ודו"ק].

וכן מבואר בריב"ש [סי' שפ"ד] דדן בב' תינוקות למול אם מברכים עליהם ברכה אחת, או דלמא גופין מוחלקין נינהו, וכתב דכמו דבב' בתים מברך אחת כמו"כ בב' תינוקות, והסברא דכיון דשניהם מוטלין עליו למול [שצריך למול כל זכריו בביתו], כמו"כ בבתים הוא כן.

אולם עי' או"ש סוף [הל' מילה] שתמה בזה, דבמילה אף דשניהם מוטלים עליו אבל בכל תינוק מתקיימת מצווה בפנ"ע, אבל בבתים, מי שבדק כל רשותו ולא ביער עדיין את הכזית האחרון, הרי לא קיים את המצווה כלל, וע"כ דכל הבתים מצווה אחת נינהו, דכל רשותו מצווה אחת, ושוב פשוט שיש ברכה אחת, עיי"ש.

עכ"פ גם באו"ש מבואר דדיני הרשות הוא ולא דין בגברא כלפי כל כזית ומקום בפנ"ע, ולהכי אמרינן דלא מחלקים את החיוב של כל בית בפני עצמו.

ונראה דהריב"ש סובר כהכל בו, דכל בית הוא מצווה ומחייב בפנ"ע, אמנם עי' בחק יעקב הנ"ל שהעיר על הכל בו ע"ד הערת האו"ש בריב"ש, דאולי כוונת הכל בו כשיירי כנסת הגדולה דכל שלא נתפסה הברכה צריך לברך עוד, ועד שלא גמר הבדיקה שיחתו הוא הפסק, ומתבאר מדברי החק יעקב כהשגת האו"ש דשני בתים מצווה אחת היא, ולכן לא נתפסה עדיין ברכה ראשונה עד שלא יגמור בדיקת הבית השני.

<sup>74</sup> ויש להעיר דלעיל בנידון של כיסין לא היתה הוכחה שזה מצות הבית, רק דאיכא תנאי בבדיקה דרק מתחייבים בבדיקת בית, אך מהדין הפסק ברכה בין לרא"ש ובין לכנסת הגדולה כבר מוכרח דשורש הך תנאי הוא דהבית הוא תחילת החיוב, וממילא דהוי חיוב א' מתחילתו עד סופו.

**ה] מחלוקת הפוסקים אי הילוך הוי הפסק.**

וכעין פלוגתא זו [אם כל ביתו מצווה אחת הוא או דכל בית ובית הוי מצווה בפנ"ע] מצאנו במה דנחלקו לענין הליכה אי הוי הפסק או לא, דעי' מ"ב [סי' תל"ב ס"ק ז'] שהביא מהחיי אדם שאם שני הבתים רחוקים זה מזה, אז ההליכה הוי הפסק, והביא מהמאמר מרדכי דאינו הפסק דכולו מצווה אחת היא, ונראה דנחלקו בפלוגתת הריב"ש והכל בו נגד האו"ש וחק יעקב<sup>75</sup>.

**ו] מביא עוד הוכחות מידידי הגאון רבי יצחק עהרנפלד שליט"א שבדיקה היא מדיני הבית.**

ושמעתי מהגאון הרב ר' יצחק עהרנפלד שליט"א ג' ראיות שבדיקה היא דין בבית, ולא דין בגברא שמתחייב לבער כל חמצו.

א] מבואר במג"א [סי' תל"ד] דאמרין מצווה בו יותר מבשלוחו גם בבדיקת חמץ, ולכן יכול למנות שליח לבדיקה אבל יעשה חלק מהבדיקה בעצמו, וק', הרי מה מהני חלק זה כלפי שאר הבית אטו מי שיכבד את אביו ע"י שליח ויכבד את אמו בעצמו אטו זה יהני, הא כל א' וא' הוא מצווה בפנ"ע, וה"ה בנד"ד, אטו מי שיבדוק שנה אחת בעצמו האם זה יהני לבדיקה של שנה הבאה, ולמה הכא מהני מחדר לחדר, וע"כ דמזה מוכרח שזה מצווה אחת, ויש להעיר, דנראה דיהיה נפ"מ בזה בין הריב"ש לאו"ש אם צריך לעשות קצת בכל בית ובית.

ב] בראב"ד מבואר דצריך בדיקה בתחילת הלילה, וזה לפני צאת הכוכבים, דכתיב "אור לי"ד" [מובא בהשגותיו על הרי"ף ובבאור הגר"א סי' תל"א בהתחלה], וק' דרק בתחילת הבדיקה מתקיים "אור לי"ד", ומוכרח דכולה בדיקה אחת היא, וע"כ כנ"ל דכל הבית היא בדיקה אחת, והבדיקה לא מתייחסת לכל כזית וכזית הפני עצמו.

ג] בשו"ע [סי' תל"ג סעיף י"א] מבואר דמי שמכבד את ביתו בי"ג לבדיקה צריך עדיין בדיקת י"ד, אבל עי' מג"א דסגי בחדר אחד, וק' אטו מה יהני חדר זה לשאר הבית, וע"כ דכולו בית א' וכולו מצווה אחת דמי.

<sup>75</sup> ויש להעיר, דמטעם אחר י"ל כהמאמר מרדכי, דבסי' תמ"ו [ס"ק ב'] הביא המג"א מהשל"ה דחמץ ברשותו ביו"ט יכול לומר לעכו"ם להוציאו ולבערו דהוי שבות במקום מוקצה, ועשה מד"ס דוחה ל"ת מד"ס, והק' המג"א דאינו בעידנא, דתשביתו הוא רק בשעת ביעור ותיירץ היד אפרים שטילטולו לבערו הוא חלק מהעשה, ונראה דכוונתו דלענין "בעידנא" גם זה מצטרף לעשה, ולא שיש בו קיום מ"ע ממש, וי"ל ע"ד זה נמי בנד"ד דתחילת ההליכה לבית השני הוא גם תחילת התשביתו, והו"ל "בעידנא" לענין זה דלא יחשב כהפסק.

והביאור בזה הוא עפ"י הנתבאר דתשביתו הוא לעשות שלא "יחזיק" ולא "יקיים" חמץ, [ולכן במשהה ע"מ לבערו אינו עובר] וה"ה כאן, דבמחזור אחריו לבערו דיינינו ליה שיש כאן כבר תחילת ההשבתה, והיינו שהוא כבר מתחיל לא להחזיק ולא לקיים חמץ זה.

**פרק ג'.  
חיוב בדיקה על השוכר  
מצד דיני החו"מ שבבית.**

**א] מוכיח ומדייק, דאף אי בדיקה ממצות הבית היא, אכן ע"כ דמעיך דינא שייכי למשכיר.**

איברא, דבעיקר הדברים שיש ספק על מי מוטל מצוות הבית, וכנתבאר מרבינו דוד, אכתי יש לעיין טובא, דהרי מבואר להלן בדף [ו']. דשכירות לא קני' ולענין עבודה זרה בית דמשכיר היא, וכן הקשו בפשיטות להלן [ו']. והכא תמוה, דאם היה ספק על מי מוטלות מצוות הבית, הרי לכא' פשוט דשייך למשכיר, דשכירות לא קני', ואיך רצו לפשוט ממזוזה איפכא מזה.

והנראה בזה, דנראה שיש כאן דקדוק גדול בדברי רבינו דוד, דז"ל "דקס"ד דמזוזה חובת הבית והיה מן הדין שיעשה אותה בעל הבית שהבית שלו, ואעפ"כ הטילו אותה על השוכר, ואף כאן דין הוא וכו'", ומבואר מדבריו דלא היה צד דמצוות הבית שייכי מצד עצמם לשוכר, רק דאף דשייכי למשכיר הטילו אותה על השוכר, וצ"ב הגדר בזה.

ועי' נמי היטב בלשון התוס' ר"פ "דכשם שהבית בא ליד השוכר, כך בא החיוב ליד השוכר", וגם מלשון זה משמע דיסוד החיוב גם עכשיו הוא למשכיר, רק דנגרר לשוכר בהדי.

**ב] מבאר דדיינין חיובי ומצוות הבית גם מצד הדיני חו"מ שבשכירות, ומביא לדייק כן בלשון רש"י.**

ונראה דמבואר כאן דמצד הלכות "יו"ד" ומצד עיקר מצוות מזוזה, הרי דיני הבית שייכי לבעליו שהוא המשכיר, והביאור בזה דמזוזה דומה לע"ז, ובתרווייהו אמרינן בפשיטות דשכירות לא קני' וממילא דבית דמשכיר היא, אבל מדיני חו"מ מתחייב השוכר במצוות הבית דמשכיר, דכיון שהמצווה היא מדיני הבית ומתיקוניה, שוב שייך לנידון הכללי של כל תיקוני הבית למי שייכי.

וכן דייק בשפת אמת בסוגיין [ד"ה ולכא' מלשון רש"י שכתב "טורח זו על מי מוטל", ומבואר מלשון זה דדיינין מצד הטירחא וזו הצד "חו"מ" שבו, שהמשכיר תובע לשוכר בחו"מ לטירחת הבדיקה כתביעת שאר תיקוני הבית אף דגוף המצווה שייך למשכיר, ומדמה ליה התם לשאר תיקוני הבית כדלת וכדומה, וכסוגי' דב"מ [שם] דמיירי בזה, וכן למד באבי עזרי מהדו"ק [הל' חו"מ פרק ב' ה"ג] בדברי רש"י הנ"ל.

וע"ע בפנ"י [סוד"ה בעה מיניה מרנב"י] דג"כ כתב כנ"ל, דבאמת עיקר המצווה בבדיקה היא במשכיר, דשכירות לא קני', וכל הצד לבוא לחייב את השוכר הוא משום "דהוי כאילו התנו ביניהם", וכוונתו כנ"ל דמדיני החו"מ בשכירות היא.

איברא, דעיקר האי חידוש רק שייך אחרי שבדיקת חמץ היא מדיני הבית ומתיקוניה, ודו"ק, דאז י"ל דמצוות הבית מוכנסים בתוך שאר תיקוני הבית,

ודו"ק, והן הן דברי התוס' ר"פ שכתב "דכשם שהבית בא לידי השוכר, כך בא החיוב ליד השוכר", והיינו דמדיני השכירות היא.

וע"ע להלן [סי' ח' פרק א'] שתירצו בזה למה לא הסתפקה הגמ' במוכר ולוקח, ולהנ"ל א"ש בפשיטות, [אולם לישוב קושי' זו א"צ לומר דזה כבר מדיני החו"מ אלא דסגי בזה לומר שהוא ממצוות הבית, ותו לא].

**ג] מוכיח עוד דמתחלקין החו"מ והאו"ח במצות בדיקה, ומעיקר הדין המצווה קאי על המשכיר.**

ועצם האי חידוש, דמצד דיני המצווה אמרנו דמצות בדיקה שייכא למשכיר, ומדיני חו"מ זה עובר לשוכר, כן מתבאר נמי מדברי המאירי [סוד"ה "וכל שהבדיקה"] שכתב שאם המשכיר אמר בהדי' שאינו בודק "על השוכר לבדוק וכו' שהרי קיבל עליו בדיקתו", ומכאן נמי מוכרח דשייך דיהיה חיוב אמשכיר והשוכר יקבל את זה ע"ע.

וקשה, דאיך שייך שיקבל ע"ע חיובים באו"ח, ומה אכפת לן דשתק וקיבל, הרי כופין על המצוות, וע"כ כנ"ל דמצוות הבית היא ומתיקוניה, ובחו"מ הוא דקעבר אליו.

ועי' במכתם בסוגיין דמבואר איך מהני מסירת מפתח בלי קנין שכירות [לדעת התוס'], ומפרש דלענין בדיקת חמץ מהני בלי קנין, "כיון דמסר ליה מפתח גלי דעת' דשוכר יבדוק והוא אין בידו מפתח", וזה חידוש, דהכא אין קנין שכירות ולא יתכן שיתחייב בחיובי השכירות, ואיך מחייבין ליה במסירת המפתחות גרידא.

הא מיהת מתבאר כאן דשייך דגילוי דעת לחייבו, וע"כ שזה מדיני חו"מ ולא מצד עיקר מצוות בדיקה.

ונראה דההכרח לפירוש זה הוא מקושי'תנו בריש דברי'נו, שהרי שכירות לא קני' ולענין ע"ז אמרנו דאסור להשכיר לגוי דזה עדיין מיקרי ביתו ויכניס ע"ז לתוך ביתו, וא"כ ה"ה דמצוות הבית עליו רמי, וע"כ דכל הצד לחייב את השוכר הוא דמצד החו"מ שנוטל על עצמו תיקוני הבית.

**ד] הערה גדולה על כל המהלך דמצד חו"מ אתינן עלה.**

איברא, דראיתי הערה גדולה בכל זה מהגאון ר' רפאל שמועליץ זצ"ל, דלא יתכן לומר דמצד החו"מ אתינן עלה, דרק מצאנו דהמשכיר חייב להעמיד לשוכר בית מתוקן, ולא מצאנו בשום מקום שהשוכר חייב להעמיד למשכיר תיקונים בבית, וכל מה שכתוב ב"מ [ק"א] דהמשכיר "חייב" בדלת ובמנעול ובכל מעשה אומן, אבל "דבר שאינו מעשה אומן השוכר עושהו", ולא כתוב "חיוב", וגם מה שכתוב בברייתא אח"כ שהשוכר "חייב" לעשות סולם ומרזב, ע"כ דאין הפירוש שהוא חייב לעשות כן, דאין תובע על זה, אלא הפירוש בזה הוא שאם הוא רוצה הוא עושה כן, ונקט לשון חיוב אגב מעקה דכתוב שם <sup>76</sup>, וכן הוא בהדי' ברמב"ם

<sup>76</sup> וחיוב מעקה על השוכר הוא מדרבנן כמבואר בהגהות מיימונית ריש פי"א מהלכות רוצח, וע"ע בארוכה בזה בדבר אברהם ח"א ס' ל"ז אות י' ואות כ'.

שכירות [פ"ו ה"ג] ובשו"ע [שי"ד ס"ב] דחייב לעשות מעקה ואם רוצה עושה  
סולם, וממילא דכבר קשה, דמה שייך הכא דחובת בדיקה תחול על השוכר מדין  
חו"מ, הא השוכר לא חייב כלום למשכיר, וצע"ג.

## סימן ח'

## סוגי' דשוכר ומשכיר,

## [ביאור צדדי הספק לרש"י ולתוס']

**פרק א' ביאור צדדי הספק בסוגי' לדרכו של רש"י.** [א] בעיקר ספיקת הגמ' לפי רש"י, דן בזה בב' דרכים ודוחה שניהם. [ב] ביאור חדש בעיקר ספיקת הגמ', וביאור כוונת הגמ' "חמירא דידיה" ו"איסורא ברשותי", שאין אלו טעמים לב"י ולחייב בדיקה, אלא דבלי הנך טעמי לא חיילא חיובא דבדיקה על המשכיר ושוכר, דסופה של בדיקה היא ביעור, וזה לא שייך לגוף הבית. [ג] עפ"ז מיישב קושי' האחרונים דלמה לא העמידו את הספק במוכר ולוקח ובשני שוכרים. <

**פרק ב' פלוגתת רש"י ותוס' בשו"ט בסוגיין.** [א] רש"י ותוס' פליגי בעיקר ספיקת הגמ' אי קאי דווקא במשכיר בי"ד או לא, ולמסקנה מודי לעיקר סברת התוס' ד"כבר נתחייב המשכיר". [ב] ביאור פלוגתת רש"י ותוס' האם מספקינן בעיקר הבדיקה [אי הוי דמשכיר או דשוכר] או דמספקינן אי החיוב עובר מהמשכיר לשוכר. [ג] פלוגתת רש"י ותוס' גם בראית הגמ' ממזוזה, וגם בדחייה דחובת הדר. [ד] מביא נפ"מ להלכה בין רש"י ותוס' אי שוכר חייב במזוזה מה"ת או מדרבנן. <

**פרק ג' ביאורים בדברי התוס'.** [א] ביאור בטעמא ד"חמירא דידיה" לפי התוס' [בקס"ד] דבדיקה וביטול תלויים זה בזה ורק המשכיר יכול לבטל. [ב] ביאור טעמא ד"חמירא דידיה" בהמשך התוס' דמירי רק בי"ד, והמשכיר חייב כיון שכבר נתחייב. [ג] מבאר דגם לשיטת התוס' דבדיקה מחמת חשש אכילה, אפי"ה מוכרח דעשאוהו כעין בדיקה דאורי' וכעין בדיקת תשביתו. <

## פרק א'

## ביאור צדדי הספק בסוגי' לדרכו של רש"י.

**א] בעיקר ספיקת הגמ' לפי רש"י, דן בזה בב' דרכים ודוחה שניהם.** הבאנו לעיל [סי' ז' פרק א' ס"ק ג'] מהאחרונים [פנ"י רש"ש ושפת אמת] דספיקת הגמ' תלוי בעיקר המחייב בדין בדיקה מדרבנן, והיינו האם המחייב הוא "שמא יבוא לאוכלו" [ולכן מחייבין ליה לשוכר] או מצד "שמא לא ביטל יפה" [ולכן מחייבין ליה למשכיר], וכל זה ק' לרש"י דלמד דהבדיקה מצד ב"י וב"י, דלא תלוי כלל על הצדדים האלו.

והיינו, דאף לנתבאר לעיל [סימן א'] מרבינו דוד דרש"י מודה לסברא ד"שמא יבוא לאוכלו", אבל זו רק סיבה שרבנן יפקיעו את הביטול ואז הדרא הדין ב"י, ושוב בודק לקיום דין ב"י ותשביתו, ולדרך זו פשיטא דהחיוב הוא על המשכיר, ומה צדדי הספק כאן.

ויתכן לומר דלרש"י באמת איכא ב"י ותשביתו בשניהם, וכבר הבאנו כן לעיל [סימן ז' פרק א' ב' מהלכים ברש"י אי הב"י קאי במשכיר או בשוכר <sup>77</sup>], וי"ל

<sup>77</sup> דהבאנו מהרש"ל דלרש"י בלי ביטול הדין ב"י הוא במשכיר [ולא ס"ל כהמג"א שמפקיר החמץ], והבאנו פנ"י דלפי הגר"א [שיש ב"י על חמצו של ישראל אחר ברשותו והמיעוט דלך הוא רק בחמץ שאין לו בעלים בר חיובא, כהקדש ועכו"ם] גם לשוכר איכא ב"י.

א"כ דע"י הפקעת הביטול הדרי ב"י לתרוייהו, וזה כל הסוגי, דכיון דלשניהם יש ב"י אחרי הפקעת הביטול, זה משום שחמירא דידיה וזה משום שאיסורא ברשותו, שוב מספקינן על מי הטילו הדין בדיקה, ועל' בקובש"ע [אות ז'] שלמד כן לדעת רש"י.

אולם דרך זו ק' ברש"י, דא"כ למה רש"י העמיד את הסוגי דווקא בבדיקה מדרבנן, ולאחר ביטול, הא הך שאילה גופא הוא גם בב"י מדאורייתא, ולמה דיקדק רש"י לפרשו דווקא לאחר ביטול, ואדרבה, כל השאילה היא מדאורייתא, והדרבנן הוא רק תוצאה מזה.

וי"ל באופן א', דרש"י מודה דע"י ה"שמא יבוא לאוכלו" הפקיעו את הדין ביטול והדרא הב"י, ונימא כהמהרש"ל דהמשכיר עובר ולא השוכר, ומעתה נמצא דע"י החשש אכילה דשוכר הדרא הב"י למשכיר, ומספקינן "כה"ג מאי", והיינו האם אזלינן בתר השוכר שהוא הסיבה לתקנה, או כהמשכיר דהחשש בפועל הוא כלפיו.

אולם גם דרך זו ק', דכבר דיקדק הפנ"י בדברי רש"י, שאין לפרש בדעת רש"י דהצד לחייב את השוכר הוא מצד "שמא יבוא לאוכלו", דעל' בלשון רש"י "דאיסורא ברשותי קאי" [שוכר], שפי' רש"י "שהרי עתה הבית שלו", וקשה, הרי מה הנפ"מ בבעלותו על הבית, הרי הנידון הוא למי שייכים תשמישי הבתים וכלפי מי איכא חשש דשמא יבוא לאוכלו, ומבואר דלרש"י אין כוונת הגמ' ל"שמא יבוא לאוכלו"<sup>78</sup>.

ולפי הדרך הראשונה שהנידון הוא בב"י, וע"ד הקובש"ע, מדוקדקין דברי רש"י דצריך שהרשות תהיה רשות דידיה שיתחייב בב"י על חמצו של חברו, אמנם כבר דחינו מהלך זה, ושי' רש"י צ"ע.

**ב] ביאור חדש בעיקר ספיקת הגמ', וביאור כוונת הגמ' "חמירא דידיה" ו"איסורא ברשותי", שאין אלו טעמים לב"י ולחייב בדיקה, אלא דבלי הנך טעמי לא חילא חיובא דבדיקה על המשכיר ושוכר, דסופה של בדיקה היא ביעור, וזה לא שייך לגוף הבית.**

והנראה בזה, דעד עכשיו למדנו דעיקר ספיקת הגמ' היא בסיבה המחייבת בדיקה, ודחתה הגמ' שאינו כן, אלא דכל הנידון הוא דכיון שבדיקה היא ממצוות הבית, שוב צריכים לדון על מי מוטלת כל מצוות הבית, ובזה מזוזה ובדיקה שווין, דמעשה המצווה נגרר אחרי חיובא דבית, ונדחית סברת השואל דנקט דדנים מצד מעשה המצווה ומצד סיבות החיוב בגברא, וכן הבאנו מהפנ"י שלמד כן.

<sup>78</sup> ובזה נדחית נמי סברת החת"ס דלמד בשיטת רש"י דאף דעיקר טעמא משום ב"י, וא"כ ע"כ דהמצווה רמי על המשכיר, אכן אכתי חשבו לחייב את השוכר כיון שהוא נמצא שם בבית, וכמו שיש תקנה בזמן הבדיקה שהוא בזמן שבנ"א מצויים בבתיהם, כמו כן תיקנו ע"ד זה לשוכר שהוא נמצא בבית, וזה המשך הסוגיות, אכן ודאי דאין זו כוונת רש"י שפירש בהדי' מטעמא "שהרי עתה הבית שלו".

אולם נראה דיתכן דאין כאן שו"ט בזה, וגם השואל ידע דאין לדון מצד סיבת החיוב מי חייב יותר, דלכו"ע העיקר הוא חיובי הבית על מי מוטלת, וממילא נגרר אחריו מי יעשה הבדיקה, וכל מה שהעמידו כאן צדדים "דחמירא ידידה", אין אלו צדדים בסיבת המחייב כלל, ויש בזה מהלך אחר וכדיבואר.

דוודאי דבמזוזה זה פשוט שכיון שהבית צריך מזוזה, א"כ מי שמוטל עליו שיהיה לבית מזוזה, עליו ממילא מוטל לקבוע את המזוזה, דבמזוזה תחילת המצווה וסופה כל כולה היא מיניה וביה בבית, אכן בבדיקה אינו כן, דאף תחילת המצווה היא בבית לעשותו לבית בדוק, אכן סוף המצווה הוא הביעור בגוף החמץ, וזה כבר לא שייך לגוף הבית, וכבר נחלקו ר"י ורבנן אי דינו בשריפה או לא, וכל זה לא שייכא ל"שם בית בדוק", הרי לנו תחילתה של הבדיקה היא בבית, וסופה בחמץ לבערה, והברכה בבדיקה על שם סופה שהוא הביעור.

ומעתה, אף דהנידון בבדיקה הוא מצד מצוות הבית, אי רמי על השוכר או על המשכיר, אולם כיון דסוף המצווה לא שייכא לבית אלא למצות תשביתו, א"כ ע"כ צריכים שתהיה "זיקה" לכל א' למצות תשביתו, דלא שייך לעשותו לבר חיובא בבדיקה אי מופקע ממצות ביעור החמץ, ולזה הוצרכו להוסיף סברות הנ"ל לומר דלתרומיהו איכא "זיקה" ושייכות למצות ביעור בגוף החמץ, ודו"ק<sup>79</sup>.

<sup>79</sup> והיה אפשר לומר בזה עוד, דהנה, אין הבדיקה "היכי תמצא" שיוציאו חמץ ושהבית יהיה בלי חמץ, אלא דבבדיקה איכא טפי מזה, שהרי ראינו שעל ידי בדיקה כבר לא עובר בב"י גם על חמץ שלא מצא בשוגג, והיינו כנתבאר לעיל [ס' ג' פרק ג'] שיש "השבתה" גם כלפי החמץ שלא מצא בבדיקה, [דבזה שבדוק אחריו לבערו חיילא "השבתה" בכל החמץ], עוד נראה להוסיף דכבר הבאנו [שם] שהיה צד בריטב"א [ו':] דלא שייכת בדיקה ע"י שליח וזה מטעם הנ"ל, ובמזוזה פשוט דלא היה צד כזה, ודו"ק, והביאור בזה, שאין בבדיקת ראובן "תורת מעשה השבתה" כלפי חמץ של שמעון שהוא לא מצא, וקמ"ל דבשליחות מהני.

עכ"פ מכל זה מבואר שבבדיקה צריכים שתחול תורת "מעשה השבתה" במעשה, ולזה צריך דווקא בעלים דאית ליה זיקה להשבתה.

ולפי"ז בשלמא במזוזה וה"ה במעקה, הרי בכה"ג פשוט דאחרי דאיתברר על מי מוטלות מצוות הבית, שוב ממילא פשוט שיתחייב ההוא בקביעת המזוזה ובבניית המעקה, דהמעשה הוא מעשה פשוט, אבל בבדיקה, אף אם מצוות הבית מוטלות על א', אבל אם לא חיילא במעשה בדיקה שלו "תורת מעשה השבתה", שוב אינה בדיקה, ולא נתקיימו בבית מצוות הבית, ומה"ט צריכים לדון קודם אם יש במעשה בדיקה דמשכיר ובמעשה בדיקה דשוכר "תורת מעשה השבתה", [והיינו דמה שאין לראובן דין בדיקה בביתו של שמעון הוא מתרי טעמי, א] לא מוטלות עליו מצוות הבית, ב] אין במעשה בדיקה ידידה תורת מעשה השבתה בחמץ של שמעון].

וזה כוונת הגמ' "חמירא ידידה" וכו', דהקדמה זו נצרכה לפני שיטילו מצוות הבית עליו, דוודאי דהספק הוא על מי הטילו מצוות הבית וכדחזינו ממזוזה, והאם בחו"מ יתחייב השוכר בתיקוני המצוות דבית, רק דהגמ' צריכה להסביר למה חיילא "תורת מעשה השבתה" בבדיקת המשכיר ולמה יש לו זיקה לדין זה, וע"ז אמרו "דחמירא ידידה", דזה סגי לזיקה לבדיקה שתחול במעשיו "תורת מעשה השבתה", ושוב מסבירה הגמ' דבמעשה בדיקה דשוכר נמי חיילא "תורת מעשה השבתה" כיון שהרשות שצריכה להיות מושבתת מחמץ הוא רשות ידידה, ודו"ק.

אכן כל זה מחודש, דא"כ יתחדש חידוש לדינא דראובן שבדק ביתו של שמעון כליל י"ד בלא רשותו דשמעון חייב לבדוק, וע"כ דאינו כן, דוודאי שזה בית בדוק, וע"כ דכל הנידון הוא רק לענין זה שהוא בר חיובא על החובת תשביתו, ודו"ק.



ומעתה מיושבת בפשיטות שי' רש"י, דוודאי אין כאן נידון מצד "שמא יבוא לאוכלו" וכדדייק הפנ"י מרש"י, וגם אין כאן נידון מי עובר בב"י וב"י, דא"כ ה"ה דהוי מצי לדון בלי ביטול והיה כאן ספק מה"ת, וספיקת הגמ' היא אך ורק על מי מוטלות מצוות הבית, והסברות שהוזכרו בגמ' אינם צדדי הספק אלא שהם הסבר איך שייך שתחול בכל א' וא' דין "בר חיובא" במצות ביעור.<sup>80</sup>

ועיין להלן [סי' ט' פרק א' ס"ק ה'] דהוספנו בזה ביאור, דספיקת הגמ' היא אי מצוות הבית שייכי למשכיר או דמצוות הבית שייכי לשוכר ודבר זה תלוי אי במצוות הללו אזלינן בתר "גוף הבית" [וזה של המשכיר], או דאזלינן בתר ה"בית דירה" שבבית [וזה של השוכר], עיי"ש שהרחבנו בזה בראיה ממזוזה ובדיחוי.

ועיין עוד להלן [פרק ג'] דגם בשיטת התוס' מוכרח דזו כוונת הגמ' בלשון זה, דאל"כ קשה מאוד לתוס' ל"ל טעמא דחמירא דידיה, הא כל חיובו הוא רק מצד דכבר נתחייב, וע"כ כנ"ל.

**ג] עפי"ז מיישב קושי' האחרונים דלמה לא העמידו את הספק במוכר ולוקח ובשני שוכרים.**

יעוין במקו"ח [תל"ז ס"ק ג'] שהק' דלמה לא הסתפקו במוכר ולוקח<sup>81</sup>, ועי' שפ"א [ד"ה ולכא'ו] שג"כ הק' כן, ורצה ליישב דיסוד השאילה בגמ' הוא בדיני החו"מ, וכדמצאנו בב"מ [ק"א] שיש חיובי הבית דרמי אמשכיר ויש חיובים דרמי אשוכר ובזה דנו כלפי בדיקה, וזו לשון רש"י "טורה זו", וכבר הבאנו את הדברים לעיל [סי' ז' פרק ג'], ולפי"ז, דהספק הוא במצוות הבית אי מוטל על המשכיר או על השוכר, שוב פשוט למה לא הסתפקו במוכר.

אלא דדחה פירושו, דא"כ למה אמרו טעמא "דחמירא דידיה", דמשמע שהבדיקה שייכת לבעל החמץ, ובזה שווה משכיר ומוכר, וגם אמרו "איסורא ברשותי קאי", ואין זה ענין כללי בדיני הבית.

ולדברינו א"ש, דוודאי דהספק הוא בדיני הבית, וי"ל עוד כהשפ"א שזה שייך לעניני החו"מ בבית, ומה שאמרו בגמ' חמירא דידיה וכו', היינו רק כדי שתחול עליו "תורת בר חיובא בתשביתו", וכנ"ל, ואינם צדדים בעיקר הספק.

<sup>80</sup> ויש להוסיף בזה עוד, דבאמת הב"י לפי רש"י קאי על שניהם וכדהבאנו מהאבני נזר, ואלו הן הסברות לחייבם בב"י, וכל מי שעובר על ב"י חייב נמי בתשביתו, וממילא שכבר שייך להטיל על שניהם מצוות הבית מצד בדיקה כיון דממילא תרווייהו שייכי למצות ביעור דתשביתו.

<sup>81</sup> ותירץ דחצר השוכר רק קונה כשרוצה לקנות, וחצר הקונה קונה שלא מדעתו, ולכן הלוקח זוכה בחמץ, והוי חמירא דידיה, ורק בשוכר זה מתחלק שהשוכר לא זוכה בחמץ שלא מדעתו, ולהכי הסתפקו דווקא בשוכר, אמנם כבר הקשה על עצמו, דאם לוקח קונה, ע"כ דמוכר מפקיר, וא"כ ה"ה במשכיר, ושוב קשה דאיך אמרו "חמירא דידיה", וע"כ דאינו מפקיר כלל וה"ה במוכר, והדרא הקושי, [ויש לחלק דהא גופא, דמוכר מתייאש לגמרי ומפקיר, משא"כ משכיר שהבית יחזור אליו, ודוחק], וע"ע במגן האלף [שם ס"ק א'] דנמי אזיל בדרך זו.

ובעיקר הנידון במוכר, עי' בחק יעקב שם ס"ק ב' ומשמע דשייך ספק גם במוכר, עיי"ש.

וע"ד זה נראה שיש ליישב נמי את קושי' החידושי הרי"ם, דלמה לא מוקמין ליה בשני שוכרים, דחד יוצא וחד נכנס, דחמירא דראשון ואיסורא ברשותיה דשני, ולהנ"ל א"ש בפשיטות.

### פרק ב'

#### פלוגתת רש"י ותוס' בשו"ט בסוגיין.

**א] רש"י ותוס' פליגי בעיקר ספיקת הגמ' אי קאי דווקא במשכיר בי"ד או לא, ולמסקנה מודי לעיקר סברת התוס' ד"כבר נתחייב המשכיר".**

ז"ל התוס' בד"ה "דחמירא ידידה היא: אין לפרש הטעם דשלו הוא ואין אדם יכול לבטל אלא הוא חייב לבדוק, דא"כ אמאי נקט משכיר לחבירו בי"ד אפי' בי"ג יתחייב מה"ט לבדוק, לכך מפרש ר"י דחמירא ידידה הוא וחל עליו חיוב בדיקה שעה אחת קודם שהשכירה".

בתוס' מבואר דאם השכיר בי"ג, פשיטא שהשוכר חייב, וכל הנידון לחייב את המשכיר הוא דהשכיר בי"ד וכבר נתחייב שעה אחת, ודיקדקו כן ממה דהעמידו בי"ד.

ועצם דיוקו של התוס' יש לדחות למבואר בר"ן דמשכיר בי"ד היינו לצורך י"ד, וה"ה בי"ג, ולר"ן אין הספק מחמת זה שהיה כבר חייב.

וברש"י איכא שני דיוקים כהר"ן, א] בד"ה "חמירא ידידה" לא הוסיף רש"י האי סברא דכבר נתחייב כמו שהוסיפו התוס', ב] כשפשטה הגמ' ממזוזה למד רש"י ש"מצוות הבית מוטלות עליו" ולא הוסיף כהתוס' שגם במזוזה כבר נתחייב.

והנה, אף דרש"י לא למד את ספיקת הגמ' כתוס', אבל גוף הסברא "דכבר נתחייב" הוא סברא נכונה גם לרש"י, שהרי למסקנת הגמ' כך פשוט, דאם המסירת מפתח היתה אחרי י"ד, שוב נשאר החיוב על המשכיר, והביאור בזה כסברת התוס' "דכבר נתחייב", הרי דזוהי מסקנת הגמ' גם לרש"י רק דהתוס' למדו גם את ספיקת הגמ' כך, ומרש"י מבואר דהספק היה על מי חלות מצוות הבית מעיקרא.

**ב] ביאור פלוגתת רש"י ותוס' האם מספקינן בעיקר הבדיקה [אי הוי דמשכיר או דשוכר] או דמספקינן אי החיוב עובר מהמשכיר לשוכר.**

הרי דפליגי רש"י ותוס' בשורש הסוגי', דמבואר דלדעת התוס' היה פשוט דבי"ג נתחייב השוכר ולרש"י גם זה ספק, ולתוס' כל הצד לחייב את המשכיר הוא משום שכבר התחייב, וי"ל בזה בפשיטות, דלתוס' כל הדין בדיקה הוא משום "שמא יבוא לאוכלו" וזה שייך לשוכר, ולכן ראוי לחייבו, וכל מה ששייך לחייב את המשכיר הוא משום שכבר חל עליו חיוב, וחייבו לא פקע, ודו"ק.

אבל לרש"י דבדוק משום ב"י [ושמא יבוא לאוכלו הוא רק להחזיר את הב"י] שוב י"ל דלתרווייהו יש ב"י [דלמהרש"ל ברש"י יש ב"י למשכיר ולגר"א יש ב"י לשוכר], ואין סיבה בשוכר יותר מהמשכיר, ואף אי ליכא ב"י אלא על המשכיר אכתי י"ל דתרווייהו חייבים דלמשכיר איכא ב"י אבל רק מחמת החשש על השוכר [שמא יבוא לאוכלו] הדרא למשכיר ב"י ידידה, הרי דאיכא סברות לשני

הצדדים ותרומיהם כהדדי שייכי לחיוב, הלכך שפיר י"ל דיסוד הספק הוא למי שייכים דיני הבית [וכנתבאר לעיל דהספק מצד מצות הבית ולא מצד סברות בבדיקה], דמצד עיקר התקנה תרומיהם שייכי כהדדי.

אבל בתוס' א"א לומר כן, שהרי לדידיה יש סיבה לחייב את השוכר, ואין סיבה לחייב את המשכיר, וא"כ למה להתחיל לדון מצד מצוות הבית, הא כל ענינה של בדיקה רק שייכא לשוכר, וע"כ דהנידון הוא האם חיוב ששייך לבית וכבר חל על המשכיר, האם פקע מיניה ועובר לשוכר או לא.

#### ג] פלוגתת רש"י ותוס' גם בראית הגמ' ממזוזה, וגם בדחייה בחובת הדר.

וכמו דנחלקו בספק, כמו"כ נחלקו בפשיטות הגמ' ממזוזה, דרש"י למד דפשוט ממזוזה דמצוות הבית רמי' אשוכר, דהנידון היה על מי מוטלות מצוות הבית, וחזינו ממזוזה דשייכי לשוכר [ויתכן שזה רק בחו"מ, וכנתבאר], ותוס' למדו דהפשיטות הוא דאף דכבר נתחייב המשכיר במזוזה, חיובו פקע ועובר לשוכר.

ומעתה פליגי נמי בדחיית הגמ' בחובת הדר, דעיין היטב ברש"י שהדגיש ד"לא דרשינן ביתך רק ביאתך" ותוס' לא הדגיש כן, ועי' בתוס' שהדגיש שהמשכיר פטור בלי השוכר, שנפטר בעצם זה שיוצא מביתו גם בלי להשכירה, ורש"י לא הדגיש כן.

ואזלי לשיטתיהם, דלרש"י דהראיה ממזוזה היא דחיובי הבית אשוכר, הלכך ע"כ דהדחייה היא דחיובו דשוכר לא שייך לדיני הבית רק לדירורין, ושפיר הוצרך רש"י לפרש "ביאתך" ולא ביתך, שזה רק דין בדירורין ולא דין בבית.

אמנם לתוס' הגמ' באה להוכיח ממזוזה ששייך להפקיע חיובא מהמשכיר ולחייב את השוכר, ולא אמרינן כיון דנתחייב תו לא פקע, והדחייה ע"כ היא שהחיוב כבר פקע מצד עצמו, דגם בלי השוכר מה שהמשכיר לא גר שם פוטרו, ואין השוכר צריך להפקיע הימנו חיובו.

#### ד] מביא נפ"מ להלכה בין רש"י ותוס' אי שוכר חייב במזוזה מה"ת או מדרבנן.

ומתוך פלוגתא זו איכא פלוגתא אחרת לדינא, דלרש"י יש הוכחה ברורה מהסוגי' דהשוכר חייב במזוזה מדין חובת הדר, ולתוס' אין ראיה, דלתוס' יתכן דלחיוב מזוזה לעולם בעינן תרתי, א] ביתך, ב] ביאתך, דיתכן דהסוגי' רק באה לפטור את המשכיר דלית ליה הנך ב' תנאים, אכן יתכן דגם השוכר פטור, ורק חייב מדרבנן, דסו"ס אינו ביתו.

ובפלוגתא זו כבר עמד הפנ"י דהביא מתוס' בע"ז דשוכר רק חייב מדרבנן, ועי' היטב בתוס' ר"פ בסוגיין דלמד כהתוס' וכתבו בהדי' דשוכר חייב רק מדרבנן, וכל זה לשיטתיהם.

אולם בשי' רש"י ראיתי בדבר אברהם [ח"א סי' ל"ז ס"ק ו'] בשם המעדני מלך [מזוזה סי' י"ז ס"ק ה'] דנקט דלרש"י שוכר חייב מן התורה, וזה כרש"י דידן, ובדבר אברהם [שם ס"ק ז' ד"ה ע"כ] הביא חבל ראשונים [תוס' רא"ש רשב"א רמב"ן ריטב"א ומרדכי] דרק חייב מדרבנן, והביא שכן תפס רעק"א להלכה.

## פרק ג'

## ביאורים בדברי התוס'.

**א] ביאור בטעמא ד"חמירא ידידה" לפי התוס' [בקס"ד] דבדיקה וביטול תלויים זה בזה ורק המשכיר יכול לבטל.**

ע"י היטב בתוס' שכשפירשו "חמירא ידידה" לא פירשוהו כפשוטו, רק פירשוהו דכיון דחמירא ידידה לכן רק הוא זה שיכול לבטלו, וכיון שהוא המבטל, לכן הוא הבודק, והיינו דביטול ובדיקה תלויים זה בזה.<sup>82</sup>

והביאור בטעם זה כבר פ' הפנ"י, שבדיקה וביטול הם מצווה אחת, דאף דהביטול משום ב"י והבדיקה משום "שמא יבוא לאוכלו", הא סו"ס תיקנו דהבדק צריך שיבטל ולכן זה מצווה אחת, וכן מצאתי המחצית השקל תל"ז [ג'].

ונראה דכתוב כאן יסוד גדול, דאף דבדק משום שמא יבוא לאוכלו, ומבטל משום שמא ימצא גלוסקא יפה, אכן עשאוהו למצווה אחת, שהביטול משלים את מה שחסר בבדיקה, וכך צורת המצווה, ולכן כיון שהבדיקה יכולה להתקיים בשניהם, והביטול רק יכול להתקיים במשכיר, שוב אמרינן דנגררת כל המצווה למשכיר.

וע"י לעיל [סי' ו'] דהבאנו מחלוק' אם הבדק ביוצא בשיירא צריך שיבטל, ותלינו את הספק אי הוי בדיקת מצווה או לא ונפ"מ האם חייב בזה ברכה בהנך בדיקות, וק', דסו"ס החשש דשמא ימצא גלוסקא יפה קיים, והביאור כנ"ל, דאין זה חשש בפני עצמו, אלא דנתקן כחלק ממצוות הבדיקה וכהשלמה אליה, והדברים מדוקדקים בדברי רבינו דוד בסוגיין, ועיין בהערה.<sup>83</sup>

**ב] ביאור טעמא "דחמירא ידידה" בהמשך התוס' דמיירי רק ב"ד, והמשכיר חייב כיון שכבר נתחייב.**

לכא' יש לעיין, דלפי המשך התוס' דרק צידדו בגמ' לחייב את המשכיר כיון דכבר נתחייב, ולכן חיובו לא פקע, א"כ למה לי כל טעמא "דחמירא ידידה" [דפשוט שא"צ לפרש למה כבר היה חייב לפני שהשכיר, וא"כ ל"ל הך טעם כל עיקר], והיה אפשר לומר דכוונת התוס' דמצטרפין שני הטעמים, א] יש לו

<sup>82</sup> עכ"פ עיקר דברי התוס' קשין, דלמה הוצרך לפרש טעם חדש "דחמירא ידידה" משום שהבדק צריך שיבטל, וכיון שהמשכיר מבטל ה"ה דהוא הבדק, ולמה לי כל זה, הול"ל בפשיטות דכיון דהחמץ ידידה הוא הבדק, וע"כ דאולי לשיטתייהו, דכיון דהתקנה הוא משום שמא יבוא לאוכלו, שוב לא אכפת לן שזה חמץ ידידה, וע"כ הוצרכו לפרש טעם אחר.

<sup>83</sup> דע"י ברבינו דוד שחידש שאין ב"י וב"י בסוגיין, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, ושוב ממשיך דבהך בדיקה ליכא דין דהבדק צריך שיבטל, וכתב הטעם דאין ב"י כלל, והוסיף לבאר עוד, דכיון דאין חשש "שמא ימצא" למשכיר, ואין חשש "דעת" עילוי" לשוכר שאינו שלו, שוב לא שייכת הך תקנה, והדברים תמוהין, הרי אחרי דאין ב"י שוב ליכא כבר טעם לבטל.

ולדברינו א"ש, דאחרי שתיקנו ביטול כחלק ממצוות בדיקה, שוב י"ל דלא פלוג במצווה, ותמיד צריך לבטל, וע"ז כ' הרבינו דוד דהבדיקה מצד עצמה שונה מכל בדיקה, דבכל בדיקה יש אחריה "שמא ימצא", ויש אחריה "דעת" עילוי", ובגוף הבדיקה תיקנו דרואים הנך חששות ושוב מבטל כחלק מהבדיקה, אבל הכא דאין "מציאות" של שמא ימצא ודעתיה עילוייה בבדיקה, הרי דצורת הבדיקה שונה מכל בדיקה, וזו בדיקה אחרת, ולא תיקנו בו ביטול.

שייכות לחיוב עכשיו כיון דחמירא דידיה, ב] ועוד, דיש לחייבו כיון דכבר נתחייב לפני השוכר.

אולם כל זה אינו, דא"כ ק' דמה ההוכחה ממזוזה, דאולי דווקא במזוזה החיוב אזיל לשוכר ופקע מהמשכיר כיון שאין טעם נוסף למשכיר כמו בחמץ, וצ"ע, ויתירא מזו, דעיקר הצירוף בזה צ"ב, דמה ענין זה לזה, וצ"ע"ג.

והנראה בזה, דלעיל [פרק א' ס"ק ב'] נתבאר בשי' רש"י "דחמירא דידיה" ו"איסורא ברשותיה" אינם טעמי החיוב, דאין הנדון כלל כלפי טעמי החיוב, דהחיוב נגרר אחרי מי שמוטלות עליו מצוות הבית ותו לא, רק דכוונת הגמ' בהנך סברות היא דכיון דסוף המצווה היא הביעור, ואין זה חיובא דבית אלא חיובא דחמץ עצמו, א"כ ע"כ בעינן שתהיה לו "זיקה" לחובת ביעור כדי להשוותו לבר חיובא במצות ביעור, והנך סברות הן רק באות לבאר למה יש לכל א' "זיקה" למצות ביעור, דמצד א' "חמירא דידיה" ומאידך "חמץ ברשותו קאי", ונראה דגם התוס' למדו כן, ולפי"ז אין זכר בגמ' לסברות של שמא יבוא לאוכלו.

ונראה דזו ההסבר במה שביארו התוס' דכיון שהוא המבטל לכן הוא הבודק, דכיון שהוא הבר חיובא בביעור, א"כ כמו שהוא אחראי על הב"י של החמץ ולכן צריך לבטלו, כמו"כ הוא שייך לחובת תשביתו שבבדיקה, וכבר א"צ לדברי הפנ"י [לעיל ס"ק א'] דמצווה אחת נינהו.

ומעתה א"ש הכל, דאין כאן צירופי טעמים כלפי המשכיר, אלא דכל הטעם שיהיה חייב הוא משום שכיון שכבר חלים עליו דיני הבית כלפי בדיקה, תו לא פקע, רק שהגמ' צריכה להסביר איך הם נכללו בחובת תשביתו, ודו"ק.

**ג] מבאר דגם לשיטת התוס' דבדיקה מחמת חשש אכילה, אפי"ה מוכרח דעשאוהו כעין בדיקה דאורי' וכעין בדיקת תשביתו.**

אולם עיקר האי חידוש בשיטת התוס' קשה, דבשלמא לרש"י הרי שפיר שייך מצות ביעור ודיני תשביתו לבדיקה, אכן בשיטת התוס' צ"ע, דלתוס' כבר יצא ידי"ח ב"י ותשביתו בביטול, ודין בדיקה הוא דין חדש מצד החשש שמא יבוא לאוכלו, וגם היכא דלא שייך ב"י אכתי שייכת בדיקה לדעת התוס', [וכגון בתוס' י:'] בבדיקה לאחר הפסח שאין ב"י כלל], וזו סתירה לכל דברינו.

ואשר נראה בזה, דבאמת יש לתמוה דאיך למדו התוס' את הסוגי' להלן [ז:'] דבעינן בדיקה בנר מקרא דלא ימצא דחיפוש בנר, דאיזו שייכות יש בין בדיקה דלא ימצא לבדיקה דשמא יבוא לאוכלו, ומה אכפת לו ששניהם הם בחמץ, הא סו"ס תרתי נינהו, [וכדמוכרח מבדיקה לאחר הפסח, ולכאוף פשוט דגם בדיקה זו דלאחר הפסח צריכה נר], וצ"ע.

ונראה ברור, דגם התוס' דסברי דהבדיקה לא שייכת לב"י, אבל גם התוס' מודי דמי שלא ביטל חייב לבדוק מה"ת, וכדהוכיח הר"ן מסוגי' הנ"ל דחיפוש ונר ומציאה דילפינן מקראי, והך בדיקה הוא תשביתו ומהני לב"י, וסברי התוס' דבדיקה דשמא יבוא לאוכלו עבדי חכמים כעין בדיקה דאורי' בכל פרטיה ודיקדוקיה, ולהכי ילפינן גם דין נר מטעם הנ"ל, והיינו דאף דלאחר המועד אין

כבר ב"י ותשביתו ואכתי חייב בבדיקת שמא יבוא לאוכלו, אבל הדינים ופרטים בצורת הבדיקה ילפינן משם.

והטעם לזה היא, ד"בדיקת תשביתו" הוא מצווה ושייך ביה ברכה, ו"בדיקת שמא יבוא לאוכלו" היא בדיקת תקלה כתולעים, ואיך שייך שיהא עליו תורת מצווה וברכה, וכדתמה בזה הפנ"י להלן [ז.]. [דכתב שם דלרש"י א"ש אבל לתוס' ק'], ונראה דמטעם זה הוצרכו לשנותו משאר בדיקות תקלה, ולצרפו לבדיקת מצווה, ולהכי עשאוהו כעין דאורייתא, וכעין הבדיקת מצווה לענין כל פרטיה ודיקדוקיה.

ולפי"ז, י"ל שחידשו רבנן שכמו שבבדיקת מצווה רק חיילא החיוב על מי שיש לו זיקה לחמץ או לרשות, כמו כן בבדיקת שמא יבוא לאוכלו אמרינן כן, ודו"ק.

#### ד] דרך חדשה בשי' התוס' במשכיר ושוכר.

בעיקר שי' התוס' דהנידון הוא האם פקע חיובא דמשכיר או לא, הרי ק' דמה שייך לכאן סברות דחמירא ידידה וכדומה, ועיקר הנידון ד"תו לא פקע" ג"כ צריך ביאור.

וי"ל בזה דבר חדש, ונתעוררתי לדברים ע"י הבה"ח משה ברדוגו נ"י, ודרך חדשה סלל בסוג' זו, והדברים נפלאים - וכדיבואר.

הקדמה: להשאיר חמצו במצב של שמא יבוא לאוכלו מחייב בדיקה, ותמיד מצב זה מושלם ע"י בעל החמץ שדר בבית, אבל במשכיר ושוכר, הרי לולא השוכר לא הושלם המצב של שמא יבוא לאוכלו, ואלו הצדדים, "דחמירא ידידה" היינו שחמצו הוא במצב דשמא יבוא לאוכלו, ו"איסורא ברשותיה" היינו שעל ידו הושלם הך מצב דשמא יבוא לאוכלו.

והנה, בשוכר ב"ג, הרי כיון שהמצב בפועל הושלם על ידי השוכר, הרי כל הך מצב מתייחס אליו, והוא מתחייב בבדיקה, אבל במשכיר ב"ד, הרי המצב הושלם מיניה וביה במשכיר עצמו, רק דאחרי שמשכירה השוכר בא במקומו להשלים הך מצב, ויש לדון האם כשהשוכר בא איכא מצב חדש דשמא יבוא לאוכלו, שמורכב מחמירא דמשכיר ומדיוורין דשוכר, והמצב דתחילת הלילה הסתלק, ולפי"ז הדין על השוכר דאיסורא ברשותי קאי, או דילמא דיינינן לשוכר דממשיך הך מצב, ולא דנים כאן מצד מצב חדש של שמא יבוא לאוכלו, רק דבא במקומו, ולפי"ז "חמירא ידידה" שהניח בתחילת הלילה ממשיך בהך מצב דשמא יבוא לאוכלו, והכל נזקף למשכיר, וזוהי הסברא דתו לא פקע.

והנה, גם בקס"ד ידעו דבית בלי דיוורין אינו מתחייב במזוזה, ורק אחרי שיש דיוורין, הושלם הך מצב של בית שיש בו דיוורין, ונמצא דעד שלא השכירה היה הך מצב מיניה וביה במשכיר, והוא התחייב, ושוכר שבא במקומו לא מיקרי שממשיך הך מצב של דיוורין להעמיד את הבית במצב של "בית דירה", אלא דדיינינן ליה כמעמיד מחדש בית דירה, והמצב דלפני כן הסתלק, ולכן השוכר חייב, וזו הדמיון בגמ'.

ותי' הגמ' חובת הדר, ועי' תוס' שמוסיף שבחמץ אם יוצא מביתו ב"ד אכתי חייב, ודלא כמזוזה, וק' הרי אין כאן שמא יבוא לאוכלו, ונראה ד"ל דכל שהחמץ הוא במצב שלו יצויר ויהיו כאן דיירים יהיה חשש, שוב נשאר המצב דשמא יבוא

לאוכלו, וכל זה אם בתחילת י"ד היה בביתו והתחיל כבר מצב דשמה יבוא לאוכלו, וכל זה בחמץ, אבל במזוזה צריך שבפועל יהיו כאן דיוורין לבית דירה. וזה התירוץ בגמ', דרק במזוזה אמרינן שנסתלק המצב דבית דירה כיון שאם אינו ממשיך בפועל הרי פטורים לגמרי, ודיינינן לשוכר כמעמיד מצב חדש והוא מתחייב, אבל בחמץ המצב ימשיך גם בזה שיכול לבוא לכאן משהו, ולכן רק דיינינן לשוכר כממשיך למצב הקודם, ובכיכר בשמי קורה, אף דבכוח שייד שיבואו לידי אכילה, אבל לא היה מצב של שמה יבוא לאוכלו בפועל בתחילת החיוב, ודו"ק.

## סימן ט'

## סוגי' דמשכיר ושוכר

[ביאור בדברי רש"י בד"ה חובת הדר,  
ובדין "מצוי בידו" ושכירות קני' לענין חמץ,  
ותוספת ביאור בעיקר הספק במצוות הבית].

פרק א' ג' שיטות בגדר הדין "מצוי בידך" ובדין "שכירות קני'" לענין חמץ, ותוספת  
ביאור בספיקת הגמ' במצוות הבית, אי רמי אשוכר או אמשכיר. < א > בדברי האחרונים  
בשיטת רש"י דבחמץ נאמר כלל דבעינן "מצוי בידו", ונתחדש הכא ד"שכירות קניה" לענין חמץ,  
וחידוש גם בדין מסירת מפתח. < ב > ביאור סברת האחרונים בשיטת רש"י הנ"ל, ומבאר דאיכא  
ג' שיטות בראשונים בדין "מצוי בידו" בחמץ. < ג > ביאור החידוש באחרונים דאמרינן שכירות  
קני' בחמץ לחייב השוכר מגזה"כ דמצוי בידו, ומבאר עפ"י חידושו של הגרא"ל מאלין בגדר דין  
חובת הדר, דנתחדש דאיכא חלות דין "בית דירה" בבית, וזה שייכא לשוכר, וזו הגדר בחובת  
הדר. < ד > מוסיף בזה ביאור, דיסוד האיסור בב"י הוא מצד החזקת החמץ, ולזה סגי "בית  
דירה", וא"צ שגוף הבית יהיה שלו. < ה > עפ"י נראה לבאר יסוד ספיקת הגמ' במצוות הבית אי  
שייכי למשכיר או לשוכר, דהסתפקו האם כל מצוות הבית שייכי לגוף הבית או לבית דירה של  
הבית. <

פרק ב' ביאור השו"ט בדברי רש"י [ד"ה חובת הדר] בדמיון בין חובת הדר במזוזה לב"י  
דאוריית'. < א > מתמה דמה הדמיון בין מזוזה שהיא חובת הדר לדין ב"י וב"י מדאוריית' [לדרכו  
של האבני נזר ברש"י]. < ב > ביאור הדמיון בזה עפ"י חידושו של הגרא"ל מאלין הנ"ל, וזו נמי  
הגדר בין "החזקת חמץ" בב"י. < ג > ביאור ברש"י דמחלק בדיקה דרבנן לב"י דאוריית', וביאור  
האריכות בגדר ביטול דאחשבי' כעפרא.

## פרק א'

ג' שיטות בגדר הדין "מצוי בידך"  
ובדין "שכירות קני'" לענין חמץ,  
ותוספת ביאור בספיקת הגמ' במצוות הבית,  
אי רמי אשוכר או אמשכיר.

א > בדברי האחרונים בשיטת רש"י דבחמץ נאמר כלל דבעינן "מצוי בידו",  
ונתחדש הכא ד"שכירות קניה" לענין חמץ, וחידוש גם בדין מסירת מפתח.

כבר הבאנו לעיל [סי' ז' פרק א' ס"ק ב'] מהאבני נזר [שט"ז - ח'] דנקט בדעת  
רש"י בסוגיין דאזיל לשיטתו ועפ"י חידושו של הגר"א [תמ"ג-י"א] ופנ"י בדעת  
רש"י להלן [ה:]: דחמץ של אחרים עובר עליו כשהוא ברשותו, דרק נתמעטו של  
עכו"ם והקדש והפקר, ומה"ט עובר השוכר, וכ"כ בקובש"ע בסוגיין.

עוד מבואר ברש"י דנקט דהבית הוא בית של השוכר, דכתב בד"ה ברשותיה קאי,  
"שהרי עתה הבית שלו", ותמהו עליו, דהא מבואר להלן [ו']. דשכירות לא קני'  
ונפ"מ כלפי ע"ז, וא"כ איך כתב רש"י דמיקרי החמץ ברשותו של שוכר, וגם על  
האבני נזר ופנ"י קשה, דאיך נקטו דמיקרי רשותו של שוכר לענין ב"י [עפ"י  
חידושו של הגר"א].

ועי' פנ"י [ד"ה בעה מיניה מרנב"י] שהביא דלענין חמץ נתחדש שם [ו']. בסוגי'  
דאמרינן שכירות קני', וא"ש, וכן הוא במקו"ח [ריש סי' תל"ז] שהביא את דברי



הפנ"י הנ"ל לבאר את דברי רש"י בסוגיין שכתב "דהבית הוא של השוכר", ובה  
ביאר המקו"ח את דברי רש"י גם בהמשך הסוגי' דמסירת מפתחות הוא קנין  
בשכירות, והק' בתוס' דבעי כסף ושטר וחזקה, ותל' המקו"ח דוודאי מיירי שעשה  
קנין, אבל סו"ס בכל מקום "שכירות לא קני", ומה דשכירות קני' בחמץ הוא  
משום "שמצוי בידו", ולזה בעינן מסירת מפתח, וזו כוונת רש"י דקנה במסירת  
מפתח.<sup>84</sup>

הרי דמבואר באחרונים [פנ"י אבני נזר ומקו"ח] בשיטת רש"י דנתחדש דין  
מחודש של שכירות קני' לגבי חמץ, אולם נראה דכתוב כאן חידוש גדול.

**ב] ביאור סברת האחרונים בשיטת רש"י הנ"ל, ומבאר דאיכא ג' שיטות  
בראשונים בדין "מצוי בידו" בחמץ.**

דהנה, להלן [ו']. מבואר דחמץ שקע"א חייב, אבל בייחד לו בית לעכו"ם פטור,  
והק' הגמ' דשכירות לא קני' לענין ע"ז, ותל' דהכא אפקי' רחמנא בלשון לא ימצא  
ואין זה "מצוי בידו", ועי' תוס' רי"ד דהכוונה היא דבהך חידוש דחמץ שקע"א  
חייב, הכא יש פטור מצד דרשה ד"לא ימצא", דכיון דהמקום שכור לעכו"ם אין  
החמץ "מצוי בידו" אף דקע"א, אבל בחמץ של ישראל שנמצא במקום ששכור  
לישראל אחר לא אמרינן דחמץ זה אינו ברשותו ועובר עליו, ודו"ק.

אמנם ברבינו דוד בסוגיין מבואר דילפינן מסוגי' דהתם הלכה בדיני שוכר כלפי  
החמץ, וכן הוא בר"ן [ל"א] לענין נפלה עליו מפולת, וכן מבואר נמי ברש"י להלן  
[ו']. לענין יוצא בשיירא ובמהרש"א [שם], וכן מבואר נמי בתשו' רעק"א ושו"ע  
הרב, ועיין בהערה<sup>85</sup> בכל הנ"ל, והכלל בכולהו הוא דבייחד לו בית, או בהשכיר

<sup>84</sup> והיה אפשר ללמוד במקור חיים שמסירת מפתח מהני לחודי' לשיטת רש"י, דכבר נחלקו בזה  
הראשונים [דהר"ן למד דמיירי בקנין ובמסירת מפתח ותוס' למדו דמיירי רק במסירת מפתח],  
וכוונתו דלהגדרה של מצוי בידו סגי במסירת מפתח לחודיה, אלא דלפי"ז יתחדש דגם לקולא מהני  
יחד לו בית לנכרי לפוטרו מכל יראה במסירת מפתח לחודי' בלי קנין השכירות, דהא מסוגי' דהתם  
יליף ליה, וזה חידוש דין, ולהכי יותר נראה לומר דלדרך זו ברש"י בעינן תרתי, קנין ומסירת  
מפתח, ודו"ק.

<sup>85</sup> וז"ל רבינו דוד בסוגיין, "שהשוכר הזה כבר נקנה לו הבית לשכירות וכו' והבית הוא ברשותו  
לענין חמץ כדאמרינן לקמן דאע"ג דשכירות לא קני', שאני הכא דאפוקי רחמנא בלשון לא ימצא,  
ומאחר שהחמץ הוא ברשותו של שוכר אין המשכיר עובר בב"י וכו'", והיינו דבדין "מצוי בידו"  
נתחדש חידוש כללי, דכמו דמבואר שם שאינו עובר בחמץ שקע"א אם החמץ נמצא במקום  
מושכר, כמו"כ כל חמצו של ישראל שנמצא בביתו, והשכיר את הבית לאחר, דיינינן ליה כביתו  
של אחר להיפטר דלענין חמץ אמרינן שכירות קני'.

דהנה, בחמץ שנפלה עליו מפולת אמרינן להלן [ל"א] דהרי הוא כמבוער, והדין הוא דרק בעי  
ביטול מדרבנן וכמבואר בר"ן וברש"י שם, [וכל מה דבעי ביטול הוא שמא יפקח עליו הגלגל] ודין  
זה דדינו כמבוער מה"ת ילפינן במכילתא, הביאו הר"ן שם דמיקרי "אינו יכול לבערו".

ובדין יוצא בשיירא מבואר להלן [ו'] שא"צ לבער עיי"ש ברש"י שרק כשחזור יעבור בב"י,  
ומבואר דבלי ביטול נמי לא עובר בב"י, ונחלקו המהרש"א והמהרש"ל בטעמו של רש"י,  
והמהרש"א למד דדומה לנפלה עליו מפולת וכן הביא מהר"ן בסוגיין בדף ו' שכתב כן בהדי'. ועי'  
ברעק"א [תשו' קע"ו] דג"כ נקט דבחמץ ידוע והלך למדינת הים דאינו עובר בב"י מה"ת, והוא

ביתו לאחר או בהלך למדינת הים או ביצא ובשיירא, דכל כה"ג החמץ מיקרי "אינו מצוי בידו", ואינו עובר עליו בב"י, ודלא כהתוס' רי"ד דלמד דזה דין מסויים בחידוש דחמץ שקיבל עליו אחריות, ועיין עוד להלן [ס' כ"ב] דנתבארו בארוכה השיטות בזה.

אולם, יש בזה חידוש נוסף באבני נזר ופנ"י בסוגיין, דהוסיפו דלפי מה שסובר רש"י [ה':] שעוברים בב"י בחמץ של אחרים ברשותו, דה"ה נמי דשוכר עובר בב"י בחמץ דמשכיר, והקשה ע"ז הפנ"י דשכירות לא קניא, ות"י עפ"י הסוג' דהתם דשאני חמץ דכתי' לא ימצא.

ונראה דזה כבר ענין חדש, דאף דרבינו דוד והר"ן ומהרש"א ורעק"א ושו"ע הרב הצריכו תנאה דמצוי בידו בכל חמץ, אכן התם זה תנאי נוסף בב"י, דבעלות על חמץ לא סגי לחייבו באופן שהחמץ אינו מצוי בידו, ואם החמץ "נתרחק" הימנו ע"י שכירות או שיירא מיקרי "אינו מצוי בידו", אבל אין מזה ראייה ש"מצוי בידו" הוא מחייב בפנ"ע, אטו ראובן שנתארח בבית שמעון ושמעון יצא בשיירא, אטו נימא דראובן עובר בב"י כיון דמצוי אצלו, הרי פשיטא שאינו כן, אלא ע"כ דמה שזה קרוב אליו "במציאות" לא מהני כלל, וע"כ דלמדו דבהך יסוד "דמצוי בידו" כתוב חידוש בשכירות, דלענין חמץ אמרינן שכירות קני', דחשיב מצוי בידו.

ומבואר א"כ דאיכא ג' שיטות בהאי כללא ד"מצוי בידו", דהתוס' רי"ד למד "דמצוי בידו" הוא תנאי בחידוש דחמץ שקע"א, ורבינו דוד למד דזה תנאי בכל חמץ, שחמץ שלו שאינו מצוי בידו "אינו ברשותו" ואינו עובר, ודומה לר"ן ומהרש"א ביוצא בשיירא, אמנם בכל הנ"ל רק ראינו "מצוי בידו מציאותי" ותו לא, אבל בפנ"י ואבני נזר ומקו"ח נתחדש עוד, דכולהו ראו ברש"י חידוש יותר מזה, ד"במצוי בידו" כתוב רשות ובעלות חדשה לענין חמץ, וזו שכתב רש"י "קני", והבית "שלו", ולכן שייך חידושו של הגר"א ברש"י לחייבו לשוכר בב"י, אף דהרשות רק שכורה לו.

מטעם הנ"ל, וכ"ה בשו"ע הרב [ס' תל"ו - ו'], והביא שם הטעם, דבחמץ בעינן "מצוי בידך" ואין זה "מצוי בידך" כיון שאינו בביתו, ודו"ק.

ונראה דבדין זה דיוצא בשיירא רואים כרבינו דוד ודעימ' ודלא כהתוס' רי"ד, דלמדנו מכאן "דמצוי בידו" הוא תנאי נוסף בכל ב"י וב"י, דלא סגי במה שיש לו חמץ, אלא שאם אינו "מצוי בידו" דיחיד לו בית, או דהשכיר ביתו לאחר או דהלך למדינת הים ויצא ובשיירא, דכל כה"ג מיקרי אינו מצוי בידו, ודלא כהתוס' רי"ד דלמד דזה דין מסויים בחידוש דחמץ שקיבל עליו אחריות.

**ג] ביאור החידוש באחרונים דאמרינן שכירות קני' בחמץ לחייב השוכר מגזה"כ דמצוי בידו, ומבאר עפ"י חידושו של הגרא"ל מאלין בגדר דין חובת הדר, דנתחדש דאיכא חלות דין "בית דירה" בבית, וזה שייכא לשוכר, וזו הגדר בחובת הדר.**

וחידושם של האחרונים בדברי רש"י צ"ב, דאיך נתחדש סוג חדש של רשות ובעלות לענין חמץ, דפשוט דמה שהוא במציאות מצוי בידו, דזה ודאי לא מהני, ואיך מהני א"כ שכירות אם תמיד אמרינן דשכירות לא קני'.

והנראה בזה, ונקדים בדברי הגרא"ל מאלין [ח"א סי' י"ח ד"ה אולם נראה לי לבאר] דחידוש גדר חדש בדין חובת הדר במזוזה, דיסוד דינא דחובת הדר אינו חיוב גברא גרידא דמתייחס למעשה דיורין ולא לחפצא דבית, דוודאי דמדיני הבית היא, רק דבבית עצמו איכא תרתי, והיינו "גוף הבית" ויש גם תורת "בית דירה" של הבית, וה"בית דירה" שבו מתייחס לשוכר מחמת ההשתמשות שיש לו, והיינו, דאף דשכירות לא קני' אבל אכתי מיקרי "בית דירה" דשוכר, ולכן הוא המתחייב במזוזה, לעומת המשכיר שאף שזה "בית" שלו, אבל כבר אינו "בית דירה" ידיה כיון שהעביר את הזכות דיורין לשוכר<sup>86</sup>.

ובדומה לזה מצאנו בקצוה"ח [סי' שי"ג ס"ק א'] דחצר השוכר קונה לשוכר ולא למשכיר, וביאר בזה הקצוה"ח דלא גוף החצר קונה אלא דה"רשות" של החצר קונה, והרי חצר של השוכר הוא רשותו של השוכר כיון שיש בה זכות השתמשות, וה"ה דלגבי מזוזה מיקרי "בית דירה" שלו.

ונראה לחדש דזה נמי הגדר בשכירות קני' המחודשת לענין חמץ שנתחדש בדין "מצוי בידו", דוודאי שאין זה ענין מציאותי כמו ביוצא בשיירא, רק הביאור בזה הוא כך, דכמו דשייך שה"בית" הוא של ראובן וה"בית דירה" שבו שייך לשמעון, כמו"כ שייכת רשות ששייכת לראובן וה"השתמשות" של הרשות שייכת לשמעון ע"י שכירות, וזה הדין שכירות קני' הנלמד מקרא ד"מצוי בידך", ודו"ק, אבל לו יצויר ששמעון יהיה בביתו של ראובן בלי שכירות, רק דע"י נדר או שבועה אסור לו לצאת ואסור לראובן להיכנס, הכא לא נאמר שנתקיים תנאה ד"מצוי בידו" בחמץ כלפי שמעון, ורק בשכירות מהני כלפי ה"זכות השתמשות" ברשות עצמו.

**ד] מוסיף בזה ביאור, דיסוד האיסור בב"י הוא מצד החזקת החמץ, ולזה סגי "בית דירה", וא"צ שגוף הבית יהיה שלו.**

איברא אכתי קשה, דאיך נאמרו "במצוי בידו" ב' דינים שונים, א] ביוצא בשיירא נאמר שבמציאות החמץ כבר לא מצוי אצלו, ב] גדר חדש בשכירות קני'.

<sup>86</sup> ונראה דאין זה סתירה למה שנתבאר בתשו' רעק"א [מהדו"ק סוף סי' ט'] דמי שיוצא מביתו לשוק או עכ"פ מי שיוצא מביתו לכמה ימים, דאז אינו מקיים מצוות מזוזה, ודן שם רעק"א דכשיחזור יצטרך לברך שוב [והביא מהברכי יוסף דלא מברכין דרק בזמן קביעת המזוזה מברכים, והארכנו בביאור הדברים באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו - ברכת המצוות], והוסיף רעק"א דאף שמחזיק בו לדירתו אכתי אינו כלום, ונראה הביאור דכשמפסיק דיורין בבית כבר לא מתייחס ה"בית דירה" שבו אליו, ופטור מחיובו, ועיי"ש בגרא"ל הגדר בזה.

ונראה דכבר ביארנו לעיל [סי' ג' פרק ב'] דיסוד האיסור בב"י אינו בעובדא שיש לו חמץ, רק דבזה שיש לו חמץ ואינו משביתו, בזה הוא "מחזיק" את החמץ, וזו הב"י וב"י.

ונראה דהך דין "דמצוי בידו" אינו תנאי בעלמא, אלא דהכא נתחדש הך גדר דבעינן שיחזיק את החמץ, ולכן רק בחמץ שמצוי בידו אמרינן דמקיימו ומחזיקו.

ונראה דזה מוכרח מיניה וביה, דהבאנו מהר"ן ומהרש"א דמדמינן מפולת ליוצא בשיירא, וקשה, דבמפולת מבואר במכילתא "דאינו יכול לבערו", וביוצא בשיירא הרי יכול לבערו ע"י שליח, ולהנ"ל ניחא, דעיקר הפטור "דאינו יכול לבערו" הוא משום שלא מיקרי מחזיקו, דבלאו הכי אינו יכול לבערו, וזו נמי יסוד דין יוצא בשיירא, שאינו מחזיקו כיון דרחוק הימנו.

ומעתה נראה, דכשאנו דנים על הרשות לענין עבודה זרה, בזה אמרינן דשכירות לא קנ'י, וסו"ס ביתו דמשכיר הוא ועבודה זרה בביתו היא, אבל כשאנו דנים על הרשות לענין חמץ, הכא בעינן רשות מיוחדת שמחזיקה ומקיימת את החמץ, דבשלמא בחמץ ידידיה, עצם זה שאינו משביתו מיקרי שהוא מקיימו ומחזיקו דדידיה היא, אבל בחמץ של אחרים, רק אם הרשות "מחזיקתו" מיקרי שהוא מחזיק ומקיים חמץ של אחרים, ובזה אנו דנים מצד "ההשתמשות של הרשות" ולא מצד גוף הרשות, ודו"ק.

הרי דבלא ימצא דנתחדש "מצוי בידו", נתחדש דבעינן שיחזיק את החמץ, ומזה למדנו תרת' א' מי שרחוק במציאות מהחמץ כבר אינו מחזיקו, ב' שכירות קנ'י לענין זה שהרשות מחזיקה את החמץ.

**ה' עפי"ז נראה לבאר יסוד ספיקת הגמ' במצוות הבית אי שייכי למשכיר או לשוכר, דהסתפקו האם כל מצוות הבית שייכי לגוף הבית או לבית דירה של הבית.**

ונראה דעפי"ז יבואר היטב שורש ספיקת הגמ' במצוות הבית אי שייכי למשכיר או לשוכר, דלעיל [סי' ח' פרק א'] ביארנו דשורש ספיקת הגמ' בשוכר ומשכיר היא האם רמי מצוות הבית על המשכיר או על השוכר, ונראה דאיכא למימר דיסוד הספק בזה הוא האם כל מצוות הבית שייכי לגוף הבית או ל"בית דירה" ול"רשות" שבבית, דאי שייכי לרשות ולבית דירה שבבית הרי בזה השוכר חשיב כבעלים, ורק כלפי גוף הבית מיקרי המשכיר בעלים, וזה שורש ספיקת הגמ'.

ופשטה הגמ' ממזוזה דהתם מוכרח דכל מצוות הבית שייכי לבית דירה של הבית, ודחתה הגמ' דשאני התם דמצווה זו מצד עצמה שייכא ל"בית דירה" של הבית כיון שהוא משמרתו וזה ענינו של הדר, ואין להוכיח מהכא לשאר מצוות הבית, ודו"ק.

## פרק ב'

ביאור השו"ט בדברי רש"י [ד"ה חובת הדר]  
בדמיון בין חובת הדר במזוזה לב"י דאורייתא.

**א] מתמה דמה הדמיון בין מזוזה שהיא חובת הדר לדין ב"י וב"י מדאורייתא [לדרכו של האבני נזר ברש"י].**

בדברי רש"י מבואר, דאחרי דדחתה הגמ' דמזוזה חובת הדר, שוב קשה דנפשוט מזה דיני חמץ, ובוזה כתב רש"י דמיירי בבדיקה דרבנן לאחר ביטול, ומשמע דמצד ב"י דאורייתא יכולנו לפשוט ממזוזה אף דזו חובת הדר.

ועל אבני נזר [שט"ז-ח'] דפ' דלפי הגר"א ופנ"י ברש"י דעובר בב"י בחמץ של אחרים ברשותו, שוב י"ל דהשוכר עובר בב"י ולא המשכיר, והוי כמזוזה דהשוכר חייב.

איברא דתמוה, דסו"ס אין זה ענין למזוזה כלל, דמזוזה תלויה בדר, וזו חובת הדר מצד הדיוורין שלו, והכא בחמץ זה מצד הרשות שהרשות היא שלו ע"י זה ששכרו, ועוד, דהתם יש גזה"כ מיוחדת דביאתך, והכא אין גזה"כ, ועוד, דכל ענינו של דיוורין לא שייך בחמץ, דגם ברפת וחצר דאין בהם דיוורין ודירה שייך בב"י וב"י, וצ"ע.<sup>87</sup>

ונראה דלפי מה שנתבאר לעיל [פרק א'] יש לפרש את דברי רש"י קרוב לדרכו של האבני נזר, דוודאי דאין כוונת רש"י שזה "חובת הדר", רק דילפינן משם גדרים חדשים בשכירות קני', וכדיבואר.

**ב] ביאור הדמיון בזה עפ"י חידושו של הגרא"ל מאלין הנ"ל, וזו נמי הגדר בין "החזקת חמץ" בב"י.**

דהנה, כבר הבאנו חידושו של הגרא"ל מאלין בגדר חובת הדר, דאינו דין בגברא ובדיוורין ידידה, רק דאיכא חפצא דבית ואיכא בתוך זה חפצא דבית דירה, ומתחלקין, זה למשכיר וזה לשוכר.

ועיי"ש בדבריו דהיה מקום לומר דכיון דהבית דמשכיר, דה"ה דהבית דירה שבו ממילא דמשכיר אף דהשכירו, דלא מתחלקין, והחידוש בגזה"כ ד"ביאתך" הוא דמתחלקין, והבית דירה שבו מתייחס לשוכר אף דגוף הבית מתייחס למשכיר.

ונראה דזו השו"ט בסוגיין, דהנידון בסוגי' הוא במצוות הבית עצמו, ואמרו דרואים במזוזה דשוכר חייב בדיני הבית [וכדיבארנו דמצד החו"מ עוברים אליו אף דשכירות לא קני'], וחידוש ר' משרשי' דמתחלקין גוף הבית מהבית דירה שבו, ושוכר חייב כיון דהבית דירה שבבית מתייחס אליו.

<sup>87</sup> והיה אפ"ל דכוונת רש"י להיפך, דכיון דא"ר משרשי' דבמזוזה אזלינן בתר שוכר מחמת זה שהוא הדר בבית, ומשמע שאם היינו דנים מצד בעל הבית אז היה המשכיר חייב, א"כ בחמץ אזלינן בתר בעל הבית היינו צריכים למיפשט להיפך דהמשכיר חייב, שו"ר שכבר פירשו כן הפנ"י ושפ"א, אולם אין זה הפשטות בדברי רש"י, והפשטות כהאבני נזר.

ובחידוש זה הוקשה לרש"י, דכמו דאמרינן דבית דירה דבית מתייחס לשוכר אף דבית גופי' מתייחס למשכיר, כמו"כ נימא לענין חמץ, דהרי חייב על חמצו של אחרים ברשותו, ובגזה"כ "דמצוי בידך" נתחדש דגם הכא בעינן "השתמשות שברשות" ולא הרשות עצמה, וכנתבאר לעיל, וגם הכא נאמר דמתחלקין בין משכיר לשוכר כמו דר' מרששי' חידש כן בגוף הבית ובדירין של הבית.

וזו קושי' רש"י, דאיך מחלקינן בין מזוזה לב"י, הא גם אחרי הדחי' דמזוזה חובת הדר אכתי' ילפינן חדא מחברתא לדין שוכר, וע"ז תירץ דאה"נ, דכלפי דאורי' שפיר מדמינן להו אהדדי, ושפיר ילפינן דה"בית דירה" מחזיק את החמץ לשוכר, ושפיר עובר על ב"י כמו שהשוכר חייב במזוזה כיון שזה בית דירה שלו, ודו"ק, אכן כל זה כלפי הב"י דאורי', לא כן כלפי הבדיקה דרבנן, ועיקר החילוק בין הדרבנן לדאורי' יבואר להלן.

### **ג] ביאור ברש"י דמחלק בדיקה דרבנן לב"י דאורי', וביאור האריכות בגדר ביטול דאחשבי' כעפרא.**

בדברי רש"י מבואר דבדיקת חמץ דרבנן שאני, ובזה הדרא ספיקת הגמ' דטורח זה על מי מוטל.

ולפי דברינו דלעיל, הביאור הוא דספיקת הגמ' היה בדיני הבית עצמו, דבדיקה שייכת לדיני הבית, ואף דשכירות לא קני', הא יתכן דבחזו"מ מחייבינן ליה לשוכר במצוות הבית כשאר תיקוני הבית, וחשבו לדמותו למזוזה, ומחלקינן דמזוזה שייכת לבית דירה שבבית, ובדיקת חמץ דרבנן שייכת לגוף הבית כשאר מצוות הבית, ורק ב"י דשוכר שייך להשתמשות דבית ודומה למזוזה.

ויש לעיין, הרי ביארנו לעיל דהך יסוד דבעינן "השתמשות דבית" לענין ב"י, היינו משום דבב"י הלאו הוא בזה שמחזיק ומקיים את החמץ, ולפי"ז ה"ה דבבדיקת חמץ דרבנן נמי נימא כן, ובשלמא אם בדיקת חמץ דרבנן היא משום שמא יבוא לאוכלו א"ש החילוק, אבל בשי' רש"י עצמו ביארנו בריש מכילתין מרבינו דוד דמחמת השמא יבוא לאוכלו הדרא הב"י והפקיעו את הביטול, ושוב חייב מצד ב"י מד"ס, וא"כ למה ישתנו גדרי הרשות לענין ב"י דאורי' לב"י דרבנן, ועיין בהערה <sup>88</sup> מה שביארנו בזה.

<sup>88</sup> והנראה בזה, דהנה יש להקשות עוד, דלמה האריך רש"י לבאר מהו הביטול דמסיח דעת ומחשיבו כעפרא, וכל זה תמוה, דבסוגי' דביטול להלן ד': קיצר רש"י, והכא שהזכירו רש"י מן הצד, הכא האריך לבארו, וצ"ע, וכבר עמד בזה הפנ"י.

ותי' הפנ"י דחזינן דשייך ביטול דשוכר בחמץ דמשכיר, שהרי השוכר עובר בב"י [וזה לפי דרכו של האבני נזר דרש"י כאן עפ"י הגר"א] ולזה בעינן גדרי היסח הדעת דאחשבי' כעפרא, ודו"ק.

ונראה עוד, דבדברי רש"י כאן שייכים לעיקר החילוק בין ב"י דאורי' לדרבנן, דהנה יסוד דינא דביטול שייך להך חידוש דב"י אינו בעובדא דיש ברשותו חמץ רק בזה שמקיימו ומחזיקו, ובזה אמרינן דאחרי שמחשיבו כעפרא ומסיח דעתו הימנו, הרי כבר אינו מחזיקו בתורת חמץ, ואף דהעובדא דיש לו חמץ לא השתנתה, אבל הוא כבר לא מקיימו ולא מחזיקו, ודו"ק.

ולפי"ז נראה לומר דרך חדשה בבדיקה דרבנן, דאף דלרש"י זה מצד ב"י דאמרו לא לסמוך על הביטול, אמנם אין הכוונה שהפקיעו את הביטול והדרא ב"י מד"ס, רק דאמרו דמה דלא "מחזיקו"

והנראה בזה, דכמו דפשוט דלשיטות דסברי דאיכא ב"י גם בחמצו שנמצא ברשה"ר, דאעפ"כ לא חייבוהו בבדיקה וביעור ברשה"ר, ובחמץ כזה פשיטא דסגי ליה בביטול, וע"כ דרק הפקיעו את הביטול בחמץ בביתו שעליו יש חשש שמא יבוא לאוכלו, כמו כן נראה דכבר קבעו בזה גדר, דהמצווה שייכא לבית ומדיני הבית היא, והבית עצמו מחייב בדיקה, וכבר הוכחנו לעיל [סי' ז'] דמצוות הבית היא, ולהכי ליכא מצווה בכיסין, דמצוות הבית היא.

וע"ד זה נראה נמי לגבי האי חידוש דסגי לן בב"י בזה שהוא מחזיק את החמץ, דפשוט, דאף דכלפי הב"י דאורי' פשיטא דסגי ב"בית דירה" של הבית, דהכא כל הנידון הוא רק אי מחזיקו או לא, וכיון שהשוכר מחזיקו למה לא יתחייב בב"י, אכן בב"י מדרבנן לא סגי לן במה שמחזיקו, דהתם הבית עצמו הוא המחייב, ולהכי הדרא לן הספק האם מצוות הבית שייכי לגוף הבית או לבית דירה של הבית, ודו"ק.

לא סגי, ובעובדא שיש לו חמץ יש כבר ב"י, גם בלי זה שמחזיקו ומקיימו, וממילא פשוט שלא יהני לו ביטול, דביטול רק מהני שלא להחזיקו ולקיימו עוד, ודו"ק.

ונראה דיש מקור לזה, דהרי ביוצא בשיירא נתבאר לעיל מהשו"ע הרב דכבר אינו מחזיקו ומקיימו דאינו "מצוי בידו", ואפי"ה מדרבנן צריך לבערו תוך ל' יום, ומבואר דהדין בדיקה וביעור דרבנן הוא גם כשאינו מחזיקו ומקיימו, וי"ל א"כ דזו הגדר בכל בדיקה וביעור דרבנן לאחר ביטול, ודו"ק.

ומעתה פשוט, דכל מה שנתחדש דבב"י דאורי' אזלינן בתר שוכר כמזוזה, היינו עפ"י החידוש "דמצוי בידו", וכנתבאר לעיל, דבזה נתחדש גדר חדש בשכירות קנ' דאזלינן בתר ההשתמשות ברשות דמתחלק מהרשות עצמה, ודו"ק.

אמנם בבדיקה דרבנן דהעובדא דיש לו חמץ מחייבו בב"י דרבנן ובבדיקה, הכא הדרא דינא דאזלינן בתר גוף הבית, ושוב חזרה הסברא דשכירות לא קנ', והדרא הספק אי מצוות הבית עצמה שייכי למשכיר או לשוכר.

ומעתה א"ש למה הוצרך רש"י להסביר דביטול מצד היסח הדעת וכעפרא דארעא, דמזה למדנו גדר הדין בבדיקה דרבנן לאחר ביטול, ודו"ק.

**סימן י'**  
**סוגי' דמשכיר ושוכר**  
**[בדין מסירת מפתח].**

**פרק א' פלוגתת התוס' והר"ן ושיטת רש"י.** < א > ביאור פלוגתת התוס' והר"ן בדין מסירת מפתח. < ב > ביאורו של המקו"ח בשיטת רש"י. <

**פרק ב' שני דרכים בשיטת התוס'.** < א > פלוגתת הט"ז וחק יעקב בשי' התוס' בהחזיק ואין לו מפתחות. < ב > ביאור שי' הט"ז דמהני תרתי או קנין או מסירת מפתח, דמבואר דמסירת מפתח היא זכות של השוכר להפקיע את חיובו של המשכיר כבר מתחילת חלות החיוב. < ג > מוכיח דהחק יעקב חולק בכל הסברא של "לך חזק וקני", ומתמה, דלדידיה קשה דלמה מהני מסירת מפתחות כשאין לו שום זכות, הא הוי כאיניש דעלמא שיש לו מפתחות. < ד > ביאור בשי' החק יעקב דגם הוא מודה דבמסירת מפתחות איכא גם אמירה של "לך חזק וקני". < ה > מיישב שיטת הט"ז וחת"ס. <

**פרק ג' מהלך נוסף בגדר הדין מסירת מפתחות** < א > ביאור בשי' המכתם דבמסירת מפתחות איכא גילוי דעת, וזה פוטר את המשכיר [מצד חושן משפט] להעמיד לו בית בדוק. < ב > עפ"י שיטת המכתם יתיישבו ב' קושיות בדעת הט"ז, דכל מה שיש גילוי דעת במסירת מפתחות הוא משום שעל ידי זה הוא יכול לבדוק. < ג > סיכום כל הדרכים בדין מסירת מפתחות.

**פרק א'**  
**פלוגתת התוס' והר"ן**  
**ושיטת רש"י.**

**א > ביאור פלוגתת התוס' והר"ן בדין מסירת מפתח.**

שיטת התוס' דמיירי במסירת מפתח בלי שהחזיק, ומהני מסירת מפתחות לחודי' דבזה הוא יכול לבדוק, והר"ן חולק על התוס', ולדעתו מיירי שכבר קנה וכבר עשה קנין, ולר"ן מפרשינן דמה שאמרו בברי' דבעינן מסירת מפתחות היינו בנוסף לקנין, וביאר הר"ן, דאל"כ "הבית מעוכב אצלו" וסו"ס בית דמשכיר היא, ונראה דכוונתו דשכירות לא קני' ולכן בית דמשכיר הוא ולהכי מגרע מה דהמפתחות מעכבין אותו מלהיכנס.

ואולי כוונתו לסוגי' להלן [ו'] דאף דשכירות לא קני' אבל לענין חמץ אמרינן דכשהשכיר מקומו כבר אינו מצוי בידו, ולענין זה אהני לן שכירות, רק דכל זה כשאין לו כבר מפתחות אבל כל עוד שיש לו מפתחות עדיין יש לו רשות להכנס והחמץ עדיין מיקרי מצוי בידו, דשכירות רק מהני אם על ידו אין לו כבר רשות להכנס, וזו שאמר הר"ן שה"בית מעוכב בידו", ומה"ט רק מחייבים את השוכר אחרי שיש לו כבר מפתחות דאז החמץ מצוי בידו, ודו"ק.

והעיר חת"ס, דלתוס' עיקר הבדיקה שייכת לשוכר דעליו קאי שמא יבוא לאוכלו, ולהכי סגי במסירת מפתחות בלי קנין שכבר יוכל להכנס ולזכות בו, אבל לפי הר"ן העיקר הוא משום ב"י, דשמא לא ביטל יפה, ועיקרו על המשכיר, ולכן בלי שיהיה לשוכר קנין בו אין לחייבו.



ויש להוסיף לדברינו הר"ן א"ש לשיטתו גם בטעמא דמסירת מפתחות [מלבד מה דבעי קנין וכדיאר החת"ס], דטעמא ד"בית מועכב בידו" הוא מצד "מצוי בידו" וכל זה א"ש לר"ן דבודקין מצד ב"י [דשמא לא ביטל יפה], אכן לתוס' דרק בודקין מצד שמא יבוא לאכול, לדידה ע"כ המסירת מפתח היא רק מצד האפשרות של בדיקה וכדיארו התוס' דרק מי שיש לו מפתחות יכול לבדוק, ואין לזה שייכות לדין "מצוי בידו", ודו"ק.

ויש לדמות סברת הר"ן בזה לדין "יוצא בשיירא" שכ' הר"ן דמה"ת אין ב"י, ורק מדרבנן בעינן ביטול, וביאר בשו"ע הרב דאינו מצוי בידו, הובא לעיל [סימן ט'], והיינו דמעוכב מלהגיע אליו, ולזה אהני לן מסירת מפתחות.

#### **ב] ביאורו של המקו"ח בשיטת רש"י.**

ועי' מקו"ח [ריש תל"ז] דכ' כעין זה בשיטת רש"י, ונקדים בזה דהנה, כבר תמהו התוס' על רש"י דאיך פירש דמסירת מפתח היא קנין בשכירות, הא מפורש דבעינן כסף שטר וחזקה לקנין שכירות.

וביאר במקור חיים דכל מה דרש"י כתב דמסירת מפתחות קונה, היינו לענין הדין "מצוי בידו" דבעינן בשכירות כלפי חמץ, אלא דלעיל [סימן ט'] ביארנו דבזה כתוב חידוש נוסף "דמצוי בידו" מיקרי קנין, וכמו דבמזוזה אמרינן דאף דאין זה בית שלו אבל זה "בית דירה" שלו, וזה המחייב מזוזה, כמו"כ בחמץ נתחדש דהדין "מצוי בידו" הוא דין קנין שה"בית דירה" הוא שלו, וקנין זה רק נגמר אחרי שהיתה מסירת מפתח, ועיי"ש [סימן ט'] שהארכנו בזה <sup>89</sup>.

אולם לפי הר"ן מסירת המפתח היא ענין מציאותי, ודומה ליוצא בשיירא ונפלה עליו מפולת, אבל לרש"י מסירת המפתח מצטרפת לקנין, וכנ"ל, ודו"ק.

#### **פרק ב'**

#### **שני דרכים בשיטת התוס'.**

#### **א] פלוגתת הט"ז וחק יעקב בשי' התוס' בהחזיק ואין לו מפתחות.**

בדין מסירת מפתחות כתבו התוס' דמיירי בלי קנין, ודלא כהר"ן דהברייתא מיירי אחרי שהיה כבר קנין ונאמר בבביתא תנאי נוסף דבעינן גם מסירת מפתח, ובזה פשוט דהתוס' חולקים, אכן אכתי לא מפורש בשיטת התוס' מה יהיה באופן שעושה קנין, האם גם אז הוא צריך מסירת מפתחות, דכל הקובע לחייב את השוכר הוא אך ורק המסירת מפתחות, או דאיכא ב' אופנים, או מסירת מפתחות או קנין שכירות, ותרווייהו מהני כל א' בפני עצמו.

ומצאנו בזה פלוגתת הפוסקים, דעיין בחק יעקב [ריש תל"ז] שכתב דמה שכ' השו"ע דמיירי במשכיר "לצורך י"ד", דזה גם לתוס' וגם לר"ן, וכוונתו בזה דאף דנחלקו הר"ן ותוס' בתחילת הסוגי', דלתוס' מיירי דווקא בהשכיר ב"ד [והיינו

<sup>89</sup> וע"ע באבי עזרי [מהדו"ק פ"ב ה"ג בסוף] דלפי רש"י מה דשוכר חייב היינו מצד חו"מ ומצד תיקוני הבית, דמצד עיקר הבדיקה שייך למשכיר מצד ב"י, ולכן צריך שיהיה קנין שכירות, אבל לתוס' דמצד שמא יבוא לאכול, העיקר על השוכר, וא"צ קנין.

שהשוכר עדיין לא עשה קנין], אבל למסקנה דהכל תלוי במסירת מפתחות א"כ ע"כ דגם אם השוכר עשה קנין [והיינו השכיר ב"ג] אכתי תלוי רק במסירת המפתח, ולהכי גם לתוס' מיירי במשכיר "לצורך י"ד" ולא ב"ד עצמו.

ומבואר דלדידיה הכל תלוי במסירת מפתח, לחומרא ולקולא, ולא מהני מה שכבר שכר ב"ג.

ומבואר הכא עוד דהגמ' חזרה בה מהסברא שהיתה פשוטה לה בקס"ד, דלמדנו שני חידושים בבריי', א] מסירת מפתחות מחייבת את השוכר אף דבכל מקום אין מסירת מפתחות קנין, ב] עוד למדנו מהברייתא נגד הסברא שהיתה פשוטה לנו, דלעיל היה פשוט דשוכר חייב אם שכר לפני י"ד, ועכשיו מתחדש בבריי' דאינו כן, ורק כשיש מפתחות ויכול לבדוק חייב, דבלי מסירת מפתחות איכא חסרון בכל המחייב של השוכר, והטעם לזה הוא משום שאינו יכול לבדוק.

אמנם הט"ז [שם] חולק בכל זה וסובר דלפי התוס' דכל הצד לחייב את המשכיר הוא משום דכיון דנתחייב תו לא פקע [ומה"ט נקטו בקס"ד דבאופן ששכר כבר מי"ג דלא היה ספק דאז פשוט שהשוכר היה חייב], א"כ גם למסקנה לא חולקים בהנחה זו, ואין כאן חזרה בגמ' בחידוש זה [ומשכיר ב"ד היינו ב"ד כפשוטו ולא לצורך י"ד].

וע"כ דמוכרח דמיירי כשהמשכיר כבר נתחייב, [והיינו דכל השכירות והחזקה לא היו אלא אח"כ ב"ד], ובזה נתחדש דמסירת מפתח לפני י"ד [לפני הקנין] מחייבת את השוכר, אבל אם החזקה היתה לפני י"ד, אז כבר לא שייך לחייב את המשכיר, והכא פשיטא לגמ' דהשוכר חייב.

נמצא דלדרכו של הט"ז א' משניהם מחייבים את השוכר, או מסירת מפתחות, או חזקה לפני י"ד, ודלא כהחק יעקב.

ובדעת המהרש"א בזה, כפשוטו היה נראה כהט"ז [דכתב דהתוס' לא מיירי בהחזיק דבהחזיק השוכר חייב גם בלי מסירת מפתח], אכן בשפת אמת הסתפק בזה דאולי כוונת המהרש"א [בסוף דבריו] דהתוס' לא חולק לגמרי על הר"ן, ולא מהני חזקה בלי מסירת מפתח, והכל תלוי במסירת המפתח לקולא ולחומרא, וכדעת החק יעקב.

**ב] ביאור שי' הט"ז דמהני תרתי או קנין או מסירת מפתח, דמבואר דמסירת מפתח היא זכות של השוכר להפקיע את חיובו של המשכיר כבר מתחילת חלות החיוב.**

הרי נתבאר דשי' הט"ז היא דחיובו של השוכר תלוי או בחזקה או במסירת מפתחות, וקשה, אטו ב' סברות איכא לחייב את השוכר, אטו נימא דאיכא ב' מחייבים שונים בשוכר, וצ"ע.

ונראה דהט"ז אזיל בסברא שהזכיר בעצמו בספיקת הגמ' האם השוכר מפקיע חיובא דמשכיר או לא, דכתב הט"ז דכל הצד דיכול להפקיע את חיובו של המשכיר הוא משום דמיירי באופן שכבר יצא המשכיר מהבית לפני י"ד וכבר א"ל "לך חזק וקני", ושעה א' לאחר ליל י"ד נכנס השוכר, [וזה כציוור של התוס' - לעיל בהמשך התוס' - שהמשכיר ממשיך להיות חייב גם אחרי שיצא מהבית אף

בלי שהשוכר נכנס, ודלא כמזוזה] וכיון דמתחילת י"ד כבר בידו לזכות בבית ולהתחייב, שוב אין זה מיקרי שמפקיע חיובא דמשכיר.

ומבואר בט"ז, דזה היה פשוט לסוגי' דאם התחילו כל המו"מ של השכירות בליל י"ד, והמשכיר היה עדיין בבית בליל י"ד, דאז פשיטא דהמשכיר חייב, וחיובו לא פקע, וכל הצד דפקע חיובו של המשכיר הוא משום שהיתה כבר לשוכר אפשרות וזכות להוציאו בשעת חלות החיוב.

ונראה דזו נמי סברת הט"ז במסירת מפתחות, דמבואר בב"ב [שם] דמסירת מפתחות הוא כאמירה ד"לך חזק וקני" ומה"ט מהני, וזו סברת הבריי"י, ומעתה פשיטא דחזקה עצמה ודאי מהני לחייב את השוכר דאז לא חל החיוב על המשכיר מעיקרא, והבריי"א חידשה בזה עוד שגם אמירת "לך חזק וקני" מהני דמה"ט גופא מהני מסירת מפתחות, דבאמירת "לך חזק וקני" ובמסירת מפתח איכא כבר זכות לשוכר לעקור מהמשכיר את חיובו מתחילת חלות חיובו, [וכש"כ כשכבר הפקיעו ע"י קנינו], ודו"ק.

שו"ר דהדברים מפורשים בחת"ס, דנקט בפשיטות כהט"ז, וביאר את הדברים בדרך זו.

**ג] מוכיח דהחק יעקב חולק בכל הסברא של "לך חזק וקני", ומתמה, דלדידיה קשה דלמה מהני מסירת מפתחות כשאין לו שום זכות, הא הוי כאיניש דעלמא שיש לו מפתחות.**

ולפי"ז י"ל דהחק יעקב פליג בזה גופא, ובספק הראשון בסוגי' היה פשוט דלא מהני אמירה ד"לך חזק וקני", וע"כ דהשוכר עוקר חיובו של המשכיר גם כשכל המו"מ של השכירות התחיל רק בלילה, ולהכי לא למד מסירת מפתחות בדרך זו.

איברא, דדעת החק יעקב קשה בזה, דלפי"ז דאין לשוכר שום זכות ואפשרות לזכות בבית בתחילת י"ד א"כ מה מהני לו הנך מפתחות, דבזמן זה הרי השוכר הוא כאיש זר שהפקידו אצלו מפתחות, ומה שדיברו ביניהם לכאן אינו כלום כל עוד שאין לשוכר זכות להיות שוכר<sup>90</sup>, ולכאן הסברא בזה היא כהט"ז דמיירי שיש לו כבר זכות להכנס והמשכיר כבר יצא, ורק בזה יש צד שיכול להפקיע זכותו, ורק בכה"ג אפשר לומר דנתחייב השוכר, ושיטת החק יעקב צ"ע.

**ד] ביאור בשי' החק יעקב דגם הוא מודה דבמסירת מפתחות איכא גם אמירה של "לך חזק וקני".**

וע"כ נראה, דגם החק יעקב מודה דמהני מסירת מפתחות כאמירת "לך חזק וקני", ובזה אית ליה כבר זכות להיות שוכר מתחילת י"ד, וכבר דיינינן ליה כשוכר מאז לענין זה דלא חשיב כמפקיע חיובו דמשכיר, אלא דבזה חולק על הט"ז, דהט"ז ס"ל דכל דינא דמסירת מפתחות היא אך ורק משום אמירה ד"לך חזק וקני", והחק יעקב ס"ל דגם מי שהוא שוכר מתחילת י"ד וכבר זכה, גם הוא צריך

<sup>90</sup> אטו נימא דבאופן שרק לשכן איכא מפתחות [ורק הוא יכול לבדוק] שהוא יתחייב בבדיקה, ומה לי מה ש"רוצים" לשוכרו, הרי לא חיילא שום דין במסירה זו.

מפתחות, דאחרי דיש משכיר ושוכר דשייכי לתחילת י"ד, אז ההכרעה היא דלמי שיש אפשרות לבדוק ע"י המפתחות הוא מתחייב בבדיקה.

נמצא דלדידיה איכא שני דינים במסירת המפתחות, דכשהמפתחות הם אצל המשכיר אז אהני לן המפתחות רק לענין האפשרות לבדוק ולכן הוא חייב, וכשהמפתחות הם אצל השוכר וכבר זכה בבית בקנין חזקה, אז המפתחות הם ג"כ רק לענין האפשרות לבדוק, אבל בשוכר שעדיין לא זכה בו, אז תרתי אית ביה, גם אפשרות של בדיקה וגם אפשרות להפקיע זכותו של המשכיר<sup>91</sup>.

ונראה דהך דין נוסף במסירת מפתחות נתחדש בסוף התוס' כשאמרו שרק בשוכר מהני כיון שהולך לזכות, וכוונתם דבמסירת מפתחות עצמה משתייך השוכר לחיוב, כיון שיש בו משום אמירה ד"לך חזק וקני".

ומעתה קשה לאידך גיסא, דש' הט"ז והחת"ס תמוה, דמפורש בתוס' דבמפתחות איכא אפשרות לבדוק, ולט"ז וחת"ס אינו ענין לזה כלל, וצ"ע.

#### ה) מיישב שיטת הט"ז וחת"ס.

ונראה לומר ולזה העירני הבחור ישראל מרקוביץ נ"י, דגם הט"ז ס"ל כהחק יעקב דשני דינים נאמרו במסירת מפתח, א) אפשרות לבדוק, ב) זכות לזכות מדין "לך חזק וקני", אכן בשוכר שכבר זכה בבית א"צ מסירת מפתחות בפועל, דאחרי שכבר זכה בו הרי יכול לתפוס את המפתחות, [דפשיטא דמי שיש לו זכות שכירות ודירין בבית יכול לתפוס את המפתחות], ונמצא דכל שוכר אחרי שעשה קנין בזה כבר מונח מסירת מפתחות, [והיינו דדייננן ליה דמה שהמפתחות עדיין אינם אצלו דדינו כשוכר שקיבל מפתחות ותפסם אחר או שתפסם המשכיר עצמו דפשיטא דנתחייב בבדיקה].

ולהלן [פרק ג'] ביארנו את שיטת הט"ז באופן אחר עפ"י חידוש במכתם בגדר דין מסירת מפתחות, וזה ביאור חדש בדברי התוס', דהמפתחות אינם היכי תמצא מציאותי לבדיקה אלא שיש בזה גילוי דעת בעיקר הזכייה לפטור את המשכיר.

<sup>91</sup> ובעיקר הסברא דאפשר לו לבדוק ע"י המפתחות, נראה דאין הסברא תלויה במציאות גרידא, דא"כ ה"ה דהיינו צריכים לעשות חשבונות אחרים למי יש יותר אפשרות לבדוק, אלא הביאור, דגם השוכר וגם המשכיר מישך שייכי לחיוב, אלא דיש עדיפות למי שבפועל יש לו את ההשתמשות בבית מכוח היותו משכיר או שוכר, דמצד הדינים תרומיהו שייכי והמפתחות הם אלו שבפועל נותנים את ההשתמשות או למשכיר או לשוכר ויש עדיפות בבדיקה למי שבפועל אית ליה ההשתמשות שהוא יכול לבדוק, אבל אם לא' יש יותר אפשרות לבדוק מסיבות צדדיות, זה כבר כנתינת מפתחות לנפקד שלא שייכת לבית, ודו"ק.

**פרק ג'  
מהלך נוסף  
בגדר הדין מסירת מפתחות**

**א] ביאור בשי' המכתם דבמסירת מפתחות איכא גילוי דעת, וזה פוטר את המשכיר [מצד חושן משפט] להעמיד לו בית בדוק.**

ע"י במכתם דכתב דמהני מסירת מפתחות לחוד, כיון דבזה גלי דעתיה דשוכר דאין המשכיר צריך לבדוק, עיי"ש.

ודבריו תמוהין וצ"ע, אטו גילוי דעת דשוכר יכול לפטור את המשכיר ממצוות סוכה וחנוכה ומ"ש מצוות בדיקת חמץ מכולהו, ומבואר דהנידון לחייב את השוכר הוא בחושן משפט דמתיקוני הבית היא, ודו"ק.

אמנם אכתי תמוה, דסו"ס אינו שוכר דרק קיבל מפתחות ותו לא, ונראה דברור דאזיל בזה כסברת החת"ס דיש במסירת מפתחות אמירה ד"לך חזק וקני", אלא דאי משום הא אכתי אין סברא שמצד חושן משפט חיובא דבדיקה רמ'י אשוכר, דסו"ס אכתי אינו שוכר, ולזה בעינן נמי שדעת השוכר תהיה לזכות בבית אינו בדוק, דמגלה דעתו דמצד החשן משפט אין המשכיר חייב להעמיד לו בית שיש בו תיקון בבדיקה.

ובזה שפיר אמרינן, שאם גילה דעתו בשעה שאמר לו "לך חזק וקני" [והיינו בשעה שקיבל זכות להיות שוכר ולעשות בו חזקה] שהוא מוותר לו על הזכות בבית בדוק, ואדעת'י דהכא זוכה בבית, אז בכה"ג לא רמ'י עליו הך תיקון מצד החו"מ דשכירות, ודו"ק.

ואולם כל זה רק כדי שהחושן משפט יחייב את השוכר בחובת בדיקה עוד טרם היותו שוכר, אבל אם הוא כבר שוכר לפני י"ד, יתכן דא"צ לזה גילוי דעת, וכדעת הט"ז, ואינו מוכרח.

**ב] עפ"י שיטת המכתם יתיישבו ב' קושיות בדעת הט"ז, דכל מה שיש גילוי דעת במסירת מפתחות הוא משום שעל ידי זה הוא יכול לבדוק.**

ומעתה הדרנא לשיטת הט"ז, דכבר ביארנו בט"ז דמסירת מפתחות רק אהני לן לענין לך חזק וקני, ולכן כשכבר זכה בו א"צ מסירת מפתחות, ותמהנו דזה צ"ע, שהרי בתוס' מפורש דמהני לענין זה שהוא יכול לבדוק, וזה נגד הט"ז, דלסברת התוס' פשוט דגם כשזכה בו כבר אכתי צריכים מסירת מפתחות.

ואולם לדעת המכתם א"ש, דלדעת המכתם כל מה שיש גילוי דעת במסירת המפתחות הוא משום שרק מי שיש לו מפתחות יכול לבדוק, וזו גופא הגילוי דעת, ויתכן לפרש כן בדעת הט"ז, דלכן אמרו התוס' דרק מי שיש לו מפתח יכול לבדוק, ונמצא דגם להט"ז איכא תרתי במסירת מפתחות, א] אמירת "לך חזק וקני", ב] גילוי דעת שהוא יבדוק ושהמשכיר א"צ לבדוק.

ומוכרחין אנו ללמוד כן בשי' הט"ז מטעם אחר, דאם לפי הט"ז המסירת מפתחות היא רק אמירה ד"לך חזק וקני", א"כ למה צריך דווקא שימסור מפתחות, ולמה לא סגי באמירה דלך חזק וקני, וצ"ע, ולהנ"ל ניחא, דתרתי אית ביה, ודו"ק.

**ג] סיכום כל הדרכים בדין מסירת מפתחות.**

הרי נתבאר דאיכא כמה מהלכים בגדר הדין מסירת מפתחות, א] שיטת רש"י דמהני להיות "קנין" על המקום לענין זה שזה "מצוי בידו", ב] שיטת הר"ן דכבר עשה קנין, והמסירת מפתח מהני רק שהחמץ לא יהיה אצלו כנפלה עליו מפולת וכיוצא בשיירא, ולהנך תרי שיטות הרי"ז תנאי בב"י, דבדיקת חמץ היא מצד ב"י.

ג] שיטת התוס' [לפי החק יעקב] דהבדיקה היא מצד שמא יבוא לאוכלו, ולהכי לא בעי קנין כלל וסגי במסירת מפתחות, וכפשוטו נראה דלפי החק יעקב כל הדין הוא רק מצד ה"אפשרות של בדיקה" ותו לא, ותמיד בעינן תנאי זה [גם בלי שזכה וגם אחרי שכבר זכה] אלא דהוספנו דע"כ דמסברא צ"ל שיש בזה נמי מעלה ד"לך חזק וקני",

ד] שיטת התוס' [לפי הט"ז] דלא בעינן תנאי דמסירת מפתחות כשיש קנין, וע"כ דבמסירת מפתחות איכא תרתי, גם אמירת "לך חזק וקני" וגם "אפשרות של בדיקה",

ה] דעת המכתם שבמסירת מפתחות איכא גילוי דעת שמוותרת על הזכות לקבל בית בדוק, וזה משום שע"י מסירת מפתחות אין "אפשרות של בדיקה", וע"כ שבזה הוא כבר מגלה דעת דא"צ בית בדוק, וזה בשעת הזכייה של "לך חזק וקני".

## סימן י"א

## בסוגי' דמשכיר בחזקתו בדוק, ובדין דבעי לישטיליה.

**פרק א' ביאור הדמיון בין חברות דבדיקה לחברות לתרומה, ונפ"מ בין מוכר למשכיר בי"ד שחרית.** א' ב' הערות בפשט בסוגי'. < ב' ג' קושיות בעיקר הדמיון בין חברות בבדיקה לחברות בתרומה. < ג' מחלק בין בין מוכר בי"ד שחרית למשכיר בי"ד שחרית, דתרווייהו בודקין, אלא דהמוכר בודק לחיובו של הלוקח והמשכיר בודק לחיוב עצמו. < ד' מחלק בין זריזין [במוכר ובתרומה] לעובר על מצוות חכמים [בשוכר], ומיישב כל הסוגיא. < ה' בנידון אם חזקתו בדוק בתחילת הלילה או בשחרית. <

**פרק ב' בגדר הדין דצריכים לברר ולשאול, [לא לסמוך על רוב וחזקה].** א' מביא את הדין דצריך לשאול ולא סמכין אחזקה בין בבדיקה ובין בשחיטה ולא בי"ח טריפות, ונפ"מ אי איכא חזקה לאיסור או לא [מג"א]. < ב' מוכיח דהחילוק בין חמץ לציצית הוא דבחמץ יש רוב ובציצית יש רק חזקה. < ג' מבאר את החילוק עפ"י יסוד דברי רעק"א לחלק בין תרי סוגי חזקות ותרי סוגי רוב, ובזה מבואר נמי עיקר הך דין דצריכים להישאל. < ד' ביאור בחת"ס בישוב דברי הראשונים עפ"י הנ"ל. <

**פרק ג' בגדר חזקת "אינו בדוק" וחזקת "אינו מנוקרת".** א' בדברי הש"ש דאיכא חזקת "אינו מנוקרת" כמו שיש חזקת "אינו בדוק", ומביא כן מהתוס' רי"ד, ומתמה דאיכא לחלק ביניהם, [ומביא הערת הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דשייך להעיד על החמץ וממילא ליכא חזקת אינו בדוק, ואין זה ע"א נגד חזקה]. < ב' מיישב דברי התוס' רי"ד דהכא בסוגי' יש לדמות חזקת אנו בדוק לחזקת אינו מנוקרת. < ג' ביאור שי' הר"ן דצריך לישטיליה מחמת המיעוט המצוי, ומוכיח דע"כ דלר"ן ליכא חזקת חמץ, ומביא כן מהמהר"ם חלאווה, ומבאר שיטתם, דאף דבכל נידון של בדיקה איכא חזקת אינו בדוק, אכן בשוכר אינו כן, דבדידה לא רמי הדין בדיקה אבית. <

**פרק ד' בדין ספק דרבנן לקולא [בסוגיין], ובסברא ד"בדיקת חמץ על הספק נתקנה".** א' בדברי השער המלך בקושי' מספק דרבנן לקולא, וביסוד הדין דבדיקת חמץ על הספק נתקנה, ולמה סברא זו לא שייכת לדין "נישטילה". < ב' הערות בדברי המהר"ם חלאווה בסוגיין דמדון אפשר לבירורי צריכים לבדוק.

## פרק א'

## ביאור הדמיון

## בין חברות דבדיקה לחברות לתרומה,

## ונפ"מ בין מוכר למשכיר בי"ד שחרית.

## א' ב' הערות בפשט בסוגי'.

יש כאן ב' הערות בפשט, א' מפורש בסוגי' דאף דהמשכיר חייב בבדיקה, אבל אם לא בדק חייב השוכר במקומו, וכן דייק רבינו דוד כאן בסוגי', וע"כ דכל הדין במשכיר הוא רק קדימה בעלמא, אכן תרווייהו באמת שייכי למצוות הבית, ולכן כשא' מהם לא קיים חובתו השני מתחייב [ויבואר בזה עוד].

ב' בעיקר ספיקת הגמ' יש לעיין, הרי למה נחשוד שלא עשה מצוותו, ולמה לא נימא דהכל בודקין ולכן חזקתו בדוק, אלא דיעוין בהמשך הסוגי' דפשטו ד"הכל חברים" ועיין רש"י שכתב "ואפי' ע"ה", וכ"כ רש"י לעיל דאפי' ע"ה לשאר דברים אינו ע"ה בחמץ, ועי' רבינו דוד שהוכיח מכאן שבאמת כל הספק היה דווקא בע"ה, ובחברים מעולם לא הסתפקו, ופשטו [והטעם, דשאני חמץ דרק בא מזמן לזמן, וחביבי, עיין ברבינו דוד].

**ב] ג' קושיות בעיקר הדמיון בין חברות בבדיקה לחברות בתרומה.**

והנה, הגמ' מדמה חברות בבדיקה לחברות בתרומה, [ואף דאינו ממש כתרומה דהתם א"צ לשואלו והכא צריך וכמבואר בתוס', והטעם, משום דהתם התקלה היא יותר גדולה], אכן אכתי מדמינן דכיון דאפילו בבני יומן החבר אינו מוציא אינו מתוקן מתח"י, א"כ ה"ה דהכא זה דומה לבני יומן, שהרי רק עבר ליל י"ד, וסמכין עליו דבדק.

וקשה, דהרי הכא יש זמן לבדיקה מד"ס, דבעינן בליל י"ד ואל"כ הרי עבר על מצוות חכמים, וכ"כ רש"י בהדי', והתם בתרו"מ אין זמן שמייד צריך להפריש, ומהו הדמיון, הרי גם אם אינו בדרגת חבר בתרו"מ דמקפיד על בני יומן, הרי הכא אכתי פשוט שיקפיד כדי לא לעבור על מצוות חכמים.

ויתירא מזה קשה, דהרי רש"י סותר את עצמו מיניה וביה, דבסוף העמוד א' כתב שאינו עובר על דברי חכמים, ושם מסיק "דהכל זריזין", וקשה אטו זה נוגע לזריזין, הרי בתרו"מ זה ענין של זריזות בעלמא שלא יכשלו אחרים, אבל הכא זה זמן המצווה, וצ"ע.

עוד קשה מה שהקשו האחרונים [פנ"י צל"ח ומקו"ח תל"ז-ח'] בסדר דברי הגמ' דלמה רק הביאו את הענין של חברים והדמיון לתרומה כשהגמ' פשטה מהבריי' ד"הכל נאמנים" ולא הביאו את הדמיון לתרומה כבר בעיקר הספק לבאר הך צד דחזקתו בדוק.<sup>92</sup>

**ג] מחלק בין בין מוכר בי"ד שחרית למשכיר בי"ד שחרית, דתרווייהו בודקין, אלא דהמוכר בודק לחיובו של הלוקח והמשכיר בודק לחיוב עצמו.**

ונראה, ובהקדם נבאר את החילוק בין מוכר למשכיר בי"ד שחרית, דהנה, במוכר לעכו"ם בי"ד שחרית פטור בבדיקת ליל י"ד [ועי' משנה ברורה [סוף סי' תל"ו] שהביא מחלוקת, והמקו"ח והח"א מחמירים, והחת"ס ובנין עולם מקילין, וקיי"ל בבדיקת י"ג היא חומרא, עיין בארחות רבינו [ח"ב עמ' ס"ט] שכך נהג החזו"א].

ובעיקר הסברא להקל כתב החת"ס [תשו' קל"א] דכיון דהבית לא יהיה בידי ישראל בפסח, הרי אין בו מצוות בדיקה כלל, ולא דמי למשכיר שגם אחרי שהשכירו בי"ד שחרית לישראל חבירו, דאכתי שייך לחיוב כיון שזה ביד ישראל, ושפיר חייב בבדיקה.<sup>93</sup>

<sup>92</sup> ועיין בפנ"י שהביא אופנים שונים לחלק בין רנב"י לברייטא, דהבריי' מיירי בחמץ ידוע וזו הלשון ביעור, או דמיירי לאחר זמן איסורו, עיי"ש, ועי' צל"ח שמעמידו בלילה, ולענין זה צריך זריזות, ודלא כרנב"י דמיירי בשחרית, אלא שדחה פירושו מתוך הסוגי', ועי' מקו"ח דמעמידו ביורש, עיי"ש בכל דבריו.

<sup>93</sup> וז"ל החת"ס שם: "נראה פשוט דאין צורך, דאע"ג דהמשכיר ביתו לישראל ומוסר לו המפתח, משחל י"ד על המשכיר לבדוק [כפסחים ד' ע"א], התם חיוב בדיקה על החדר עכ"פ שהרי סופו שיהיה ביד ישראל, וכיון שהחדר צריך בדיקה עכ"פ ובזמן הבדיקה שהוא אור ל"ד עודנו בידי המשכיר ע"כ החיוב על המשכיר להוציא הבית מחיוב בדיקה, ואינו דומה נמי להיוצא מהבית ואינו נכנס לבית אחר כלל, שאעפ"י שגוי נכנס בבית וזוכה בהחמץ, שחייב לבדוק תוך שלשים כהראב"י ס"ס תל"ו, התם נהי שאין על הבית חיוב בדיקה שהרי גוי נכנס בתוכו, מ"מ חיוב על



ונראה לחדש, שיש לדון במוכר לישראל אחר, דהרי אין למוכר שום שייכות ל"בית של פסח", אולם יתכן דאכתי חייב בבדיקת ליל י"ד כדי שהישראל האחר יהיה בבית שהוא בדוק כבר בליל י"ד, דמצד מצות הלוקח, הרי מצוותו רק מתחילה בי"ד בבוקר, והפסיד בבדיקת ליל י"ד, הלכך רמי חיוב זה על המוכר, וכל זה איתרבי בדין בבדיקת ליל י"ד.

אבל המשכיר חייב לקיים מצוות עצמו, ואינו בודק מחמת חיוב בבדיקת השוכר, [והיינו שאינו בודק כדי שיהיה בית בדוק מליל י"ד לשוכר], דאף כשמשכירו ולא נכנס אליו אחר חייב, [וכדמפורש בתוס' לעיל בדחי' ממזוזה], הרי דבדוק לקיים מצווה דידה, ונמצא דאף אי תרווייהו צריכים לבדוק, אבל חלוקין ניהו, דהמוכר בודק מחמת חיובא דלוקח והמשכיר בודק מחמת חיוב עצמו.

**ד] מחלק בין זריזין [במוכר ובתרומה] לעובר על מצוות חכמים [בשוכר], ומיישב כל הסוגיא.**

ויש לצדד בזה עוד ולומר דהמוכר באמת פטור מליל י"ד, דכיון דעיקר מצוות הבדיקה בבית מתחיל מהלוקח שלוקחו לפסח, וא"א לחייב את הלוקח בבדיקת ליל י"ד שהרי אינו בעל הבית, הרי שוב י"ל דגם המוכר אינו מחוייב בבדיקת ליל י"ד, ולא מיקרי "עובר על מצוות חכמים" בזה שהוא לא בודק בבדיקת ליל י"ד, ובנידון זה גם בבדיקת י"ד שחרית היא לכתחילה, אבל במשכיר, שהוא בעצמו צריך את הבדיקה, [דלגבי הפסח הבית הוא עדיין שלו], א"כ דינו כעובר על מצוות חכמים.

והנה בתרו"מ, הרי אם אין החבר רוצה לאכול היום א"צ להפריש, ורק מפריש ומזדרז "בבני יומן" כדי שלשני שיאכלו תהיה כבר הפרשה, וזה דומה למוכר בית, שרוצה שתהיה ללוקח בבדיקת ליל י"ד, ולכן בודקו בזמנו אף דמצידו אין שום צורך בבדיקה זו עכשיו, ואינו אלא כמזדרז, ולעומת זאת במשכיר, הרי הוא צריך בבדיקת ליל י"ד מצד עצמו, ואם לא יבדוק מיקרי עבריין.

ולפי"ז נראה, דבברי' "דהכל נאמנים", שם לא מפורש דמיירי במשכיר דווקא, וי"ל דמיירי גם במוכר, ומעתה מיושבת הסתירה, דכלפי מוכר כתב רש"י דהכל זריזין, וכלפי משכיר כתב רש"י דלא עובר על מצוות חכמים, ורק בדברי רנב"י דמיירי במשכיר, התם פירש"י דעושה "כמצוות חכמים" דהתם אינו ענין של זהירות בעלמא, רק דזו מצוותו.

ומעתה א"ש נמי הדמיון לתרומה, דאח"כ בתרומה זה זריזות ובבדיקה זה עיקר זמנו [ובלאו הכי מיקרי עבריין], אבל במוכר זה גם רק ענין של זריזות, והדמיון בסוגי' הוא מצד המוכר דברי' קאי ג"כ עליו.

קרקפתא דגברא היא, והוא לא יקיים מצות בדיקה שהרי לא יכנס לשום בית ע"כ צריך לבדוק, משא"כ הכא שאין על החדר חיוב בבדיקה שהרי סופו שיכנס גוי לתוכו, ועל הגברא ליכא חיובא שהרי מקיים מצות בדיקה בשאר חדריו, לית דין ולית דיין שיהיה צריך בבדיקה ואין זו צריכה לפנים כלל" עכ"ל.

ובזה מיושבת נמי קושי' האחרונים למה רק הביאו ענין חברים והדמיון לתרומה בהמשך הסוגי', דפשוט דמצד משכיר א"צ לדון בדין חברות בדרגת תרומה, והעיקר שלא יהיה ע"ה ועברייין וחשוד כמו שאינו חשוד בדברים אחרים, ורק בהמשך דמיירי נמי במוכר, התם הביאו הק' חברות, דהכא אינו ענין של עברייין רק של זהירות בעלמא, ודו"ק.

#### ה) בנידון אם חזקתו בדוק בתחילת הלילה או בשחרית.

רש"י כתב "י"ד שחרית", ובגליון מהרש"א הביא מהחק יעקב [סי' תל"ז ס"ק ח'] דמיירי אפי' בלילה, דהיה צריך לבדוק בתחילת הלילה, וגם על זה אמרין חזקתו בדוק, ועי' צל"ח שרצה לחדש דבבריי' "דהכל נאמנין" נתחדש אפי' לילה, ולהכי הוצרכו לדמות הכא לחברות דתרו"מ, והכא בעינן זריזין, ועיי"ש דסתר דבריו, אבל גם ברש"י עצמו מבואר נגד חילוק זה עיי"ש<sup>94</sup>.

ונראה דפליגי בפלוגתא דלעיל, דהבאנו לעיל [סימן ו'] דרוב הראשונים למדו שאור לי"ד הוא רק תנאי בעלמא בבדיקה, והט"ז פי' בשו"ע שזה לא תנאי אלא שזה "קביעת זמן" בתחילת הלילה, ולראשונים חולקים וסוברים דאין נפ"מ בין תחילת הלילה לסופו, ולט"ז הזמן הוא בתחילת הלילה, ומעתה פשוט דבזה תלוי הנך צדדין אם החזקתו בדוק היא רק בשחרית או כבר בתחילת הלילה<sup>95</sup>.

#### פרק ב'

#### בגדר הדין דצריכים לברר ולשאול, [לא לסמוך על רוב וחזקה].

א) מביא את הדין דצריך לשאול ולא סמכינן אחזקה בין בבדיקה ובין בשחיטה ולא בי"ח טריפות, ונפ"מ אי איכא חזקה לאיסור או לא [מג"א].

הקשו בגמ' דמה נפ"מ בספק זו, דלמה לא נישיליה, ודייק מכאן הר"ן דגם אם חזקתו בדוק עדיין צריך לשאול, ולא סמכינן על הק' חזקה שעושה כמצוות חכמים היכא דאפשר לברר, וא"כ ה"ה דא' שרואה שחיטה אכתי צריך לבדוק את השוחט אם הוא מומחה או לא אף דרוב מומחין אצל שחיטה<sup>96</sup>.

אולם עיין בריטב"א דאין לדמות את החזקות אהדדי, וי"ל דבשחיטה א"צ לברר והכא צריכים לברר.

והקשה המג"א [סי' תל"ז ס"ק ד'] דלמה בי"ח טריפות א"צ בדיקה וסמכינן אחזקה, ותי' דשם היה "חזקת שלימה" בבהמה וממילא דסמכינן עליו, אבל הכא אדרבה, הבית היה בחזקת חמץ וע"י חזקה דמשכיר אנו באים להוציאו מחזקתו ובכה"ג צריך לברר.

<sup>94</sup> והיינו שרש"י כתב "דלא עבר זמנו", וכן כתב רש"י [בד"ה הכל נאמנין על ביעור] "להעיד בי"ד שבדקו אמש", ומפורש דמיירי בשחרית, ודו"ק.

<sup>95</sup> אולם עיין עוד בדברי הט"ז [סי' תל"ז ס"ק ב'], ולא זכיתי להבין דבריו.

<sup>96</sup> והנה, כל הדין לישיליה הוא לכתחילה בדאיתא קמן, לא כן בהלך לעיר אחרת [וכמבואר בתוס'] וע"ע במג"א דא"צ לבדוק ציצית כשיפסיד תפילה בציבור, וזה גם כנ"ל, ודו"ק.

והוסיף דה"ה דבשוחט צריך לברר, וכמוש"כ הר"ן, דגם התם הבהמה היתה בחזקת איסור אבר מן החי וחזקת אינו זבוח, ובאים להוציאו ולהתירו.

**ב] מוכיח דהחילוק בין חמץ לציצית הוא דבחמץ יש רוב ובציצית יש רק חזקה.**

הקשה המחצית השקל [סי' ח' על המג"א ס"ק י"א], דבחוטין של ציצית צריכים לבדוק ולא סומכין על החזקה שהיו כשרין עד עכשיו, אף דהכא ליכא חזקה הפוכה.

ותי' המחצית השקל [שם] והחת"ס [בהגותיו לשו"ע שם] דהמג"א מיירי ברוב, דרוב "מומחין" בשחיטה ורוב "חברים" לענין בדיקה [דזו הדין חזקת בדוק שיש בזה סברא דרובן חברים], ורוב בהמות אינן טריפות, ובכה"ג אמרינן דאף שיש חזקת איסור בבהמה ובבית ורובא וחזקה רובא עדיף, אבל סו"ס צריכים להישאל לעומת טריפות שיש רוב בלי שיש כנגדו חזקת איסור ולכן א"צ להישאל שם.

אולם בציצית, בכשרות הציצית ליכא רוב דעשויה להיפסל, אלא שיש "חזקת כשרות" דעד עכשיו לא היה פסול, ובכה"ג צריכים לברר גם בלי שהיה כנגדו חזקה, וע"ע באהא"ז חו"מ ג'ז'.

ובאמת, דמבואר שם במג"א דכשבדקו אתמול דאז א"צ לבדוק שוב, וכן בחלק מהחוטין שמעל הגדיל דמונח על הבגד דאין רגיל לינתק דגם התם א"צ בדיקה <sup>97</sup>, והביאור, דהתם דומה לרוב.

**ג] מבאר את החילוק עפ"י יסוד דברי רעק"א לחלק בין תרי סוגי חזקות ותרי סוגי רוב, ובזה מבואר נמי עיקר הך דין דצריכים להישאל.**

הרי לנו דחלוק רוב שיש כנגדו חזקה וכן חזקה שיש בה ריעותא מרוב שאין כנגדה כלום, דחלוקין ניהו כלפי הדין בירור ע"י אחד, ועלינו לבאר יסוד החילוק בזה <sup>98</sup>.

<sup>97</sup> וז"ל: "אך נ"ל טעם אחר דלא מקרי חזקה דעשויה ליפסק בכל שעה וכמ"ש בי"ד סי' ר"א סי' ס"ה בשם תשובת הר"ן ומה"ט לא נהגו לבדוק החוטין שלמעלה מן הגדיל שמונחין על הבגד משום דאין עשויין ליפסק וכו' ומ"מ יש לסמוך ע"ז בשעת הדחק אם יודע שהיו כל החוטין שלמים מאתמול וכ"מ בב"ח כאן, ובסי' י"ז כתב דאם בדקו כשגזזו א"צ לבדוק בשעת הברכה וכמ"ש בי"ד סי' י"ח, ע"ש", עכ"ל.

<sup>98</sup> וידידי הרה"ג ר' יצחק קליימן שליט"א אמר כך, דחלוק חזקה מרוב דרוב מדבר ומברר את המציאות לעומת חזקה שמכרעת דינים, ועוד, דחזקה גם קובעת ד"שם הספק" הוא ספק בדין ולא במציאות וממילא דכבר מכרעת בדין כיון שזה הספק, ואף אם רובא עדיף מחזקה, אבל אהני לן עכ"פ החזקה להעמיד את הספק שהוא ספק בדין ואעפ"כ רובא עדיף.

והוסיף בזה, דיסוד הדין דצריך לישאל, היינו דאין לסמוך על הכרעה בדין כשיש אפשרות לברר את המציאות, ולכן שואלים ע"א.

ועפ"י הנ"ל ביאר דמה"ט ברובא נגד חזקה, וכן בחזקה סתם, בהנך תרי גווני הספק הוא בדין וההכרעה היא בדין ולכן צריך ע"א [בציצית ובבדיקה] אבל ברוב גרידא [טריפות] התם א"צ ע"א, ודו"ק, והדברים עמוקים ונכונים.

ונראה דהביאור בזה היא, עפ"י מה שייסד לנו רעק"א דאיכא תרי גוויי רוב, דאיכא רוב המכריע במקום ספק ואיכא רוב שאומר לא להסתפק כלל, וברוב שיש כנגדו חזקה, התם אף שהרוב עדיף, אבל אין רוב כזה יכול לומר לנו לא להסתפק כלל, וכל כוחו אינו אלא להכריע את הספק.

וגם בחזקה יש תרי גוויי, דאיכא חזקת א"א שבעלה במדה"י והחזקת חיים דבעלה אומרת דלא מסתפקים דאולי מת, לעומת אשה דזרקו לה גט לפנינו ספק קרוב לה ספק קרוב לו, דהכא החזקה מכרעת את הספק אבל אכתי יש ספק לפנינו.

ויש נפ"מ בין הנך תרי חזקות לענין נאמנות של ע"א נגד החזקה, וכדחילק בזה כבר בדו"ח רעק"א כתובות י"ג: [בסוף, בד"ה ואפשר לדון ולומר].

ועפ"ז נראה לומר דזה נמי ההסבר בחילוק בסוגי' דידן, דהנה בחוטין שבדקן אתמול וכן כלפי החלק המונח על הבגד [דבזה כתב המג"א דא"צ לבדוק], הא הצד ספק הוא רחוק והחזקה ג"כ אומרת לא להסתפק, לעומת סתם חוטין שעשוין להנתק דבאלו יש ספק לפנינו, רק דהחזקה מכרעת.

ונראה דזו יסוד הדין בירור דע"א, דכיון דכלפי הע"א עצמו ליכא ספק כלל ולדידיה אין צורך בחזקה כלל, א"כ כשיש ספק לפנינו אלא שיש על זה הכרעה, אז אמרינן דנברר ע"י ע"א כדי שגם אצלנו לא יהיה ספק כלל, אבל כשגם כלפינו אין ספק אחרי החזקה ואחרי הרוב, שוב א"צ לישאל, דאז הע"א אינו מוסיף כלום.

ומעתה א"ש, דרק ברוב שיש כנגדו חזקה אז הדין דצריך להישאל, לא כן ברוב די"ח טריפות ששם הרוב אומר לא להסתפק כלל, וא"כ ה"ה דבחזקה כה"ג נמי א"צ לברר כמו הנך חוטין מעל הגדיל המונחים על הבגד, ורק סתם חוטין דעשוין לינתק בהנך יש ספק וריעותא לפנינו בהדי הכרעה דחזקה, ובהנך צריך להישאל.

#### ד [ביאור בחת"ס בישוב דברי הראשונים עפ"י הנ"ל.]

והנה, בסוגי' מבואר שכשיש חזקת בדוק דאפי"ה נישיליה, וכ"כ התוס' בעמוד ב', ועי' רא"ש שהביא שהראשונים הוכיחו דין זה [דצריך לישיליה] מהתוס' בעמוד ב', וזה תמוה, שהרי דין זה מפורש בהדי' בסוגי', ועי' חת"ס [בסוגיין] שכתב דאחרי שהביאו דינא דחבר אז איכא כבר חזקה אלימתא, ומהכא ילפי הראשונים דאף במקום חזקה אלימתא צריכים לברר, אולם החת"ס סתם ולא פירש מה יסוד הדברים בזה.

ונראה עפ"י דרכינו לעיל [פרק א'], דכל עוד שדיברנו רק על משכיר, א"כ לא ידעינן אלא שהוא עושה מה שמוטל עליו לצאת יד"ח מצוותו, אבל אחרי הבריי' למדנו דגם במוכר הוא כן, וזו כבר דרגת חברות דתרומה, ואז היה אפ"ל דכבר א"צ לישיליה, דכבר אין ספק לפנינו, שהרי הוא כבר כחבר, ושוב א"צ לישיליה, אבל כיון שהתוס' אמרו שגם למסקנה יש סברות כאלו, א"כ מוכרח שגם למסקנה צריך לישיליה ולכן הביאו משם, והטעם באמת הוא משום שסו"ס יש חזקה כנגדו, ולכן יש ספק לפנינו.

**ה] בדברי הר"י בדין צריך לישלייה ולבירורי בנשים וקטנים.**

הר"י חידש דאף אם נשים ועבדים לא נאמנים, אבל בדין אפשר לבירורי נאמנות, עוד חידש הר"י דרק כשבעה"ב בעיר אז אמרינן דאפשר לבירורי, ולא מהני מה שהנשים וקטנים הם בעיר.

וזה צ"ע שיש לעיין, א] איך נאמנים בדין אפשר לבירורי אם אין להם נאמנות בעיקר הנידון [לפי הקס"ד בסוגי' דלא נאמנות כשיש טירחא], ב] אם אמרינן דאפשר לבירורי על ידם, א"כ ה"ה דנצטרך לברר אצלם, ולמה דווקא כשבעה"ב בעיר צריכים לבירורי, הא גם מה שהם בעיר מחייב לבירורי.

והנראה בזה, דכבר נתבאר דיסוד הדין דאפשר לבירורי הוא דסו"ס יש ספק לפנינו, רק דאית ביה הכרעה דרוב וחזקה, דמיירי דווקא ברוב שמכריע ולא ברוב שאומר לא להסתפק, ונאמרה הלכה דבאופן שאפשר לסלק את הספק ולא לסמוך על ההכרעה בהדי הספק, דאז כבר צריך לעשות כן לכתחילה.

ונראה שכשיש כבר הכרעה בספק, הכא נאמנים נשים ועבדים להופכו לספק רחוק, כדי שנאמר שאין כבר ספק לפנינו, דלזה מהני עדותם, ורק כשהספק לפנינו ואין עליו הכרעה כלל לסמוך להקל, בכה"ג אין להם נאמנות כיון דאית ביה טירחא.

ומעתה נראה עוד, דכל הדין דעליו לסלק הספק ולא לסמוך על הכרעה דרוב וחזקה במקום הספק, היינו דווקא כשעומד לפניך אפשרות של בירור בלי להגיע לרוב וחזקה כלל, והיינו בע"א שנאמן על גוף הספק בלי שיהיה בו רוב וחזקה, ולהכי דווקא כשבעה"ב בעיר אז צריך לברר אצל הנשים ועבדים, ודו"ק.

**פרק ג'****בגדרי חזקת "אינו בדוק"****וחזקת "אינו מנוקרת".**

**א] בדברי הש"ש דאיכא חזקת "אינו מנוקרת" כמו שיש חזקת "אינו בדוק", ומביא כן מהתוס' רי"ד, ומתמה דאיכא לחלק ביניהם, [ומביא הערת הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דשייך להעיד על החמץ וממילא ליכא חזקת אינו בדוק, ואין זה ע"א נגד חזקה].**

הבאנו לעיל [פרק ב' ס"ק א'] מהמג"א דמה דצריך לישאל בחמץ ובשחיטה הוא משום שיש חזקת אמ"ה בשחיטה וחזקת חמץ בבית, וכמו"כ הבאנו מהשער המלך להלן [פרק ד' ס"ק א'] דהכא בחמץ איכא חזקת איסור ולכן לא אמרינן ספק דרבנן לקולא.

והנה, ע"א לא נאמן להתיר נגד חזקת איסור, ורק כשבידו להתיר נאמן, והא דנאמן בבדיקת חמץ הוא משום שבידו לבדוק, כן מבואר בתוס' בסוף הסוגי', ולכן כתב הרמ"א [יו"ד סי' קכ"ז] דבטבל וניקור אין ע"א נאמן עד שיהיה בידו לתקנו.

והקשה הט"ז, דבשלמא בטבל דכולו אסור, התם שפיר איכא חזקת איסור בכולו וצריך שיהיה בידו, אבל בניקור אינו כן דדומה לב' חתיכות א' חלב וא' שומן,

ואומר על א' שהוא כשר, וה"ה בניקור שאומר שנפרד החלב, ולא שייך בזה חזקת איסור, ופשוט.

ובש"ש [ש"ו פ"ה] דחה והוכיח כהרמ"א מסוגיין, דאף דלא שייך "חזקת איסור" על כולו, אבל שייך "חזקת אינו מנוקר" על כולו, וראיה מבית כלפי חמץ שאמרו הב"י והמג"א דצריך לשייכלי' כיון דיש חזקת חמץ, והרי גם הכא אין הבית עצמו נאסר בחמץ, רק שיש בתוכו חמץ ודומה לירך שיש בה גיד, וע"כ דאף דאין לומר שהבית עצמו יש בו חזקת "חמץ" אבל אפ"ל שהוא בחזקת "אינו בדוק", וכמו"כ י"ל דהבשר הוא בחזקת "שאינו מנוקר".

ותמה הגר"ש רוזובסקי [הערות עמוד קי"א], דבאמת גם בחמץ לא היתה שייכת חזקה כזו, רק דכיון דהטילו חכמים על הבית מצוות בדיקה, הרי דעד שלא יודעים שנבדק הרי הוא כולו בחזקת אינו בדוק, אבל בבדיקת תולעים שאינה מצווה, ורק בודק שלא להכשל, הכא אין דין בדיקה על כולו, ורק שעליו להיזהר מהאיסור, ואין על כולו דין בדיקה, ולכן ליכא בזה חזקת אינו בדוק, ודברי הט"ז נכונים, עכ"ד<sup>99</sup>.

ויש להעיר מדברי התוס' רי"ד בסוגיין דכתב בהדי' דבחמץ איכא חזקת "אינו בדוק" וזה כעדות נגד חזקת איסור, וכן כתב בניקור שיש בו חזקת אינו מנוקר, וזה בהדי' כהש"ש, וצ"ע.

**[ב] מיישב דברי התוס' רי"ד דהכא בסוגי' יש לדמות חזקת אנו בדוק לחזקת אינו מנוקר.**

איברא דנראה דאין לסתור את דברי התוס' רי"ד ודברי הש"ש, דנראה דאף דתמיד בדיקה היא דין בבית, וכטענת הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, אכן הכא בסוגיין אינו כן, ושפיר הוכיחו מבדיקה לניקור, ונבאר את הדברים.

דהנה, בתחילת הסוגי' הבאנו כבר מרבינו דוד דמוכרח מהסוגי' דאף כשהחוב בדיקה מוטל על המשכיר, אבל כשלא בדק על השוכר לבדוק.

ועי' בר"ן [סוף א': בדפי הרי"ף] בסוגי' דמשכיר ונמצא שאינו בדוק [לענין מק"ט], שחידש ששוכר צריך לבדוק כשלא בדק משכיר, והביא כן ממחיצת י' בחמץ של נכרי, [ומבואר דשם יש חיוב בדיקה ולא רק ביעור], וקשה דמה שייטא להכא "חמצו של נכרי", ולמה לא הביא מסוגי' דידן דמבואר בהדי' דין זה.

<sup>99</sup> ועפ"י העיר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל עוד, דהרי ברמ"א ביו"ד [קכ"ז-ג'] מבואר דקטן נאמן בכל איסורים דרבנן כשאין חזקת איסור כמו חמץ, והק' המג"א [סוף ס' תל"ז] שיש חזקת איסור בבדיקה.

ועפ"י הנ"ל יישב הגר"ש דאין חזקת חמץ, אלא שיש חזקת אינו בדוק, ולפי"ז כשיבוא ע"א אינו צריך להעיד נגד החזקה לומר דנתקיימה מצוות בדיקה, דיכול לומר בפשיטות דאין חמץ בבית וכבר ממילא הוא דפקע מהבית מצות בדיקה, וזה כבר לא חשיב כעדות נגד החזקה, שהע"א אומר שכבר אין את הסיבה שמחייבת מצוות בדיקה.

אולם בסוגיין דמצריכים בירורא דע"א מחמת החזקת אינו בדוק ולא אמרינן דהחזקת בדוק מגלה שאין חמץ וא"צ את הבדיקה כלל, התם שאני דהחזקת בדוק רק אומרת שהתקיימה המצווה דהכל חברים, ואינה עדות על המצב של חמץ, רק ע"ז שקיים את המצווה, וזה כבר נגד החזקה, ודו"ק.

וביאר בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [ס"ק ס"א] דאין כוונתו להוכיח דחייב, רק כוונתו להגדיר גדר חיובא דשוכר, דאין הכוונה שיש מצווה דרמי' על שניהם ויש קדימה בעלמא לשוכר, רק החיוב הוא חיובא דמשכיר [כשהמפתחות היו אצלו בי"ד], ושוכר בודק בדיקה בעלמא מצד תקלה וכבדיקת תולעים, ודומה לבדיקה לאחר המועד דלרמב"ם אינו מברך, וזו שהביא מחמצו לנכרי דמצאנו כעין זה, עכתו"ד.

ולהלן [סי' י"ג פרק ב' ס"ק ה'] ביארנו באופן אחר קצת, דאין כוונת הר"ן לבדיקת תקלה אלא לבדיקת מצווה על הגברא, דהכא כבר אינה בדיקה מצד הבית דחיוב זה באמת רמי על המשכיר, אלא דנתחדש דין נוסף ומצווה חדשה בבדיקה מצד הגברא שהיא כ"בדיקת היכר" כעין חמצו של נכרי שהבית לא נשתנה לבית בדוק, אלא שיש בו היכירא כלפי הגברא.

ועפ"ז נראה, דהדרא הוכחת הרמ"א ותוס' רי"ד לדוכתא, דנראה דכל מה דשייך חילוקו של הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, היינו דווקא באופן שיש מצות הבית, אבל היכא שאין מצות הבית אלא דהבדיקה היא בדיקה מתקלה [או שהיא מצות הגברא], הכא נראה דכבר ליתא לסברת הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, שהרי אין דין על הבית כלל כיון שאינה ממצות הבית, וכל הדין על הגברא הוא אך ורק שיוציא את החמץ, וזה ממש כניקור הגיד.

ומעתה שפיר הוכיחו התוס' רי"ד והש"ש דה"ה דבניקור הגיד דיינינן בכל החתיכה האם נתקיימה בה דין ניקור כמו דדיינינן האם נתקיים בבית דין בדיקה אף שהדין הוא דין על החמץ ולא על הבית, דהכא בסוגיין מיירי שהמשכיר אינו לפנינו והנידון הוא מצד מצות השוכר, וכלפי מצות השוכר ליכא דין בבית כלל, רק בגברא, ודו"ק.

ונראה דחידוש זה מוכרח מיניה וביה בר"ן בריש פירקין, דקשה - דאיך אמר הר"ן דחז"ל תיקנו דווקא בדיקה מחמת החשש דשמא לא ביטל יפה, או מחמת החשש דשמא יבוא לאוכלו, ולמה הביא ב' צדדין בזה, הרי מפורש בסוגי' דכיכר בשמי קורה טעמא דשמא יבוא לאוכלו.

וע"כ דאירי שכבר בדקו מערב פסח ומצאו בפסח, וכמבואר בשיטת הראב"ד - מובא לעיל [סימן א פרק ד] שזה כבר לא מעיקר התקנה - וזו כבר בדיקה אחרת, ומדין תקלה בעלמא או מצד מצות הגברא דומי' דמחיצת י', ואין זה ענין לעיקר מצוות בדיקת י"ד, וי"ל שמצד הגברא יותר פשוט לדון מצד שמא יבא לאכול, אכן מצד הבית יותר פשוט לדון מצד חסרון בביטול, שזה חסרון בבל יראה שזה דין בבית.

**ג] ביאור שי' הר"ן דצריך לישייליה מחמת המיעוט המצוי, ומוכיח דע"כ דלר"ן ליכא חזקת חמץ, ומביא כן מהמהר"ם חלאווה, ומבאר שיטתם, דאף דבכל נידון של בדיקה איכא חזקת אינו בדוק, אכן בשוכר אינו כן, דבדידיה לא רמי הדין בדיקה אבית.**

ונראה להוכיח את היסוד הזה דהכא ליכא דין בבית ויש מצווה בגברא, ובזה יתיישבו דברי הר"ן בחולין, וכדיבואר.

דהנה, עי' בכת"ס בהגהותיו למג"א [סי' תל"ז ס"ק ד'] דקאי על מה שחידש המג"א דרך כשיש חזקה נגד הרוב אז אמרינן דנשייליה, [ודבריו מובאים לעיל פרק ב'], והחת"ס הביא שהר"ן [בחולין ג': בדפי הרי"ף ד"ה והיכא] עצמו מפרשו באופן אחר, דכתב הר"ן דכיון דאיכא מיעוט המצוי שוב צריך לבדוק, ורק כשזה מיעוטא דלא מצוי אז סמכינן על הרוב, ומדמה להך דבדיקת חמץ, עיי"ש, וכוונתו דגם בסוגיין דחזקתו בדוק, אבל אכתי צריך להישאל כיון דאיכא מיעוט המצוי.

ולכא' הסברא בר"ן היא כדברינו לעיל [פרק ב' ס"ק ג'] דשאני רוב שאומר לא להסתפק מרוב שמכריע במקום ספק, עיי"ש שהבאנו כן מרעק"א, והכא י"ל נמי ע"ד זה, דבמיעוט המצוי אין הרוב יכול לומר לא להסתפק, ואדרבה, זה כל ההכרח לר"ן דע"כ יש מיעוט המצוי בבדיקה, דזה פשוט לר"ן שאם היה הרוב אומר לא להסתפק דאז כבר אין להסתפק ופשיטא דכבר אין ענין לשיייליה, [דכל הדין דנשייליה הוא רק כדי שלא נסמוך על הכרעה זו במקום ספק], וע"כ דמזה דאיכא דין לשיייליה דזו הראיה שיש כאן מיעוט המצוי, כן נראה בפשיטות בדברי הר"ן.

אולם לכא' קשה, דליכא הכרח לר"ן, דאולי מה שהרוב לא יכול לומר לו להסתפק היינו כסברת המג"א שיש כנגדו חזקה, ונראה דמכאן מוכרח דלדעת הר"ן אין חזקת חמץ, ודלא כהמג"א בשם הב"י.

ומצאנו שי' כזו במהר"ם חלאוה בסוגיין, דהקשה דלמה לא אמרינן בסוגיין ספק דרבנן לקולא, דאין כאן חזקת איסור שהרי אין חזקה שאומרת שלא בדק, רק שאינו בחזקת בדוק, ולכא' דבריו תמוהין, שהרי יש חזקת חמץ בבית, וכדהבאנו מהשער המלך [לעיל פרק ב' ס"ק ה'] ליישב קושי' זו, וע"כ מוכרח שחולק, וסובר שאין חזקת חמץ, וה"ה דאפ"ל כן בדעת הר"ן.

ונראה דהביאור בזה הוא כדביארנו לעיל, דכבר הבאנו בשיטת הר"ן דשאני בדיקה דהכא מכל בדיקה, דהכא מיירי בשוכר, ובשוכר ליכא מצווה על הבית, וממילא דכבר ליכא חזקה על הבית, דכמו דהק' הט"ז דליכא חזקת איסור בניקור, וע"כ דלא אמרינן דהבשר הוא בחזקת "אינו מנוקר" כיון שאין דין בדיקה על הבשר דכל הדין הוא רק על הגיד עצמו, כמו כן בבדיקת השוכר נראה כן, דהכא כבר ליכא דין בדיקה על הבית כדי שנאמר דכל הבית הוא בחזקת אינו בדוק, דהכא הבדיקה היא על החמץ עצמו, ומה"ט סוברים הר"ן והמהר"ם חלוואה דליכא חזקה, ושפיר הוכיח הר"ן דע"כ דאיכא מיעוט המצוי, ודו"ק.

אמנם המג"א וב"י שלמדו שיש כאן חזקת אינו בדוק, הם ע"כ למדו שיש מצות בדיקה בבית גם בשוכר, דאף דלכתחילה המצווה היא במשכיר, אבל כשאינו עושה מצוותו מצווה זו אשכור רמיא, ושוב דיינינן ליה מצד חזקת אינו בדוק, וא"ש.



## פרק ד'

בדין ספק דרבנן לקולא [בסוגיין],  
ובסברא ד"בדיקת חמץ על הספק נתקנה".

א] בדברי השער המלך בקושי' מספק דרבנן לקולא, וביסוד הדין דבדיקת חמץ על הספק נתקנה, ולמה סברא זו לא שייכת לדין "נישיילה".

אמרינן בגמ', דאי אין חזקתו בדוק מטרחינן ליה לשוכר לבדוק, והקשה בשער המלך [פ"א דמקוואות סוף כלל א'] דאין לנו צד דוודאי לא בדק, רק דספק אולי לא בדק, וכיון דבדיקה היא מדרבנן נימא בזה ספק דרבנן לקולא.

והביא, דברמב"ם [פ"ב מחו"מ ה"ה] מבואר שכשיש ספק אם העכבר הכניס חמץ או מצה לבית בדוק דחייב לבדוק, והראב"ד מיקל דספק דרבנן לקולא, והביא המ"מ מהרא"ה דכיון דבדיקה על הספק נתקנה לכן לא מקילין בה מספק, ועי' פנ"י [ט]. על פירש"י ד"ה הא חזינן, בסוף דבריו שם] דהקשה על מתני' שם דלא חוששין לחולדא, דאין לדבר סוף, וקשה דלמה נחשוש הא הוי סו"ס, דאף אם גיררה אולי אכלה, ותי' עפ"י המ"מ הנ"ל דעל הספק נתקנה, והוסיף, דגם מקומות שמכניסים בהם חמץ יש ס"ס, אולי הביאו השמש ואולי שכח פתו וכו'.

ועפ"ז כתב השער המלך, דאף דהכא איכא ספק אם בדק או לא, אבל מעיקרא על הספק נתקנה ועדיין חיישינן לחמץ, וחייב בבדיקה.

אולם הקשה השער המלך דלפי הראב"ד דחולק וסובר דכשיש ספק אכתי אמרינן ספק דרבנן לקולא, לדבריו הדרא קושי' לדוכתא.

ותי' דבכל בדיקה איכא חזקת חמץ, וכן בסוגיין איכא חזקת חמץ דמספקא לן אם בדק, והש"ך חידש דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא כשיש חזקה, ורק כשהיתה כבר בדיקה וכבר נסתלקה חזקת חמץ ע"י הבדיקה, והתם הספק הוא האם העכבר הכניס או לא, התם אמרינן ספק דרבנן לקולא, אולם עיין להלן [פרק ג' ס"ק ו'] שהבאנו מהמהר"ם חלאווה דחולק בזה.

איברא דבעיקר דברי השער המלך [דשייך הכא דינא דעל הספק נתקנה] יש לתמוה, דלפי"ז יש לפרש את הדין דלישייליה באופן אחר, די"ל דמה שאמרו בגמ' דאף אם יש חזקה נישיליה [ולא סמכינן על מה שהוא חבר], דהטעם בזה הוא דכל זה אכניס לתוך "סברת המ"מ דעל הספק נתקנה", והיינו דאף דהאומדנא והחזקה שהם חברים מברר לנו שהיתה בדיקה, הא סו"ס איכא לפנינו ספק שהחזקה צריכה לבררו, והיכא דאפשר לשאול שלא יהיה לפנינו ספק כלל, בכה"ג צריכים לישאל.

ומעתה קשה, דאיך הוכיח מכאן הר"ן דתמיד לא סמכינן ותמיד צריכים לברר [וכן הדין בשחיטה], הא אולי דין זה הוא דווקא בנד"ד דעל הספק נתקנה.

אמנם נראה פשוט, דכל שיש בירור שהיתה בדיקה שוב אין לחייבו, דאין ספק חמץ אחרי בדיקה, ורק כשמספקינן על הבדיקה עצמה אם היתה או לא אז מספקינן גם אחרי הבדיקה דאולי נכנס חמץ, ונשארה חובת הבדיקה כיון שיש כאן ספק חמץ.

ואיכא ראייה ברורה שאין הדין לישיליה דין מסויים בבדיקה מחמת הסברא ד"על הספק נתקנה", דאל"כ הרי גם כשלא היה בפנינו היו צריכים לשואלו, ודו"ק.

**ב] הערות בדברי המהר"ם חלואה בסוגיין דמדין אפשר לבירורי צריכים לבדוק.**

המהר"ם חלואה בסוף הסוגי' הקשה דלמה צריך בדיקה, דאף אם אין חזקתו בדוק הא סו"ס ספק דרבנן לקולא, והוסיף דאין לומר שיש חזקה, דוודאי א"א לומר שיש חזקה שלא בדק, דכל הספק אם יש חזקה שבדק או אין חזקה כזו, אבל וודאי דלא מחזקין ליה דלא בדק ושפיר הוי ספק, וספק דרבנן לקולא, ותיירץ דמכאן מוכרח דבכל ספק דרבנן הדין הוא דצריכים לבירורי, ולכן הכא צריך בדיקה.

מבואר מתוך דבריו דלא ניחא ליה בת' השער המלך דסובר שיש חזקה, והיכא שיש חזקה אזלינן לחומרא גם בספק דרבנן [וכדהביא השער המלך מהש"ך], ובאמת דמשמע מדבריו דמודה לחידוש של הש"ך [שכשיש חזקה אזלינן לחומרא] אלא שסובר שכאן אין חזקה, וכבר ביארנו לעיל [פרק ג' ס"ק ג'] דאזיל כהר"ן דרק בנד"ד לא שייך חזקת אינו בדוק.

עוד מבואר דלית ליה סברת הרמב"ם דעל הספק נתקנה, וי"ל דמודה לרמב"ם רק דסובר דבנד"ד שהספק הוא בזה גופא האם קיים בדיקה או לא, דכלפי ספק זה לא אמרינן על הספק נתקנה.

ובעיקר חידושו של המהר"ם חלואה דאפשר לבירורי ע"י בדיקה מחייבו בבדיקה כעין זה מצאנו נמי בפמ"ג [מ"ז סוף ס' תל"ז] וז"ל, "דסמכין אפשיטותא דרנב"י [דחזקתו בדוק], ומ"מ אם יכול לבטלו הוי כיש לברר בקל ע"י ביטול, ואה"נ דלאחר שש שכבר א"א לברר ע"י ביטול רק ע"י בדיקה, אז א"צ בדיקה [וכוונתו דאז זה כבר טורח] עכ"ל, עכ"פ עיקר הדברים צ"ע, דלמה לא אמרינן דצריך לבירורי ע"י בדיקה גם כשחזקתו בדוק, ולמה רק אמרו דשואלו, ואם אינו כאן פטור, וע"כ צ"ל דבדיקה היא טירחא, ולפי"ז גם כשאין חזקתו בדוק נמי נימא דא"צ לבירורי ע"י בדיקה.

ויתירא מזו קשה, הרי כל הנידון בסוגי' הוא כלפי מצוות בדיקה, האם עדיין חייב או לא, וע"ז גופא צריכים בירורי לדעת האם חייב או לא, ואיך אמרינן דבמקום ספק דרבנן יכול לבירורי ע"י בדיקה, הא ע"ז גופא אנו דנים, האם חייב או פטור בבדיקה, ואיזה חיוב יש לבירורי בבדיקה עצמה, וזו הטעם דאמר' בסוגי' "נישיליה" [כשחזקתו בדוק] ולא הצריכו בדיקה, וא"כ ה"ה כשאין חזקתו בדוק לא יצטרך, וצ"ע [וזה קשה גם על הפמ"ג הנ"ל].

אטו נימא שמי שיש לו ספק בדין נטילת לולב בשאר הימים שזה ספק דרבנן, אטו נימא שיתחייב לבירורי ע"י נטילת לולב עצמו, הא על זה גופא אנו דנים, וצ"ע.

## סימן י"ב

## הערות קצרות בסוגי' בתחילת ד':

[א] בשו"ט בסוגי'. [ב] בתירוצ' השני בתוס' מהר"י. [ג] המנוהו רבנן בדרכנן [שיטת התוס' בחילוקי דינים בזה]. [ד] שיטת רבינו דוד והריטב"א בהנ"ל. [ה] שיטת הרמב"ם והרי"ף במסקנת הסוגי'. [ו] דן למה הב"י בסוגי' הוא מה"ת לולא הביטול, וביאורים שונים בדברי הגמ' ד"מדאורייתא בביטול בעלמא סגי", ודן מי היה עובר בב"י מה"ת. [ז] שי' הרמב"ם בביטול בחמץ ידוע.

## [א] בשו"ט בסוגי'.

הגמ' הקשתה דלא יתכן לומר דאין חזקתו בדוק והם נאמנים, "דאמירה דהני מידי מששא אית בהו", ומיד יכלו לתרץ דהימנוהו רבנן, רק דא"כ היתה כבר הוכחה דלא חזקתו בדוק, ולכן דחו דלעולם חזקתו בדוק ומוחזק לן דלא היה בדוק והם אמרו שבדקו, כדי שלא נוכל לפשוט לא לכאן ולא לכאן, כן מבואר במהרש"א.

## [ב] בתירוצ' השני בתוס' מהר"י.

בתוס' מבואר בפ"ב של הר"י דנאמנים לומר דלא בדקו אף דחזקתו בדוק, ושוב נאמנים במיגו לומר דבדקו, והנה אף דע"א לא נאמן נגד חזקה ורוב, והכא חזקתו בדוק ואין נאמנים לומר דלא בדקו, ואף דחזקה דהכא אינה חזקה דמעיקרא רק דומה לרוב, דמסברא היא, [וכדהבאנו מהר"ן דמדמה לרוב שוחטים מומחין ורוב אינם טריפות ולכן צריך לישלילה], אבל גם נגד רוב לא נאמן, ועי' מקו"ח [סוף סי' תל"ז] דתמה בזה, ויישב בזה דנאמן כיון דבידו לעשותו למקום שמכניסים בו חמץ, ודו"ק.

אולם נראה כמו שביארנו לעיל [סימן י"א פרק ב'] מרעק"א [כתובות סוף י"ג]: ואפשר לדון ולומר [שיש חזקה ורוב שאומרים לא להסתפק ויש שאומרים להכריע במקום הספק, ורק כשאומרים לא להסתפק כלל אז ע"א לא נאמן, ולעיל חידשנו דיסוד דברי המג"א דברוב נגד חזקה יש דין לישלילה משום שע"י החזקה נהיה מקום להסתפק, דאף דהספק עצמו הוא ספק רחוק שאינו מומחה [שוחט] ושלא בדק, והרי"ז רוב שאומר לא להסתפק, אבל כיון שיש חזקת איסור כנגדו, אז אמרינן דהחזקה מעמידה את הצד ספק, ומה"ט נראה דה"ה בנד"ד דע"א נאמן נגד חזקתו בדוק [שהוא רוב] כיון שיש מקום ספק ע"י החזקת חמץ, ודו"ק.

## [ג] המנוהו רבנן בדרכנן [שיטת התוס' בחילוקי דינים בזה].

המנוהו רבנן בדרכנן: והיינו דמן התורה אין נאמנות, ושי' התוס' בזה היא כך דאיכא ג' חילוקי דרגות, א' אנשים, ב' נשים ועבדים, ג' קטנים.

והדינים הם כך:

א' בדין דאורייתא נאמנים נשים ועבדים ולא קטנים כשזה בידם בלי טירחא כשחיטה וניקור [וניקור אינו טירחא דאינו הולך ממקום למקום כבדיקה, עי' במהר"ם חלאווה].

ב' בדין דרבנן נתנו נאמנות לשלשתם גם כשיש טירחא, אבל הא מיהת דצריך שיהיה בידם.

ג] כשאנו בידם שוב חלוקין קטנים מהם, דאינו נאמן בדרבנן, כתחומין, ונשים נאמנות, ומבואר שבידו הוא סברא בנשים מהתורה, ולא בדרבנן, ובקטנים זו סברא גם בדרבנן [והמקור דנשים נאמנות מהתורה הביא התוס' ממעשים בכל יום, ובריש גיטין מבואר בתוס' דהמקור מנדה ולא מקראי].

#### ד] שיטת רבינו דוד והריטב"א בהנ"ל.

אולם רבינו דוד פליג וסובר דנשים ועבדים נאמנים מהתורה גם בבדיקה שיש בה טירחא, ורק קטן אין לו נאמנות, ומשום קטנים אמרו דהמנוהו רבנן בדרבנן [והריטב"א הביא שי' כעין שיטת רבינו דוד, אלא שסובר דעבדים כקטנים, ורק נשים נאמנות מהתורה], ונפק"מ לדינא בין תוס' לרבינו דוד באופן שלא היה ביטול, או לאחר שש שלא שייך ביטול, ואז הבדיקה מהתורה, דאז לתוס' לא נאמנת ולרבינו דוד נאמנת, ולתרווייהו אין קטנים נאמנים בכה"ג, ודו"ק.

ויש עוד שי' לענין קטנים, דהנה, רבינו דוד חידש דנשים ועבדים נאמנים מהתורה בלי בידו, והריטב"א חידש רק בנשים, והתוס' סברי דצריכים עכ"פ בידו, אבל לענין קטנים משמע שאין שום נאמנות לכו"ע, והריטב"א חידש שבידו מהני מהתורה לקטנים, עכ"פ היכא דהם בני דעת, וזה כבר חידוש.

ובתחילת הסוגי' כתב רש"י דלאו בני אסהודי, והיינו, דאף דנשים ועבדים בני אסהודי מה"ת בדברים שבידו, אבל הכא אין בידו כ"כ דהוי טירחא, אלא דפשוט לשונו משמע דבנידון זה בכלל אין להם תורת עדות, וצ"ע, וכבר תמה בזה הפנ"י, ורצה להעמיד דכוונתו לקטנים, וצידד דקטן בן דעת יש לו נאמנות מה"ת, והיינו כהריטב"א הנ"ל.

#### ה] שיטת הרמב"ם והרי"ף במסקנת הסוגי'.

הרמב"ם פסק [פ"ב הי"ז מחמץ ומצה] דחזקתו בדוק, והרי"ף לא הביא דין זה כלל, ועי' מהר"ם חלאווה דסמך אסוגי' הבא דחזקתו בדוק סתם, והיינו דרנב"י פשט מהך ברי' ורק הגמ' דחתה, ומדרבנן סמכינן על פשיטות דרנב"י, וכ"ה בר"ן. ואף אם לא אפשר, וכן נקט המהר"ם חלאווה, אבל סו"ס ספק דרבנן הוא ולקולא, וכן נקט הרא"ש דלא אפשר, ולכן בטלו ושוב יוכל לסמוך על ספק דרבנן לקולא, ושמעינן מהרא"ש דהשוכר מבטל, וזה חידוש, אמנם מהר"ם חלאווה חולק וסובר דסו"ס צריך בדיקה מדין אפשר לבירורי.

ובעיקר דברי הרמב"ם יש הערה, דכתב דנשים וקטנים נאמנים, ולא הוסיף דמיירי כשהיה ביטול, ושוב הוי דרבנן, ובאבי עזרי מהדו"ק [חו"מ פ"ב הי"ז] האריך בזה.

ו] דן למה הב"י בסוגי' הוא מה"ת לולא הביטול, וביאורים שונים בדברי הגמ' ד"מדאורייתא בביטול בעלמא סגי", ודן מי היה עובר בב"י מה"ת.

"מדאורייתא בביטול בעלמא סגי", מכאן דייק הפנ"י דבדיקה מהני וחייבים בו מה"ת באופן שלא ביטל, ודלא כהפר"ח דסובר דלתוס' ליכא בדיקה מה"ת כיון שזה חמץ שאינו ידוע ופטור מה"ת, ודחה את הראיה מכאן די"ל דמיירי בריי' גם בחמץ ידוע.

ועי' מקו"ח [סי' תל"א בהקדמה ס"ק א'] שיישב, דבאמת יש לומר דבחמץ שאינו ידוע אינו עובר בב"י, ומיקרי אינו ידוע אף כשלא בדק וזה מקום שמכניסים בו חמץ, וכוונת הגמ' כך, דיש להסתפק אם תשביתו זו עצה לצאת מב"י או שזו מצווה בפנ"ע, וצריך לחפש בהרים וגבעות כהקס"ד בשילוח הקן, ומזה דביטול מהני מתשבות מוכרח שיוצא מידי ב"י וזה סגי, ולפי"ז, כיון שבחמץ אינו ידוע אין ב"י, הרי ה"ה דאין תשביתו ואין בדיקה מה"ת כלל וכלל.

אמנם האמרי בינה [פסח סי' א'] תמה, דאם נאמר דתשביתו לא שייך לב"י, א"כ א"צ לקיים הך מצווה בחמץ ידיה וא"צ לבדוק ביתו בשביל זה, שיכול להשבית חמץ אחר, וצ"ע.

ועי' בחי' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סוף סי' א'] שמבאר באופ"א, שהאיסור בחמץ הוא בזה שמחזיק את החמץ, ולא בעובדא שיש לו חמץ, והארכנו ביסוד זה לעיל [סימן ג' פרק ב'], וזה ילפינן ממה דביטול מהני להחשיב את החמץ כעפר מהני, וזו נמי הפטור באינו מצוי בידו, וא"כ י"ל דביטול הוא הוכחה שבדיקה היא רק מדרבנן, דבחמץ אינו ידוע ליכא החזקת חמץ, עיי"ש<sup>100</sup>.

ובעיקר הסוגי' העיר הגר"נ פרצוביץ עוד, דמשמע דהשוכר צריך לבדוק, כיון שהוא היה עובר בב"י מה"ת, אף דאינו חמץ שלו, והרי מוכרח מזה כהגר"א ברש"י, אמנם ברא"ש מבואר בסוגי' שהשוכר מבטל [ודלא כהתוס' לעיל דרק המשכיר יכול לבטל], ומשמע שקנה החמץ, ושוב אין ראייה לגר"א.

ועוד העיר הגר"נ פרצוביץ, דלפי הראשונים דאין ב"י לא למשכיר ולא לשוכר, שוב תמוה מה שאמרו בביטול בעלמא סגי, ומשמע דבלי זה איכא ב"י מה"ת, וצ"ע, ותיירץ דבריי' דהכל נאמנים מיירי במוכר ולוקח, וי"ל דהלוקח זוכה בחמץ, והכא מודי הראשונים שעובר, ולעיל מיירי במשכיר ושוכר, עכ"ד, ועי' לעיל [סימן י"א פרק א'] שהוכחנו מהסוגי' מיניה וביה דבריי' מיירי בלוקח ג"כ.

#### ז] שי' הרמב"ם בביטול בחמץ ידוע.

עי' רמב"ם [פ"ב חו"מ ה"ב] שמביא דין ביטול, ועי' בכס"מ שהביא את הגירסה הישנה ברמב"ם, דדין ביעור בחמץ ידוע ודין ביטול בחמץ לא ידוע, ומבואר מזה דביטול לא מהני אלא בחמץ לא ידוע, ועוד מבואר דלא יצא ידי"ח ביעור ע"י בדיקה אם לא שביטל את מה שלא מצא, והר"ן והרמב"ן הדגישו דמהני ביטול גם לחמץ ידוע, עיי"ש.

ועי' ב"י סי' תל"א [בהתחלה, ד"ה ומדאורי'י] שכ' שיש ג' שיטות בתשביתו, א] דעת הר"ן דבדיקה או ביטול, כל א' מהני בפנ"ע, ב] דעת הטור דבעינן דווקא ביטול, ואין לביעור ובדיקה עיקר מה"ת, ואם בדק ולא מצא ורק אח"כ בפסח מצא חמץ אז עבר בב"י למפרע, ג] דעת הרמב"ם דבעינן שניהם, ביעור לידוע וביטול לאינו ידוע, רק דהק' דהר"מ הוא נגד כמה סוגיות, ולכן צ"ל דהר"מ באמת סובר כהטור.

<sup>100</sup> [ועי' באבי עזרי [מהדו"ק חו"מ פ"ב הי"ז בסוף] מה שביאר בזה, דתלוי תשביתו בב"י לענין שיהיה שלו, ולא לענין פטור אינו מצוי, ולא הבנתי.]

והראשונים הביאו מתלמיד היושב לפני רבו [ז]. ונזכר דעיסתו תחמיץ דמבטל בליבו, וכן מהולך לשחוט ונזכר שיש לו חמץ [להלן מ"ט], וכל זה בחמץ ידוע ומבואר דמהני ביטול בחמץ ידוע, ועי' כס"מ שתירץ דחכמים דנו דהני טרידי נינהו וכלא אפשר דמי וסגי בביטול, ודבריו צ"ב.

והגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סוף ס' א'] ביאר עפ"י היסוד הידוע דהאיסור בב"י הוא "להחזיק ולקיים" את החמץ, [ע' בזה בדברינו לעיל סימן ג' פרק ב'] ובביטול הוא כבר לא מחזיק ולא מקיים את החמץ, ודיקדק כן ברמב"ם שאומר שהחמץ אין לו בו צורך, והיינו שלא הפכו לעפר ממש, רק דכלפי החזקתו הרי"ז כבר לא כחמץ, שהרי אין בו צורך [וזה כדביארנו ברמב"ן].

ולפי"ז, בחמץ ידוע שמחזיק את החמץ בפועל והרי יש לו אפשרות עכשיו להשביתו, הרי שיש כאן "החזקה אלימתא", ונגד "החזקה זו" אין ביטולו ביטול כלל, אבל כשאינו ידוע, א"כ כל ההחזקה היא בזה שהוא לא בדק לחפש אחריו, וכלפי זה באמת מהני הביטול, ולפי"ז י"ל דה"ה דבטרידי אין כאן החזקה בפועל, ושוב הו"ל כחמץ אינו ידוע אף שלמעשה הוא ידוע עליו.

## סימן י"ג

## בדין מקח טעות במשכיר בחזקת בדוק.

**פרק א' פלוגתת הראשונים אי מיירי בהתנו מפורש או לא, ונפ"מ דבשאר מומין בבית אינו מק"ט.** א] ג' דעות בראשונים ופוסקים אי היה תנאי או לא. ב] בקושי' המג"א מדברי הרא"ש דבכונה בית ויש בו מום דמתקן בעצמו ואינו מק"ט, ומבאר למה הכא לא אמרין דגילה דעתו שאינו רוצה לעשות מצווה. ג] דרכים נוספים מהאו"ש ביישוב קושי' המג"א על הרא"ש לחלק בין שכירות למכירה. ד] הערת האו"ש דהנידון אי מיירי בסתמא או לא תלוי בפלוגתת הראשונים אי מיירי בי"ד או בי"ג. <

**פרק ב בפלוגתת התוס' והר"ן אי מיירי במשכיר בי"ג או בי"ד, ובגדר מצות השוכר כשהמשכיר לא בדוק.** א] ביאור שיטת התוס' דמיירי בהשכיר בי"ג. ב] ביאור פלוגתת הר"ן והתוס' אי איכא אומדנא גם בכה"ג. ג] ביאור בדברי הר"ן דמדמה "לחמצו של נכרי", דכוונתו להוכיח דעיקר חיובא קאי אשוכר, ומתמה בזה. ד] דרכו של הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל בזה, ומתמה בזה. ה] ביאור נוסף בדמיון של הר"ן לחמצו של נכרי, דלמדנו דאיכא תרי גווני מצוות בבדיקה, חדא אבית וחדא אגברא. ו] ביאור חדש בפלוגתת התוס' והר"ן דפליגי בגדר הבדיקה בחמצו של נכרי. ז] ביאור נוסף בתוס' דסובר דאין כאן מקח טעות ע"י חובת בדיקה, כיון דהבדיקה היא מצווה אגברא. ח] ביאור חדש בפלוגתת הר"ן והתוס' דפליגי בגדרי מום בגוף המקח בשכירות. <

**פרק ג' בדין משכיר שלא בדק, והשוכר לא נכנס עד לאחר פסח.** <

## פרק א'

## פלוגתת הראשונים

## אי מיירי בהתנו מפורש או לא,

## ונפ"מ דבשאר מומין בבית אינו מק"ט.

**א] ג' דעות בראשונים ופוסקים אי היה תנאי או לא.**

בסוגי' דמשכיר בחזקת בדוק מצאנו ג' שיטות היכי מיירי, דלא מפורש בגמ' אי מיירי בהתנו שיהא בדוק או לא, ועי' ברש"י שכתב "ואין תנאי שלנו קיים", ומפורש בדבריו דמיירי בהתנו כן.

אולם שיטת הרי"ף אינה כן, דהנה, הרי"ף השמיט ספק דלעיל אי משכיר בי"ד חזקתו בדוק או לא, ופ"י רבינו דוד [בסוגיין] ובמהר"ם חלאווה דהרי"ף ע"כ למד דספק זה נפשט הכא, והיינו ע"כ משום דלא מיירי בהתנו דאי בהתנו הרי פשיטא דהוי מק"ט, וע"כ דמיירי בסתמא ובסתמא דינו כחזקתו בדוק.

אמנם איכא בזה מהלך שלישי דרבינו דוד [שם] הביא פירוש נוסף די"ל דאמר המשכיר מפורש שהוא בדוק או שהשוכר אמר מפורש שרוצה בדוק, ולא התנו, ולכן אין מק"ט, אבל אין ראיה בסתמא, ושוב הביא רבינו דוד שיטה שלישית וזו שיטת הרמב"ן דגם בהתנו מפורש אינו מק"ט, וכן הביא המ"מ [פ"ב הי"ח מהל' חו"מ] מהרא"ה בשם הרמב"ן, עכ"פ ברש"י מפורש כדבריהם.

ומלשון הרמ"א [סי' תל"ז סעיף ג'] והמג"א [שם ס"ק ז'] משמע שהיה תנאי מפורש, והפר"ח ומקו"ח ואו"ש [מכירה פרק י"ז – ה"ט] אמרו דלא יתכן דלא יהיה מק"ט בכה"ג שהרי התנו בפירוש, והוסיף האו"ש בטענה נוספת, דבכה"ג

הרי גלי אדעתי דאינו רוצה במצווה, ואיך אמרין דניחא ליה לאיניש למיעבד מצווה, הא אמר דלא ניחא ליה, וע"כ דהכוונה שם שרוצה בדוק, אבל לא התנה, וצ"ע.

**ב] בקושי' המג"א מדברי הרא"ש דבקונה בית ויש בו מום דמתקן בעצמו ואינו מק"ט, ומבאר למה הכא לא אמרין דגילה דעתו שאינו רוצה לעשות מצווה.**

ובביאור דבריהם נראה להקדים בקושי' המג"א, דהנה, בתשו' הרא"ש נפסק דכל מום בבית ששייך תיקון מנכה מחיר התיקון ואינו מק"ט, ולכא' גם חיסרון בדיקה הוא מום ששייך בו תיקון, ולמה הוצרכו לסברות דניחא במצווה, וע"כ דהכא נתחדש עוד דא"צ לנכות מחיר התיקון, כיון דניחא במצווה.

אולם הרמב"ן [הובא ברבינו דוד וברמ"א שם] פסק מפורש דגם הכא מנכה לו מהדמים, והדרא קושי' לדוכתא, וקושי' זו הק' המג"א.

ותי' המג"א [הנ"ל] דכיון דמיירי בהתנו מפורש [או שאמרו כן מפורש] לכן צריכים לבוא להך סברא דניחא ליה במצווה, אכן, כבר הבאנו קושי' האו"ש דאם פ"י בהדי' דרוצה בכך, הרי גלי אדעתי דאצלו ליכא אומדנא שרוצה במצווה, [ומה"ט פירש דמיירי שהמשכיר אמר שהוא בדוק והלוקח לא התנה עמו כן].

ונראה דהביאור בדבריהם כך, דיסוד דברי הרא"ש דכשרק חסר תיקון דאינו מק"ט, היינו משום שסו"ס בית היא, אלא שיש בו חיסרון צדדי, אבל באופן שדיברו מפורש, הרי קובעים שגם הדברים הצדדיים הם בכלל צורת גוף המקח, ד"בית עם חלונות מתוקנים" זה החפץ הנקנה, אבל בדבר מצווה, דניחא ליה לאיניש, הכא יש מקום לפרש שכוונתו רק לבקש שיטרח עבורו לכתחילה, ולא מפרשינן שכוונתו להגדיר שזה החפץ שרוצה ותו לא, דעמוק בלב נפש הישראלי יש רצון לעשות מצוות לבד, ודו"ק.

**ג] דרכים נוספים מהאו"ש ביישוב קושי' המג"א על הרא"ש לחלק בין שכירות למכירה.**

אולם עיקר קושי' המג"א כבר תירץ האו"ש [שם] בעוד ב' אופנים, א] שאני שכירות ממכירה דבשכירות הדין הוא דרך משתלמת בסוף, וצריך לשלם כעת לתיקון, וזה חשיב מק"ט, ודלא כמקח רגיל דממילא משלם כבר עכשיו, וכ' ע"ז דדוחק.

ב] מום שיכול לתקן אינו מק"ט במכירה, דסו"ס בית הוא רק דצריך לתקנו, דאינו דומה לבית בלי גג שזה כבר יצא מכלל בית, אבל כשיש חלון שבור אמרין דהבית הוא בית אלא דצריך תיקון, אבל בשכירות, שהקנין הוא "הזמן" והדיורין, הרי בדיורין עצמן איכא מום, שדיורין בחלון שבור חסר בגוף הדיורין [והוסיף, דעד שיתקן ידור בלי התיקון] הרי דבזה איכא מק"ט שהמום הוא בגופו, ולכן צריכים להנך סברות דניחא ליה לאיניש.

וע"ד זה הוסיף הבחור החשוב שמואל בירנבוים נ"י בנוסח אחר, דכבר ביארנו לעיל [סימן ט' פרק א' וב'] בגדר מזוזה חובת הדר דאיכא דין "בית" ואיכא דין "בית דירה", וחלוקין נינהו לענין שוכר, דהשוכר הוא בעלים על ה"בית דירה"



אף דאינו בעלים על הבית, וי"ל דחלון שבור לא חסר בחלות "שם בית" [ולכן אינו מום בגוף המקח במוכר], אף דחסר בחלות שם "בית דירה", ולכן כלפי שוכר הוי מום בגוף המקח.

ובהנך ב' דרכים בביאור סברת האו"ש, עי' להלן [פרק ב' ס"ק ז'] מה שהוספנו בזה, דצריכים לדון האם חובת בדיקה היא מק"ט ומום בגוף המקח גם לענין שוכר, וביארנו שם דאיכא נפ"מ בין הנך ב' דרכים בסברת האו"ש, וביארנו בזה את פלוגתת הר"ן והתוס' אי מיירי בי"ד או לא, ודו"ק.

**ד] הערת האו"ש דהנידון אי מיירי בסתמא או לא תלוי בפלוגתת הראשונים אי מיירי בי"ד או בי"ג.**

והנה בעיקר האי פלוגתא אי מיירי כשהיה תנאי או דמיירי בסתמא ובסתמא הוי בחזקת בדוק, כבר העיר בזה האו"ש [שם] דזה פשוט דדין זה תלוי בפלוגתת הר"ן והתוס' אי הסוגי' מיירי בי"ד או בי"ג, דבי"ג לא יתכן לומר דסתמא בדוק, וע"כ צ"ל דהיה תנאי או עכ"פ שהמשכיר אמר שהוא בדוק והלוקח לא התנה עמו כן, ורק אי מיירי בי"ד שייך לומר שסתמא בדוק.

### פרק ב

#### בפלוגתת התוס' והר"ן

**אי מיירי במשכיר בי"ג או בי"ד,  
ובגדר מצות השוכר כשהמשכיר לא בודק.**

**א] ביאור שיטת התוס' דמיירי בהשכיר בי"ג.**

כתבו התוס' דהשכיר כבר בי"ג, דאל"כ, אלא דהשכיר בי"ד המשכיר חייב לבדוק, ושוב ליכא ספק, ולא ביארו בתוס' מה כוונתם.

ואגב למדנו מהתוס' דבדיקת י"ג מהני לפוטרו מבדיקת י"ד, וכן דייק בחי' אנשי שם [בגליון הרי"ף אות א'] מהתוס' וכן הביא מהמהרש"ל, וכן הוכיח החק יעקב [סי' תל"ז ס"ק א'] מהתוס' נגד הב"ח דסובר דצריך לבדוק שוב בי"ד [ועי' במחצית השקל סי' תל"ז ס"ק ה' שהביא מהמג"א סי' תל"ג ס"ק כ' שהק' קושי' זו, ותי' נמי כנ"ל, דבדיעבד מהני אם בדקו בי"ג בלילה לאור הנר].

ובעיקר דברי התוס' יש לעיין, דפשטות כוונתו דכיון דהמצווה על המשכיר, שוב אין מק"ט דנחייבו למשכיר ואז השוכר פטור, ושוב ליכא מק"ט, אולם זה ק' דוודאי דשוכר מחוייב כשמשכיר אינו לפנינו או שאינו רוצה לבדוק, וכדהוכיח כבר רבינו דוד בסוגי' דלעיל.

ועי' בר"ן שבאמת דחה את התוס' מה"ט דמה אכפת לן בחיובא דמשכיר, הא השוכר יתחייב כשאין המשכיר בודק, וא"כ פשוט דהוי מק"ט.

ועי' בחי' אנשי שם [בגליון הרי"ף אות ב'] דכ' דהוכחת התוס' אינה מהספק דלא יהיה מק"ט, אלא דהוכחת התוס' ממה שפשטו בסוגי' דניחא ליה דליעבד מצווה, ולא נתבררה כוונתו, דסו"ס חייב השוכר כשאין המשכיר בודק, ולמה לא נימא דניחא ליה במצווה זו.

ונראה דהביאור בזה פשוט, דרק אמרינן ניחא ליה ליעביד מצווה "דידיה", והכא דהמצווה היא מצווה דמשכיר, רק שהמצווה חוזרת לשוכר שהוא יקיים אותה במקומו כשאין המשכיר עושה מצוותו, ובזה סברי התוס' דלא אמרינן להך כלל דניחא ליה לאיניש, ולהכי אוקמי' התוס' במשכיר בי"ג [ולהלן יבואר דרך אחר בשי' התוס'].

### **ב] ביאור פלוגתת הר"ן והתוס' אי איכא אומדנא גמ בכה"ג.**

ועי' ר"ן דחולק על התוס' וסובר דמיירי בי"ד ושוכר חייב כשאין המשכיר בודק, ובדעת הר"ן אפ"ל בב' אופנים:

א] לא אכפת לן דמצווה דמשכיר היא, דסו"ס הוא מתחייב במצווה זו במקומו אחרי שהמשכיר לא עושה ויש לו קיום מצווה, ונמצא דפליגי הר"ן ותוס' באומדנא עצמו.

ב] י"ל דלעולם המצווה היא מצווה דידיה, דכל הנידון לעיל במשכיר ושוכר הוא רק לכתחילה על מי להקדים למצווה, אבל כו"ע מודי דיש כאן מצווה אחת דשניהם מחוייבים בה, ונמצא דהשוכר מקיים מצווה "דידיה", ודלא כהתוס' דמצווה דמשכיר היא, רק ששוכר מתחייב במקומו, ונמצא דשורש פלוגתתם בגדרי חיובא דמשכיר ושוכר.

### **ג] ביאור בדברי הר"ן דמדמה "לחמצו של נכרי", דכוונתו להוכיח דעיקר חיובא קאי אשוכר, ומתמה בזה.**

אמנם מהר"ן נראה דכבר נתעורר בזה, דהנה, הר"ן הביא מקור לחיובא דשוכר כשאין המשכיר בודק, וכתב "מידי דהוי אחמצו של נכרי", וק' דלמה צריך להוכיח משם, הא מסוגי' דלעיל כבר מוכרח דשוכר חייב כשהמשכיר פטור [דזה כל הנידון אי הוי בחזקת בדוק או לא], וע"כ נראה דכוונת הר"ן להגדיר את החיוב, ולאפוקי מהתוס'.

והיינו, דהתוס' למדו דיסוד החיוב הוא חיובא דמשכיר אלא שהשוכר עושה במקומו, וע"ז כתב הר"ן דחייב בחיובא דידיה בלי שייכות למשכיר, וזו שהוכיח מחמצו של נכרי, דכמו דבחמצו של נכרי שאין לו שייכות אליו ואפי"ה עליו לבדוק ולעשות לו מחיצה כיון שזה ברשותו, כמו"כ השוכר חייב בחמצו דמשכיר מדין זה, ושוב הו"ל מצווה בידיה.

איברא דלפי"ז תמוה, דמהו כל הנידון לעיל במשכיר ושוכר על מי רמי' חיובא, הא ממנפ"ש השוכר חייב "מידי דהוי אחמצו של נכרי", ואף אם נחייב את המשכיר הרי גם השוכר חייב, ומה כל הנידון<sup>101</sup>.

<sup>101</sup> והיה אפ"ל כך, דלעיל ביארנו [באופן הב'] דפליגי אי שוכר חייב בחיובא דמשכיר או דיש מצווה אחת דרמי על שניהם ויש קדימה למשכיר, וזה גופא בא להוכיח דע"כ דהשוכר בכללה המצווה, כמו בחמצו דנכרי, וע"ז דמשכיר הוא רק מדין קדימה, אמנם לא נ' כן, דלשון הר"ן דזו בדיקה בפנ"ע כבדיקת חמצו דנכרי, ולא שזה גילוי דשייך במצווה דמשכיר.

**ד] דרכו של הגר"ש ריזובסקי זצ"ל בזה, ומתמה בזה.**

ולעיל [סימן י"א פרק ג'] הבאנו מהגר"ש ריזובסקי זצ"ל דכוונת הר"ן לבאר דאין הבדיקה בדיקת מצווה, רק בדיקה מתקלה, שלא להכשל באיסור ואין מברכין על זה, דומי' בדדיקה דלאחר המועד דלרמב"ם אינו מברך, ולעיל ביארנו [שם ס"ק ג'] בזה את שי' הר"ן בדין "לישייליה למשכיר", עיי"ש בארוכה.

ונראה דלפי הנ"ל א"ש סוגי' דמשכיר ושוכר, דאף דברור דשוכר חייב בחיובא בפנ"ע בלי שייכות למשכיר וכדמשמע מהר"ן, אבל כיון דאינה בדיקת מצווה, רק בדיקה מתקלה, שוב צריכים לדון קודם מצד "מצוות בדיקה" על מי מוטלת, ואי מוטלת על המשכיר שוב אין לחייב את השוכר מצד תקלה, דיש מצווה בבית דמחייב משכיר וזה לפני הבדיקה דתקלה, ורק כשהמצווה לא נתקיימה כדינה, אז דנים מצד התקלה שחייב בו כחמצו דנכרי, ודו"ק.

אולם יש לתמוה, דמסוגי' דידן לא משמע כן, דאם אינה בדיקת מצווה, א"כ בטלה כל האומדנא, דניחא ליה ליעבד "מצווה", וזה אינה מצווה כלל.

**ה] ביאור נוסף בדמיון של הר"ן לחמצו של נכרי, דלמדנו דאיכא תרי גווני מצוות בבדיקה, חדא אבית וחדא אגברא.**

וע"כ נראה באופן אחר, דוודאי בחמצו של נכרי איכא בדיקת מצווה, אמנם יש לדון האם זו מצווה אחרת או לא, דכפשוטו מה שאינו שורף את החמץ היינו כדי לא להתקוטט עם הנכרי, וכ"ה בשו"ע הרב.

אמנם אפשר לחדש דנאמרה כאן בדיקה חדשה, דיש "בדיקת ביעור", והכא נתחדש "בדיקת היכר", והעירני לזה גיסי הרה"ג ר' בנימין שמשון בהריר דלא רק דזו "בדיקת ביעור" וזו "בדיקת היכר", רק דבדיקת היכר אינה מצווה בבית רק אגברא.

והביאור, דבכל בדיקה הרי ע"י הבדיקה משתנה הבית ל"בית נקי מחמץ" וזו מצוותו, אבל הכא בחמצו של נכרי שעושה מחיצה הרי ע"י המחיצה הבית לא נשתנה כלום דאכתי הוי בית דיש בו חמץ, רק דכלפי הגברא השתנה החמץ, דכבר ליכא כלפיו חשש אכילה, וזו מצווה דידיה.

וזו שהביא הר"ן "מידי דהוי אחמצו של נכרי" כלפי חיובא דשוכר, דכל הנידון במשכיר ושוכר היה במצוות הבית, דהנידון היה על מי מוטלת מצוות הבית, וזו ההוכחה ממזוזה, אולם הכא חידש הר"ן דאף דנפשוט דיני הבית במשכיר, אבל איכא דין נוסף מדין היכר דקאי אגברא, ובמקום שלא קיים המשכיר מצוות הבית, שוב רמי אשוכר מצווה זו.

ונראה להוסיף, דאף אם בחמצו של נכרי לא תיקנו ברכה היינו משום דליכא ביעור, אבל הכא איכא ביעור, וכל הדמיון הוא בגדר החיוב דרמי אגברא.

**ו] ביאור חדש בפלוגתת התוס' והר"ן דפליגי בגדר הבדיקה בחמצו של נכרי.**

והשתא דאתינן להכא, י"ל דלעולם התוס' והר"ן מודי דשורש חיובא דשוכר כשהמשכיר לא בדק היינו כדין "חמצו של נכרי", ושניהם מודי שזה חיוב חדש שלא שייך למשכיר, רק דפליגי אי בדיקה זו היא כבדיקת תקלה ותולעים, וזו שי'

התוס', ומש"כ שהמשכיר חייב, כוונתו שהחלות דין "מצווה" שיש בבדיקה, זה שייך רק למשכיר וממילא דאין על השוכר אלא בדיקת תקלה בעלמא, ואין זו בדיקת מצווה, ולכן ליכא אומדנא בשוכר שרוצה לעשות מצות בדיקה.

או דילמא י"ל דהבדיקה דשוכר היא גם בדיקת מצווה רק שהיא מצווה בגברא, דבמצות הבית כבר נתחייב המשכיר וזו שי' הר"ן, וא"ש למה לר"ן אכתי איכא אומדנא דניחא במצוותו לעומת התוס', דלדעת הר"ן אכתי איכא מצווה<sup>102</sup>.

הרי לנו דפלוגתת התוס' והר"ן היא האם איכא אומדנא או לא, ופלוגתתם תלויה בגדר בדיקת השוכר, האם הוי מצווה אגברא או דהוי בדיקת תקלה בעלמא.

איברא דאחרי הקדמה זו, [דאף אי איכא מצווה אכן המצווה אינה על הבית רק על הגברא], לפי"ז יש מקום לפרש את התוס' כפשוטו, דאין כוונתם לומר דאין כאן מצווה וממילא דאין כאן "אומדנא דניחא להו", אלא כוונתם לקס"ד דבאו לומר דבכה"ג ליכא מק"ט [וכמו שהבין הר"ן בדבריהם, וע"ז הק' הר"ן דאינו כן דהא השוכר אכתי צריך לבדוק], ובזה כבר יבואר שורש פלוגתת הר"ן והתוס' באופן אחר.

**ז] ביאור נוסף בתוס' דסובר דאין כאן מקח טעות ע"י חובת בדיקה, כיון דהבדיקה היא מצווה אגברא.**

ונקדים בזה, דהנה, לעיל [פרק א' ס"ק ג'] הבאנו מהאו"ש לחלק בין שכירות למקח, דחסרון בדיקה חשיב חסרון בגוף המקח לגבי שכירות, ולהכי קס"ד שיהיה מק"ט, אף דלא חשיב חסרון בגוף המקח לגבי מכירה, והבאנו בזה ב' נוסחאות, ונראה דאחרי שחידשנו שמצות בדיקה דשוכר היא מצווה אגברא, שוב יש מקום לפרש פלוגתת התוס' והר"ן כפשוטה [עפ"י שתי הנוסחאות הללו] דפליגי אי חסרון בדיקה הוי מום בגוף המקח והוי מק"ט או לא.

דמדברי האו"ש היה נראה דשורש החילוק בין מקח לשכירות הוא דבמקח הנידון הוא גוף הבית עצמו, משא"כ בשכירות הנידון הוא המעשה דיורין בבית, וחלונות שבורים הם מום בגוף המעשה דיורין [שכירות] אף דאינם מום בגוף הבית [מכירה], והוספנו בנוסח אחר, דבמקח הנידון הוא גוף הבית עצמו, ובשכירות הנידון הוא ה"בית דירה" שבבית, וחלונות שבורים הם מום בגוף ה"בית דירה" [שכירות] אף דאינם מום בגוף הבית [מכירה].

ובזה ביארנו דחובת בדיקה דומה לחלונות שבורים דהוי בכלל דברים שאפשר לתקנם, וחשיבי כמום בגוף המעשה דיורין ובגוף הבית דירה.

אולם נראה דכל זה לפי מה שנתבאר לעיל דמצות הבית היא, אבל אי חובת בדיקה היא ממצות הגברא, שוב פשיטא דליכא מום בגוף ה"בית דירה", דרק חלונות או "בדיקה מצד חובת הבית" חשיבי כמום בגוף ה"בית דירה", אבל מה

<sup>102</sup> ונראה דגם לדרך זו א"ש מה שביארנו לעיל [סימן י"א פרק ב'] דלפי הר"ן כשמשכיר לא בדק ודנים על דין השוכר, דבכה"ג אין חזקת אינו בדוק בבית, והטעם, דכבר אין מצוות בדיקה מצווה בבית כבר, והנידון מצד בדיקה דגברא גרידא, וזה לא שייך לבית ולכן אין חזקת חמץ כבר, עיי"ש, ועיי"ש עוד שהוכחנו כהגר"ש רוזובסקי זצ"ל מהר"ן ריש מכילתין וזה נמי א"ש לדרך זו.

שמוטל על "הגברא" לבדוק כדי ש"הגברא" לא יכשל באיסור, הרי אין זה ענין לחפצא של ה"בית דירה", [וזה גם לצד דבדיקת הגברא היא בגדר מצווה, וכש"כ אם אינה מצווה ואינה אלא בדיקה של הגברא מצד תקלה וכמו שלמדנו בתוס'] ודו"ק, ועיין בזה בהערה <sup>103</sup> שהוספנו בביאור הדברים.

ומעתה קשה דאי הוי מצווה אגברא, א"כ איך קס"ד שיהיה כאן מק"ט, ונראה דזו טענת התוס' דמה"ט אמרו התוס' דלעולם מיירי בי"ג, דאז הבדיקה דשוכר היא בדיקת הבית, ופשוט דהוי מום ב"בית דירה" שבבית, אבל אי מיירי בי"ד, אז המצווה היא מצווה של המשכיר, ומצות השוכר אינו אלא מצווה דגברא, ואז ליכא מק"ט.

#### **ח] ביאור חדש בפלוגתת הר"ן והתוס' דפליגי בגדרי מום בגוף המקח בשכירות.**

ונראה דבזה הגענו לשורש פלוגתת הר"ן והתוס', די"ל דהר"ן חולק בעיקר הגדר במום בגוף המקח בשוכר, דכבר הבאנו דמדברי האו"ש היה נראה דשורש החילוק בין מקח לשכירות הוא דבמקח הנידון הוא גוף הבית עצמו, משא"כ בשכירות הנידון הוא "המעשה דיורין שבבית", [וחלונות שבורים הם מום בגוף המעשה דיורין], ולא מצד ה"בית דירה".

וי"ל א"כ דה"ה דמצות בדיקה על הגברא היא ג"כ מום בגוף "המעשה דיורין שבבית", דדיורין שיש בהם חשש אכילת איסור הוא מעשה דיורין שיש בו מום <sup>104</sup>, אף דאינו מום בגוף ה"בית דירה", ודו"ק.

#### **פרק ג'**

#### **בדין משכיר שלא בדק, והשוכר לא נכנס עד לאחר פסח.**

ראיתי בקונטרס אחרון בשו"ע הרב [סי' תל"ז סוס"ק א'] שיצא לדון בשוכר בית ולא נכנס עד אחרי פסח, דהנה, זה וודאי דאם שכרה לפני י"ד דשפיר חייב לבדוק, אבל אם שכרה לאחר י"ד והמשכיר היה חייב, והוא לא עשה חיובו, הא גם בכה"ג חייב השוכר במקומו, ועיי"ש שפשוט לו שאין סברא לפוטרו.

אולם נראה דזה תלוי בדרכים דלעיל דנתבארו בשורש פלוגתת התוס' והר"ן, דלעיל [פרק ב' ס"ק א'] ביארנו בדרך א' דהתוס' למדו דאף דהשוכר חייב

<sup>103</sup> דזה נראה פשוט דבירקות שיש בהם תולעים שקנה אותם בחזקת בדוקים דאין זה חשיב כמום בגוף המקח, דהא דאיכא דין בגברא שיבדוק לא חשיב כמום בגוף החפץ, והירק הוא ירק אלא דצריך בדיקה [ויכול לבקש תשלום על בדיקה זו, אבל אין לו לבטל המקח מחמת זה] ואף דכעת אינו יכול לאוכלו, הא גם בבית שהחלונות שבורים אינו יכול לדור ואעפ"כ לא חשיב מום בגוף המקח, וה"ה דבקונה בגד ויש בו ליכלוך ואינו יכול ללובשו, דהדין בזה שיכבסו ואח"כ יבקש על זה תשלום, אבל אין לו לבטל המקח מחמת זה, וה"ה דבבדיקת גברא נראה כן.

<sup>104</sup> ואין לומר דא"כ ה"ה דנקיון הדירה הוא ג"כ מום בגוף הדיורין [אף דפשיטא דאינו מום בגוף ה"בית דירה"], דנקיון מליכלוך דומה לנקיון מחמץ לגבי הדיורין, דזה אינו, דנקיון הוא חלק מהדיורין עצמו, [דתוך כדי הדיורין שלו הוא גם יצטרך לנקות מליכלוך], משא"כ מכשול של אכילת איסור אינו כן, וזה מום בגוף הדיורין.

בבדיקה אבל אינו חייב בחיוב ידיה אלא שהוא חייב במצוות המשכיר, ולדרך זו פשוט שהשוכר חייב, דכיון דהמשכיר חייב וודאי דהשוכר חייב, אבל אם נימא כדהבאנו מהר"ן דרק חייב "מיד די דהוי אחמצו דנכרי", הרי העיקר בזה הוא שיהיה לגברא היכר שלא יבוא לאוכלו, וזו מצות הגברא, וא"כ י"ל דבלא נכנס לשם פשיטא שאין חיוב בחמצו של נכרי, וה"ה בנידון דידן.

**סימן י"ד**  
**סוגי' דתשביתו**  
**פלוגתת רש"י ותוס'.**

**פרק א' ביאור שיטת רש"י בתשביתו, דהמעשה מצווה בקו"ע והקיום מצווה בשוא"ת.** <  
 א] ביאור פלוגתת רש"י ותוס' אי מצות תשביתו היא מצווה בקו"ע או בשוא"ת. < ב] מביא ז' נפ"מ בין הנך ב' צדדים בגדר מצות תשביתו, [ומאריך בדין לאו הניתק לעשה בב"י ותשביתו].  
 < ב] חידוש המנ"ח ומקור חיים דלרש"י אין הדין שריפה שייך להלכות תשביתו, וכן מבואר נמי בפנ"י, ונפ"מ בחידוש זה. < ג] תמיהא רבתי על חידוש זה משיטת רש"י דשריפה היא רק בשעה שישית. < ד] מביא מקורות בראשונים דלרש"י איכא שני דינים בתשביתו, א] היכי תמצא בעלמא להפקיע את הב"י, ב] מצווה חיובית להשבית את החמץ. < ה] מבאר דהגדר בזה הוא דלשי' רש"י חלוק המעשה מצווה מהקיום מצווה, והמעשה מצווה הוא בקו"ע והקיום מצווה הוא בשוא"ת, ורק בשריפה איכא מעשה מצווה וקיום מצווה, לא כן בביטול דאיכא קיום מצווה בלי מעשה מצווה. < ו] וי"ל עוד באופן אחר דבשריפה איכא מצות עשה, ובביטול ליכא אפילו קיום מצווה אלא דיצא מכלל האיסור עשה [עפ"י הגר"ח]. < ז] מוסיף ביאור בדברי הרמב"ן בביאור שיטת רש"י, דס"ל דגם שריפה עצמה אינה שריפה אלא שיסודה מדין ביטול, רק שיש ביטול בידים וביטול בלב, ובזה חלוק מכל הנשרפין. < ח] מיישב בזה כמה תמיהות בשי' רש"י, דמהו השיעור דשעה א' לפני חצות לשריפה, ואיך מיישבים דברי רש"י בדף כ"ז: ביוצא בשיירא. < ט] מביא מקור מהדרשה של "אך חלק" דמתחלקין המעשה מצווה והקיום מצווה. <

**פרק ב' מקורות בראשונים לחידוש זה.** < א] ביאור בשי' הרא"ש בביאורו לחידוש של ר' יהודה [ז]. דמברכים במצות בדיקת חמץ, ומבאר דהכא נתחדש האי יסוד דמברכים במעשה מצווה בלי שיש עימו קיום מצווה, וזה עפ"י מה שנתחדש דבתשביתו מתחלקין המעשה מצווה מהקיום מצווה. < ב] מוכיח עוד מהרא"ש דבמצות תשביתו מתחלקים המעשה מצווה והקיום מצווה, ומתחלקות הברכות המצוות והברכות שהחיינו. < ג] מוכיח כנ"ל מדברי המהרי"ק בביאורו למנהג הריב"א להשאיר כזית לתחילת שעה שביעית משום ברכה. < ד] מתמה טובא בביאור השו"ט ברא"ש להלן [ז]. דהקשה דלמה אינו מברך ברכת הביעור בשעה שהוא שורף בשעה חמישית, דכל דבריו צריכים עיון. < ה] מבאר היטב את דברי הרא"ש ומוכיח דמתחלקים המעשה מצווה וקיום מצווה בתשביתו, ונפ"מ לברכה. <

**פרק א'**

**ביאור שיטת רש"י בתשביתו,**  
**דהמעשה מצווה בקו"ע והקיום מצווה בשוא"ת.**

**א] ביאור פלוגתת רש"י ותוס' אי מצות תשביתו היא מצווה בקו"ע או בשוא"ת.**

רש"י בסוגיין [ד:]: למד דהמקור לביטול הוא מ"תשביתו", והק' התוס' ד"תשביתו" הוא רק מחצות ולא שייך ביטול לאחר זמן איסורו, ותירצו הראשונים בסוגיין [רמב"ן שם ד"ה ומה שהקשו, ובר"ן בחידושו שם, ובמהר"ם חלאווה [ו:]: בשם הרמב"ן] דרש"י למד דתשביתו מחצות, היינו "שיהא מושבת"

כבר בחצות<sup>105</sup>, ומעתה א"ש שכשמבטל קודם חצות הוא מקיים תשבתו לאחר חצות בזה שהוא מושבת לאחר חצות.

וכ"כ המנ"ח [במצווה ט'] בדעת רש"י, שהמצווה היא "שיהא מושבת", ומתקיימת בשוא"ת כמצות שבתון בשבת, שהוא ג"כ מ"ע שמתקיימת כל רגע שהוא שובת ממלאכה בשבת, והיינו קיום מצווה בשוא"ת, וגם מצות שבת הארץ בשביעית מתקיימת בזה שהארץ מושבת מעבודה, וזה קיום בשוא"ת, וביאר דתוס' פליגי וסברי שהמצווה אינה אלא בקו"ע, ולכן הזמן שלאחר חצות הוא זמן במעשה השבתה, ושפיר הק' על רש"י.

והוסיף המנ"ח דהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, דסובר דתשבתו זה ביטול, ועוד כתב דתשבתו הוא קודם זמנו, וע"כ דהכוונה בזה שיהא מושבת, וע"ד זה מבואר נמי בפנ"י על התוס' [בסוגיין] דרש"י אזיל לשיטתו במה שסובר דפלוגת רבנן ור"י [שריפה או זורה לרוח] היא קודם זמנו, וע"כ דהמצווה שיהא כבר מושבת בשש.

**ב] מביא ז' נפ"מ בין הנך ב' צדדים בגדר מצות תשבתו, [ומאריך בדין לאו הניתק לעשה בב"י ותשבתו].**

והוסיף המנ"ח דתהיה נפ"מ בין רש"י לתוס' בכמה גווני:

א] אי הוי קו"ע [תוס'] אז הוא צריך לדאוג שיהיה לו חמץ כדי שיוכל לבערו, כמו שחייב לדאוג שיהיו לו ד' כנפות לקיים בו מצוותו, ואי הוי בשוא"ת [רש"י] א"צ שיהיה לו חמץ כלל, דבלאו הכי מקיים מצוותו בעובדא שאין לו חמץ, וכן נקט במקור חיים דצריך לקנות חמץ לקיים מצות תשבתו כמו שקונה בגד לקיים מצות ציצית, [הקדמה לסי' תל"א אות ב' סוד"ה ונלע"ד].

ב] עוד נפ"מ בלקח חמץ של חבירו ומבערו אי הוי חוטף מצווה כמו בכיסוי הדם דחייב י' זובים, דלתוס' דהמצווה בקו"ע הרי חטף מצוותו, אכן לרש"י דהמצווה בשוא"ת, הרי גם בשריפת חבירו הוא עדיין מקיים בעצמו מצות תשבתו בשוא"ת בעובדא שאין לו חמץ, ונמצא שלא חטף ממנו כלום.

ג] אם אכל את החמץ בפסח, הרי באכילה הוא מקיים גם ביעור, אבל אי ביעור הוי בקו"ע הרי יש כאן מצווה הבאה בעבירה ולא קיים, אלא דאם תשבתו מתקיימת מאליה אחרי שאין לו חמץ, הרי שוב לא אכפת לן מה שהגיע מצוותו ע"י עבירה, דהאכילה אינה אלא היכי תמצא להגיע לקיום מצוותו, ומצוותו מתקיימת מאליה בעובדא שאין לו חמץ.

ד] מצוות צריכות כוונה היא דווקא במצווה שיש בה מעשה לא במצווה שמתקיימת מאליה, דמצווה שמתקיימת מעצמה מתקיימת גם בלי כוונה, דלא גרע מחבירו שחטף והוא לא עשה כלום דאפי"ה הוא מקיים מצוותו, וכמו"כ בפ"ר

<sup>105</sup> וז"ל הרמב"ן [ד"ה ומה שהקשן], "האיך ציוה עליה לבער אחר חצות, והא כבר עבר עליו בשעת ביעורו, אלא שיהא מבוער או מבוטל בחצות קאמר רחמנא", וז"ל הר"ן "דכי דרשינן אך היינו לומר שיהא מושבת כבר מחצות ולמעלה".



שא"צ כוונה כיון שזו מתקיימת מאליה בעובדא שיש לו בנים, ורק אי נימא שהביאה היא מצווה אז צריך כוונה.

ה' יש עוד נפ"מ לגבי נשים, האם מחויבות בזה או דהוי מעשהז"ג ופטורות, דבמצות שביתה ביו"ט הן מחויבות כיון שהמצווה היא בשוא"ת, ולא אכפת לן בזמן גרמא, אולם המנ"ח הביא מהשאגת אריה דבלאו הכי מחויבות, עיי"ש.

ו' התוס' להלן [כ"ח:] כתבו בשם הר"י דב"י הוא לאו הניתק לעשה, והרמב"ם חולק מדסובר דהקונה חמץ לוקה משום ב"י, וביאר המנ"ח דאזלי לשיטתייהו, דכל הדין ניתק לעשה הוא רק באופן שאם הוא עבר על הלאו אז מוטל עליו לעשות עשה, אבל במצווה בשוא"ת, הכא המצווה תתקיים מאליה גם כשאחר שורף, וע"כ שאין לו מצווה חיובית לקום ולהשבית, דהמצווה מתקיימת גם מעצמה, הלכך אינו ניתק לעשה <sup>106</sup>, ומעתה, הר"י דסובר הכא דתשביתו אינו ביטול, וסובר דתשביתו הוא לאחר זמן איסורו, לשיטתו סובר דהוי ניתק לעשה, והרמב"ם דסובר דתשביתו הוא ביטול, וסובר דהמצווה היא קודם זמן איסורו, לשיטתו סובר נמי שאינו ניתק לעשה.

והנה, יעוין בתוס' ר"פ בסוגיין שהוכיח שתשביתו אינו ביטול ודלא כרש"י, והוכיח כן ממה דמצאנו דתשביתו מנתק לאו, וע"כ שזה לאחר הלאו, ואחרי הלאו ליכא ביטול, דזה לאחר זמן איסורו, ולפי המנ"ח א"ש לשיטתייהו.

והנה, בשיטת התוס' הק' המנ"ח, דאחרי שרבנן עשו סייג והקדימו את התשביתו, הרי עכשיו מתבטלת כל המצווה, ותירץ דאה"נ, דכל מה שחכמים לא עוקרים

<sup>106</sup> והנה, סברת המנ"ח דליכא דין לאו הניתק לעשה בקיום מצווה בשוא"ת הוא חידוש, ואינו יודע ההכרח לזה, דסו"ס רמי עליו חיוב להיות במצב שאין לו חמץ, וחיוב זה מנתק את הלאו, ולמה בעינן דווקא מצווה בקום ועשה לפוטרו מצד לאו הניתק לעשה, ואולי דזה בכלל הילפותא של לאו הניתק לעשה דבעינן דומי' דלאו דחסימה.

והנה, בתוס' בכתובות [ל"ב] מבואר דאיכא תרי גווני בדין לאו הניתק לעשה, דיעוין שם בקובש"ע [שם ס"ק קי"א] שביאר את דברי התוס' שיש עשה שמתקן את הלאו לגמרי [כמו בגזילה] ויש עשה שאינו מתקן את הלאו [כמו בתמורה, אכן עיין באור שמח חו"מ פ"א ה"ג מה שביאר בתיקון הלאו בתמורה], והתם איכא דין אחר של לאו הניתק לעשה דכל דינו אינו אלא דע"י העשה כבר לא דומה ללאו דחסימה, ולכן אינו לוקה, ועיין בקובש"ע [שם] שהוסיף לבאר שעצם זה שיש עשה לא סגי לומר שכבר לא דומה ללאו דחסימה, רק דבזה שהוא קיים את העשה כבר אינו דומה ללאו דחסימה, עיי"ש. ומעתה י"ל דיתכן דתשביתו אינו עשה שמתקן את הלאו כיון שכל כולו רק בא לתקן את הב"י שמכאן והלאה, ואינו מתקן בה את הלאו למפרע, [ועיין באור שמח חו"מ פ"א ה"ג שביאר דמטעם זה אינו לאו הניתק לעשה כלל, וצריכין להעמיק מה בין זה לגזילה, ויש לחלק ודו"ק], ומעתה י"ל דכל הדין בזה הוא שיהא דומי' ללאו דחסימה, וי"ל דרק באופן דרמי עליו קום ועשה אמרינן דכבר לא דומה ללאו דחסימה.

איברא דנראה לדייק מדברי הגר"ח על הרמב"ם [חו"מ] דלעולם חשיב ניתק לעשה גם בקיום בשוא"ת, דבשיטת רבנן דר"י כתב הגר"ח ב' סברות, דכשבא ליישב את שיטת הטור כתב שתשביתו אינו מצווה בחפצא, רק בגברא דמקיים מצווה בזה מצווה בזה שאין לו חמץ [ויתכן דכוונתו לקיום מצווה בשוא"ת, ואינו מוכרח], וכשבא להוסיף ולבאר את שיטת הרמב"ם למה אינו ניתק לעשה, בזה כתב דאינו מצווה כלל רק איסור עשה, ובאיסור שיש בו איסור לאו ועשה לא מיקרי ניתק לעשה, ומשמע מדבריו דאם אך יש בו תורת מצווה, אף אי הוי רק בשוא"ת, שוב חשיב ניתק לעשה, דרק באיסור עשה הבין הגר"ח דכבר לא הוי בכלל לאו הניתק לעשה, ודו"ק.

מצווה של תורה היינו דווקא מצווה כזו דרמי אקרקפתא דגברא, אבל ציצית דרק מחוייב כשיש לו בגד, הכא שפיר יכולים לגזור שלא יהיה לו בגד, ובזה ממילא הם עוקרים, וה"ה הכא בנד"ד גזרו שלא יהיה לו חמץ בזמן איסורו, וממילא נעקרת מצות תשביתו.

ז' נראה דאיכא נפ"מ נוספת שלא הביא המנ"ח, ונחלקו בזה גדולי האחרונים, דיעוין בחזו"א [סי' קי"ד ס"ק ח' ד"ה תד"ה ולדעת] דכשזורה לרוח ע"י גוי וכשהגוי מטילו לים, וכבר לא עבר בב"י אף דלא קיים תשביתו שהרי הגוי עשה את התשביתו, וכן מצאתי בהדי' ברעק"א בהגהותיו לשו"ע [סי' תמ"ו סעיף א'] דבכה"ג הוי כנשרף מאליו ולא קיים בזה תשביתו, אמנם במג"א [שם] יש משמעות דשפיר קיים מצוותו, עיי"ש, ונראה דפלוגתא זו תלויה בספיקת המנ"ח, דאם המצווה היא בשוא"ת, אז שפיר מתקיימת המצווה גם ע"י עכו"ם, ורק אם המצווה היא בקו"ע אז לא קיים מצוותו ע"י עכו"ם, ודו"ק.

**ב] חידוש המנ"ח ומקור חיים דלרש"י אין הדין שריפה שייך להלכות תשביתו, וכן מבואר נמי בפנ"י, ונפ"מ בחידוש זה.**

ועל שי' רש"י הק' המנ"ח דמה שייך דין שריפה לר"י ולר"ע, הא המצווה היא בזה שאין לו חמץ, ומ"ל שריפה או זורה לרוח, [ואין לומר דזה שיעור בכליון, שהרי לאחר זמנו מהני בכל דבר גם לר"י ור"ע].

ותי' המנ"ח דע"כ דהדין שריפה לא שייך כלל להלכות תשביתו, ודין בפני עצמו היא, והמקור לזה הוא שהרי הדין שריפה נלמד מנותר, וממילא י"ל דזה שייך לדין "איסוה"נ" שיש בחמץ ולא שייך לדין "תשביתו" דחמץ, דומי' דנותר שזה איסוה"נ, ונמצא דאה"נ, דמצד תשביתו שפיר מקיים תשביתו גם בזורה לרוח ובמטיל לים, אבל יש דין נוסף דילף מנותר מצד האיסוה"נ, דחמץ מתחייב בשריפה.

וגם המקו"ח [בסי' תל"א בפתיחה ס"ק ב' ד"ה לכן נראה] חידש כיסוד הנ"ל ליישב קושי' אלימתא מהפנ"י [ריש מכילתין], דכבר הק' הפנ"י דאיך פירש"י דביטול הוא תשביתו, דאם בעינן דווקא שריפה לקיום דין תשביתו ולא מהני זורה לרוח לדין תשביתו, א"כ איך עדיפא ביטול מהשבתה בכל דבר, וזו תמיהא רבתי, ותי' המקו"ח דשריפה אינה מדיני תשביתו, וזה דין נוסף מהאיסוה"נ, ולק"מ.

ולפי"ז חידש ב' חידושים בדין שריפה לר"י, א' אף לאחר שביטלו ב' אף בחמץ שאינו שלו, בתרווייהו אכתי איכא דין שריפה, [וכן מבואר נמי במנ"ח] דדין שריפה דאיסוה"נ נאמר לכולם, ולא שייך דווקא לבעלים, וביאר דזה שורש הדין "דהכל מצווין עליו לבערו", דמדיני האיסוה"נ הוא ואין זה דינא דבעלים מצד תשביתו וב"י.

וגם מדברי הפנ"י [בסוגיין] נראה דנמי נחית לחילוק זה, וז"ל, "דלר"י ור"ע דווקא בשריפה, ולא מתשביתו אלא דילפי מנותר, ואע"ג דר"ע מיייתי מקרא דתשביתו, אפי"ה סמיך אילפותא דנותר", ונראה דכוונתו לגדר הנ"ל.

**ג] תמיהא רבתי על חידוש זה משיטת רש"י דשריפה היא רק בשעה שישית.**

אולם דבריהם מרפסין איגרא, דשי' רש"י בפסחים [י"ב:] דדין שריפה לר"י הוא דווקא בתוך שעה שישית, ולפני תחילת שישית ולאחר סוף שישית השבתתו בכל דבר [ע' היטב ברש"י שם, וברא"ש בדף כ"ז], ודלא כתוס', [דתוס' הק' עליו מנותר דמשמע דווקא לאחר שש שהוא אסור דאז הוא דדומה לנותר], ולפי"ז, איך יתכן לומר בשי' רש"י שהדין שריפה שייך לאיסוה"נ כשהדין שריפה הוא דווקא בזמן שהוא מותר, וע"כ מוכרח דמדיני תשביתו היא, והדרא שתי הקושיות [של המנ"ח ופנ"י] לדוכתייהו, א] שאם תשביתו הוא בשוא"ת - וכדהוכיח הרמב"ן - א"כ מהו כל הדין שריפה, ב] איך יתכן שתשביתו מחייב דווקא שריפה [לעומת זורה לרוח] כשרואים שגם ביטול הוא קיום דין תשביתו.

**ד] מביא מקורות בראשונים דלרש"י איכא שני דינים בתשביתו, א] היכי תמצא בעלמא להפקיע את הב"י, ב] מצווה חיובית להשבית את החמץ.**

והנראה בזה, דברש"י [שם] מבואר דפירושו של תשביתו היינו "בלב", וההוכחה לזה ד"תשביתו" פירושו "בלב" ואין פירושו "בידים" בשריפה, דא"כ הול"ל "תבערו", עיי"ש ברש"י, והק' עליו התוס' מר"ע דפירש בהדי' ד"תשביתו" הוא שריפה, ותי' הרמב"ן [שם] דלדעת רש"י אפ"ל דלשון תשביתו ע"כ משמע שניהם.

ועיין במאירי בריש מכילתין ובתוספת ביאור במגן אבות [בסוף הענין השמונה עשרה] דהוסיף בזה עוד, ד"הכוונה הראשונה" של התורה בתשביתו, היינו בשריפה ובידים מדכתיב "מבתיכם" [וע"י ביטול לא הושבת מבתיכם], ו"הכוונה השנייה" של התורה בתשביתו היינו בלב, מדלא כתיב תבערו, והתורה רמזה בזה ששינתה לשונה מלשון "תבערו" שמזה מדויק שיש עוד אופן של תשביתו דמהני שלא לעבור בב"י, אף דאינו עיקר כוונת התורה בתשביתו, וע"ע במהר"ם חלאווה [להלן ו':] ע"ד זה.

ולמדנו מהמאירי דשני דינים נאמרו בתשביתו, דבתשביתו איכא "מצווה כללית" והוא שיעשה השבתה שיפקיעו מידי ב"י וב"י, אבל עיקר הקיום מצווה הוא "מצווה חיובית", ולא היכי תמצא בעלמא להפקיע את הב"י וב"י, וזה דווקא בשריפה.

והדברים הללו מבוארים נמי ברש"י בקצרה [בסידור רש"י סי' שנ"ה] וז"ל "דנהי ודאי דבביטול בעלמא סגי לה, מיהו עיקר מצוותה בשריפה כר' יהודה", הרי דיש "מצווה כללית" ויש "עיקר המצווה", וע' פנ"י [י"ב:] שהביא כבר מהילקוט שמעוני שיש דרשה שממנה לומדים ב' אופנים בתשביתו.

ועיין עוד להלן [ס"ק ז'] דביארנו דגם ברמב"ן מבואר דלרש"י יש שני דינים, אכן הרמב"ן למד דאין כאן כוונה ראשונה ושניה אלא דהדינים מתחלקים באופן אחר.

**ה] מבאר דהגדר בזה הוא דלשי' רש"י חלוק המעשה מצווה מהקיום מצווה, והמעשה מצווה הוא בקו"ע והקיום מצווה הוא בשוא"ת, ורק בשריפה איכא**

### מעשה מצווה וקיום מצווה, לא כן בביטול דאיכא קיום מצווה בלי מעשה מצווה.

ונראה דהכוונה בהנך תרי גווני הוא כך, דהנה, כבר הבאנו דחקר המנ"ח במצות תשביתו, האם זו מצווה שיש בה מעשה, והיינו דהמצווה היא בקו"ע בשריפה, או לא, אלא שהמצווה מתקיימת בשוא"ת בעובדא שאין לו חמץ, ונראה שיש מהלך נוסף בזה, דאיכא למימר דמצות תשביתו מתחלקת במעשה מצווה וקיום מצווה, דהמעשה מצווה הוא בקו"ע, "לבער" ו"להשבית", והקיום מצווה הוא בשוא"ת בעובדא דבמשך ימי החג ביתו מושבת ומבוער מחמץ.

ונבאר את הדברים, דהנה, בתוס' בב"ב [י"ג.] ובגיטין [מ"א.] הקשו דלמה לא אמרינן דמ"ע דפו"ר יכול לדחות לאו דלא יהיה קדש, ודחו, דהלאו הוא כבר בהעראה והמצווה היא רק בגמר ביאה ואינו בעידנא.

והק' המנ"ח [מצווה א'], דהול"ל דהמצווה היא רק בלידת הבנים ואין בביאה כלום דאינה אלא הכשר מצווה, ות"י בקוה"ע [ס"ט - כ"ו] דאיכא "מעשה מצווה" בגמר ביאה, אף דהקיום מצווה הוא רק אח"כ בלידת הבנים, ובזה כבר אמרינן עדל"ת, ויש עוד גווני כאלו<sup>107</sup>, ונראה דאיכא למימר דכך גם הגדר בתשביתו, דנמצא דשני צדדי המנ"ח נכונים, רק זה במעשה וזה בקיום, ודו"ק, ועיין להלן [פרק ב'] שהוכחנו את הדברים מדברי הראשונים.

ומעתה י"ל בשיטת רש"י, דזו הכוונה הראשונה והכוונה השנייה של תורה, דכיון דהקיום מצווה הוא בזה שחמצו מושבת מלעבור בב"י, הרי קיום מצווה זו מתקיים בשוא"ת, ובזה אין נפ"מ בין ביטול או זורה לרוח וכדומה, אולם חידשה תורה שאפשר לבוא למצווה גם ע"י מעשה מצווה, והמעשה מצווה הוא בקום ועשה בידים, וזה "עיקר מצות תשביתו", שיבוא לקיום מצווה ע"י "מעשה מצווה", ולמדנו מנותר הלכה בהלכות ה"מעשה מצווה", שיהא דווקא בשריפה.

וצריכים להוסיף, שקיום מצוה ע"י מעשה שונה מקיום מצוה שלא ע"י מעשה - בגוף הקיום - מחמת זה שהקיום הוא ע"י מעשה - וזו כוונה ראשונה של תורה.

<sup>107</sup> דיעוין שם בקוה"ע דיישב בזה נמי את קושי' השאגת ארי' [בס' ל"ב], דבתוס' ביבמות [צ':] מבואר דהלאו דשעטנו הוא כבר בלבישה, והמצווה דציצית היא רק לאחר שהוא לבוש, והק' השאגת ארי' דאיך אמרינן עדל"ת בציצית ושעטנו, הא אינו בעידנא, ות"י שם בקוה"ע דאף דהקיום מצווה דציצית אינו אלא אח"כ, כשהוא כבר לבוש, אבל מעשה מצווה איכא כבר בלבישה עצמה, וזה סגי לדין עדל"ת.

ונראה להוכיח עוד כנ"ל מדברי השל"ה, דע' במג"א [בס' תמ"ו ס"ק ב'] שהביא מרובנו מנוח דלא אמרינן עדל"ת כשמוציא חמץ ביו"ט מביתו לבערו, דאינו בעידנא, דהמצווה היא רק אח"כ כשמבערו מן העולם, והביא מהשל"ה דחולק וסובר דאמרינן עדל"ת, והק' עליו דאינו בעידנא, וביד אפרים [בגליון השו"ע שם] תי' דהשל"ה סובר דמיקרי בעידנא דכל העיסוק להביאו לביעור הוא בכלל המצווה ושייך בו עדל"ת, ונראה פשוט שאין כוונתו שיש כבר קיום מצווה בהך עיסוק, וכוונתו, דעכ"פ יש כאן מעשה מצווה, וזה סגי לעדל"ת.

ועיין באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו ס' א] שהרחבנו בזה, ועיין עוד בזה [שם ס' י"ז] דביארנו עוד את עיקר הגדרים במעשה מצווה דמתחיל לפני הקיום בנוגע לדברי השל"ה, והבאנו על זה את דברי הר"ן בעיסוק להשבית אבידה.

ומעתה פשוט דבביטול וכן בזורה לרוח, אף דאיכא קיום מצווה בשוא"ת בזה שאין לו חמץ לעבור עליו בב"י, [דגם זה מרומז בכלל תשבתו מדלא כתיב תבערו], אבל "מעשה מצווה" אין לו, וזו כוונת רש"י והמאירי ד"עיקר מצוותה" ו"כוונה ראשונה" היא ע"י מעשה מצווה, ולזה בעי דווקא שריפה ודו"ק.

ובזה א"ש שי' רש"י, דמצד א' המצווה היא "שיהא מושבת" וכמוש"כ הרמב"ן, ולכן מהני ביטול לפני זמנו שיהיה קיום מצווה דתשבתו לאחר זמנו [ובזה יישב קושי' התוס' על רש"י], ומצד שני יש גם מעשה מצווה דשריפה בקו"ע לפני זמנו, וזה מביא לקיום מצווה דאח"כ, ומיושב קושי' המנ"ח והפנ"י<sup>108</sup>.

**ו' וי"ל עוד באופן אחר דבשריפה איכא מצות עשה, ובביטול ליכא אפילו קיום מצווה אלא דיצא מכלל האיסור עשה [עפ"י הגר"ח].**

אולם יתכן לומר באופן אחר קצת, דלעולם י"ל דאחרי שהתורה הגדירה לנו שיש מעשה מצווה וקיום מצווה, והמעשה מצווה לר"י הוא ע"י שריפה, שוב ליכא קיום מצווה בלי שתבוא ע"י המעשה מצווה הזו של שריפה, אכן אכתי יש מקום לחלק ולבאר את הכוונה הראשונה והכוונה השניה של תורה בדין תשבתו.

דהנה, מבואר בגר"ח על הרמב"ם [חו"מ] דאיכא ג' גדרים בדין תשבתו, א' קיום דין בחפצא וזה הדין שריפה לר"י, ב' קיום מצווה בגברא בזה שאין לו חמץ, וזה לרבנן דר"י שהשבתו בכל דבר, ומהלך זה ביאר הגר"ח בשיטת הטור ליישב קושי' רעק"א, ג' אכן בשיטת הרמב"ם הוסיף הגר"ח עוד, דאפ"ל דלרבנן דר"י שהשבתו בכל דבר, לדידהו י"ל דאין כאן קיום מצווה כלל, וכל הדין תשבתו הוא איסור עשה בעלמא, [ובזה ביאר למה אין כאן לאו הניתק לעשה]<sup>109</sup>.

ועפ"ז יתכן לומר בשיטת רש"י, דלעולם י"ל דבתשבתו איכא שני דינים, גם מצווה של תשבתו וגם איסור עשה של תשבתו, וי"ל א"כ דר"י ורבנן תרווייהו מודים שיש מ"ע [או בחפצא או בגברא], ומ"ע זו מתקיימת לר"י בשריפה ולרבנן בכל דבר, אכן ביטול חמץ [לרבנן] או השבתה בכל דבר [לר"י] אינו קיום מצווה כלל, רק דהתורה חידשה דע"י ביטול יצא החמץ מכלל האיסור עשה של תשבתו, ורק לענין זה איתרבי ביטול בכלל תשבתו, וזה הכוונה השניה של התורה, [וכש"כ דהשבתה בכל דבר יצא מכלל זה לר"י] ודו"ק.

<sup>108</sup> ודוגמא לזה, דמשכחת לה קיום מצווה בב' אופנים, בלי מעשה מצווה ועם מעשה מצווה, מצאנו נמי בהדלקת נרות שבת ונפ"מ לענין ברכתה, ונחלקו הראשונים אי היכא דעשה מעשה קרינן ליה מעשה מצווה או לא - עיין בזה באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו - ברכת המצוות סי' ב' ס"ק ח'] מה שביארנו בזה, ויצאנו לחלק במזוזה בין שוכר ראשון לשוכר שני דכו"ע מודי שיש לראשון מעשה מצווה - וגם במצות קידושין מתחלקים בזה האיש והאשה אי הוי ע"י מעשה או לא - ונפ"מ שרק הבעל מברך - דו"ק.

<sup>109</sup> ועיין להלן בדברינו [סימן י"ח] דהרחבנו בזה בדברי הגר"ח.

ז] מוסיף ביאור בדברי הרמב"ן בביאור שיטת רש"י, דס"ל דגם שריפה עצמה אינה שריפה אלא שיסודה מדין ביטול, רק שיש ביטול בידים וביטול בלב, ובזה חלוק מכל הנשרפין.

והנה, הבאנו כאן את דרכם של הראשונים [מאירי מהר"ם חלאווה וסידור רש"י] ליישב את קושי' התוס' על רש"י דלשון תשביתו אינו ביטול אלא ביעור, וביארנו שיש שתי כוונות של תורה, והכוונה הראשונה היא ביעור, והכוונה השנייה היא ביטול, אכן עיין ברמב"ן בארוכה בשיטת רש"י, ועיין היטב בדבריו [בד"ה ואפשר נכון] שמיישב קושי' התוס' על רש"י, ובדבריו מבואר שיש כאן תוספת דברים וגדר שונה בהבנת דברי רש"י, ועיין בכל זה בהערה <sup>110</sup>.

<sup>110</sup> דהנה, הראשונים למדו דלדעת רש"י אנו לומדים ביטול מהשינוי לשון תשביתו, אכן ברמב"ן מבואר דזו התרגום הפשוט, וז"ל, "וכן היא משמעות דהשבתה בכל מקום וכו', וכן נמי תרגום אונקלוס וכו', ולא מיתורא דכתוב, אלמא פשטיה דקרא בביטול היא", ומזה כבר מוכרח שאין זו "כוונה שנייה" וכמוש"כ הראשונים, שהם למדו כן מיתורא ומשינוי הלשון, לא כן הרמב"ן שזו המשמעות הפשוטה של לשון זה.

והרמב"ן מוסיף על זה עוד, דלא רק דביטול אינו כוונה שנייה, אלא דשריפה עצמה אינה מדין שריפה, אלא שזה גם היכי תמצא של ביטול, אלא שיש ביטול בלב ויש ביטול בידים, והדין ביטול בידים מרומז בקרא "מבתיכם" דזה כולל השבתה בידים, דבלב אינו מבוטל מהבית.

וז"ל "אלא כל שמבער ודאי משבית היא", עוד כתב בזה, "והכי קאמר רחמנא, שיהא שאור בטל מבתיכם, ואין ביטול בידים אלא שריפה, ומדלא כתיב תשרופו ש"מ שביטול בלב נמי ביטול היא".

אולם הדברים צ"ב, דמה הכוונה כאן ששריפה היא רק היכי תמצא של ביטול ואינה שריפה עצמה, וממה בא הרמב"ן לאפוקי, ונראה דהרמב"ן כבר ביאר בתחילת דבריו את יסוד דברי רש"י שאמר דילפינן ביטול "מדלא כתיב תבערון", דכוונתו בזה דאינו ככל הנשרפין דכתיב בהם תבערון, ונראה דכאן גילה הרמב"ן עומק שיטתו ברש"י.

והכוונה בכל זה היא, דהחילוק בין נשרפין לחמץ הוא דנשרפין השריפה היא חלק מעצם הקיום דין, אכן הכא אינו כן, דעצם הקיום דין הוא המצב שבא אחרי השריפה, והיינו מה שהחמץ מושבת אחרי שהוא שרוף, וזה מצב של ביטול.

נמצא דלא למדנו ביטול מהשינוי לשון בעלמא, אלא ד"מדלא כתיב תבערון" למדנו דשריפה אינה חלק מגוף המצווה דהמצווה בשוא"ת היא, ושריפה ע"כ הוא רק המעשה מצווה להגיע להך קיום מצווה, וממילא דה"ה דאיכא קיום מצווה גם בלי שריפה, והיינו ע"י ביטול, ודלא ככל הנשרפין שהשריפה עצמה היא גוף הקיום מצווה, דהתם המצווה היא בקום ועשה, והכא בשוא"ת, ואחרי שהתורה דברה על המצב שאחרי השריפה, א"כ ה"ה דגם ביטול בכלל, אלא דביטול איכא קיום מצווה בלי מעשה מצווה. הרי לנו, דעד כאן למדנו דשיטת רש"י דהמצווה היא בשוא"ת ולא בקו"ע מוכרח כדי ליישב את קושי' התוס' עליו בביטול, אכן מהרמב"ן למדנו עוד דאינה תשובה בעלמא, אלא דרש"י כתב חידוש זה בהדי', דזו כוונתו "מדלא כתיב תבערון", דבזה בא לחלק ולומר שאין המצווה בקום ועשה כמו כל הנשרפין, אלא כל המצווה מתייחסת למצב של ביטול דלאחרי השריפה, "דכל שמבער ודאי משבית היא", והיינו שהמצווה היא בשוא"ת, ודו"ק.

עכ"פ עיקר היסוד דמצות תשביתו מתחלקת בין מעשה מצווה לקיום מצווה א"ש נמי לדרכו של הרמב"ן ברש"י.

ח] מיישב בזה כמה תמיהות בשי' רש"י, דמהו השיעור דשעה א' לפני חצות לשריפה, ואיך מיישבים דברי רש"י בדף כ"ז: ביוצא בשיירא.

עיקר יסוד זה בשיטת רש"י שהמצוה מתחלקת בין הקיום למעשה מוכרח מטעם אחר, דהנה לרש"י הדין שריפה הוא רק מתחילת שש ועד סוף שש [וכמבואר בדבריו בדף י"ב: וברא"ש בדף כ"ז:] ודבר זה תמוה בתרת:

א] הרי שריפה היא דין דאורי' והיכן מצאנו מה"ת זמן זה של "שעה אחת" לפני חצות לענין תשביתו.

ב] כבר תמה הטור [סי' תמ"ה] מדברי רש"י [כ"ז:] דמבואר שם דגם ביוצא בשיירא תוך ל' דינו בשריפה, אף שזה יותר משעה א' קודם חצות, ועיין בב"י שם [ד"ה כתב] שפי' "שכיון שאחר שיצא בשיירא אין בידו לבערו חשיב לדידיה כשעה שישית", וצ"ע הגדר בזה.

ונקדים ביסוד גדול - דהנה בתשו' רעק"א [סוף תשו' ט'] הק' דלכא' ביצא מביתו וחוזר [לאחר כמה שעות או עכ"פ לאחר כמה ימים] הו"ל לברך שוב על ברכת מזוזה, שהרי הפסיק בקיום המצווה, דחובת הדר הוא וכשלא דר בבית אין לו מצווה, [ובני ביתו לא חייבים ולא מצטרפים לדירורין דידיה דלאו בית שלהם הוא ופטורים מן המצווה], וכתב דצ"ע לדינא, אלא דבסוף התשובה הביא דשוב מצא מהברכי יוסף [סי' י"ט] דדן בזה, וכתב דרק קבעו ברכה על קביעת המזוזה.

ונראה דהביאור בזה הוא דברכת המצוות נתקנה על מעשה מצווה, ולכן כשיש קיום מצווה בלי מעשה מצווה כמו בביטול חמץ [כיון דביטול הוא בלב] ליכא ברכה <sup>111</sup>, וה"ה הכא, דרק בקביעת המזוזה איכא "מעשה מצווה" בהדי "הקיום מצווה", משא"כ כשחוזר לביתו, דאז ממשיך את הקיום מצווה בלי המעשה מצווה, וכן נראה מתוך דברי הברכי יוסף, והגדר בזה הוא כך, דהקביעת מזוזה הראשונה היא המעשה מצווה שמתייחס לכל קיום וקיום שיבוא ממנו, וכל חזרה לביתו היא התחלת קיום המצווה מחדש שמתייחס למעשה מצווה בקביעה ראשונה, וכן מבואר באחרונים בביאור דברי רעק"א, עיין בהערה <sup>112</sup>.

אלא דאין הדברים פשוטים דעיקר החידוש דקביעת המזוזה היא המעשה מצווה והחזרה לביתו אינה מעשה מצווה טעון ביאור, דלכא' קביעת המזוזה דומה

<sup>111</sup> ועיין בארוכה שהבאנו אופנים שונים שבנויים על יסוד זה באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו ברכת המצוות סי' א' וב'].

<sup>112</sup> דכן ראיתי מהגאון בעל הצמח דוד בהערותיו לתשו' רעק"א בתשו' שם דג"כ ביאר דחזרה לביתו בלי מעשה קביעת מזוזה הוא קיום מצווה בלי מעשה מצווה, וכנ"ל, ושור"ר בחי' הגרי"ד סולובייציק זצ"ל [המודפסים בסוף חי' הגרי"ד על סוטה שיצאו לאור בתשס"ב] שג"כ הביא יסוד הנ"ל דהברכה נתקנה על המעשה מצווה ולא על הקיום מצווה, והביא כן משליח שמברך לעומת המשלח, והשווה לזה את דברי הברכי יוסף הנ"ל לענין מזוזה, ות"ל שכיוונתי לדעתו. ואגב, עיי"ש עוד בברכי יוסף דמבואר, דשוכר שקבע מזוזה עם ברכה ושוב שוכר שוכר אחר במקומו דאינו מברך כלל, רק דסומך על ברכתו של הראשון, והדבר תמוה, דמ"ש ראשון משני, אלא דהחילוק הוא כנ"ל, דהראשון קעביד מעשה מצווה וקיום מצווה ולכן מברך במעשה מצווה, והשני קעביד קיום מצווה בלי מעשה מצווה, ולכן אין לו ברכה.

לקשירת הציצית בבגד, ולבישת הבגד דומה לדיורין בבית, וכמו דפשוט דלבישת הבגד היא מעשה מצווה, כמו"כ תחילת דיורין היא כן, וצדקו דברי רעק"א שיברך בכל חזרה לביתו, דזהו המעשה מצווה, וכן הקשה המג"א [בס"י י"ט], והברכי יוסף שם עמד בזה וחילק, דלבישת הבגד חשיב מעשה מצווה כיון ש"מתעסק" בהדי החפצא דמצווה כשלושבשם, אבל בדיורין בבית אין שום "עסק" בהדי המזוזה, דהדיורין מתייחס לבית ולא למזוזה, ולכן רק קביעת המזוזה חשיב כמעשה מצווה.

ונסיף בזה עוד, דאיך נקטו האחרונים דדיורין אינה מעשה מצווה, הא מאי שנא מסוכה שהדיורין עצמן הם המעשה מצווה המחייב ברכה, וע"כ כדברינו, דבשלמא בדיורין בסוכה שהדיורין עצמן מתייחס לבנין של סוכה שזה החפץ של מצווה, הכא פשיטא דמברכים על הדיורין הזה, ורק הכא במזוזה המעשה דיורין אין בו שייכות לחפצא של מצווה, שהדיורין מתייחס לבית ולא למזוזה, ופשוט.

ומצאתי בקרן אורה מנחות ל"ו [סוד"ה סח בין] שג"כ כ' כנ"ל על קוש' המג"א, וז"ל "אבל הנכנס לדור בבית הרי אינו עושה מעשה מצווה, דהא בכניסתו אינו ניכר אם יש בו מזוזה או לא", וזה כנ"ל, ודו"ק, שוב ראיתי באבי עזרי [ציצית מהדו"ק] דג"כ כתב כן וכיון לדבריהם<sup>113</sup>.

הרי דלמדנו הכא חידוש דין בגדרי מעשה מצווה לענין ברכת המצוות, דרק מעשה כזה שיש בו "עסק והתעסקות" עם החפצא של המצווה הוא דחשיב כמעשה מצווה לענין ברכה, ולא כל מעשה שעל ידו חיילא ונעשה מצווה מיקרי מעשה מצווה לענין ברכה - ודו"ק - ועיין להלן [סימן ל] מה שנתבאר בזה.

עפ"י זה נחזור לדברינו - ונימא כך - דבשלמא גמר ביאה כלפי פו"ר התם אתי שפיר למה חשיב מעשה מצווה, שהרי הביאה הביאה לפו"ר, וכ"ה בכל האופנים שמתחלקים המעשה מצווה מהקיום מצווה, אבל מי שמבער חמצו באמצע השנה, ושוב לא קנה חמץ עד פסח, באופן זה פשוט שא"א ליחס ולקשר את הביעור הזה לקיום מצווה של אח"כ, ואיך תחול תורת "מעשה מצווה" על כך ביעור, ובזה גרע מביאה כלפי פו"ר - הרי דומה למזוזה שצריכים מעשה שיש בו "עסק והתעסקות" עם החפצא של המצווה - וזה ההבדל בין פו"ר לביעור חמץ.

וע"כ דצריך "יחידה של זמן" שבהכרח מתייחסת לזמן של תשביתו דלאחר חצות, כדי שנאמר שחלה בה תורת מעשה מצווה דתשביתו בהך ביעור, ובזה קבעו חז"ל דשעה שישית עצמה היא השעה לזה, ולפני זה אין במעשה תורת מעשה מצווה, והשתא א"ש למה לפני שעה זו לא שייכת הלכה של שריפה דווקא, דממילא אין בו תורת מעשה מצווה, וכבר נתבאר דשריפה היא הלכה ששייכת דווקא למעשה מצווה דתשביתו, ושפיר יכול לבטל או לזרות לרוח לפני שעה זו, שהרי אז לא נאמר דין שריפה, וא"ש.

אבל אם יוצא בשיירא, הרי כלפיו הביעור שפיר מתייחס לזמן של תשביתו דלאחר חצות, [דאין זה כאחד שביעור באמצע השנה ושוב לא קנה עוד], ולדידיה

<sup>113</sup> והדברים מבוארים יותר באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו ברכת המצוות סי' ט"ז].



שפיר חיילא בביעור תורת "מעשה מצווה" דתשבתו, וממילא דהדרא כלפיו הילפותא מנותר להצריך דווקא שריפה, ודו"ק<sup>114</sup>.

**ט] מביא מקור מהדרשה של "אך חלק" דמתחלקין המעשה מצווה והקיום מצווה.**

ונראה דאיכא מקור גדול לעיקר האי חידוש דתשבתו מתחלק, והמעשה מצווה הוא לפני חצות והקיום מצווה הוא לאחר חצות, דלהלן [סימן י"ז פרק ב'] הבאנו מהפנ"י דילפינן מקרא ד"אך חלק" דמצות תשבתו מתחלקת ללפני חצות ולאחר חצות במעשה ובקיום, עיי"ש.

### פרק ב'

**מקורות בראשונים לחידוש זה.**

**א] ביאור בשי' הרא"ש בביאורו לחידוש של ר' יהודה [ז.]. דמברכים במצות בדיקת חמץ, ומבאר דהכא נתחדש האי יסוד דמברכים במעשה מצווה בלי שיש עימו קיום מצווה, וזה עפ"י מה שנתחדש דבתשבתו מתחלקין המעשה מצווה מהקיום מצווה.**

לעיל הבאנו דכבר חקר המנ"ח [מצווה ט'] במצות תשבתו, האם זו מצווה שיש בה מעשה, והיינו דהמצווה היא בקו"ע בשריפה, או לא, אלא שהמצווה מתקיימת בשוא"ת בעובדא שאין לו חמץ, וביארנו בשיטת רש"י דשני הצדדים נכונים, דמצות תשבתו מתחלקת במעשה מצווה וקיום מצווה, דהמעשה מצווה הוא בקו"ע, "לבער" ו"להשבת", והקיום מצווה הוא בשוא"ת בעובדא דבמשך ימי החג ביתו מושבת ומבוער מחמץ, ודומה לנתבאר בפו"ר, ונמצא דשני צדדי המנ"ח נכונים, רק זה במעשה וזה בקיום, ודו"ק.

ונראה להוכיח את הדברים בדברי הראשונים, ונקדים בדברי הרא"ש, דהנה, גרסינן להלן [ז.], "אמר ר' יהודה הבדוק צריך שיברך", ומבאר שיש חידוש בזה שבדיקת חמץ טעונה ברכת המצוות, ונחלקו הראשונים מהו החידוש, ועיין בזה בראשונים<sup>115</sup>, ועיין ברא"ש שכתב, "דקס"ד דאינו מצווה כ"כ שזה רק להוציא את החמץ מן הבית".

והנצי"ב במרומי שדה [שם] הבין בכוונתו שקס"ד שזה כבדיקת תולעים שאינה מצווה כלל, רק מניעה מל"ת, וקמ"ל שעשאוהו למצווה, וכן מצאתי בפמ"ג, אמנם לשון הרא"ש "אינו מצווה כ"כ" משמע שיש כאן תורת מצווה, רק דלא סגי התורת מצווה לענין ברכה, דלברכה בעי מצווה טפי, ודלא כהנצי"ב ופמ"ג דלדבריהם אינה מצווה כלל, ועיין בקרבן נתנאל שביאר באופ"א דכוונת הרא"ש שאינה מצווה מה"ת, וגם זה לא משמע בלשון הרא"ש.

<sup>114</sup> והנה, להלן פרק ב' יבואר השו"ט ברא"ש, דקס"ד דיש מעשה מצווה לפני זמנו "בשעה חמישית", ודחה דיליף מנותר דהמעשה מצווה הוא רק בזמנו, הרי דהקס"ד ברא"ש הוא מסקנת רש"י, ומדויק דהרא"ש רק הקשה משריפה "בשעה חמישית", ודו"ק, דזה ממש כפי' רש"י.

<sup>115</sup> ועיין בזה בר"ן וריטב"א [והארכנו בדבריהם להלן סימן כ"ז] וע"ע בזה ברבינו דוד [והארכנו בדבריו להלן סימן כ"ח]

והנראה בכוונתו עפ"י הנ"ל, דלרא"ש מצות תשביתו מתחלקת במעשה מצווה וקיום מצווה, דהמעשה מצווה הוא בקו"ע, "לבער" ו"להשבית", והקיום מצווה הוא בשוא"ת בעובדא דבמשך ימי החג ביתו מושבת ומבוער מחמץ.

ולפי"ז יתחדש דמתחלק נמי המעשה מצווה והקיום מצווה לשני זמנים, דבזמן המעשה מצווה דביעור אין שום קיום מצווה, והקיום מצווה חיילא רק אחרי זמן איסורו כשביתו כבר מושבת ומבוער מחמץ.

והנה, יש כלל בברכת המצוות שכשמתחלקים המעשה מצווה מהקיום מצווה, הברכה נגדרת אחרי המעשה מצווה, וזה משכחת לה בכמה אופנים, א] השליח עושה מעשה מצווה והמשלח מקיים את המצווה ולכן השליח מברך, ב] במעשה מצווה היום וקיום מצווה לאחר ל' [הפרשת תרומה לאחר ל'], הברכה היא היום בשעת המעשה מצווה, ג] יש מעשה מצווה שמתחלק לכמה מעשים אף דבקיום מצווה אין כאן אלא קיום מצווה א' [וכגון בספירת העומר שכל ספירה היא מעשה מצווה בפני עצמו, אף דבכל המעשים כהדדי חיילא רק קיום מצווה אחת], ומברכים כפי המעשה מצוות, ועיין לעיל [סימן ה' פרק ד'] ובאמרות אברהם - מצוות ומועדים [שער ו - ברכת המצוות סימן א'] דהארכנו בכמה גווני בדין זה.

ומעתה י"ל דזו גופא מה שחידש ר' יהודה, דאף דבזמן הבדיקה וביעור "רק מוציא מן הבית", ואכתי אין שום "קיום מצווה", ואין כאן יותר מ"מעשה מצווה" בעלמא, אפי"ה איכא ברכה, וזו כוונתו "שאינו מצווה כל כך", דאכתי לא חיילא כאן שום קיום מצווה מכוח הך מעשה מצווה, ורק תורת מעשה מצווה איכא ביה.

והכא גרע משליח דמברך מחמת המעשה מצווה, דהתם בשעת המעשה מצווה דשליח חיילא כבר אז קיום מצווה למשלח, אבל הכא אכתי לא חיילא הקיום מצווה כלל, וגרע ממפריש תרומה לאחר ל' או ספיה"ע דפשיטא דמברך אף דאכתי לא קיים המצווה, דהכא שאני דאינו אפילו זמנו של הקיום מצווה, וזו כוונתו "דאינו מצווה כל כך", ודו"ק, וזה חידש ר' יהודה, דאפי"ה מברכים כבר.

**ב] מוכיח עוד מהרא"ש דבמצות תשביתו מתחלקים המעשה מצווה והקיום מצווה, ומתחלקות הברכת המצוות והברכת שהחיינו.**

ויש להביא הוכחה לדברינו מעיקר דברי הרא"ש, דהנה בהמשך דברי הרא"ש הק' דלמה לא מברכים ברכת שהחיינו במצות בדיקת חמץ, ותירץ דסמכין על ברכת שהחיינו שבחג, כעין מה שמבואר בסוכה שכשלא מברכים ברכת שהחיינו על בניית הסוכה סמכין בזה על ברכת שהחיינו של החג, עכתו"ד.

והק' עליו הב"ח ופרישה [תל"א], דשאני סוכה שהיא ממצות החג ודלא כבדיקת חמץ שהיא מצווה לפני החג, ובאמת, דהמצווה דבדיקה נגמרה לגמרי עוד לפני החג, ומה שייכא לברכת שהחיינו של החג.

ותי' במגן האלף [תל"א] דמצות תשביתו היא גם ממצות החג ומתקיימת בחג עצמו בזה שרשותו מושבת מחמץ לכל ימי החג, ושפיר קאי עליו ברכת שהחיינו של החג כמו בבניית הסוכה, עכ"ד, ומבואר מתוך דבריו דהקיום מצווה הוא בשוא"ת בימי החג, וזו זמנו של ברכת שהחיינו.

אולם מעתה קשה דלמה מברכים ברכת הביעור לפני החג, אלא דלפי מה שנתבאר הכא א"ש, דאדרבה, הברכת המצות קאי על המעשה מצווה, וזה בקו"ע לפני החג, ורק ברכת השהחינו תלויה בקיום מצווה, ודו"ק, דברכת השהחינו שייכת לשמחה של קיום המצווה, וכעין חילוק זה מצאנו בשליח על המילה שהשליח מברך ברכת המצות שהוא עושה את המעשה מצווה, ואבי הבן מברך ברכת השהחינו, דלדידיה איכא קיום המצווה.<sup>116</sup>

**ג] מוכיח כנ"ל מדברי המהרי"ק בביאורו למנהג הריב"א להשאיר כזית לתחילת שעה שביעית משום ברכה.**

וגם מהמהרי"ק מוכרח יסוד הנ"ל דמחלקינן בין המעשה מצווה לקיום המצווה, דהנה, יעוין במהרי"ק [בשורש קע"ד] שהביא מנהג הריב"א שהיה משאיר כזית לשורפו לאחר חצות משום ברכה<sup>117</sup>, והקשו עליו דלמה לי משום ברכה, תיפוק ליה משום דחביבה מצווה בשעתא וכשמבער לפני שביעית אין כאן מצווה בזמנה, וכן הק' השואל למהרי"ק.

והשיב לו המהרי"ק, דהמצווה בשעתא ממילא התקיימה, ורק הפסיד את הברכה, וז"ל, "פשיטא שאין עיקר המצווה אלא שלא יהא מצוי משבעה ולמעלה ומשום כך צריך שריפה לר"ע דאז אינו נמצא כלל וא"כ כשמבערו קודם שבעה לכשיבא שעת שבעה מקיים הוא עשה דתשבתו בשעתו כיון שהגיע שעת שביעי והרי אין לו חמץ, דאטו מי שאין לו חמץ כלל וכו' יצטרך לקנות חמץ כדי לשורפו ולקיים מצווה דתשבתו, אלא ודאי דבר פשוט שאין לך השבתה יותר גדול מזה וכו' וא"כ לא שייך כלל חביבה מצווה בשעתא", עכ"ל.

ומבואר בהדי' בדבריו כדברי המנ"ח [מצווה ט'] בשי' רש"י דהמצווה דתשבתו היא בשוא"ת ומתקיימת בעובדא שאין לו חמץ, ומי שלא היה לו חמץ מעולם או ששרפו אחר במקומו, הרי הוא מקיים את המצווה ממילא בזה שאין לו חמץ, ולא שייך בזה חוטף מצווה, ולא שייכת מצהבב"ע, ולפי"ז גם בשורף בשעה רביעית יש לו קיום מצווה "בשעתא" בשעה שביעית ממילא, ורק משום ברכה שרף בתחילת שביעית, כן מבואר במהרי"ק.

ולכא' דבריו צ"ע, דאם המצווה היא בשוא"ת ולא שייכים חוטף מצווה ומצהבב"ע ומצ"כ, שהרי המצווה מתקיימת מאליה, א"כ למה לו להמתין ולשורף בתחילת שביעית, היה לו לשורף בשעה חמישית ויברך בתחילת שביעית בשעת תחילת הקיום מצווה, ומוכרח מהכא יסוד דברכה בעי מעשה מצווה, וקיום מצווה בלי מעשה מצווה אין בו ברכה<sup>118</sup>, ולהכי הוצרך לשורף דווקא בשעה שביעית כדי לברך.

<sup>116</sup> והארכנו בזה באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו ברכת המצוות סי' ז'] לחלק בין ברכת השהחינו לברכת המצוות.

<sup>117</sup> וע"ע במרדכי ריש פסחים [תקל"ג] ובבגדי ישע שם, ויש ב' גירסאות אי משום שריפה אי משום ברכה, עכ"פ המהרי"ק הביא דמשום ברכה עביד כן.

<sup>118</sup> וכבר הארכנו ביסוד זה באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו - ברכת המצוות סי' א' וסי' ב'].

אולם סו"ס אכתי תמוה, דמה מהני מה ששורף בשעה שביעית, הא סו"ס המצווה היא בשוא"ת וכמוש"כ המהרי"ק, והרי גם אם ישרפנו אחר במקומו יהיה לו קיום מצווה, ומה שהוא שרפו "בידים" בשעה שביעית אינו מוסיף כלום, וכדיאר המנ"ח דלכן לא שייך חוטף מצווה לפי הך צד, דהמצווה מתקיימת ממילא בשוא"ת, ומה אהני לן שריפתו לענין ברכה אם אין תורת מצווה במעשה שריפה. ומוכרח כנכתבאר לעיל ברש"י וברא"ש, דב' הצדדים במנ"ח נכונים כהדדי, והיינו דאין המצווה בקו"ע גרידא וכמו שלמד המנ"ח בתוס', ואין המצווה בשוא"ת גרידא וכמו שלמד המנ"ח ברש"י, רק דמתחלקים למעשה מצווה ולקיום מצווה, וכנכתבאר בפו"ר, דהמעשה מצווה בקו"ע והקיום מצווה בשוא"ת, ואף אם יחטפו לו את המצווה הרי הקיום מצווה אכתי אית ליה ורק דהפסיד את המעשה מצווה, ודו"ק.

ולמד המהרי"ק דלדעת הריב"א ילפינן מדרשה ד"אך חלק" דהמעשה מצווה צריך להיות לאחר חצות, ומה ששורפו לפני זמנו אין בו תורת מעשה מצווה, דזה קודם זמן המצווה, וקודם זמן המצווה לא חיילא תורת מעשה מצווה, והרי"ז כשרפו אחר שמקיים מצווה בלי מעשה מצווה וממילא דא"א לברך, וזו שהמתין לאחר חצות, דאז חיילא בשריפתו תורת מעשה מצווה ושפיר מברך.

וגם הרא"ש מודה להנ"ל, רק דהרא"ש מיירי במצות ביעור דרבנן דאיכא מעשה מצווה לפני שש אף דהקיום מצווה הוא רק אח"כ, וברכת השחינו היא בחג בזמן הקיום מצווה בשוא"ת, אולם לרש"י ביארנו לעיל [סוף פרק א'] דהדין שריפה של תשביתו מה"ת הוא לפני זמנו<sup>119</sup>.

**ד] מתמה טובא בביאור השו"ט ברא"ש להלן [ז'.] דהקשה דלמה אינו מברך ברכת הביעור בשעה שהוא שורף בשעה חמישית, דכל דבריו צריכים עיון.**

עיקר דברינו ברא"ש דמתחלקים המעשה מצווה וקיום מצווה בתשביתו, ונפ"מ בברכה, כל זה מוכרח מיניה וביה ברא"ש בהמשך, וכדיבואר.

דהנה, הק' הרא"ש [שם בהמשך] דלמה לא מברכים בשעה חמישית בזמן הביעור שאז מקיים מצווה מה"ת<sup>120</sup>, וז"ל הרא"ש בקושי, "ומה שאין מברכין על ביעור בשעה חמישית בשעה שהוא מוציא החמץ מן הבית והוא מצווה מה"ת כדכתיב ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם ודרשינן לעיל דהיינו י"ד", זו קושי' הרא"ש.

ותירץ הרא"ש וז"ל "אומר אני דהוצאת חמץ מן הבית קודם זמן איסורו לא נפיק מתשביתו, דהא אמר ר"ע לעיל תשביתו היינו שריפה, ולא צינתה התורה לשורפו

<sup>119</sup> וע"ע באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו ברכת המצוות סי' ג' ס"ק ב' ה' ו'] דביארנו למה לו לריב"א להכניס עצמו לחיוב ברכה, הא כיון שבלי מעשה מצווה אין חיוב, א"כ פטור לגמרי, עיי"ש.

<sup>120</sup> ונחלקו הב"ח וט"ז [ריש סי' תל"ב] בביאור הקושי, דהב"ח למד דקושי' הרא"ש שיברך גם בבדיקה וגם בביעור, והט"ז למד דהקושי' היא שהיה להם לקבוע את הברכה על החלק הדאורי' של המצווה.

אלא לאחר שכבר נאסר, מידי דהוי אנוחר, אבל בעוד שהוא מותר לא ישרפנו, ומה שמוציאין אותו מן הבית היינו שלא לעבור עליו בב"י, ואין מפורש בו מ"ע מה"ת שיהא צריך לברך עליו" עכ"ל.

והיינו דבקושי' נקט הרא"ש דאיכא תשביתו בכל יום י"ד, וגם לפני חצות, ותיירץ דרק לאחר חצות איכא מצות תשביתו, דומי' דנותר בזמן איסורו.

ודבריו מרפסין איגרא, א] אטו לא ידע הרא"ש ילפותא "דאך חלק" דתשביתו הוא רק לאחר חצות, ומהו הקס"ד ברא"ש, ב] גם בתירוץ לא הביא הך "דאך חלק" אלא דיליף לה "דומי' דנותר", ולמה לא הביא ילפותא מפורשת "דאך חלק", ג] הרי מה דחמץ אסור לאחר חצות ומותר לפני חצות [ולכן רק אח"כ דומה לנותר], זה גופא למדנו מ"אך חלק", וע"כ דגם חילוקו [מתי ללמוד מנותר] בנוי על הך דרשה "דאך חלק", וא"כ למה ליה ללמוד מנותר כל עיקר, וצ"ע.

**ה] מבאר היטב את דברי הרא"ש ומוכיח דמתחלקים המעשה מצווה וקיום מצווה בתשביתו, ונפ"מ לברכה.**

והנראה בזה, דהנה כבר הבאנו מהראשונים שפירשו בשיטת רש"י דע"כ יסוד המצווה הוא "שיהא מושבת" כבר בחצות וכ"כ המנ"ח, וכבר הק' עליו מר"ע [בדף ה'] דמבואר דשורף בזמנו ולא לפני זמנו [מדקס"ד דשורף ביו"ט], ותיירץ הפנ"י [ה']. דכל הך חידוש דלרש"י מבארים דתשביתו היינו "שיהא מושבת" ולא בקו"ע, היינו לאחר הדרשה "דאך חלק", דזה גילוי שיהא כבר מושבת בחצות, והיינו שישביתנו לפני חצות כדי שיהא מושבת בחצות, ומעתה לק"מ מר"ע, דר"ע קאי לפני דרשה ד"אך חלק", ולדידיה יום הראשון היינו ביו"ט, ופשוט, הרי לנו דתרתני נתחדש לנו בדרשה ד"אך חלק", א] המצווה היא רק מחצות, ב] המצווה היא בשוא"ת, והיינו שיהא מושבת מחצות ואילך, ולא בקו"ע.

ומעתה נראה, דלפי מה שנתבאר בריש דברינו ברא"ש דהמעשה מצווה הוא בקו"ע והקיום מצווה הוא בשוא"ת, א"כ י"ל דבקושי' באמת ידע הרא"ש הך "דאך חלק", רק דאדרבה, בזה איכא גילוי ש"המעשה מצווה" צריך להיות לפני חצות כדי ש"הקיום מצווה" יתחיל בשוא"ת לאחר חצות, וכדרכו של הפנ"י בשי' רש"י והרמב"ן, וזו באמת שי' הרא"ש בקושי', ולכן יברך כשמוציאו לפני חצות, דאז עושה את המעשה מצווה מה"ת, והברכה נגזרת תמיד אחרי המעשה מצווה.

ובתירוץ של הרא"ש בא להוכיח דגם "המעשה מצווה" דתשביתו הוא ע"כ לאחר חצות, ודלא כרש"י והרמב"ן, והוכיח כן ממה דהמעשה מצווה הוא בשריפה לר"ע, שהרי שריפה אינה דין בקיום מצווה, [שהרי מקיים את המצווה בזה שאין לו חמץ, וכדלעיל מהמהרי"ק, ולא אכפת לו איך הגיע לזה שאין לו חמץ, ומה לי שריפה ומ"ל זורה לרוח], וע"כ ששריפה היא הלכה במעשה המצווה, דזו צורתו של המעשה מצווה דתשביתו.

וע"ז קאמר הרא"ש דמזה דילפינן שריפה במעשה מצווה דתשביתו מנותר, מזה מוכרח דגם המעשה מצווה הוא לאחר זמן איסורו, דומי' דנותר דדין שריפה ידיה לאחר איסורו - ומוכרח א"כ דב"אך חלק" ילפינן דחצות הוא הזמן גם לקיום מצווה וגם למעשה מצווה, ולפני כן אין שום מעשה מצווה, וכדביארנו

לעיל במנהג הריב"א, ומר"ע נשמע לרבנן, דתרוייהו מודי בעיקר הדרשה "דאך חלק", ואם לר"ע קאי גם על המעשה מצווה, א"כ ה"ה לרבנן הוא כן, וא"ש, וכל דבריו באו לאפוקי מסברתו בקושי' דסבר אז כדרכו של הפנ"י בשי' רש"י והרמב"ן, ודו"ק.

ומדוקדקין מאוד דברי הרא"ש שכתב בסוף דבריו, "ואין מפורש בו מ"ע שיהא צריך לברך עליו", ומשמע שגם למסקנה כששורף בשעה חמישית אכתי איכא מ"ע דתשביתו, רק "דאינו מפורש" ולכן "אין לברך עליו", וצ"ע, דמהי כוונתו בזה.

ולדברינו א"ש, דודאי איכא קיום מצווה בשוא"ת מתחילת שביעית אף דמוציאו מן הבית בשעה חמישית, אבל כיון דלא "מפורש כן בתורה", א"כ לא גילתה תורה שיחול בו תורת מעשה מצווה [וכדנקט בקס"ד וכדעת רש"י], ושוב לא שייכת בו ברכה, דזה כבר קיום מצווה בלי מעשה מצווה, וזו שכ' "דלא מפורש בו מ"ע שיהא צריך לברך עליו", דברכה בעי מעשה מצווה<sup>121</sup>.

<sup>121</sup> אולם מאידך אכתי ק' לשון הרא"ש, דמלשוננו משמע שאין כאן תשביתו כלל, ורק דנפטר מב"י וב"י, עיין היטב בלשוננו, וזה סותר ללשון שדייקנו כאן שיש תשביתו ורק שחסר במעשה מצווה.

אולם זה לק"מ, דנתבאר דאיכא תרי גווני בתשביתו, א] מעשה מצווה בהדי קיום מצווה וזה בשריפה בזמנו, ב] קיום מצווה בלי מעשה מצווה כששרפו משהו אחר או ששרפו לפני זמנו, ונראה דיסוד החילוק בין הנך תרי גווני היא, דהגדר בקיום מצווה בלי המעשה מצווה הוא בזה גופא שע"י ההשבתה כבר לא עובר על ב"י, וזו גופא הקיום מצווה דתשביתו, שלא יעבור בב"י, ובזה אין הלכות ואין דיני מעשה מצווה, דהעיקר בזה הוא דיגיע למצב דלא יעבור בב"י, וזה לאו הניתק לעשה, ומה שניתוסף עוד "הלכות" של שריפה ושיהיה בזמנו דווקא, כל אלו הם "הלכות" במעשה מצווה, וזו כוונת הרא"ש, דכששורף לפני זמנו רק "יצא מידי בל יראה", והיינו דאיכא תשביתו של "הקיום" בלי תשביתו של המעשה, דאין בו מ"ע מפורשת של תשביתו שתהיה בה ברכה, ויסוד זה לחלק בין תרי גווני דתשביתו נתבאר לעיל מהמאירי ומסידור רש"י.

## סימן ט"ו בדברי הרמב"ן

### בביאור פלוגתת הראשונים בגדר דין ביטול.

**פרק א' הקדמה לדברי הרמב"ן.** א] בפלוגתת רש"י ותוס' אי ביטול מדין הפקר או לא, ומביא ז' קושיות של הרמב"ן על התוס'. ב] מבאר את סדר דברי הרמב"ן בקצרה. ג] מעורר שהרמב"ן סותר עצמו בדין זכייה באיסוה"נ. ד] ביאור חדש בדברי הרמב"ן בגדר הבעלות באיסוה"נ [עפ"י חלוקת האחרונים בין גוף החפץ לממון החפץ].

**פרק ב' קושיות על דברי הרמב"ן** א] מוכיח דאיכא ג' מהלכים והגדרות ברמב"ן, א] להוציאו מכלל חמץ, ב] להוציאו מרשותו ע"י הגילוי דעת דכבר ליכא אצלו האי חידוש ד"עשאן הכתוב", ג] מדין יאוש באבידה, ומקשה טובא דאיך שייכי כל המהלכים והגדרות אהדי. ב] מוסיף להקשות דלמה לא מהני ביטול לאחר זמן איסורו, מוסיף להקשות בעיקר טעמא דיאוש.

**פרק ג' ביאור בדברי הרמב"ן, וישוב לכל הקושיות.** א] יסוד דברי הרמב"ן מתבאר עפ"י היסוד דהאיסור של ב"י אינו בעובדא שיש אצלו חמץ אלא בזה שהוא מחזיק את החמץ, ורק לענין זה מהני להחשיבו כעפר דכבר לא מחזיקו בתורת חמץ. ב] מוסיף לבאר דכל זה מצד גוף החפץ, אכן אכתי אית ביה החזקה מצד ממונא דחפץ, ומצד זה צריך השלמה שכבר אינו מחזיקו גם בתורת ממון. ג] הוכחה לכל זה מלשון הרמב"ן. ד] מעתה ממילא מיושבות כל הקושיות. ה] תוספת ביאור, דאיכא תמיהא רבתי בכל דברינו, דמוכרח דמי שיש לו חמץ בלי דמי החמץ דליכא ב"י, וא"כ ל"ל ביטול גם בגוף וגם בדמיו. ו] ביאור בדברי הרמב"ן האם ביטול עדיף מהפקר ומכיבשתו נכרי שאינו רוצה לזכות בו, ומבאר את הנפ"מ בין דרכו של הרמב"ן לדרכו של התוס' בזה, ומוכיח מהכא דכל ענינו של ב"י הוא בהחזקת החמץ ולא בגוף הבעלות בחמץ.

## פרק א' הקדמה לדברי הרמב"ן.

**א] בפלוגתת רש"י ותוס' אי ביטול מדין הפקר או לא, ומביא ז' קושיות של הרמב"ן על התוס'.**

נחלקו רש"י ותוס' בגדר דין ביטול, דרש"י יליף לה מתשביתו והתוס' הק' עליו דלא שייך בזה תשביתו כיון דלאחר שיש שהוא זמן תשביתו א"א לבטל, וכבר הבאנו דהישוב בזה הוא דלרש"י המצווה היא בשוא"ת, ולתוס' המצווה היא בקו"ע, אלא דהוספנו דע"כ דלרש"י איכא גם קו"ע לפני זמנו בשריפה, אלא דזה המעשה מצווה, אבל הקיום מצווה הוא בשוא"ת במשך ימי הפסח בזה שביתו מושבת מחמץ.

ומה"ט למדו התוס' דע"כ דביטול הוא הפקר בעלמא, ונפקא לן מקרא דב"י, דשלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל הפקר, ועל זה הק' הרמב"ן כמה קושיות:

א] עצם ה"לשון ביטול" קשה, דלמה הזכירו לשון ביטול בכל המסכתא ולא הזכירו לשון הפקר, ולא מצאנו הפקר שאמרו בלשון ביטול בשום מקום, ובע"ז מצאנו לשון ביטול וע"כ אינו הפקר דהתם אינו שלו, וגם מיירי באופן שקוטע

ממנו חוטמו ובזה אינו מפקירו, וכן ביטול רשויות מצאנו בעירובין ואינו אלא עקירת דיורין ולא הפקר.

[ב] לא מצאנו מחלוקת בביטול אי מהני או לא, אבל בהפקר ודאי איכא מחלוקת, שהרי נחלקו תנאי אי הוי ברשותו של המפקיר עד שהקונה זוכה בו, ולשיטה זו [ר' יוסי] ודאי דעובר על ב"י עד שזוכה בו אחר, וא"כ למה אין מחלוקת גם בביטול, [ובהמשך דבריו הביא הרמב"ן את הירושלמי שנחלקו בזה, ותלוי בפלוגתא הנ"ל].

[ג] עוד מצאנו נפ"מ ביניהם דבהפקר בעינן ג' והכא בביטול סגי בלבו וע"כ שאין זה לפני ג'.

[ד] הפקר אסור בשבת ויו"ט מצד גזירת מו"מ ואילו ביטול מותר גם בשבת ויו"ט. ה] הפקר בעי פה והכא בביטול סגי בלב.

[ו] הראשונים והירושלמי הזכירו לשון "כעפרא דארעא" בביטול, ופשוט דלשון כזה לא מהני בהפקר, דעפרו של אדם אינו הפקר.

[ז] יש לדון האם בחמץ של הפקר איכא עדיין ב"י או לא, שהרי גם בעכו"ם איכא חידוש דנכרי שכיבשתו אינו עובר בב"י, והוצרכו לזה פסוק מיוחד כיון דסו"ס ברשותו ותחתיו היא, אכן אולי כל זה הוא דווקא משום שיש לזה בעלים אחרים אבל הפקר שיכול לזכות בו, הכא יתכן דאינו בכלל המיעוט, אלא דבירושלמי נראה דנחלקו בזה האם מהני בזה הפקר או לא, [ותלוי בפלוגתא דתנאי דלעיל בגדר דין הפקר].

#### **[ב] מבאר את סדר דברי הרמב"ן בקצרה.**

והסיק הרמב"ן [בד"ה אלא כך אני אומר] דע"כ צ"ל דביטול אינו מדין הפקר אלא דדין אחר הוא ואינו הפקר וע"כ דמגזה"כ היא, והאריך בביאור הגדר בזה, וממשיך הרמב"ן [בד"ה ואפשר ונכון] לבאר דביטול מדין תשביתו הוא לדרכו של רש"י, וזה קרוב לשיטתו, אלא דאיכא בין שתי הדרכים שני נפ"מ, א] לרש"י ילפינן מ"תשביתו", ולרמב"ן [ד"ה ושוב מצאתי בספרי] ילפינן מ"לא יראה לך, בטל בלבך", שמכאן למד "שאין הביטול נדרש מתשביתו אלא ממיעוט לך שאור", ב] לרש"י הביטול משווהו כשרוף וכאפר, דומי' דתשביתו דשריפה, ולרמב"ן הביטול משווהו לעפרא והיינו שאין לו תורת חמץ דכעפרא חשיב אצלו. והעירני הרב ר' משה אקסלרוד נ"י דלפי"ז י"ל דנחלקו האם מהני ביטול בלב, דמהרמב"ן מבואר דמהני בלב, ומלשון רש"י [ד.]. מדויק דלא מהני אלא בפיו, וכבר מצאנו בזה פלוגתא בטור, ודו"ק.

בהמשך דברי הרמב"ן הוא מיישב את קושיות התוס' על רש"י, אכן לדידיה לא קשה מעיקרא כיון דלדידיה לאו מדין תשביתו הוא אלא דמדין בל יראה היא, ובסוף דברי הרמב"ן ממשיך הרמב"ן בדין ביטול בלב ובדין חזרה מביטול.

#### **[ג] מעורר שהרמב"ן סותר עצמו בדין זכייה באיסוה"נ.**

ואגב יש להעיר, דבסוף דברי הרמב"ן מבואר דמהני חזרה מביטול, וא"צ זכייה וליכא זכייה באיסוה"נ, ומבואר דלא יצא מרשותו, ודלא כתוס' דסובר דיצא



מרשותו, ולעומת זאת, בא' מקושיות הרמב"ן על התוס' הק' דהפקר גרע טפי מנכרי שכיבשתו כיון שיכול לחזור ולזכות, וקשה הרי לשיטתו אין זכייה באיסוה"נ, ובאו"ש [חו"מ פ"א ה"ג] דייק מהרמב"ן דאיכא זכייה בחמץ אף שהוא איסוה"נ, וצ"ע.

**ד] ביאור חדש בדברי הרמב"ן בגדר הבעלות באיסוה"נ [עפ"י חלוקת האחרונים בין גוף החפץ לממון החפץ].**

מצאנו בלשון הרמב"ן בגדר הדין איסוה"נ שכתב "דאיסוה"נ אינן ממון ולא קרינא ביה לך", וכפשוטו היה נראה דכוונתו להכריע בספיקת האחרונים האם איכא בעלות באיסוה"נ או לא, ומהרמב"ן לכאו' מבואר דאין לו בעלות, אולם נראה דאינו כן, ונבאר את כוונתו בזה.

מצאנו דחוץ ממה שאפשר לחלק בעלות לכמה חלקים, לגוף פירות ותשמישים, אכן יש עוד חלוקה נוספת, שמחלק את הבעלות בין השווי וערך וממון של החפץ לגוף החפץ, דאף שהערך ושווי הוא הוא הערך ושווי של גופו של חפץ והוא גם השווי של החפץ עם כל השימושים ביחד, אבל סו"ס חלוקין נינהו - החפץ והשימושים לעומת הערך של כל החפץ והשימושים.

וזה יש לדעת שערך ושווי של חפץ נקבע בשוק - כמה הם מחליטים לשלם על המין הזה של החפץ הזה, וחפץ שהשימושים שלו לא השתנו כלום, והשווי והערך שלו עולה ויורד כפי השוק - לפי נתונים שלא שייכים לגוף החפץ, ואעפ"כ הערך והשווי נמצא בתוך כל חפץ וחפץ מהמין הזה - כפי מה שקבעו בשוק - שהם קובעים מה הערך וכמה הערך של המין - אבל הערך הזה נמצא בחפץ ששייך למין הזה.

החידוש הזה אנו רואים במצבים שהשוק בפועל לא משלמים על החפץ המסויים הזה - כיון שיש מניעה צדדית מלהשתמש בחפץ הזה - וכגון שהוא אסור באיסורי הנאה דרבנן וכדומה - או שהיא נפלה מראש הגג ועומדת להשבר [למ"ד בתר בסוף אזלינן] - הרי גם אז לא ירד השווי והערך שלו - וקשה שהשוק לא ישלמו עליו - וע"כ משום שהערך נמצא בחפץ ולא בשוק שמוכנים בפועל לשלם על החפץ הזה - והשינויים בשוק קשורים למין ולא לחפץ המסויים שהוא בעצמו מחזיק את הערך העצמי שלו מכח השוק שמתייחס לכל המין הזה - וכבר הארכנו בהרבה הוכחות להוכיח כן - עיין בזה בדברינו באמרות אברהם המפקיד [סימן יח].

והשתא שהוכחנו שהערך והשווי הם חלק מהחפץ - שוב יש לדעת עוד שמתחלקים בעלויות של הגוף והערך זה מזה - ומצאנו בזה כמה דוגמאות, דבמעשר שני למ"ד דממון גבוה, הרי דאיכא ממנות לגבוה, אף דגופו שייך לו, ויכול להוריש ליורשיו - ויש לו דין בעלים להוסיף חומש - וזכותו לאוכלה, ואיכא מ"ד דחשיב "לכם" באתרוג של מעש"ש, ועי' בזה בקובש"ע [פסחים אות י"ח] - אכן סו"ס הערך של החפץ מיוחס לגבוה - ואין זה ממון, וכן הוא בדבר הגורם לממון דכממונו וכשלו חשיב רק כלפי הממון של החפץ ולא כלפי גופו, עיין בקובש"ע [שם].

וגדולה מכל זה מצאנו בדברי הקצוה"ח [ס' שנ"ג ס"ק א'] לגבי קניני גזילה ע"י יאוש וש"ר, וז"ל, "אלא צ"ל שקנין שקנה ביאוש וש"ר אינו קנין גמור, אלא שיור בקנינו, דאינו קונה אלא גוף החפץ, אבל הדמים צריך להחזיר, וכו', וכיון שהוי שיור בקנינו, לזה הוכיח הראב"ד וכו', ע"כ אינו קונה קנין גמור ושייר בקנינו וא"כ לא הוי לכם", עייש"ה - והנה זה ברור שרק משום שערך ושווי הוא חלק מגוף החפץ ואינו דבר חיצוני בשוק - ולכן כשהבעלות בערך ושווי שייכת לאחרים חסר לו בעיקר בעלותו.

ועיין עוד בדברינו באמרות אברהם המפקיד [סימן יח] אריכות דברים בחלוקה זו בין חפץ לשווי - ועיין להלן באמרות אברהם קידושים [סימן ד / סימן יב] שחלוקה זו היא תחילת היסוד בדין שו"כ ככסף וכן ביסוד החילוק בין כסף לחליפין.

ולחדד את הדברים - הרי ברור שהכח לקנות ע"י הערך שבחפץ והכח של 'יוצא בהוצאה' שבחפץ מוגדרים כאחד מהשימושים בחפץ, וכמו שיש פרה לוולדות ולגזירות ולחרישה - כמו כן יש גם פרה למכירה, אכן בכל כה"ג - אי יחסר לו שימוש אחד - הרי לא יהיה חסר לו ב'לכם' שבחפץ - אולם הכא אין אנו עוסקים באחד מהשימושים שבחפץ אלא בשווי ובערך של החפץ עצמו - וזה לא מיקרי שימוש אלא חלק מהחפץ שמתייחס לכולו - והיינו הערך והשווי של כולו - וכאן נתחדש שאם חסר לו בעלות בערך ובשווי של החפץ אז יש גם חסרון ב'לכם' של החפץ.

ונוסיף עוד - הרי כל שימוש בכל חפץ עומד לעצמו לשימוש ההוא בלבד - אכן הערך של החפץ עומד כנגד כל השימושים ביחד - הרי הערך מתייחס לכל השימושים כולם במבט וביחס אחר - ונבאר את הדברים - הרי החפץ בבית עומד לשימושים, והך חפץ עצמו שנמצא בחנות עומד בתור 'סחורה' - והיינו למכירה שמתייחסת לערכו - ונמצא שהמבט החדש בחפץ בתור סחורה מתייחס לכל אותם שימושים - לא בתור שימושים להשתמש בפועל אלא שימושים שכלולים בחפץ למוכרם - שבמכירה הוא יוציא כסף מכל השימושים - ולא ישתמש בהם בפועל - הרי שיש ב' פנים לכל חפץ, בתור הערך שלו ובתור החפץ ושימושו.

ויעיין בדברי הקושב"ע [פסחים שם] שהוסיף - שמצאנו חלוקה נוספת בין גוף לממון באיסורי הנאה - והיינו שהגוף השלו ובעלותו והדין ממון של החפץ אינו שלו - ובדומה למעש"ש ממון גבוה - ועוד.

ונראה דהן הן דברי הרמב"ן כאן, דמש"כ הרמב"ן "דאיסוה"נ אינן ממון ולא קרינא ביה לך", הכוונה היא כדברי הקצוה"ח והקובש"ע, דאחרי שהתורה הפקיעה את התורת ממון של החפץ, שוב לא חשיב "לך" לענין דינא דבל יראה כמו דלא חשיב לכם באתרוג, אבל אין כוונתו שאין לו בעלות באיסוה"נ, ודו"ק.

ונראה דהגדרה זו בדברי הרמב"ן היא הקדמה חשובה לעיקר דברי הרמב"ן בהמשך דבריו, וכדיבואר להלן [פרק ב'].

## פרק ב'

## קושיות על דברי הרמב"ן

א] מוכיח דאיכא ג' מהלכים והגדרות ברמב"ן, א] להוציאו מכלל חמץ, ב] להוציאו מרשותו ע"י הגילוי דעת דכבר ליכא אצלו האי חידוש ד"עשאן הכתוב", ג] מדין יאוש באבידה, ומקשה טובא דאיך שייכי כל המהלכים והגדרות אהדדי.

כתב הרמב"ן בביאור דין ביטול, בזה"ל: "אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא דאמר [ו':] שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו, לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [שלא] יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו".

אולם מקשה הרמב"ן דזה תולה על מחלוקת תנאים, וז"ל: "ולא מיבעיא לרבנן אלא אפילו לדברי ר"י הגלילי כיון שנתייבש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו, ואין בו דין גזל, כדאמר ר' [ו':] בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורין מן המעשר והוה כהפקר, והכא עדיף נמי מהפקר דלא הדר איהו זכי ביה דהא שוייא כעפר ולא ניחא ליה בגויה", עכ"ל.

וכד נעיין היטב בדבריו נראה דאיכא כאן שלושה מהלכים שונים בעיקר הגדר של ביטול, והדברים סותרים זה את זה, וצ"ב.

א] הרמב"ן כתב בתחילת דבריו שמבטלו מתורת חמץ וכלשונו "שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה", ולכן כבר אינו עובר בב"י, והק' המהר"ם חלוואה [ו':] דא"כ יהיה מותר בהנאה [דבאכילה אסור דבזה הוא חוזר בו מהביטול, לא כן בהנאה], דמה לי איסור הנאה מאיסור ב"י וב"י, עוד הק' הריטב"א [שם] דאיך ע"י פיו מבטל תורת חמץ ממנו, הא סו"ס חמץ הוא והיכן מצאנו דין כזה.

ב] בהמשך דברי הרמב"ן מבאר הרמב"ן את עיקר הגדר של ביטול באופן אחר, וז"ל "שהסכים דעתו לדעת התורה, ומבטלו שלא יהא בו דין ממון, ומוציאו מרשותו לגמרי", ומבואר דכל השינוי הוא בבעלותו ובממונא דחמץ, וזו סתירה, דלפי תחילת דבריו הרי כבר אין בו תורת חמץ, ושוב ממילא פשיטא דלא שייך בו איסורא דב"י, וממנפ"ש, דאם מוציאו מרשותו אז ל"ל הפקעה מתורת חמץ, וכן איפכא, שאם מוציאו מרשותו אז ל"ל הפקעה מתורת חמץ, הא ממילא דליכא בזה ב"י, הרי לנו ב' מהלכים בביטול דנראים כסותרים זה את זה.

ג] ברמב"ן מבואר דאחרי דהסכימה דעתו לדעת התורה שוב אמרינן דהך חידוש שנאמר בכל חמץ דעשאן הכתוב כאילו הוא שלו, לא נאמר בחמץ שהוא כבר אינו

רוצה בו, ולכא' כל המהלך כאן הוא השלמה למהלך השני ברמב"ן דאתינן עלה מצד הוצאה מבעלותו ומרשותו, ולא לדרך הראשונה דמוציאו מכלל חמץ.

ד] הקשה הרמב"ן, לדעת ר"י הגלילי דחמץ מותר בהנאה, הרי לדידיה שוב ליכא למימר דמסכים דעתו לדעת התורה להוציאו מרשותו, ולכן פירש דלשיטתו צריך לומר "כיון שנתיימש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל", ומבואר הכא שביטול הוא יאוש.

והרמב"ן חזר על חידוש זה בסוף דבריו שכתב "שאין אדם עובר אלא על חמץ שלו שהוא רוצה בקיומו ודעתו עליו, הא נתיימש ממנו ונתן דעתו שאינו רוצה מחמת איסורו ולא יהנה בו לעולם אינו עובר, משל [ל]ממון אבדה כיון שנתיימש ממנו בלבד יצא מרשותו וכל הזוכה בו קנאו, אף חמץ בזמנו ממון אבוד הוא מבעליו ויצא מרשותו ביאוש" עכ"ל.

ולכא' הכא נתחדש מהלך שלישי, דאתינן עלה מצד יאוש באבידה, וקשה דזה לא שייך כלל למהלך הראשון דמוציאו מכלל חמץ, ועוד, דלמהלך השני דמוציאו מרשותו גם קשה, דאי לר"י הגלילי אמרינן דמוציאו מרשותו ע"י יאוש בלי לבוא לחידוש דעשאו הכתוב, א"כ ה"ה דלרבנן נימא כן, וצ"ע.

**ב] מוסיף להקשות דלמה לא מהני ביטול לאחר זמן איסורו, מוסיף להקשות בעיקר טעמא דיאוש.**

ה] יש לעיין, דאם כל המהלך בביטול הוא רק בגדר גילוי דעת שאצלו לא חיילא החידוש ד"עשאו הכתוב", א"כ אין בזה שום חלות, וא"כ למה לא יהני גם לאחר זמן איסורו שאינו ברשותו כבר, וצ"ע.

ו] ויש להוסיף, דאי אתינן עלה מצד יאוש באבידה, א"כ אדרבה, דווקא לאחר זמן איסורו חשיב כאבידה, ודווקא אז מהני היאוש, ולמה אמרינן דהביטול צריך להיות דווקא לפני זמן איסורו.

ז] עוד צ"ע בעיקר המהלך מצד יאוש, דהנה זה ידוע מהנחה"מ דביאוש החפץ לא יצא מרשותו, אלא שחל בו היתר זכייה, והיינו ממש כשיטת ר"י הגלילי שהפקר כמתנה, ומעתה קשה, דכמו שהרמב"ן מקשה על התוס' דמדין הפקר הוא - דקשה לשיטת ר"י הגלילי דאכתי עובר בב"י כיון שלא יצא מרשותו, כמו כן קשה הכא לשיטתו דביאוש זה לא יצא מרשותו, וצ"ע.

ח] הרמב"ן הוסיף בסוף דבריו אחרי שביאר דמהני מדין יאוש, בזה"ל "ואין בו דין גזל, כדאמרי' [ו':] בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורין מן המעשר והווי כהפקר, והכא עדיף נמי מהפקר דלא הדר איהו זכי ביה דהא שוייא כעפר ולא ניחא ליה בגויה", הרי דמדמה לדין סופי תאנים, ולא ברורה כוונתו בזה.

**פרק ג'  
ביאור בדברי הרמב"ן,  
וישוב לכל הקושיות.**

**א] יסוד דברי הרמב"ן מתבאר עפ"י היסוד דהאיסור של ב"י אינו בעובדא שיש אצלו חמץ אלא בזה שהוא מחזיק את החמץ, ורק לענין זה מהני להחשיבו כעפר דכבר לא מחזיקו בתורת חמץ.**

וצריכים להקדים בביאור יסוד האיסור בב"י בחמץ, דכבר ביארנו לעיל [סימן ג'] דיסוד האיסור אינו בעובדא שהחמץ נמצא אצלו, אלא דבזה שהחמץ נמצא אצלו הרי הוא חשיב "כמחזיק את החמץ", דאחרי שהתורה אמרה תשביתו והוא לא משבית, בזה הוא חשיב כמחזיק את החמץ.

ובתוספת ביאור נביא על זה משל, דהנה, לכל אדם יש כלים בביתו ויש גם אבק ועפר בביתו, אכן חלוקין נינהו, דהאבק "נמצא בביתו" והכלים הוא "מחזיק בביתו", זה עובדא וזו עשייה, וזה החידוש בחמץ, שאין האיסור בעצם ההמצאות שלהם, אלא שהאיסור בהם הוא בזה שהוא מחזיק בהם, ודו"ק.

ויסוד זה כבר נתבאר ע"י מרנן הגרא"מ שך זצ"ל והגר"ש רוזובסקי זצ"ל והגר"ד פוברסקי זצ"ל, וכולם הוכיחו סברא זו מדברי הרמב"ם וכס"מ וכל א' הביא על זה מקור אחר, עיי"ש [סימן ג'] בארוכה.

ומרן הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [פסחים סוף סי' א'] הוכיח כן מעצם דין ביטול בשיטת הרמב"ן כאן, דלשיטתו הוא משווה את החמץ לעפר, והבאנו דכבר תמהו בזה הראשונים, דהמהר"ם חלאווה [ו'] הקשה דא"כ יהיה מותר בהנאה דכבר אינו בתורת חמץ לגבי האיסורים, [ובאוכלו אין להתיר דאז הוא חוזר בו מהביטול דאינו אוכל עפר ומדאכלה מחשיבו יותר מעפר, אבל מעפר נהנים, והנאתו אינה הוכחה שכבר לא מחשיבו כעפר], ומ"ש דלגבי איסור ב"י אינו בכלל חמץ, ולגבי הנאה חשיב בכלל חמץ, עוד הק' הריטב"א [שם] דאיך מבטלו מתורת לחם, הא אין זה תלוי בדיבורו כלל, דמה שייך לקבוע שאינו בתורת לחם ע"י דיבור בעלמא, וצ"ע.

וביאר בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, דאין הלאו דב"י בעצם העובדא שיש לו חמץ ברשותו, אלא דכל הלאו הוא בזה שהוא "מחזיק את החמץ", והביטול הוא להשוותו לעפר לגבי החזקתו, והיינו, דכמו דביארנו במשל [לעיל] דחלוקין נינהו אבק מכלים, דהאבק "נמצא בביתו" והכלים הוא "מחזיק בביתו", כמו כן משתנה החמץ ע"י ביטול לדבר שאין לו בו צורך, וכאבק דמי לענין זה שאינו מחזיקו.

וממילא דכבר ליתא לקושיות הראשונים, שהם הבינו ברמב"ן שהוא משווה את הלחם לעפר לגבי דיני חמץ, ושפיר הקשו דמ"ש איסור הנאה מב"י ואיך עושה כן בפיו, אולם להנ"ל א"ש דאין זה חלות בגוף הלחם עצמו להשוותו לעפר מצד עצמו כלפי דיני חמץ, אלא דאינו אלא לענין החזקתו, וזו כוונתו ד"יצא לבטלו שלא יהיה בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי", והיינו דאף דלעיל

מיניה כתב דחשיב כעפרא והכא כתב שאינו ברשותו, ולהנ"ל היינו הך, דכבר אינו "מחזיקם ברשותו" אלא כאבק דמי, עכתו"ד בתוספת ביאור<sup>122</sup>.

והדברים מפורשים ברמב"ן דכתב [בד"ה ונראין הדברים] "וכל זה מהטעם שפירשתי, שאין אדם עובר בב"י אלא על חמץ שלו שרוצה בקיומו ודעתו עליו", הרי לנו דזה יסוד האיסור בב"י "שרוצה בקיומו ודעתו עליו", וכתב כן עוד [לעיל בד"ה אלא כך אני אומר] "דהתורה עשאן כאילו ברשותו לעבור עליו בשני לאוין כיון שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו", ודינא דביטול בנוי על חידוש זה, ודו"ק - ועיין עוד בהערה<sup>123</sup> במה שיש לדמות החזקת חמץ לקיום כלאים - עיי"ש היטב.

**ב] מוסיף לבאר דכל זה מצד גוף החפץ, אכן אכתי אית ביה החזקה מצד ממונא דחפץ, ומצד זה צריך השלמה שכבר אינו מחזיקו גם בתורת ממון.**

ונראה דצריכים להוסיף בזה ביאור, דכבר נתבאר לעיל [פרק א' ס"ק ד'] דכל חפץ מתחלק בין גוף החפץ לממונא דחפץ, וכל מה שנתבאר הכא שכבר אינו

<sup>122</sup> ויסוד זה מדויק היטב גם בדברי הרמב"ם [חו"מ פ"ב ה"ב] דכתב "ומה היא ההשבתה זו האמורה בתורה, הוא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל", והיינו דמצד א' כתב "ויחשוב אותו כעפר" ומאידך כתב "וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל", או עפר או אינו ברשותו, והתשובה היא תרומתו כהדדי דרק לענין החזקתו ברשותו הרי הוא כעפר, וכחמשך לשונו, "שכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל", וא"ש.

וזה נמי הישוב בסתירת רש"י, דמצד א' מבואר ברש"י בטעמא דביטול "שהתורה לא כתב אלא תשבתו", ומאידך בדבריו בדף ד' מבואר דהוי כעפר ממש, ולהנ"ל מיושב, דודאי דלא נקבע דינו כעפר, אלא דאינו מחזיק בו כעפר, וכל זה רק שייך אחרי שהתורה גילתה דגם "אי החזקה" במחשבתו ובלבו דגם זה בכלל "אי החזקה", וא"צ ש"בפועל" יפסיק להחזיק בו ויוציאו מרשותו, ודו"ק.

<sup>123</sup> ונראה להוסיף עוד בזה, דלעיל [סימן ד'] ביארנו דב"י דחמץ דומה לקיום כלאים ולא לשהיית משקולות, וביארנו כן בעומק דברי האור שמח. ונראה דהדברים מדוקדקים היטב בלשונות הרמב"ן, דהנה, האי לשון "רוצה בקיומן" שהבאנו מהר"ש סירליאו [כלאים ריש פ"ח] והרמב"ן [ריש ב"ב] דבזה מוגדר ה"שהייה של עשייה" בכלאים, הך לשון עצמו מצאנו נמי ברמב"ן בריש פסחים דכתב "דהתורה עשאן כאילו ברשותו לעבור עליו בשני לאוין כיון שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו", רק דבזה חלוקין, דבכלאים יש כאן "מעשה קיום" ע"י ה"רוצה בקיומו", ובחמץ איכא "מעשה החזקה" ע"י ה"רוצה בקיומו", דמקיימם אצלו.

והרמב"ן ביאר כן בעצם המהלך של ביטול, דע"י הביטול כבר חסר ב"רוצה בקיומן", והדברים מפורשים ברמב"ן, דהנה הבאנו מהרמב"ן דכתב שתי סברות בביטול, א' דמחשיבו כעפר, ב' שהרי הוא כאינו ברשותו, וביארנו דחדא נינהו, דאינו מחזיקם כעפר, דבדברי הרמב"ן שמחשיבו כעפר, כתב הרמב"ן "תשבתו אותו משאור, ולא יראה שאור, אלא שיהא בעיניך כשרוף ותהא רואה אותו כעפר ואפר", אולם מיד מוסיף בזה הרמב"ן, "ולא תהא רוצה בקיומו", וכן בהמשך דברי הרמב"ן דכתב דמוציאו מרשותו, כתב הרמב"ן, "ויצא לבטלו שלא יהיה בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו רוצה בה", וגם הכא ממשיך הרמב"ן, "ואינו רוצה בקיומו".

הרי דהוסיף תנאי בשתי הנך סברות, דכל הגדר בביטול שרצונו להחשיבו או כעפר או כאינו ברשותו, דאין הכוונה בזה שהיא קביעות בעצם החפץ, אלא דכל זה למטרה ולענין אחד, והוא שכבר "אינו רוצה בקיומו", דכבר אינו מחזיקו אצלו כחמץ אלא כעפר, והינו שהעובדא שהחמץ קיים אצלו לא משתנה, דבמציאות אין כאן.

מחזיקו בתורת חמץ, היינו מצד גוף החפץ, אכן אכתי אית ביה החזקה מצד ממונא דחפץ, ומצד זה צריך "השלמה" ותוספת לביטול שכבר אינו מחזיקו בתורת ממון. והיינו דכיון דהחפץ מצד עצמו הוא חפץ של חמץ גם אחרי הביטול, ורק לענין החזקתו הוא דאמרינן דאינו מחזיק בו בתורת אוכל של חמץ, א"כ כיון שסו"ס יש בו תורת חמץ מצד עצמו ולחמץ הזה איכא תורת שיווי ותורת ממון, הרי א"כ שפיר מחזיק את גוף החמץ מצד החזקתו בתורת ממון, וזה היה קשה לרמב"ן, ודו"ק.

ובדומה לזה נתבאר באמרות אברהם קידושין [סימן יב] שאפשר לקנות ע"י נתינת כלי לחבירו בתורת שו"כ ככסף וגם בתורת חליפין, וכל הנפ"מ הוא האם ניתן לחבירו מצד החפץ שבחפץ או מצד הממון שבחפץ, ותירתי נינהו אף שחפץ אחד נינהו, ונפ"מ בקידושין שלא מתקדשת בחליפין - וה"ה הכא שיש החזקה בחפץ מצד התורת ממון שבו או מצד התורת חמץ שבו - וגם החזקה מצד התורת ממון שבו מיקרי החזקה לעבור עליו בב"י.

וכלפי זה ביאר הרמב"ן דחלק מהביטול הוא שכבר אינו מחזיקו גם בתורת ממון, אלא דזה לא יתכן, אטו שייך לקבוע בכל ממון שאינו מחזיקו בתורת ממון, ועל זה הוא שהוסיף הרמב"ן דהכא שאני, דהכא איכא כבר סיבה בממון שיכולה לקבוע כן, דבאמת בטלה התורת ממון של החפץ כמו בכל איסור<sup>124</sup>, רק דעשאו הכתוב כיש בו תורת ממון, ואי מסכמת דעתו לדעת התורה דקבעו כאין בו תורת ממון, שוב מהני עכ"פ לענין זה שהוא כבר לא מחזיקו בתורת ממון, ודו"ק.

ויש לדעת - דכמו שחמץ אסורה באכילה ולכן הוא לא מחזיק אותו בתורת חמץ אלא בתורת עפר כמו כן היה אפשר לומר לגבי הדין ממון שבו שאסור בהנאה ולכן הוא לא מחזיק בתורת ממון למכירה - ולכן הקביעה שהיא עפרא מהני על שניהם כהדדי - וא"כ למה לי כל המהלך שאין כאן החזקה בתורת ממון מחמת הסכמתו לעשאו הכתוב כשלו - וצ"ע ג' - ועיין בהערה <sup>124</sup> ישוב ע"ד הפשט לקושי' זו.

ונראה ליישב קושי' זו עפ"י חידוש שמצאנו באור שמח - דהנה - יעויין באור שמח [הלכות ספר תורה פרק ז' הלכה א'], שהביא מהסוגי' בסוכה [כ"ז:] וברש"י [ד"ה כל] שכתב דאחרי שמצאנו שכל ישראל יוצאים ידי חובת סוכה בסוכה אחת, א"כ מוכרח שיש לכל אחד פחות מש"פ - וזה מוכרח ששואל סוכה מחבירו יוצא ידי חובתו שאין דין לכם כיון דבפחות מש"פ ליכא לכם, והקשה האור שמח שבפחות מש"פ יוצא ידי חובת אחריו, וע"כ מיקרי לכם ומוכרח כן מערבה שאין בה שוה פרוטה וחשיב לכם - וצ"ע.

<sup>124</sup> ויש לומר עוד ע"ד הפשט - דאה"נ - שהיה יכול לקבוע שהחזקתו בתורת עפרא שוללת גם את ההחזקה בתורת ממון - אכן כוונת הרמב"ן לומר שלגבי ההחזקה בתורת ממון א"צ שהקביעה בלב שהחמץ הוא כעפרא יבטל גם את ההחזקה בתורת ממון, דלגבי הממון יותר פשוט - שיש כבר סיבה בחמץ לזה, וסגי לן בהסכמתו לזה.

ותירץ האור שמח "וטעמו - משום דבצירוף ממונו הוי ממון, דכל ממונו הוא מתחלק לפחות מפרוטה, ובצירוף ממונו גם האתרוג שפחות מפרוטה הוי שלו".

ולמדנו מדבריו דחלוק שותפות שיש לכל שותף פחות משו"פ דחסר ב'לכם' מבעלים פרטיים שלא חסר ב'לכם' בפחות משו"פ, וכוונתו בזה לדחות את קושי' המנ"ח [מצווה שכ"ה אות ט'] דלפי רש"י איך יוצאים ידי לכם בערבות שלא שוות פרוטה, ולהג"ל מיושב.

ועיין בדברינו באמרות אברהם יש נוחלין [סימן יט] שהוכחנו מדבריו ששותפות הוא ממון בפני עצמו ואינו מצטרף לכלל ממונו לומר שיש לו בעלות בזה היכא דליכא בעלות של שו"פ לכל אחד ואחד בשותפות, אבל אתרוג של פחות משו"פ מצטרף לכל בעלותו על כל ממונו וכעת יש לו בעלות של יותר משו"פ - ומוכרח ששותפות היא סוג בעלות שעומדת בפני עצמה.

ונראה דלמדנו מזה עוד - שבעלות פרטית על חפץ שמחזיקו כשלו כוללת את כל ההחזקה בכל ממונו כהחזקה אחת - וזו החזקת ממון כללית שיש לו בכל ממונו עד כדי כך שזה כבר מחשיב את הפחות משו"פ כהחזקה בתור 'לכם' - והיה מקום לומר שגם מה שהוא לא מעונין לעבור על איסורי הנאה למכור חמצו אינו מבטלו מלהיות חלק מההחזקה הכללית - כעין פחות משו"פ - וזה עדיין מצטרף לכלל החזקתו בכל נכסיו - ולזה הוצרך הרמב"ן לדין מיוחד בחמץ עצמו - שמבטל את התורת ממון שלו - ושוב אין לו צירוף להחזקה הכללית בכל ממונו - ודו"ק.

#### **ביאור בשיטת ר"י הגלילי למה סגי לן ביאוש.**

ובשיטת ר"י הגלילי תמה הרמב"ן דלדידה אינו איסוה"נ וא"כ איך הוא יכול לקבוע שאינו מחזיקו בתורת ממון, והיינו דר"י הגלילי מודה דכלפי אי החזקתו בתורת חמץ דמחשיבו כעפר, ורק כלפי אי החזקתו בתורת ממון הוצרך להוסיף בו ענינא דיאוש.

ונראה דהביאור בזה היא, דאף דיאוש לא יצא מרשותו, אכן כיון שאין לו תביעת ממון על כל מי שזוכה בו, דזו דינא דיאוש, א"כ שוב אהני לן עכ"פ לענין זה דכבר לא חשיב כ"מחזיקו בתורת ממון", ולסברא זו העירני הבחור החשוב צבי טאובה נ"י.

ומעתה פשוט למה לא סגי בטעמא דיאוש לחודיה ואיך מהני טעמא דיאוש [אף דלא יצא מרשותו ע"י יאוש], דכל טעמא יאוש הוא רק השלמה לעיקר טעמא דמבטלו מתורת חמץ, והיינו דאחרי דכבר אינו מחזיקו בתורת חמץ, שוב מהני הך השלמה לומר דגם לא מחזיק בו בתורת ממון כיון דמתייאש ממנו, ודו"ק, אולם כל זה לר"י הגלילי, אכן לדידן א"צ אפילו להשלמה דיאוש, דאחרי דגילה דעתו שמסכים לדעת תורה דאין בו תורת ממון, הרי דממילא דכבר אינו מחזיק בו בתורת ממון, ורק לר"י הגלילי הוצרכו לטעמא דיאוש, ודו"ק.

#### **ג] הוכחה לכל זה מלשון הרמב"ן.**

ודברינו מבוארים ברמב"ן [סוד"ה ושוב מצאתי בספרי] שכתב "ולמדתי ממנה שאין הביטול נדרש לנו מלשון תשביתו אלא ממיעוט לך שאור, והוא כמו שפי' למעלה דכיון שנתייאש ממנו מפני איסורו ומוציא בדעתו מכלל ממון ואינו בעיניו



כשאור שלו אלא כעפר שאינו שוה כלום ואין בו דין ממון כלל יצא ידי חובתו", הרי דהרמב"ן הרכיב כאן גם את המהלך של יאוש וגם את המהלך הראשון שמבטלו מתורת חמץ, דאין כאן שני מהלכים שונים אלא דמשלימים זה את זה, וביסודם חזא ניהו.

#### ד] מעתה ממילא מיושבות כל הקושיות.

ומעתה אין להקשות, דאיך כתב הרמב"ן טעמא דיאוש בר"י הגלילי ולדידן צריכים את כל המהלך השני של ביטול, דאינו כן, דגם בר"י הגלילי דאיכא טעמא דיאוש אכתי בעינן לטעמא דכבר חשיב כעפר, דטעמא דיאוש אינו אלא השלמה לעיקר הדין ביטול דכבר אינו מחזיק בה בתורת חמץ, ודו"ק.

ובזה מיושב נמי למה אינו מבטל לאחר זמן איסורו, דגם מצד הגילוי דעת דדעתו מסכמת לדעת תורה יהני כיון שאינו אלא גילוי דעת ואין כאן עשייה, וגם מצד יאוש מהני דווקא לאחר זמן איסורו כיון דדווקא אז הוא דחשיב כאבידה [והיינו לאחר איסורו], ולהנ"ל נחא, דכל זה מצד ההחזקה בתורת ממון, אכן עיקר הביטול הוא עשייה חיובית, דמשווה את החמץ כעפר כלפי החזקתו, ועשייה זו רק שייכת כל עוד שזה ברשותו ועומד לשימוש, אבל לאחר איסורו דכבר אינו ברשותו, שוב אינו יכול לקבוע החזקתו, דממילא אינו ברשותו, ודו"ק.

#### ה] תוספת ביאור, דאיכא תמיהא רבתי בכל דברינו, דמוכרח דמי שיש לו חמץ בלי דמי החמץ דליכא ב"י, וא"כ ל"ל ביטול גם בגוף וגם בדמיו.

נראה דכל דברינו הכא צריכים תוספת ביאור, דבאמת איכא תמיהא רבתי בכל דברינו, דבכל דברינו מוכרח דמי שביטל את החזקתו בגוף החמץ ולא ביטל את החזקתו בדמי החמץ, דאכתי עובר עליו בב"י, אולם מאידך קשה מכל הדין ד"עשאן הכתוב כאילו שלו", דמזה מוכרח דמי שיש לו בעלות בגוף החמץ בלי בעלות בדמי החמץ דאז כבר ליכא עליו דין ב"י, דהרמב"ן כבר כתב דכל חמץ אין בו דין ממון מחמת האיסור הנאה, ולכן לא קרינן ביה לך, ולכן נאמר חידוש ד"עשאן הכתוב כאילו שלו", ולפי"ז קשה על כל דברינו, דא"כ ל"ל חלות ביטול גם בגוף החמץ וגם בדמי החמץ, הא כשביטל את דמיו כבר סגי.

ונראה פשוט, דלעיל [פרק א' ס"ק ד'] הבאנו את לשון הרמב"ן "דאיסוה"נ אינן ממון ולא קרינא ביה לך", וביארנו דאין כוונתו דאיסוה"נ אינם שלו כלל, דאינו כן, דאיכא ירושה באיסוה"נ, אלא דהכוונה בזה היא דאחרי שהתורה הפקיעה את התורת ממון של החפץ, שוב לא חשיב "לך" לענין דינא דבל יראה, דכמו דנתחדש בראב"ד ובקצוה"ח דבעלות בגוף החפץ בלי בעלות בדמי החפץ לא חשיב "לכם" באתרוג, כמו כן לא חשיב "לך" לגבי ב"י וב"י, ודו"ק, אבל אין כוונתו שאין לו בעלות באיסוה"נ.

ועפי"ז נראה לחדש, דאף דפליגי ר"י ור"ל בחפץ גזול בדין אינו ברשותו לענין מכירה והקדש אי מצי מקדיש ואי מצי מוכר, אכן נראה דבחמץ כו"ע מודי דלאחר זמן איסורו אינו מקדיש ואינו מוכר, וממילא דה"ה דאינו מבטל, שהם שני סוגים של "אינו ברשותו" - והיינו דשאני הדין "אינו ברשותו" דחיילא מכח הפקעת עיקר הדין ממון בחפץ [וכדביארנו באיסוה"נ], מהדין "אינו ברשותו" דחיילא

מכח חיצוני ע"י גנב שמשלם על החפץ והוא כעת בשליטה של גנב, ודו"ק, ודווקא באינו ברשותו חיצוני נחלקו - אבל הכא בחמץ לא נחלקו ר"י ור"ל.

וע"ד זה נראה לחלק נמי בנד"ד, דחלוק חמץ דמופקע מעיקר החפץ את הדין ממון שלו דרך בכה"ג לא הוי בכלל "לך" כיון דהפקעת הדין ממון חיילא בגופו של החמץ, אכן אחרי דעשאו הכתוב כשלו, הרי דע"כ דדיינינן ליה דהדרא הדין ממון לחפץ, וכל הדין ביטול אינו הפקעה לדין זה, אלא דכל הדין ביטול הוא כלפי החזקת הגברא, שהגברא לא מחזיק את הממון של החפץ והגברא אינו מחזיק את גוף החפץ, אכן סו"ס כל הנידון הוא אך ורק כלפי דין הגברא, וממילא דכבר דומה לשליטת הגנב שהוא גם בגברא ואינו מפקיע את כל הדין ברשותו, ודו"ק.

**ו] ביאור בדברי הרמב"ן האם ביטול עדיף מהפקר ומכיבשתו נכרי שאינו רוצה לזכות בו, ומבאר את הנפ"מ בין דרכו של הרמב"ן לדרכו של התוס' בזה, ומוכיח מהכא דכל ענינו של ב"י הוא בהחזקת החמץ ולא בגוף הבעלות בחמץ.**

הרמב"ן הק' על התוס' דלדרכו של התוס' דביטול הוא הפקר א"כ הרי יכול לזכות בו, וגרע טפי מכיבשתו נכרי דבעי ריבוי, ואח"כ ממשיך הרמב"ן [לפני שהביא את שיטת רש"י] דביטול [לדרכו של הרמב"ן] עדיף מהפקר [לדרכו של התוס'] דבביטול לא אמרינן דגרע כיון דיכול לזכות בו שהרי סו"ס אינו רוצה לזכות בו כיון דשוויא כעפר, ונראה דבכל השו"ט ברמב"ן מוכרח כל מה שנתחדש כאן בדברינו בביאור דברי הרמב"ן.

והיינו דאחרי דנתבאר דיסוד האיסור בחמץ הוא ההחזקה בחמץ, ולא בגוף העובדא שיש לו בעלות בחמץ, א"כ גם אחרי שהפקיר היה צד לרמב"ן דאכתי עובר בב"י, דכיון דיכול בקלות לזכות בו הרי שהחמץ לא יצא עדיין מהחזקתו אף דכבר לאו ידידה היא, וזו מה שהקשה על התוס' דאיך מהני הפקר לפוטרו מב"י, דאין עיקר דינא דב"י תלוי בגוף הבעלות אלא בהחזקת החמץ, ודו"ק.

וזו נמי סברת הרמב"ן בנכרי שכבשתו דקס"ד דאכתי עובר בב"י, דקס"ד לומר דסו"ס החמץ הוא תחת שליטתו, ואכתי דיינינן ליה כמחזיק בחמץ.

ועל זה הק' הרמב"ן דגם לדרכו שבביטול הוא משווהו לעפר קשה כן, ומקושי' זו מוכרח ככל יסוד דברינו דאין הביאור ברמב"ן שהוא משווהו לגמרי כעפר, דא"כ דאין עליו תורת חמץ שוב לק"מ, ומה אכפת לן מה שיכול לזכות בו, וע"כ דרך לענין החזקתו הוא כן, ועל זה שפיר הק' הרמב"ן ע"ע כמו שהק' לשיטת התוס'.

ותירץ, דכיון דמה שחסר בהחזקתו הוא משום שכבר אינו רוצה בו, ומשווהו בדעתו לעפר, א"כ לא דיינינן כלל במה שיכול לעקור חלות זה, דכבר קבע בו שאינו רוצה בו, ויש סיבה בחפץ שאינו מחזיק בו, ודו"ק.

## סימן ט"ז

## שי' הר"ן בגדר דין ביטול חמץ [ריש מכילתין]

**פרק א' דרכם של המקו"ח ופמ"ג.** א] דרכו של הר"ן בגדר דינא דביטול. ב] מביא את דרכו של המקו"ח בר"ן, ומקשה עליו ג' קושיות. ג] מביא את דרכו של הפמ"ג בר"ן, ומק' עליו. <

**פרק ב' דרכו של השע"י בר"ן [וביאור דברי הרמב"ם שהפקר מטעם נדר].** א] שיטת הרמב"ם דהפקר מדין נדר, והקצוה"ח למד את הדברים כפשוטם, והגרשש"ק הק' עליו ז' קושיות. ב] דרכו של הגרשש"ק בגדר הדין דהפקר מטעם נדר, דביסודה נתחדשה חלות דין התייחדות בחפץ. ג] עפ"ז מבאר דגם בביטול חמץ נתחדש דין התייחדות בחפץ, אלא דחלוק מההתייחדות בהפקר דעלמא. ד] מבאר למה הכא אמרינן דהחפץ יצא מרשותו מיד ודלא כהפקר דעלמא לר"י הגלילי. <

**פרק ג' בדברי רעק"א בר"ן בדין "דברים שבלב" בביטול.** א] מביא את דברי רעק"א בר"ן שחידש שאין דין דברים שבלב לא הוי דברים בביטול חמץ, דכל הדין ביטול הוא רק במחשבתו, ואין כאן עשייה כלל, ומקשה דא"כ הר"ן סותר משנתו. ב] מביא את קושי' רעק"א על הב"י דמ"ש ביטול מתרומה לענין ברכה הא תרווייהו חלים בלבו, ומביא את דברי הגר"ח שמואלביץ בזה, דכל הדין ביטול הוא רק במחשבתו, ואין כאן עשייה כלל, ושאיני מתרומה. ג] בדברי רעק"א בהא דליכא שליחות בהפקר. <

## פרק א'

## דרכם של המקו"ח ופמ"ג.

## א] דרכו של הר"ן בגדר דינא דביטול.

בשי' הר"ן בריש מכילתין בדין ביטול איכא חידוש, דבתוס' למדו שביטול הוא הפקר וא"צ גזה"כ לחדש דמהני ביטול, דנפקא מעיקר מיעוטא דב"י כמו מיעוטא דנכרי והקדש, ולעומת זאת רש"י למד שזה השבתה בלב והוצרך ללמוד כן מתשבתו, והרמב"ן למד מהלך חדש שאינו הפקר [וכמבואר מסוף דבריו דכתב דאף דאין זכייה באיסוה"נ אכתי שייכת חזרה מביטול לזכות בו כיון דכל ביטול הוא רק בדעתו וע"כ דאינו הפקר] ולכן זה ע"כ נלמד מגזה"כ.

אבל הר"ן, מצד א' למד שזה הפקר, ומאידך למד כן מגזה"כ, או מתשבתו או מ'בטל בלבד', וזו שי' חדשה.

ובעיקר שיטתו עיין היטב דהר"ן מקשה דהכא מצאנו ב' חידושים בהפקר המסוים הזה, חידוש ב'מעשה' וחידוש בחלות, א] ב'מעשה' הפקר איכא חידוש שא"צ הפקר בפה ומהני בליבו, ועוד דלשון עפר מהני הכא אף דלא מהני בשאר הפקר, ב] גם ב'חלות' הפקר איכא חידוש, דלשיטת ר"י אין ההפקר יוצא מרשותו עד שזוכה בו אחר, והכא יוצא מרשותו מיד, ודו"ק.

ופי' הר"ן דהא דמהני בכה"ג היינו משום שבאמת כל חמץ כבר אינו ברשותו כיון שהוא אסור בהנאה, אלא דנתחדש דעשאו הכתוב כשלו, ובביטול הוא מגלה דעתו דלא ניחא ליה במה שהעמידה התורה ברשותו, ולהכי לדידיה לא נתחדש החידוש שנאמר בכל חמץ ד"עשאו הכתוב כשלו".

**ב] מביא את דרכו של המקו"ח בר"ן, ומקשה עליו ג' קושיות.**

ובביאור שיטתו נאמרו כמה דרכים, ונבארם אחד אחד דבר דבור על אופניו:

יעוין במקור חיים [פתיחה לסי' תל"א, ולהלן סי' תמ"ח ס"ק ט'] דיש כאן גילוי דעת דמסכים לתורה שיצא מרשותו ונאמר תנאי בדין "עשאו הכתוב" דלא נאמר היכא שהוא מסכים לדין תורה, ונמצא דבכה"ג שהוא מבטל אז הוא "מסתלק" מהחמץ לענין זה שכבר לא חידשה התורה הך דין ד"עשאו הכתוב", וממילא דהרי"ז כשאר איסוה"נ דאינם ברשותו, ושוב אין ב"י.

וכבר תמהו עליו האחרונים, דעיין בשע"י [ש"ה סוף פכ"ג] דתמה דאיסוה"נ הם שלו [ומהני בהו ירושה] רק דאינם ברשותו, והפקר אינו שלו, ובדברי הר"ן מבואר דמדמה ביטול להפקר בעיקר החלות רק דמהני באופנים אחרים מחמת ה"עשאו הכתוב", ולהנ"ל קשה דאיך מדמה הר"ן להפקר.

עו"ק מהר"ן [ג': דפי הרי"ף] דכתב דכמו דהפקר לא מהני ע"י שליח, כמו"כ ביטול לא מהני ע"י שליח, ומבואר דבשניהם איכא תורת עשייה, ובשניהם היה שייך שליחות, רק דאין בהם שליחות, אולם אם זה גילוי מילתא בעלמא א"כ מהני ממילא כשמגלה דעתו בזה ששולח שליח, ומהני בלי עשיית השליח, וכ"ה בשו"ע הרב [סי' תל"ד סעיף ט"ו] דמטעם זה יהני בגילוי דעת לשליח, וזה סתירה לר"ן הנ"ל, וצ"ע.

עו"ק דמבואר בגמ' דלא מהני ביטול לאחר זמן איסורו, ולהנ"ל קשה, דלמה לא יהני לאחר זמן איסורו כשכבר אינו ברשותו, וצ"ע.

**ג] מביא את דרכו של הפמ"ג בר"ן, ומק' עליו.**

יעוין בפמ"ג [א"א תל"א ס"ק ב'] דמבאר את דברי הר"ן באופ"א, דאה"נ, ביטול הוא הפקר ממש, רק כיון דממילא החפץ יצא מרשותו, שוב קיל טפי הך הפקר משאר הפקר דעלמא, אכן ביסוד הדברים הפקר היא, וממילא דלפי"ז חידוש חידוש לדינא דמי שאוסר כל נכסיו ע"ע בנדר, דשוב יכול להפקירם גם בלב, וזה מטעם הנ"ל.

ולדבריו לק"מ כל הג' קושיות שהקשינו לעיל על המקו"ח, [דמה שהקשינו דלמה לא מהני לאחר זמן איסורו שיצא החמץ מרשותו, זה לא קשה על הפמ"ג, דכיון דאינו ברשותו א"א להפקיר גם הפקר כזה], אולם מאידך קשה קושי' אחרת, דמובן למה צריכים ילפותא לדין הפקר מחודש כזה, אכן קשה דאיך נלמד דין כללי בהלכות הפקר לכל הפקר דעלמא [באופן שיש עליו איסור], הא הגוה"כ דתשביתו כתובה בחמץ דווקא, וצ"ע.

## פרק ב'

## דרכו של השע"י בר"ן

[וביאור דברי הרמב"ם שהפקר מטעם נדר].

**א** שיטת הרמב"ם דהפקר מדין נדר, והקצוה"ח למד את הדברים כפשוטם, והגרשש"ק הק' עליו ז' קושיות.

ובשע"י [שם] פ' את דברי הר"ן באופ"א, ונבאר את הדברים [בשינוי קצת - כפי הבנתי], דיעוין שם שהביא מהרמב"ם דהפקר מטעם נדר, ופ' הקצוה"ח שזה כנדר על הגברא לא לזכות בו, ולכן בהפקיר ומת שוב אין היורשים חייבים בנדרו.

והק' על זה הגרשש"ק ז' קושיות:

**א** איך אפשר לחזור ולזכות בהפקר, הא עובר בזה על הנדר.

**ב** למה א"א להפקיר חפץ שאינו ברשותו, הא אין שום חלות בחפצא, דכל הנדר הוא אך ורק בגברא, ומה אכפת לן שהחפץ אינו ברשותו.

**ג** איך שייך הפקר בגוי, וכמבואר בגיטין [מ"ז.], הא גוי אינו בפרשת נדרים.

**ד** שי' ב"ה היא דלא חל הפקר לעניים ולא לעשירים דילפינן משמיטה דבעינן הפקר לכל, וקשה, דאם הפקר מדין נדר אתינן עלה, א"כ למה לא יהני בהפקיר רק לעניים, ומ"ש מכל נדר שנודר על יחיד או עניים וא"צ נדר לכל, ויתירא מזו קשה, דאיך שייך ללמוד דיני נדרים מדיני שמיטה דלא שייכי זה לזה כלל.

**ה** איך אמרינן דע"י ההפקר החפץ יוצא מרשותו [חוץ משיטת ר' יוסי דבאמת אינו יוצא מרשותו], דאיך ע"י הנדר יוצא החפץ מרשותו.

**ו** עיין בדברי הר"ן בנדרים [ס"ה] דמבואר דלא מהני שאילה בהפקר, ולדעת הקצוה"ח ברמב"ם למה לא יהני בזה שאילה ומ"ש משאר נדרים דמהני בהו שאילה.

**ז** אם הפקר הוא נדר פשוט, א"כ למה לא מהני הפקר לפני גדלות כמו דמהני נדר במופלג סמוך לאיש.

**ב** דרכו של הגרשש"ק בגדר הדין דהפקר מטעם נדר, דביסודה נתחדשה חלות דין התייחדות בחפץ.

וע"כ דהביאור בדברי הרמב"ם דהפקר מטעם נדר אינו כפשוטו וכמו שהבין הקצה"ח, ובביאור הדברים מפרש הגרשש"ק, דכמו דבנדר הוא מחיל חלות איסור בדיבורו בחפץ, כמו"כ בהפקר הוא מחיל חלות הפקר בחפץ, והגדר בחלות זו הוא שיש התייחדות בחפץ שהוא מתייחד לשליטת העולם, ומכוח התייחדות זו דחלה בחפץ חל ההפקר בחפץ והוא יוצא מרשותו, כן הביאור בשיטת הרמב"ם דהפקר מטעם נדר.

**ג] בדברי התורה זרעים דבעכו"ם איכא נדר בלי הלכות נדרים, ודומה לדברי הרמב"ם ש"ההפקר אעפ"י שאינו כנדר הרי הוא כמו נדר", נדר בלי דינים של נדר.**

ונראה להרחיב קצת בעיקר יסוד זה בדברי התורה זרעים [פאה פ"ה משנה א' - עמוד כ"ב] - שגם בדבריו מבואר עיקר האי יסוד, ואלו דבריו:

כתב הרמב"ם - "ההפקר אעפ"י שאינו כנדר הרי הוא כמו נדר שאסור לחזור בו", וביאר בזה דאף דפשוט דליכא בל יחל ומוצא שפתיך תשמור בהפקר, אכן בנדר עצמו - מלבד המצוות והאיסורים של הנדר איכא מציאות וחפצא של נדר, דחל חלות תורת נדר בחפצא והתורה נדר שחלה בחפצא היא זאת שקובעת דינים בחפצא, וחלות זו חיילא עוד לפני הדינים עצמם, ואדרבה, הדינים רק חיילו מכח הנדר שחל בפצא, וה"ה בהפקר התורה הפקר שחל בחפצא גורמת לדינים השונים של הפקר לחול.

הנדר בלי המצוות ואיסורים שחל ע"י הנדר עצמו - הך נדר יש בהפקר, והך נדר יש בעכו"ם דאיתרבו לנדרים ונדבות בלי שנכללו במצוות ואיסורים של הנדרים - לא של נדרי איסור ולא של נדרי הקדש.

זו כוונת הרמב"ם "אעפ"י שאינו כנדר" והיינו שלא חלו שום מצוות ואיסורים של הנדר - אולם "הרי הוא כמו נדר" והיינו שיש כאן חלות ומציאות ותורת נדר, "שאסור לחזור בו" - והיינו הקביעה שחל בנדר שלא נותנת לחזור בו - הך קביעה חיילא בחפצא שמחמתה החפץ הוא הפקר, וכעת יחולו כבר כל הדינים השונים שיש בהפקר.

ונראה - דהן הן דברי הרא"ש בנדרים [כט:]: "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט - וחייב לקיים דבריו כאילו נדר דכתיב מוצא שפתיך תשמור ולא מצי למיהדר ביה", הקביעה שחל ע"י הנדר ד"לא מצי למיהדר ביה" - אינו דין אלא מציאות, א"א לחזור בו כמו שא"א לחזור מכל קנין, אבל אין זה מדיני חושן משפט אלא מדיני נדרים, וזה מהחידושים שנתחדשו בחלות תורת נדר, ולזה איתרבו עכו"ם - ועיין עוד בדברינו באברות אברהם נדרים [סימן ב] מה שנתבאר עפ"י כל הנ"ל.

#### **ד] חידושי דינים בהפקר כנדר.**

התורה זרעים הוכיח יסוד זה מכמה חידושי דינים דמצאנו בהפקר, דהנה הפשטות בהפקר היינו שהסתלקה הבעלות מהחפצא כמו שהסתלקה בנכסי הגר, אכן א"א לומר כן דאיכא בזה הרבה תמיהות.

א] כל המושג של הפקר לעניים ולא לעשירים דכו"ע מודי שיש כזה חלות בלקט שכחה ופאה וכל הנידון הוא האם אפשר לעשות כן בהפקר, ולפי ב"ש עושים כן, והעשיר אינו זוכה בו והעני זוכה בו, ועיין ראב"ד עדיות [פ"ד מ"ג], וגם ב"ה מודה דהפקר לישראל ולא לעכו"ם מהני [לדעת ר"י בירושלמי ריש פ"ו דפאה], קשה, אטו הבעלות שלו קיימת לגמרי כלפי העשירים ולא קיימת בכלל כלפי העניים, וצ"ע.

ב] בנדרים [מ"ד] מצאנו דלפי ר"י הפקר לא יצאה מרשות בעלים עד זוכה בה אחר, ולדידן היכא דאיכא אומדנא שרוצה כן וכגון בהפקר לזמן אז באמת לא יצא

מרשותו גם לדידן<sup>125</sup>, וזה תמוה, דאי הפקר היינו סילוק בעלות א"כ מה שייד כל הני חלוקות - היאך אמרינן דלא יצאה מרשותו אחרי שחל ההפקר שהוא סילוק בעלות.

ומוכרח שהפקר אינו סילוק בעלות פשוט - אלא שחל תורת הפקר בחפצא שמכחו חלו הדינים השונים.

ונבאר את דבריו בזה - חלות שם הפקר - היינו 'קביעה' שקובע בחפצא תורת הפקר - והיינו דכמו שבנדר נקבע בחפצא שהוא 'מופרש ומיוחד' - ומחמת זה נהיה אסור בבל יחל, כמו כן הפקר פירושו חפץ שכבר לא עומד לו וכבר אינו ככל חפץ בעלותו שעומד לו, ואחרי שהחפץ במצב שכבר לא עומד לו ככל בעלות אחרת, שוב חלים דינים שונים מזה המצב הזה, שיש מצבים בהפקר שהחפצא יוצאת לגמרי מרשותו, ויש מצבים שאינו יוצאת, ובהפקר לעניים, החפצא כבר לא עומדת לו לגבי עניים ויש דין כלפיהם שהם יכולים לזכות בו, והחפצא כבר עומד להם, החפץ הוא שלו ועומד להם, ולכן העשירים נמנעים מלזכות בו.

**ה] עפי"ז מבאר דגם בביטול חמץ נתחדש דין התייחדות בחפץ, אלא דחלוק מההתייחדות בהפקר דעלמא.**

הדרנו לדברי הגרש"ק - דביאר דעפי"ז מתבארים נמי דברי הר"ן בגדר הדין ביטול בחמץ, דהנה, בחמץ דהחפץ נאסר לעולם, הרי אין כאן מהלך ליחוד לשליטת אחרים, דוודאי דהחמץ לא יעמוד לשימוש של אחרים, וע"כ דנתחדשה התייחדות אחרת, דמייחדו לאיסורו להחשיבו כעפר, והדמיון להפקר הוא, דכמו דבהפקר ראינו דהתייחדות החפץ לשליטת העולם מוציאה מרשותו, כמו"כ התייחדות כזו להחשיבו ככלום וכאין בו שימוש, גם זו מוציאה מרשותו ובזה נהיה הפקר.

ולדרך זו י"ל, דזה סוג התייחדות חדשה בחפץ שנתחדש בגוזה"כ של תשביתו או ב"י ולא מצאנו כן בכה"ת כולה, ומהני דווקא כאן מגוזה"כ, ולזה צריכים גוזה"כ דתשביתו.

אמנם, עיקר התייחדות זו קיל טפי מכל התייחדות של הפקר, דהכא כיון דיש כבר סיבה בחפץ להתייחד כן, דחמץ הנאסר חשיבא מצד הדינים שלו כעפר וככלום, וממילא דהכא קל טפי מהתייחדות כיון שהסיבה כבר קיימת בחפץ ודלא כשאר הפקר, ומה"ט א"צ דיבור וסגי בביטול בליבו, וזו כוונת הר"ן ד"עשאן הכתוב", ודו"ק.

והא דלשון עפר מהני כאן ודלא כשאר הפקר דעלמא, גם זה מטעם הנ"ל, דכיון דההתייחדות היא למטרה זו להיות אצלו כעפר וככלום, שוב מתאים לשון זו להתייחדות זו.

<sup>125</sup> ומבואר עוד שם דבכה"ג דלא יצאה מרשותו אכתי חייב במעשרות ומצי לחזור בו, אבל אי יזכה בו הוא או אחר אז א"י לחזור בו.

**ו] מבאר למה הכא אמרינן דהחפץ יצא מרשותו מיד ודלא כהפקר דעלמא לר"י הגלילי.**

אולם אכתי לא נתבאר למה חלוק עצם החלות הפקר מהחלות ביטול, והיינו דאם לשיטת ר' יוסי כל חלות הפקר רק הושלמה כשיוצא לרשות אחרים, א"כ איך ישתנה כאן בביטול, דאף דהמעשה קיל טפי, אכן היכן נתחדש חלות חדשה.

והעירוני דצריכים לומר דגם חידושו של ר' יוסי שצריך שאחרים יזכו בו לצאת מרשותו, דאין זו הלכה בחלות ההפקר, רק דזו הלכה בגמר ההתייחדות עצמה, דבזה שאחרים שולטים בו בזה נהיה החפץ מיוחד לאחרים "בפועל" וזה עומק שיטת ר' יוסי, וממילא דבחמץ שכבר מונח ההתייחדות בחפץ עצמו - שוב א"צ לזה, ודו"ק [ועיין היטב בשע"י דלא משמע שלמד כן בביאור שיטת ר' יוסי].

### פרק ג'

#### בדברי רעק"א בר"ן בדין "דברים שבלב" בביטול.

**א] מביא את דברי רעק"א בר"ן שחידש שאין דין דברים שבלב לא הוי דברים בביטול חמץ, דכל הדין ביטול הוא רק במחשבתו, ואין כאן עשייה כלל, ומקשה דא"כ הר"ן סותר משנתו.**

והנה יעוין בתשו' רעק"א [קמא סוף סי' כ"ג בד"ה מש"כ מעכ"ת] שהביא את דברי הר"ן בגדר דין ביטול, והקשה על הר"ן שפירש טעמא למה תיקנו רבנן דלא מהני ביטול גרידא ובעי ביעור, דחיישינן "שמא לא ביטל יפה".

והק' רעק"א דיאמר בפיו ושוב הו"ל דברים שבלב, ותי' דלשון הר"ן הוא "דתלוי במחשבותיו" ומבואר דאינו חלות שפועלים ע"י הלב, דבחלות כזה באמת יהיה סגי כשאומר כן דדברים שבלב לא הוי דברים, דהכא בביטול אינו כן, דהכא אמרינן דבדיבורו הוא מגלה דאצלו החמץ "מושבת" ואצלו דינו כעפר, והכל תלוי בגילוי דעת עצמו, ולכן כשאין גילוי דעת אז אין בדבריו כלום.

ונראה דדבריו א"ש רק לדרכו של המקו"ח, אבל לפי הדרכים של הפמ"ג והשע"י, הרי סו"ס דומה להפקר, ומאי שנא דלא מהני בזה דיבור מפורש דאז נימא דדברים שבלב לא הוי דברים, וצ"ע.

ובקצרה: יש כאן סתירה בין שני דיבורים בר"ן, דהר"ן מדמה ביטול להפקר לעניין שליחות, וע"כ שיש כאן עשייה, וזה סותר לדברי הר"ן שחידש דביטול "תלוי במחשבותיו" ולכן ליכא בזה דינא דדברים שבלב.

**ב] מביא את קושי' רעק"א על הב"י דמ"ש ביטול מתרומה לענין ברכה הא תרווייהו חלים בלב, ומביא את דברי הגר"ח שמואלביץ בזה, דכל הדין ביטול הוא רק במחשבתו, ואין כאן עשייה כלל, ושאני מתרומה.**

והנה, בב"י [סי' תל"ב] מבואר דהא דלא מברכין על ביטול חמץ היינו משום דהוי מצווה בלב, והק' האחרונים מתרומה, ותי' רעק"א [סוף תשו' ל'] דסופה של הפרשת תרומה באה ע"י מעשה בנתינה לכהן, ולכן יש בה ברכה, אולם תירוץ זה לא א"ש לכו"ע, דעדיין קשה לראשונים שלמדו דהפרשה ונתינה שתי מצוות נינהו, וגוף ההפרשה הוא מצווה שבלב.



והגר"ח שמואלביץ ת"י בזה, דבתרומה איכא עשייה, וע"י מחשבתו הוא מחיל חלות תרומה כמו שהיה עושה בדיבורו, ובזה שפיר מברכין, משא"כ הכא דאינה עשייה רק גילוי מילתא בעלמא דמשווהו כעפר, ובזה לא מברכין, והיינו ממש כסברת רעק"א בביאור דברי הר"ן.

והוסיף שם, דלפי"ז לא מובן כל הנידון בר"ן לבטל ע"י שליח, שהרי במינוי השליח ממילא הוא כבר גילה בדעתו ובמחשבתו שהחמץ אצלו כעפר, ויהני בלי שליחות, דבשלמא בתרומה אין להקשות שבמינוי עצמו כבר חושב לתרום ושוב א"צ לשליח, שהרי בתרומה יש עשייה, ואם מחשבתו היא שהשליח יפריש הרי אין זה מחשבת הפרשה, [ולא כפי בעיני חידוש של פרשת שליחות בתרומה], אבל כל זה כשצריכים עשייה ע"י המחשבה, אבל בביטול אינו כן, וצ"ע.

#### ג] בדברי רעק"א בהא דליכא שליחות בהפקר.

בעיקר מה דלא מהני הפקר ע"י שליח, עי' רעק"א [פסחים ו: ד"ה עיין בר"ן] דתמה בזה והביא גם מהבית מאיר דאינו מילי, ולמה לא יהני, ועי' שע"י שם [בסוף] מה שביאר בזה, אבל הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [כאן] מבאר דכל ההתייחדות בהפקר היא חלות התורה, ולכן אין בזה שליחות כמו בחליצה, רק שהוא למד את גדר "ההתייחדות" באופ"א קצת, שזו "נטישה" דילפינן משמיטה, עיי"ש, והכל עולה לדבר א'.

## סימן י"ז

בגדרי ב"י ותשביתו לאחר חצות,  
ובדין משה ע"מ לבערו [ד:].

פרק א' "כו"ע חמץ מו' שעות ולמעלה אסור" [ד:], [בדין ב"י ותשביתו ואיסור אכילה לאחר שש]. א [א] בפלוגתת הראשונים אי איכא ב"י לאחר שש, וביאור הלשון "אסור" לגבי תשביתו, שיש איסור שהייה בתשביתו, או שיש מצווה שמתחדשת בכל רגע ולכן אסור להשהות. ב [ב] יש שסוברים שאין איסור שהייה מכח התשביתו. ג [ג] לשיטתם לשון הגמ' שאסור, הכוונה בזה לאיסור אכילה, וצ"ל דאיסור אכילה ילפינן מחובת תשביתו, אכן יש שיטות דמה"ת מותר באכילה לאחר שש. ד [ד] ביאור שיטת הרמב"ן דאף תשביתו הוא בשוא"ת, אפי"ה ילפינן מהכא איסור אכילה. <

פרק ב' "אמר אביי תרי קראי כתיבי" [ד:], ישוב סתירת רש"י אי תשביתו הוא קו"ע או שוא"ת, [מנ"ח ופנ"י]. א [א] דרכו של המנ"ח ברש"י דנחלקו בגדר תשביתו אי הוי בקו"ע או בשוא"ת, ומתמה בזה טובא. ב [ב] דרכו של הפנ"י דאין בזה מחלוקת, וכל החידוש דתשביתו הוא בשוא"ת נתחדש רק למסקנה דהמצווה היא בעיו"ט. ג [ג] תמיהא בשי' הרמב"ן דלא למד מ"אך חלק". <

פרק ג' מהלך מחודש בשיטת הרמב"ן דתשביתו של עיו"ט ותשביתו של יו"ט תרתי נינהו, [וישוב סתירת המג"א במשה ע"מ לבערו]. א [א] ביאור חדש בחילוק בין יו"ט לעיו"ט בגדר מצוות תשביתו [בשוא"ת או בקו"ע], דמצות תשביתו ביו"ט הוא ממצוות היום כמו בלולב ושופר. ב [ב] מדקדק שיש שינוי בלשון הגמ', דבקס"ד [ביו"ט] איירי בלשון "מצווה" ולמסקנה [בעיו"ט] איירי בלשון "איסור", ומשמע דתרי עיני תשביתו נינהו. ג [ג] מיישב עפ"י הנ"ל את סתירת המג"א במשה ע"מ לבערו. <

פרק ד' שי' רש"י במשה ע"מ לבערו, ושיטת הרמב"ם ורש"י בב"י בער"פ בשעה שישית, [הגר"נ פרצוביץ זצ"ל]. א [א] מקשה סתירה בשיטת רש"י האם במשה ע"מ לבערו הוא עובר בב"י. ב [ב] מבאר דשני דינים נאמרו בב"י, גוף הלאו, והחובת השבתה מכח הלאו, והדין השני הוא משעה שישית, ובזה מיושבת סתירת הרמב"ם האם איכא ב"י לפני פסח. ג [ג] בזה מיושבת סתירת רש"י בדין משה ע"מ לבערו. ד [ד] מבאר דלפי"ז איכא גדר חדש בדין לאו הניתק לעשה בב"י, דהכל בא מכח הלאו. ה [ה] מביא לחדש עוד בזה דה"ה דבמקיים כלאים י"ל כן, מחדש עוד בזה שיש דין עשה ללאו של ב"י בער"פ לענין השיעור ביזבוז חומש וביזבוז כל ממונו, וכן לענין עוסק במצווה פטור מן המצווה.

## פרק א'

"כו"ע חמץ מו' שעות ולמעלה אסור" [ד:],  
[בדין ב"י ותשביתו ואיסור אכילה לאחר שש].

א [א] בפלוגתת הראשונים אי איכא ב"י לאחר שש, וביאור הלשון "אסור" לגבי תשביתו, שיש איסור שהייה בתשביתו, או שיש מצווה שמתחדשת בכל רגע ולכן אסור להשהות.

הגמ' הוכיחה מהמשנה ד"כו"ע חמץ מו' שעות ולמעלה אסור", ויש לעיין דבאיזה איסור מיירי הכא, ונראה דאיכא בזה ג' דרכים בראשונים, א [א] איסור דב"י, ב [ב] איסור שהייה מצד תשביתו, ג [ג] איסור אכילה, ובעזה"י נבאר את המהלכים בזה. והנה, הפשטות בסוגי' היא דמיירי לענין תשביתו וכמבואר בפסוקים שהביאו כאן, דרק הביאו פסוקים של תשביתו, אולם יתכן דתלוי בפלוגתת הראשונים.

דהנה, הנו"ב באו"ח [סי' כ' בסוף ד"ה והנה דעת הראב"ד] חידש די"ל דאיכא גז"ש שאור שאור בין תשביתו לב"י גם לו' שעות הללו [וכמו דילפינן כן לענין פטור בחמץ של נכרי והקדש, אף דהמיעוט הוא רק בב"י וב"י], וביאר שם דנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד [פרק ג' הלכות חו"מ הל' ח'], דלרמב"ם איכא ב"י משש ולראב"ד ליכא, ושי' רש"י מפורשת כהרמב"ם וכמבואר בדבריו לעיל [ד' ד"ה בין לר"מ בין לר"י], וכ"ה ברש"י בב"ק [כ"ט: ד"ה מו' שעות ולמעלה], ופלא על המהרש"א [י: דנקט בדעת רש"י דאין ב"י מו' שעות ולמעלה, וצ"ע

126

ולכא' מלשון הגמ' "אסור" משמע שיש ב"י, דאם רק חייב בתשביתו, א"כ מהו הלשון "אסור", אכן במאירי מפורש דע"י התשביתו כבר איכא איסור שהייה, וז"ל "שלא נשאלה השאלה כאן לאיסור אכילה אלא לאיסור שהייתו ר"ל חובת ביעורו", ומפורש כנ"ל.

ועי' בהשגת הראב"ד על הבעה"מ [ו'] שכל שיש ב"י וב"י מכוח העשה דתשביתו מו' שעות ולמעלה, ופי' הדברי יחזקאל [סי' י' ס"ק ה'] דאין כוונתו ללאו דב"י דזה סותר לדבריו בהשגותיו על הרמב"ם, רק דכוונתו דבתשביתו נאמר גם איסור שהייה, ודו"ק, והיינו כהמאירי הנ"ל.

ויש לבאר את דברי המאירי וראב"ד בשני אופנים, א' בב"י איכא גילוי לפרש את העשה דתשביתו שאינו מצות עשה בעלמא אלא שהוא גם איסור עשה, כעין ב"י, אלא דב"י בלאו ותשביתו בעשה, וכן המשמעות הפשוטה בראב"ד, ב' חובת תשביתו אינה חובה אחת על כל יום הי"ד אלא דחיובו מתחדש בכל רגע ורגע, וממילא דבפועל איכא איסור שהייה כיון דבכל רגע הוא מבטל מצווה, ונמצא דאף דביסוד הדברים ליכא איסור דאינו אלא מצווה, אכן בפועל איכא איסור שהייה, ויתכן דזו כוונת המאירי.

ועיין בגר"ח [חו"מ] שביאר את שיטת רבנן דר"י בתרי אנפי, או שזה קיום מצווה בגברא [ולא בחמץ, ובזה מיישב את קושי' רעק"א על הטור], או שזה איסור עשה בעלמא [ובזה מיישב את שיטת הרמב"ם דליכא לאו הניתק לעשה], ועיין לעיל [סי' י"ד פרק א' ס"ק ו'] דביארנו דשני דינים נאמרו בתשביתו, גם קיום מצווה וגם איסור עשה, וזו הכוונה הראשונה והכוונה שניה של תורה, עיי"ש.

והדברי יחזקאל הביא שם [בס"ק ד'] דכן מבואר נמי במג"א [סי' תמ"ד ס"ק י"א] דכל רגע שמשעה בע"פ לאחר ו' שעות, דעובר בזה בתשביתו כל רגע ורגע, והיינו שיש בתשביתו איסור שהייה ואינה מ"ע גרידא כלולב ומילה שיש לו את כל היום לקיים חיובו ורק מדין זריזין צריך להקדימו, וגם דברי המג"א מתפרשים בהנך שני אופנים.

<sup>126</sup> ולהלן [פרק ד'] יבואר דבאמת איכא סתירה בדברי הרמב"ם אי איכא ב"י משש או לא, עוד יבואר דעצם דברי הנו"ב שחידש שיש היקש הם מחודשים, ושם יבואר מהלך חידש בשיטת הרמב"ם ורש"י דשני דינים נאמרו בב"י, ושאני ב"י לפני יו"ט מב"י ביו"ט עצמו.

והוסיף בדברי יחזקאל דכן מבואר נמי בלשון הרא"ש [פ"ב סי' ד'] שכתב "ולאחר חצות מיד ציוה הכתוב לשורפו", ומלשון זה מבואר דבכל רגע הוא עובר.

### ב] יש שסוברים שאין איסור שהייה מכח התשביתו.

אולם מאידך גיסא הביא הדברי יחזקאל [שם] חולקים דס"ל דתשביתו בעיו"ט הוא רק מצווה ואין בזה איסור שהייה, ועוד דסוברים שאין המצווה מתחדשת כל רגע ורגע ולכן אינו עובר כל רגע ורגע, דכן מפורש בצ"ח [ו': סוד"ה רש"י הבדוק צריך ולהלן בתוד"ה משש שעות ולמעלה] דהוי כמילה ורק מדין זריזין צריך להקדים<sup>127</sup>, וכן דייק מדברי התוס' להלן [כ"ח:]: דלר"ש דחמץ מותר בהנאה, לאחר חצות יכול להסיקו תחת תבשילו "מעט מעט", והרא"ש הנ"ל השמיט "מעט מעט", וע"כ דנחלקו בהנ"ל.

אולם הביא מהר"ה דלר"ש מותר לאוכלו לאחר חצות עד הלילה דאכילה עצמה היא היא השבתה, והר"ה חולק על התוס' הנ"ל דסובר דתשביתו משמע שלא בדרך אכילה, עכ"פ מבואר בר"ה דלא חושש לאיסור שהייה, ובזה אזיל כהתוס' דפירש דמסיקו תחת תבשילו "מעט מעט".

ועיי"ש עוד שהביא מהריב"א שהיה משאיר פרוסה א' לקיים את המצווה והברכה לאחר ז', והא"ז תמה עליו דאיך נכנס לספק תשביתו בתחילת ז', ופשוט דפליגי בהנ"ל דלא"ז איכא איסור תשביתו ולריב"א ליכא, וכדעת התוס' [ועיי"ש בכל דבריו מס"ק ד' עד ס"ק ח'].

### ג] לשיטתם לשון הגמ' שאסור, הכוונה בזה לאיסור אכילה, וצ"ל דאיסור אכילה ילפינן מחובת תשביתו, אכן יש שיטות דמה"ת מותר באכילה לאחר שש.

ולדבריהם צ"ל דאין כוונת הגמ' "אסור" שיש איסור שהייה מכח התשביתו, אלא שמחוייב לבערו ותו לא, ולמה כתוב לשון איסור.

וי"ל בפשיטות, דעיין ברבינו דוד ובמהר"ם חלאווה שהביאו ג' ברש"י דהסוגי' מיירי באיסור אכילה [ומה"ט רק אזיל לר"מ, דלר"י איכא פסוקים בזה], אולם רבינו דוד דחה גירסא זו משום שהפסוקים בסוגי' מיירי בתשביתו.

ונראה ליישב שיטתם, דאה"נ דליכא איסור שהייה בתשביתו שאינו אלא מצווה בעלמא, אכן מהמצווה של תשביתו למדנו איסור אכילה די"ל דס"ל כהתוס' [כ"ח] דתשביתו היינו שלא כדרך אכילה, ונמצא דבתשביתו עצמו למדנו איסור אכילה, עכ"פ לפי זה אכתי א"ש לשון "אסור", דקאי על האיסור אכילה<sup>128</sup>, הרי לנו ג' שיטות בסוגי' כאן.

<sup>127</sup> ונראה דע"כ צ"ל דאזיל שם להנך שיטות שאין ב"י לאחר שש, עיי"ש, ודלא כמו דנקט בעצמו בתשובה בנו"ב, דאל"כ סותר משנתו.

<sup>128</sup> והמהר"ם חלאווה עצמו למד לענין השבתה, ומוכרח שלמד שיש איסור שהייה, דאל"כ ק' לשון הגמ', ומוכרח דסובר כהמג"א, ומקדימין ביעור למילה, ואזיל לשיטתו וכדהביא כבר המ"ב [שעה"צ סי' תל"ד] מהמהר"ם חלאווה [מ"ט] לסייע למג"א דמקדימין למילה, ודו"ק.

אולם בעיקר דברי התוס' [כ"ח:] דבתשבתו נאמר שיש איסור אכילה, הרי ברז"ה דסובר דמותר לאוכלו לאחר ו' לדעת ר"ש מבואר דחולק, ולפי"ז שי' הרז"ה צ"ע, דאין שום איסור לאחר ו', וצ"ע.

**ד] ביאור שיטת הרמב"ן דאף דתשבתו הוא בשוא"ת, אפי"ה ילפינן מהכא איסור אכילה.**

ושיטת הרמב"ן קשה, דיעוין ברמב"ן במלחמות שסובר דבתשבתו וודאי כתוב איסור אכילה, עי' בדבריו [ג'. בדפי הרי"ף], ויש לעיין, דבשלמא אם תשבתו הוא בקו"ע אז שפיר י"ל דמש"כ בתורה להשבתו שזו סתירה לזה שאוכלו, אבל אם מש"כ בתורה תשבתו הכוונה בשוא"ת, והיינו שיהא מושבת, שוב ק' לומר שאכילה היא סתירה לזה, דאחרי שזה נאכל זה וודאי מושבת, וכיון דהרמב"ן למד [בחידושו] דתשבתו הוא בשוא"ת, שוב קשה דאיך הק' על הרז"ה שאם יש תשבתו ע"כ דמוכרח שאסור לאוכלו, וכסברת התוס' [כ"ח:], וצ"ע.

וי"ל דאין כוונת הרמב"ן דאכילה סותרת לתשבתו, רק דזה גילוי מילתא, שאם אמרה תורה להשבת, דזו כבר ראייה שזה אסור באכילה, דבדבר המותר לא מצאנו השבתה, וכן הוא לשון הרמב"ן "שאין לך דבר שצריך השבתה ומותר באכילה", ונראה דזה בתורת הוכחה, ותו לא.

אולם נראה דאפ"ל נמי ע"ד התוס', ואפי"ה אינה סתירה לזה שתשבתו הוא בשוא"ת, ויש בזה סברא עמוקה, די"ל ד"השבתה מן העולם" מתקיימת בזה שהחמץ הגיע לכליון, והתשבתו בשוא"ת הוא בזה שחמצו שלולא הדין השבתה היה לו בו שימוש ובמקום זה החמץ הגיע לכליון, וכל זה נהיה דווקא בהשבתה, אבל אם הוא אוכלו, הרי בזה הוא מביאו לידי קיומו ושימושו ותכליתו, וזו סתירה לעיקר דינא דהשבתה, וגם אם המצווה היא בשוא"ת, והיינו בזה שכעת החמץ "כלה" מן העולם, אכן אחרי שהחמץ נאכל א"א לומר כן, ודו"ק.

ועיין להלן [סימן י"ח סוף פרק ב'] מה שכתבנו בשיטת התוס' לבאר למה אסור באכילה לאחר שש, הא סו"ס מותר לצאת מידי חובת תשבתו בזה שמבטל את החמץ, [והיינו דתשבתו הוא כמו בציצית שפטור כשאין לו בגד], וא"כ ה"ה דע"י אכילה נימא כן, וביארנו את הדברים עפ"י מה שנתבאר הכא, עיי"ש היטב.

#### פרק ב'

**"אמר אביי תרי קראי כתיבי" [ד:]**

**ישוב סתירת רש"י אי תשבתו הוא קו"ע או שוא"ת,**

**[מנ"ח ופנ"י].**

**א] דרכו של המנ"ח ברש"י דנחלקו בגדר תשבתו אי הוי בקו"ע או בשוא"ת, ומתמה בזה טובא.**

הגמ' דנה במקור למצות תשבתו בי"ד בשעת שישית, ואמר בזה אביי, "תרי קראי כתיבי", ועיין רש"י שפירש בזה, דבהנך תרי קראי איכא סתירה, דעשה דתשבתו ביום הראשון עצמו סותר לב", שהרי ע"י התשבתו שביום הראשון של יו"ט הוא שוהה שעה א' ואז הוא עובר בב"י, ותוס' הק' דאינו כן, שהרי לא

ציוה הכתוב לשורפו אלא בשעת איסורו, ועיין בר"פ שהביאור בזה שבמשה ע"מ לבערו ומחזר אחריו לבערו ליכא לאו, וכן היא שיטת הר"י להלן [סוף כ"ט:], ואזיל לשיטתו, ועל מהרש"א דנחלקו רש"י והתוס' לשיטתייהו בדף י"ב אם מצוות שריפה לר"י היא לפני סוף שש [לדעת רש"י] או בתחילת שבע [לדעת התוס'], ופשוט, דגם הכא סובר רש"י דע"כ מצווה היא לפני יו"ט.

אמנם, עיקר דעת רש"י בשיטת אב"י צ"ע, דרש"י למד דתשבתו הוא בשוא"ת, וכנתבאר מהרמב"ן וכ"ה במנ"ח דלכן מהני ביטול מדין תשבתו, שמשבתו קודם שש, וא"כ ה"ה באב"י נימא כן, דנימא שתשבתו בפועל הוא לפני יו"ט והכוונה בזה שיהא החמץ מושבת ביו"ט, ושוב נפלה הוכחת אב"י.

וכן הק' המנ"ח שם ע"ע, והק' עוד מר"ע [להלן סוף ה']. דהוכיח דתשבתו הוא ב"ד, דאי ביו"ט הא איכא חילול יו"ט, וק' דנימא דמבערו לפני יו"ט כדי שיהא מושבת ביו"ט.

ועיי"ש במנ"ח דנקט דע"כ צ"ל דגם רש"י מודה עכ"פ בדעת אב"י ובדעת ר"ע שהמצווה של תשבתו הוא בקו"ע, ורק בדעת רבא [וכן הוא להלכה] סובר רש"י שמצוות תשבתו היא בשוא"ת.

ודברי המנ"ח תמוהין: א] ההוכחה דהמצווה היא בשוא"ת היא מביטול, וא"כ איך מהני ביטול לר"ע ואב"י, הא ביטול הוא תשבתו וזה ע"כ קודם זמנו.

ב] בדין שריפה מבואר דלר' יהודה השריפה היא לפני שש ואח"כ משבתו בכל דבר, וקשה לדעת ר"ע בסוגיין מבואר דהשריפה היא ביו"ט דווקא וזה לאחר זמנו, ואין לחלק בין ר"ע לר"י דגם ר"ע למד מנותר כמבואר ברש"י [ריש ה':], וקושי' זו הק' הפנ"י [תחילת ה':] ורבינו דוד [י"ב:].

אולם עיין במאירי [י"ב] דסובר דנחלקו בזה ר"ע ור"י עיי"ש [וכ"כ המגיה שם הגה"ה 600 בשם המכתם והשלמה], אכן זה תמוה דלרש"י גם ר"ע יליף מנותר ואיך נחלקו בזה, וצ"ע.

ג] בעיקר קשה בשיטת אב"י מיניה וביה, דלמסקנה דאמרינן "אך חלק", הרי ע"כ דצריך לשורפו לפני זמנו, דאל"כ יעבור שעה אחת, ומוכרח דהמצווה היא בשוא"ת, וא"כ איך אמרינן דלדידיה המצווה היא בקו"ע, ונמצא דאב"י סותר את עצמו מיניה וביה.

**ב] דרכו של הפנ"י דאין בזה מחלוקת, וכל החידוש דתשבתו הוא בשוא"ת נתחדש רק למסקנה דהמצווה היא בעיו"ט.**

ותירץ הפנ"י [תחילת ה':] דש"י רש"י ברורה דתשבתו בשוא"ת, רק דשאני יו"ט מעיו"ט, דלמסקנה דתשבתו הוא בעיו"ט אז המצווה היא ע"כ בשוא"ת אבל בקס"ד דהמצווה היא ביו"ט, אז מבואר באב"י ור"ע דהמצווה בקו"ע.

וביאר הפנ"י <sup>129</sup> דכל המהלך דתשבתו הוא בשוא"ת ילפינן מ"אך חלק", דנאמר בזה שבחציו השני של י"ד יהיה כבר מושבת ע"י חציו הראשון, עיי"ש, ומהר"ן

<sup>129</sup> וז"ל הפני יהושע [שם]: "בגמרא ש"מ מדר"ע תלת ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה. ופרש"י ז"ל דס"ל כר' יהודה דיליף מנותר. ולכאורה קשיא לי טובא משיטה זו על שיטת רש"י לקמן [דף

בחידושו מדויק כהפנ"י, וז"ל "דכי דרשינן אך היינו לומר דיהא מושבת", ומבואר דכל זה נתחדש בדרשה ד"אך חלק", ודו"ק.

ונראה דכתוב בזה עוד, דכבר ביארנו לעיל [סימן י"ד] דמעשה המצווה וקיום מתחלקים כמו בפו"ר, זה לפני חצות וזה לאחר חצות, ונראה דכל זה אכניס לתוך ה"אך חלק", דכשמתחלק היום מתחלקת נמי המצווה, למעשה ולקיום, ואדרבה כל המקור לחילוק זה נתחדש הכא ב"אך חלק", ודו"ק.

ולפי"ז א"ש דר"ע לא חולק על ר"י, רק דר"ע קאי שתשביתו הוא ביו"ט בלי ה"אך חלק", וא"ש נמי דלאביי עצמו משתנה גדר המצווה מהקס"ד למסקנה, שאם זה בעיו"ט זה בשוא"ת ואם זה ביו"ט זה בקו"ע, ושוב א"ש דלכו"ע תשביתו זה ביטול, דלמסקנה תשביתו הוא בעיו"ט.

**ג] תמיהא בשי' הרמב"ן דלא למד מ"אך חלק".**

אולם הרמב"ן פי' דלרש"י המצווה היא שיהא מושבת, ומדבריו נראה דההכרח לזה הוא דאל"כ הרי עובר כבר בזה שהוא משהה, עייש"ה, ומבואר דלא למדנו את הגדר של תשביתו שזה בשוא"ת מדרשה ד"אך חלק" וכטענת הר"ן ופנ"י, אלא דמיניה וביה מוכרח, דאל"כ הרי הוא עובר בשהייה, ולשיטתו תמוה דהדרא קושי' לדוכתא דמ"ש עיו"ט ליו"ט עצמו, וכבר הבאנו מהר"ן דמשמע כהפנ"י,

י"ב ע"ב] ובפרק כל שעה [דף כ"ז ע"ב] דעיקר פלוגתא דרבי יהודה ורבנן היינו שלא בשעת ביעורו דווקא דהיינו מתחלת שש ואם כן מאי קאמר ר"ע הכא מצינו להבערה שהוא אב מלאכה ותיפוק ליה דלאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר.

והנראה לענ"ד בזה דודאי הא דקאמר ר"י אימתי אני אומר בשריפה שלא בשעת ביעורו ולפרש"י היינו קודם שש כל זה דווקא לבתר דמשמע לן דראשון דמעיקרא משמע ואם כן עיקר מצות עשה דתשביתו היינו בי"ד כדי שיהיה מושבת ועומד ביו"ט עצמו וי"ל עוד דאך חלק נמי איירי בהאי מילתא גופא דקודם זמן איסורו יראה שיהא מושבת לאחר שש, נמצא דכל זה לבתר דקים לן דהאי ראשון היינו י"ד ושייך ביה עשה דתשביתו ומשו"ה קאמר רבי יהודה דבשריפה דיליף מנותר וכמו שאפרש בעז"ה לקמן [דף כ"ז ע"ב] דבהאי עשה דתשביתו דמאי לנותר שהוא בבל תותירו קודם זמנו, משא"כ אם נאמר דהאי ביום הראשון אין לו משמעות כלל לי"ד אלא פשטא דקרא בט"ו דווקא איירי וא"כ אי ילפינן מנותר היינו לאחר זמן איסורו דווקא.

ואם כן לפי"ז שפיר קאמר ר"ע דודאי אית ליה לר"ע די"ד נקרא ראשון או כדתנא דבי רבי ישמעאל או כדרב נחמן בר יצחק אלא דאכתי לא מוכח דאיירי דווקא בי"ד כיון דט"ו נמי נקרא ראשון איכא למימר דבט"ו איירי ועל זה מסיק שפיר כיון דהבערה אב מלאכה ואם נאמר דאיירי בט"ו ובהאי שעתא קאמר רחמנא תשביתו דהוה בשריפה א"כ אתי לידי איסור אב מלאכה ביו"ט והא מהיכא תיתי הא קי"ל כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב יו"ט אין לדחות בחנם אלא על כרחך דאין ה"נ דהאי הראשון היינו בי"ד כיון דאשכחן דנקרא ראשון וקרא גופא אהכי סמיך לכתוב ראשון סתם דממילא נוקי לה במלתא דלא אתי לידי איסור מלאכה.

ואדרבה בזה נתיישב גם כן הא דקאמר ר"ע מצינו להבערה שהוא אב מלאכה ואי ס"ד דרחמנא אמר דווקא בראשון דהיינו ביו"ט עצמו א"כ גזירת הכתוב היא שידחה יו"ט אלא על כרחך כדפרישית דר"ע נמי סבר דראשון משמע נמי י"ד אלא דאסברא סמיך, כן נראה לי ודו"ק ועיין עוד לקמן בחידושינו בפ' כל שעה", עכ"ל.

וש"י הרמב"ן צ"ע<sup>130</sup>, ולהלן [פרק ג'] ביארנו מהלך מחודש בדברי הרמב"ן, דנתחדשו שני סוגים שונים של תשבות.

### פרק ג'

#### מהלך מחודש בשיטת הרמב"ן

דתשבותו של עיו"ט ותשבותו של יו"ט תרתי נינהו,  
[וישוב סתירת המג"א במשהה ע"מ לבער].

**א] ביאור חדש בחילוק בין יו"ט לעיו"ט בגדר מצוות תשבותו [בשוא"ת או בקו"ע], דמצוות תשבותו ביו"ט הוא ממצוות היום כמו בלולב ושופר.**

לעיל תמהנו בשיטת הרמב"ן, ונראה לומר בזה דבר חדש ומחודש, דגם הרמב"ן מודה דשאני מצוות תשבותו ביו"ט [בקס"ד] ממצוות תשבותו בעיו"ט [למסקנה] אבל החילוק לא בנוי על ה"אך חלק", אלא דסובר הרמב"ן, דאם תשבותו היה רק ביו"ט, א"כ היה ממצוות היום, דכמו דאכילת מצה ונטילת לולב הם ממצוות היום, אז גם השבתת שאור היתה ממצוות היום, ואז פשיטא שהמצווה היא בקו"ע, והיינו שיש לו מצווה להשבות חמצו ביו"ט עצמו כמו שיש לו מצווה לתקוע בשופר, ולפי הך צד ע"כ דהגדר בלאו דב"י היה שהוא רק בא לחייבו בהשבתה.

אבל אם חייבים בתשבותו לפני פסח [למסקנה], א"כ ע"כ דאינו ממצוות היום, וע"כ שעיקר המצווה הוא כהכנה לפסח, ואז ע"כ הוא דמוכרח דעיקר המצווה הוא "שיהא מושבת", וקבעה התורה זמן של חצי יום לפני פסח שבו "יהא מושבת" וכל שמשבת בתוך הך זמן עובר, וזו טענת הרמב"ן<sup>131</sup>, אבל אם מצוות היום מחייבת שישבת, א"כ הלאו עצמו הוא רק לחייבו במצווה זו, ושוב לא שייכת טענת הרמב"ן.

וילה"ר מהט"ז דכל התשבותו בעיו"ט אינו עיקר בפנ"ע, אלא שהוא טפל לפסח וכהכנה אליו, דהט"ז [סי' תל"ד סוס"ק ב'] הביא דחובת ברכת שהחיינו בדביקת חמץ יוצאים בה בשהחיינו דחג, והביא שהמהרש"ל הק' דהא הבדיקה מסתיימת בביעור לפני שש, ומה זה שייך לחג, ותל' הט"ז "ולק"מ דאותו זמן האיסור מתייחס לרגל דהא קרי' רחמנא ראשון דהיינו ראשון של ז' ימי הרגל, וע"כ יותר טוב לברך בעיקר הרגל ופוטל הטפל לו", ומבואר דבהלכות תשבותו דנים את ה' שעות כטפל וכהכנה לעיקר הרגל דאח"כ, וזה כדברינו.

ונמצא שהתורה חילקה את תשבותו לתרתי - א] לפני פסח אין קו"ע, והעיקר הוא לדאוג להיות במצב בלי חמץ, ואין עשייה חיובית נגד החמץ, ב] בפסח התורה הוסיפה עשייה חיובית שיתעסק לבערו, וזה מעשה מצוה.

<sup>130</sup> ויש קצת סמוכין לזה, שיש להעיר דהר"ן כתב דכל המהלך ברש"י הוא דוחק, והרמב"ן לא כ' כן, וניחא דשני מהלכים נינהו.

<sup>131</sup> ואף דביארנו שיש קו"ע לפני שש וכדהוכחנו מרש"י דיש שריפה לפני שש, היינו הכל כדי להגיע לעיקר המצווה שיהיה מושבת.



ואף שמצד אחד התשביתו קיל טפי ביו"ט מערב יו"ט כיון שהוא לא עובר כל רגע, אכן גדר המצוה יותר חמור, והיינו שהוא מחוייב בעשייה חיובית, בהשבתת החמץ - ועיין להלן שהבאנו נפ"מ לחומרא בהשבתה בפסח.

ובמה שכתבנו דמצווה דתשביתו הוא ממצוות היום [ביו"ט], כן משמע מלשון הריטב"א [סוף ה']. דתשביתו ביו"ט חשיב כצורך היום דהוי ממצוות היום כשופר ולולב עיי"ש<sup>132</sup>, ומפורש כדברינו.

אולם מיניה וביה ברש"י מוכרח דלא למד כהרמב"ן, וע"כ דלמד כהפנ"י, דלרמב"ן הרי ע"כ אינו עובר במשהה ביו"ט שעה אחת לקס"ד דהמצווה היא ביו"ט, ובאביי לדעת רש"י מוכרח דעובר, דזו כל ההוכחה דהמצווה היא בעיו"ט, ומוכרח דרש"י למד ע"ד הפנ"י, והרמב"ן למד שם כתוס'.

**ב] מדקדק שיש שינוי בלשון הגמ', דבקס"ד [ביו"ט] איירי בלשון "מצווה" ולמסקנה [בעיו"ט] איירי בלשון "איסור", ומשמע דתרי עניני תשביתו נינהו.**

ונראה דהדברים מדוקדקים היטב בלשון הגמ', דהנה, הסוגי' כאן הוכיחה שיש תשביתו בכל הז' ימים ולילות מההיקש לאכילת חמץ ומצה, והביאו ע"ז קרא "דלא ימצא", ולפי האמת אין פסוק בתשביתו בכל הז', וע"כ צ"ל דכוונת הגמ' דילפינן מגז"ש שאור שאור, וכמבואר בנו"ב [סי' כ' בד"ה והנה דעת הראב"ד], אולם קשה לומר כן דלשון הגמ' הוא "איתקש השבתת שאור" לאכילת חמץ, ויותר הול"ל "איתקש ב"י וב"י" לאכילת חמץ, ושוב ילפינן אח"כ בגז"ש נוספת מ"שאור שאור".

ועי' לשון רש"י שכנראה נתעורר בזה וכתב: "ציוה להשבית השאור דכתיב שאור לא ימצא", ומבואר מרש"י דלא כהנו"ב דבאמת ליכא היקש, רק דבלא ימצא עצמו כתוב שיש מצווה להשבית, ודו"ק.

אולם זה חידוש, שהרי "לא ימצא" הוא לאו, ואיך אפ"ל על לאו האי לשון "ציוה להשבית השאור", וע"כ כדברינו דביו"ט העיקר הוא המצות עשה שתשביתו הוא ממצות היום, והלאו אינו אלא טפל לעשה, דכל הלאו לא בא אלא לחזק את העשה ולחייבו במצות תשביתו, דהכא מיירי ביו"ט עצמו.

ומאידך, כשהגמ' מדברת בתחילת הסוגי' על עיקר הפסוק של תשביתו, התם לשון הגמ' הוא "אסור", וכבר הבאנו לעיל [ריש פרק א'] מהנו"ב בשי' הרמב"ם ובשי' רש"י דב"י ילפינן בגז"ש שאור שאור, ואכתי ק' דעיקר הסוגי' מיירי במצווה דתשביתו, וב"י ילפינן מיניה אח"כ בגז"ש, וא"כ למה נקטה הגמ' לשון "אסור", יותר הול"ל לשון "מצווה", ונראה דשוב מוכרח כנ"ל, דיסוד המצווה דתשביתו

<sup>132</sup> אכן אינה ראייה, דגם אם המצווה לא היתה כשאר מצוות היום בקו"ע אלא שהיתה לו מצווה שיהיה מושבת, אכתי היתה חשובה כצורך היום, ומה דלא שורפין להלכה מדין מתוך, ורק כופין עליו כלי, עיי"ש בריטב"א וכן במג"א [תמ"ו ס"ק ג'] דהטעם לזה הוא דכיון דזמנו כבר לפני יו"ט, א"כ כבר אינו צורך יו"ט דהיה לו לעשותו לפני יו"ט.

לפני יו"ט הוא רק כהכנה לפסח, והיינו "שיהא מושבת" ושלא יהיה לו חמץ, וזו הלשון "אסור" דכל רגע ורגע שאינו מושבת איכא איסור.

### ג] מיישב עפ"י הנ"ל את סתירת המג"א במשהה ע"מ לבערו.

ונראה דעפ"י דברינו ברמב"ן אפשר ליישב נמי סתירה אחרת במג"א, דהנה, הבאנו [לעיל פרק א' ס"ק א'] מהמג"א [סי' תמ"ד ס"ק י"א] דמי שיש לו מילה ולא ביער חמצו בע"פ, דיבער חמצו קודם שהרי עובר כל רגע ורגע בתשבתו, לעומת מילה שזמנה כל היום, ודלא כהצל"ח [ו':].

אולם להלן במג"א [סי' תמ"ו ס"ק ב'] פי' דהא דאינו שורף ביו"ט כשמוצא חמץ, דאינו עובר בב"י דמשהה ע"מ לבערו ולא עבר כלום, ותמה במחצית השקל [סי' תמ"ד] דהמג"א סותר משנתו.

ותי' דמשהה ע"מ לבערו הוא רק כשדעתו בסוף לבערו וכמבואר במג"א [שם סוס"ק ב'] דבשביעי של פסח צריך באמת לשרוף כיון שאז זה כבר ע"מ לבערו, ולכן בער"פ כשיש לו מילה, הרי יכול לבער ואין מעכבין אותו ואם משהה אז שפיר מיקרי שכבר אינו ע"מ לבערו, ודו"ק, ורק ביו"ט עצמו מיקרי ע"מ לבערו כיון שא"י לבערו.

אמנם לפי דברינו ברמב"ן י"ל דשאני ערב פסח מפסח - גם למסקנה שחייבים בערב פסח - ויש להם ב' גדרים שונים - והיינו כדהבאנו מהט"ז - שהברכת שהחיינו מתייחסת לעיקר התשבתו ביו"ט עצמו - וממילא שיש לומר דס"ל למג"א דכל מה דאמרינן דמשהה ע"מ לבערו אינו עובר, היינו ביו"ט שהעיקר הוא המצוות השבתה והלאו הוא רק לחייבו במצווה זו, וכדהבאנו מרש"י "שצויה להשבתו", וממילא דכשמשעה ע"מ להשבית אין כאן סתירה ללאו, אבל בער"פ דאין לאו, או דהלאו נלמד מהעשה [פלוגתת רמב"ם וראב"ד], התם העיקר "שיהא מושבת" שערב פסח הוא הכנה לפסח, בזה אמרינן דעובר כל רגע ורגע שזה לא מושבת<sup>133</sup>, והדברים מחודשים, וכבר נתבאר שאף שנמצא שפסח יותר קל מערב פסח - אכן גדר המצוה יותר חמור - שנצטוו בעשייה חיובית בקום ועשה בהשבתת החמץ.

ונראה דאיכא עוד נפ"מ בין ער"פ לפסח, דהמנ"ח חילק בין קו"ע לשוא"ת לענין חוטף מצווה ומצהבב"ע וכוונת מצוות וכו', ולרמב"ן וכן לדברינו במג"א, הרי כל החילוקים הללו הם חילוקים בין ערב פסח לפסח, ודו"ק - ונמצא שגם הכא מתחדשות חומרות בתשבתו בפסח שצריכים כוונה ושלא יוצא ידי חובתו אי ענשה בעבירה וכו'.

אולם כל זה לרמב"ן, אבל לפני"י וכדביארנו ברש"י, רק לפני דגלי "אך חלק" דאז כל המצווה היא בשוא"ת, א"כ למסקנה המצווה היא בשוא"ת גם ביו"ט עצמו, וליתא לכל החילוק, ודו"ק היטב.

<sup>133</sup> שו"ר את עיקר החילוק בין ער"פ לפסח [בישוב דעת המג"א] בדברי יחזקאל שם [ס"ק י"ז], אלא שהוא הסביר את החילוק באופ"א, ונתקשה שם דלדבריו תלוי בר"י ורבנן ולדברינו ניהא לכו"ע.

## פרק ד'

**שי' רש"י במשה ע"מ לבערו,**  
**ושיטת הרמב"ם ורש"י בב"י בער"פ בשעה שישית,**  
**[הגר"נ פרצוביץ זצ"ל].**

**א] מקשה סתירה בשיטת רש"י האם במשה ע"מ לבערו הוא עובר בב"י.**  
 ברש"י מבואר דהוכחת אב"י היא דאל"כ הרי עבר בב"י, וק' שהרי הוא משה ע"מ לבערו ואינו עובר, ועיין בתוס' ר"פ שהק' כן על רש"י, ומוכרח דלדעת רש"י במשה ע"מ לבערו אכתי עובר, ודלא כהתוס'.  
 אולם עיין רש"י [להלן י"ב:] דלומד דבתוך השעה השישית ישרפנו ואח"כ השבתו בכל דבר, והק' דימתין עד תחילת שביעית [כשלא מצא עצים] וישביתו בכל דבר, ועי' תוס' רשב"א [להלן כ"ט:] שדיקדק מרש"י דסובר דהמשה ע"מ לבערו לא עבר בב"י, עיי"ש, ולפי"ז דברי רש"י סותרים זה את זה, וצ"ע<sup>134</sup>.  
 ובדין מוצא חמץ ביו"ט [ו']. דכופה עליו את הכלי פירש רש"י דליכא ב"י כיון דבטליה מאתמול, ומשמע דבלי זה שפיר עובר בב"י ולא מהני מה שמשה ע"מ לבערו, וכשיטתו בסוגיין ודלא כדבריו להלן [י"ב], וצ"ע.  
 וביאר בזה הגר"נ פרצוביץ [אש תמיד] דבאמת עיקר דברי רש"י והרמב"ם דאיכא ב"י לפני פסח ב' שעות צ"ב, דבסוגי' רק מבואר דאיכא תשבתו [ולעיל פרק א' ס"ק א' הבאנו מהנו"ב דיליף בגז"ש דשאור שאור, אכן זה חידוש].  
**ב] מבאר דשני דינים נאמרו בב"י, גוף הלאו, והחובת השבתה מכח הלאו, והדין השני הוא משעה שישית, ובזה מיושבת סתירת הרמב"ם האם איכא ב"י לפני פסח.**  
 ופי' הגר"נ פרצוביץ, דע"כ צ"ל כמבואר בראב"ד בהשגותיו על הרי"ף שזה ב"י מכוח העשה דתשבתו, [ולעיל פרק א' הבאנו מהדברי יחזקאל דהכוונה בזה היא שיש איסור עשה של תשבתו שנלמד מהלאו], וביאר הגדר בזה הוא דאיכא שני דינים שונים בעיקר הלאו של ב"י, א] גוף הלאו שכשעובר על הלאו הוא לוקה עליו, וזה רק בחג עצמו, וכדכתי' בהדי' ז' ימים, ב] חוץ מגוף הלאו עצמו, נתחדש עוד, דהלאו מחייב חובת השבתה גם בלי העשה של תשבתו.

<sup>134</sup> וע"כ צ"ל דמש"כ רש"י הכא דצריך להשביתו לפני יו"ט מחמת הלאו דב"י, דאין זה עניין למשה ע"מ לבערו, רק ע"ד הר"ן בתשו' [הובא בגליון הש"ס כאן] שפי' דלרש"י בכל לאו אמרינן דצריך לעשות לפני הלאו כדי לא לעבור, וכשנשבע לא להיות בעיר בשבת צריך לצאת קודם, וה"ה הכא דצריך להשבית קודם, ותוס' למד דהלאו רק מחייבו בזמנו ולא לפני כן, ולכן הוצרך לבוא לאך חלק, דמצד לאו דב"י שפיר משבית בזמן הלאו, אכן בעיקר דין משה ע"מ לבערו מודה רש"י דאינו עובר, וכמוש"כ שם בדף י"ב: וכדייק בתוס' הרשב"א, אולם אכתי ק', דסו"ס יתחייב לשורפו לפני תחילת שבע מחמת דין זה, דלאו דב"י מחייבו קודם, וכיון דלשי' רש"י איכא ב"י לפני יו"ט מו' שעות, א"כ יתחייב כבר לפני תחילת ז', ואיך קאמר רש"י דימתין.

ומעתה י"ל דלדעת התוס' רק בזמן שיש לאו אז הלאו מחייב השבתה, ולדעת רש"י נתחדש שהלאו כבר מחייב השבתה לפני זמן הלאו<sup>135</sup>, וזו הכוונה בראב"ד ב"ב"י מכוח העשה דתשבייתו", והיינו דבשש אין כאן את גוף הלאו, רק חובת השבתה מכוח הלאו.

וע"ד זה הביא מהתרגום יונתן [דברים ט"ז] על הפסוק דז' ימים שאור לא ימצא שתירגם "ותיזדהרון מקמי פסח", וכן הביא מהרמב"ם בפ"י המשנה [להלן י"א] דכתב "ציוה הקב"ה ז' ימים שאור לא ימצא בבתיכם, מכאן אנו לומדים שצריך להיות ביעור החמץ קודם הז' בהכרח כדי שיהיה כל הז' מתחילתן עד סופן לא ימצא בהן חמץ", וזה כנ"ל.

ובזה מיושב קושי' המ"מ [פרק ג' הלכות חו"מ הל' ח'] בסתירת הרמב"ם בדין ב"י בערב פסח, דמצד א' כ' הרמב"ם ברמזים לפני ההלכות דב"י הוא רק ז' ימים, ומצד שני כ' הרמב"ם [שם] דאיכא ב"י לפני פסח ב' שעות, ועו"ק דלמה כתב הרמב"ם דבקנה חמץ בפסח לוקה, הרי ה"ה דבערב פסח הוא לוקה, ולהנ"ל ניחא דגוף האיסור של הלאו ליתא אלא בתוך ז' ימים.

#### **ג] בזה מיושבת סתירת רש"י בדין משהה ע"מ לבערו.**

ולפי"ז מיושבת הסתירה לענין משהה ע"מ לבערו, דבזה חלוק ערב פסח מפסח עצמו, דכל הב"י בערב פסח הוא רק חובת השבתה מכל הב"י, ואין כאן את גוף האיסור, ושוב א"ש מה שפ"י רש"י להלן י"ב דיכול להמתין עד תחילת ז' וישביתו מיד, דבזה הוא מקיים את חובת ההשבתה, ובזה הוא עושה את מה שמוטל עליו מכוח הלאו, הלכך שפיר ממתין.

אולם בסוגי' דידן דמיירי בליל יו"ט הראשון וכן בסוגי' להלן [ו']. דמיירי בפסח עצמו, התם א"א לומר שימתין אז לבערו, דהכא איכא כבר לגוף הלאו, וזה מחייב השבתה לפני הלאו, וזו טענת אביי בסוגיין דעובר בשעה אחת, דהכא ליכא דינא דמשהה ע"מ לבערו.

#### **ד] מבאר דלפי"ז איכא גדר חדש בדין לאו הניתק לעשה בב"י, דהכל בא מכל הלאו.**

והוסיף בזה עוד, דהתוס' ר"פ הק' על רש"י [ד':] דאיך אמרינן דלרש"י תשבייתו הוא לפני שש, הא א"כ הוי לאו שקדמו עשה, ולא הוי לאו הניתק לעשה, ות"י הגר"נ פרצוביץ, דאי נימא דבב"י איכא תרתי, גם את גוף הלאו וגם את החובת השבתה מכח הלאו, אז י"ל דהמצות עשה של תשבייתו הוא דין אחר, ולא בא לנתק אל הלאו, ובאמת דמצות תשבייתו היא מצווה בפנ"ע, ושוב לא אכפת לן מה דאיכא תשבייתו לפני הלאו, ושאני גדר הדין "לאו הניתק לעשה" בב"י מכל לאו, שהכא הניתוק של הלאו אינו ע"י מצות עשה אחר, אלא דמיניה וביה בלאו איכא חובת השבתה, והחובת השבתה שמתחייב בה ע"י הלאו הוא עצמה המנתקת ללאו, ובזה ליכא חסרון דקדמו לעשה.

<sup>135</sup> וי"ל דהסברא בזה עפ"י הר"ן הנ"ל בתשובה דבכל לאו מתחייבים כבר לפני הלאו לא להכנס ללאו, ודו"ק.

ויסוד זה דיקדק מדברי רש"י [להלן צ"ה.] שכ' בביאור הדין לאו הניתק לעשה בב"י בזה"ל, "לא יראה ואם נראה תשביתוהו, לעולם הוא בעמוד והשבת כל ימות המועד", ודיקדק דרש"י לא הביא כלל את מצוות תשביתו לגבי הניתק לעשה, וביאר את הניתוק של הלאו מיניה וביה בב"י עצמו, וזה כנ"ל.

וביאר דזו נמי כוונת הגמ' במכות שהק' על מאנס שגירש דהוי לאו שקדמו עשה ותירצו "כל ימיו בעמוד והחזר", וביאר דכוונת הגמ' כנ"ל, דהיינו דהכא הלאו עצמו מחייבו שיחזירנה וזו המנתק, בלי לבוא לעשה, והכא לא אכפת לן בזה שהעשה קדם ללאו, ודו"ק.

ויסוד זה הוכיח נמי הגר"י פערלא דאיך ב"י וב"י חשיב לאו הניתק לעשה לראשונים שהלאו הוא רק בז' ימי החג והעשה הוא רק בו' שעות, וע"כ דהעשה הוא בלאו עצמו והוא ניתק ללאו.

**ה] מביא לחדש עוד בזה דה"ה דבמקיים כלאים י"ל כן, מחדש עוד בזה שיש דין עשה ללאו של ב"י בער"פ לענין השיעור ביזבז חומש וביזבז כל ממונו, וכן לענין עוסק במצווה פטור מן המצווה.**

ועיין לעיל [סי' ד'] דביארנו דלפי דרכו של הגר"נ פרצוביץ י"ל דגם בכלאים הגדר של הלאו של מקיים כלאים הוא שלא ישאיר כלאים בשדה אלא "עמוד ותעקור", עיי"ש שביארנו את הדברים.

עוד ביארנו [שם] דלפי"ז דבלאו של ב"י איכא עשה של עמוד והשבת לגבי דין לאו הניתק לעשה, א"כ יש מקום לדון האם איכא גדרי לאו או גדרי עשה להך לאו, ונפ"מ בזה בדין ב"י באופן שלא בדק ולא ביטל בערב פסח, ובפסח הוא רק יכול לבדוק ע"י פועלים, דכמה ממון הוא מחוייב לבזבז, כל ממונו כדין לאו או חומש כדין עשה.

והבאנו על זה משנה לגבי כלאים דמבואר דרק מחוייב בעקירת הכלאים עד שליש, וכבר תמהו טובא בזה, ועפ"י כל הנ"ל חידשנו דכיון דגם בכלאים איכא עשה מכח הלאו כמו בב"י בחמץ, בזה כבר משערין ככל עשה וזו הדין שליש.

ולפי"ז היה מקום לדון עוד בדין עוסק במצווה בער"פ אי חשיב כמשהה חמץ לענין ב"י ואי חשיב כמקיים כלאים, דכיון דמצד מ"ע איכא פטור של עוסק במצווה א"כ ה"ה דאיכא פטור עוסק במצווה בהך לאו, דכל הלאו הוא רק לחייבו בעמוד והשבת, עיי"ש מה שהבאנו בזה.

ובעיקר דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל ברש"י, ע' להלן [סוף סימן כ"ד] מה שהוסיף לדון עוד בשיטת רש"י.

## סימן י"ח

**"ש"מ אין ביעור חמץ אלא בשריפה" [ה':],  
בביאור הדין תשבתו בשריפה או בכל דבר.**

**פרק א' פלוגת הראשונים ואחרונים האם תשבתו [לרבנן דר"י], הוא דין בגברא או בחפצא.** [א] החילוק הראשון בין ר"י לרבנן, בגברא או בחפצא, ונפ"מ בדין אפרן מותר, [גר"ח]. [ב] החילוק השני בין ר"י לרבנן, מצווה או איסור, ונפ"מ בדין לאו הניתק לעשה, [גר"ח]. [ג] הוכחות מהאחרונים דגם לרבנן דר"י איכא מצות השבתה בחפצא, דבהוצאה מרשותו או בהשבתה ע"י עכו"ם לא קיים תשבתו בחפצא. [ד] עוד גווני של ביעור בלי פירור לים דיצאה מכלל ב"י ואכתי לא הגיע לתשבתו לרבנן דר"י, [חזו"א]. [ה] מביא דכבר פליגי הראשונים האם לחכמים דר"י איכא דין השבתה בחפצא. [ו] פלוגת הראשונים אם הדין פירור הוא דין דאורייתא או לא. <

**פרק ב' שני דיני שריפה בחפצא [לדעת ר"י], ושיטת רש"י בזה.** [א] ביאורו של הגר"ש היימן דאיכא שני דיני שריפה לר"י, חד מצד תשבתו חד מצד הדין איסור הנאה של חמץ. [ב] ביאור סברת הגר"ש דמחלק בין ב' דיני שריפה לגבי נשרפין אפרן מותר. [ג] מעורר דסברת הגר"ש תלויה בפלוגת הראשונים, ובשיטת רש"י מיניה וביה מוכרח כדרכו של הגר"ח, ותמיהא בדרכו של הב"ב בשיטת רש"י. [ד] הערת החזו"א מביטול לאחר זמן איסורו, וסברת הקובש"ע דתשבתו הוא כמו ציצית דנפטור כשאין לו בגד, וקושי' מתוס' דאוסר אכילה אחרי שחלה עליו מצות תשבתו. [ה] מבאר דאכילת חמץ גרע מכל האופנים שיוצא בהם מידי ב"י, דאכילה החמץ בא לידי קיומו האמיתי.

## פרק א'

## פלוגת הראשונים ואחרונים

## האם תשבתו [לרבנן דר"י],

## הוא דין בגברא או בחפצא.

**[א] החילוק הראשון בין ר"י לרבנן, בגברא או בחפצא, ונפ"מ בדין אפרן מותר, [גר"ח].**

נחלקו רבנן ור"י האם תשבתו הוא בשריפה או בכל דבר, וכתב הגר"ח [בהלכות חו"מ] דשורש פלוגת ר"י ורבנן אינו רק בצורת ההשבתה, האם ע"י שריפה או בכל דבר, אלא דפליגי ביסוד המצווה, דלרבנן זה רק מצווה בגברא שלא יהיה לו חמץ, ולר"י זה מצווה שמתקיימת בגוף החפצא, שהחפצא טעונה שריפה, וביאר הגר"ח דבזה מיושבת קושי' רעק"א בדין הנשרפין אפרן מותר, דמצאנו בסוף תמורה דנשרפין [כלאים וערלה וכו'] אפרן מותר, משא"כ נקברין [בשר וחלב ועוד] אף אי שרפן אבל אפרן אכתי אסור כיון דאין בהם מצווה בכליון, וכל הדין קבורה אינו אלא מצד תקלה, והק' רעק"א על הטור דאיך חילק הטור בין ר"י לרבנן לגבי אפרן מותר, הא הסברא להתיר אפרן הוא משום שנעשית מצוותו, והרי גם לרבנן דהשבתתו בכל דבר הרי סו"ס איכא מצווה בהשבתה, והיינו דהכא גם בנקברין איכא נעשית מצוותו, וכן הק' האבנ"מ [תשו' י"ט].

וכתב הגר"ח דלהנ"ל קושייתם מיושבת, דרק מצווה דמתקיימת בחפצא שייך להתיר את האיסור, וזו בשריפה לר"י, אבל לרבנן אין סברא דמצווה של הגברא תתיר את החפצא, דאין שום שייכות בין האיסור למצווה.

**ב] החילוק השני בין ר"י לרבנן, מצווה או איסור, ונפ"מ בדין לאו הניתק לעשה, [גר"ח].**

ולפי"ז הוסיף הגר"ח עוד, די"ל דלרבנן אין זה מצווה כלל, רק איסור עשה, והיינו דרמי עליו איסור שלא יהא לו חמץ והתורה כתבה איסור זה בלשון עשה דאין לו את החומר של לאו, ולפי"ז ב"י אינו לאו הניתק לעשה, דכל דבר שאסור בלאו ועשה אינו לאו הניתק לעשה, ופשוט [ועי' לעיל סי' י"ד פרק א' ס"ק ב' מש"כ בזה].

אבל לר"י, אף אם יש כאן איסור עשה, אבל וודאי מה שצריך שריפה דווקא הוא ע"כ מ"ע, דגם בהשבתה בכל דבר כבר לא עובר על שום עשה, ואי הוי מ"ע א"כ ממילא כבר שפיר חשיב לאו הניתק לעשה.

ולפי"ז מיישב הגר"ח למה פסק הר"מ דלוקה בקנה חמץ, דלמה אינו לאו הניתק לעשה וכמבואר בסוגי' דפסחים [צ"ה], ות' דהסוגי' אזיל כר"י והרמב"ם פסק כחכמים [ועי' לעיל בדברינו סי' י"ד פרק א' ס"ק ב' שביארנו בשיטת רש"י דשני הדינים נאמרו בתשבתו].

**ג] הוכחות מהאחרונים דגם לרבנן דר"י איכא מצות השבתה בחפצא, דבהוצאה מרשותו או בהשבתה ע"י עכו"ם לא קיים תשבתו בחפצא.**

אולם הק' ע"ז הגר"ש היימן [ח"א פסחים סי' ג'] דשני החדושים בשיטת רבנן אינם נכונים, דלא רק שיש מצווה לרבנן דר"י ואינו איסור בעלמא, אלא שהמצווה היא בחפצא של החמץ, ואינו דין בעלמא על הגברא שלא יהיה לו חמץ.

והיינו, דאין לומר דכל דיצא הגברא מכלל איסור ב"י דממילא דמתקיימת תשבתו, דזה אינו, שהרי האחרונים הביאו כמה גווני דהגברא יצא מכלל ב"י ואעפ"כ אכתי לא נתקיימה מצות תשבתו, וע"כ דס"ל להנך אחרונים דגם לרבנן מצות תשבתו אינה להוציא את הבעלים מכלל ב"י אלא דאיכא דין חיובי של השבתה דיתקיים בחפצא.

א] לשיטת רבנן נאמרה הלכה בתשבתו דבעינן פירור וזורה לרוח, וקשה שהרי לפי הרמב"ן [עה"ת] מיד כשמוציא את החמץ מחצירו כבר לא עבר בב"י, ול"ל פירור וזורה לרוח, וע"כ צ"ל דהפירור וזורה לרוח הוא דין השבתה בחפצא, וכן פשוט לשאגת ארי', וכ"כ החזו"א בהדי' [סי' קי"ד ס"ק ח' ד"ה ודעת התוס'] דבכה"ג שהוציאו מרשותו לא קיים תשבתו אף דכבר אין כאן ב"י, ומזה מוכרח דס"ל דאיכא דין חיובי של השבתה שיתקיים בחפצא.

ב] גם לחולקים על הרמב"ן משכחת לה אפשרויות לצאת מב"י וב"י בלי לקיים תשבתו, דאף דא"א להפקיר לאחר זמן איסורו, אבל החזו"א [שם תד"ה ולדעת] כתב דאפשר לזרות לרוח ע"י גוי ושהגוי יטילו לים, וכבר לא עבר בב"י אף דלא קיים תשבתו שהרי הגוי עשה את התשבתו, ומדבעינן שהוא יעשנו מוכרח שיש מצווה שתתקיים בחפצא, ולפי הגר"ח, דתשבתו בכל דבר היינו שלגברא לא יהיה חמץ, א"כ בכה"ג צ"ל דהתקיים דין תשבתו גם בהשבתה ע"י עכו"ם.

איברא דחידוש זה אינו פשוט, דכבר הבאנו לעיל [ריש סימן י"ד] דחידושו של החזו"א תלוי בספיקת המנ"ח האם המצווה של תשבתו היא בקו"ע או בשוא"ת,

דרך אם המצווה היא בקו"ע הוא איכא למימר דלא קיים מצוותו ע"י עכו"ם ודו"ק.

ובאמת דמצאנו בזה פלוגתא דיעוין ברעק"א בהגהותיו לשו"ע [סי' תמ"ו סעיף א'] דכתב בהדי' דע"י עכו"ם הוי כנשרף מאליו ולא קיים תשבתו, אמנם במג"א [שם] משמע דקיים מצוותו, עיי"ש.

**ד] עוד גוויני של ביעור בלי פירור לים דיצאה מכלל ב"י ואכתי לא הגיע לתשבתו לרבנן דר"י, [חזו"א].**

אולם אכתי משכחת לה עוד גוויני של ביעור בלי פירור לים, דכבר תמה החזו"א, דבכל מטיל לים, הרי"ז כנפלה עליו מפולת דדינו כמבוער, ול"ל פירור כל עיקר, הרי סגי בהטלה לים, ומוכרח דע"כ דבלי פירור אין כאן השבתה בחפץ, ורק הבעלים יצאה מכלל ב"י, וע"כ דמוכרח דגם לרבנן תשבתו צריך השבתה בחפץ. והוסיף עוד, דתוס' [ריש כ"ש] סובר דחמץ שלקחתו חיה והצניעתו מיקרי אינו מצוי אצלו, ואין בזה ב"י וב"י, ולפי"ז כש"כ דהטילו לים הוא כך, ולמה לי פירור, וע"כ כנ"ל, [ועיי"ש עוד מה שדן לדחות ב' ראיות ראשונות].

ועי' חזו"א [סי' קי"ח - ב'] דהביא עוד ב' אופנים לצאת מב"י בלי לקיים מצות תשבתו, וזה בזורק לרשה"ר שהרבים יכולים להשתלט על החמץ דהוי כתרנגולת שמרדה שמאבד את הזכות ממון בחפץ בלי להפקירו, ומהני גם לאחר שעה שישית אף דלא מהני הפקר וביטול לאחר שעה שישית, והוסיף עוד, דכשבא נכרי וזוכה בו מרשה"ר, וודאי דאז יצאה מבעלותו, ובכל כה"ג אכתי לא קיים תשבתו, ומכל הנ"ל מוכרח דתשבתו הוא דין בחפצא, ולא רק יציאה מב"י.

**ה] מביא דכבר פליגי הראשונים האם לחכמים דר"י איכא דין השבתה בחפצא.**

הרי דפליגי הגר"ח והגר"ש והחזו"א בעיקר מצות תשבתו לחכמים, דהגר"ח סובר דכל המצווה היא אך ורק בגברא להוציא את החמץ מבעלותו ולצאת מהב"י, ולפי הגר"ש ולחזו"א איכא עדיין מצווה בחפצא.

ונראה דכבר פליגי הראשונים בפלוגתת הגר"ח והחזו"א והגר"ש, דהנה, יעוין בשלטי גיבורים [לדף כ"ח, בדפי הרי"ף ז'. ד"ה אין ביעור] דסובר כהתוס' דזמן ביעורו היינו בתחילת ז' דלר"י דינו בשריפה ולפני כן בכל דבר, וכתב דגם לרבנן איתא לחילוק זה, דלאחר ז' השבתתו דווקא בפירור וזורה לרוח ולפני כן מוציאו לרשה"ר ודיו.

והכא מפורש כהאחרונים ודלא כהגר"ח, דלגר"ח לא שייך חילוקים בזה, וכדברי השלטי גיבורים מצאתי נמי בכס"מ [חו"מ ג'-י"א] וכן הוא בהגהות מיימוני שם.

אולם מאידך גיסא, עי' ברא"ש [כ"ש סי' ד'] דכתב בדעת ר"ש דחמץ לאחר ו' מותר בהנאה "ולמוכרו לנכרי מותר וא"צ להשבתו מן העולם אלא מביתו", הרי דברים מפורשים כהגר"ח [ועי' בחזו"א [קי"ח ס"ק ב' ד"ה ושמעין] מש"כ בביאור דברי הרא"ש הנ"ל].



וע"ד זה מבואר נמי בב"י [סוף סי' תמ"ו ד"ה ומ"ש אם] דכתב דדין השבתה בכל דבר לדעת רש"י מתחילת שבע שזה גם בהוצאה מן הבית, והשבתתו בכל דבר לרבנן הוא הך דין השבתתו בכל דבר דר"י לאחר ז', וזה כהגר"ח ודלא כהחזו"א. איברא דלפי דבריהם צ"ב מהו כל הדין "פירור" לרבנן ולמה לא סגי בזורק לים וכטענת החזו"א וגר"ש היימן, והרי גם הוצאה מן הבית מהני.

#### ו [פלוגתת הראשונים אם הדין פירור הוא דין דאורייתא או לא.

והנראה בזה, דיעוין היטב ברש"י להלן [כ"ח.]. דכל הנידון של פירור הוא רק משום תקלה, שמא ימצאנו אדם, ומוכרח דאדרבה, דמצד תשבתו א"צ כילוי החפצא, והדין פירור הוא דין דרבנן, ודו"ק, הרי לנו דרש"י לשיטתו אזיל במה שהביא הב"י בשמו.

אכן החולקים למדו שזה דין דאורייתא, וזה מדיני תשבתו, ועי' במקו"ח [סי' תל"ו פתיחה ס"ק ב'] דהק' על רש"י שאם זה דין תקלה, א"כ למה לא חששו כן בשאר איסוה"נ, ולמה לא נחלקו רבה ורב יוסף בדין פירור בכל איסוה"נ כמו דנחלקו בחמץ.

ועוד דמבואר שם דגם בחטה צריך פירור, וק' דמה שייכת תקלה הרי מי שימצאנו יודע בו שזה חמץ בתוך המים, ואם מוציאו לאחר הפסח מותר שלא עברו על ב"י, ועו"ק דבים המלח בעי רב יוסף שחיקה, והא שם לא ימצאם שום אדם, ולמה חששו, וצ"ע, ומטעם זה למד המקו"ח דפירור הוא דין תורה ומדיני תשבתו <sup>136</sup>.

#### פרק ב'

#### שני דיני שריפה בחפצא [לדעת ר"י], ושיטת רש"י בזה.

#### א [ביאורו של הגר"ש היימן דאיכא שני דיני שריפה לר"י, חד מצד תשבתו וחד מצד הדין איסור הנאה של חמץ.

כבר נתבאר דלפי הגר"ח דמצות תשבתו היא רק כלפי הגברא דשוב א"ש למה אפרן מותר לרבנן דר"י, דמצווה בגברא לא שייכא כלל לאיסור בחפצא וממילא דלא הותר בזה האיסור בחפצא, אולם כבר הבאנו פלוגתא בראשונים בסברת הגר"ח, וי"ל דשיטת הטור בזה כהראשונים דמצוותו בגברא, אכן אי נימא דהטור סובר כהראשונים דמצוותו בחפצא, א"כ הדרא קושי' רעק"א לדוכתא, שהרי גם לרבנן יש דין תשבתו מצד החפצא, ולמה אפרן אסור.

ותי' בזה הגר"ש היימן דגם אי תשבתו הוא בחפצא אכתי י"ל דלא אמרינן בזה אפרן מותר, דגם אי תשבתו הוא בחפצא אכתי יש מקום לדון ביסוד דינו, דיש לדון האם הדין שריפה הוא מדיני האיסוה"נ עצמו וככל הנשרפין שהדין שריפה

<sup>136</sup> אלא דלפי"ז צ"ב דבמה נחלקו אם בעי שחיקה לים המלח או דזורקו לשם שלם [כיון שאין אדם שיבוא לשם], ובמה פליגי, ובביאור פלוגתתם כ' המקו"ח דפליגי האם השבתה מן העולם היא כשכבר א"א להגיע אליו שום אדם, [דכן הוא בים המלח] או לא, ועוד פליגי אי בעי פירור בכל יום דאולי סגי במה שימס אח"כ בעצמו, או דבעי דבהשבתה מיד יכלה, עיי"ש.

שייכא לעצם איסורו או לא דכל הדין שריפה הוא אך ורק מדין תשביתו ותו לא, ופי' דאף דמודי רבנן ור"י דהדין תשביתו הוא בחפצא אכן אכתי פליגי האם יש דין שריפה מצד עצם האיסורי הנאה.

והיינו, דר"י יליף דין שריפה מנותר, ושריפת נותר היא מדיני האיסוה"נ של הנותר, וא"כ ה"ה דהדין שריפה לר"י שייכא לדין איסוה"נ שבחמץ, וכ"כ המקו"ח בהדי', ונמצא דמצד מצות תשביתו עצמה מודי ר"י ורבנן דהשבתתו בכל דבר, ורק שיש דין נוסף שמחייב שריפה לר"י.

אלא שהוסיף שם עוד, דיתכן שיש ב' דיני שריפה לר"י, חדא כעין נותר ומצד האיסוה"נ שבו, ועוד, דכבר יליף מהכא לגדרי תשביתו, שהתשביתו מצד עצמו גם צריך שריפה, ולרבנן דלא יליף מנותר ליתא לשני הדינים.

נמצא דלכו"ע תשביתו הוא דין בחפצא של החמץ, ואינו דין בגברא, והיינו שיסוד המצווה הוא שהחמץ עצמו טעון השבתה מן העולם, או בשריפה או בכל דבר, וזה כולל פירור, ואף דלצאת מב"י [בגברא] א"צ פרור אכן אכתי לא חשיב בזה כתשביתו בחפצא, ודו"ק.

#### **ב] ביאור סברת הגר"ש דמחלק בין ב' דיני שריפה לגבי נשרפין אפרן מותר.**

ועפ"י כל הנ"ל טוען הגר"ש היימן, דכלפי הדין נשרפין אפרן מותר, לא סגי במה שיש הלכה בחפצא דטעונה השבתה, אלא דבעינן גם שהמצווה תתייחס לדיני האיסוה"נ שבו, דרק מצווה ששייכת לאיסוה"נ שייך למימר בה דנעשית מצוותו להתיר את האיסוה"נ, וחמץ בפסח טעון השבתה מצד אחר, והיינו מצד התשביתו בלי שייכות לדין איסוה"נ, וממילא דזה לא יתיר את האיסוה"נ.

ויש להוסיף בדבריו עוד, דבאמת חלוקין נינהו הנך ב' דינים, דתשביתו הוא דין מסויים דחיילא על הבעלים של החמץ שיאבדו מן העולם אף שהדין השבתה הוא בחפצא, משא"כ הדין שריפה מצד נשרפין הרי אין זה חיוב כלל, וכל דינו אינו אלא מצווה קיומית, וכידוע מהחת"ס [או"ח תשו' ק"פ ד"ה שבת וראית], והיינו דכל הדין הוא מיניה וביה מצד החמץ עצמו, דיתקיים בו דינו ולא רמי חיוב אבעלים כלל.

עוד נפ"מ דכיון דכל דינו הוא אך ורק מצד האיסוה"נ, והאיסוה"נ הוא דין על כל העולם, א"כ ה"ה דהך דין שריפה לא שייכא לבעל החמץ יותר מכל העולם, אלא דמוטל על כל העולם כמו על בעל החמץ, וכן כתב המקו"ח [הנ"ל], ודלא כתשביתו דקאי דווקא אבעלים.

וביאר בזה הגר"ש דממילא א"ש קושי' רעק"א, דאף דלרבנן יש מצוות תשביתו בחפץ, אכתי אין בזה דין אפרן מותר ודין נעשית מצוותו, ורק בדין שריפה דר"י דאיכא גם דין שריפה ששייך לגוף האיסוה"נ בכה"ג אמרינן אפרן מותר.

#### **ג] מעורר דסברת הגר"ש תלויה בפלוגתת הראשונים, ובשיטת רש"י מיניה וביה מוכרח כדרכו של הגר"ח, ותמיהא בדרכו של הב"י בשיטת רש"י.**

אולם עיקר דברי הגר"ש א"ש רק לשו' התוס' דשריפה היא לאחר שעה שישית, אבל לרש"י דשורפין לפני שבע אבל משבע ואילך השבתתו בכל דבר, הרי מוכרח שהשריפה לא שייכת כלל וכלל לדין איסוה"נ שבו, דרק כשהוא מותר

דינו בשריפה, וכשחל איסורו כבר ליתא לדין שריפה, וע"כ דלרש"י מה דחמץ אפרן מותר זה רק מצד תשבתו עצמו, ושוב ליכא לחלק בין ר"י לרבנן.

אולם, לנתבאר לעיל [פרק א'] דלשיטת רש"י לדעת רבנן דר"י ע"כ דתשבתו הוא רק דין בגברא ויוצא בזה שהוא מוציאו מן הבית, לפי"ז הדרא חילוקו של הגר"ח בין ר"י לרבנן לדוכתא.

אולם הבאנו מהב"י דנקט דלשיטת רש"י סגי שיוציאנו מרשותו לאחר שעה שביעית דהשבתתו בכל דבר, ולפי"ז, גם לר"י זה רק דין בגברא, ונמצא א"כ דליכא דין אפרן מותר כלל, וזה דלא כהמשנה בתמורה, וזה לא יתכן.

ובאמת, דלעיל [סימן י"ד פרק א'] ביארנו את שי' רש"י שיש מעשה מצווה לפני ו', וזו ע"י השבתה דשריפה, ויש קיום מצווה בזה דלאחר ו' החמץ מושבת, רק דלאחר ו' יש קיום מצווה גם בלי המעשה מצווה ולכן א"צ לשרוף, ולפי"ז נראה דוודאי דהדין קיום מצווה שיש לאחר ו' הוא דין בחמץ עצמו שיהא מושבת מן העולם ולא רק מרשותו, דכיון דהמעשה מצווה להך קיום מצווה הוא שריפה, הרי דזה דין השבתה מן העולם, וזה דלא כהב"י הנ"ל.

ויתכן דלפי"ז השבתתו בכל דבר לר"י לאחר ז' שאני מהשבתתו בכל דבר לרבנן, ורק לרבנן מהני ע"י הוצאה מהבית, אכן לר"י שכל הדין לפני ז' הוא לעשות מעשה כדי שלאחר ז' החמץ יהיה מושבת מן העולם, שוב י"ל דגם לאחר ז' מוטל עליו להשבתו מן העולם, וזה חידוש, ועדיין צ"ב.

והיה אפשר לומר בזה עפ"י מה שביארנו לעיל [סימן י"ד פרק א'], דלעולם תשבתו לאחר שש הוא רק איסור עשה, וזה הדין השבתה בכל דבר לר"י לאחר שש, וזה נמי כל הדין תשבתו לרבנן דר"י דכל הדין תשבתו הוא רק איסור עשה ותו לא, [וכל זה כדרכו השני של הגר"ח ברמב"ם], ומצד זה ודאי דסגי בזה שהוא מוציאו מרשותו.

אכן לר"י דילפינן מנותר שיש דין שריפה, הרי דבזה נתחדש שבנוסף לאיסור עשה איכא נמי מצות עשה של שריפה, ונתחדש עוד בקרא ד"אך חלק" דהמצווה מתחלקת בין מעשה מצווה לקיום מצווה, ושלפני שש מוטל עליו לעשות מעשה מצווה של שריפה כדי שלאחר שש תתקיים מצוותו בזה שהוא מושבת, וקיום מצווה זו הוא קיום מצווה בחפצא של החמץ ולכן אמרין בזה אפרן מותר, ודו"ק, ומה דמהני לאחר שש להוציאו מרשותו, היינו משום שלאחר שש כבר לא מוטלת עליו שום מצווה, דכל המצווה בשוא"ת בזה שהחמץ מושבת הוא רק ע"י מעשה לפני שש, ונמצא דלאחר שש שפיר מוציאו מרשותו, דכעת רק מוטל עליו איסור עשה, ומצד זה אין נפ"מ איך יוציאו מרשותו, ודו"ק.

**ד] הערת החזו"א מביטול לאחר זמן איסורו, וסברת הקובש"ע דתשבתו הוא כמו ציצית דנפטר כשאין לו בגד, וקושי' מתוס' דאוסר אכילה אחרי שחלה עליו מצות תשבתו.**

והנה, בגמ' להלן [ו:'] הק' דיכול לבטלו לאחר זמן איסורו ותרצו דאינו ברשותו, ומבואר דאם ביטול היה מהני הוי עבדינן כן, וק' דכיון דחל כבר תשבתו איך הוא מבטל את החמץ, ובשלמא אם ביטול הוא תשבתו א"ש, אבל לתוס' שזה רק

הפקר בעלמא, א"כ רק יצא מידי ב"י אבל אין כאן קיום של מצות תשביתו, והחזו"א [סי' קי"ח ס"ק ב' ד"ה ושמעין] נקט דא"א לצאת מידי חובת תשביתו אחרי שכבר נתחייב והק' מגמ' הנ"ל [ועיי"ש מה שתירץ, ויש לדון בדבריו ואכ"מ].

ועי' קובש"ע [אות פ"ח ריש כ"ש] שהק' כנ"ל, והוכיח דתשביתו הוא כמו ציצית ואם מוריד את טליתו מעליו שוב נפטר מחיוב ציצית וה"ה דכשמו"ר א"א את הב"י הוא נפטר בזה מתשביתו אף דלא קיים בזה שום מצווה, ובאמת דעצם הדמיון של הקובש"ע לציצית מפורש נמי במקו"ח [תל"א ס"ק ב' בפתיחה סוד"ה לכן נ' לענ"ד].

איברא, דהגר"ש היימן הוכיח שם מתוס' בכל שעה [כ"ח:] דלר"ש אינו יכול לאוכלו מחמת תשביתו, ולכא"פ אף דאכילה אינה תשביתו אבל סו"ס יצא מכלל ב"י, והוכיח מכאן דאין לצאת מתשביתו אחרי שנתחייב, ודלא כנ"ל, ומעתה קשה דנמצא דדברי התוס' סותרים לסוגי' הנ"ל [ו':].

**ה' מבאר דאכילת חמץ גרע מכל האופנים שיוצא בהם מידי ב"י, דבאכילה החמץ בא לידי קיומו האמיתי.**

ואשר נראה בזה היא, דלעיל [סימן י"ד] ביארנו בשי' רש"י שהקיום מצווה הוא בזה שהוא מושבת, וזה בכל דבר, וזה לאחר ו', והמעשה מצווה הוא דווקא ע"י שריפה, ולאחר ו' יש קיום מצווה בלי מעשה המצווה.

ונ' דע"ד זה יש לבאר גם לרבנן דר"י, דאף דוודאי דבעי דווקא פירור, אכן כל זה הוא רק הלכה במעשה מצווה דהשבתה, שעל ידו מושבת מן העולם, אבל כל שמושבת מרשותו יש גם קיום מצווה, ונמצא שמי שמפקיר חמצו או שמוציאו מגבולו לרמב"ן, יש קיום מצווה בלי המעשה מצווה, דהמעשה מצווה הוא בהשבתתו מן העולם שלא יתקיים כלל, והיינו דנודה לגר"ח כלפי הקיום מצווה, אבל נסבור כהחזו"א וגר"ש היימן כלפי המעשה מצווה.

ולפי"ז לאחר שנתחייב בתשביתו וודאי שיוכל לצאת מב"י וכסברת הגמ' [ו':] דהקשו ד"נבטלי", שהרי אף דאין כאן מעשה מצווה דתשביתו, אבל סו"ס יש כאן קיום מצווה.

איברא, דכשאוכלו, הכא אין כאן אפי' קיום מצווה, דהקיום הוא כשרשותו מושבתת מהחמץ אף דלא הגיע לכליון, אבל חמץ שהגיע לאכילה, הרי אכילה היא קיומו של החמץ, שמקיימו בזה שהוא מביאו לתכליתו, דב"י וב"י הוא החזקתו וקיומו של החמץ, שמקיימו כדי להביאו לתכליתו, וזו האכילה, וכש"כ דבאכילה עצמה מתקיימת קיומו של החמץ.

ונראה עוד דזו עומק כוונת הר"ן שכתב בריש מכילתין דב"י הוא לשמור וסייג מעבירה דאכילה, וכשבא לאוכלו, הרי מביאו לידי קיומו ממש, ובזה ליכא נמי מצווה קיומית, רק ביטול מצווה איכא, וזו שאסרו שם.

ולעיל [סימן י"ז סוף פרק א'] הוכחנו סברא זו ברמב"ן, דבחידושו סובר דתשביתו הוא בשוא"ת ובמלחמות סובר כהתוס' בדף כ"ט הנ"ל, וק' דסו"ס יש קיום מצווה בשוא"ת אחרי שאכלו, ואיך אכילה חשיבא כסתירה לתשביתו,

וביארנו דלהנ"ל נ"חא, דאדרבה, ע"י האכילה החמץ הגיע לקיומו האמיתי ולתכליתו, ודו"ק.

**סימן י"ט**  
**בדין גילגול עכו"ם והקדש,**  
**ודרך חדשה בגדר דין ד"בשעת חובתה היתה פטורה".**

[א] מביא הוכחות מהאחרונים דמיעוטא ד"עריסותיכם" כולל גם הקדש ועכו"ם וגם הפקר, ומכל זה מבואר דבעי רשות המחוייבת לחייבו בחלה, ולא שיש "פוטור" בכולהו. < ב > מביא מהתשו' הרשב"א שהוכיח משי' ר"ע בגילגול נכרי וגילגול חו"ל דמוכרח שיש ב' מחייבים בחלה, בזמן הגילגול ובזמן הקרימה בתנור, ותרי קראי איכא, ולדעת ר"ע חלוקין פטור עכו"ם מפטור הקדש. < ג > מוכיח כנ"ל [דאיכא תרי מחייבים בעיקר חיובא דחלה] גם בשיטת רבנן דחולק על ר"ע, [א] מדברי ר"ת בבבליה רכה, ומביא דכן למד הפמ"ג, < ב > מוכיח כן עוד מגילגול חו"ל ואפא בא"י לרבנן דר"ע. < ד > מוכיח מכל הנ"ל שיש דין "פוטור" בעיסת עכו"ם [לרבנן דר"ע] ובעיסת הקדש [לכו"ע], ומתמה מכמה מקומות בדברי הראשונים, דמוכרח מדבריהם שאינם בגדר "פוטור". < ה > מביא יסוד מהגר"ח דלמד ד"עריסותיכם" ו"לחם הארץ" אינם תרי מחייבים, אלא דכל המחייב הוא מצד "לחם הארץ", וכל חיובא דשעת גילגול הוא רק מחמת הלחם העתיד להיות בעיסה, ומביא מקור לדבריו מהר"ש. < ו > עפ"י דברי הגר"ח מבאר עוד דכל המחייב של הגילגול אינו מצד הגילגול כלל, רק מצד הלחם העתיד ששמו בעיסה, והעיסה והגילגול מצד עצמם כלום, ומבאר בזה מהלך חדש בדין דבשעת חובתה היתה פטורה לגבי הקדש ועכו"ם, דנתחדש דנקבע שמו של הלחם בשעת הגילגול. < ז > מבאר בזה את דברי הרמב"ן דמחלק בין הקדש לתחילתו סופגנין, דכל הנדון הוא מצד הפקעת שם. < ח > עפ"י מבאר את הגזה"כ ד"לחם הארץ" לרבות קרימה בתנור בחו"ל, ומזה הוא דיליף ר"ע לקרימה בתנור בעכו"ם, ומבאר ביאור חדש בכוונת הרשב"א בתשו' בשי' ר"ע ובכוונת הפמ"ג בבבליה רכה בהנך ב' קראי ד"עריסותיכם" ו"לחם הארץ". < ט > ביאור פלוגתא רבנן ור"ע האם מדמינן חו"ל לעכו"ם או לא, וסברת ר"ע לחלק בין הקדש לעכו"ם, וגם לדין איכא חילוק בין מחשבת הקדש למחשבת עכו"ם. < י > עפ"י הנ"ל מיישב קושי' המהריט"א מהספרי לירושלמי, ומוסיף לבאר עוד בשורש פלוגתא ר"ע ורבנן האם מדמינן ליה עכו"ם לחו"ל או לא. < יא > מביא ראיה ברורה לדברינו ממיעוטא דעכו"ם לר"ע, דלמה לא מתחייב באפייה דעכו"ם אח"כ. < יב > עוד הוכחות לעיקר המהלך.

**א] מביא הוכחות מהאחרונים דמיעוטא ד"עריסותיכם" כולל גם הקדש ועכו"ם וגם הפקר, ומכל זה מבואר דבעי רשות המחוייבת לחייבו בחלה, ולא שיש "פוטור" בכולהו.**

סוגי' דגילגול הקדש ועכו"ם היא סוגי' צדדית, אבל כבר דברו בזה האחרונים, ונראה לסלול בזה דרך חדשה בעזה"ת.

ונקדים: הק' התוס' בסוגיין דלמה לי ב' מיעוטים מ"עריסותיכם" חד להקדש וחד לעכו"ם, ולא סגי לן במיעוט א', דמאי שנא חלה מבל יראה דהתם איכא מיעוטא חדא, והגר"ש רוזובסקי [פסחים סי' ד'] הביא מהשאגת אריה שדחה דשאני ב"י שאין כאן מיעוט מצד לתא דהקדש ולתא דעכו"ם, דגדר המיעוט הוא דבעי חמץ של ישראל, ולכן סגי במיעוט א' דהקדש ועכו"ם אינם של ישראל, משא"כ בחלה שיש מיעוט בחלה של עכו"ם מצד לתא דעכו"ם ומיעוט בחלה של הקדש מצד לתא דהקדש, הלכך בעי ב' דרשות, ומה קשה ליה לתוס'.

אולם שוב הביא מהמקור חיים, דאדרבה, מהכא מוכרח תוס' למדו דגם בחלה עכו"ם והקדש אינו "פוטור", רק דהחיוב בא מזה שיש עליו בעלות של בר חיובא ויש עליו רשות המחוייבת בחלה, הלכך בעי רשות ישראל, וכל שאינו רשות

ישראל אינו חייב בחלה, וממילא דעכו"ם והקדש נתמעטו במיעוט אחד וסגי בדרשה א'.

ועיי"ש עוד דהוכיח כן נמי מתוס' בסוכה [ל"ה] בעיסה הטבולה למעשרות דבעי רשות המחוייבת בחלה לחייבו, דחלק הכוהנים אינו רשות לכל כהן וכהן רק רשות כללית ואין זו רשות המחוייבת בחלה, ומוכרח גם מזה דאין בעכו"ם והקדש מיעוט ו"פטר", ואינו אלא חיסרון חיוב, דכל היכא דליכא רשות המחוייבת בחלה פטור, ודו"ק.

וכן הוא במנחת ברוך [סי' ע"ד ד"ה אמנם וד"ה תדע], שביאר למה סגי בדרשה חזא לעכו"ם והקדש, והוסיף דמה"ט ממעטינן נמי עיסת הפקר, וכמבואר ברמב"ם, ובכס"מ כ' דדומה להקדש, ומבואר הכא דכל שאינו ברשות ישראל לא מתחייב, ולא שיש מיעוט ו"פטר" על רשות עכו"ם ורשות הקדש, וכעין זה גם בגרי"ז [מנחות שם].

**ב] מביא מהתשו' הרשב"א שהוכיח משי' ר"ע בגילגול נכרי וגילגול חו"ל דמוכרח שיש ב' מחייבים בחלה, בזמן הגילגול ובזמן הקרימה בתנור, ותרי קראי איכא, ולדעת ר"ע חלוקין פטור עכו"ם מפטור הקדש.**

זה מצד אחד, אולם מאידך איכא ראיות ברורות שעכו"ם והקדש נתמעטו בגדר פטור, ואינם בגדר חסרון במחייב.

ונקדים בזה: שנינו בחלה [פ"ג - מ"ג] דבגילגול הקדש לא מתחייב אף דפדאו אח"כ לפני אפייה, ושוב אפאו הדיוט, והטעם, "דבשעת חובתה היתה פטורה", ולהלן שם [פ"ג - מ"ה] מצאנו דנחלקו ר"ע ורבנן בגילגול עכו"ם ונתגייר לפני קרימה בתנור, דלר"ע מתחייב בקרימה בתנור לאחר גירותו, ולרבנן פטור, אולם הר"ש הביא מהירושלמי דמודי ר"ע לרבנן בהקדש, דבגילגול הקדש ע"י הגזבר ושוב פדאו לפני קרימה בתנור וגלגלו הדיוט דאז לא מתחייב דמודי ר"ע הכא דאמרין "דבשעת חובתה היתה פטורה", וצ"ב לדעת ר"ע דמ"ש עכו"ם מהקדש.

עוד הביא הר"ש מהירושלמי דמודה ר"ע דעיקר דין טבל וחיובא דחלה חיילא בשעת גילגול ולא בשעת אפייה, ורק לגבי עכו"ם אזיל ר"ע בתר תנור, וצ"ב, דאי גילגול הוי שעת חובתה א"כ למה באמת אין כאן פטור של עכו"ם.

ויש דין נוסף שג"כ תלוי בקרימה בתנור ולא בגילגול, דבירושלמי [ריש פ"ב דחלה] איכא ב' דרכים בביאור פלוגתת ר"ע ור"א בעיסה שבאה לא"י מחו"ל, ור"ע מחייב בקרימה בתנור בא"י, ועיי"ש לגבי הדרשה דדרשינן מקרא ד"לחם הארץ", ומבואר שם דר"ע דריש דרשה זו דבאה לרבות עיסה שגילגלו בספינה בחו"ל והגיעה לא"י לפני שעת קרימה בתנור, דדרשינן "לחם הארץ" דקאי לשון 'לחם' על שעת האפייה, ולמדנו דסגי בזה שהאפייה היתה בארץ דגם בזה חשיב כ"לחם הארץ", והיינו דאפייה מחייבו גם בלי גילגול בארץ, הרי דשוב מצאנו דין שתלוי בתנור, דקרימה בתנור בא"י סגי לחייבו, ויליף כן מגז"כ.

עוד הוסיפו שם בירושלמי דר"ע אזיל לשיטתו בעכו"ם, דגם שם סגי בקרימה בתנור לאחר שנתגייר, "ע"ד ר"ע היא ספינתא היא עיסת גוי היא הכנסתן לא"י, שהכל הולך לאחר קרימה בתנור", ועיי"ש בר"ש סיריליאן [ד"ה בספינה

שנכנסה] דר"ע יליף דין קרימה בתנור בעכו"ם מהך דרשה דקרימה בתנור בחו"ל דיליף מ"לחם הארץ", וכן גם המשמעות בספר התרומה [מובא במהריט"א חלה ס"ק י"ב אות א' ד"ה ובתוספתא] דיליף דין עכו"ם מגזה"כ ד"לחם הארץ".

ובביאור שיטת ר"ע עיין בתשו' הרשב"א [ח"א סי' נ"ד] דמבאר איך מחלק ר"ע בין הקדש לעכו"ם, וביאר דמבואר הכא דבאמת איכא תרי מחייבים שונים בחיובא דחלה דתרי קראי כתיבי, קרא ד"עריסותיכם" שהוא העיסה וזה מחייבו בגילגול, ומאידך קרא ד"לחם הארץ" הוא מחייב נוסף ע"י קרימה בתנור.

וביאר בתורת זרעים [פ"ג - מ"ו] דכוונתו לומר, דהקדש הוא "פוטור" ולכן אף דאיכא מחייב חדש אח"כ בשעת התנור, אבל בשעת חובתה הראשונה בגילגול חיילא פטור בעיקר העיסה, ושוב לא מתחייבת אח"כ, והיינו דהקדש אינו פטור בגילגול אלא פטור בגוף העיסה, ולהכי לא מתחייב אח"כ אף בדאיכא מחייב אחר באפייה, אבל עכו"ם ע"כ אינו בגדר 'פוטור' רק 'חסרון במחייב', הלכך י"ל דאף דלא חיילא חיוב בשעת הגילגול אכתי יחול אח"כ בשעת חיובא דקרימה בתנור, והדברים מרומזים בלשון הגר"ח [ביכורים פ"ו - הי"ט בד"ה ונראה דדעת הראב"ד], וז"ל "ומשום דלא נאמרה הך דינא דפטור של שעת חובתה פוטרה לעולם אלא במידי דיש בו דין פטור בחפצא", והיינו דדווקא כשיש "פטור בחפצא" והיינו בעיקר העיסה, אז לא מהני להתחייב אח"כ, אבל לר"ע המיעוט של עכו"ם אינו אלא בגדר 'חסרון מחייב' הלכך שפיר מתחייב גם אח"כ.

וזה גם הדין שמבואר בגילגול חו"ל, דגם זה חסרון חיוב, ומתחייב באפייה בארץ ישראל, ולפי"ז כוונת הירושלמי דיליף מלחם הארץ, היינו דאין כאן גזה"כ מיוחדת לגבי ארץ ישראל וחו"ל, אלא דגלי הך קרא דאיכא מחייב נוסף בחלה וממילא דאף דלא נתחייב בגילגול אכתי איכא מחייב אחר, ומהכא יליף לכל אלו שלא נתחייבו בגילגול דאכתי יתחייבו באפייה היכא דלא חיילא בהם פטור בעיקר החפצא, והן הן דברי הר"ש סיריליא דר"ע יליף דינא דעכו"ם מהכא, ודו"ק.

**ג] מוכיח כנ"ל [דאיכא תרי מחייבים בעיקר חיובא דחלה] גם בשיטת רבנן דחולק על ר"ע, א] מדברי ר"ת בבבליה רכה, ומביא דכן למד הפמ"ג, ב] מוכיח כן עוד מגילגול חו"ל ואפאו בא"י לרבנן דר"ע.**

ולעיקר יסוד זה דאיכא שני מחייבים [גילגול ואפייה] גם רבנן מודי, וע"כ דגם לדידהו הקדש הוא פטור בעיקר המחייב, וההוכחה לזה היא, דמבואר בר"ת בתוס' בפסחים [ל"ז] דאף דבבבליה רכה אינה גילגול כלל, אכתי מתחייב אח"כ בשעת אפייה בתנור אם נעשית אז ללחם, ומאידך, בבבליה עבה א"צ תנור ואפייה אח"כ דכבר נתחייבה בשעת הגילגול, וביאר הפמ"ג [או"ח סי' קס"ח מ"ז ס"ק ט"ז] דתרי קראי איכא, קרא ד"עריסותיכם" וקרא ד"לחם הארץ", ובבבליה עבה מתחייב כבר מקרא ד"עריסותיכם" ובבבליה רכה רק מתחייב אח"כ בתנור מקרא ד"לחם הארץ" ודו"ק.

וצ"ל דלדידן דפטרינן בנתגייר לאחר גילגול לפני קרימה בתנור כהקדש, דע"כ דלדידן גם מיעוטא דעכו"ם הוא בגדר "פוטור" כמו הקדש, וכ"כ הגר"ח [ביכורים פ"ו - הי"ט בד"ה ונראה דדעת הראב"ד] בהדי, וז"ל "ומשום דלא נאמרה הך



דינא דפטור של שעת חובתה פוטרה לעולם אלא במידי דיש בו דין פטור בחפצא, כמו נכרי והקדש וכדומה", ולכא' כוונתו דר"ע פליג בעכו"ם, דאינו פוטר רק חסרון מחייב הלכך לא נאמר דין זה לר"ע בעכו"ם.

ויש לדון לגבי חו"ל מה שיטת רבנן, ועי' בירושלמי [שם ריש פ"ב] שאמרו דמודים רבנן לר"ע בקרימה בתנור בשעת כניסתן לארץ, והר"ש סיריליאוו והר"א פולדא למדו דקאי דוקא על זמן שנכנסו בנ"י לא"י ומצאו שם בצקות של עכו"ם, וכן תפס המהריט"א [הל' חלה ס"ק י"ב אות א' בד"ה ובתוספתא], אבל ברידב"ז בירושלמי שם ובאו"ש [ביכורים פ"ו - ה"ב] למדו דקאי על כל עיסה שנכנסה מחו"ל לא"י, וכן נקט החזו"א [שביעית סי' ב' ס"ק ב' בד"ה איברא, עיי"ש בסוגריים] בדעת רבנן, עכ"פ לדבריהם צ"ל דלכו"ע חו"ל הוא רק חסרון חיוב, ולהכי מתחייב אח"כ בשעת הקרימה בתנור.

ויש קצת ראייה לשיטות דסברי דמודים חכמים בחו"ל מהתוספתא, שהמהריט"א [שם] הק' שהתוספתא בסוף פ"ק מביא פלוגתת ר"ע וריב"נ לענין גר שנתגייר אי מהני קרימה בתנור להתחייב, ולענין גילגול בחו"ל הביאו סתמא דמהני בקרימת תנור בא"י, והק' דלמה סתם כר"ע ועיי"ש מה שהביא בזה מספר התרומה, אולם לפי האחרונים א"ש בפשיטות.

**ד] מוכיח מכל הנ"ל שיש דין "פוטור" בעיסת עכו"ם [לרבנן דר"ע] ובעיסת הקדש [לכו"ע], ומתמה מכמה מקומות בדברי הראשונים, דמוכרח מדבריהם שאינם בגדר "פוטור".**

והנה מכל הנ"ל מוכרח דמיעוטא דהקדש הוא "פוטור" לכו"ע, דאל"כ היה מתחייב אח"כ בשעת הקרימה בתנור וכן מוכרח לדידן במיעוטא דעכו"ם, דהיכא דאיכא רק חסרון מחייב מתחייב אח"כ בתנור, וכ"כ הגר"ח [שם] להדי' לענין "חסרון שיעור" דאף דלא מתחייב בשעת הגילגול, אכתי מתחייב אח"כ, דחסרון שיעור אינו "פוטור", ושפיר מתחייב אח"כ בצירוף סל, וכן נתבאר נמי לענין בלילה רכה.

אולם יש הוכחה מדברי הרמב"ן דאינו כן, שהרמב"ן בהל' חלה הקשה, דמאי שנא תחילתו סופגנין וסופו עיסה [ולרמב"ן הביאור בזה הוא דחשב בשעת גילגול העיסה לעשותו אח"כ לסופגנין, דאינו לחם, ובסוף חזר בו ואפאה כלחם] דחייב אף דתחילתו וסופו סופגנין פטור, וחזינן דמתחייב בסופו בקרימה בתנור, אף דליכא חיוב בשעת גילגול, [דגילגול במחשבת סופגנין פטור], והקשה דמאי שנא מהקדש דגילגול הקדש פוטור אף דאח"כ בשעת קרימה בתנור כבר פדאו, ועיי"ש מה שתירץ, וגם הרא"ש בהל' חלה [סי' ב'] והר"ן [פרק כ"ש] הביאו להך רמב"ן.

והק' הגר"ש רוזובסקי [זכרון שמואל סי' ט' ס"ק ג'] דלמה לא חילקו בין הקדש שהוא "פוטור" לתחילתו סופגנין שהוא רק "חסרון חיוב", וע"כ דמוכרח מזה שגם הקדש אינו פוטור רק חסרון חיוב, וכבר קדמו בקושי' זו ב'משנה ראשונה' [פ"א מ"ח], [וע"ע בתורת הארץ פרק ד' ס"ק צ"ה בזה].

עוד יש לתמוה ממה שהבאנו לעיל בתחילת דברינו מהגר"ש רוזובסקי [פסחים סי' ד'] שהביא את קושי' השאגת אריה שדחה את התוס' דשאני ב"י שאין כאן

מיעוט מצד הקדש ועכו"ם, וכל המיעוט הוא רק משום דבעי של ישראל, ולכן סגי במיעוט א', משא"כ בחלה שיש מיעוט בחלה של עכו"ם וחלה של הקדש הלכך בעי ב' דרשות, ומה קשה ליה לתוס', ומכאן היה מוכרח איפכא, וכמו שהביא מהמקור חיים, דאדרבה, מהכא מוכרח דתוס' למדו דגם בחלה עכו"ם והקדש אינם בגדר "פוטרי", רק דהחיוב בא מזה שיש עליו בעלות של בר חיובא ויש עליו רשות המחוייבת בחלה.

והבאנו להוכיח כן עוד מתוס' בסוכה [ל"ה] בעיסה הטבולה למעשרות דבעי רשות המחוייבת בחלה לחיבו, דמוכרח גם מזה דאין בעכו"ם והקדש מיעוט ו"פוטרי", ואינו אלא חסרון חיוב, דכל היכא דליכא רשות המחוייבת בחלה פטור, וכן הבאנו מהמנחת ברוך [סי' ע"ד ד"ה אמנם וד"ה תדע], שהוסיף דמה"ט ממעטינן נמי עיסת הפקר, דדומה להקדש, ומבואר דכל שאינו ברשות ישראל לא מתחייב, ולא שיש מיעוט ו"פוטרי" על רשות עכו"ם ורשות הקדש.

עוד יש להוכיח כן מר"ע, דאיך יתכן דמיעוטא ד"לכם" בעכו"ם והקדש מתפרשות בתרי אנפי, לגבי הקדש זה פוטרי ולגבי עכו"ם זה חסרון חיוב, דמגלן לדרוש כן, כן העירני הבחור נתנאל ריעני נ"י, וזו הוכחה נוספת דהגדר בכולם מצד חסרון חיוב, ודו"ק, [ובתורת זרעים הביא עוד דרשה לגבי הקדש עיי"ש].

ומעתה הדרא הקושי, דלמה באמת לא מתחייב אח"כ בשעת האפייה, הא ע"כ מוכרח דאין כאן "פוטרי" בעיסה, והרי לאחר הגילגול איכא מחייב חדש מצד "לחם הארץ", ומה אכפת לן שהגילגול לא חייבו, ועיי"ש בחי' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סי' ד' סוס"ק ג'] דנדחק בזה.

**ה' מביא יסוד מהגר"ח דלמד ד"עריסותיכם" ו"לחם הארץ" אינם תרי מחייבים, אלא דכל המחייב הוא מצד "לחם הארץ", וכל חיובא דשעת גילגול הוא רק מחמת הלחם העתיד להיות בעיסה, ומביא מקור לדבריו מהר"ש.**

ואשר נראה בכל זה, ונקדים בדברי הגר"ח [ביכורים פ"ו הי"ט ד"ה ובעיקר פלוגתא] דביאר לנו יסוד חדש בעיקר חיובא דחלה, ובתוך דבריו ביאר את הגדר בהנך תרי קראי דעריסותיכם ולחם הארץ, ונראה דמתוך דבריו מתחדש דרך חדשה בכל הנ"ל.

והגר"ח שם קאי התם לבאר איך מהני גילגול במחשבת פטור כשחושב בזמן הגילגול על אפייה שיש בה פטור, [וכגון בגילגול במחשבה ע"מ לחלקה אח"כ באפייה, דמחשבה זו בשעת הגילגול פוטרה], דקשה דמה שייכי גילגול ואפייה אהדדי, והיינו דמה שייכי מחשבות בשעת הגילגול מה יעשה באפייה דאח"כ, וז"ל הגר"ח בביאור הענין, "דהוא דין מסוים בחיובא דחלה, וזה שסופה להיות פחות מכשיעור ולהיות פטורה מחיובא דחלה בשעת אפייה, שאז הוא חלות הדין לחם, זהו גופא פוטרתה השתא מחיוב חלה, ומשום דדין לחם הוא יסוד דין המחייב בחלה, וכדכתיב בקרא "מלחם הארץ", וע"כ חיוב חלה משעת עיסה מיתלי תלי בדין לחם העתיד להיות בה אח"כ, וע"כ כל שעומדת מעיקרא בשעת עיסה להיות פטורה מחיוב חלה בשעת חלות הדין לחם הוי זה דבר הפוטרה מחיוב חלה וכדתנן

דעיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מן החלה, דהיינו שעשה את העיסה מתחילתה ע"מ לעשותה סופגנין, ופטורה מן החלה שאינה עיסה העומדת להיות לחם, עכ"ל.

ולמדנו מדבריו כמה חידושים, א] יסוד המחייב בחלה הוא בלחם, וזה ילפינן מקרא ד"לחם הארץ", ב] שעת החלות דין לחם הוא בשעת האפייה והקרימה בתנור, וא"כ עיקר החיוב תלוי בשעת האפייה, ג] ומעתה ק' דמהו דין גילגול דנאמר בקרא ד"עריסותיכם", ומוכרח שכל חיובא ד"עריסותיכם" מיתלי תלי בחיובא ד"לחם הארץ", ואינו דין ומחייב בפנ"ע, ותלוי בדין לחם העתיד להיות בה, והיינו דדנים את דיני העיסה כפי הלחם העתיד להיות בה, דעיסה שלא עומדת להיות לחם אינה חייבת בחלה.

ויסוד זה הוכיח מעיקר דין מחשבת פטור בשעת גילגול, דמה אכפת לן מה דחישב בה לפוטרה אח"כ באפייה, שאם הם ב' מחייבים נפרדים, א"כ הגילגול היה בחיוב ומה לי מה שחשב אז לפוטרה במחייב דאפייה, הא האפייה היא כבר מחייב בפנ"ע, וע"כ דאינו כן, ושני המחייבים תלויים זה בזה דהעיקר הוא הלחם והאפייה<sup>137</sup>.

**ו] עפ"י דברי הגר"ח מבאר עוד דכל המחייב של הגילגול אינו מצד הגילגול כלל, רק מצד הלחם העתידי שטמון בעיסה, והעיסה והגילגול מצד עצמם כלום, ומבאר בזה מהלך חדש בדין דבשעת חובתה היתה פטורה לגבי הקדש ועכו"ם, דנתחדש דנקבע שמו של הלחם בשעת הגילגול.**

ועפ"י דברי הגר"ח יבואר דרך חדשה בדין "דבשעת חובתה היתה פטורה" בעכו"ם והקדש, ונקדים דבאמת דברי הגר"ח מתפרשים בתרי אנפי, דכפשוטו י"ל בדברי הגר"ח שבאמת שני מחייבים חלוקין נינהו, רק דהמחייב של האפייה עיקר, [ולכן המחייב דגילגול תלוי במחייב של אפייה דטפל אליו, הלכך מהני ביה מחשבת פטור כלפי האפייה], אולם נראה דדברי הגר"ח יותר עמוקים, דבאמת ליכא בעיסה ובגילגול מחייב בפני עצמו, דאין "עיסה" מתחייבת בחלה, אלא דבקרא ד"עריסותיכם" נאמר דכבר בגילגול חיילא תורת לחם שעתידי להיות בה, ורואים בעיסה את הלחם העתידי, וחיילא בעיסה שם "אתחלתא דלחם", ונמצא דאין העיסה מתחייבת מצד עצמה, רק מצד הלחם שעתידי להיות בה.

לפי"ז ע"כ מוכרח דמיעוטא דקרא ד"עריסותיכם ולא הקדש ולא עכו"ם, לא באה למעט עיסת הקדש ועיסת עכו"ם מצד העיסה שבה, אלא דהגדר במיעוט דנתמעטה הכא "לחם" הקדש ו"לחם" עכו"ם, אלא דכבר באתחלתא דלחם נאמר המיעוט, ודו"ק.

<sup>137</sup> ונראה דהדברים מפורשים בר"ש כת"י [פ"א-מ"ה] בדין מחשבת סופגנין דפוטרת, וביאר הר"ש, "ושמא היינו טעמא דעריסותיכם דאמר רחמנא משמע בסתם עיסה העשויה ללחם, וקרא אחרינא מוכיח עליו דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ", וק', דלפי האחרונים דשני מחייבים נינהו, א"כ קרא ד"עריסותיכם" וקרא ד"לחם" תרתי נינהו, ולמה ילפינן ממחייב דעיסה למחייב של לחם, וע"כ כהגר"ח, דעיקר המחייב דעיסה הוא מצד הלחם שעתידי להיות בה, וזהו גופא מה דגלי לן קרא.

והגדר בזה הוא כך, דנאמר בהך מיעוט דנקבע שמו של הלחם כבר ב"אתחלתא דלחם" בהיותו עוד בעיסה, וגם אם אופה לאחר שנתגייר ולאחר שיפדה אכתי שמו עליו, דכיון דבגילגול עומד לאפייה וכבר בגילגול חיילא חלות שם "אתחלתא דלחם", הלכך כבר נקבע שמו של הלחם כדמעיקרא, ולא מהני מה שהוא אופה אח"כ בתורת ישראל כיון דכבר חיילא שם לחם עכו"ם בהך לחם מתחילתו ותו לא פקע.

ומעתה א"ש, דשוב א"צ לומר כהאחרונים שהקדש ועכו"ם הוא "פוטרי" בעיקר העיסה ולהכי לא מתחייב אח"כ בשעת האפייה, דגם אי אינו "פוטרי" רק דבעינן מחייב ד"לחם ישראל", אכתי אין לחייבו אח"כ בשעת האפייה, דאף דאפאו ישראל לא מהני לקבוע שם חדש דאכתי שמו עליו, והיינו דנקבע שמו בתחילתו כלחם הקדש ועכו"ם, ותו לא פקע הך שם בגמר השם לחם.

וא"ש נמי מה שהוכיחו האחרונים מדברי התוס' בסוגיין שלמד מיעוטא דעכו"ם והקדש מדרשה חדא, וע"כ שהוא חיסרון חיוב ולא פוטרי, דבעי רשות המחוייבת לחייבו, ואין להקשות ממה דנפטר בגילגול גם אחרי האפייה בחיוב [דמכאן הוכיחו ע"כ דזה פוטרי], דהגדר בזה הוא דאחרי דנקבע שמו בגילגול כלחם הקדש ועכו"ם, דשוב לא פקע שמו גם באפייה, ואין לחייבו שוב.

**ז] מבאר בזה את דברי הרמב"ן דמחלק בין הקדש לתחילתו סופגנין, דכל הנדון הוא מצד הפקעת שם.**

ומעתה א"ש קושי' הרמב"ן דהק' מה בין תחילתו במחשבת סופגנין דמתחייב אח"כ באפייה לתחילתו הקדש ולא מתחייב אח"כ, דקושי' היא, דגם בתחילתו סופגנין שחשב בשעת עיסה לאפותו כסופגנין, גם התם נימא דנקבע שמו כ"לא לחם", וממילא דגם האפייה לא יהני להשוותו ללחם.

ותירץ הרמב"ן "התם [בהקדש] מחוסר מעשה פדייה, הכא [מחשבת סופגנין] במחשבה<sup>138</sup> בעלמא תלי' מילתא, מעשה שבסוף [אפייה] מוציא מידי מחשבה [סופגנין] עכ"ל.

וכוונתו כנ"ל, דנקבע השם לחם כהתחלתו כ"לחם הקדש" ושוב לא פקע גם בשעת אפייה, וכוונת הרמב"ן לחדש דכל זה כשנקבע שמו ע"י מעשה, אבל אם נקבע שמו ע"י מחשבה, שפיר נעקר שמו אח"כ במעשה אפייה.

ולדבריו פשוט דה"ה דגילגול במחשבת הקדש דפוטרי כמבואר בר"ש [פ"א-מ"ו] דגם הכא חלוק מגילגול הקדש ויהיה באמת חייב אח"כ אם נמלך ואפאו בלי להקדישו.

ונראה עוד דמדבריו מוכרח כל דברינו ביסוד פטור הקדש ודלא כהאחרונים, דמתבאר בהדי' מתוך דבריו דהא דבהקדש עצמו לא מתחייב אח"כ באפייה, היינו משום שאין מעשה מוציא מידי מעשה, והיינו שאין האפייה דחולין מוציאה ומפקיעה מידי גילגול דהקדש.

<sup>138</sup> [כך תיקן הרא"ש מובא בתורת הארץ פרק ד' ס"ק צ"ה].

ואי נלמוד כהאחרונים דהקדש הוא "פוט" וכבר חיילא "פוט" בגוף העיסה ע"י הגילגול הקדש, וזהו כלל "דבשעת חובתה היתה פטורה", דכבר חיילא "פוט", א"כ מהו כל הנידון, ומה שייך לומר שאין מעשה מוציא מידי מעשה, הא סו"ס חיילא "פוט".

וע"כ דאין כאן "פוט", רק דבגילגול חיילא שם "לחם הקדש" בעיסה מצד זה שהוא "אתחלתא דלחם", והפטור באפייה הוא מחמת ה"שם הקדש" דחיילא כבר בגילגול ואכתי קיים בה בשעת האפייה עצמה, דלא פקע ממנה ע"י האפייה דחולין, דכך נקבע שמו של הלחם, ואין מעשה מוציא מידי מעשה, ואלו דברי הרמב"ן.

ובזרעא קיימא [כתבים חלה] הרחבנו עוד בביאור דברי הרמב"ן עפ"י דברינו הכא, ליישב איך סובר הרמב"ן דאיכא מחשבות דנעקרין למפרע ע"י המעשה<sup>139</sup>.

**ח** עפ"י ז' מבאר את הגזה"כ ד"לחם הארץ" לרבות קרימה בתנור בחו"ל, ומזה הוא דיליף ר"ע לקרימה בתנור בעכו"ם, ומבאר ביאור חדש בכוונת הרשב"א בתשו' בשו"ר ר"ע ובכוונת הפמ"ג בבבליה רכה בהנך ב' קראי ד"עריסותיכם" ו"לחם הארץ".

ומעתה נראה דבקרא ד"לחם הארץ" דנתחדש דגם בגילגול בחו"ל מתחייב אח"כ בקרימה בתנור בא"י, דסו"ס קרינן ביה "לחם הארץ", דאין הפשט דבהך קרא רק יליף דאיכא מחייב חדש מצד לתא דלחם, אלא דבהך קרא נתחדש דאף דכבר נקבע שמו בגילגול כ"לחם חו"ל", אבל אהני לן האפייה להפקיע שמו ולקבוע שמו כ"לחם הארץ", דכל מה שבגילגול חיילא כבר תורת לחם לא היה אלא מחמת זה שעתידה להיות בו אפייה, והכא נתחדש דאדרבה, דאתי אפייה ועוקרת ומפקיעה שמו, ומחיל בה שם "לחם הארץ".

והיינו דלולי הך קרא אמרינן דאין להפקיע שמו שחל בו ב"אתחלתא דלחם", וכדברי הרמב"ן דאפשר להוציא מידי מחשבה וא"א להוציא מידי מעשה, וזה כל הגזה"כ ד"עריסותיכם ולא הקדש ועכו"ם", וע"ז בא קרא דבמיעוט דחו"ל שפיר אפשר להפקיע שמו אח"כ.

ור"ע למד מחו"ל לעכו"ם, וכדהבאנו מהר"ש סיריליא דמכאן המקור לשיטת ר"ע, והיינו דלמד דהגם דבגילגול כבר נקבע שמו ל"לחם עכו"ם" אבל האפייה

<sup>139</sup> אולם לפי"ז יש לדון בתחילתו סופגנין ממש, וכגון בבבליה רכה ושוב אפאה, דהתם אינה מחשבה רק מעשה ואפי"ה אפייה מהני ביה אח"כ לחייבו, ומבואר דמעשה מוציא מידי מעשה, ומ"ש מהקדש, אכן נראה דעל זה לא היה ק' לרמב"ן, דהתם לא היה גילגול מתחילתו, ואין כאן שעת חובתה כלל, ונמצא דמעולם לא היה כאן "אתחלתא דלחם" דבבליה רכה אינה עומדת מצד עצמה לאפייה ותנור, וא"כ איך שייך שיקבע שמו של הלחם אז, ולהכי א"צ לעקור שמו, דמעולם לא נקבע שמו של הלחם בבבליה, ודו"ק. ודע דעיקר הקושי' בבבליה רכה היא רק לשיטות שסוברות שגם לרמב"ן חייבים בבבליה רכה ואח"כ אפאה, ועי' בזה במהר"ם חלוואה פסחים [ל"ז:] דנקט כן, אבל לפי מה שמבואר ברבינו דוד [שם] שלדעת הרמב"ן אין שום חיוב חלה בתחילתו בבליה רכה, א"כ קושי' מעיקרא ליתא.

מהני לעקור שמו ולקובעו כלחם ישראל, ושוב מתחייב בזמן האפייה בתנור, ולמדנו מזה ביאור חדש בדברי הרשב"א שיש ב' מחייבים בעיסה ולחם, דאין הכוונה להקדש צריך לפוטרו מב' החיובים, וכדרכם של האחרונים, רק דבהנך תרי קראי כתיב דכך שמו של הלחם דגם באפייה שמו נמשך, אלא דבעכו"ם נתחדש דקובע שמו מחדש במחייב השני שאז נשלם בו השם לחם.

והיינו דכמו דמסברא מהני בתחילתו סופגנין לעקור שמו ולקובעו בשעת אפייה ללחם, וכדברי הרמב"ן דאתי מעשה ומוציא מידי מחשבה, כמו"כ ילפינן מגזה"כ בחו"ל ובעכו"ם דמעשה מפקיע מידי שמו שחל כבר בשעת גילגול.

**ט] ביאור פלוגתת רבנן ור"ע האם מדמינן חו"ל לעכו"ם או לא, וסברת ר"ע לחלק בין הקדש לעכו"ם, וגם לדידן איכא חילוק בין מחשבת הקדש למחשבת עכו"ם.**

ונראה דגם רבנן מודי לזה, רק דסברי דגזה"כ ד"לחם הארץ" היא גזה"כ מסוימת לענין חו"ל דרק בזה אפשר להפקיע שמו, ור"ע חולק דאפשר ללמוד הימנו דין עכו"ם.

ושורש פלוגתתם הוא דר"ע סובר דנאמר בזה 'בנין אב' דתמיד מעשה מפקיע מידי מעשה כמו דפשיטא ליה לרבנן דמעשה מוציא מידי מחשבה, ולהכי מדמינן עכו"ם לחו"ל, ורבנן למדו דליכא בנין אב דלעולם הסברא הפשוטה היא דאין מעשה מוציא מידי מעשה ולגבי חו"ל איכא גזה"כ מסוימת להפקיעו.

אולם גם ר"ע דיליף מהכא דאיכא בנין אב לכל מקום, אבל גם הוא מודה דלא ילפינן להקדש, והחילוק, דכמו דלדידן איכא חילוק בין מעשה למחשבה, כמו כן לר"ע איכא חילוק בין מעשה אלימתא למעשה קלישא, דשאני הקדש דחיילא דיני קדושה בחפצא ומחמת הנך דינים הוא דחיילא בלחם שם לחם הקדש, הלכך מעשה ידיה אלימתא ולא נעקר כלל [אף אחרי פדיון הקדושה דהקביעת שם נקבע בגילגול], ורק דין לחם עכו"ם וחו"ל דליכא שום דינים בחפצא, והיינו דכל מה ש'שם הלחם' נקבע כלחם עכו"ם וחו"ל הוא מחמת 'מקומו' [חו"ל] של הלחם ומחמת 'בעלותו' [עכו"ם] של הלחם, בכל כה"ג אין הקביעת שם אלא 'מעשה קלישא' בעלמא, והכא שפיר אמרינן דמעשה מוציא מידי מעשה, ודו"ק.

ונראה להביא מקור לחילוק זה ממה דמצאנו במחשבת הקדש, דמבואר בר"ש [פ"א מ"ו] דגילגול במחשבה להקדישו באפייה פטור, והיינו דגם זה נכלל בכלל מחשבת פטור לפוטרו בגילגול, ותמה הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל [חידושי לפסחים בהערות בסוף, עמוד קע"ג] דלא מצאנו דמחשבה למוכרו לעכו"ם בשעת האפייה פטור, ומאי שנא הרי תרווייהו נתמעטו מגזה"כ ד"עריסותיכם".

ונראה דלפי הנ"ל א"ש החילוק, ד'שם' הקדש ועכו"ם רק חיילו ע"י מעשה או עכ"פ ע"י מחשבה אלימתא, והיינו דווקא מחשבת הקדש שזו מחשבה ששייכת לדינים שבחפץ, אבל מחשבה קלושה דלא שייכא לדיני החפץ כמחשבת עכו"ם, מחשבה כזו לא קובעת בו שם אחר, וא"כ ה"ה דמחשבת חו"ל לא מהני, וא"ש, ואחרי דמוכרח הכא דחלוקין הקדש ועכו"ם לגבי מחשבה, א"כ ה"ה דגם במעשה

חלוקין נינהו לענין זה דבמעשה קלוש שייך הפקעה, ובמעשה אלימתא לא שייך הפקעה ע"י מעשה, ודו"ק.

**י] עפ"י הנ"ל מיישב קושי' המהריט"א מהספרי לירושלמי, ומוסיף לבאר עוד בשורש פלוגתת ר"ע ורבנן האם מדמינן ליה עכו"ם לחו"ל או לא.**

אולם נראה שיש מקום להעמיק עוד בשורש פלוגתתם, ונקדים בזה בדברי הספרי ששם מבואר שורש פלוגתת ר"ע וחכמים, ובזה יתיישבו דברי הספרי דכפשוטם נסתרין מהירושלמי, וכדיבואר.

דהנה, בספרי [שלח] מבואר דנחלקו ר"ע וריב"נ אי קרימה בתנור הוי גמר מלאכה או דגילגול הוי גמר מלאכה, ומשמע דנחלקו מתי טובל, דלר"ע הכל תלוי בקרימה בתנור ומותר באכילת קבע עד הקרימה בתנור, והק' במהריט"א [הל' חלה ס"ק י"ב אות א' בד"ה איברא דראיתו] דזה נגד הירושלמי דמבואר דמהני גילגול לר"ע לענין דטובל ולענין פטור הקדש, וצ"ע, [ועי' בהעמק נצי"ב מה שפי' בזה].

ולהנ"ל יש מקום לומר שאין כאן שום סתירה, רק דהכא כתוב שורש פלוגתת ר"ע ורבנן, דבאמת כו"ע מודי דיסוד המחייב הוא בקרימה בתנור מגזה"כ ד"לחם הארץ", רק דלמדנו מקרא ד"עריסותיכם" דכיון דמציאותה של עיסה שעומדת להיות לחם, לכן אית בה כבר "אתחלתא דלחם" לענין דמתחייב וטובל לחלה, וממיעוטא ד"עריסותיכם" דממעט עכו"ם למדנו עוד דמהני כבר לקבוע שמו כלחם עכו"ם, זה לכו"ע.

אלא דחידוש זה מתפרש בתרי אנפי, דמצד אחד יש לומר דאחרי דנתחדש דנקבע שמה של העיסה כ"אתחלתא דלחם", דהגדר בזה הוא דהגילגול הוא כבר חלק מהמחייב, והיינו דלחם מתחיל בגילגול ונגמר באפייה, דתרי פעולות כהדדי מחילות שמו כלחם, דהתחלתו של הלחם חיילא בגילגול וסופו חיילא באפייה.

או אדרבה, דכיון דכל מה דהגילגול הוא המחייב הוא רק משום שהעיסה עומדת לאפייה, הרי האפייה היא העיקר והוא המחייב, והגילגול מצד עצמו הוא כלום, ולא דיינינן ליה כתחילת האפייה, רק דתמיד חייב מזמן הגילגול כיון דחזינן ליה לאפייה העתידית כבר בגילגול.

ונראה דזה שורש פלוגתת ר"ע וחכמים, וזו כוונת הספרי, שכשאמרו בדעת ר"ע דקרימת תנור הוא הגמר מלאכה, כוונתם שהוא גוף המחייב, דאף דודאי דמודה דמשעת גילגול כבר טובל ואסור באכילת עראי, אכן היינו משום לתא דאפייה, דיסוד המחייב בקרימת תנור הוא למפרע כבר מזמן הגילגול, אבל רבנן אומרים שהגילגול מצד עצמו הוא כבר מעשה של התחלת הלחם, והוא מיקרי גמר מלאכה, ולר"ע הגמר מלאכה הוא האפייה.

ונראה דמה"ט סובר ר"ע דילפינן בנין אב מקרא ד"לחם הארץ" דמהני קרימה בתנור בא"י לחייבו בגילגול חו"ל וכמו כן מהני קרימה בתנור בנתגייר בגילגול עכו"ם, דס"ל דכל שנקבע שמו בגילגול כלחם שפטור וכלחם שמופקע לגמרי מפרשת חלה, [והיינו בעכו"ם ובחו"ל], שוב יש לחייבו אח"כ ע"י האפייה שהיא עיקר גמר מלאכתה והיא עיקר המחייב, דעיקר שמו כהאפייה גם בזמן הגילגול,

ולכן האפייה שבסוף מגדירה את האפייה מתחילתו, ושפיר עוקרת שמו ממנו, [חוץ מהקדש דמעשה אלימתא הוא, וכתבאר].

אבל חכמים פליגי, ולדידהו הגילגול עכו"ם פוטרו ואין להפקיע שמו אח"כ באפייה, ולדידהו תחילת המחייב הוא בגילגול מצד זה שגילגול עצמו הוא תחילת הלחם, ואין סיבה שאפייה תעקור שמו שכבר חיילא ביה, וע"כ דדרשה ד"לחם הארץ" לחייבו בקרימה בתנור בחו"ל הוא גזה"כ מסוימת לענין חו"ל דוקא, ושוב אין לילף מיניה כלל.

**י"א] מביא ראייה ברורה לדברינו ממיעוטא דעכו"ם לר"ע, דלמה לא מתחייב באפייה דעכו"ם אח"כ.**

ובעיקר הדברים נראה דאיכא ראייה ברורה לכל דברינו דהשם עיסה מחייב רק מצד הלחם שבו, ועיין בזה בהערה <sup>140</sup>.

**י"ב] עוד הוכחות לעיקר המהלך.**

ובעיקר הדברים הארכנו עוד בזרעא קיימא [כתבים - חלה] להוכיח כיסוד הנ"ל, ויישבנו בזה כמה וכמה סוגיות וקושיות חמורות.

<sup>140</sup> דהנה יש לעיין דאם נימא כהתורת זרעים וזכרון שמואל דתרי מחייבים שונים נינהו, מצד עיסה ומצד לחם, א"כ מנלן דאיכא מיעוט דעכו"ם באפייה, דעיסה לחוד ולחם לחוד, והרי רק מצאנו מיעוטא מצד "עריסותיכם", וכמו דמיעוטא ד"לחם הארץ" רק ממעט קרימה בתנור בחו"ל ולא עיסת חו"ל, ד"לחם" כתיב, כמו"כ נימא איפכא במיעוטא דעכו"ם מצד "עריסותיכם" דהמיעוט הוא רק בעיסה, ובשלמא לרבנן סגי לן גילגול דעכו"ם לפוטרו גם בשעת האפייה, דדין "פוטרו" הוא, אבל לר"ע דאינו פוטר, א"כ למה אינו חייב אח"כ באפייה דעכו"ם מצד המחייב ד"לחם הארץ". [ואין לדחות דלר"ע ע"כ דמוכרח דילפינן מיעוטא דעיסה למיעוטא ללחם, דאל"כ לא משכחת לה נפ"מ למיעוטא דעכו"ם בגילגול, דתמיד יתחייב אח"כ באפייה, וע"כ דגלי קרא דיליף אהדדי, זה אינו, דמשכחת לה בגילגול עכו"ם בא"י, ושוב אפאה ישראל בחו"ל, דליכא מחייב מצד האפייה דפטור מצד חו"ל, וליכא מחייב בגילגול מצד מיעוטא דעכו"ם, ולהכי אהני לן הך מיעוט, ושוב אין הכרח דילפינן להו אהדדי ויתירא מזו, הרי גם בגילגול עכו"ם ואפאה עכו"ם איכא נפ"מ, דכיון דנתמעט גילגול עכו"ם לא מתחייב בחלה עד האפייה ומי שאוכלו אין לו מיתה וגם לא יחני הפרשה עד האפייה וכמו שכתב החזו"א [שביעית סי' ב'] לר"ע באפאה ישראל, וה"ה דנימא כן באפאה ישראל]. ולדברינו א"ש, שהרי עיקר מיעוטא ד"עריסותיכם" אינו מצד העיסה שבה, רק מצד הלחם שעתיד להיות בה, ושוב ע"כ מוכרח דממעטינן "לחם עכו"ם", וכש"כ דאפייה דעכו"ם לא יחייבו, ודו"ק. ויש להעיר כאן בעיקר ההבנה בדברי הגר"ח, דלעיל ביארנו דכוונת הגר"ח דהמחייב בעיסה הוא מצד הלחם שעתיד להיות בה, ואין העיסה מצד עצמה מחייבת שום הפרשה, אולם היה מקום לפרש דאינו כן, רק דהמחייב הוא העיסה עצמה, רק דהסיבה שהעיסה מחייבת הוא מצד זה שעתיד להיות ללחם, כך שמעתי לפרש, אולם מהכא מוכרח דבדברינו, דלפי"ז היה אפ"ל דהמיעוט הוא בעיסה עצמה ולא בלחם שעתיד להיות, ודו"ק.



## סימן כ'

## במיעוטא דחמצו של עכו"ם והקדש בב"י

**פרק א' פלוגתת הראשונים האם רק ממעטינן עכו"ם והקדש או דבעי בעלות על החמץ להתחייב.** [א] שי' רש"י לדעת הגר"א בחמצו של ישראל ברשות חבירו. [ב] ביאורו של הפנ"י בדין זה, ונפ"מ בהפקר, ומתמה בדבריו ומבואר באופן אחר. [ג] בתוד"ה אבל אתה רואה, ודברי השאגת ארי' לחלק בין חלה לחמץ. [ד] ביאור לשון הגמ' למיעוטא הקדש, וע"כ דאיכא סברא מיוחדת בהקדש ד"מצי מיתשיל", הלכך קס"ד דחשיב ב"לך", ומכאן מקור לסברת הרמב"ן בהפקר ד"מצד לזכות", ומוכרח דלכו"ע אין הבעלות עצמו גוף האיסור, אלא דהבעלות היא היכי תמצא להחזקת החמץ. [ה] מבאר דהראשונים נחלקו בסברת השאגת ארי' ד"מצי למיתשיל", והרמב"ן אזיל לשיטתו בזה. <

**פרק ב' דרך מחודש בחת"ס בחידושו של הגר"א ברש"י, [וישוב בשיטת הר"ן].** [א] תמיהא בשיטת הר"ן דסותר משנתו בדין חמץ של ישראל אחר. [ב] מהלך נפלא של החת"ס דכל הדיוק ברש"י הוא רק בקס"ד, דבגמ' איכא שו"ט בעיקר הגדר בכל יראה האם קאי בעיני 'בשר' או בעיני 'הלב'. [ג] מעורר דרש"י ע"כ לא למד כן, אבל בשיטת הר"ן הדברים מתיישבין. <

**פרק ג' בסברת נכרי דכיבשתו.** [א] ב' דרכים בעיקר דינא דנכרי שכיבשתו, וביאור בדברי רש"י בכיבשתו. [ב] פלוגתת הראשונים בנכרי שכיבשתו בכל דיני התורה.

## פרק א'

## פלוגתת הראשונים האם רק ממעטינן עכו"ם והקדש או דבעי בעלות על החמץ להתחייב.

**[א] שי' רש"י לדעת הגר"א בחמצו של ישראל ברשות חבירו.**

בסוגיא דרשינן מקרא ד"לך" למיעוטא אחרים וגבוה ועיין ברש"י [ד"ה לפי שנאמר] דכתב "כגון נכרי", והגר"א [סי' תמ"ג סעיף ב'] דייק מכאן שחמצו של ישראל ברשות ישראל אחר דחייב בעל הרשות, דפטור "לך" הוא רק בנכרי והקדש, והוסיף דמדוייק כן בגמ' מדלא אמרו "אבל שאינו שלך פטור", ולמה הדגישו "אחרים והקדש", ומבואר דשל "אחרים" קאי על נכרי, ולזה בעי נמי מיעוט נפרד להקדש.

וכן הביא מדברי רש"י [ו']. בחמצו של נכרי [ד"ה זקוק לבער], דפירש"י דאחרים היינו נכרי.

וכל זה דלא כהראשונים לעיל [ד']. דסבירא להו דמשכיר ושוכר תרווייהו לא עוברים בב"י, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, ומבואר בהדי' דעל חמץ של ישראל אחר לא עובר בב"י, עיי"ש ברבינו דוד ובמאירי ובר"ן ובמהר"ם חלאווה, ורש"י כאן חולק.

**[ב] ביאורו של הפנ"י בדין זה, ונפ"מ בהפקר, ומתמה בדבריו ומבואר באופן אחר.**

ועי' פנ"י [בסוגיין] דג"כ דייק הכי מרש"י הנ"ל, והביא דכן היא שיטת התורת חיים, והוסיף לבאר בזה טעמא דמילתא, והביא דכן מבואר במכילתא דיליף חמצו של נכרי בבית ישראל בהדי דין חמץ מתחת מפולת דבתרווייהו ליכא ב"י מטעם

דא"י לבערו, ולמד דדווקא חמץ של עכו"ם דשווה ממון ויש בזה תורת מזיק הוא דא"י לבערו ולכן הוא פטור, ומהאי טעמא פטור "לך" קאי דווקא למעט עכו"ם ולא ממעטינן בזה את חמצו של ישראל חבירו.

ולפי"ז חידש דחמץ של הפקר לא נתמעט, דהתם יכול לבערו, והוסיף דרש"י לשיטתו פ' דביטול הוא תשביתו, דלשיטתו אין לפרש כהתוס', דלדידיה הפקר באמת חייב, דאינו כ"אחרים" שא"י לבערו כיון שיצטרך לשלם, ודו"ק, ותוס' דס"ל דביטול הוא הפקר ע"כ לא יליף כהמכילתא ופוטור גם בישראל חבירו, או דלמד דא"י לבערו במכילתא קאי רק על מפולת ולא על נכרי, עכתו"ד הפנ"י.

אולם, עי' היטב בדברי הרש"י להלן [מ"ו: בתחילתו] דמבואר שם דבשל ישראל חבירו עובר בב"י, ומבואר דלשיטתו אזיל דרך הקדש ונכרי נתמעט, ולא ישראל אחר, עכ"פ מבואר דבעי דווקא "ישראל אחר" ולא מתחייב בהפקר, וזה דלא כהפנ"י.

ומעתה צ"ב, דהפנ"י ביאר דהא דמתחייב בחמץ של אחרים היינו משום "שיכול לבערו", ומה"ט ע"כ חייב גם בהפקר, אבל אם ננקוט שפטור בהפקר, א"כ שוב הדרא הקושי' דמהו המחייב בישראל חבירו יותר מנכרי ומהפקר.

והנראה בזה, דלולא דברי רש"י היינו אומרים דהמחייב בחמץ בב"י הוא הבעלות עצמו, אבל ברש"י מבואר דהב"י הוא "החזקתו" ו"קיומו" של החמץ, וזו שייך גם בחמצו של אחרים, והיינו דבזה שראובן "מחזיק" ברשותו את חמצו של שמעון בזה הוא עובר בב"י, וע"כ דרש"י למד ד"לך" אינו המחייב בב"י, רק שזו תנאי בגוף החמץ עצמו, דאיזה סוג חמץ בכלל ב"י, וע"ז נאמר דין "לך" דבעי חמצו של "בר חיובא", אבל של הקדש ונכרי והפקר חסר בעיקר החמץ דמתחייבים עליו.

#### ג] בתוד"ה אבל אתה רואה, ודברי השאגת ארי' לחלק בין חלה לחמץ.

הק' בתוס' [תחילת העמוד] דמ"ש עריסותיכם [בחיובא דחלה] דבעי ב' מיעוטים למעט גוי והקדש, ובסוף התוס' להלן [ד"ה משום] תי' הרשב"א דאחרי דגלי קרא בחלק מדיני התורה דשזין הקדש ונכרי כהדדי, שוב ידעינן כן גם בנד"ד, ולכן הכא סגי במיעוט אחד.

ועי' שאגת ארי' [סוף סי' פ"ג] דיישב קושיית התוס' דחלוקין נינהו דין חלה מדין חמץ לעניין מיעוטא ד"לך", דבחלה גם של ישראל אחר חייב, והפטור הוא לא בזה שאינו בעלים על העיסה ונמצא ד"אינו שלך" אינו פוטור, אבל בחמץ איכא פטור בעצם זה שהחמץ אינו שלו, דהבעלות היא סיבת המחייב.

ולפי"ז פשוט למה בחלה איכא ב' מיעוטים, א' מיעוטא דנכרי, ב' מיעוטא דהקדש, אבל בחמץ שיש דין חיובי שיהיה שלו ושיהיה בעלים עליו, שוב אין נפ"מ כלל בין נכרי להקדש, דתרויהו אינם שלך, ופשיטא למה סגי במיעוט א'.

וכפשוטו צ"ל דמדלא תי' כן התוס' משמע דס"ל כהגר"א ופנ"י ברש"י דגם בשל ישראל אחר חייב, וכ"כ הפנ"י כאן.

והוסיף הפנ"י דכן מוכרח נמי מתי' הרשב"א בתוס' להלן, דאיך אמרינן דגלי התם [בחלה] לכאן [חמץ], הרי התם של ישראל אחר חייב והכא פטור, ומוכרח שגם כאן חייב, ונמצא דגם התוס' חולקים על הראשונים לעיל [ד'].]

אלא דכתב דכאן מפורש דלא כהמכילתא דסובר דהכל תלוי ביכול לעברו, שהרי ש' התוס' בהדי' לעיל [ד']: למיעוטי הפקר, ומבואר דבעי חמץ של בר חיובא, וכמוש"כ לעיל בדעת רש"י, וכמבואר ברש"י להלן [מ"ו].]

**ד] ביאור לשון הגמ' למיעוטי הקדש, וע"כ דאיכא סברא מיוחדת בהקדש ד"מצי מיתשיל", הלכך קס"ד דחשיב ב"לך", ומכאן מקור לסברת הרמב"ן בהפקר ד"מצד לזכות", ומוכרח דלכו"ע אין הבעלות עצמו גוף האיסור, אלא דהבעלות היא היכי תמצא להחזקת החמץ.**

הרי לנו ב' דרכים בסוגי', דלפי רש"י ותוס' [עפ"י הגר"א ופנ"י] במיעוטי ד"לך" נתמעט חמץ של עכו"ם ושל הקדש, ובשל אחרים ישראל שפיר עובר, וע"כ דהלאו של ב"י הוא בעצם החזקת החמץ אף דלאו ידידה היא, אכן לראשונים לעיל [ד']. ולשאגת ארי' האיסור חמץ הוא בגוף הבעלות עצמו, ולא בהחזקת החמץ, ולכא"ז זה שורש פלוגתת הראשונים בכל הנ"ל.

אולם כד נתבונן נראה דכו"ע מודי דע"כ דכל האיסור הוא רק בעצם החזקת החמץ, וע"כ דכל הדין בעלות הוא רק היכי תמצא בעלמא להחזיק את החמץ, ותו לא, ונראה להוכיח כן מגוף הסוגי'.

דהנה, השאגת ארי' [שם] הק' ע"ע דלדידיה דבעינן "לך", א"כ למה כתוב בסוגי' לשון "הקדש", הא סגי במיעוטי דאחרים, דאחרים כולל כולם, דכל שאינו שלו כבר לא עובר.

ותי' דע"כ צ"ל דקס"ד שהקדש הוא "שלך" כיון דמצי מיתשיל, ושוב הק' דלמה כתוב נכרי, והול"ל "אחר", ותי' דזו כהמשך לכיבשתו ולא כיבשתו שזה רק שייך בנכרי.

והנה, בגוף סברת השאגת ארי' דקס"ד דהקדש מיקרי לך כיון דמצי למיתשיל, צריכים לדון בסברא זו, שהרי גם בהפקר מצי לזכות, ולמה לא הוצרכו לומר גם הפקר, [וי"ל דחד מינייהו נקט].

ונראה דהחילוק פשוט, דאין קס"ד שיהיה שלך בזה שתוכל לעשות בו קניין חדש, רק דבשאיילה שעוקר את הנדר מעיקרא הרי דבזה הדרא לו קנינו דמעיקרא.

ובאמת דברמב"ן מבואר דיש צד לומר דהפקר מיקרי "לך", ויש לו צד דלפי האמת הפקר לא נתמעט כיון שיכול לזכות בו, וק' דבהקדש חזינן דלא מהני מה דמצי למיתשיל, ולק"מ, דמצד שני בהפקר ליכא מעכב ורק תלוי בו, דבידו לזכות בו, משא"כ הכא דתלוי בחכם לעקור נדרו ואינו בידו להישאל.

אולם כל הסברות הנ"ל צ"ב, דאם יש דין חיובי דבעינן "לך", והיינו שהממון יהיה של בעל החמץ ואל"כ לא עובר עליו בב"י, א"כ לכא"ז פשוט שאין זה ממון, וא"י לקדש אשה בממון הקדש וממון הפקר אף דמצי למיתשיל ומצי לזכות, וגם לא חשיב "לכם" בד' מינים, ומ"ש הכא דקס"ד למימר כן.

ומבואר כאן דגוף הדין ב"י לא בעי בעלות ממש, וע"כ דכל הדין בעלות הוא רק היכי תמצא שבזה אנו אומרים שהוא "מחזיק" את החמץ, דחמץ של משהו אחר שאין לו שייכות אליו לא מיקרי ש"מחזיק" את החמץ, אלא שהחמץ "נמצא במקרה" ברשותו, אבל חמץ שיש לו זיקה אליו, והיינו שיכול לזכות בו ויכול למיתשיל עליו, הכא יש צד לומר שכבר חשיב כמחזיק את החמץ, ושפיר איצטריך למימר דנתמעט מלך, ובהפקר יש צד לומר שלפי האמת זה בכלל "לך".

**ה] מבאר דהראשונים נחלקו בסברת השאגת ארי' ד"מצי למיתשיל", והרמב"ן אזיל לשיטתו בזה.**

אולם נראה דכל זה לפום סברת השאגת ארי' ולפי שי' הרמב"ן ודעימי' דבעינן "לך" להתחייב, דע"י הבעלות מיקרי ש"מחזיק" ולולא זאת לא מיקרי ש"מחזיק" ושל ישראל אחר פטור, דרק לדידהו שייכים חילוקים האלו, אבל לרש"י ותוס' עפ"י הגר"א ופנ"י, הרי עצם זה שהחמץ ברשותו סגי כבר שיהיה "מחזיק" אף דאינו חמץ שלו, ויש מיעוט על חמץ שאינו של בר חיובא, והוי ממש כחלה.

ונראה עוד דפשוט דלרש"י ותוס' דלא שייכות חילוקים וסברות מצד זה "דמצי למיתשיל" ומצד זה ד"מצי לזכות", דכיון דאינו חמץ של בר חיובא כבר נתמעט עיקר החמץ, דרק חמץ של ישראל חייב, והך חמץ של הקדש והפקר לאו של בר חיובא היא, ולא אכפת לן בזה שיכול למיתשיל ולזכות בו, ופשוט.

ויש להוסיף דמה שהרמב"ן ס"ל כהאי סברא "דמצי לזכות" הוא משום שלשיטתו חמץ של ישראל חבירו פטור [כרבינו דוד ודעימי'], ולדידהו ע"כ מפורש בסוגי' כעין סברא זו, [והיינו דילפינן כן ממה שהביאה הגמ' "הקדש", וע"כ כהשגת ארי' דמצי למיתשיל].

ועיין עוד להלן [פרק ג'] בזה, דמבואר דלפי"ז נחלקו הראשונים נמי בסברת נכרי שכיבשתו ולא כיבשתו, עיי"ש היטב.

#### פרק ב'

**דרך מחודש בחת"ס בחידושו של הגר"א ברש"י,  
[וישוב בשיטת הר"ן].**

**א] תמיהא בשיטת הר"ן דסותר משנתו בדין חמץ של ישראל אחר.**

דברי השאגת ארי' פשוטים ומוכרחים, דלראשונים לעיל בדף ד' דפטור בחמץ חבירו, דשוב אין לדמות מיעוט דלך בחמץ למיעוט דלך בחלה בעריסותיכם.

ולפי"ז תמוהה שיטת הר"ן, שהרי הר"ן בחידושו [בסוגיין] הביא את קושי' התוס' מחלה, וע"כ דס"ל כרש"י ותוס' דחייב בשל חבירו, ולעומת זאת לעיל [ד']. הר"ן פוטר בחמץ של ישראל חבירו, ונמצא דסותר משנתו, ושיטתו צע"ג.

**ב] מהלך נפלא של החת"ס דכל הדיוק ברש"י הוא רק בקס"ד, דבגמ' איכא שו"ט בעיקר הגדר בבל יראה האם קאי בעיני 'בשר' או בעיני 'הלב'.**

והנראה בזה, דהנה, יעוין בחת"ס בחידושו [ד"ה שלך אי] דכתב דכל דברי הגר"א ופנ"י ודיוקם בדברי רש"י דחייב על חמץ חבירו הם חידוש גדול, ולמסקנה אינו כן, ורק לקס"ד בסוגיין ס"ל לרש"י כן, אולם לאחר הגז"ש

ד"שאור שאור" פטור, ויש בדבריו בנין ומהלך שלם בעיקר הסברות בסוגי', ובעזה"ת נבאר את דבריו הנפלאים, דבר דבור על אופניו.

א] בל יראה מתפרש בתרי אנפי, א] ראיית עיני הבשר, ב] ראיית עיני הלב, וכדאמר שלמה המלך "ראה לבי חכמה ודעת", וכדאמרינן נמי "יראה לי", והפירוש בזה משתנה בשו"ט בסוגי'.

ב] בקס"ד דמטמין חמץ פטור אז ע"כ נקטו דהפסוק איירי בעיני בשר, ולהכי בחמץ מוטמן שאינו רואה שוב ליכא ב"י, אכן למסקנה דילפינן בגז"ש לחייב חמץ מוטמן, אז ע"כ דב"י מתפרש בעיני הלב, שאצלו בלב הוא לא יחזיק חמץ, וזה כולל גם חמץ מוטמן.

ג] במקור לדין ביטול נחלקו רש"י ותוס' האם ילפינן מתשבייתו או דאיכא פטור הפקר מסברא, אולם הר"ן הביא את מה דדרשינן בספרי "יראה לך" - "בטל בלבך", וביאר בחת"ס דדרשה זו מתחדשת רק לאחר הגז"ש הנ"ל, והיינו דאחרי ד"בל יראה" קאי אלב, אז גם "לך" מתפרש בלב, ואם בלב שלך אינך מחזיק חמץ כזה, דאצלו החמץ הוא מושבת, היינו דבלבו הוא כבר דן את החמץ כעפר, שוב אינו "שלך", ומה"ט ילפינן ביטול מ"לך" דיליף דאיכא השבחה שהוא רק "כלפיך" וזה אחרי ד"יראה" מתפרש אלב, ודו"ק.

ד] י"ל עוד, דאחרי ד"לך" כבר קאי בלב, הרי זה בעצמו המיעוט לגבי ישראל אחר, והיינו דכמו דשייך השבחה כלפי עצמו בתוך לבו, כמו"כ י"ל מסברא דחמץ של אחרים אין עליו "החזקה בלב", וחסר ב"יראה לך", ונמצא דהך "לך" שדרש הספרי מדין ביטול, זו המיעוט עצמו של אחרים בסוגיין.

ה] ומעתה, בשלמא בקס"ד בסוגי' דאז נקטנו דלשון "יראה" היינו בעיני בשר, הרי אז ע"כ ד"לך" הוא בתורת "מיעוט" בעלמא, וזה ממעט רק הקדש ורק נכרי ולא ממעט חמץ של ישראל אחר, וכמו שדייקו הגר"א ופנ"י בדברי רש"י, אבל אחרי דלמדנו ב"י בלב, שוב נתמעט חמץ של ישראל אחר, דכבר אינו מחזיק את החמץ בלב אם אינו חמץ ידיה, ודו"ק, הרי לנו דלפי"ז כל הדיוק בדברי רש"י הוא רק בקס"ד, אבל למסקנה ודאי דבעינן בעלות בחמץ, דאל"כ אין כאן את כל הלאו, ודו"ק, עכתו"ד הנחמדים.

**ג] מעורר דרש"י ע"כ לא למד כן, אבל בשיטת הר"ן הדברים מתיישבין.**

ונראה, דמה שחידש ברש"י ק' מרש"י להלן [ו.] וכן מרש"י להלן [מ"ו.] דשם מבואר דרש"י קאי בחידוש זה גם למסקנה, אבל בר"ן י"ל כנ"ל, דאיכא למימר דמה שהר"ן הק' מחלה כל זה הוא רק לקס"ד דאז נקטינן דבחמץ איכא מיעוט על הקדש ומיעוט על נכרי, ואז ע"כ שזה כעין חלה, אבל אה"נ, דלמסקנה דילפינן "שאור שאור" בגז"ש, אז כבר לא קשה כלל, דכל הקושי' היא רק בקס"ד, ופשוט, וא"ש דדברי הר"ן לעיל [ד.] הם למסקנת הסוגי', ודו"ק.

## פרק ג'

## בסברת נכרי דכיבשתו.

**[א] ב' דרכים בעיקר דינא דנכרי שכיבשתו, וביאור בדברי רש"י בכיבשתו.**

נחלקו אב"י ורבא למסקנה האם הריבוי בכיבשתו קאי ארישא או סיפא, והיינו, דלאב"י קאי אסיפא דחייב בקיבל אחריות וקס"ד דרך בכיבשתו חייב וקמ"ל קרא אף בלא כיבשתו ולרבא קאי אפטור דרישא בלי אחריות, וקס"ד דכיבשתו פטור אבל כיבשתו בלי אחריות חייב, ולא נתבאר מהי הסברא ברבא דקס"ד לחייב כיבשתו בלי קבלת אחריות.

ועי' רש"י שכתב "דהוי ממונו כממונך", ולא נתבאר למה הוא כן, וברמב"ן [לעיל ד': בסוף הקושיות על ש' התוס' דביטול זה הפקר] הנ"ל מבואר דהפקר הוא בכלל "לך" כיון דיכול לזכות בו, והמקור לזה הביא מכיבשתו, דבעי קרא למעט כיבשתו והפקר לא נתמעט, ומפורש דהך סברא דמצי לזכות בו הוא הסברא בכיבשתו, רק דסו"ס העכו"ם מונע משא"כ בהפקר [ובמסקנת הרמב"ן סובר דהפקר גם נתמעט, עיי"ש].

ונראה דנחלקו רש"י והרמב"ן בדין כיבשתו, דלרש"י דכל הדין "לך" הוא רק הגדרה בחמץ, דבעי חמצו של ישראל, א"כ ע"כ דמוכרח דבקס"ד דכיבשתו דחשיב "ממונו" ושיש בו בעלות של ישראל, ושפיר חשיב חמץ של בר חיובא, וזהו שכתב "ממונו כממונך" אבל לפי הרמב"ן ד"לך" הוא רק היכי תימצא שהוא "מחזיק" את החמץ, א"כ קס"ד דכיבשתו דיכול לזכות בו ושוב מיקרי "מחזיק" את החמץ, ודו"ק.

והנה, בעיקר הדבר דחשיב כממונו, עי' בחידושי הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל [אות ק"ז] מה שכתב בזה, ועי' עוד בראשונים בדין נכרי שכיבשתו, וברמב"ם מבואר שזהו גר תושב, ועי' במאירי שכתב וז"ל "כגון שהוא שכירך וליקט וכיו"ב שאם תרצה ליטלו לעצמך אינו יכול למחות בידך", וע"ע בר"ח דיכול למונעו, עיי"ש.

**[ב] פלוגתת הראשונים בנכרי שכיבשתו בכל דיני התורה.**

ויש פלוגתא נוספת דתלויה בפלוגתא זו, דהנה, תוס' הק' דלא מצאנו בשום מקום קראי על כיבשתו ולא כיבשתו, ות' רשב"א דגלי הכא לכל מקום, ונראה דבכל מקום בעי "ממון ישראל" ומוכרח דהתוס' למדו ע"ד רש"י דקס"ד דכיבשתו הוא "ממונו כממונך" בכל מקום, וגלי קרא ד"לך" דאין זה ממונו, וכשאר ממון עכו"ם דמי.

אולם עי' מהר"ם חלאווה וכ"ה ברז"ה, דתירצו על קושי' התוס' ד"לך" בא למעט, דקס"ד דבמצוי עמך אפשר לחייב גם בנכרי, והיינו כיבשתו דמצוי עימך, ודווקא בחמץ דמצאנו ריבוי על נכרי בקיבל אחריות קס"ד לרבות גם בלי קבלת אחריות בכיבשתו, ועל זה בעינן מיעוטא ד"לך".

ונראה דכל זה הוא רק לרמב"ן דבעינן "לך" ממש והיינו שיהיה בעלים, וזו דין "לך" ואינו חייב בשל ישראל חבירו, ואז ע"כ ד"לך" אינו מיעוט בגוף החמץ שיהיה חמצו של בר חיובא [ישראל], ורק לדידיה יש סברא ד"לך" הוא גם

בכיבשתו, שגם בכה"ג מיקרי "מחזיק" את החמץ, ובזה דווקא הוצרכו למעט, וזו כוונתו דמיקרי "מצוי" אצלו, דזה עוד אופן שמחזיקו, אבל זה לא נוגע לכה"ת כולה, דהתם הנידון הוא האם יש לזה "שם ממון ישראל" או "שם ממון עכו"ם", ובזה לא מעלות ולא מורידות סברות דכיבשתו, ושפיר חילק.

אולם, בתוס' דלמד כהך חידוש של הגר"א שחייב בישראל חבירו, ו"לך" הוא מיעוט בגוף החמץ שזה ממון עכו"ם, הכא נתחדש שיש צד דכיבשתו הוא לך "וממונו כממונך" כדברי רש"י, וע"כ שזה קס"ד בכל התורה דדנים על שם ממון ישראל, ושפיר גלי לן הכא לכה"ת כולה, וא"ש לשיטתייהו.

## סימן כ"א חמץ שקיבל עליו אחריות

**פרק א' פלוגתת הראשונים בדין קבלת אחריות בפשיעה לענין ב"י, וגדר הדין פושע כמזיק.**  
 < א' > שיטות בראשונים בדין חיוב אחריות לענין חיובא דב"י. < ב' > ביאור דין פושע כמזיק, ולמה לא סגי בחיוב אחריות דפשיעה לחיוב ב"י. < ג' > גדר הדין פושע כמזיק, ובחילוק בין פטור קרקע לפטור בעליו עמו, [ברכ"ש]. < ד' > ביאור פלוגתת הראשונים עפ"י פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בדין פושע כמזיק, ומתמה דלפי"ז רש"י סותר משנתו. >

**פרק ב' ביאור פלוגתת הראשונים בגדר החידוש דב"י בקבלת אחריות, ונפ"מ לאחריות דפשיעה, ונפ"מ באנס שמחייבו לשלם.** < א' > ביאור חדש בביאור פלוגתתם, דתלויה בגדר הגזזה"כ בגורם לממון דמי, אי אתרבי בתורת גורם לממון כממון דמי, או מצד שבזה שהוא חייב עליו דנים אותו כ"מחזיק" את החמץ. < ב' > מבאר דהרמב"ם והראב"ד פליגי בחמץ שאנסוהו לקבל אחריות, ושורש פלוגתתם בגדר החידוש בגזזה"כ דלא ימצא. < ג' > מבאר דאיכא נפ"מ בין הנך ב' דרכים בביאור פלוגתת הראשונים בחיוב ב"י בחיוב אחריות דפשיעה, [ומחדש עוד דאיכא נפ"מ בדין ביטול חמץ בקיבל עליו אחריות]. < דרך אחרת בזה, דשיטת רש"י דאיכא ב' דינים של פשיעה.

**פרק ג' ביאור חדש בחיוב ב"י ב"גורם לממון", וביאור יסוד דינא ד"רשות שומר", וביאור דינא דפקדונות של עכו"ם.** < א' > מביא את פלוגתת הראשונים לעיל בגדר מיעוטא ד"לך" האם המיעוט הוא על חמץ של נכרי או דבעינן חמץ שלו, ומביא דלפי"ז פליגי נמי בקס"ד שחייב בחמץ של נכרי שכיבשתו. < ב' > מבאר דפלוגתתם תלויה בפלוגתא הנ"ל בגדר הריבוי בחמץ שקבל עליו אחריות, ולפי"ז מבואר דרש"י סותר משנתו בצדדים בחקירה זו, ושיטתו צ"ע, [והיינו דשיטתו בפושע כמזיק ושיטתו בחיובא דב"י בפשיעה ושיטתו במיעוטא ד"לך" סותרים זו את זו]. < ג' > קושי' עצומה מהדין קבלת אחריות לנכרי, דמכאן מוכרח דלא אתינן עלה מצד דין "גורם לממון", ומקשה עוד דאיך מהני קבלת פקדונות מהעכו"ם בסתמא בלי קנו מידו, והא ליכא פרשת פושע כמזיק בפקדונות של עכו"ם. < ד' > מביא את דברי הגר"י ביסוד דינא דשומר, דנתחדש דאינו חיוב אחריות ושמירה גרידא, אלא דאיכא נמי "רשות" וזכויות בפקדון, ומביא הרבה הוכחות לזה. < ה' > מביא דעפ"י ביאר באה"א יסוד חיובא דב"י בשומרים, דמצד רשות שומרים אתינן עלה, וביאור חדש בדין אנס שחייבים עליו בב"י, והוכחה ליסוד זה מהגר"א. < ו' > מיישב את הסתירה בשי' רש"י בדין קבל עליו אחריות בחמצו של נכרי, ומבאר את שורש פלוגתת הראשונים האם איכא ב"י אחריות דפשיעה, ומבאר דלכו"ע מתיישבת הקושי' דאיך 'קנו מידו' מהני בדין גורם לממון, ומסתפק בדין 'קנו מידו' בבעליו עימו לענין ב"י. < ז' > מתמה עוד מרש"י דמייירי בעכו"ם בלי התחייבות מפורשת אלא בסתמא, ומחדש דיתכן דגם בכה"ג מהני קבלת פקדונות מהעכו"ם בסתמא דסו"ס איכא פרשת פושע כמזיק [בפקדונות של עכו"ם] לענין איסור מזיק, ומביא עוד דרך בזה ששני דינים נאמרו בדין אחריות לחיוב ב"י. >

**פרק ד' בחילוק בין פקדונות של עכו"ם לפקדונות של הקדש, ופלוגתת הראשונים באחריות דחמץ שגזל.** < א' > קושי' האור שמח דלמה מחלקינן [בירושלמי ובבבלי] בין פקדונות של עכו"ם לפקדונות של הקדש, ומביא את ישוב האחרונים לחלק בין גורם לממון בפקדון [שזה אחריות] לגורם לממון בנדר להביא קרבן [שזה לא אחריות בחפץ], אלא דדבריהם תלויים בפלוגתת הראשונים בחיוב אחריות של גזלן לענין ב"י, ופלוגתא זו בחיוב אחריות של גזלן תלויה נמי בחידושו של הרמב"ם באנס. < ב' > ביאורו של האבן האזל לחלק בין פקדונות מהקדש לפקדונות מעכו"ם עפ"י היסוד דאיכא רשות וזכויות לשומר. < ג' > סיכום ד' מהלכים במסקנת הסוגי' בגזזה"כ ד"לא ימצא", ותלוי בפלוגתת הראשונים בגזלן. >

**פרק ה' בדין גורם לממון באיתיה בעיניה** < א' > ישוב בקושי' הקצה"ח מעיר הנידחת לחלק בין נדר לאחריות דשומרים. < ב' > מהלך מחודש של האו"ש לחלק בין גוף החפץ לממון החפץ, דרך



לגבי גוף החפץ ליכא דין גורם לממון באיתא בעין, ועפי"ז מיושב הך דעיר הנדחת. < ג' מהלך  
נוסף לחלק בין דינים בממון כלפי החפצא לדינים בממון כלפי הגברא. >

### פרק א'

#### פלוגתת הראשונים

#### בדין קבלת אחריות בפשיעה לענין ב"י,

#### וגדר הדין פושע כמזיק.

#### א] ג' שיטות בראשונים בדין חיוב אחריות לענין חיובא דב"י.

ע"י רא"ש שהביא פלוגתת הר"י והבה"ג אי הסוגי' מיירי דווקא בש"ש [ר"י] או  
אפי' בפשיעה בעלמא [בה"ג], ועיין במאירי שהביא ש' שצריך אונסין, וזה משום  
דפלוגתא דתנאי בדבר הגורם לממון כממון מיירי בקדשים שיש אחריות  
באונסים, והמאירי דוחה דה"ה דבגו"א נאמר דין גורם לממון כממון, וע"י תוס'  
ב"מ [פ"ב:] שהביא ש' כזו דצריך אחריות גם מאונסים.

ובדעת רש"י, עיין בדבריו בפסחים [ו']. דסובר דפושע סגי לחייבו בדין ב"י  
בקבלת אחריות, וע"י מהר"ם חלאווה [ו']. ורבינו דוד [שם] וכן הוא ברא"ש [סי'  
ו'] דדייקו מרש"י דסובר כן.

והנה למ"ד דבעי אונסים א"ש, דבלי אונסים ס"ל דאין כאן "קבלת אחריות  
גמורה" ובוזה לא אמרינן דכממון דמי, ולמ"ד דסגי בפשיעה חולק וסובר דכל  
דרגא של קבלת אחריות סגי לדין גורם לממון כממון דמי, אבל למ"ד דבעי דווקא  
ש"ש צ"ב, דמהי הפרשה בזה.

#### ב] ביאור דין פושע כמזיק, ולמה לא סגי בחיוב אחריות דפשיעה לחיוב ב"י.

ועיין במאירי שביאר דהך מ"ד ע"כ סובר שפושע הוא כמזיק, וכ"ה במהר"ם  
חלוואה [ו' ד"ה אמר רב אשי], וכוונתם לש' הרמב"ם [שכירות פ"ב - ה"ג] דאף  
דקרקע נתמעטה מכל חיובי שומרים אכן חייבים עליה בפשיעה כיון שפושע הוא  
כמזיק ומזיק חייב בקרקע, וסברת המאירי בזה פשוטה, דזה פשוט שאין דין גורם  
לממון כממון דמי אלא היכא שיש כבר סיבה בחפצא לחייבו בתמורת החפץ, אבל  
אם המחייב לשלם רק יבוא באופן שאח"כ הוא מזיקו, שוב לא שייך שכעת יחול  
עליו כבר דין גורם לממון כממון דמי.

וי"ל בזה עוד, דאף באופן שכבר פשע בחפץ לפני פסח, וכבר איכא סיבה בחפץ  
לחייבו <sup>141</sup>, אכן אכתי לא דומה לחיוב אחריות של שומרים, דבשומרים, החפץ

<sup>141</sup> וזה משכחת לה בפשיטות בכל חמץ, שהרי נפסק בשו"ע [סי' תמ"ג] דכשהגיע הפסח חייב  
השומר למכור את החמץ כדי שבעל החמץ לא יעבור עליו בב"י וכדי שהחמץ לא יאסר, וכתב  
המג"א דאם אינו מוכר הרי"ז פושע ואי יגנב יתחייב, הרי לנו דבסתם חמץ איכא כבר סיבה  
לחייבו לשלם תמורתו, אולם כל זה בחמצו של ישראל חבירו לא בחמץ של עכו"ם, ונראה דזה  
תמיד חשיב כאונס מחמת הפשיעה, שאם הוא היה מוכר את החמץ הרי לא היה נגנב והיה לו את  
דמי החמץ, אולם, כל זה במכירה רגילה כדין, אבל במכירה בזמן הזה בלי דמים הרי אין הפשיעה  
מוסיפה כלום ולא משנה כלום בגזילה, ודו"ק.

נמצא ברשותו ובקנינו לענין החיובים שיש לו על החפץ, דזה יסוד דינו של חיוב אחריות, אכן מי שהזיק חפץ וחייב לשלם עליו, אין החפץ ברשותו ובקנינו לענין התשלומין על החפץ, ולכן לא אמרין בזה דין גורם לממון כממון דמי, ולא חייב בב"י, [ועיין היטב בקובש"ע בסוגיין ששתי הסברות הללו כלולות בדבריו] וע"ע בהערה <sup>142</sup> בזה.

**ג] גדר הדין פושע כמזיק, ובחילוק בין פטור קרקע לפטור בעליו עמו, [ברכ"ש].**

אכן עצם הדברים צ"ב, דאיך שייך שפושע יהיה כמזיק, הא אינו יותר מגרמא, דמ"ש מכל א' שמסלק את השמירה של החפץ לפני גנבים, ועוד ק' דהרמב"ם עצמו פטר פושע "בבעליו עימו", ומוכרח דמדיני שמירה הוא, ומ"ש פטור קרקע מפטור בעליו עימו, וכן הק' הראב"ד על הרמב"ם.

ועי' ברכ"ש ב"ק [סי' ל"ב ס"ק ד'] שביאר בזה בשם הגר"ח דבשומרים איכא כמה חילוקי דינים, דחוץ מהדין שמירה מצד עצמו שמחייבו לשמור, הרי איכא נמי חיובי שבועה וחיובי תשלומין, וא' מדיני השומרים הוא שעל ידי פשיעתו בשמירתו נעשה למזיק מחודש, והיינו דנתחדש בפרשת שומרים שנעשה ל"מזיק מחודש" אף דבכל התורה אין מעשה כזה חשיבא כמעשה מזיק, אולם אחרי שהוא כבר מזיק, אז הוא מתחייב לשלם מפרשת מזיק, והיינו מהפרשה של "מכה בהמה ישלמנה", ולא מפרשת שומרים, אלא דלולא הדין שומר שמחייבו לשמור, אז פשיטא דאין בפשיעתו תורת "מזיק מחודש" ואין כאן יותר מגרמא, ופשוט שאז אינו מזיק כלל.

ולפי"ז י"ל, דשאני מיעוטא דקרקע ממיעוטא דבעליו עמו, דבמיעוטא דקרקע נתחדש דרך נתמעט מהחיובים של פרשת שומר עצמו, והיינו מחיובי שבועה ומחיובי תשלומין, אבל אכתי מחוייב לשמור, וממילא דשפיר חיילא ביה תורת מזיק מחודש, ושוב אין לפוטרו מהדין תשלומין מפרשת מזיק.

אבל "בעליו עימו" הוא פטור בכל ה"שם שומר" ולא חיילא ביה חיוב לשמור כלל וכלל, ולהכי ממילא לא חיילא ביה נמי הך דין דפושע כמזיק, ושפיר פטרינן ליה.

**ד] ביאור פלוגתת הראשונים עפ"י פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בדין פושע כמזיק, ומתמה דלפי"ז רש"י סותר משנתו.**

ומעתה י"ל דהמחלוק' ראשונים בסוגי' תלויה בפלוגתת הרמב"ם וראב"ד אי פושע הוא כמזיק או לא, דלפי הראב"ד שאינו כמזיק, א"כ אעפ"י דאכתי מחוסר פשיעה, אבל סו"ס יש עליו כבר דין שומר, ובכלל הדיני שומר הוא שחייב לשלם

<sup>142</sup> והעירני בני הבחור החשוב מאיר שמחה נ"י, דלפי האמת גם בחפץ שכבר פשע בו הרי עדיין ליכא סיבה לחייבו, שהרי פושע כמזיק רק מחייבו אחרי שיש נזק ורק אז נתחייב ורק אז חל החיוב והוסיף, דאף דלרעק"א דמה דלא בעינן אונס מחמת הפשיעה הוא משום שכבר נתחייב בפשיעה, הא ע"כ דכל זה למ"ד דפושע לאו כמזיק, ודו"ק, דאי מטעם מזיק פשיטא דבלי החיוב בפועל אינו מזיק וכל עוד שהחפץ בעין הרי זה כזרק חץ ולא פגע החץ בחפץ, ופשוט, והרי הכא אזלינן למ"ד דפושע כמזיק.

על פשיעתו, ואינה פרשה חדשה ומחייב חדש שנולד מכוח שומרים כמו לדעת הרמב"ם, ולהכי שפיר אמרינן בזה דגם בפשיעה איכא דין גורם לממון כממון דמי, דהחמץ ברשותו ובאחריותו לענין הב"י.

אכן לדעת הרמב"ם דכל המחייב בא מפרשת מזיק, שוב ע"כ צ"ל דכל עוד שלא פשע אין עליו שום חיוב, ורק רמי עליו לשמור, ואחרי שפשע הוא דחיילא בפשיעתו מחייב חדש של מזיק, וכעת לפני הפשיעה ליכא סיבת המחייב כלל, ולהכי פטור בב"י, [ועיין לעיל דגם בכבר פשע בו אכתי אינו חייב].

אולם אין לפרש פלוגתתם כך, שהרי שי' רש"י היא דפושע הוא כמזיק, וכמבואר בפנ"י ב"מ [נ"ז:]: בדבריו שם [על התוד"ה שו"ח], וכן דייק הנמוק"י [שם] מדברי רש"י, דמבואר שם דאף דשומר להקדש פטור אבל אכתי חייב בפשיעה, והביאור בזה הוא מטעם דפושע הוא כמזיק, [ודומה לדין פושע בקרקע], ומאידך, כבר הבאנו דדעת רש"י בפסחים [ו']. הוא דפושע סגי לחייבו בדין ב"י בקבלת אחריות, ועי' מהר"ם חלאווה [ו']. ורבינו דוד [שם] וכן ברא"ש [סי' ו'] דדייקו מרש"י דסובר כן, ולפי"ז צ"ע, דלשיטתו היה צריך לפטור.

והיינו דאף דנתבאר היטב סברת המאירי למה למ"ד פושע כמזיק ליכא חיובא דב"י, אכן ע"כ מוכרח דאיכא נמי סברא לחייב גם למ"ד דפושע כמזיק, ושוב נצטרך לבאר את פלוגתת הראשונים באופן אחר, דגם אי כו"ע מודי דפושע כמזיק אכתי פליגי ביסוד דינא דחיוב ב"י מחמת קבלת אחריות, ובעזה"ל נתבאר את המהלך בזה בפרק הבא.

#### פרק ב'

##### ביאור פלוגתת הראשונים

##### בגדר החידוש דב"י בקבלת אחריות,

[ונפ"מ לאחריות דפשיעה, ונפ"מ באנס שמחייבו לשלם].

א] ביאור חדש בביאור פלוגתתם, דתלויה בגדר הגזה"כ בגורם לממון דמי, אי אתרבי בתורת גורם לממון כממון דמי, או מצד שבזה שהוא חייב עליו דנים אותו כ"מחזיק" את החמץ.

לעיל נתבאר דפליגי הראשונים האם גם קבלת אחריות דפשיעה מחייבת ב"י או לא, ונתבאר דגם אי פושע כמזיק אכתי שייך חיובא דב"י, ולא נתבאר שורש פלוגתתם.

ונראה דנחלקו בגדר הריבוי בחיובא דב"י בקבלת אחריות, ונקדים בזה בדברי בעל האבי עזרי [תנינא חו"מ ד' - ד'] דחקר בזה דאף דבקס"ד בסוגי' נקטו דמצד דבר הגורם לממון אתינן עלה, אכן למסקנת הסוגי' אמרו דלא אמרינן דבר הגורם לממון גם באית' בעינא ולכו"ע בעי גזה"כ, [ועיין היטב בקצוה"ח סימן שפ"ו דג"כ למד דזה לא ל"ק ול"ב אלא שזה קס"ד ומסקנה], ואפשר להסתפק האם בגזה"כ גלי לן קרא דאיכא בזה ממון ישראל, והיינו דחיילא הכא דין מחודש של "גורם לממון כממון דמי" לענין ב"י, או דגלי קרא לאידך גיסא, דאדרבה, דא"צ שיחול כאן דין גורם לממון כממון דמי, רק דעצם זה שהוא "מחזיק" והוא "מקיימו" מחמת החיוב ומחמת הגורם לממון, זה כבר מחייבו בב"י, והיינו שבזה

שהוא חייב באחריות איכא כבר סיבה בחמץ שיצטרך להחזיקו, וזה כבר מיקרי ב"י וב"י גם בלי שזה ממונו.

ונוסיף בזה ביאור, דכל מה שאינו עובר על ב"י בחמץ של חבירו אינו משום שאיסור ב"י תלוי בבעלותו בחמץ, אלא שהביאור בזה היא, דיסוד האיסור בב"י הוא בזה שהוא מחזיק את החמץ, ולא במה שהחמץ רק "נמצא" אצלו, וחמץ של חבירו "נמצא" אצלו אבל אכתי אינו "מחזיקו" כמו ש"מחזיק" ממון ידיה, אבל הכא כשיש בחמץ "גורם לממון" אז אמרינן דאף דאינו ידיה סו"ס אכתי "מחזיקו" מחמת החיוב שמירה והגורם לממון, ולהכי חייב בב"י, ודו"ק.

ונפ"מ בין הנך ב' צדדים הוא בפשיעה, דלפי סברא זו נראה דגם אם פושע הוא כמזיק אכתי מהני לן הפשיעה לחייבו, כיון דסו"ס הוא "מחזיק" את החמץ מחמת החיוב פשיעה, אבל לפי הדרך הראשונה דנקטינן דבריבוי מגזה"כ נתחדש דחיילא בזה דין גורם לממון כממון דמי, אז ודאי דלא מתחייב ע"י הדין דפושע כמזיק, דא"א לומר שיש לו סיבה של ממון בחמץ ע"י מעשה מזיק שמחייבו על החפץ.

ונצטרך לומר דבזה פליגי הראשונים, ולפי"ז לשיטת רש"י דמהני אחריות של פשיעה לחייבו בב"י, ע"כ נימא דהגדר בריבוי בב"י הוא דסו"ס הוא "מחזיק" את החמץ, ולא אכפת לן מה שהחמץ הוא חמצו של אחרים, ודו"ק, אולם כד נעיין בזה יבואר לנו דלשיטת רש"י א"א לומר כן, ועיין בזה להלן [פרק ג'].

**ב] מבאר דהרמב"ם והראב"ד פליגי בחמץ שאנסוהו לקבל אחריות, ושורש פלוגתתם בגדר החידוש בגזה"כ דלא ימצא.**

והנה, הבאנו שני צדדים בגדר הריבוי בחמץ שקיבל עליו אחריות, וכשנעיין בראשונים יבואר דכבר פליגי בזה בהדי', ונבאר את הדברים בעזה"י.

כתב הרמב"ם [פ"ד חו"מ ה"ד] דעכו"ם שאנס ישראל ומחייב את השומר באחריות דגו"א, הך שומר חייב בב"י, ועיין במ"מ דהרמב"ם למד דהמקור לזה הוא ממה דמבואר כן בסוגי' דזו עובדא דבני חילא.

אולם הראב"ד [שם] חולק וסובר שזה היה מדינא, ומלכותא הוא דמחייב ליה, או דמיירי שקיבלו ע"ע, ושי' הרמב"ם צ"ע דאיך שייך לומר בזה דבר הגורם לממון כממון דמי בכה"ג.

עוד צ"ע מה שהק' הט"ז [סי' ת"מ ס"ק א'], דהגמ' הק' דלמה לי קרא דלא ימצא למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי, ולרמב"ם ק', דהו"ל לתרץ דאיצטריך באופן זה, וצע"ג.

ועי' באבי עזרי [תנינא חו"מ ד' - ד'] שתירץ עפ"י הצדדים הנ"ל, דבשלמא אם למסקנה בעינן שיהיה ממונו דבעינן "לך", אז וודאי דבעי חיוב אחריות, ולא מהני בזה שאונסו, אבל אם נאמר דבלא ימצא איתרבי דלהחזיק חמץ גרידא סגי, ומה"ט פושע חייב בב"י אף דפושע כמזיק, א"כ ה"ה דבאונס הדין כן, ודו"ק.

ולפי"ז תתיישב נמי קושי הט"ז, דגזה"כ דלא ימצא באה לחדש גדר חדש, דאף דאינו כ"ממון דמי" כל עוד דאיתיה בעינא, אבל סו"ס הבעלים "מחזיקו", ולהכי חייב, ובזה ממילא ידעינן הך דינא דאנס.

ולפי"ז צ"ל דללישנא קמא בקס"ד בסוגי' דלא בעינן פסוק לר"ש, ומדינא דדבר הגורם לממון אתינן עלה, אז פשיטא דליתא לכל הדין של אנס, ופשיטא נמי דליתא לדינא דקבלת אחריות דפשיעה מחייבו בב"י.

**ג] מבאר דאיכא נפ"מ בין הנך ב' דרכים בביאור פלוגתת הראשונים בחיוב ב"י בחיוב אחריות דפשיעה, [ומחדש עוד דאיכא נפ"מ בדין ביטול חמץ בקיבל עליו אחריות].**

נמצא דאיכא נפ"מ בין הנך ב' דרכים בביאור פלוגתת הראשונים בחיוב ב"י בחיוב אחריות דפשיעה, דלדרך הראשונה דפליגי ביסוד דינא דפשיעה, האם דינא כמזיק או לא, אז ע"כ דגם לל"ק פליגי בזה, אכן אי נימא כדרך השני דפליגי בגדר הריבוי בקרא דלא ימצא, א"כ ע"כ דרק פליגי בל"ב, ודו"ק, ונפק"מ נוספת לגבי ביטול, עיין בהערה <sup>143</sup>.

**דרך אחרת בזה דשיטת רש"י דאיכא ב' דינים של פשיעה, מדין מזיק ומדין שומרים.**

ונראה ליישב רש"י בדרך פשוטה שסובר דאיכא ב' דינים של פשיעה, מדין מזיק ומדין שומרים - ויש הוכחה לזה משיטת רש"י בשומר שמסר לשמר, ועיין בזה בארוכה בהערה <sup>144</sup>.

<sup>143</sup> ולפי"ז חידש האבי עזרי עוד דאיכא נפ"מ בזה לענין ביטול חמץ בחמץ שקיבל עליו אחריות, ויצא לחדש בזה, דאף דפשיטא ליה לשאגת ארי' [ס' ע"ז] דלא שייך ביטול בחמץ שקבל עליו אחריות, דגרע מחמץ שאינו ברשותו לאחר ו' דלא מהני ביטול, וכש"כ חמץ שרק קיבל עליו אחריות, אבל להנ"ל י"ל דתלוי בספק הנ"ל.

וביאר בזה, דאם בגז"כ נתחדש דאחשביה רחמנא כממון, וכשאר ממון הוא, א"כ סו"ס ממון זה דינו ככל ממון שהוא אינו ברשותו, ושוב אינו יכול לבטלו דלא עדיף בדין זה מכל ממון.

אולם, אם לפי האמת אינו כממון, אלא "שמחזיקו" וזו הב"י, א"כ שפיר יכול לבטלו ולדון שכבר אינו "מחזיקו", וזו גוף הביטול, וחלוק משאר ממון, דבשלמא כממון ממש דעשאו הכתוב כברשותו, הרי דזה גופא שזה ממון מחייב שמחזיקו ואינו יכול לעשותו להפקר, אבל כשאינו ממון ממש, רק שמחזיקו מחמת השמירה, שוב י"ל דע"י ביטול כבר אינו מחזיקו.

<sup>144</sup> ונראה שיש ליישב שיטת רש"י בפשיטות - והוא - דלעולם יש לומר דאף דלשיטתו פושע כמזיק ומצד זה ליכא דין אחריות שמחייבת בל יראה, אכן יש לומר שרש"י סובר דאיכא ב' דינים בחיוב פושע בשומר חנם:

א] פשיעה לא גרע מש"ש שלא קיים דין שמירה שלו - דמשלם - וכן שו"ח שפשע לא גרע מיניה ולכן חייב בפשיעה.

ב] בנוסף לזה הפשיעה נהפכה למזיק ולכן משלם גם בלי שיש לו חיובים אחרים של שומרים וכדמצינו בקרקע - והביאור בזה שמצד אחד ליכא שום תשלומי שומרים בקרקע ואעפ"כ יש לו תשלומין של פושע - וזה משום שפרשת שומרים והחיוב לשמור [שיש גם בקרקע] החילה על הפשיעה שלו בקרקע דין מזיק - והרי אין לו פטור של תשלומי מזיק [ובעליו עימו שאין לו דין לשמור ליכא דין מזיק בפשיעה ולכן פטור גם בפשיעה], אבל ליתא לדין הראשון בקרקע שהרי בקרקע אין דיני חיובי תשלומין של שומרים.

ונראה דמוכרח מסברא דגם אי פושע כמזיק אכן לא חסר לו בחיוב של פשיעה מדיני שומרים, והסברא פשוטה דבמה גרע שו"ח מש"ש.

## פרק ג'

ביאור חדש בחיוב ב"י ב"גורם לממון",  
וביאור יסוד דינא ד"רשות שומר",  
וביאור דינא דפקדונות של עכו"ם.

א] מביא את פלוגתת הראשונים לעיל בגדר מיעוטא ד"לך" האם המיעוט הוא על חמץ של נכרי או דבעינן חמץ שלו, ומביא דלפי"ז פליגי נמי בקס"ד שחייב בחמץ של נכרי שכיבשתו.

ונראה עוד שיש גם ראייה מוכרחת לזה, שהרי מצאנו שבועת השומרים על פשיעה והרי ליכא שבועה על תשלומי נזיקין, ושבועה פירושו 'שבע או שלים' ומה שייך שבועה מחובת שומרים שבא מול 'שלם' של תשלומי נזיקין, וע"כ כנ"ל.

ומעתה מיושב שיטת רש"י - דאף דס"ל דפושע כמזיק, אכן לא גרע שו"ח מכל שומר שעדיין צריך לשמור ואי פשע גרע בשמירה.

והדברים מדויקים היטב - שהרי המאירי בסוגיין פירש למה לא מהני אחריות דפשיעה לחייבו בב"י בחמץ, ומתוך דבריו דייק הקובש"ע שבאמת ליכא שני חיובים, ויש רק חיוב פושע כמזיק, ועיי"ש הנפ"מ אי משעת פשיעה חייבים אי משעת משיכה חייבים, וי"ל דבזה גופא רש"י חולק, ובשיטת המאירי צ"ב דמה הגדר של השבועה הזו.

ונראה דאזיל לשיטתו - דהנה שיטת רש"י בב"ק [יא] שלפי רב ששומר שמסר לשומר פטור - כיון דמסרה לבן דעת - הדין הוא שהוא פטור רק מאונס, אבל הוא עדיין חייב בפשיעה של השומר שני, ולכא"ו קשה - דבשלמא בשומר שכר שמסר לשומר שכר - הוא רק פטור מאונס אבל מחייבים את הראשון באופן שהיה גו"א, אז הדין פשוט למה חייב, דלמה לפוטרו בזה שמסר לבן דעת, אבל בשומר חנם שמסר לשומר חנם והשני פשע, א"כ האיך יתחייב הראשון, הא בעצם המסירה הוא לא פשע [דהא מסרה לבן דעת], ואי תימא שנחייבו על הפשיעה של השני, הא זה קשה שהרי פשיעת השני כלפיו אינה פשיעה, שהרי הוא לא פשע - ורק השני פשע, וא"כ למה חייב, וע' בריטב"א הישנים [ב"מ לד: במשנה] דעמד בזה, ופירש דפשיעת השני כפשיעת הראשון, ודו"ק, וצ"ע הגדר בזה.

וע' בזה בחידושי הגרש"ק [ב"מ ריש סי' כ"ה] שפי' דהגדר בחיוב "פשיעה" הוא שהוא לא מתחייב על מה שהוא עושה, אלא על מה שהוא לא עושה, והיינו שאינו מתחייב על ה"מעשה פשיעה" - על המעשה של "אי - נעילה כראוי", אלא שהוא מתחייב בזה שאינו מעמיד לו שמירתו שהתחייב להעמיד עבורו, והיינו שמה שאין כאן שמירה היא המחייבו בתשלומין, וממילא דכשהראשון מינה שומר שני, הרי שמירת השני עומד גם לראשון לקיים התחייבותו כלפי הבעלים, ומעתה דכשהשני לא שמר הרי ממילא דגם הראשון לא שמר, וחייב ע"ז גופא שהוא לא שמר, וזהו פשיעת הראשון.

ונראה דלכא"ו זה תלוי אי פשיעה חייב מצד חסרון שמירה או משום שדנים את הפשיעה כמזיק דאי דנים את הפשיעה כמזיק א"כ הרי מה שייך לייחס מזיק דשני לראשון, ויהיה הוכחה שרש"י סובר שאין פושע כמזיק, אולם ברש"י [ב"מ נ"ז] מבואר שפושע כמזיק - וכן דייק הפנ"י בדבריו [שם] - ומוכרח בשיטתו דע"כ דאיכא ב' דינים בחיוב פושע, וא"ש לשיטתו בסוגי' דפסחים.

ולסיכום - הנך ב' דינים בפושע, מדין שומר ומדין מזיק - מתחלקים בכמה גווני:

א] בקרקע יש רק דין מזיק, ב] השבועה מתייחסת רק לדין שומרים, ג] יש נפ"מ לגבי חיוב אחריות של חמץ דרך מחמת החיוב שמירה איכא ב"י, ולא מחמת הדין כמזיק, ד] בשומר שמסר לשומר הראשון חייב בפשיעה של השני רק מדין שומרים, ה] נפ"מ אי משעת פשיעה חייבים אי משעת משיכה חייבים.

כבר הבאנו לעיל [סימן כ' פרק א'] את פלוגת רש"י והראשונים בביאור מיעוטא ד"לך", דלרמב"ן ורבינו דוד המיעוט הוא דרך כשיש לו בעלות בחמץ הוא עובר בב"י, אבל לרש"י נתחדש דא"צ בעלות בחמץ, וסגי בזה שהוא מחזיק את החמץ גם בלי שיש לו בעלות בחמץ, ולדידיה נתחדש דהדרשה ד"לך" לא באה לומר דבעינן בעלות בחמץ, אלא שיש מיעוט בחפצא של החמץ, דחמץ של לאו בר חיובא [עכו"ם והקדש] נתמעט, וזו מיעוטא ד"לך".

עוד ביארנו שם דגם לראשונים שצריכים בעלות בחמץ, אכן כל זה אינו אלא כ"היכי תמצא" דבזה הוא נחשב כמחזיק את החמץ, [וזה מוכרח מהקס"ד לחייבו בהקדש], אבל א"צ את הבעלות מצד עצמו.

ועפ"ז ביארנו שם [פרק ג'] את פלוגת רש"י והרמב"ן בקס"ד דחייב בב"י בנכרי שכיבשתו, דכיון דרש"י למד דהמיעוט הוא מיעוט בגוף החמץ שהוא "חמץ של עכו"ם", והרמב"ן למד דהמיעוט הוא בזה שאינו חמץ שלו, דרך חמץ שהוא בעלים עליו חייב בב"י, שוב ע"כ פליגי גם בקס"ד למה חייב בחמץ של נכרי שכיבשתו.

והיינו דלדעת הרמב"ן קשה הרי סו"ס אינו בעלים על החמץ, וביארנו ד"ל דכיון דנתבאר דיסוד הלאו הוא בזה שהוא "מחזיק" את החמץ, וכל מה דבעינן בעלות בחמץ הוא רק כדי שנימא שהוא מחזיק את החמץ, לכן היכא שהוא מחזיק את החמץ גם כשאינו שלו וכגון בנכרי שכיבשתו, אז חייב גם בלי בעלות.

אולם לרש"י א"א לומר כן, דלרש"י שהמיעוט הוא בגוף החמץ שהוא "ממון עכו"ם", אז ע"כ צ"ל דהקס"ד הוא שבחמץ של נכרי שכיבשתו חיילא ביה "שם ממון ישראל", וזה מפורש בלשון רש"י דקס"ד דע"י המציאות של "כיבשתו" הרי זה "ממונו כממונך".

**ב] מבאר דפלוגתתם תלויה בפלוגתא הנ"ל בגדר הריבוי בחמץ שקבל עליו אחריות, ולפי"ז מבואר דרש"י סותר משנתו בצדדים בחקירה זו, ושיטתו צ"ע, [והיינו דשיטתו בפושע כמזיק ושיטתו בחיובא דב"י בפשיעה ושיטתו במיעוטא ד"לך" סותרים זו את זו].**

והנה, לעיל [פרק ב'] הבאנו ב' צדדים בביאור הריבוי בגזזה"כ ד"לא ימצא" דמחייב שומר בב"י, האם נתחדש בקרא דאית ליה ממון בחמץ מחמת הדין גורם לממון, או דנתחדש דמחמת הדין גורם לממון הוא כבר מחזיק את החמץ, ואחרי הקדמה זו ברור דה"ה דרש"י והרמב"ן פליגי בהנך שני צדדים בגדר הריבוי דילפינן מ"לא ימצא" דמשם ילפינן דשומרים וקבלת אחריות מחייבים בב"י, וע"כ דפליגי בהנך שני צדדים שהוזכרו לעיל.

והיינו, דרך לרמב"ן נוכל לומר דהריבוי הוא בזה שהוא חייב על מה שהוא "מחזיק" בחמץ מחמת החיובי שומרים, [שהרי כל המחייב בב"י הוא תמיד בזה שהוא מחזיקו], וזה כנתבאר לעיל לפי הראשונים דסגי בפושע כמזיק לחייבו בב"י, אבל לרש"י לא סגי בזה, דסו"ס זה עדיין "חמצו של עכו"ם", והממון עכו"ם שבו נתמעט.

וע"כ דלשיטת רש"י צ"ל דבריבוי של "לא ימצא" איתרבי דין ד"דבר הגורם לממון כממון דמי", וממילא שיש כאן "שם ממון ישראל", וכהצד השני וכעין מה שפירש"י ב"כיבשתו", ולפי"ז שי' רש"י צ"ע בממנפ"ש, דמצד א' ע"כ מוכרח דלמד למסקנה דבגזה"כ של ב"י איתרבי ד"כממון דמי", [דאל"כ אכתי חשיב כממון עכו"ם], וכנתבאר, אולם מאידך גיסא איכא הוכחה דע"כ איתרבי רק דמחזיקו ומקיימו, דלעיל [פרק ב'] ביארנו דלמ"ד דפושע כמזיק א"א לחייב בב"י ע"י אחריות דפשיעה, דא"א לומר שיש כאן גורם לממון אי כל חיוב אינו אלא מצד מזיק, אלא דלפי"ז איכא סתירה ברש"י דמחייב גם שו"ח בב"י, ואעפ"כ סובר דפושע כמזיק.

הרי דכל הדרכים נסתרים בשיטת רש"י, דמתחילה למדנו דהמחלוקת אי אחריות דפשיעה מחייבת בב"י תלויה בפלוגתת הרמב"ם וראב"ד בפושע כמזיק, וזה נדחה מרש"י דסובר דאחריות דפשיעה מחייבת בב"י וגם סובר דפושע כמזיק, ושוב רצינו ללמוד דהמחלוקת אי אחריות דפשיעה מחייבת בב"י תלויה בפלוגתת הרמב"ם וראב"ד האם חייבים בב"י באנס דמהני להתחייב ע"י 'החזקת החמץ' בלי בעלות בחמץ, אכן גם זה נסתר מדברי רש"י דחמצו של נכרי הוא פטור בחפצא של החמץ, ושיטתו צע"ג בממנפ"ש.

**ג] קושי' עצומה מהדין קבלת אחריות לנכרי, דמכאן מוכרח דלא אתינן עלה מצד דין "גורם לממון", ומקשה עוד דאיך מהני קבלת פקדונות מהעכו"ם בסתמא בלי קנו מידו, והא ליכא פרשת פושע כמזיק בפקדונות של עכו"ם.**

עוד יש לעיין, הא אין דין שומרים לעכו"ם, וכבר הק' כן רבינו דוד [א' ד"ה ייחד לו בית], ותירץ דמיירי שקיבלו ע"ע מפורש, ומדמה להך דבני חילא דגם מיירי שקיבלו ע"ע, וכ"ה במקו"ח [סי' ת"מ ס"ק ב'], אולם הק' הגר"ש רוזובסקי צ"ל קושי' גדולה לגר"ז צ"ל [חי' ר' שמואל סי' ה' ס"ק ב'], דבשלמא אם למסקנה א"צ שיהיה כממון דמי, וסגי בזה שהוא מחזיק את החמץ [וכנתבאר לעיל למאן דמחייב באנס, ולמ"ד דמחייב בפושע מדין מזיק], א"כ א"ש דע"י זה שמתחייב לשלם הרי מחזיק בו, אבל אם למסקנה בעינן לדין גורם לממון כממון דמי, [וכמבואר בראב"ד דלכן לא מהני באנס, וכן ביארנו נמי בשיטת רש"י], אז לכאוי' לא שייך כאן גורם לממון, דאף אם יתחייב עפ"י תנאי, אבל אין זה תשלומין בעד החפץ ואין זה דמיו ותמורתו.

וא"כ כבר אינו דומה לדין גורם לממון דמצאנו בהקדש, דהתם הוא חייב קרבן וכשנאבד הקרבן אז הקרבן השני בא במקומו, שזה חיובו, ונמצא שיש לו ממון היום בגוף הקרבן, שהרי הקרבן הזה משמש לו עבור חיובו הכללי להביא קרבן, וכן נמי הגדר בדין גורם לממון דמצאנו בשומר, שהרי הוא חייב להעמיד לו את החפץ בסוף השמירה, ואל"כ צריך לשלם, ונמצא דהחפץ עצמו הוא ממון בשבילו, אבל כאן זה ממון מתנאי צדדי, אבל גוף החפץ אינו כממון בשבילו, וגם אם התנה על ממון של איסורי הנאה שיתחייב בתנאי לשלם אם יאבדו ג"כ חייבים ואטו נימא דגם באיסורי הנאה שאין לו דין ממון כלל שג"כ כגורם לממון דמי, [ונוסיף בזה עוד, הרי התנאי שהתנה שאם יאבד הפקדון של העכו"ם שאז הוא ישלם, הך תנאי דומה לתנאי שאם ירד גשם הוא ישלם לו ממון, ואין לזה שום



שייכות לפקדון], וצע"ג, והביא שחקר הגרי"ז אם שייך ע"י "קנו מידו" ליצור חיוב כזה שיהיה בעד החפץ עצמו, וצ"ע, ועיין בהערה <sup>145</sup>.

**ד] מביא יסוד גדול מהגר"ח ומהגרי"ז, דשומר אינו חיובים גרידא, אלא דאיכא "רשות שומר", והיינו דהשומר "מחזיק" את הפקדון אצלו לענין החיוב שמירה, ומביא בזה את ראיותיהם של הגר"ח הגרי"ז הברכ"ש והאהא"ז.**

ובביאור הסוגי' נראה להקדים ביסוד החיוב שמירה בשומרים, ונקדים בתרתי, א] שומר אינו "חברת ביטוח" בעלמא שיש לו חיובי תשלומין, אלא שצריך גם לשמור את הפקדון, ב] רגילים להבין ששומר הוא 'חברת ביטוח' אלא דבנוסף הוא צריך לשמור את הפקדון, והגדר בחיוב שמירה שלו הוא כפועל בעלמא, שפעולתו ועבודתו הוא לשמור את הפקדון, והיינו דתרת' אית ביה, גם חיוב אחריות לשלם וגם חיוב על הגברא לשמור כפועל.

איברא דאינו כן, אלא דהגדר בחיוב שומר הוא כך:

יש יסוד גדול בעיקר הגדר בפקדון ויסוד זה מפורסם בשם הגרי"ז והוא, שפקדון 'נכנס לרשותו' ויש לו 'זכויות' בפקדון להחזיקו בתורת שמירה.

ביאור דבריו - הפקדון הוא "אצלו" לענין דין שמירתו [ודלא כפועל שאין לו כלום בחפץ], ונתחדש בזה שיש מציאות וחפצא של "רשות שומר" שהוא מחזיקו לענין שמירתו, וכמו דפשיטא לן שיש "רשות גזלן" אף דאינו של הגזלן אלא שיש לו זכויות בגזילה, כמו כן יש "רשות שומר" מחמת החזקתו בתורת שומר - [והגדרים בזה יבוארו], ולהלן המקורות.

א] יעוין בזה בברכ"ש [גיטין סי' כ"ה ס"ק ב'], דהק' הגרב"ד על מה שמבואר שם בגמ' דשומר שאמר לשליח "הולך פיקדון זה למפקיד" [להחזירו לן], וחזר בו השומר וביקשו מהשליח, דהדין הוא דצריך הלה להחזיר לשומר את הפיקדון ואין לו להעבירו למפקיד, וכל זה דוקא אי 'הולך' לאו כזכי, דאי 'הולך' כזכי דמי, אז כבר זכה בו המפקיד וכאילו הוא החזירו כבר למפקיד, וכעת השליח כבר מחזיקו עבור המפקיד.

ולכא' דין זה צ"ב, דהאיך יכול השומר לחייבו להחזירו לו, דאיזה זכויות יש לו בפיקדון ולמה אין הלה יכול להחזיר לבעלים, הרי לשומר איכא "חיובים" ולא "זכויות", ונמצא שתמיד כשמחזירים את הפיקדון לבעלים הרי לא 'לוקחים ממנו את זכויותיו' בפיקדון, אלא אדרבה, 'מפסיקים את חובותיו', ומה התביעה שלו להשיבו אליו ולא להחזירו לבעליו, ומה שייך על זה הולך כזכי, [ורק בשואל

<sup>145</sup> אולם, תחילת קושי' הגר"ש לא התחילה בצדדים הנ"ל, רק דתלה קושיתו בפלוגתת הראשונים בגזלן, דנחלקו האם איכא דין ב"י בגזלן, והאו"ש מחלק בזה בין אחריות דגזלן לאחריות שומרים ששומרים הוא אחריות וגזלן חייב מחמת החיוב הקודם, ועיין בכל זה להלן [פרק ד'], ועל זה הק' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל לגרי"ז דבעכו"ם ד'קנו מידו' בשומר גם דומה לגזלן וליכא מעלה של "אחריות" בגוף החפץ, אולם ה"ה דקושי' זו קשה גם הכא גם בלי מחלוקת זו בראשונים, וכמבואר שם בחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, עיי"ש"ה.

ובשוכר איכא זכויות של השתמשות בחפץ מלבד החיוב שומרים, אבל בסתם שומר ליכא זכות, רק חובה], וצ"ע.

והשיב לו הגרי"ז דע"כ דמוכרח מהכא דלשומר יש זכויות, דהחובת שמירה אינה חובת שמירה גרידא, אלא שמחזיק ומעכב את הפיקדון אצלו בתורת שומר, והיינו שזה אצלו לענין השמירה, ועל זה אמרו בגמ' דאי חזר בו שפיר מחזירו לשומר.

ב] על פי זה ביאר בברכ"ש את דברי התוס' במעמד שלשתן שתיקנו חז"ל שהמפקיד יכול להקנות פקדון לאדם מן השוק ודנו התוס' אי מהני בע"כ של שומר, והקשה בברכ"ש דאיזה דין יש להתחשב בדעתו של השומר, ומוכרח מהכא שיש זכויות ודינים לשומר בפקדון.

ג] הגרי"ז הוכיח דין זה גם מהרמב"ם, דהנה הרמב"ם [שלוחין ושותפין ריש פ"ג] כתב ששני מיני שלוחים נינהו, שליח עם הרשאה ושליח בלי הרשאה, וע"י הרשאה יש לו זכות לשליח לדון עם כל א' וא' כאילו הוא הבעל דין עצמו, אבל בלי הרשאה יכול הבע"ד לומר לשליח שאתה לא הבע"ד, ואין רצונינו לדון איתך ד"לאו בע"ד ידידי את", [והיינו דדין שלוחו של אדם 'כמותו' רק נאמר להחיל חלויות עבור הבעלים, אבל אינו 'כמותו' לענין זה שנצטרך לדון עמו בלי שיש לו הרשאה].

ובהמשך לדין זה כתב הרמב"ם [שלוחין ושותפין פ"ג ה"ה] שמפקיד שמינה שליח בעדים להחזיר פקדונו מהשומר, והוא לא כתב לו הרשאה, אז יכול השומר לומר לשליח "לאו בע"ד ידידי את" וא"צ להשיבו לו, אכן אם הוא רוצה אז שפיר יכול להחזירו לו אם הוא רוצה להפטר בזה מהחיוב שמירה, דסו"ס שליח הוא וכאילו קיבלו המפקיד.

והק' הגרי"ז דאיזה "בע"ד" הוא השומר, הרי בשלמא כשבאים לגבות חוב מלוה אז הלוה הוא בע"ד על מעותיו ושפיר מצי למימר דהשליח של המלוה שאינו בע"ד דידיה ואינו חייב לשלם לו, אכן בשומר שמחזיר פיקדון, הרי לא מחייבים אותו בכלום, והיינו שלא 'לוקחים ממנו את זכויותיו' בפיקדון, אלא אדרבה, 'מפסיקים את חובותיו', ואיך הוא יכול לטעון "לאו בע"ד ידידי את", הרי לא דנים איתו לחייבו בכלום אלא להפסיק את חיובי השמירה שלו.

וע"כ דמוכרח מהכא שיש תורת "בע"ד" לשומר, שיש לו זכויות בפיקדון לעכבם אצלו עד שיבא הבעלים, וממילא דכלפי זה שפיר חשיב כבע"ד על הנך זכויות, וממילא דא"צ לדון עמו אלא עם הבעלים.

וה"ה דבסוגי' דגיטין י"ל שזכות זה היה מזכה לבעלים אי הולך כזכי, ואי לאו כזכי דמי אז הוא יכול לחזור בו מזה, ולמדנו מהכא דהך זכות לעכבו בתורת שומר חשיב כזכויות וקנינים ובעלות מסוימת בפיקדון שיש לשומר לענין החיוב שמירה.

ד] יסוד זה כבר אמר הגר"ח, דהנה, בב"מ [ל"ה:] מבואר במשנה דאפשר לשומר למנות עוד שומר שחייב יותר ממנו [שוכר ממנה שואל שחייב גם על אונסים] ובזה הוא זוכה בתשלומין של השומר השני באופן שהראשון פטור [אונסים],

וזהו הדין "קניא" דמבואר בסוגי' שם<sup>146</sup> - [ועיין להלן עוד ב' ראיות לזה בשם הגר"ח, מהסוגי' בב"ק ק"ח:], ומהירושלמי מעש"ש].

וראייתי בחו"ש מרן הגרב"ד בב"מ [ריש סי' מ"ט] שאמר בזה בשם הגר"ח שרואים מהכא ששומרים הוא גם זכויות ולא רק חיובים, דאל"כ מהיכי תיתי שיזכה בהך זכות, וע"כ שהפיקדון הוא 'אצלו' לענין השמירה.

ה' יסוד זה מבואר גם באהא"ז [ריש נז"מ], דהנה, שיטת הרמב"ם היא שכל שומר מחייב על נזקי השור בלי קבלת אחריות מיוחדת לענין נזיקין, [והראב"ד פליג בזה], וזה מתבאר עפ"י הרמב"ם [ריש נז"מ] דיסוד החיוב של נזקי ממון לא תלוי בבעלות ממש, אלא "כל נפש חיה שהוא ברשותו של אדם" מחייב שמירת נזיקין, וגם "רשות שומר" איכלל וחשיב כרשותו, ודומה לגנב שחייב על נזקי השור כיון שזה ברשותו, [ועצם הדין יליף מריבוי במכילתא וכדהביא שם], עכ"פ כל זה רק אחרי דנתבאר שיש דין "רשות שומר", ודו"ק.

ו' ע"ד זה הוסיף באהא"ז [זכיייה ומתנה פ"ג ה"ב] לבאר את שיטת הרמב"ם [שם] דיכול להקנות את הפיקדון לשומר כמתנה באמירה בלי קנין חצר, וכלשון הרמב"ם, "הרי"ז מתנה הנקנית בדברים בלבד וא"צ דבר אחר", וקשה דאיך קונים בלי מעשה קנין, וביאר [שם ד"ה ונראה] דהיסוד של קנין חצר אינו ע"י גוף החצר עצמו אלא דחצר מיקרי רשותו, וממילא י"ל דגם פיקדון ממילא מיקרי ברשותו של שומר גם בלי שהוא בחצירו וממילא קני גם בלי גדרי חצר.

אלא דלכא' דרך זו נסתר מהגמ' בריש המפקיד דמבואר דבקימא באגם לא קונה בחצר, וכן למד רש"י שם, אכן עיין בהשטות באהא"ז [שם] שהביא מהר"ח דבאמת למד איפכא דמהני באגם מסברא הנ"ל, הרי לנו ראיה ברורה לכל הך יסוד מדברי הר"ח, וע"כ דכן ילמד הרמב"ם סוגי' זו, ודו"ק.

#### הוכחות נוספות ליסוד זה.

ז' עוד יש להוכיח כן מהסוגי' בב"ק ק"ח: - אתמר נגנבה באונס, אביי וכו' [דמבואר שם דש"ש שנשבע ונפטר והוכר הגנב דהש"ש צריך להעמיד את הגנב לדין, וש"ה אינו חייב להעמידו לדין, ויכול להעמידו בדין ויכול לעמוד בשבועתו, ועיין בשטמ"ק בשם הרמ"ה דמדיני שומרים הוא דלא כלתה השמירה ולכן השו"ש חייב, דכשנגנב הדין הוא דשו"ש חייב למצא את הגנב והשבועה היא רק לפוטרו מלשלם מיד, אבל זה לא מסלק ממנו את הדין שומר לגמרי.

ובשו"ה שאינו חייב לטרוח למצא את הגנב, בדידיה מהני שבועתו לגמרי, ונראה דהא מיהת דנשאר עליו תורת שומר גם בשו"ה לענין זה שאין הגנב יכול לומר לשומר חנם דלאו בע"ד ידי את אם השו"ה מעמידו לדין, וכן נראה מדברי הגר"ח מטעלז [עמוד קנ"ח] שביאר כן, [אף דהמשמעות ברמ"ה הוא דבשו"ה באמת כבר כלתה השמירה].

<sup>146</sup> וזה לא רק בשוכר ושואל [שממילא יש להם זכויות בפיקדון] אלא גם בש"ח שמסר לש"ש, ועיין בזה בתוס' ב"ק י"א:].

ומכאן מוכח יסודו של הגר"ז בגדר הדין שומר, דשומר 'מחזיק' את החפץ לענין השמירה, והוא בע"ד על החפץ לענין השמירה, ולהכי הוא ממשיך להיות שומר גם אח"כ לענין תביעת הגזלן, וכן העירני תלמיד אחד, ודו"ק.

ח [ע"ד זה יש להוכיח מהסוגי' לעיל מיניה [שם] בדין מודה בקנס פטור, דמבואר התם דמהני הודאת בע"ד של הגנב שגנב מבית שומר באופן שהוא מודה או לשומר או לבעלים ולא באופן שהוא מודה לאחר, עיי"ש בתוס', ומוכרח מהכא ששומר כבע"ד, ודו"ק, ועיין בקונטרסי השיעורים על ב"ק [עמוד נ"ד] שהביא ראה זו, שוב יצא לאור הגר"ח החדש [הוצאת מישור] ומצאתי בב"ק [ק"ו:] שהביא ראה זו.

ט [שמעתי מידידי הגאון ר' עמנואל רייניץ שליט"א להוכיח יסוד זה מכל הנדון בפתחי תשובה [סי' רצ"ג ס"ק ב'] שהוצרך לחדש [בשם הגל' מסכת] שהמפקיד יכול לתבוע את הפיקדון באמצע הזמן, וצ"ע דמהיכתי תיתי שאינו יכול לעשות כן וע"כ משום שיש לו זכויות.

וצ"ל דהא דבאמת אינו מעכבו מלהשיבו הוא משום שכל ההגדרה של הזכויות הללו הוא להחזיקו עבור בעלים, וממילא שכשתובעו הבעלים ע"כ הוא מבטל להנך זכויות.

י [מידידי הגאון רבי יצחק עהרנפלד שליט"א שמעתי להוכיח כן מקושי' רעק"א להלן [מ"ח: על תוד"ה והא בעי' למימשך] שביאר שמיכה אינה מעשה קנין גרידא שמחייבת תשלומין רק שעל ידי המשיכה מכניסים את החפץ לרשות הקונה וממילא בעי' לשלם תמורת החפץ, [וכוונתו דלא הוי כחליפין דחשיב כמעשה קנין גם על החפץ וגם על ההתחייבות לשלם, אלא שהמשיכה רק מתיחסת לחפץ להכנסיו אצלו ושוב ממילא חייבים תשלומין עליה], אלא דהק' ע"ז רעק"א דבשומרים מוכרח דאינו כן דהתם המשיכה רק מחייבו בחיובי שמירה ותו לא, והשומר לא זוכה בפקדון, וע"כ דאינו מצד הכנסה ברשותו, אולם לפי הנ"ל א"ש.

יא [א עוד נראה דהדברים מפורשים בקצוה"ח ושם מבואר גם את גדרי ה'רשות שומר', עיין בזה בקצוה"ח [סי' ש"ז ס"ק א'] שביאר באופן אחר מדברינו הכא האידך מהני משיכה בשומרים, ועיין בהערה <sup>147</sup> הרחבה בדבריו ובמה שכתב בשיטת הרא"ש והרמב"ם.

<sup>147</sup> דיעויין שם שהביא את הסוגי' בפרק השואל בב"מ [צ"ט.]. שאמרו כשם שתיקנו משיכה בלקוחות כך תיקנו משיכה בשומרים, ושיטת הרמב"ם [פ"ב משכירות ה"ח] דמשיכה מהני בין לחזרה דמשכיר ומשאל ובין לאחריות ולחיוב גניבה ואבידה וחיובי שמירה, אבל דעת תוס' [שם ד"ה כך תקנו] והרא"ש [שם פ"ח סי' ט"ו] דמשיכה בשומרים אינו אלא לענין לעכב את החזרה דמשאל ומשכיר, אבל באחריות השמירה נתחייבו שומרים תיכף משנסתלקו הבעלים משמירה, והיינו כמבואר במשנה לעיל מיניה [פ': דב'הנח לפני' כבר נהיה לשומר חנם], [דאל"כ המשנה סותרת את התקנה שקונים ע"י משיכה, והמ"מ הביא מהרשב"א בשם הראב"ד דלמד ברמב"ם דהך משנה דב'הנח לפני' כבר נהיה לשומר חנם, דמיירי בסימטא דאיכא ממילא משיכה, דבלי משיכה לא נתחייב].

וביאר הקצוה"ח את שיטת התוס' והרא"ש וז"ל, דהא "דנתחייבו השומרין תיכף משנסתלקו הבעלים משמירה דהו"ל דין פועל דמשהתחילו במלאכה הוי להו קנין וכמבואר ריש פרק האומנין [שם ע"ו]: ובטור ושו"ע [סימן של"ג סעיף ד']", אלא דשוב הביא את שיטת הרמב"ן [הובא בנימוקי יוסף פרק השואל [נ"ו. בדפי הרי"ף] דהרמב"ן סובר דמהני משיכה משום דהו"ל משיכה כמו התחילו במלאכה דהוי קנין אצל הפועלים ומש"ה בשומר חנם ושומר שכר מהני משיכה ע"ש, ועל זה הקשה הקצוה"ח "דא"כ למה לי משיכה הא פועלים משהתחילו במלאכה אינן צריכים לשום קנין וא"כ ה"נ משהתחילו לשומר ונסתלקו הבעלים משמירה ליהוי התחלה וכמ"ש בשיטת תוספות והרא"ש", ותירץ בזה קצוה"ח ש"אפשר דס"ל להרמב"ן דעיקר התחלה בשמירה מכי משכו לרשותן אבל כל זמן שלא משכו לרשותן לא הוי התחלת השמירה", ודבריו נפלאים, דמה שייכא משיכה עם כל גדרי משיכה להתחלת מלאכה של שומר במעשה שמירה שלו, הא פשיטא ד'הנח לפני' בלי המשיכה איכא כבר התחלה מציאותית של המלאכה, דאז הבעלים מפסיק לשומר והשומר מתחיל, ולמה לי משיכה, ומאידך גיסא קשה דלא רק דקשה דלמה לי משיכה אלא דגם קשה דמה מהני משיכה, אטו דווקא ע"י משיכה עם הלכות משיכה [והיינו לסימטא] הוא מתחיל את המלאכה של שמירה, וצ"ע.

וברור דכוונתו כנ"ל, דכל המעשה שמירה היא פרט בדין "רשות שומר", והיינו דאחרי שהוא מושך לרשותו לזכות בו בתורת שומר אז הוא דהתחלת המלאכה מתחילה לחייבו בתורת פועל, דכל הפעולה שלו הוא רק בתורת הרשות שומר ולא כפועל בעלמא, הרי דלמדנו מהקצוה"ח דה'רשות שומר' חיילא לענין החיוב שמירה.

ומהמשך דברי הקצוה"ח למדנו דבדעת הרמב"ם נקט דה'רשות שומר' חיילא לענין החיוב אונסים ממש כרשות גנב דחיילא לענין החיוב אונסים, ולפי הרמב"ן חיילא ה'רשות שומר' לענין החיוב שמירה, [דביאר שם, דפליגי הרמב"ן והרמב"ם, דהרמב"ם למד דמשיכה היא כפשוטו ממש כמו בגנב, דבתרוייהו איכא רשות שומר ורשות גנב לענין החיוב אונסים וחיוב תשלומין, וזה משום ש"דעת הרמב"ם [פ"א משאלה ה"ה] דס"ל כלישנא קמא דריש פרק אלו נערות דשומרין משעת משיכה הוא דנתחייבו, א"כ שפיר מצינו למימר טעמא דמשיכה בשומרין להתחייב בדינו כמו גנב וגזלן דקנו במשיכה להתחייב באונסין", אבל הרמב"ן הוצרך להכניס ענינא דשמירה והתחלת מלאכה, דהרמב"ן אזיל שליטתו דפסק כל"ב שחייב רק משעת אונסים ופשיעה, וכבר לא דומה לגנב, דאף דהפשטות הוא כהרמב"ם "דמשיכה מהני בשומר חנם ושומר שכר אע"ג דלא קנו שום דבר, דהו"ל קנין להתחייב על החפץ באחריות כל שומר כדינו וכמו גנב וגזלן דקנו להתחייב באונסין מכי משכו אע"ג דלא קנו שום דבר", אבל "הרמב"ן לטעמיה [בב"מ צ"ז: ד"ה גמ'] דסובר כלישנא בתרא דפרק אלו נערות [כתובות ל"ד:] דשומרין משעת פשיעה הוא דמיחייבי, וא"כ לא דמי לגנב וגזלן דחייבין כשעת הגזילה וא"כ שפיר מהני משיכה להתחייב באונסין על שעת משיכה, אבל שומרין דלא מיחייבי אלא משעת פשיעה א"כ הו"ל כמשוך פרה ולא תקנה אלא לאחר שלושים [כתובות פ"ב.]. דכלתה משיכה קמא, ומש"ה צריך לומר בטעמא דמשיכה דהו"ל כמו התחילו במלאכה" – עיי"ש].

עכ"פ למדנו מדבריו דלפי הרמב"ם ה'רשות שומר' והרשות גנב דומין זה לזה דתרווייהו חיילו לענין החיוב ממון וחיוב אונסים ועל זה איכא משיכה, אבל לפי הרמב"ן אהני לן המשיכה לענין החיוב שמירה דהחיוב ממון רק חיילא אח"כ, וכלתה קנינו.

והיינו דרעק"א לא הקשה על משיכה של גנב שזה הבין רעק"א שמיכת גנב היא משיכה לענין הכנסה לרשותו כלפי כל הזכויות של גנב, לא כן משיכת שומר, ובנקודה זו מבואר שהקצוה"ח הבין דגם בשומר איכא הכנסה לרשותו לענין החיובים, ורק דנחלקו הראשונים כלפי איזה חיובים, [ומש"כ [שם] בשם הנימו"י דלא מהני בש"ח וש"ש משיכה כיון שלא קונה את גוף החפץ ודלא כשואל, י"ל דאף דיש זכויות בש"ח וש"ש, אכן שאני זכויות מצד שומר שכולם הם 'בשביל' הבעלים, משואל ושוכר שהא כדי להוציא השתמשות לעצמו, ודו"ק].

י"ב] בעיקר דברינו ברמב"ם העירני בזה ידידי הגאון ר' אברהם שטיינפלד שליט"א לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה במרובה [ע"ט] שביאר את הדין משיכה בשומרים, וכתב בזה"ל, "ארבע שומרים אינם קונים אותו הדבר הניתן להם לשמור לענין שיהיה חייבים בשמירתו ויתחייב כל אחד מהם בדינים המיוחדים להם וכו', אם לא קנו את אותן המטלטלין באחד מן הדרכים שהמטלטלין נקנים בהם", עכ"ל, הרי לנו דחיוב אחריות של כל השומרים שחל ע"י משיכה מוגדר ברמב"ם כקנין בפקדון וכלשונו "קונים אותו הדבר הניתן להם לשמור לענין שיהיה חייבים בשמירתו" ודו"ק, וע"ע בהערה <sup>148</sup> מה שיש להוסיף בזה.

י"ג] יעויין בקצוה"ח [סימן שמ"ח ס"ק ג'] שייסד שבדין מיגו דזכי לנפשי זכי נמי לחבר'י נתחדש שיש שליח לדבר עבירה באופן שהוא משתף אחרים בשליחות ובזכייה, אכן זה רק במידי דזכייה ולא בכל מעשים אחרים, ולכן שליחות על מעשה טביחה לו ולחבירו, לא מהני, ושליחות על מעשה גניבה לו ולחבירו מהני, שיש זכויות של גנב משא"כ במעשה טביחה.

ובקצוה"ח [שם ס"ק ד'] ממשיך לחדש עוד, שיש לדון דמה הדין בשליח שעושה משיכה לעצמו ולחבירו, אבל לעצמו הוא נעשה שומר ומתחייב בחיוב שומרים ע"י המשיכה, אבל באותה משיכה הוא שליח גם לחבירו [בשוגג] לגנוב עבור חבירו, והוכיח בשיטת רש"י שבכה"ג אמרינן מיגו דזכי לנפשי זכי נמי לחבר'י, הרי לנו דמבואר בדבריו שיצירת רשות שומר ויצירת רשות גנב משתלבים כהדדי בזכייה אחת בדין מיגו דזכי לנפשי זכי נמי לחבר'י, ודו"ק.

ומוכרח שיש רשות שומר ומוכרח נמי שדומה לרשות גנב, ונראה שהגדר בזה הוא שבשניהם יש 'החזקה' על ה'רשות' של חבירו, שתמיד ה'רשות' של הממון שייכת לבעלות על הממון, אכן הכא ה'רשות' של החפץ נמצא אצל אחרים ע"י החזקתם, [וכל החילוק ביניהם הוא שבשומר איכא החזקה 'בעד' חבירו וגנב איכא החזקה 'כנגד' חבירו, ולכן הרשות שומר אינה הפקעה מהרשות של הבעלים, ודו"ק].

י"ד] העירני תלמיד אחד לדברי הגר"ח על הרמב"ם [נז"מ פ"ד ה"ד] בביאור לדין ששור תם משלם מגופו גם באופן שהשומר חייב על נזקי השור, ורואים שיש זכות לשומר במזיק לענין התשלומין שהוא חייב בתורת שומר, ובזה הוא זכה בפקדון לתשלומין.

ט"ו] בסוגיין מבואר שהשומר ששילם על הגניבה זוכה בכפל כשימצאו את הגנב, וביארו בגמרא שהמפקיד מקנה לו את הפרה לענין זה כיון שיכל לסמוך עליו, וזה אומדנא פשוטה שכך דעתו, אולם בירושלמי מבואר דילפינן דין זכות הכפל

<sup>148</sup> ועיין עוד להלן [סימן כ"ג פרק א' ס"ק ה'] דביארנו דמשכחת לה נפ"מ אם ה'רשות שומר' שייכא לחיוב אונסים או לחיוב שמירה באופן שחזר בו מדין פועל יכול לחזור בו ואיכא חיוב אחריות בלי שמירה ובלי רשות שומר, עיי"ש.

ומהסוגי' בב"ק [ק"ח] למדנו עוד דגם כשכלתה השמירה ע"י שבועה ואין לו חיובים כלל לא חיובים של שמירה [כרמב"ן] ולא של אחריות אונסים [כרמב"ם] דגם בכה"ג אכתי נשאר עליו תורת בע"ד לענין זה שיכול עדיין לתבוע את הגנב.

מגזה"כ מקרא ד"חיים שנים ישלם", והק' בירושלמי דה"ה בנשבע ולא שילם שיזכה בכפל, ותי' "למקום שהקרבן הולך שם הולך הכפל", ורק בשילם יש לו קרבן, וממילא שיש לו גם כפל – ולהלן נאריך במהלך זה של הירושלמי.

עכ"פ מבואר דבקושי למדו שמהזכויות של השומר הוא שזוכה בכפל, ומ"ל נשבע מ"ל שילם, ובסוף תירצו, דהזכות שלו בכפל היא רק עד כמה שזכה בקרבן, וזכיותו בקרבן הוא רק בשילם.

ולכאן ק' דלמה זכה בקרבן ע"י תשלומין, דאי הקנה לו את הפרה עכשיו בשעת תשלומין, הא אינו מקנה דבר שאינו ברשותו, ואי כהבבלי שדעתו להקנות למפרע, א"כ שוב זכה ממילא בכפל, דהא פרה ידידה נגנבה, וא"צ גזה"כ שיזכה בכפל, וע"כ שמהזכויות של השומר הוא שזוכה בקרבן דגניבה, וזה דוקא בשילם, ולא בנשבע, דע"כ אין הבעלים זוכה גם בקרבן וגם בתשלומי הקרבן מהשומר, וע"כ שזיכוהו בתשלומין שלו, ומדיני וזכותי השומר הוא, ושוב בא הגזה"כ דחיים שנים ישלם לחדש רק דכפל עצמו, אף דאינו של השומר, אף דבשעת הגניבה לא נגנבה פרה ידידה, אפי"ה זוכה בכפל, וכ"כ באהא"ז שו"פ [פרק ח' ה"א].

ט"ז] עיין בירושלמי מעש"ש [פ"ד ה"ג] שלמדנו שמתנת איש מתנה ומתנת קטן אינה מתנה, ודין זה למדנו מקרא דכי יתן איש, ויש לתמוה הרי הפסוק איירי בדיני פקדון שאין הפקדתו הפקדה לחייב בדיני שומרים ומה זה ענין למתנה של הקנאת ממנו לחבירו במתנה, ולמדנו מהכא שהפקדה פירושו הקנאת זכויות בפקדון לחייב את השומר, ודו"ק, שוב יצא לאור הגר"ח החדש [הוצאת מישור] ומצאתי בב"ק [ק"ו:] שהביא ראיה זו, ושמתתי שכיוונתי לדבריו – וע"ע להלן [פרק ב'] שהרחבנו בגדרים בדרשה זו.

י"ז] העירני תלמיד אחד לסוגי' בכתובות [פ"ד.] דמבואר בשיטת ר"ט במשנה דמהני תפיסה של ממון יתומים אי הוי פקדון אצל אחרים, והיינו טעמא דמיקרי אינו ברשותו של היתומים לגבי דין זה דממונם שהוא ברשותם לא מהני בו תפיסה, עיי"ש ברש"י.

ומאיך מצאנו דנחלקו בגמרא [ריש העמוד ב'] דדעת רב ושמאל בשיטת ר"ט הוא דלא מהני תפיסה בסימטא דזה מיקרי ברשותו של היתומים לגבי דין זה של תפיסה מיתומים, ולדבריהם מבואר דסימטא חשיב יותר ברשותם מפקדון ולמדנו מכאן שהזכויות של השומר מפקיעות את הפקדון מלהיות תחת ידי הבעלים.

י"ח] העירני תלמיד אחד לדברי הגר"א במשלי [פרק ו' פסוק ל"א] דמצאנו כמה סוגים שונים של גנב, וביניהם הוא מנה מי שגנב מביתו של שומר וכן שומר שגנב, עכ"פ כל מה שיש לדון שבגניבות הללו יש הבדל מגניבות אחרות אינו אלא משום שיש זכויות מסוימות של פרשת שומרים והם משנים את הדרגות השונות שיש בגניבה.

י"ט] העירני ידידי הגאון ר' עמנואל רייניץ שליט"א לדברי החזו"א [ב"ק ק"ח: ד"ה יש לעיין] שצידד לומר א"א למנות שומר ושיחול שעבוד של שומר על חפץ ביד הגזלן דהוי אינו ברשותו לענין מכירה "שהרי שעבוד שומרים הוא על החפץ ולא חיוב ממון בעלמא", ומוכרח שיש כאן נתינת זכויות ודומה לכל הקנאה על חפץ ביד הגזלן.

כ'] העירני תלמיד אחד שיש לעיין דלפי מה שמבואר ריטב"א בב"מ [מ"ב] שא"א לעשות שומר על חפץ חבירו, וקשה דלמה שומר עושה שומר, וע"כ שאינו זר ויש לו דינים בחפץ של הפקדון לענין העמדת שומר אחר.

כ"א] העירני תלמיד אחד נ"י לדברי הקצוה"ח [סימן רנ"ט ס"ק א'] לבאר למה לא מהני יאוש אצל שומר שאין הכוונה מחמת זה שזה ברשותו על ידי השומר אלא משום שהשומר יש לו זכויות בפקדון והוא אמור להתיימש – וז"ל – "דכיון שהשומר אינו מתיימש שהרי הוא תחת ידו, וידו כיד בעלים – א"כ יאוש בעלים לא מהני", וגדולה מזו מצאנו בדברי המהרי"ל דיסקין זצ"ל [קפ"ט] ששומר שמתיימש שמותר לזכות בחפץ, והביא על זה את דברי רעק"א ריש ב"מ.

כ"ב] העירני תלמיד אחד לדברי המחנ"א על הרמב"ם [פ"א גו"א ה"ב] שהוכיח מתוס' אלו מציאות דמי שלא מחזיר פקדון של עכו"ם יש לו דין של 'הפקעת הלוואתו', ואי 'הפקעת הלוואתו' מותר א"כ ה"ה דמותר בפקדון – וזו ראייה גדולה, [עד כדי כך דמדמה לזכויות של מלוה].

כ"ג] יש דיון האם בית השומר נקרא בית האיש או לא דהוי כעין בית הגנב – עיין בזה בריטב"א הישנים ובפנ"י ריש המפקיד – וכ"ה בתוס' בכמה דוכתי [ב"מ ז', ב"ק ע'], וכ"ה בירושלמי מובא בקצוה"ח [סימן שמ"ח], וקשה דאיזה קס"ד איכא למימר הכי.

ועפ"י הנ"ל א"ש דקס"ד דהנך קנינים וזכויות שיש לשומר, הם עושים את החפץ לחפץ שאינו ברשותו, ושוב יש לפוטרו מהדין כפל לגמרי דדרשינן מבית האיש ולא בית השומר כמו דדרשינן כן בחפץ גנוב, ובזה א"ש הירושלמי והריטב"א והתוס' והפנ"י, ודו"ק.

וצ"ל דקמ"ל המשנה דמחלקינן בין רשות שומר לרשות גנב, דרק ע"י קניני גזילה נעשה החפץ לאינו ברשותו ולא בקניני שומר, דכל היכא דאיתא ברשותא איתא וכדביאר הריטב"א, וכוונתו, דהיות וכל הנך קנינים הם בתורת החזקה ורשות של השומר 'עבור' הבעלים, שוב פשיטא שזה אינו מגרע בכל הדין ברשותו, [ועיין כעין זה בדברי האהא"ז זכיה ומתנה שם], ודו"ק.

[מלבד כל זה יש גם דברים נוספים – עיין בזה להלן באמרות אברהם פרק המפקיד [סימן א' פרק ב'] – שביארנו דינים נוספים בהלכות טוט"ג שמוסברים על פי הך יסוד שיש זכויות לשומר בפקדון.

#### סיכום היסוד והראיות.

עכ"פ מכל הנ"ל למדנו דאין הגדר בשומר שיש בו תרתי, א] חיוב אחריות לשלם, ב] חיוב על הגברא לשמור כפועל, אלא הגדר בזה הוא שהפקדון 'נכנס לרשותו' והיינו שיש לו 'קנינים' בפקדון להחזיקו בתורת שמירה, ובתורת החזקה זו הוא חייב אחריות ושמירה על הפקדון<sup>149</sup>.

<sup>149</sup> ויתכן דגוף החיוב לשמור הוא כפועל, אבל תחילת המחייב מתחיל בזה שהוא ברשותו לדין זה ולא כפועל שאין לו כלום בחפץ שהתחייב בו לעשות פעולה.



הביטוי והנפ"מ של הזכויות הוא בזה שהוא לא צריך להחזיר לשליח בלי הרשאה [גרי"ז], ודווקא בהולך כזכי הוא לא מחייבו להחזירו לו [גרי"ז], ודנו האם מתחשבים בדעתו בהקנאה של מעמד שלשתן [ברכ"ש], וכשהוא מעמיד שומר אחר במקומו השומר חייב לו ד'קניא במיתה' [גר"ח], ושאפשר להקנות לו את הפקדון באמירה בעלמא [אהא"ז], והוא חייב על נזקי הפקדון כבעלים [אהא"ז], ומה"ט מהני ביה משיכה להתחייב בשמירה [עפ"י רעק"א וקצוה"ח], וזה נמי הדין בע"ד שמצאנו בשומר לענין הודאת בע"ד אליו ולענין זכותו [שו"ח] וחובתו [שו"ש] לתבוע את הגנב [ב"ק ק"ח], ולהכי הוא זוכה בקרן וכפל כשהוא משלם על הגניבה [אהא"ז בירושלמי], ולכן הוא זוכה בשור תם להשתלם מגופו [הגר"ח], וזה הנתינה של קטן שממנו למדנו לכל מתנות אחרות של קטן [ירושלמי מעש"ש], ומה"ט יש דיון שא"א להעמיד שומר על דבר שאינו ברשותו [חזו"א] וכן על אינו שלו אף ששומר יכול להעמיד שומר אף שאינו שלו, ויאוש של שומר [קצוה"ח ומהרי"ל דיסקין] והפקעת הלוואתו בפקדון של עכו"ם [מחנ"א].

**ה' מביא דעפי"ז ביאר באהא"ז יסוד חיובא דב"י בשומרים, דמצד רשות שומרים אתינן עלה, וביאור חדש בדין אנס שחייבים עליו בב"י, והוכחה ליסוד זה מהגר"א.**

ומעתה י"ל דזה יסוד החידוש בריבוי של "לא ימצא", דלעיל חקרנו בזה בב' צדדים, א' לא בעינן שיחשב כממון רק דע"י הקבלת אחריות הוא "מחזיק" את החמץ, ב' ע"י הדין "גורם לממון" חיילא תורת ממון ישראל בחמץ לענין ב"י, אולם לפי הנ"ל י"ל באופן שלישי דכל התורת ממון דחיילא הכא הוא רק מצד הרשות והזכויות של "שומר" שיש לו בחמץ, והיינו דאיתרבי "תורת שלו" לענין חמץ בזה שהשומר הוא בע"ד ויש לו זכויות בחמץ.

שוב מצאתי יסוד זה באהא"ז [חו"מ ד' - ג' ד"ה אכן הסברא וד"ה ונראה לבאר] דבשומרים איכא "רשות שומרים", וזה סוג בעלות מסויימת בפקדון, וכתב כדברינו דזו הגזה"כ כאן ב"לא ימצא", שבזה מתחייב בב"י, וכדברינו לעיל, אלא שהוסיף בזה חידוש נוסף, דלפי"ז העיקר הוא השמירה ולא בעי אחריות כלל מעיקר הדין, ואף דמבואר בסוגי' דבעי קבלת אחריות, צ"ל דהא דבעי קבלת אחריות הוא רק כדי שתהיה "הוכחה" שהוא באמת מכניסו לרשותו לענין שמירה, שאם לא יתחייב בכלום, שוב אין "הוכחה" שבאמת הכניסו לרשותו לשמירה, עיי"ש.

עוד הוסיף בזה לבאר את שיטת הרמב"ם באנס, דלעיל ביארנו דאף דלא חיילא בזה דין גורם לממון, אכן כל מה דבעינן חיוב אחריות אינו אלא כהיכי תמצא שיחזיק את החמץ, ולזה סגי גם באנס [אבי עזרי], אולם לפי הנ"ל י"ל דבאמת יש כאן דין ממון בזה שהוא שומר, וכיון דממילא יצטרך לשומרו ולשלם עליו מחמת האנס, שוב אמרינן דדעתו כבר לזכות בתורת שומר, והיינו דיסוד החיוב אינו מצד החיוב ממון, דאינו אלא הוכחה דקיבלו בתורת שומר, וממילא י"ל דה"ה דבאנס איכא הוכחה דקיבלו בתורת שומר, וממילא דאית ביה נמי זכויות של שומר, ודו"ק.

עוד הוסיף בזה לחלק בין פקדון מעכו"ם לפקדון מהקדש דבהקדש לא אמרין דחיילא כאן 'רשות שומר' דבי גזא דרחמנא איתא, וממילא דליכא דין ב"י בפקדון מהקדש, ומדוייק כן בירושלמי ובסוגי', וכל זה יבואר להלן [פרק ד'].

ועיקר החידוש דבעינן רשות שומר, ואין עיקר הדין מצד האחריות שבו, וכנתבאר מהא"ה<sup>150</sup>, כן מבואר בהדי' בביאור הגר"א [ריש סי' ת"מ], שדייק בגמ' "יכול יקבל פקדונות" שמשמע שצריך דווקא פקדון, ולא סגי באחריות סתם, עיי"ש<sup>151</sup> והלן יישבנו בזה את שיטת המאירי בייחד לו בית, עיין בהערה<sup>152</sup>.

ועיין עוד במכתב הגרי"ז [עמוד ע"ט בספרו חי' מרן הגרי"ז על הרמב"ם] בהאי ענינא לגבי אחריות דצאן ברזל, ועיין בכל זה בהערה<sup>152</sup>.

ומעתה נראה דעפ"י תתישב קושי' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שהקשה לגרי"ז, דהק' דליכא פרשת שמירה בעכו"ם, וקשה דא"כ מה מהני פקדונות מהעכו"ם לחייבו בב"י, וביאר דמיירי בקנו מידו להתחייבו לעכו"ם, אולם הקשה דהך התחייבות אינה אלא תנאי צדדי, ואיך חיילא בזה דין ממון בחפץ מצד גורם לממון, כן הק' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל לגרי"ז.

ולפי הנ"ל א"ש, די"ל דבאמת לא נתמעטו פקדונות של עכו"ם "מרשות שומר" ויש עליהם פרשת שמירה לגמרי, ורק פטור מכל דיני התשלומין ושבועות שבפרשת שומרים, דכבר הבאנו מהגר"ח דמה"ט נאמר דין פושע כמזיק בשומרים שנתמעטו משמירה דסו"ס דין שומר עליו לענין השמירה, ואף אנן נימא כן בפקדונות של עכו"ם, ונוסיף דאיכא נמי רשות שומר לענין זה, וזה כנתבאר בקצוה"ח ברמב"ן דכל המשיכה וה'רשות שומר' היא לענין התחלת המלאכה של המעשה שמירה ויש שמירה בפקדונות של עכו"ם וה"ה שיש 'רשות שומר' בזה.

<sup>150</sup> אלא דהא"ה<sup>150</sup> הוסיף דכל ענינה של האחריות הוא רק הוכחה בעלמא על הרשות שומר.

<sup>151</sup> ועיין להלן [סי' כ"ב] בסוגי' דייחד לו בית מה שהבאנו שם מהמאירי דכל הדין קבלת אחריות רק מחייבו בב"י בהכניסו לרשותו, ולא בייחד לו בית לעכו"ם, וביארנו את הדברים עפ"י חידושו של הגר"ח שמואלביץ דחילק בין תרי גווני שומר, דחילק בין שומר שהכניס את הפקדון לרשותו דהכא החיוב אחריות הוא על החפץ עצמו, לשומר שלא הכניס את הפקדון לרשותו, שאז הוא חייב כ'פועל' בעלמא, ואין בו דין חיוב אחריות על החפץ עמו רק חוב על הגברא לשלם על הפקדון ונפ"מ לגבי הדין פושע כמזיק.

ועפ"י דברינו הכא ביארנו דיתכן דזו כוונת המאירי, דבייחד לו בית ליכא הכנסה לרשותו, ונמצא דאף שהוא שומר אבל אין בזה את הדין נוסף של 'רשות שומר', ונפ"מ לגבי ב"י, ויתכן נמי דנפ"מ לגבי הדין ששומר זוכה באמירה בעלמא וכן כלפי הדין ששומר חייב בנזקי השור, ודו"ק, והן הן דברי המאירי דבכה"ג לא חשיב כשלו לגבי ב"י.

<sup>152</sup> והיינו דשם הביא הגרי"ז יסוד זה שיש זכויות באחריות, אלא דלענין חמץ נקט דא"צ שום זכויות, וסגי בחיובים של האחריות כיון דיליף כן מגזה"כ, עיי"ש, ולענין קנין כספו נקט דבעינן זכויות בעבד כדי להאכילו ולא סגי באחריות, והעירוני בזה דהיה קצת משמע דהגרי"ז חולק על כל היסוד לגבי ב"י, אולם זו טעות דאין זה נוגע לעניננו, דהתם מיירי בזכויות מצד אחריות של צאן ברזל, שזה כולל יוקרא וזולא, ופשיטא דאיכא בזה זכות ממון, עיין בסוגי' באיזהו נשך [ע"א:] באלמנה לכוה"ג, ונפ"מ בחיוב בכור ובריבית ובקנין כספו, והכא בדברינו נתחדש דין מסויים של זכות בהלכות שומרים גם באחריות מועטת, ופשוט.

ומעתה י"ל דאהני לן ההתחייבות וה'קנו מידו' לענין זה שתהיה לנו "הוכחה" שמקבלו בתורת בעלות ובתורת "רשות שומר", דההתחייבות עצמה אינה הממונות בחמץ, רק ה"רשות שומר" היא הממונות בחמץ ועליה בנוי הב"י של חמץ, ורק בעינן התחייבות כהוכחה צדדית, ופשיטא דעדיפא התחייבות דחיילא ע"י 'קנו מידו' לעכו"ם מחיוב תשלומין ע"י 'אנס' דמהני לדעת הרמב"ם כהוכחה דקיבלו בתורת שומר, ודו"ק, וע"ע בהערה <sup>153</sup> שהוספנו עוד בסברות הללו.

ו] מיישב את הסתירה בשי' רש"י בדין קבל עליו אחריות בחמצו של נכרי, ומבאר את שורש פלוגתת הראשונים האם איכא ב"י אחריות דפשיעה, ומבאר דלכו"ע מתיישבת הקושי' דאיך 'קנו מידו' מהני בדין גורם לממון, ומסתפק בדין 'קנו מידו' בבעליו עימו לענין ב"י.

הדרנא לקמיתא, לעיל הבאנו דלשי' רש"י פושע כמזיק, ופשיעה סגי לענין ב"י, והביאור היה עפ"י האבי עזרי דלדין ב"י א"צ גורם לממון למסקנה, וסגי בזה שמחזיקו בשביל חיובו.

אולם הקשינו על זה, דלרש"י "לך" בא למעט ממון עכו"ם לפי דעת הגר"א בשי' רש"י, ומה"ט פי' רש"י בכיבשתו דממונו כממונך, וע"כ דהריבוי ד"לא ימצא" בקבל עליו אחריות בא לומר דחל בו שם "ממון ישראל", וזה רק אם נאמר דלמסקנה יש דין דבר הגורם לממון, וזה סתירה לשיטתו בשו"ח.

ולדברינו הנ"ל מיושבת שי' רש"י, דהבאנו ג' דרכים במסקנת הגמ', א] גורם לממון כממון מגזה"כ דלא ימצא, ב] כל המחייב מגזה"כ דלא ימצא הוא בזה שהוא מחזיק את החמץ כדי לא להתחייב בתשלומין, ג] חידשנו מהלך שלישי, דיש "רשות שומר" ויש "זכויות" לשומר בפיקדון, ואיתרבי מהך גזה"כ ד"לא ימצא" דהנך זכויות ודינים בחפץ סגי להחשיבו "כממונו" לענין ב"י, ושוב חל בו דין ממון ישראל, ודו"ק.

ולדרך השלישית א"ש אף לרש"י דפושע כמזיק, דאכתי סגי שו"ח לדין זה, וכנתבאר לעיל, דאף אם פטור על המזיק אכתי יהיה חייב כאן, ואין זה סתירה לרש"י דבעי שם ממון ישראל, דאהני לן הנך זכויות בחפץ שיהיה על החמץ "שם ממון ישראל" כדי שיתחייב בב"י, ודו"ק.

[והיינו דשיטת רש"י מתפרשת עפ"י שיטת הרמב"ם באנס, אבל לא לפי דרכו של האבי עזרי מצד 'החזקה' בחמץ, אלא כפי דרכו של האהא"ז שזו רק 'הוכחה' על הרשות שומר].

<sup>153</sup> וי"ל בזה באופן אחר קצת, דביארנו דלא נתמעט עכו"ם "מרשות שומר" ויש עליו פרשת שמירה לגמרי, ורק פטור מכל דיני התשלומין ושבועות שבפרשת שומרים, וכל זה בסתמא, אבל כשמתחייב בקניין צדדי, שוב אמרינן שע"י זה שהחפץ נכנס לרשותו של שומר הוא כבר מתחייב בתשלומין תמורת החפץ, ושפיר מתחייב, דהמשיכה לתוך רשותו היא המחייבת בדיני התשלומין, כמו במקח, וכדהבאנו מרעק"א בב"מ [דזו כל הגדר במשיכה], רק דתמיד בפקדון של עכו"ם אמרינן דלא חיילא שום חיובים כיון דנתמעט, אבל היכא שהתנה מפורש שפיר חיילו הנך חיובים, דמכח המשיכה חיילו, ושוב הו"ל "גורם לממון", וזה חידוש.

ומעתה יבואר לנו שורש פלוגתת הראשונים דלפי הראב"ד דסובר דלא מהני אחריות באנס בדין ב"י ולפי המאירי דלא מהני אחריות בשומר חנם בפושע כמזיק, לדידהו מוכרח דלית להו חידושו זה של האהא"ז לומר שרשות שומר היא המחייבת בב"י, וכל האחריות היא רק כהוכחה בעלמא על הגמ"ד של השמירה, דא"כ למה לא מהני גם חיוב ממון צדדי של אנס או של פושע כמזיק, וע"כ דלדידהו בעינן חיוב אחריות ממש כעין גורם לממון מעיקר הדין, ולא אתינן עלה מצד 'רשות שומר'.

אולם לדבריהם לכאן קשה, דא"כ גם 'קנו מידו' בפקדונות של עכו"ם לא יהני, דגם זה חיוב ממון צדדי ואינו אחריות בגוף החמץ, וממילא דשוב הדרא קושי' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [שהקשה לגרי"ז] לדוכתא, וצ"ע.

אולם נראה דלפי הנ"ל אכתי א"ש, דכבר נתבאר דסו"ס אכתי שומר הוא אף דפקדונות של עכו"ם נתמעטו מחיוב אחריות של שומרים, אבל מעיקר שם שומר לא נתמעט וצריך גם לשמור, וי"ל א"כ דזה כבר דומה לדין מתנה שומר ש"ש להיות כשואל דמהני בקנו מידו, עיין בזה בסוגי' סוף הפועלים, ונחלקו בזה הראשונים האם הוי התחייבות חדשה או שזה מהלכות שומרים ומפרשת שומרים, עיין היטב בשטמ"ק בזה ואכמ"ל, ובאמת דה"ה דמהני בכה"ג בכל האופנים של שמירה שנתמעטו מהלכות שומרים שע"י 'קנו מידו' מהני שוב להתחייב וכמפורש בהזהב [נ"ח] ועיי"ש בתוס' [ד"ה קנו מידו] דמדמי הנך תרי סוגיות, ונראה לחדש דבכה"ג מהני לכו"ע להתחייב מעיקר פרשת שומרים, דדווקא במתנה שו"ח להיות כשואל דהתם בא להתחייב על חיובים נוספים שלא נתחדשו כלל בפרשת שו"ח [כחיוב אונסים], בזה נחלקו האם זה מחייב חדש או מחייב מפרשת שומרים, אבל באלו שנתמעטו [כגון עכו"ם וקרקע], הכא הוא רק בא להתחייב בחיובים שכתובים בפרשת שו"ח ותו לא, ולא בא לחדש חיוב חדש, ובכה"ג שפיר י"ל דחיובו מפרשת שומרים הוא, ושוב הו"ל גורם לממון ממש, ודו"ק.

ועיין עוד בהערה <sup>154</sup> בסברות הללו, ושם הבאנו ספק נחמד דמה הדין ב'קנו מידו' להתחייב בפטור בעליו עימו, דכפשוטו היה נראה דמהסוגי' דמיירי בקנו מידו

<sup>154</sup> והיינו דהיה מקום לומר איפכא, דדווקא שו"ח שמתנה להיות שואל הוא דמהני מעיקר הפרשה, דסו"ס הרי הוא שומר עם חיובי תשלומין של שומר אבל עכו"ם וקרקע שהתמעטו הרי אין בהם דין שומר כלל וע"כ שכל חיוב שחל בהם הוא חיוב חדש שלא מפרשת שומרים, איברא דאחרי מה שנתבאר בגר"ח דהא דאכתי אמרין בהו פושע כמזיק היינו משום שלא נתמעט לגמרי, שוב א"ש דברינו.

ולפי"ז נראה לחדש חידוש דין בבעליו עימו, דהנה הסתפקתי בספק נחמד, דמה הדין בשומר ש'קנו מידו' להתחייב במקום פטור דבעליו עימו, האם חייב בב"י בכה"ג או לא, דכפשוטו היה נראה דמהסוגי' דמיירי בקנו מידו בפטור פקדונות של עכו"ם דמזה מוכרח דבכל הפטורים משמירה נאמר דין ב"י היכא דקנו מידו.

אולם לדברינו הכא נראה דנחלקו הראשונים בדין זה, והיינו דבעליו עימו הראב"ד ומאירי חולקים, דמי שקיבל שמירה בבעליו עימו והתנה להיות חייב ע"י קנו מידו, הכא לא יחול ביה החיובים מפרשת שומרים כיון שבעליו עימו הוא מיעוט גמור מכל הפרשה דמ"ט לא אמרין פושע כמזיק בבעליו עימו אף דאמרין כן במיעוט של קרקע וכדומה [וזה ממש חילוקו של הגר"ח ליישב קושי' הראב"ד], ובכה"ג ע"כ לא התחייב מפרשת שומרים וליכא ב"י וב"י בחמץ כזו לפי

בעכו"ם דמזה מוכרח דבכל הפטורים נאמר דין ב"י היכא דקנו מידו, אכן בדברינו בהערה נתחדש דפטור בעליו עימו שאני, דשומר דקיבל ע"ע שמירה בקנו מידו באופן שהיה לו פטור של בעליו עימו, התם שאני דאינו שומר כלל, ונמצא דבכה"ג פליגי הרמב"ם וראב"ד האם מהני 'קנו מידו' לחייבו, וע"ע במחנ"א [שומרים סימן ח'] בהאי ענינא.

**ז] מתמה עוד מרש"י דמייירי בעכו"ם בלי התחייבות מפורשת אלא בסתמא, ומחדש דיתכן דגם בכה"ג מהני קבלת פקדונות מהעכו"ם בסתמא דסו"ס איכא פרשת פושע כמזיק [בפקדונות של עכו"ם] לענין איסור מזיק, ומביא עוד דרך בזה ששני דינים נאמרו בדין אחריות לחיוב ב"י.**

איברא דשיטת רש"י אכתי תמוה מהראשונים שדייקו ברש"י בסוגי' של ייחד לו בית דגם ב'סתמא' בלי קנו מידו הוא מקבל אחריות בנכרי, והק' רבינו דוד וכן הביא מהרמב"ן דאין שמירה לעכו"ם ואיך מהני בלי התחייבות מפורשת, וכן תמה הגר"א [סי' ת"מ ס"ק א'], וכן הק' המחנ"א [שומרים סי' ח' סוד"ה מעתה] על הר"ן וב"י דג"כ נקטו כרש"י, ונשאר בצ"ע.

והשאגת ארי' [סי' פ"ח] וחק יעקב [ריש סי' ת"מ] כ' דרש"י סובר דפושע כמזיק<sup>155</sup>, וסובר שהמיעוט בנכרי בפרשת שומרים הוא רק מגזילה ואבידה ולא מפשיעה, דומי' דמיעוט קרקע להרמב"ם, אולם כבר תמהו בזה המנ"ח [מצווה י"א ס"ק ז'] והחת"ס [בסוגיין ד"ה יכול] דבשלמא בקרקע דמזיק קרקע חייב, אז שפיר י"ל דחייב בפשיעה, אבל בנכרי דגם מזיק בידים פטור א"כ וודאי דפושע כמזיק פטור<sup>156</sup>.

שיטת הראב"ד ומאירי, משא"כ לפי רש"י והרמב"ם יתכן שיהיה לו חיוב ב"י, דחיוב זה של 'קנו מידו' אף שהוא חיוב חיצוני הא סו"ס לא גרע מחיוב ממון ע"י אנס ולא גרע מפושע כמזיק שהם גם חיובים צדיים ואעפ"כ איכא בהו ב"י וב"י, ודו"ק.

אולם זה תלוי בשתי דרכים ברמב"ם ורש"י, דלדרך הראשונה של האבי עזרי הרי העיקר היא החזקת החמץ, והרי גם בבעליו עימו איכא החזקת חמץ מחמת החיוב ממון שבא לו ע"י 'קנו מידו', אבל לדרכו של האהא"ז דהכל מתחיל מ'רשות שומר', והאחריות היא הוכחה על הגמ"ד ב'רשות שומר', א"כ שאני עכו"ם שיש עכ"פ רשות שומר, משא"כ בבעליו עימו, ודו"ק.

<sup>155</sup> וכבר הבאנו לעיל מרש"י [ב"מ נ"ז] דזו שיטתו, וכדייק כן הפנ"י שם.

<sup>156</sup> ועי' פנ"י [ב"מ נ"ז] שבאמת הוכיח מרש"י שמחייב פושע כמזיק בהקדש, דע"כ דסובר דאדם דאזיק הקדש חייב ופטור מזיק הקדש הוא ע"כ רק בממונו המזיק, אבל קשה דבנכרי א"א לפרש כן, וצ"ע.

ובאמת שיש מקום ליישב דבריהם דיתכן דהדין פושע כמזיק אינו ממש ע"ד הגר"ח, דבגר"ח נתבאר דרך ע"י פרשת שומרים נעשה כאן למזיק אבל התשלומין הם כבר תשלומין מפרשת 'מכה במה ישלמנה', ולפי נוסח זה פשיטא דגוי נתמעט, אכן י"ל באופן אחר דאכתי מתחייב בפרשת שומרים, אלא שבשומרים איכא חיובים שרק תלויים שמירה ואחריות של שומרים, אבל איכא נמי חיוב שמתחייבים כעין מזיק, אבל סו"ס מחיובי שומרים הוא, וכל המיעוטים [קרקע והקדש ושטרות וכו'] בפרשת שומרים הם רק מהחיובים הרגילים שבפרשת שומרים ולא מהדינים שמתחייבים בשומרים כעין מזיק, אבל סו"ס מחיובי שומרים הוא, ויתכן לומר ע"ד זה גם במיעוט של עכו"ם, דמזיק עכו"ם פטור רק מפרשת מכה בהמה ישלמנה, ולא מהפרשה המחודשת בתוך פרשת שומרים, וזו כוונת השאגת ארי' והחק יעקב, ועיין בשיעורי הגר"ח שמואלביץ [בענין

[ויש מקום לחדש חידוש גדול ולומר דאחרי דנתבאר באהא"ז דהעיקר הוא ה'רשות שומר' והחוב אחריות אינה אלא הוכחה בעלמא שהכניסו אצלו בתורת שומר, ושוב יש לומר דא"צ חוב אחריות בפועל, אלא דסגי בחיוב שמירה כלפי איסור, והיינו דחוץ מה'חוב תשלומין' על פושע כמזיק, הרי איכא נמי דין 'איסור מזיק' בפושע כמזיק, ויתכן דכיון דחיילא דין זה, א"כ זה כבר סגי בהוכחה על הדין שמירה, ודו"ק.]

איברא דמלבד עצם החידוש דזה סגי לחיוב ב"י, מלבד זה צריכים לחדש ד' חידושים, וכמבואר בהערה <sup>157</sup>, עכ"פ בדרך זה היה מקום ליישב שיטת רש"י בסוגיין דמהני לענין ב"י אף בסתמא בלי קנו מידו, דסגי הך "רשות שומר" להחשיבו כממון ישראל כדי שיהיה עליו דין ב"י וב"י, ומיושבת קושי' הראשונים והמחנ"א.

ומלבד דעצם המהלך מחודש, הרי להלן [פרק ד'] הבאנו מחלוקת ראשונים בדין גזלן האם חייב בב"י, ושם נתבאר דע"כ הנך ראשונים דפוטרים לא למדו כן וע"כ דלדידהו יש מהלך אחר ביסוד דינא דקבלת אחריות].

עו"ק, דשיטת רש"י בסוף האומנין דבעינן חיוב אונסין לאחריות דב"י, וכמבואר שם בתוס' לענין משכון, וזו סתירה לשיטת רש"י בסוגיין דסגי בסתמא מהכא דייקו דסגי בחיוב פשיעה.

ולהלן בסוגי' דייחד לו בית [סי' כ"ג פרק א'] הוספנו כמה וכמה קושיות בשיטת רש"י, וע"כ דבשיטת רש"י צריכים לבאר בדרך אחרת, ודלא כהאהא"ז.

וביארנו שם, דבאמת שני דינים נאמרו בדין ב"י בשומר, חד דין קבלת אחריות וחד מדין 'רשות שומר' והדין השני בא מצד החיוב שמירה לבד ובזה הוא חייב גם בלי שום קבלת אחריות [וא"צ הוכחות לגמ"ד וכביאורו של האהא"ז דבעינן חיוב אחריות להוכיח שיש גמ"ד על השמירה], והדין דמהני 'סתמא' בעכו"ם בלי 'קנו מידו' הוא רק הדין השני, ועיין להלן בסוגי' [שם סי' כ"ג פרק א'] דהרחבנו במהלך הזה מהאחרונים שג"כ הוכיחו כן.

עכ"פ עיקר הדברים דמצד 'רשות שומר' אתינן עלה מוכרח בשיטת רש"י, אלא דאין המהלך בזה כדרכו של האהא"ז שהאחריות היא הוכחה, אלא דאיכא שני

פושע כמזיק] שהביא שני צדדים בדין פושע כמזיק ותלה בזה כמה פלוגתא דרבוותא, ונראה דזה כעין שני הצדדים שנתבארו הכא, שו"ר במחצית השקל [ריש סי' ת"מ] שמחדש שפושע כמזיק חייב מסברא בלי פסוקים, עיי"ש וצ"ע, ולדבריו היה מקום ליישב הך דנכרי, ואכתי צ"ע.

<sup>157</sup> [א] צ"ל דאיכא איסור מזיק לגוי, אולם עי' בקומץ המנחה [שם במנ"ח] דכ' בהדי' דאיסור מזיק שייך להשבת אבידה ולואהבת לריעך, וכל זה ליתא בעכו"ם, וזה דלא כדברינו, וצ"ל כהברכ"ש בשם הגר"ח [ב"ק] דדין איסור מזיק שייכא לעיקר פרשת מזיק, ב' צריכים לחדש עוד דגם בדין פושע כמזיק נתחדש הדין איסור מזיק, ג' עוד נתחדש שהדין "רשות שומר" חיילא לענין זה שיש עכ"פ בעכו"ם דין פושע כמזיק לענין האיסור מזיק, ד' בדין קבלת אחריות בסוגי' דנתחדש [לדרכו של האהא"ז] דאינו אלא ראייה והוכחה על ה"רשות שומר", ונצטרך לומר דא"צ קבלת אחריות ממש לראיה והוכחה, אלא דדיני האיסור סגי לזה.

דינים נפרדים, דין ממון ישראל מצד רשות שומר ודין ממון ישראל מצד אחריות של גורם לממון.

#### פרק ד'

**בחילוק בין פקדונות של עכו"ם לפקדונות של הקדש,  
ופלוגת הראשונים באחריות דחמץ שגזל.**

**א** קושי' האור שמח דלמה מחלקינן [בירושלמי ובבבלי] בין פקדונות של עכו"ם לפקדונות של הקדש, ומביא את ישוב האחרונים לחלק בין גורם לממון בפקדון [שזה אחריות] לגורם לממון בנדר להביא קרבן [שזה לא אחריות בחפץ], אלא דדבריהם תלויים בפלוגת הראשונים בחיוב אחריות של גזלן לענין ב"י, ופלוגתא זו בחיוב אחריות של גזלן תלויה נמי בחידושו של הרמב"ם באנס.

למסקנת הסוגי' מבואר דאף דרק לר"ש דבר הגורם לממון כממון דמי, אבל גם לדין חייב בב"י מגזה"כ דלא ימצא, [ולל"ב גם לר"ש בעינן קרא], ולכא' כמו דמבואר כן בפקדונות מעכו"ם, כמו"כ נראה דכן הדין בפקדונות מהקדש, דמאי שנא.

אולם האו"ש חמץ ומצה [ד' - ג' ד"ה הוה"ד בשל הקדש] הביא מהירושלמי דרק לר"ש דאמרינן דבר הגורם לממון כממון הוא דחייבים בהקדש, והק' האו"ש דבסוגיין מבואר דאיתרבי לחיובא לכו"ע, חוץ אם נחלק בין הקדש לנכרי, ואיזו סברא יש בזה, ועיי"ש בדבריו מה שרצה ליישב בזה.

ובאמת דהעיר האו"ש [שם] שגם בבבלי יש דיוק עצום לזה, שהרי הבריי' מיעטה הקדש ועכו"ם, וממשיכה הבריי'א "יכול יקבל פקדונות מן הנכרי" ולמה הושמט הקדש, ומשמע דלא קאי על הקדש, וצ"ע.

וקושי' זו יישבו בקובש"ע [י"ז - י"ח] ובאפיקי ים [ח"ב סי' ט' ד"ה עכ"פ] דשאני אחריות דקרבן מאחריות דשומרים, דבקרבן מה שחייב עוד קרבן היינו מחמת נדר, אבל בשומרים, אין החיוב מחמת הלקיחה, רק איבוד הממון הוא המחייב, וכל עוד שזה לפנינו לא חיילא שום חיוב, וי"ל דהריבוי דלא ימצא רק איתרבי בגוונא זו דשומרים, דרק היכא דאיבוד הממון מחייבו בתשלומין, הרי זה מיקרי שהחפץ "באחריותו", וזה איתרבי להיות כממון בחפץ, משא"כ בקרבן דממילא היה חייב רק דהיתה לו אפשרות להפטר ע"י ממון זה, הרי אין זה אחריות בחפץ, ובכה"ג לא איתרבי, ולהכי רק חייבים לשי' הירושלמי בהקדש לדעת ר"ש דדבר הגורם לממון כממון דמי, והגדר בזה, דלר"ש כל שממון זה גורם לו שימוש, שיוכל להשתמש בו לפרוע ממון אחר, גם זה בכלל גורם לממון.

וסברא כעין זו כ' האו"ש [חו"מ ג' - ח' ד"ה ויש להתבונן] ליישב קושי' האבן העוזר על המג"א [דחידש דכל שומר שלא מכר חמץ מיקרי פושע וכבר חייב בגניבה ואבידה], וחילק כנ"ל בין אחריות דכבר חייבים עליו אלא דהחמץ הוא פוטר מצד הרי שלך לפניך, לעומת שומרים ד"העדרו" של החמץ הוא המחייב, [וחייבים לפי השווי של שעת אונסין ולא כנדר או מי שפשע כבר שחייבים בשווי של קודם].

אמנם הוסיף האו"ש [שם ד"ה אולם] דאין זה פשוט, דזה תלוי במחלוק' הראשונים האם גזלן עובר בב"י על החמץ, דדעת הרמב"ן דגזלן עובר כיון דאחריות החמץ עליו, ולעומת זאת דעת המהר"ם מסרקסטה [שטמ"ק ב"ק] דאינו עובר, ותלוי בסברא הנ"ל, דחיוב תשלומין דגזלן הוא ג"כ חיוב מחמת הגזילה עצמה ודומה לנדר בקרבן, [והיינו שאין אחריות הבהמה עליו, אלא שהיה חייב עליו מחמת גזילתו הראשונה, ומשלמין כשעת הגזילה, אלא שפוסט עצמו באמירת הרש"ל וממילא דכשאין חפץ לפנינו שוב אינו פוסט עצמו אבל אין איבוד החפץ מחייבו, ובזה חלוק משומרים שעיקר החיוב בא על איבוד הממון, ומה"ט גזלן משלם כשעת הגזילה ושומר משלם כשעת האונסים, ועיין בראשונים במרובה ובסוף המפקיד], והביא מהמהרי"ט אלגאזי דכבר תמה על המהר"ם מסרקסטה בזה, וברור דתלוי בהנ"ל.

ובעיקר פלוגתא זו בין הרמב"ן למהר"ם מסרקסטה כבר הביא הגר"ח שמואלביץ [שיעור י'] דכנראה דפליגי בזה רש"י ותוס' להלן [כ"ט. בתוד"ה בדיון], וכפשוטו משמע ששיטת רש"י כהשטמ"ק דגזלן אינו עובר בב"י.<sup>158</sup>

הרי דנתבאר דנחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ' למסקנה, דמה איתרבי מקרא ד"לא ימצא", האם איתרבי דרך אחריות על הממון [באופן שאיבוד הממון מחייבו לשלם] מחייבו בב"י [והיינו בשומרים], אבל כל "גורם ממון" אחר [כנדר או גזל] לא מחייבו, ורק לר"ש חייבים בכה"ג, או דכל גורם לממון מחייבו, [ועיין בחי' ר' שמואל סי' ה' ס"ק ב'], ולפי"ז ע"כ חייבים גם בנדר וגם בגזל, ולדרך השני קשה הירושלמי דתלה הדין נדר בפלוגתא ר"ש ורבנן.

עו"ק דלפי מה שנתבאר לעיל [פרק ב'] מהרמב"ם דגם באנס שמחייבו באחריות נאמר דין ב"י, וע"כ דכל הריבוי למסקנה הוא רק דכיון שבסוף יצטרך לשלם בפועל הרי דעכשיו הוא כבר "מחזיק את החמץ" וזה מיקרי חמץ "מצוי", ולפי"ז ודאי דגם בגזלן הדין כן, וגם לשיטתו קשה מה החילוק בין נדרי קדשים לשומרים, ולמה הירושלמי תלה דין קדשים בר"ש.

עוד קשה מהברייתא, וזה כבר קשה לכו"ע, דאכתי לא מתיישבת הערת האו"ש על הברייתא, שהקשה דלמה לא הביאה הברייתא פקדונות מהקדש בהדי פקדונות מן הנכרי, ומשמע דגם כשיש "פיקדון של הקדש" לא מהני אף דבשומרים תמיד איכא אחריות, ואינו כנדר וכגזל שהוא רק "גורם לממון", וצ"ע.

**ב] ביאורו של האבן האזל לחלק בין פקדונות מהקדש לפקדונות מעכו"ם עפ"י היסוד דאיכא רשות וזכויות לשומר.**

ותי' באהא"ז [הנ"ל] עפ"י יסוד האחרונים, דבלא ימצא איתרבי דרשות וזכויות של שומרים סגי להחשיבו כשלו לענין ב"י, וכל זה בעכו"ם, אבל בהקדש כל

<sup>158</sup> אלא שהגר"ח שצ"ל יצא לחדש דיתכן דשאני גזילה מעכו"ם דחלוק מגזילה בישראל לענין זה, דיתכן דבישראל איכא כבר חיוב מקודם משעת הגזילה משא"כ בגזילה מעכו"ם התם רק חייבים בדין גזילה מטעם מזיק, וחידש עוד דהך חיוב רק חיילא בשעת איבוד החפץ, וממילא שיש כאן ב"י לעומת גזלן מישראל שכבר חייבים מקודם, ועיי"ש מה שהוצרך לחדש עוד בזה לחלק כנ"ל.



היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, וא"א להכניסו לרשותו כלל, ואין כאן "רשות שומר", ורק חייב מדין דבר הגורם לממון, ולהכי א"ש למה תלוי בר"ש ורבנן, ודו"ק.

עכ"פ מבואר דבמקבל פקדונות מן ההקדש ג"כ פטור, וא"ש דיוקו של האו"ש, "יכול יקבל פקדונות מן הנכרי", ודו"ק.

שו"מ ברש"ש [ו. ד"ה חמצו של נכרי] שדייק כהאו"ש דרך נכרי איתרבי לקבלת אחריות ולא הקדש, וחידוש דבאמת לא מהני דכל היכא דאיתא דבי גזא דרחמנא איתא, וזו ממש כסברת האהא"ז, אלא דלא ביאר את הגדר בזה.

והוסיף הרש"ש, דמה שמבואר בירושלמי דחייב לר"ש, היינו דדבר הגורם לממון הוא ממש כממון, וזה מהני גם בהקדש, ורק לרבנן דאינו כממון הוא דמחלקין בין הקדש לנכרי, וההסבר ע"כ כהאהא"ז, והביא שם מהשאגת ארי' [ריש סי' ע"ח] דפשיטא ליה דמהני קבל עליו אחריות גם בהקדש, וכתב דלא דק.

והביא הוכחה גמורה לכל הך דין בהקדש, דלהלן בסוגי' דעושה מחיצה בחמץ של נכרי, הביא המ"מ [פ"ד ה"ב] בשם הבעל העיטור ורמב"ן דרק בקבל עליו אחריות בעינן למחיצת י' ובזה מיירי הסוגי' שם ומהני דהוי כייחד לו בית, ולפי"ז ה"ה דבהקדש קאי בקבל עליו אחריות וא"צ ייחד לו בית, ותמוה, דעובר בב"י, והוכיח משם שאין שום חוב ב"י בחמץ שקבל עליו אחריות בהקדש, והוא כנ"ל.

**ג] סיכום ד' מהלכים במסקנת הסוגי' בגזה"כ ד"לא ימצא", ותלוי בפלוגתא הראשונים בגזלן.**

עכ"פ זה יש להעיר, דאחרי שייסד לנו האור שמח דנחלקו הראשונים בגדר החידוש למסקנה למה עוברים על ב"י בקבלת אחריות, וכמבואר מפלוגתא הראשונים בב"י בגזלן, לפי"ז יתחדש דאיכא ד' מהלכים בסוגי'.

דהנה, לעיל [פרקים הקודמים] הבאנו ג' מהלכים, ופשוט לכלל המהלכים הוא עובר בב"י גם בגזלן, ונבארם א' א':

א] במהלך הראשון ביארנו דהעיקר הוא החזקת החמץ, וא"צ שיהיה שלו, וכל החיוב אחריות הוא רק סיבה שלכן הוא מחזיק את החמץ כדי שלא יצטרך לשלם על זה, ולמד האבי עזרי דזו כוונת הרמב"ם באנס, ולדרך זו פשיטא דגם בגזלן יעבור בב"י כיון דגם הוא מחזיק בחמץ כדי שלא יצטרך לשלם [ועדיף טפי מאנס], ויתירא מזו, הרי עצם החזקתו בתורת גזילה היא היא החזקת חמץ.

ב] במהלך השני נתבאר דממון שקיבל עליו אחריות דחשיב כממונו מחמת הגורם לממון, וגם דגזלן איכא גורם לממון, ושפיר יש לחייבו.

ג] מחמת ההחזקה בתורת שומר חיילא בפקדון "רשות שומר", והך דין הוא הדין "ממון" שיש לו בחפץ, ופשיטא דרשות גזלן עדיפה מזה, דסו"ס יש לו גם קניני גזילה בחפץ.

וע"כ דלראשונים דחולקים וס"ל דליכא ב"י בגזלן, ע"כ צ"ל כדרכו של האור שמח שיש כאן מהלך נוסף בחיובא דב"י, והיינו דנאמר כאן חידוש מסויים

בגז"ח דלא ימצא דרך ע"י אחריות בגופו של החמץ נעשה כבעלים, וזה רק היכא ד"איבוד החפץ" מחייבו, דאז הוא דאמרינן דחשיב כשלו לענין ב"י.

### פרק ה'

#### בדין גורם לממון באיתיה בעיניה

**א] ישוב בקושי' הקצה"ח מעיר הנידחת לחלק בין נדר לאחריות דשומרים.**  
בסוג' מבואר דאף לר"ש דדבר הגורם כממון דמי, אבל זה רק לאחר דליתנהו בעין וכבר נתחייב עליו, ואז דיינינן ליה כשלו, ולא באיתיה בעיניה.

והק' הקצה"ח [סי' שפ"ו ס"ק ז'] דמבואר [סנהדרין קי"ב] דאף דהקדש אינה "שללה" של עיר הנידחת, ואינו נשרף עמה, אבל כשיש לו אחריות בהקדש, אז הרי"ז כדבר הגורם לממון, ושוב מיקרי "שללה" של עיר הנדחת, וזה מדין דבר הגורם לממון דכממון דמי, ודין זה נאמר אף דאכתי איתא בעיניה.

ועי' בזה באחיעזר [ח"ג סי' ס"ב ס"ק ג'] ובקובש"ע [אות י"ח] דביארו בזה עפ"י מה שנתבאר לעיל לחלק בין "אחריות" של שומר לחיוב תשלומין של גזלן, דבשומר איכא חיוב אחריות והיינו דעצם איבודו של החפץ הוא המחייב, לעומת גזילה ונדר שהחיוב חל מקודם, ומה"ט ביארו למה איכא שיטות ראשונים דפוטרים בב"י בגזלן.

וע"ד זה איכא למימר גם איפכא, דלכן בנדר ובגזילה איכא גורם לממון גם באיתא בעין, דכל החילוק בין איתא בעין לליתא בעין הוא רק באחריות דשומר שכל החיוב חיילא ע"י איבודו של החפץ עצמו, דאז פשיטא דכל עוד שהחפץ קיים דאכתי אין לו ממון בו, אבל אי נימא דאיכא דין גורם לממון גם בנדר, אז אין לחלק בין איתא בעין לליתא בעין, וההוא דעיר הנדחת מיירי בחיוב נדר, שיש לו אחריות לקדשים.

**ב] מהלך מחודש של האו"ש לחלק בין גוף החפץ לממון החפץ, דרך לגבי גוף החפץ ליכא דין גורם לממון באיתא בעין, ועפ"י' מיושב הך דעיר הנדחת.**

ובאופן אחר היה נראה, ונקדים בדברי האור שמח [חו"מ ד' - ג' סוד"ה אמנם דע] דר"ל דכל הדין דלאו כממון דמי בדאיתא בעיני', היינו רק כלפי "גוף החפץ", אבל כלפי ה"ממון שבחפץ" אמרינן דכדידיה דמי גם בדאיתא בעיני', עיי"ש, ולפי"ז כתב דווקא לענין חמץ דבעינן שהחמץ עצמו יהיה שלו, דכל הלאו של חמץ הוא בזה שהוא מחזיק את האיסור של "גוף החמץ" ולא בהחזקת ה"ממון של החמץ", אז ממילא דכלפי זה מחלקינן בין איתא או ליתא בעין, ומה"ט בעינן ריבוי ד"לא ימצא" אף באופן זה, ודו"ק, אבל היכא דסגי בממון החפץ גם באיתא בעיניה איכא ממון.

וכל מה דחייב דו"ה בגורם לממון אף דהתם ג"כ בעינן גופו של "שור ושה", ולא סגי בממונא בעלמא, דהתם מיירי בליתא בעיניה, דנאבד מהבעלים בטביחה ומכירה.

ועפ"ז ביאר את מה שאמרו במרובה, דלפי ר"ש שקדשים שחייב באחריותן חשיב כגורם לממון דדינו כממון, א"כ מי שגנב והקדיש לא מיקרי "מכירה" לחייבו בדו"ה אף דהקדש הוא מכירה לשמים, ומכירה לשמים היא כמכירה להדיוט, דכיון דכממון דמי הרי א"כ אכתי אית ליה ממון גביה, ולא מכרו לגמרי לגבוה, וקשה, הרי מיירי באיתא בעיניה [כלפי הגנב], וע"כ דהכא גם מה שהממון של החפץ שהוא שלו חסר במכירה, עיי"ש.

ועפ"י דבריו י"ל דבעיר הנדחת א"צ שהשלל יהיה שלו ב"תורת חפץ" דגם הממון של העיר חשיב "שללה", אף בלי שיש לו תורת חפץ ממילא לא אכפת לן מה שאיתא בעיניה, ודו"ק.

ועצם האי חידוש דנתבאר הכא דשייך לחלק בין גוף החפץ לממון החפץ, יסוד זה מבואר באחרונים בכמה דוכתי, וכמבואר כל זה בהערה <sup>159</sup>.

### ג] מהלך נוסף לחלק בין דינים בממון כלפי החפצא לדינים בממון כלפי הגברא.

ועי' בשיעורי הגר"ח שמואלביץ זצ"ל [שיעור י"א אות ב'] מה שיישב בזה עוד באופן אחר, והקדים בקושי' המהרי"ט אלגאזי, דמצאנו סתירה האם עיסת ארנונה חייבת בחלה, וע"כ צ"ל דתלוי בפלוגתת ר"ש ורבנן, דלר"ש דהוי גורם לממון שפיר חייב בחלה, דהוי עיסת ישראל, אלא דקשה ליה דאיתא בעיניה, וחילק הגר"ח שדשאני עיר הנדחת וחלה דהתם אמרינן גורם לממון גם באיתא בעיניה, משא"כ בחמץ לענין ב"י.

<sup>159</sup> דהנה, מצאנו חלוקת בעלות בין בעלות בגוף החפץ לבעלות בממון ובשווי של החפץ, דבמעשר שני למ"ד דממון גבוה, הרי דהממונות של החפץ שייכא לגבוה, אף דגופו של החפץ שייך לו, ויכול להוריש את גוף החפץ ליורשיו [וכמבואר ברמב"ם שהיורש מוסיף חומש בפדיונו ככל בעלים], אכן אינו מקדש בו את האישה כיון שהממון של החפץ הוא של גבוה, ועי' בזה בקובש"ע [פסחים אות י"ח], וכן הוא בדבר הגורם לממון כממון דמי דכל בעלותו אינו אלא בממונא של החפץ ולא בגופו, וכן נמי הגדר בבע"ח קונה משכון [קובש"ע שם].

וע"ד זה מתבאר נמי בדברי הקצוה"ח [סי' שנ"ג ס"ק א'] לגבי קניני גזילה ע"י יאוש וש"ר, וז"ל, "אלא צ"ל שקנין שקנה ביאוש וש"ר אינו קנין גמור, אלא שיוך בקנינו, דאינו קונה אלא גוף החפץ, אבל הדמים צריך להחזיר, וכו', וכיון שהיו שיוך בקנינו, לזה הוכיח הראב"ד וכו', ע"כ אינו קונה קנין גמור ושייך בקנינו וא"כ לא הוי לכם", עיי"ש, הרי דמבואר בראב"ד דמי שקונה ביאוש ושינוי רשות צריך עדיין לשלם על החפץ, ואין הביאור שיש עליו חיוב ממון גרידא, אלא הכוונה בזה היא דלא קנה את ממוןא דחפץ, ומה"ט חסר בדין "לכם" הנאמר באתרוג אף דגוף החפץ שלו הוא להורשיו לבניו, דלענין דין "לכם" בעינן בעלות גמורה, וזה כולל את התורת ממון של החפץ.

והוסיף שם עוד בקובש"ע, דזה נמי הגדר באיסוה"נ אינו שלו, דודאי דדידיה הוא ומוריש לבניו, אבל אין הדין ממון של החפץ שייך לו, דהתורה הפקיעה את התורת ממון של החפץ, ומה"ט אינו "לכם", וכעין מעש"ש ממון גבוה, והיינו ממש כדברי הקצוה"ח.

ונראה, דהן הן דברי הרמב"ן לעיל [ד:'], דמש"כ הרמב"ן "דאיסוה"נ אינו ממון ולא קרינא ביה לך", הכוונה היא כדברי הקצוה"ח והקובש"ע, דאחרי שהתורה הפקיעה את התורת ממון של החפץ, שוב לא חשיב "לך" לענין דינא דכל יראה כמו דלא חשיב לכם באתרוג, אבל אין כוונתו שאין לו בעלות באיסוה"נ, ודו"ק.

והחילוק בזה, דרק לגבי הגברא מחלקינן בין איתא לליתא בעיניה, לא כן כלפי החפצא, והיינו דרק כלפי הגברא מחלקינן לומר דכל מה שיש לגברא ממון בחפץ מחמת החיוב שיתחייב מחמתו, היינו דווקא אחרי דנתחייב, אבל כל עוד שעדיין לא נתחייב אכתי לית ליה ממון בחפץ.

אולם היכא דהנידון הוא נידון כלפי החפצא, והיינו דבחלה ובעיר הנדחת אין הנידון על פלוני האם הוא בעלים בחפץ מחמת הדין גורם לממון, וכל הנידון הוא רק כלפי החפץ האם הוי שללה של עיר או לא, וכן בחלה האם הוי עיסת ישראל או לא, אז בכה"ג אמרינן דכיון שיש גורם לממון לישראל וגורם לממון לאנשי עיר הנדחת אז הוי החפצא חפצא דחיילא ביה תורת "עיסת ישראל", וחיילא ביה תורת "שללה", אף דכלפי הגברא המסויים אכתי לא דיינינן ליה שיש לו ממון בחפץ לחייבו בדינים של החפץ, ודו"ק.

## סימן כ"ב

**פלוגתת הראשונים אי מפקיד עובר בב"י, ובדין חמצו מחוץ לרשותו.**

**פרק א' בשיטת הגאונים והרמב"ן בחמצו ברשות אחרים דהמפקיד פטור.** < א > בדברי הב"י שתלה את פלוגתת הגאונים והרבינו יונה האם מפקיד עובר בב"י, ותלאו בפלוגתת הרמב"ן והרמב"ם האם עובר בב"י בחמץ מחוץ לרשותו. < ב > ב' דרכים בגאונים, אם כהרמב"ן או לא, ודרכו של הפרי יצחק והברוך טעם דרך ע"י קבלת אחריות חשיב אינו ברשותו דאז כבר ליכא השאלת מקום גמורה. < ג > מעורר דהדברים מדוקדקים היטב בלשון הרא"ש. <

**פרק ב' שיטת רא"ש ורבינו יונה בחמץ ברשות אחר בלי השאלת מקום.** < א > ב' דרכים בביאור הוכחת הרבינו יונה מ"בית האיש ולא מבית הקדש", ולפי"ז יש לדון האם לרא"ש ורבינו יונה בעינן השאלת מקום ממש או לא. < ב > דיוק בדעת הרא"ש אי סובר כהרמב"ן דבעינן ביתו ממש והשאלת מקום כפשוטו או לא, דלא דווקא. < ג > מחלוקת הפוסקים בחמצו ברשות אחרים שלא מדעתם בלי השאלת מקום [גר"ז מקו"ח נו"ב חת"ס וחזו"א]..

## פרק א'

## בשיטת הגאונים והרמב"ן

**בחמצו ברשות אחרים דהמפקיד פטור.**

**א** בדברי הב"י שתלה את פלוגתת הגאונים והרבינו יונה האם מפקיד עובר בב"י, ותלאו בפלוגתת הרמב"ן והרמב"ם האם עובר בב"י בחמץ מחוץ לרשותו.

בכל הסוגי' דנו בפקדון ובקבלת אחריות כלפי חיובו של הנפקד דקבלת אחריות מחייב את השומר אף שאינו חמץ שלו, והיו בזה כמה מהלכים לבאר ענינה של הקבלת אחריות בזה, וכמבואר לעיל [סי' כ'] בארוכה, אולם יש לעיין דמה דינו של מפקיד בזה, והכא זה נידון אחר, דהנידון בחיובו של הנפקד תלוי האם ע"י אחריות נעשה לחמץ ידידה, אבל הכא במפקיד החמץ הוא שלו, וכל הנידון האם הוא חייב גם על חמץ שלו כשאינו תחת רשותו, ומצאנו בזה כמה צדדים בראשונים ובפוסקים וכדיבואר.

דהנה, הרא"ש מביא את פלוגתת הגאונים ורבינו יונה בחמץ של מפקיד, דבישראל שהפקיד אצל עכו"ם או אצל ישראל חבירו ס"ל לגאונים דהמפקיד אינו עובר, דאף שהוא שלו אבל סו"ס אינו ברשותו, והביאו ראיה מהמכילתא דממעט חמץ שלו שאינו ברשותו, והרא"ש סובר כרבינו יונה ומבאר את המכילתא באופ"א [בנכרי שהלוה לישראל על חמצו], וסברת הרא"ש היא דרשות השומר מיקרי "ביתו" של המפקיד כיון שמשאיל לו את המקום לשמירת ממונו, וכנראה דזו נמי כוונת רבינו יונה.

והנה מצאנו מחלוקת נוספת בדין ב"י באינו ברשותו, דברמב"ן עה"ת [פרשת בא י"ב ט] מפורש דחמץ שאינו ברשותו ואינו בגבולו דאינו עובר בב"י, וז"ל, "ולמדנו מן הברייתא הזו שלא הוזהרנו מן התורה אלא שלא נקיים חמץ שלנו ברשותנו, בין בביתנו בין בגבולינו, אבל אם הפקדנו אותו ביד גוי בבית שלו אין אנו עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא. וכן הדבר, שאם לא תאמר כן, על חמץ שלו עובר בכל מקום ואפילו הפקידו ביד גוי במדינת הים, ועל של נכרי אינו

עובר עליו אפילו בביתו של ישראל, ואם כן למה נאמר "בבתיכם" ולמה נאמר "בגבולך", אין בין בתינו וגבולנו לבתי הגוים וגבוליהם הפרש, אלא שלא הוזהרנו כלל מן התורה אלא מרשותנו" עכ"ל.

והביא השאגת ארי' [סי' פ"ג ד"ה ומדברי הרמב"ן] דכשמוציאו מביתו לרשה"ר כבר לא עובר <sup>160</sup>, וחידוש זה כתב נמי הרמב"ן בחידושו בסוגיין, וכ"ה שי' רבינו דוד ומאירי ור"ן ומהר"ם חלאווה לעיל [ד']. לגבי משכיר ושוכר, דתרווייהו לא עוברים בב"י, דכלפי המשכיר חשיב החמץ כאינו ברשותו, ובחמץ שהוא אינו ברשותו כבר אינו עובר בב"י, וכן היא שי' הר"ן בסוגי' דייחד לו בית [ד"ה גרסינן ת"ר נכרי הנכנס].

ולעומת זאת בתוס' ר"פ שם לעיל [ד']: מפורש שמשכיר עובר בב"י אף דמיקרי אינו ברשותו, וכן משמע מהתוס' שהצריך את המשכיר לבטל, וכן למד המהרש"ל ברש"י שם, והר"ן בסוגיין מביא מהרמב"ם [פ"ד חו"מ ה"א] דגם חמץ שהפקיד אצל שומר עובר בב"י, ומבואר דא"צ שיהיה ברשותו, עיי"ש.

ויש לעיין האם פלוגתא זו שייכת לפלוגתת הרא"ש ורבינו יונה או לא, והיינו, האם שי' שיטת הגאונים היא ממש כהרמב"ן דמפקיד אינו עובר כיון שאינו ברשותו, ועוד, האם שי' הרא"ש ורבינו יונה כהרמב"ם דעוברים גם מחוץ לרשותו.

והיינו שיש מקום לומר דתרתני נינהו, דהרמב"ן למד דהכל תלוי אך ורק "ברשותו" וכלשונו "שלא נקיים חמץ שלנו ברשותנו, בין בבתינו בין בגבולינו", אכן בגאונים מבואר שיש כאן נקודה נוספת של "קבלת אחריות", והראשונים במשכיר ושוכר מיירי כהרמב"ן גם בלי קבלת אחריות, ויש לעיין האם הגאונים אזלי בשיטתם או לא, ונראה דמצאנו בזה ב' שיטות.

דיעוין בב"י [סוף סי' ת"מ ד"ה ישראל] דתלה את הרמב"ם והרא"ש אהדדי, ותלה את הר"ן והרמב"ן עם הגאונים, עיי"ש, ומבואר א"כ דלמד דהגאונים פוטרם מחמת זה שהחמץ אינו ברשותו ותו לא.

ולפי"ז צ"ל דמה שהרא"ש הביא מהגאונים דמיירי בקבלת אחריות, נראה שאין כוונת הגאונים לומר דמחמת הקבלת אחריות המפקיד פטור, אלא דתנאי זה דקבלת אחריות קאי על תחילת דברי הגאונים דהנפקד חייב מחמת הקבלת אחריות, ופטור המפקיד הוא רק מחמת ה"אינו ברשותו" ותו לא, דזה ברור דאין פטורו של המפקיד תלוי בחיובו של הנפקד, דתרתני נינהו ולעולם בעינן קבלת אחריות לחיובו של הנפקד אף דלפטורו של המפקיד סגי בלי קבלת אחריות, ודו"ק, שוב מצאתי כן בשאגת ארי' [סי' פ"ג ד"ה "אבל הדבר פשוט בעיני"].

<sup>160</sup> ועיי"ש עוד בד"ה ומה שנ"ל בזה היא, שכתב דכל הדין "פירור וזורה לרוח" לרבנן דר"י אין זה אלא לקיים מצות תשביתו, אבל קודם דחיילא עליו מצות תשביתו מהני לצאת מלאו דב"י בלי קיום תשביתו, ולזה א"צ לכל זה דמיד כשיצא מרשותו כבר לא עובר בב"י.

**ב] ב' דרכים בגאונים, אם כהרמב"ן או לא, ודרכו של הפרי יצחק והברוך טעם דרך ע"י קבלת אחריות חשיב אינו ברשותו דאז כבר ליכא השאלת מקום גמורה.**

אולם אף דמהב"י משמע דתלויים זה בזה, והכל תלוי אך ורק ברשותו ותו לא, אכן מלשון הטור לא משמע כן, דז"ל "יש מן הגאונים שכתבו כיון שקיבל עליו הנפקד אחריות אין המפקיד עובר עליו והרב רבי' יונה כ' וכו'" ומבואר דלא כהרמב"ן, דברמב"ן הכל תלוי ברשות ובית וגבולות ותו לא, ולגאונים הכל תלוי ב"קבל עליו נפקד אחריות", [ובר"ן מפורש כהרמב"ן דהכל תלוי "ברשות", ולא ב"קבל עליו אחריות"].

ועי' שאגת אר' [שם] שג"כ למד ברא"ש וטור שהבינו ששיטת הגאונים לא שייכת לשיטת הרמב"ן, והפטור הוא מחמת "קבל עליו אחריות", אלא דדן שם בשאגת אר' [ד"ה ואעתיק וד"ה ואני אומר] האם כוונתם דהגאונים פוטרים דווקא בצירוף תרתי, א] החמץ אינו ברשותו, ב] גם השומר "קבל עליו אחריות", או דהכל תלוי אך ורק ב"קבל עליו אחריות".

ולשני הדרכים הקשה השאגת אר' דמהי הראיה מהמכילתא, שהרי לא מוזכר כלל במכילתא את ענינוה של "קבלת אחריות", ולכן הסיק דע"כ צ"ל כהב"י דהגאונים כהרמב"ן, ומש"כ "קבל עליו אחריות" היינו רק כלפי ההמשך לחייב את המפקיד [ועי' בזה בד"ה אבל הדבר פשוט].

אולם ראיתי בפרי יצחק [ח"ב סי' ט"ז ד"ה והנה הפר"ח] דמיישב את דרכו של הטור והב"י כהדדי, דוודאי דהטור מודה דהגאונים והרמב"ן הם שי' אחת, ואפי"ה הוצרכו לתנאה ד"קבל עליו אחריות" לפוטרו, וביאר דצ"ל דאיכא צירוף בין ב' הטעמים, ואף דהמכילתא לא הביאה תנאה דקבלת אחריות אכתי א"ש דינם של הגאונים.

ויסוד הדברים בזה היא, דזה וודאי דכל הפטור הוא רק מצד אינו ברשותו, אלא שהוצרך לטעמא ד"קבל עליו אחריות" לתנאי צדדי, דבלי "קבל עליו אחריות", הרי מודי הגאונים לטענת הרא"ש דהשומר השאיל למפקיד את מקומו לפקדונו, ושוב אמרינן דהרי"ז ברשותו ולהכי שפיר הוצרך הטור לומר שהשומר "קבל עליו אחריות" דשוב אמרינן דהשומר צריך ומשתמש במקום לשמירה כדי שהוא לא יתחייב לשלם מחמת אחריותו, וכיון שהמקום הוא גם בשביל המפקיד וגם בשביל השומר עצמו, שוב אין זו רשותו של המפקיד, והדרא לן הפטור של המכילתא דהוי אינו ברשותו.

ובזה א"ש דברי הרא"ש, שהרא"ש בא לחלוק בדבר זה גופא, ובא לומר דאכתי איכא השאלת מקום הפיקדון למפקיד, ודו"ק.

#### **ג] מעורר דהדברים מדוקדקים היטב בלשון הרא"ש.**

ובזה מדוקדקין היטב דברי הרא"ש, שכ' הרא"ש ד"עיקר הממון שייך למפקיד", דדבריו אינם ברורים דמה הכוונה בזה ד"עיקר הממון" שייך לבעלים, אטו איכא כאן בעלים אחר דצריכים לומר שהוא העיקר, וצ"ל דאדרבה, דזו גופא טענת הגאונים דע"י "קבל עליו אחריות" אמרינן שיש לשומר דינים וזכויות בממון,

וממילא דהמקום כבר שייך גם לשומר, שהוא מחזיק במקום זה את הפיקדון כדי לשומרו, ובזה פליג הרא"ש, דעיקר הממון שייך למפקיד, ומקומו שייך לו ג"כ, שו"ר בקה"י [סי' ד'] שהביא דרך זו בפלוגתת הרא"ש והגאונים בשם הברוך טעם.

### פרק ב'

#### שיטת רא"ש ורבינו יונה

#### בחמץ ברשות אחר בלי השאלת מקום

**א] ב' דרכים בביאור הוכחת הרבינו יונה מ"בית האיש ולא מבית הקדש", ולפי"ז יש לדון האם לרא"ש ורבינו יונה בעינן השאלת מקום ממש או לא.**

הבאנו לעיל [פרק א'] מרבינו דוד ומהר"ם חלאווה ומאירי [ד']. בסוגי' דמשכיר ושוכר] דסברי דהמשכיר לא עובר בב"י אף שזה חמץ שלו, כיון שאינו ברשותו, אולם הבאנו דפליגי בזה התוס' ותוס' ר"פ [שם] ונקטו דעובר גם בכה"ג, ומבואר דס"ל דגם בלי השאלת מקום למשכיר אכתי עובר בב"י, וכפשוטו היה נראה דהרא"ש ורבינו יונה פליגי בזה, דנראה דכל מה שמחייבים את המפקיד בב"י הוא משום שהיתה כאן השאלת מקום, ומה"ט אכתי חשיב החמץ ברשותו של המפקיד, משא"כ במשכיר ושוכר, הרי לא השאיל השוכר למשכיר את מקומו של החמץ, ואעפ"כ המשכיר עובר, וכפשוטו היה נראה דפליגי בזה.

אולם כד נעיין בדברים נראה דאין הדברים כפשוטם, דהנה, רבינו יונה הוכיח כדבריו דלעולם מיקרי ברשות המפקיד שנא' "וגונב מבית האיש" ולא מבית הקדש, ולא איתברר כוונתו, והרא"ש גם טוען דלא הבין ראייתו.

וי"ל דכוונתו ע"ד מה שנתבאר לעיל [סוף פרק א'] בשיטת הרא"ש, דהרא"ש בא לומר דאף בקבל עליו אחריות אכתי נקטינן ד"עיקר הממון" שייך למפקיד, וזה מוכרח מהקדש שנמצא ברשות ההדיט השומר, דמיקרי שנגנב מרשות הקדש אף דההדיט קבל עליו אחריות, וכ"כ בחכ"צ [סי' קל"ט], דכוונתם רק להוכיח דעיקר הממון ע"ש הבעלים, ועי' היטב בהגהות הב"ח על הרא"ש [אות ה'] שגם כן כתב כן<sup>161</sup>.

אולם יש לפרש את כוונת רבינו יונה באופ"א, דמדמיעט הכתוב דווקא את "בית הקדש" ותו לא, אבל בגונב מרשה"ר לא נתמעט מלהיות "בית האיש", א"כ חזינן

<sup>161</sup> איברא, דלהאמור לעיל [סי' כ' פרק ג'] בגזה"כ דלא ימצא, דנתחדש ד"רשות שומר" סגי לחיוב ב"י, ורק בעינן ל"קבל עליו אחריות" שתהיה כאן הכנסה לרשותו, וכשאינן "קבל עליו אחריות" אין מכניסו לרשותו, ומה"ט סגי גם ב"קני מידו" בנכרי [ליישב קושי' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל לגרי"ז].

דלפי"ז י"ל דזו שי' הגאונים בהשאלת מקום, דלפקדון סתם יש השאלת מקום, אבל אם הוא מכניסו לרשותו לענין השמירה, ויש לו זכויות בפקדון לעכבו לשמירה, שוב אמרינן דהמקום שייך לשומר, ו"קבל עליו אחריות" הוא הסימן שיש באמת הכנסה לרשותו, ודו"ק.

ולפי"ז בזה גופא טוען הרא"ש דהשאלת מקום לא תלוי שזה, ותלוי רק למי שייך עיקר הממון, ודו"ק.



מהכא ד"בית" אין הכוונה בית כפשוטו, אלא הכוונה בזה "רשות", וממילא דבכל מקום שחפץ שלו מונח מיקרי ברשותו, ומה"ט חפץ שלו בבית הקדש חשיב "בית האיש" וכן איפכא חפץ של הקדש בבית שלו מיקרי "בית הקדש", וחזינן דהכל תלוי ב"רשות" ולא בבית כפשוטו, וכל זה בלי השאלת מקום, ולפי"ז "ביתו" בחמץ ג"כ לאו דווקא, וכל מקום מיקרי "רשותו", ודו"ק, וכפירוש הזה מצאתי בשאגת ארי' [סי' פ"ג ד"ה "אבל הדבר פשוט בעיני"].

ולפי"ז יתחדש חידוש בדרכם של הרא"ש ורבינו יונה, דס"ל דא"צ שדווקא ישאלו את המקום כדי שיהיה כביתו, אלא דגם כשמעמידו ברשה"ר אכתי החמץ עומד ברשותו של בעל החמץ דהרשה"ר מחזיקתו לבעליו, ודווקא ברשות משהו אחר קס"ד דאמרינן דרשות האחר מפקיעה, ולזה כתב הרא"ש דאיכא השאלת מקום.

וכן נקט באבי עזרי [חמישאה חו"מ ד' - ג' ד"ה עוד יש] דהכל תלוי בגדרי "בית האיש", ורק "בית הגנב" נתמעט מלהיות "בית האיש", לא כן רשה"ר ולא כן רשות שומר שמחזיקו לבעליו, ולפי"ז נראה דא"צ שתהיה כאן "השאלת מקום" כפשוטו אלא דכיון דמחזיקו לבעליו ולא גונבו, הרי זה כאילו השאלו לו מקומו, ו"בית האיש" קרינן ליה.

ועיין בקה"י [סי' ד' ד"ה אולם] דדן שם דלא היה כאן מעשה קנין להשאלת מקום, ואיך נהיה לבית האיש, ודן שם מצד קנין השתמשות שיהני עכ"פ לקנות השתמשות, אכן להנ"ל א"צ לכל זה.

ובזה יתיישב נמי מה שהק' בשאגת ארי' [סי' פ"ג ד"ה "אבל הדבר פשוט בעיני"] דאף אי השאלו מקום, הא ממילא דשכירות לא קני', וממילא דאין זה רשותו של המפקיד, ומאי קאמר, ולהנ"ל א"ש דלאו דווקא, וא"צ שיהיה בעלים על המקום דסו"ס "בית האיש" קרינן ביה.

**ב] דיוק בדעת הרא"ש אי סובר כהרמב"ן דבעינן ביתו ממש והשאלת מקום כפשוטו או לא, דלאו דווקא.**

ויש להוכיח כן מיניה וביה בדברי הרא"ש, דיש לעיין בעיקר דברי הרא"ש, דאם נסבור דלרא"ש בעינן ביתו ורשותו, ורק דפליג על הגאונים וסובר דיש כאן השאלת מקום, א"כ לפי"ז גם הרא"ש מודה לעיקר דינו של הרמב"ן ובאופן שלא תהיה השאלת מקום אינו עובר בב"י, וכשמניח ברשותו של חברו שלא מדעתו לא יעבור בב"י, ולפי"ז קשה, דלמה לא אוקמי' למכילתא בגוונא זו.

וע"כ צ"ל דהרא"ש חולק על הרמב"ן וסובר דחמץ שאינו ברשותו עובר בב"י, ולכן אין לאוקמי' למכילתא בגוונא זו, וע"כ דכל מה שכתב הרא"ש דהיתה כאן השאלת מקום אין זה כפשוטו, אלא דכל כוונתו בזה הוא רק שעכ"פ לא היתה כאן הפקעה מבית האיש כמו בגנב ודו"ק<sup>162</sup>.

<sup>162</sup> ובאופן אחר י"ל דאף אי כוונתו כפשוטו דבעינן "בית האיש" אכתי יש לבאר את דבריו, די"ל דהיה לרא"ש צד לומר דבקבלת אחריות איכא יצירת "רשות שומר" [וכדהארכנו לעיל סי' כ'], ונמצא שהשומר "מחזיקו אצלו" לענין שמירתו, ובה כבר אמרינן דאין ב"י וב"י דאינו אצל

**ג] מחלוקת הפוסקים בחמצו ברשות אחרים שלא מדעתם בלי השאלת מקום גר"ז מקו"ח נו"ב חת"ס וחזו"א].**

ובאמת דפליגי בזה הפוסקים בהדי', דשיטת הגר"ז [מובאת בביאור הלכה סוף סי' ת"מ] דבלי השאלת מקום אינו עובר, ודקדק כן מהרא"ש, ולמד את הדברים כפשוטם, אכן עיין בחזו"א [סי' קי"ח ס"ק ד' בסוגריים] דחולק וסובר דעובר, וכתב בהדי' דמה שכתב הרא"ש דבעינן השאלת מקום אין זה בדווקא, אלא "דבית שמשמש להחזיק אותו מיקרי בתיכם וכו', אבל עיקרו משום שהחמץ שלו, וכשמניחו, בכל מקום שהוא מתפשט 'שם גבולך' על המקום", עכ"ל, [והאבי עזרי כהחזו"א והקה"י כהגר"ז].

שוב ראיתי דבהמשך דבריו הוכיח נמי החזו"א ממה דהרא"ש לא אוקמי' למכילתא בגוונא שהניח ברשות חבירו בלי השאלת מקום, והיינו כדברינו הנ"ל.

והפרי יצחק [ח"ב סי' ט"ז] הביא בזה מחלוקת, שהביא דכסברת הגר"ז מבואר במקו"ח בעכו"ם שגוזל חמץ של ישראל בפסח דהגוי לא קנה, אבל סו"ס הישראל לא עובר בב"י כיון דאינו בביתו, והתם פשיטא דליכא השאלת מקום לישראל דהגוי גזלו, ודו"ק.

אולם לעומת זאת הביא הפרי יצחק מהחת"ס ונו"ב דמיירי בגוי שקנה חמץ מישראל בפסח [וכנראה דכוונתם עפ"י התוס' בכתובות [ל"ג:]: דשייך הקנאה לגוי באיסוה"נ], דדנו מצד "עשאו הכתוב כאילו ברשותו" האם נאמרה גם בכה"ג [או לא כיון שבמכרן לגוי יש כבר סיבה נוספת שלא יהיה שלו חוץ מהאיסוה"נ], ודייק הפרי יצחק דמדלא פטרו כפשוטו משום שאינו בביתו וברשותו של הישראל דמזה נראה דפשיטא להו דא"צ ביתו ורשותו להיות חייב, והרי הכא ליכא נמי השאלת מקום, ודו"ק.

---

המפקיד, וא"כ היה אפשר לאוקמי' למכילתא בגוונא זו דווקא בקבלת אחריות הוא דאינו עובר, ועל זה כתב הרא"ש דכיון דיש השאלת מקום הרי דמחזיקו לבעלים ברשות הבעלים, ואין זה מפקיע מב"י, ושוב קשה המכילתא, ודו"ק.

**סימן כ"ג**  
**סוגי' דייחד לו בית,**  
**[ותוספת ביאור בדין חמץ שקבל עליו אחריות].**

**פרק א' ביאור בשיטת רש"י בדין "ייחד לו בית" דמייירי בלי קע"א, ותוספת ביאור בשיטתו בדין חמץ שקע"א לענין ב"י.** [א] מביא את שיטת רש"י דה"ייחד לו בית" הוא היכי תמצא לא לקבל עליו אחריות, ומביא שש קושיות בשיטת רש"י. [ב] מביא מהאחרונים שביארו דאיכא תרי גווני קבלת אחריות, על הבעין [כשומר בעלמא] ועל האיני בעין [בחובת תשלומין], ונפ"מ בעיקר הגדר בדין ב"י האם הוי כדידיה או לא, ואיכא בזה ג' נפ"מ, ייחד לו בית, חמץ לאחר הפסח, וחובת תשבייתו בשריפה. [ג] מבאר בשיטת רש"י דרק בעינין אחריות מאונסים דלהוי כדידיה, משא"כ בסוגי' דייחד לו בית, והתם אהני לן הייחד לו בית בתרת', א] דלכן אין החמץ מצוי, [ב] דבזה גילה דעתו דלא קיבל עליו אחריות. [ד] מביא מהגר"ח שמואלביץ דע"י דשכירות קני' לא הכניסו לרשותו והוי כ"פועל" שחייב אחריות ולא כ"שומר", ונפ"מ בב"י. [ה] מתמה בכל המהלך הנ"ל מרש"י דסובר דהמיעוט של 'לך' הוא בחמץ עצמו שהוא חמץ של עכו"ם. [ו] מבאר בזה מהלך אחר בשיטת רש"י, דבאמת שני דינים נאמרו באחריות בב"י, אלא דבתרומתו חיילא תורת ממון ישראל בחמץ, ומביא כמה וכמה אופנים שיש חיוב אחריות בשומרים בלי ה'רשות שומר'. [ז]

**פרק ב' פלוגתת הראשונים בשיטת ר"ת בסוגיין אי מייירי בכל חמץ או רק בקבלת אחריות, וביאור הגזה"כ ד"מצוי בידו", דחשיב כביתו לענין חמץ אף דשכירות לא קני'. [א]** פלוגתת התוס' ר"פ והרמב"ן ורבינו דוד בייחד לו בית, ופליגי לשיטתיהו בדין ב"י בחמץ שאינו ברשותו בסוגי' דמשכיר ושוכר. [ב] ביאור בסברת המאירי למה ליכא חיובא דקבלת אחריות בייחד לו בית, דיסוד דינא דשומר הוא בזה שיש עליו "רשות שומר" וזה רק בהכניסו לרשותו. [ג] מביא את שיטת התוס' רי"ד ור"פ שלמדו דגזה"כ ד"מצוי בידו" היא גזה"כ בדין חמץ שקע"א, והרמב"ן ורבינו דוד חולקים דכתוב כאן הלכה בכל ב"י דבעינין מצוי בידו, ולכא' איכא נפ"מ בנפלה מפולת ובהלך למדינת הים וביצא בשיירא, דבכל כה"ג ליכא ב"י כיון דלא הוי מצוי בידו, [וכמבאר ברש"י ובר"ן וברעק"א]. [ד] מעורר דיש שני דינים נפרדים, גזה"כ ד"בתיכם" [מכילתא] וגזה"כ ד"מצוי בידו" [סוגיין], ושני דינים נפרדים נינהו, ותמוהין דברי הרמב"ן דלמד דחדא נינהו. [ה] מבאר דהרמב"ן הוכיח כן מהסוגי', וממילא דכבר ליכא פלוגתא בראשונים לגבי כל האופנים האחרים של "מצוי בידו". [ו] חידוש דלפי הרמב"ן שוכר חייב על חמצו בבית השוכר לו אף דשכירות לא קני', והיינו דילפינן דשכירות קני' לענין חמץ גם לענין חיוב. [ז] מביא מהפנ"י ואבני נזר ומקו"ח שלמדו בשיטת רש"י [ד']. דנתחדש בסוגיין ששכירות חשיב "כרשותו לענין ב"י". [ח] דחייה על המהלך הנ"ל, ונפ"מ בדין שוכר דיתכן דפטור על חמצו בבית השוכר לו כיון דשכירות לא קני'. [ט]

**פרק ג' תוספת ביאור בחידוש זה דשכירות חשיב "כרשותו לענין ב"י". [א]** מבאר דשני דינים נפרדים נתחדשו בדין "מצוי בידו". [ב] ביאור החידוש באחרונים דאמרין "שכירות קני'" בחמץ לחייב השוכר מגזה"כ דמצוי בידו, ומבאר עפ"י חידושו של הגרא"ל מאלין בגדר דין חובת הדר, דנתחדש דאיכא חלות דין "בית דירה" בבית, וזה שייכא לשוכר, וזו הגדר בחובת הדר, [ומוסיף, דיסוד האיסור בב"י הוא מצד החזקת החמץ, ולזה סגי "בית דירה", וא"צ שגוף הבית יהיה שלו].

## פרק א'

ביאור בשיטת רש"י בדין "ייחד לו בית" דמיירי בלי קע"א,  
ותוספת ביאור בשיטתו בדין חמץ שקע"א לענין ב"י.

א] מביא את שיטת רש"י דה"ייחד לו בית" הוא היכי תמצא לא לקבל עליו  
אחריות, ומביא שש קושיות בשיטת רש"י.

ברש"י מבואר דיחוד ביתו הוא רק היכי תמצא שלא לקבל אחריות, ודלא כתוס'  
דמיירי שקיבל עליו אחריות אלא דע"י היחוד בית הוא פטור מבל יראה, דהוי  
כחצו של גוי בביתו של גוי.

וכבר תמהו הראשונים טובא בשיטת רש"י, ונבאר את הקושיות א' א' דבר דבור  
על אופניו.

א] עיין ברבינו דוד ועוד, דהקשו דא"כ דכל ענינו של ה"יחוד ביתו" הוא רק  
כהיכי תמצא שלא לקבל אחריות, דמגלה דעתו שאינו שומרו, א"כ למה צריכים  
ללמוד כן מהפסוק לדעת רב אשי [דלמד דהפסוק קאי בגוונא זו], והוסיף הרמב"ן  
ביאור בקושי' זו, דאיך אמרינן בגמ' דטעמא דליכא ב"י בייחד לו בית הוא מקרא  
ד"לא ימצא", הא אי לא קיבל אחריות אז הדרא לן גזה"כ ד"לך" למיעוטי  
"אחרים" [והיינו עכו"ם לדעת רש"י], וכמבואר בגמ' לעיל [ה:], ולמה א"כ ילפי  
לה הכא מקרא ד"לא ימצא", וצ"ע.

ב] עוד הק' הרמב"ן ורבינו דוד דאיך תלוי בספק האם שכירות קני' או לא קני',  
הא כיון דהיחוד בית הוא רק סיבה ואומדנא שאינו מקבל אחריות א"כ גם בלי  
שכירות קניא אפ"ל כן, ודעתו והאומדנא לא משתנים בזה ששכירות קני' או לא,  
ועיין נמי בתוס' דמרמז לקושי' זו, וצ"ע,

[והיה אפשר לומר דכל דברי רש"י הם רק לר"פ, אבל לרב אשי אינו כן, וכן הוא  
במהר"ם חלאווה, ועיין בזה בהערה <sup>163</sup>, אולם ברש"י ברב אשי נמי מדויק דלמד  
גם ברב אשי כן, דרש"י כותב ברב אשי דבסיפא אינו חייב כיון ד"לא ימצא  
משמע המצוי בידך לכל חפצך, והיינו דקביל עליו אחריות", ומבואר ברש"י

<sup>163</sup> ועי' היטב במהר"ם חלאווה שמדבריו מבואר דיישב את כל קושיות הראשונים בדקדוק א',  
דאחרי שהביא את פירש"י דייחד לו בית הוא רק היכי תמצא לומר דלא קיבל עליו אחריות, שוב  
הוסיף בזה"ל, "ורב אשי אמר ייחד לו בית לאותו פקדון 'יחוד גמור', דהיינו בשכירות", ולכא'   
כוונתו, דלר"פ אינו יחוד גמור אלא דע"י היחוד גילה דעתו שאינו מקבל אחריות, משא"כ לרב  
אשי, ונמצא דלדבריו נחלקו רב אשי ור"פ האם מיירי ביחוד גמור [דהיינו שכירות] או לא.

ומעתה ברור, דכל מה שפירש"י דמיירי בלי קבלת אחריות היינו דווקא לר"פ [דלמד דהפסוק קאי  
בגוונא של הרישא שחייב בקבלת אחריות], אבל אה"נ בדעת רב אשי מודה רש"י דמיירי כשקבל  
עליו אחריות, ולדידיה מודה רש"י דהביאור בברייתא הוא עפ"י דרכו של התוס', [והיינו דאף  
דאיכא קבלת אחריות כיון שאינו מצוי אצלו שוב לא עובר], ולזה שפיר הוצרכו לקרא לומר דאין  
קבלת אחריות מחייבתו בב"י היכא דייחד לו בית, ולזה א"ש נמי למה ילפינן מקרא דלא ימצא,  
[ולא מקרא ד"לך"], דמיירי בקבלת אחריות, [וכבר ליכא מיעוט ד"לך"] וע"כ דהכא נתמעט  
מקרא מיוחד דלא ימצא, דגם בקבל עליו אחריות אכתי בעינן שיהיה ברשותו, ועל זה הק' בגמ'  
דשכירות לא קני' דלר"פ ליכא קושי' כזו, וע"ד הראשונים.

דהכא בייחד לו בית מיירי דלא קביל עליו אחריות, ולכן לא מיקרי "מצוי בידך לכל חפצך", עכ"פ מבואר בדבריו דגם לרב אשי מיירי בלי קבלת אחריות, והדרא הקושיות לדוכתא].

ג] יש לתמוה על רש"י, דכיון דמבואר ברש"י דיחוד ביתו הוא רק היכי תמצא שלא לקבל אחריות, א"כ מדויק מזה ד"בסתמא" [בלי היחוד מקום] יש קבלת אחריות, ומבואר דא"צ קנו מידו להשוותו לשומר, ו"בסתמא" נעשה לשומר, וקשה דבעכו"ם אין פרשת שומרים, ולהכי העמידו הראשונים את הסוגי' דע"כ מיירי בקנו מידו, וזה דלא כרש"י, כן הק' ברבינו דוד, וצ"ע<sup>164</sup>.

ד] עוד מבואר ברש"י דסגי בקבלת אחריות של ש"ח וא"צ קבלת אחריות של ש"ש, דאי מהני קבלת אחריות "בסתמא", א"כ ע"כ דלא היתה כאן קציצה לחייבו בשכר או באונסין, וע"כ שזה שו"ח, וכל זה דייקו הרמב"ן רבינו דוד ומהר"ם חלאווה בדברי רש"י, והקשו מלשון הגמ' לעיל בבני חילא דאמרו שם "אילו מיגניב ואילו מיתביד", ומשמע גניבה ואבידה או אונס, אבל לא שו"ח בפשיעה, וצ"ע.

ה] עו"ק, דמבואר ברש"י בב"מ [מובא בתוס' בסוף האומנין] דבעינן דווקא אחריות שלאונסין לחיוב ב", וזו סתירה לדיוקם של הראשונים בדברי רש"י בסוגיין, וצ"ע.

ו] עוד יש לדקדק בדברי רש"י בשיטת רב אשי, דלכא' נראה דרש"י סותר משנתו בביאור דינא דברייתא דייחד לו בית, דמצד א' כותב רש"י "בד"ה לעולם אסיפא" דאינו חייב כיון ד"לא ימצא משמע המצוי בידך לכל חפצך, והיינו דקביל עליו אחריות", ומבואר ברש"י דהכא בייחד לו בית מיירי דלא קביל עליו אחריות, ולכן לא מיקרי "מצוי בידך לכל חפצך", ומאידך משמע ברש"י דהחסרון ביחוד בית אינו מצד זה שלא קביל עליו אחריות, אלא משום שאינו מצוי אצלו, דכן מדויק בלשון רש"י "בד"ה שאין מצוי בידו", וז"ל, "שהרי אותה זוית מסורה לעכו"ם", ומשמע דאיכא חסרון בעצם זה שהזוית מיוחדת לו, ואין היחוד היכי תמצא בעלמא שלא לקבל אחריות, וצ"ע.

**ב] מביא מהאחרונים שביארו דאיכא תרי גווני קבלת אחריות, על הבעין [כשומר בעלמא] ועל האיני בעין [בחובת תשלומין], ונפ"מ בעיקר הגדר בדין ב"י האם הוי כדידיה או לא, ואיכא בזה ג' נפ"מ, ייחד לו בית, חמץ לאחר הפסח, וחובת תשבייתו בשריפה.**

והנראה בזה, דהנה, מצאנו בדברי מרנן ורבנן ראשי הישיבות זצ"ל שביארו את שיטת רש"י כל א' באופן אחר, [הגר"מ הלוי זצ"ל<sup>165</sup> הגר"ח שמואלביץ זצ"ל [סוף שיעור י"ב] והגר"נ פרצוביץ זצ"ל], ואף דכולם נתנבאו בסגנון אחר, אבל

<sup>164</sup> וכבר ביארנו את שיטתו לעיל [סי' כ"א פרק ג' ס"ק ו'].

<sup>165</sup> [אח הגר"י זצ"ל, מובא בקצרה בחי' הגר"מ הלוי על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה, ובארוכה בהררי קדם].

נקודת ההתחלה שווה בכולם, והיא, דאיכא תרי אופנים לחייב שומר בב"י, והם שני דינים נפרדים בגדרים שונים.

א] קבלת אחריות מחייבתו בב"י מחמת החיוב ממון והחיוב תשלומין של פרשת שומרים, ב] קבלת אחריות מחייבתו גם בלי החובת תשלומי ממון, דעצם החובת שמירה על החפץ בעין [גם בלי תשלומין על האינרס בעין] מחייבו בב"י, דהחמץ מיקרי "מצוי בידו", ואתרבי בקרא דלא ימצא, ומדברי מרנן ורבנן זצ"ל מתבאר שכולם נקטו דלפי רש"י הברייתא בסוגיין מיירי בקבלת החמץ לשמירה בלי אחריות על ה"אינרס בעין", וכל דינו אינו אלא בשמירת הבעין, ועל זה קאי סוג' דייחד לו בית<sup>166</sup>.

ובעזרה"ת נלך לאורם, ועפ"י דרכם ניישב את שיטת רש"י מכל הנך קושיות, דהנה, כשהגמ' תירצה את סתירת הפסוקים דכתיב "לך" למעט חמצו של עכו"ם, ומאיך כתיב "לא ימצא" לחייב פקדונות של עכו"ם, ותימצו דהנפ"מ הוא ב'קבלת אחריות', דנראה דבתירוץ זה כלולים שני דינים שונים, א] אחריות על ה"אינרס בעין", והגדר בריבוי זה שהחמץ נעשה כשלו, וזה כעין גורם לממון, דדינו כממון, ב] אחריות על ה"בעין" גרידא, והכא הגדר הוא דאף דאינו כשלו, אבל סו"ס החמץ "מצוי בידו", וגם זה מחייב בב"י.

ואמרו בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל והגר"מ הלוי זצ"ל דאיכא ביניהם נפ"מ בייחד לו בית, שאם המחייב באחריות הוא מצד החובת תשלומין א"כ לא אכפת לן מה שייחד לו ביתו כיון דהוי כחמץ ידידיה ובחמץ ידידיה הוא חייב גם מחוץ לרשותו [וזה תלוי בפלוגתת הראשונים], אבל אם המחייב הוא מצד החובת שמירה על הבעין, אז בעינן הכנסה לרשותו דווקא להיות "מצוי בידו", ובזה איכא פטור בייחד לו בית.

וי"ל דאיכא נפ"מ נוספת, דכבר נחלקו המג"א וחק יעקב [סי' ת"מ] בחמץ של עכו"ם שישאל קע"א, האם נאסר לאחר הפסח או לא, ועיין בריטב"א בסוגיין, ויתכן דנפ"מ בהנך ב' דינים, דאי הוי כשלו אז דינו כחמץ של ישראל, ואי רק חייב מצד "מצוי בידו", אז ליכא איסור לאחר הפסח.

וי"ל בזה עוד דכבר העירני ידידי הרה"ג ר' נחום בר חיים שליט"א, דהסתפק החזו"א האם בחמץ שקבל עליו אחריות איכא חיוב תשבייתו או דרק איתרבי לב"י, ונפ"מ אי בעי שריפה או דסגי בהוצאה לרשה"ר, ויתכן דאיכא נפ"מ בין הנך שני דינים של קבלת אחריות, דרק אי חשיב כשלו אז הוא דאית ליה חיובא דתשבייתו, ודו"ק.

<sup>166</sup> אלא דהגר"נ פרצוביץ זצ"ל ביאר, דבזה נחלקו ר"פ ור"א, דר"א סובר דמיירי בקבלת אחריות על הבעין ותו לא ולכן צריכים פסוק לחדש דבייחד לו בית אכתי מיקרי לאו מצוי בידו, אבל ר"פ סובר דמיירי בקבלת אחריות ממש, ובזה אמרנן דבייחד לו בית איכא גילוי דעת דליכא קבלת אחריות, ולכן א"צ שום ילפותא לדעת ר"פ, וזה שורש פלוגתתם.

**ג] מבאר בשיטת רש"י דרך בעינן אחריות מאונסים דלהוי כדדידה, משא"כ בסוגי' דייחד לו בית, והתם אהני לן הייחד לו בית בתרתי, א] דלכן אין החמץ מצוי, ב] דבזה גילה דעתו דלא קיבל עליו אחריות.**

ומעתה י"ל, דכל מה שסובר רש"י דלא בעינן קבלת אחריות על אונסין, היינו לגבי הדין חיוב של "מצוי בידו", אבל לגבי הדין אחריות דחשיב כשלו, בזה סובר רש"י דבעינן חיוב אונסין, וכשיטתו בב"מ, ונפ"מ לייחד לו בית ולגבי חמץ לאחר הפסח ולגבי מצות תשביחו.

והגמ' לעיל [ה':] שהביאו חיוב אונסין של גניבה ואבידה, התם כתוב בהדי' "כדילכון דמי", ונפ"מ להנך תלת דינים, אבל הכא רק מיירי לגבי חיובא דלא ימצא וליתא להנך ג' דינים.

ומיושב נמי מה שהקשו הראשונים דבעכו"ם בעינן קנו מידו ואיך מהני הכא ב"סתמא" דיתכן דרך בחיוב אחריות על האיננו בעין איתמעט, אבל הכא מיירי בחיוב אחריות על הבעין, שזה דין שמירה בעלמא ובזה י"ל דמעולם לא נתמעט עכו"ם.

ובזה מיושבת הסתירה ברש"י, דמצד א' משמע דלא היתה קבלת אחריות ומאידך משמע שהיה קבלת אחריות רק דאינו "מצוי בידו" כיון "דאותו זוית מסור לעכו"ם", ולהנ"ל א"ש, דבאמת שכירות קני', והרי זה כביתו, רק דכיון דייחד לו בית ולא קבלו עליו בסתמא, הרי בזה גילה דעתו דודאי דאין כאן קבלת אחריות על ה"אינו בעין" לשלם, [וכש"כ דמיירי בעכו"ם דבלי קנו מידו ליכא חיוב תשלומין אלא דנפ"מ כלפי פקדון של ישראל], אכן כלפי הבעין איכא קבלת שמירה, וקיבלו עליו אף בייחד לו בית, אלא דעל זה אנו דנים דע"י הייחד לו בית כבר "אינו מצוי בידו".

**ד] מביא מהגר"ח שמואלביץ דע"י דשכירות קני' לא הכניסו לרשותו והוי כ"פועל" שחייב אחריות ולא כ"שומר", ונפ"מ בב"י.**

וי"ל עוד דזה גופא הקס"ד בגמ' דהא דלא מתחייב מצד הדין "לא ימצא" בקבלת שמירה, היינו דווקא אי שכירות קני', וביאר בזה הגר"ח שמואלביץ זצ"ל, דשומר שלא הכניס את החפץ לרשותו הרי הוא "פועל" ואינו "שומר", ואז החיוב תשלומין אינו בחפץ עצמו אלא שהוא חיוב גברא, ורק כשהחפץ ברשותו אז הוא שהתשלומין באים תמורת החפץ, אולם החובת שמירה על הבעין [בלי התשלומין על האיננו בעין] לא חיילא כלל ב"פועל", ובזה צריכים "רשות שומר", ועל זה קאי הסוגי', דבייחד לו בית הוא לא הכניסו לרשותו ולא חיילא ביה שום חובת שמירה, וממילא דליכא ב"י, אכן למסקנה חידשו דאף דשכירות קני', ושפיר הוי שומר, אכן סו"ס זוית זו מסורה לנכרי ולא הוי מצוי אצלו<sup>167</sup>.

<sup>167</sup> והנה, הגר"ח שמואלביץ זצ"ל [סוף שיעור י"ב] ביאר את הדברים באופן אחר, דביאר דהכא הסוגי' לא מיירי בקבלת אחריות על האיננו בעין רק על החובת שמירה, אלא שיש בזה גם דין "פושע כמזיק", וחידש, דכיון דשומר שלא הכניס את החפץ לרשותו הרי הוא "פועל" ואינו "שומר", א"כ י"ל דכל הדין "פושע כמזיק" רק נאמר ב"שומר" ולא ב"פועל", וזו הקס"ד בגמ', דכיון דשכירות לא קני' שוב הרי הוא כ"פועל" ושוב ליכא מחייב מצד "פושע כמזיק", וזו כוונת

ומעתה מיושב נמי למה בעינן תרי קראי, דמצד "לך" ממעטינן דאינו כדידיה כיון דגילה דעתו דלא קיבל עליו אחריות אונסין על האיני בעין, אבל אכתי בעינן מיעוטא דקרא מצד "לא ימצא" למעטו מדין ב"י מצד החובת שמירה על הבעין דנחייבו מצד "מצוי בידו" ועל זה קאי הגזה"כ דלא ימצא לומר דאכתי לא הוי בכלל "מצוי בידו".

**ה] מתמה בכל המהלך הנ"ל מרש"י דסובר דהמיעוט של 'לך' הוא בחמץ עצמו שהוא חמץ של עכו"ם.**

איברא דאיכא לתמוה על כל המהלך בזה, דהנה, לעיל [סימן כ"א פרק א' וב'] ביארנו ג' דרכים בביאור שיטת רש"י דסובר דמהני אחריות דשומר בפשיעה בעלמא לחייבו בב"י, והבאנו ללמוד עפ"י דרכו של האבי עזרי ברמב"ם באנס דהעיקר הוא 'החזקת החמץ', ותמהנו, שהרי לפי רש"י חמץ של ישראל חבירו ברשותו מחייב את בעל הרשות בב"י גם בלי חיוב אחריות, וכל הסוגי' מיירי בחמצו של עכו"ם, דחמצו של עכו"ם הוא פטור בחפצא, וע"כ שהדין אחריות הוא להשוותו לחמצו של ישראל ע"י הבעלות של גורם לממון, ומעתה ליכא למימר דאיתרבי בגזה"כ שהחזקת ישראל מהני, דהא סו"ס איכא פטור בחפצא, ובזה דחינו את המהלך ההוא, ושוב למדנו דע"כ דנאמר דין 'רשות שומר' בשמירה גרידא בלי שום חיוב אחריות, והאחריות היא רק הוכחה שיש גמ"ד על השמירה, וכל זה הבאנו מהא"ז, עיי"ש.

עכ"פ מוכרח דכל הדין אחריות מצד להשוותו כממון ישראל אתינן עלה, וא"כ קשה, דהכא למדנו שיש שני דינים של אחריות בשומר, חדא מדין שמירה על הבעין וזה דין 'החזקה' וחדא אחריות על האיני בעין, וזה דין 'גורם לממון', וקשה דבשלמא הדין השני א"ש, דסו"ס חיילא בחמץ דין ממון ישראל להשוותו לחמצו של ישראל, אבל הדין הראשון הוא רק דין 'החזקה' בחמץ, ולא נעשה בזה לחמצו של ישראל, וכבר לא יתכן לפרש כן בשיטת רש"י.

**ו] מבאר בזה מהלך אחר בשיטת רש"י, דבאמת שני דינים נאמרו באחריות בב"י, אלא דבתר ווייהו חיילא תורת ממון ישראל בחמץ, ומביא כמה וכמה אופנים שיש חיוב אחריות בשומרים בלי ה'רשות שומר'.**

ואשר נראה בזה וסייעני בזה בני הבחור החשוב מאיר שמחה נ"י, דע"כ צ"ל דשני הדינים תר ווייהו מדיני 'ממון ישראל' אתינן עלה להשוותו לחמצו של ישראל, חדא דע"י גוף השמירה חיילא 'רשות שומר' וזה חשיב ממון ישראל גם בלי אחריות ובלי 'קנו מידו', ובזה איירי בסוגיין, וחדא ע"י הדין אחריות על

---

רש"י דלא קיבל עליו אחריות, דלעולם איכא בזה אומדנא דמתחייב, אבל כיון דמיירי באחריות מצד פושע כמזיק, א"כ בעינן הכנסה לרשותו כדי שיהיה "שומר", ורק בשומרים שמתחייבים באונסין שייכא חיובא ואחריות גם אי שכירות קנ"י, דבתורת פועל איכא לחייבם, ודו"ק, עכתו"ד. אולם דרכו ברש"י קשה, דא"כ למסקנת הגמ' דשכירות לא קנ"י, א"כ הרי הוא שומר, [שהרי יש אומדנא שמתחייב, וגם הכניסו לרשותו להיות שומר], וכבר הדרא המחייב מצד פושע כמזיק, וצ"ל דבמסקנה למד דאף דחיילא הדין פושע כמזיק, אבל אין זה אלא כחובת שמירה על הבעין, ובייחד לו בית הוא פטור מצד גזה"כ דלא ימצא, ועפ"י דרכו של הגר"מ הלוי זצ"ל.



אונסים וזה מהני בלי ה'רשות שומר', ומשכחת לה דין אחריות של שומר בלי הדין 'רשות שומר' בייחד לו בית, וכדלעיל, ובזה איירי בב"מ דהתם מיירי במשכון דאיכא חיוב אחריות בלי ה'רשות שומר', ודו"ק.

ומשכחת לה עוד, דהנה, לעיל [סימן כ"א] הארכנו ביסוד זה ד'רשות שומר', והבאנו את דברי הקצוה"ח [סימן ש"ז] ברמב"ן דבעינן משיכה להתחלת מלאכה של המעשה שמירה ולא סגי בהנח לפני שמסתלק הבעלים מהשמירה והשומר מתחיל לשמור, ושיטת התוס' והרא"ש דלא בעינן משיכה לחיוב אונסין דלזה סגי בהתחלת מלאכה גרידא, הלכך ב'הנח לפני' שמסתלק הבעלים מהשמירה ואז השומר מתחיל לשמור, בזה איכא התחלת מלאכה ולכן לא בעי משיכה, ורק בעינן משיכה לחזרה דמשכיר ומשאל.

וביארנו דהרמב"ן מודה לכל הנ"ל אלא שלמד דבעינן 'רשות שומר' לחייבו בחיוב שמירה כפועל הלכך בעינן משיכה להתחלת מלאכה, דהדין שמירה הוא דין ופרט ב'רשות שומר', ונמצא דהרא"ש ותוס' חולקים בזה גופא, ולדידהו סגי בחיוב שמירה בלי ה'רשות שומר' הלכך ההתחלת מלאכה מתחילה בהנח לפני גרידא, ודו"ק.

ונראה דלפי"ז י"ל דבכל שומר בלי המשיכה משכחת לה חיוב אחריות על האינו בעין בלי 'רשות שומר', ובזה סובר רש"י דבעינן אחריות דאונסים לחייבו בב"מ, ורק בסוגיין שהיה כאן משיכה והכנסה לרשותו, הכא סובר רש"י דיתחייב גם בלי אונסים, ולא בעינן קנו מידו בעכו"ם, ולזה הוצרך רש"י לומר שלא היה כאן קבלת אחריות, אלא דאכתי היה חייב מצד 'רשות שומר', ועל זה נאמר דין ייחד לו בית לומר דליכא 'רשות שומר', ודו"ק.

ואם כנים הדברים יתיישב בזה קושי' אחרת, דהנה, בעיקר שיטת התוס' והרא"ש בהשואל [צ"ט] מבואר דלא בעינן משיכה וכמתני' דשומר דסגי ב'הנח לפני', ולמדו דע"כ דתקנת משיכה היא בשואל ושוכר לענין חזרה דמשאל ומשכיר, ויש להעיר, דסו"ס לשון הגמרא [שם] הוא "תיקנו משיכה בשומרים", ומשמע בכל השומרים, ובשלמא לפי הרמב"ם דקאי בחיוב אונסים הרי דקאי בכל השומרים, אבל לפי התוס' והרא"ש דקאי רק בשואל ושוכר קשה לשון הגמרא.

ולדרכינו א"ש, דזה ודאי דהתקנה היתה רק עבור שואל ושוכר לזכותם בזכות השתמשות, אבל אה"נ דאהני לן כבר המשיכה בכל השומרים, דבכולהו איכא נפ"מ דחיילא ע"י המשיכה דין 'רשות שומר', דכבר איכא נפ"מ לגבי זה שהוא כבר בע"ד לא להחזיר את הפקדון לשליח בלי הרשאה [וכדברי הגרי"ז] ולענין לקנות באמירה לחודי' [וכדברי האהא"ז ברמב"ם] ולגבי שאר נפ"מ וכדהארכנו לעיל, אלא דכלפי הנך נפ"מ לא הוצרכו לתקנה דמשיכה והיה סגי בקנין חצר מה"ת, אולם אחרי דלענין שוכר ושואל תיקנו כן, שוב ממילא הוי תקנה בכל השומרים לענין הנך זכויות שיש ב'רשות שומר', וא"ש לשון הגמרא 'תיקנו משיכה בשומרים', ודו"ק.

ויתכן דמשכחת לה נפ"מ נוספת, דהנה, יעויין בקצוה"ח [סימן ע"ד] שהביא פלוגתת הראשונים האם שומר יכול לחזור בו מדין פועל יכול לחזור בו בחצי

היום, וביאר הקצוה"ח בדעת הרשב"א דאף אי יכול לחזור בו מהחיוב שמירה הא סו"ס אינו יכול לחזור בו מהחיוב אחריות דאונסים או גניבה ואבידה, עיי"ש היטב בדבריו, והנה לעיל נתבאר בשיטת הרמב"ן דכל ה'רשות שומר' חיילא לענין החיוב שמירה ולא לענין החיוב אונסים, ועיין לעיל [סימן כ"א פרק ג' סו"ס ק"ד] שהבאנו בזה פלוגתא בין הרמב"ם ולרמב"ן, עיי"ש"ה, ואי נימא בשיטת רש"י דסובר כהרמב"ן שה'רשות שומר' חיילא לענין הדין שמירה, ונימא גם דסובר כהרשב"א דרק שייך לחזור בו מהדין שמירה ולא מהחיוב אונסים, א"כ משכחת לה עוד אופן שיש חיוב אחריות בלי רשות שומר, ונפ"מ בב"י דהכא כבר מודה רש"י דבעינן חיוב אונסים, ודו"ק.

#### פרק ב'

**פלוגתת הראשונים בשיטת ר"ת בסוגיין  
אי מיירי בכל חמץ או רק בקבלת אחריות,  
וביאר הגזה"כ ד"מצוי בידו",  
דחשיב כביתו לענין חמץ אף דשכירות לא קני'.**

**א] פלוגתת התוס' ר"פ והרמב"ן ורבינו דוד בייחד לו בית, ופליגי לשיטתייהו בדין ב"י בחמץ שאינו ברשותו בסוגי' דמשכיר ושוכר.**

בתוס' מבואר דהסוגי' מיירי בדין קבלת אחריות, ונאמר כאן דין פטור בייחד לו בית, דהו"ל חמצו של נכרי שישראל קבל עליו אחריות אבל החמץ הוא בביתו של נכרי, דבכה"ג לא איתרבי לב"י, זו שיטת ר"ת בסוגיין.

אולם הראשונים נחלקו בשיטת ר"ת, דהנה, עיין ברמב"ן שכתב דה"ה בחמצו של ישראל ממש שהוא בביתו של עכו"ם [וזה כעין ייחד בית לעכו"ם], דגם בכה"ג לא עובר בב"י, דלא נתחדשה הכא הלכה דווקא בחמץ שקבל עליו אחריות אלא בכל חמץ שעוברים עליו בב"י, וזה ממש כשיטתו בפירוש עה"ת דלדעתו בעינן דווקא ביתו וגבולו, וכ"כ בחי' הר"ן בביאורו לשי' ר"ת, וכ"ה ברבינו דוד, ואזלי לשיטתייהו וכדהבאנו בזה לעיל [סי' כ"א].

אולם עי' בתוס' ר"פ שכ' בהדי' דדברי ר"ת קאי דווקא בקבלת אחריות, אבל בחמץ של ישראל ברשות עכו"ם עובר בב"י, וזו פלוגתת הרמב"ן ורמב"ם שהבאנו לעיל [סי' כ"א], ודו"ק, ועיין נמי בתוס' רי"ד שהאריך בזה ואזיל בדרכו של ר"פ.

ור"פ פליגי לשיטתייהו לעיל [ד']. בסוגי' דשוכר ומשכיר, דלרבינו דוד שם המשכיר לא עובר, דאינו ברשותו, ולר"פ המשכיר עובר, והמשכיר בעי ביטול.

**ב] ביאור בסברת המאירי למה ליכא חיובא דקבלת אחריות בייחד לו בית, דיסוד דינא דשומר הוא בזה שיש עליו "רשות שומר" וזה רק בהכניסו לרשותו.**

ובביאור סברת ר"פ איכא ב' דרכים, דהנה, יעוין במאירי שג"כ כ' כר"פ, והוסיף בו נתינת טעם, וז"ל "כלומר, שאעפ"י שחמץ שלו אסור אף בביתו של נכרי [והיינו לאפוקי מהרמב"ן], כשהוא של גוי מיהא, אלא שהוא קע"א, אין אחריות

עושהו כשלו אלא ברשותו של ישראל", והדברים צ"ב בממנפ"ש, דאם קבלת אחריות "עושהו כשלו" [וכלשון המאירי], א"כ מ"ט בעינן שיהיה בביתו.

והבאנו לעיל מהגר"ח שמואלביץ [סוף שיעור י"ב] שחידש ששומר שלא הכניס את החפץ לרשותו הרי הוא "פועל" ואינו "שומר", ואז אין החיוב תשלומין תמורת החפץ עצמו אלא שהוא חיוב גברא בעלמא, ורק כשהחפץ ברשותו אז הוא שהתשלומין באים תמורת החפץ, [ועיי"ש מה שהביא בזה דאיכא נפ"מ לגבי פושע כמזיק דרך נאמר ב"שומר" ולא ב"פועל", ולעיל פרק א' הבאנו את דבריו בהערה].

ועפ"י דרכו י"ל דרך היכא שהתשלומין הם תמורת החפץ ממש והיינו כשקיבלו בתורת שומר, אז הוא דמתחייב בב"י ובב"י, ונראה דהן דברי המאירי דהך דין דהוי כשלו ע"י הפיקדון רק שייך כשנכנס לרשותו.

ועפ"י דברינו דלעיל [סימן כ"א פרק ג'] י"ל באופן אחר קצת, דאין עיקר החילוק מצד התשלומין אי הוי תמורת החפץ או לא [וכנ"ל], אלא דהעיקר בזה הוא האם נוצרת כאן "רשות שומר", והאם יש לו זכויות ודינים בחפץ לשומר, וזה כל הב"י, וזה רק במכניס לרשותו, ודו"ק.

והבאנו [שם] דכן מבואר בהדי' בביאור הגר"א [ריש סי' ת"מ], שדייק בגמ' "יכול יקבל פקדונות" שמשמע שצריך דווקא פיקדון, ולא סגי באחריות סתם, עיי"ש ה', ומבואר ממש כנ"ל דאז הוא "פועל בעלמא" ואין כאן "רשות שומר".

אולם מהלך זה קשה, דבשלמא לקס"ד דשכירות לא קני', אז א"ש דליכא דין ב"י כיון דלא הכניסו לרשותו, אכן למסקנה דשכירות לא קני' ורק מגזה"כ אתינן עלה לפוטרו בב"י, א"כ מה החסרון של ייחד לו בית, הא סו"ס הוא שומר גמור כיון דשכירות לא קני', ואינו פועל, ולמה לא יתחייב בב"י.

וע"כ דבגוף דברי ר"פ צריכים לומר באופן אחר, דנראה דכוונתו דכיון דקבלת אחריות איתרבי בחיוב חדש מצד "מצוי בידו" שוב אמרינן דבייחד לו בית לא מיקרי "מצוי בידו", אבל בחמץ ידיה דעובר משום שזה "שלו", שוב א"צ מצוי בידו, וע' תוס' רי"ד דמשמע כן, ועיין להלן מה שנתבאר בדברי התוס' רי"ד, ולדרך זו א"ש גם למסקנה, דהגם דבהלכות שומרים הרי הוא שומר גמור, דמיקרי הכנסה לרשותו כיון דשכירות לא קני', אולם אכתי אין לחייבו בייחד לו בית כיון דסו"ס אין זה "מצוי בידו".

וי"ל דבזה גופא שו"ט הגמ', דבקס"ד למדו דבקבלת אחריות חייבים מצד זה דהוי ליה כדידה, וממילא דרך אי שכירות לא קני' הוא דפטרין ליה, [דאז דיינינן ליה האם בחו"מ הוא שומר או פועל, וזה תלוי בשכירות קני'], ולמסקנה למדו דאיתרבי מגזה"כ ד"מצוי בידו" לחייבו בב"י, ולכן גם אי שכירות לא קני' אכתי פטור.

**ג] מביא את שיטת התוס' רי"ד ור"פ שלמדו דגזה"כ ד"מצוי בידו" היא גזה"כ בדין חמץ שקע"א, והרמב"ן ורבינו דוד חולקים דכתוב כאן הלכה בכל ב"י דבעינן מצוי בידו, ולכא' איכא נפ"מ בנפלה מפולת ובהלך למדינת**

**הים וביצא בשיירא, דבכל כה"ג ליכא ב"י כיון דלא הוי מצוי בידו, [וכמבואר ברש"י ובר"ן וברעק"א].**

והנה, הבאנו את פלוגתת הראשונים בשיטת ר"ת האם הוי דין בכל חמץ או רק בחמץ דקע"א, ולכא' איכא בזה נפ"מ טובא גם לגבי דינים אחרים.

דהנה, למסקנת הגמ' נתחדש בגזה"כ ד"לא ימצא" שהחמץ יהא "מצוי בידו", ויחד לו בית חשיב כביתו של נכרי לענין זה, אף דבעלמא שכירות לא קני', ולפי"ז, כמו דפליגי הראשונים בתחילת הסוגי' האם מיירי בכל חמץ או רק בחמץ דקע"א, מעתה פליגי נמי בגזה"כ ד"מצוי בידו" האם זו הלכה בכל חמץ או שזו הלכה דווקא בחמץ שקע"א, וכן מפורש בראשונים.

דיעוין בתוס' רי"ד דכתב בהדי' דקרא ודרשה ד"לא ימצא" דבעינן "מצוי בידו" נאמר הכא דווקא משום דהוי חמצו של עכו"ם שקבל עליו אחריות, אבל בחמץ של ישראל שנמצא במקום ששכור לישראל אחר, בזה לא אמרינן דחמץ זה אינו מצוי בידו.

ומאידיך ברבינו דוד בסוגיין מבואר דילפינן מסוגי' דידן הלכה כללית בגזה"כ ד"לא ימצא", וכן הוא ברבינו דוד לעיל [ד.]. בשוכר ומשכיר<sup>168</sup>, וכן מבואר נמי ברמב"ן דהיתירא דסוגיין דמהני יחד לו בית מיירי גם בחמצו של ישראל, ולא רק בחמצו של עכו"ם שקיבל עליו אחריות, ומבואר בדבריהם דבדין "מצוי בידו" מגזה"כ נתחדש חידוש כללי בב"י, דכמו דמבואר כאן שאינו עובר בחמץ שקע"א אם החמץ נמצא במקום מושכר, כמו"כ כל חמצו של ישראל שנמצא בביתו, והשכיר את הבית לאחר, דיינינן ליה כביתו של אחר להיפטר, דאינו "מצוי בידו".

ולפי"ז נראה דאיכא נפ"מ באופנים אחרים של חמץ שלו דיהיה בהם פטור "דאינו מצוי בידו", דהנה, מצאנו בר"ן להלן [ל"א, בדף ט': בדפי הרי"ף בד"ה אמר רב חסדא] לענין נפלה עליו מפולת, דבחמץ שנפלה עליו מפולת אמרינן ד"הרי הוא כמבוער", והדין בזה הוא דרך בעי ביטול מדרבנן וכמבואר בר"ן וברש"י שם, [וכל מה דבעי ביטול הוא שמא יפקח עליו הגלגל], ודין זה דדינו כמבוער מה"ת לפינן במכילתא, דמיקרי "אינו יכול לבערו".

וכעין זה מבואר נמי ברש"י להלן [ו.]. לענין יוצא בשיירא ובמהרש"א [שם], דמבואר שם שא"צ לבער, וביאר ברש"י שרק כשחוזר אז הוא יעבור בב"י, ומבואר דבלי ביטול נמי לא עובר בב"י, ונחלקו המהרש"א והמהרש"ל בטעמו של רש"י, והמהרש"א למד דדומה לנפלה עליו מפולת וכן הביא מהר"ן בסוגיין [ב': בדפי הרי"ף בד"ה וגרסינן בירושלמי] שכתב כן בהדי'.

ועי' ברעק"א [תשו' קע"ו] דג"כ נקט דבחמץ ידוע והלך למדינת הים דאינו עובר בב"י מה"ת, והוא מטעם הנ"ל, וכ"ה בשו"ע הרב [סי' תל"ו - ו'] דמדמה הולך

<sup>168</sup> וז"ל "שהשוכר הזה כבר נקנה לו הבית לשכירות וכו' והבית הוא ברשותו לענין חמץ כדאמרינן לקמן דאע"ג דשכירות לא קני', שאני הכא דאפוקי רחמנא בלשון לא ימצא, ומאחר שהחמץ הוא ברשותו של שוכר אין המשכיר עובר בב"י וכו'".

למדה"י לנפלה עליו מפולת דבתרווייהו ליכא ב"י מה"ת, והביא שם הטעם, דבחמץ בעינן "מצוי בידך" ובתרווייהו לא מקרי "מצוי בידך", ודו"ק.

ומעתה נראה, דבדין זה דנפלה מפולת וביוצא בשיירא אנו רואים כהרמב"ן ורבינו דוד ודעימ' [ודלא כהתוס' רי"ד], דלפי דבריהם למדנו מכאן "דמצוי בידו" הוא תנאי נוסף בכל ב"י וב"י, דלא סגי במה שיש לו בעלות על חמץ, אלא שאם אין החמץ "מצוי בידו" וכגון דייחד לו בית, או דהשכיר ביתו לאחר או דהלך למדינת הים או דיצא בשיירא, בכל כה"ג מיקרי החמץ אינו מצוי בידו, וכל זה דלא כהתוס' רי"ד דלמד ד"מצוי בידו" הוא דין מסויים בחידוש דחייבים על חמץ שקיבל עליו אחריות, כן היה נראה בפשיטות, וממילא מבואר דהראשונים נחלקו בכל הנך גווני, ואיכא כבר נפ"מ טובא מפלוגתת הראשונים בסוגי' זו.

**ד] מעורר דיש שני דינים נפרדים, גזה"כ ד"בתיכם" [מכילתא] וגזה"כ ד"מצוי בידו" [סוגיין], ושני דינים נפרדים נינהו, ותמוהין דברי הרמב"ן דלמד דחדא נינהו.**

אולם כד נעיין היטב בדבריהם יבואר דאינו כן, דהנה, מבואר ברמב"ן ורבינו דוד דגם בחמץ ידיה נאמר חידוש במכילתא דרק עובר כשהוא בביתו, ובביתו של אחרים אינו עובר וילפינן כן מקרא ד"בתיכם", עוד נתחדש בסוגיין דחמץ מיקרי אינו ברשותו גם היכא דהבית רק מושכר לאחרים אף דשכירות לא קני', דילפינן מקרא דחמץ זו לא מיקרי "מצוי בידו" כמו במפולת, עוד מבואר ברמב"ן דגם הך תוספת חידוש [דסגי בשכירות] נאמר גם בחמץ ידיה.

ויש להעיר, דהרמב"ן ורבינו דוד הביאו הלכה זו מהמכילתא דיליף דחמצו בבית אחרים או ברשה"ר אינו עובר כיון דכתוב בקרא בתיכם וגבולכם, וכפשוטו מבואר במכילתא שזו הלכה בפני עצמה מגזה"כ ד"בתיכם", וכן מפורש בלשון הרמב"ן דכתב דלא יתכן דעובר כשחמצו במקום אחר "והתורה אמרה גבולך ובתיכם", וכן מפורש נמי ברמב"ן עה"ת דלא הזכיר כלל דינא ד"לא ימצא" שיהיה "מצוי בידו", וכל הדין הוא רק מצד "גבולך ובתיכם"<sup>169</sup>.

הרי דמצד א' יליף לה במכילתא מקרא ד"בתיכם", ומאידך במקום מושכר יליף לה בסוגיין מ"לא ימצא" דאין זה "מצוי", וקשה דאם חמצו בביתו שרק מושכר לאחרים כבר אינו בכלל "מצוי בידו", א"כ כש"כ דחמצו בבית אחרים ממש לא מיקרי "מצוי בידו" ולמה לי הך גזה"כ וטענה "שהתורה אמרה גבולך ובתיכם", הרי אף בביתו ממש יש תנאי של "מצוי בידו", ועוד, הרי לא גרע משכיר ביתו לאחרים ממפולת או יוצא בשיירא, ונמצא דעיקר דרשה זו "שהתורה אמרה גבולך ובתיכם" מיותר, דסגי בדרשה ד"לא ימצא" דיליף שם הלכה של "מצוי בידו" בכל חמץ, גם במקום מושכר וגם במפולת, וצ"ע.

<sup>169</sup> [וז"ל הרמב"ן שם, "שאם לא תאמר כן, על חמץ שלו עובר בכל מקום ואפילו הפקידו ביד גוי במדינת הים, ועל של נכרי אינו עובר עליו אפילו בביתו של ישראל, ואם כן למה נאמר "בבתיכם" ולמה נאמר "בגבולך", אין בין בתינו וגבולנו לבתי הגוים וגבוליהם הפרש", ומפורש דמגזה"כ דבתיכם וגבולכם אתינן עלה, וצ"ע].

וע"כ דמוכרח מהכא דעיקר הלכה ד"בתיכם" אינו דין בפני עצמו שיהיה בביתו, אלא דהוי דין בהלכות "מצוי בידו", דאחרי שנתחדשה הלכה כללית שגזה"כ של "מצוי בידו" למעוטי מפולת ויוצא בשיירא, אכתי הייתי אומר דחמצו בבית אחר מיקרי מצוי אצלו, דיכול להגיע לחמץ, אלא דגלי קרא ד"בתיכם" דכשאנו בביתו כבר לא מיקרי "מצוי", והגדרים של "מצוי בידו" מגדירים מה נקרא "בתיכם" לענין חמץ, וממילא דילפינן מזה דגם ביתו המושכר לאחרים בכלל מיעוט זה, דגלי קרא ד"מצוי בידו" דגם זה סגי להוציאו מכללא ד"בתיכם".

אולם קשה דמנלן זאת, הא אי חמץ שאינו בביתו מיקרי יותר מצוי ממפולת ויוצא בשיירא, [ולכן לולא קרא ד"בתיכם" הייתי עובר בלאו דלא ימצא], א"כ גם לאחר הך פסוק אכתי נימא דשני דינים נפרדים נינהו, והיינו:

א] דווקא בחמץ שקיבל עליו אחריות וייחד לו בית פטור מגזה"כ דלא ימצא כיון דאינו מצוי, וע"ד התוס' רי"ד, ובזה מיירי הסוגי', ב] חמץ ידיה פטור דווקא בבית אחרים ממש, וזה נתמעט מגזה"כ ד"בתיכם", וזה דינא דמכילתא.

ומעתה, בייחד לו בית ובשכירות לא נפטר בחמץ ידיה, דסו"ס "בתיכם" קרינא ליה, [ומה דפטרינן במפולת היינו משום שזה חסר לגמרי בדין "מצוי בידו", וכתבאר], ומנלן לרמב"ן דהגדרים של "מצוי בידו" מגדירים מה נקרא "בתיכם" לענין חמץ, לפטור חמצו ממש בבית ידיה המושכר לאחרים.

**ה] מבאר דהרמב"ן הוכיח כן מהסוגי', וממילא דכבר ליכא פלוגתא בראשונים לגבי כל האופנים האחרים של "מצוי בידו".**

והעירני בזה הבה"ח ישראל מרקוביץ נ"י דהיתה לרמב"ן הוכחה מהסוגי', דבקס"ד דלמדו דשכירות קני' א"ש הברייתא, וקשה דמפורש בברייתא דיליף דין זה מ"לא ימצא" שאינו "מצוי בידו", וקשה דבקס"ד חסר ב"בתיכם" דשכירות קני', וע"כ דמוכרח מהכא דכל עיקר הגזה"כ ד"בתיכם" אינו גזה"כ בעלמא אלא דגלי קרא דחמץ רק מיקרי "מצוי בידו" אי הוי בבתיכם, ולולא זאת אינו "מצוי בידו", ובתוספת ביאור נאמר, דנתחדש בסוגיין ששכירות חשיב "כרשותו לענין ב"י".

ועיקר הדברים ד"לא ימצא" דסוגיין ודרשה ד"בתיכם" חדא נינהו, מבואר נמי בתוס' רי"ד עצמו, דהקשה על עצמו דמדאמרינן בגמ' דקס"ד ד"בתיכם" דווקא, ויליף מגבולכם לרבות בורות שיחין ומערות, ומשמע דברשה"ר וברשות אחרים באמת פטור בכל חמץ, והק' דמכאן משמע כשיטת הרמב"ן עה"ת דפוטר בכל חמץ שאינו בביתו, ודחה דאין ראיה, די"ל דעיקר הדרשה דבתיכם וגבולכם קאי דווקא בחמץ שקיבל עליו אחריות, דווקא בכה"ג בעינן "בתיכם", ומבואר מדבריו דדרשה דסוגיין בנויה על הדרשה של בתיכם, דיליף בסוגיין דגם ביתו מושכר לאחרים כיון דאינו מצוי דשוב לא הוי בכלל בתיכם אף דבכל התורה הוי בכלל ביתו.

ומעתה שזכינו לכך נמצא דליכא מחלוקת בכל האופנים האחרים, דנמצא דבעיקר הדין "מצוי בידו" ביוצא בשיירא ובמפולת, התם כו"ע מודי דמיעוט זה שייכא בכל חמץ, ורק פליגי אי קרא ד"מצוי בידו" גלי דבכל חמץ שאינו בבתיכם לא

מיקרי "מצוי בידו", או דרך גלי קרא בחמץ דקע"א דכשאינו בביתכם דלא מקרי "מצוי בידו", ודו"ק.

**ו] חידוש דלפי הרמב"ן שוכר חייב על חמצו בבית השוכר לו אף דשכירות לא קני', והיינו דילפינן דשכירות קני' לענין חמץ גם לענין חיוב.**

ומעתה יתחדש עוד, דהיה מקום לדון דלפי הרמב"ן שסובר שרק חמצו בביתו עובר בב"י, ויליף לה במכילתא מגזה"כ ד"בתיכם", דא"כ חמץ של שוכר שנמצא אצלו בביתו ששוכר מהמשכיר, דהיה מקום לפוטרו כיון דאין זה ביתו דשכירות לא קני', ואין זה סתירה למה שאמרו בגמ' דאף דשכירות קני' אכתי אינו "מצוי בידו", דהסוגי' מיירי לענין פטור לומר דאינו מצוי בידו פטור, אבל לא נתחדש דמצוי בידו מחייב היכא דאינו בביתו, דסו"ס לא מתקיים תנאה דביתו.

אולם אחרי מה שנתבאר בדברי הרמב"ן דגלי לן קרא ד"מצוי בידו" דהרשות לענין חמץ היינו "בתיכם" שהיא הרשות של "מצוי בידו", והיינו דנתחדש בסוגיין ששכירות חשיב "כרשותו לענין ב"י", א"כ ה"ה דלענין חיוב יליף כן דכל שהרשות מיקרי "מצוי בידו" מהני, ודו"ק.

וחידוש זה מפורש בדברי המקו"ח [סי' ת"מ ס"ק ה' ד"ה גם מה שהקשה] דכתב בהדי' דלא מצאנו בשום פוסק שיאמר ששוכר אינו עובר בב"י [בחמץ ידיה] אף דשכירות לא קני', וע"כ צ"ל דכמו דחשיבי כביתו של עכו"ם לענין פטור, דדיינינן ליה כפי גדרי "מצוי בידו", כמו כן לאידך גיסא לענין חיוב אמרינן דזה מיקרי "בתיכם", ודו"ק, ועיי"ש עוד בדבריו דלמד כן מדברי הרא"ש דמודה לגאונים דבעינן "בתיכם", אבל השאלת מקום למפקיד מהני לחייבו אף דשכירות לא קני', ודו"ק.

**ז] מביא מהפנ"י ואבני נזר ומקו"ח שלמדו בשיטת רש"י [ד']. דנתחדש בסוגיין ששכירות חשיב "כרשותו לענין ב"י".**

ונראה דחידוש זה מבואר נמי באחרונים בשיטת רש"י לעיל בסוגי' דמשכיר ושוכר, וכדיבואר.

דהנה, מבואר באבני נזר [סי' שט"ז - ח'] דנקט בדעת רש"י בסוגי' דשוכר ומשכיר דבאמת השוכר היה עובר בב"י, וביאר האבני נזר [שם] דרש"י אזיל לשיטתו ועפ"י חידושו של הגר"א [תמ"ג-י"א] ופנ"י בדעת רש"י לעיל [ה':] דחמץ של אחרים עובר עליו כשהוא ברשותו, דרק נתמעטו של עכו"ם והקדש והפקר, ומה"ט עובר השוכר, וכ"כ בקובש"ע בסוגי' [שם].

אולם דרך זה קשה ברש"י מטעם אחר, דסו"ס אין החמץ ברשותו של השוכר, דאף שהוא גר בבית, הא מבואר בסוגיין [ו']. דשכירות לא קני' ונפ"מ כלפי ע"ז, וא"כ למה עובר בב"י.<sup>170</sup>

<sup>170</sup> עוד מבואר ברש"י [שם] בהדי' דנקט דהבית הוא בית של השוכר, דכתב [שם] בד"ה ברשותיה קאי', "שהרי עתה הבית שלו", וגם בזה תמהו עליו, דהא שכירות לא קני', וא"כ איך כתב רש"י דמיקרי החמץ ברשותו של שוכר, וגם על האבני נזר ופנ"י קשה והנ"ל, דאיך נקטו דמיקרי רשותו של שוכר לענין ב"י.

ועי' פנ"י [שם ד"ה בעה מיניה מרנב"י] שיישב בזה עפ"י סוגי' דידן, שהביא דלענין חמץ נתחדש בסוגיין [ו']. דאמרינן שכירות קני' מגזה"כ, וא"ש, וכן הוא במקו"ח [ריש סי' תל"ז] שהביא את דברי הפנ"י הנ"ל לבאר את דברי רש"י בסוגי' דשוכר ומשכיר שכתב "דהבית הוא של השוכר", ובזה ביאר המקו"ח את דברי רש"י גם בהמשך הסוגי' דמסירת מפתחות היא קנין בשכירות, עיי"ש.

הרי דמבואר באחרונים [פנ"י אבני נזר ומקו"ח] בשיטת רש"י דנתחדש דין מחודש של שכירות קני' לגבי חמץ, והיינו כדברינו ברמב"ן.

**ח] דחייה על המהלך הנ"ל, ונפ"מ בדין שוכר דיתכן דפטור על חמצו בבית השכור לו כיון דשכירות לא קני'.**

איברא, דבעיקר האי מהלך יתכן לומר קצת באופן אחר, ובזה יבואר דליכא הוכחה לחידוש הנ"ל ברמב"ן דשוכר חייב על חמצו בבית השכור לו אף דשכירות לא קני', והיינו משום דילפינן דשכירות קני' לענין חמץ גם לענין חיוב, דיתכן דלעולם שוכר פטור.

והיינו, דעד כאן למדנו ברמב"ן דבעינן לשתי הדרשות, גם דרשה ד"בתיכם" וגם דרשה דאינו "מצוי בידו", דרק מפולת ויוצא בשיירא מיקרי אינו מצוי לא כן משכיר ביתו, ולכן ע"כ דבמשכיר ביתו אף דחשיב "מצוי בידו" אבל אכתי דרשינן מקרא ד"מצוי בידו" דאין זה בכלל "בתיכם", אולם יתכן לומר לאידך גיסא, דדרשה ד"בתיכם" מגלה דגם חמץ בביתו שמושכר לאחרים לא מיקרי "מצוי בידו", ויסוד הדין הוא מצד אינו "מצוי בידו", אבל לולא קרא דבתיכם היינו אומרים דזה "מצוי בידו", ושפיר למד הרמב"ן דה"ה דבחמץ ידיה דרשינן כן כיון דבכל חמץ כתוב דרשה ד"בתיכם".

ולפי"ז כבר ליכא ראייה דה"ה דלענין חיוב אמרינן כן, דיתכן דכל שאינו בבתיכם ממש ליכא לחייבו, ורק לענין פטור דאינו מצוי בידו אמרינן דגם חמץ שבביתו השכור לאחרים מקרי "אינו מצוי בידו" ואינו עובר בב"י, ודו"ק.

ולעיל [ס"ק ו'] הבאנו מהמקו"ח דפשיטא ליה לחיוב, וע"כ שלמד כדרך הראשונה דהדין "מצוי בידו" הוא גילוי בקרא ד"בתיכם", דנתחדש בסוגיין ששכירות חשיב "כרשותו לענין ב"י", ודו"ק.

#### פרק ג'

#### תוספת ביאור בחידוש זה

#### דשכירות חשיב "כרשותו לענין ב"י".

#### א] מבאר דשני דינים נפרדים נתחדשו בדין "מצוי בידו".

מכל הנ"ל מבואר דשני דינים נאמרו בגזה"כ ד"מצוי בידו", דביוצא בשיירא ובמפולת נתחדש "פוטור" מצד שאינו "מצוי בידו", וברמב"ן וברש"י נתחדש "מחייב" חדש של "מצוי בידו", אולם ברור דחלוקין נינהו, שהרי זו סברא פשוטה, דאטו נימא דראובן שנתארח בבית שמעון ושמעון יצא בשיירא, אטו נימא דראובן עובר בב"י כיון דהחמץ מצוי אצל ראובן, הרי פשיטא שאינו כן, אלא ע"כ דמה שזה קרוב אליו "במציאות" לא מהני כלל לחייבו, אף דשמעון



שיצא בשיירא נפטר מחיובא דב"י בזה דהחמץ אינו אלו במציאות, וע"כ דשני דינים נפרדים נאמרו ב"מצוי בידו".

והיינו דביוצא בשיירא נאמר הלכה בגוף החמץ שיהיה "מצוי בידו" ואל"כ אינו חייב, ובייחד לו בית נתחדשה רשות חדשה לענין חמץ, ועלינו לבאר את הגדר בזה.

**ב] ביאור החידוש באחרונים דאמרינן "שכירות קני" בחמץ לחייב השוכר מגזה"כ דמצוי בידו, ומבאר עפ"י חידושו של הגרא"ל מאלין בגדר דין חובת הדר, דנתחדש דאיכא חלות דין "בית דירה" בבית, וזה שייכא לשוכר, וזו הגדר בחובת הדר, [ומוסיף, דיסוד האיסור בב"י הוא מצד החזקת החמץ, ולזה סגי "בית דירה", וא"צ שגוף הבית יהיה שלו].**

ובביאור הגדר בזה נראה, ונקדים בדברי הגרא"ל מאלין [ח"א סי' י"ח ד"ה אולם נראה לי לבאר] דחידוש גדר חדש בדין "חובת הדר" במזוזה, דיסוד דינא דחובת הדר אינו חיוב גברא גרידא דמתייחס למעשה דיורין ולא לחפצא דבית, דוודאי דמדיני הבית היא, רק דבבית עצמו איכא תרתי, והיינו "גוף הבית" ויש גם תורת "בית דירה" של הבית, וה"בית דירה" שבו מתייחס לשוכר מחמת ההשתמשות שיש לו, והיינו, דאף דשכירות לא קני' אבל אכתי מיקרי "בית דירה" דשוכר, ולכן הוא המתחייב במזוזה, לעומת המשכיר שאף שזה "בית" שלו, אבל כבר אינו "בית דירה" ידידיה כיון שהעביר את הזכות דיורין לשוכר.

ובדומה לזה מצאנו בקצוה"ח [סי' שי"ג ס"ק א'] דחצר השוכר קונה לשוכר ולא למשכיר, וביאר בזה הקצוה"ח דלא גוף החצר קונה אלא זה "רשות" של החצר קונה, והרי חצר של השוכר הוא רשותו של השוכר כיון שיש בה זכות השתמשות, וה"ה דלגבי מזוזה מיקרי "בית דירה" שלו.

ונראה דזו נמי הגדר ב"שכירות קני" המחודשת לענין חמץ שנתחדש בדין "מצוי בידו", דוודאי שאין זה ענין מציאותי כמו ביוצא בשיירא, רק הביאור בזה הוא כך, דכמו דשייך שה"בית" הוא של ראובן וה"בית דירה" שבו שייך לשמעון, כמו"כ שייך רשות ששייכת לראובן וה"השתמשות" של הרשות שייכת לשמעון ע"י שכירות, וזו הדין שכירות קני' הנלמד מקרא ד"מצוי בידך", ודו"ק, אבל לו יצויר ששמעון יהיה בביתו של ראובן בלי שכירות, רק דע"י נדר או שבועה אסור לו לצאת ואסור לראובן להיכנס, הכא לא נאמר שנתקיים תנאה ד"מצוי בידו" בחמץ כלפי שמעון, ורק בשכירות מהני כלפי ה"זכות השתמשות" ברשות עצמו <sup>171</sup>.

<sup>171</sup> איברא אכתי קשה, דאיך נאמר "במצוי בידו" ב' דינים שונים, א] ביוצא בשיירא נאמר ש"במציאות" החמץ כבר לא מצוי אצלו, ב] גדר חדש בשכירות קני'.

ונראה דכבר ביארנו לעיל [סי' ג' פרק ב'] דיסוד האיסור בב"י אינו בעובדא שיש לו חמץ, רק דבזה שיש לו חמץ ואינו משביתו, בזה הוא "מחזיק" את החמץ, וזו הב"י וב"י.

ונראה דהך דין "דמצוי בידו" אינו תנאי בעלמא, אלא דהכא נתחדש הך גדר דבעינן שיחזיק את החמץ, ולכן רק בחמץ שמצוי בידו אמרינן דמקיימו ומחזיקו.

ועיין עוד באברות אברות מצוות ומועדים [שער ז - חנוכה סימן א'] מה שנתבאר בארוכה בדין בית לגבי המחייב של הזלאת נר חנוכה – והתם נתחדש דרגא שלישית של 'בית' לענין חיוב זה, ועיי"ש הנפ"מ בין חיוב מזוזה לחיוב נר חנוכה.

ונראה דזה מוכרח מיניה וביה, דהבאנו מהר"ן ומהרש"א דמדמינן מפולת ליוצא בשיירא, וקשה, דבמפולת מבואר במכילתא "דאינו יכול לבערו", וביוצא בשיירא הרי יכול לבערו ע"י שליח, ולהנ"ל ניחא, דעיקר הפטור "דאינו יכול לבערו" הוא משום שלא מיקרי מחזיקו, דבלאו הכי אינו יכול לבערו, וזו נמי יסוד דין יוצא בשיירא, שאינו מחזיקו כיון דרחוק הימנו.

ומעתה נראה, דכשאנו דנים על הרשות לענין עבודה זרה, בזה אמרינן דשכירות לא קני', וסו"ס ביתו דמשכיר הוא ועבודה זרה בביתו היא, אבל כשאנו דנים על הרשות לענין חמץ, הכא בעינן רשות מיוחדת שמחזיק ומקיים את החמץ, דבשלמא בחמץ ידיה, עצם זה שאינו משביתו מיקרי שהוא מקיימו ומחזיקו דדידיה היא, אבל בחמץ של אחרים, רק אם הרשות "מחזיקתו" מיקרי שהוא מחזיק ומקיים חמץ של אחרים, ובזה אנו דנים מצד "ההשתמשות של הרשות" ולא מצד גוף הרשות, ודו"ק.

הרי דבלא ימצא דנתחדש "מצוי בידו", נתחדש דבעינן שיחזיק את החמץ, ומזה למדנו תרתי, א] מי שרחוק במציאות מהחמץ כבר אינו מחזיקו, ב] שכירות קני' לענין זה שהרשות מחזיקה את החמץ.

**סימן כ"ד**  
**הערות בסוגי':**  
**"כופה עליו הכלי",**  
**ו"יוצא בשיירא".**

**פרק א' הערות בסוגי' ד"כפיית כלי",** [א] בפלוגתת הראשונים בדין כופה עליו את הכלי אי מיירי בביטול או לא. [ב] שיטת רש"י בדין כופה עליו את הכלי ועושה לו מחיצה, [מצד החשש "שמא יבוא לאוכלו"].

**פרק ב' הערות בסוגי' ד"יוצא בשיירא".** [א] ביאור שיטת רבא במפרש ויוצא בשיירא, ובחילוקים בין ליל י"ד לתוך ל' לתחילת השנה, ובפלוגתת הראשונים והפוסקים מתי מברכים. [ב] ביאור שיטת אב"י דליכא אפילו "בדיקת תקלה" [בלי ברכה] מתחילת השנה, דחולק בעיקר הגדר בחששא דשמא יבוא לאוכלו, וביאור בדברי התוס' [י:].

**פרק ג' שיטת רש"י ביוצא בשיירא, ודעתו בעיקר הגדר בלאו דכל יראה.** [א] שיטת רש"י דהסוגי' דיוצא בשיירא מיירי בלי ביטול, ומיירי בחמץ ידוע, ובפלוגתת המהרש"א ומהרש"ל בזה. [ב] בדעת רש"י מוכרח דפלוגתת אב"י ורבא היא בגדרי ב"י מה"ת, ובישוב סתירת רש"י אי עובר בב"י מיד כשמוצאו או רק לאחר שהיית רגע [דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בכל זה], ובביאור דברי רש"י ריש מכילתין דבדוק משום ב"י. [ג] מהלך נוסף בכל הנ"ל, ליישב הסתירה אי עובר מיד או לאחר שהיית רגע.

**פרק א'**  
**הערות בסוגי' ד"כפיית כלי",**

**[א] בפלוגתת הראשונים בדין כופה עליו את הכלי אי מיירי בביטול או לא.** הרמב"ם ורש"י פליגי האם מיירי בביטול כבר או לא, דרש"י כתב דהא דלא עבר בב"י היינו משום שכבר ביטלו מאתמול, אכן ברמב"ם [פ"ג חו"מ ה"ח] מבואר דמהני גם בלי ביטול, וכבר עמד בפלוגתא זו במ"מ [שם].

ועיין בכס"מ [שם] שהקשה דאיך העמידו חכמים דבריהם לא לבער ביו"ט מחמת איסור מוקצה, הא איך מבטלים דין דאורי' מחמת איסור דרבנן, ופ"י הכס"מ דאחרי דאמרו חכמים דאסור, כבר אינו עובר בב"י "דלא אמרה תורה כל יראה ובל ימצא אלא כשברשותו היה לבערו ואינו מבערו אבל אם הוא אנוס לא, וזה אנוס היא", ודבריו צ"ב דמנלן זאת.

ומכאן הוכיח מרן הגר"ד פוברסקי זצ"ל דמבואר הכא יסוד דינא דאיסור דב"י, דאין עיקר האיסור בב"י ב"עובדא" שיש לו חמץ אלא דבזה שיש לו חמץ אמרינן שהוא "מחזיק ומקיים את החמץ", וכבר הארכנו בהרבה הוכחות ליסוד זה לעיל [סימן ג'].

ומעתה פשוט, דאף ד"העובדא" שיש חמץ ברשותו לא משתנה בזה שהוא אנוס, אבל הוא כבר לא חשיב כמקיים וכמחזיק חמץ, דהחמץ נמצא שם מסיבה אחרת, ודו"ק.

**ב] שיטת רש"י בדין כופה עליו את הכלי ועושה לו מחיצה, [מצד החשש "שמא יבוא לאוכלו".]**

בעיקר דינא דכופה עליו את הכלי ועושה לו מחיצה מבואר ברש"י דהטעם בזה הוא מצד "שמא יבוא לאוכלו", וקשה דלרש"י [ריש מכילתין] טעמא דבדיקה הוא מצד ב"י וחולק על התוס' דלמד דמדין "שמא יבוא לאוכלו" אתינן עלה, ורבינו דוד [ריש מכילתין] הביא הנך תרי אופנים כראיה דחובת בדיקה היא מצד שמא יבוא לאוכלו וכשי' התוס', ושי' רש"י תמוהה.

ונוסיף בזה, דאף דהבאנו [ריש מכילתין] דהמהרש"ל כבר יישב את שיטת רש"י מקושי' התוס' שהקשה דאחרי דמיירי בביטול הא ע"כ דאין עיקר התקנה מצד בל יראה, וביארו המהרש"ל ועוד ליישב שיטת רש"י דמחמת החשש שמא יבוא לאוכלו תיקנו רבנן לעקור את הביטול, והדרא לן הב"י מדרבנן, עכתו"ד.

איברא, דכל זה בבדיקת חמץ דעלמא, אבל הכא בכפיית כלי ומחיצת עשרה אין לומר כן, דאי יעקרו את הביטול אכתי יעבור בב"י בכפיית הכלי, וע"כ דכל התקנה של כפיית כלי היא אך ורק מחמת החשש שמא יבוא לאוכלו [בלי הב"י], וכן במחיצת עשרה דמיירי בחמצו של עכו"ם, הא התם ממילא ליכא ב"י כיון שלא קיבל עליו אחריות, וע"כ דגם התם כל התקנה היא אך ורק מחמת החשש שמא יבוא לאוכלו [בלי הב"י], והדרא הקושי' לדוכתא.

ואשר מוכרח מזה, וכבר הארכנו בזה לעיל [סימן א'], דחלוקין בדיקת חמץ שזה "בדיקת מצווה" מבדיקת תולעים שזה "בדיקה מתקלה", ונפ"מ בברכה, והארכנו בזה בהרבה נפ"מ נוספות, עוד הוכחנו שם משיטת הרמב"ם, דהרמב"ם סובר דאיכא שני דינים בבדיקת חמץ, חדא שהוא בדיקת מצווה, וחדא שהוא בדיקה מתקלה כבדיקת תולעים, דלאחר המועד סובר הרמב"ם דבודקין בלי ברכה, דזו בדיקת תקלה בעלמא, ועיין בהערה <sup>172</sup>.

והנה, בקובש"ע [אות מ"ג] הוסיף על דברי האחרונים בשיטת הרמב"ם, ופירש די"ל דגם רש"י מודה להר"מ, ומה דלא פי' "לאחר המועד" כהרמב"ם, היינו דלמד דבדיקות דהנך משניות כולוהו בבדיקת מצווה נינהו, ומה דצריך בדיקה לאחר החג היא סוג בדיקה אחרת, דזו רק בדיקה מתקלה, ולא מיירי בזה המשנה, ולהכי לא פי' כהרמב"ם.

<sup>172</sup> דהנה, הרמב"ם כ' [בחז"מ ג' - ה] דלאחר המועד בודקין בלי ברכה, ותמהו דאם בודק למה אינו מברך, ועי' נצי"ב [ז']. ושו"ע הרב [סי' תל"ה סעיף ד'] ונו"ב או"ח [תנינא ריש תשובה ס"א] דכולהו פי' בזה דכמו דחלוקין בדיקת תולעים מבדיקת חמץ, כמו"כ חלוקין בדיקה דלפני המועד מבדיקה דלאחר המועד, דבמועד איכא ב"י ותשביתו ולאחר המועד איכא רק חשש שמא יבוא לאוכלו, דבדיקה משום המ"ע שתשביתו הוא בכלל המ"ע שתשביתו ושפיר יש בה ברכה משא"כ בדיקה מחמת החשש אכילה הוא רק בדיקה מתקלה כתולעים ואין בה ברכה.

והוסיפו בזה עוד [הנו"ב ושו"ע הרב], דאף דב"אור לי"ד" מבטל חמצו ואין ב"י, הא חכמים תיקנו לא לסמוך על הביטול מחשש שמא יבוא לאוכלו ושוב הדרא דינא דבדיקה וביעור מישך שייכי לתשביתו מד"ס, ושוב הוי מצווה, ודלא כבדיקה לאחר המועד דאין כאן יותר מבדיקת תולעים, ולעיל [שם] הוספנו דה"ה דאיכא הרבה נפ"מ נוספות בין הנך ב' בדיקות.

והוסיף בזה עוד הקובש"ע בסוגיין [אות כ"ג] דמש"כ רש"י בחמץ נכרי ובכופה עליו כלי דשמא יבוא לאוכלו, דדין זה הוי כבדיקת תולעים, וזה לא שייך לעיקר מצוות בדיקה דאור לי"ד, ודו"ק, וזה כשאר איסורי הנאה דנקברין ומיושבת שי' רש"י, ועיין בהערה <sup>173</sup>.

### פרק ב'

#### הערות בסוגי' ד"יוצא בשיירא".

**א] ביאור שיטת רבא במפרש ויוצא בשיירא, ובחילוקים בין ליל י"ד לתוך ל' לתחילת השנה, ובפולגות הראשונים והפוסקים מתי מברכים.**

נחלקו אב"י ורבא בתרתי בדין מפרש ויוצא בשיירא, דלאב"י בעינן תרתי לחיובא, א] תוך ל', ב] דעתו לחזור, ולרבא לא בעי תרתי לחיובא, ואדרבה, נאמרו שני דינים נפרדים בבדיקה, א] בדיקה תוך ל' וזה גם בלי דעתו לחזור, ב] בדיקה בדעתו לחזור, אף כשאינו תוך ל' וכגון בר"ה.

ונחלקו הפוסקים האם הנך תרי דינים בדעת רבא שוין או לא, דנחלקו אי איכא ברכה דווקא בתוך ל' או דגם בר"ה איכא ברכה בדעתו לחזור, דיעוין בביאור הלכה שהביא בזה ג' דיעות לענין הברכה, א] שיטת הגר"א דרק מברכים בליל י"ד, וכ"ה שיטת הרמ"א, ב] שיטת הפר"ח דמברכים תמיד, גם ביוצא מתחילת השנה, ג] שיטת הב"ח דמברכים ל' יום לפני החג, ומי שיוצא לפני כן בודק בלי ברכה, אף דחייב בבדיקה, ועיי"ש שהביא כן מהריטב"א דפליג בזה עם הרא"ה, דהריטב"א כהב"ח, והרא"ה כהפר"ח.

וקודם נבאר את הפוסקים דמחלקים בין תוך ל' דאיכא ברכה ללפני ל' דליכא ברכה, דלכא' תמוה דאם חייבים בבדיקה א"כ למה לא יברך, דאיך מחלקים בין בדיקה לבדיקה, דמ"ש מכל חיוב דרבנן דחייבים לברך, וצ"ע.

ומכל זה מוכרח כדביארנו לעיל [ס"ק ב'] בשיטת רש"י ובשיטת הרמב"ם, דאיכא תרי דינים בבדיקה, בדיקת מצווה ובדיקת תקלה, ובזה יבואר שורש פלוגתא זו, די"ל דלרא"ה ודעימיה דרק מברכים תוך ל' ולא לפני ל', לדידהו הגדר בזה הוא דרק קבעו תורת בדיקת מצווה תוך ל' שאלו הימים שכבר קבעום לצורכי החג ללמוד הלכות, [וסברא זו דצרכי החג מבוארת בגמ' דמה"ט תמיד חייב בבדיקה תוך ל', אף דלפני ל' הוא רק חייב באופן שיש חשש שמא יחזור לפסח, ומבואר הטעם בגמ' דל' יום הם לצרכי החג].

<sup>173</sup> והיינו דלפימש"כ הפנ"י ריש מכילתין דהכא מיירי דווקא בחמץ ידוע, שוב אין ראיה דיש ע"ז גם חובת בדיקה, ובאמת דקובש"ע לא מבואר דזה מדין בדיקת תולעים, ולמד דזה מדין נקברין כמו בכל איסורא"נ, ומשמע דלמד דליכא דין בדיקה בזה, אכן לדבריו יתחדש דבכל איסורא"נ איכא דין כפיית כלי ומחיצת י', ובגמ' משמע דרק בחמץ נתחדש דין זה, ובחזו"א באמת מבואר דליכא דין מחיצת י' בשאר איסורא"נ דבדילי מיניה, וע"כ דדין מסויים בחמץ היא, וי"ל דזה מחייב בבדיקה, והיינו דבית שיש בו מקומות שמכניסים בהם חמץ של נכרי דחייבים בהם בבדיקה, אלא דכדין בדיקת תולעים היא, ואינה בדיקת מצווה.

וסוברים הנך ראשונים שהמצווה שיש בבדיקת חמץ היא מצווה שיש בה זמן, ולפני הזמן לא חיילא בה תורת מצווה אף דאית ביה טעמא דשמא יבוא לאוכלו, כיון שאין כאן זמן המצווה, וממילא דכבר דומה לבדיקה לאחר המועד, זו שיטת הרא"ה ודעימיה.

ומה"ט באמת חלוקין נינהו לפני ל' לתוך ל' לענין זה דלפני ל' רק חייב בבדיקה בדעתו לחזור במועד לעומת תוך ל' דחייב גם בלי דעתו לחזור, דבעיקר התקנת בדיקת מצווה של ליל י"ד ליכא חילוקים בין מי שדעתו להיות בבית בפסח או לא, דלא פלוג רבנן, וסובר רבא דהך דין עצמו הקדימו בתוך ל' יום, אבל לפני ל' אינו כן, דהתם ליכא בדיקת מצווה כלל, וכל הבדיקה אינה אלא בדיקת תקלה מחמת החשש שמא יבוא לאוכלו כעין בדיקת תולעים, וכיון שכן, רק היכא דאיכא לחשוש חיישינן, וכיון שאין כאן בדיקת מצווה שוב ליכא ברכה.

אולם הריטב"א חולק וסובר שאין זמן למצווה, ותמיד חיילא בה תורת בדיקת מצווה, אלא דתרי אופנים של בדיקת מצווה נינהו, דעיקר זמן המצווה לכל הוא בליל י"ד ולמי שמפרש ויוצא הקדימו לו זמן זה עד ל' יום, ולהכי לא אכפת לן אי חוזר או לא דלא פלוג רבנן בעיקר תקנתם, וכל זה בכלל עיקר המצווה ועיקר תקנתם, אכן חוץ מזה נתחדש עוד דין בדיקת מצווה, והיא, דמי שיש לו חשש שמא יבוא לאוכלו, בדידה חידשו בדיקת מצווה אפילו בר"ה, וזה דין בפני עצמו.

וזו נמי סברת הרמ"א וט"ז למה רק מברכים בליל י"ד, דלדידהו רק בליל י"ד חשיב זמן המצווה, ותוך ל' זו בדיקה בעלמא בתורת "צרכי החג", והיינו שיהיה הבית בדוק, ועיין במאירי שביאר בזה "לפי שאין שעת המצווה אלא באור ל"ד", ודו"ק, ועיין היטב בט"ז שכתב בשם הכלבו "והא דלא מברך על הבדיקה [תוך ל' יום], דאין זה זמן ביעור ממש", ונראה דכוונתו כנ"ל.<sup>174</sup>

ועיין בכל זה לעיל [סימן ו'] מה שהארכנו בזה עוד דאיכא נפ"מ נמי לענין הדין הבדוק צריך שיבטל, ועוד.

**ב] ביאור שיטת אב"י דליכא אפילו "בדיקת תקלה" [בלי ברכה] מתחילת השנה, דחולק בעיקר הגדר בחששא דשמא יבוא לאוכלו, וביאור בדברי התוס' [י:]:**

ומעתה שיטת אב"י צ"ע, דאף אי נימא דחולק בעיקר התקנה, וסובר דבדיקת מצווה היא רק תוך ל', וחולק עוד דסובר דרק תיקנו להקדים את המצווה לל' יום היכא דאיכא עליו חשש שמא יבוא לאוכלו, [ולא אמרינן בזה לא פלוג כמו שאומרים בליל י"ד], אכן אכתי לא ברור איך פליג על החשש שמא יבוא לאוכלו

<sup>174</sup> אולם בגר"א מבואר בזה טעם אחר, דמבואר ברא"ש דלשון "ביעור" בברכת הבדיקה הוא משום שהוא מבטל מיד והוא גם מצניע החמץ לבערו למחרת, ולשון זה לא שייך תוך ל' יום אלא בליל י"ד, איברא, דאינו ברור, דאף דבתוך ל' הוא לא מבטל עכשיו, אבל סו"ס הוא מצניעו ומוציאו מרשותו לקחתו איתו בשיירא, ומאן יימר דרק כשג"כ מבטל שייך לשון ביעור, ואי נימא כהגר"א, א"כ שוכר שבדוק ולא מבטל [וכמפורש בתוס' ד']. ודלא כהפנ"י שם ברש"י דגם בשוכר שייך ביטול בחמץ חבירו, ודלא כתוס' ופליגי לשיטתייהו בגדר דין ביטול, א"כ לא יברך כמו ביוצא בשיירא תוך ל' יום, וא"כ למה יבדוק, דיבדוק המשכיר עם ברכה.

בר"ה, דאף דליכא תקנת מצווה בבדיקה, הא מיהת דיתחייב לבדוק כמו בכל תקלה, ומאי שנא מבדיקת תולעים, וצ"ע.

ונראה פשוט, דלעולם עיקר החובת בדיקה וביעור צ"ע דמ"ש משאר איסוה"נ, וביארו בתוס' בריש מכילתין דכיון דבחמץ אמרינן דלא בדילי מיניה, שוב יש לחשוש בזה טפי ולהכי צריכים לבדוק ולבער, וי"ל דאביי סובר דכל הך חשש [דבחמץ לא בדילי מיניה], כל זה רק נאמר לענין זה שיתקנו בזה בדיקת מצווה באור לי"ד ובתוך ל', [וכן למי שלא בדק גם בתוך הפסח דבדיקה המצווה עדיין לא התקיימה], אבל לחשוש בזה באמת עד שיתחדש בזה גם בדיקת תקלה כמו בתולעים ושעטנז, בזה סובר אביי דלא חיישינן.

איברא דלפי"ז קשה דהרמב"ם למד דהבדיקה לאחר המועד היינו לאחר הפסח, וכבר הבאנו דזה אינה בדיקת מצווה ולכן אין ברכה, וע"כ דאיכא חשש שמא יבוא לאוכלו גם בבדיקת תקלה, וזו סתירה לדברינו בשיטת אביי, [ולדעת הרמב"ם זה הביאור במשנה להלן, וע"כ דאביי אינו חולק בזה].

איברא דאדרבה, דבזה יבואר לן מה שהוסיפו התוס' [להלן י:'] לבאר טעמא דחששא דשמא יבוא לאוכלו לאחר הפסח, וביארו דשמא יתערבב חמץ המותר בחמץ האסור, וקשה דלמה לא סגי ליה בעיקר חשש שמא יבוא לאוכלו כמו בפסח עצמו דליכא חשש תערובת, וכפשוטו י"ל דכתבו כן לפי התירוץ השני בתוס' [ריש מכילתין] דתירצו דכיון דהחמירה תורה בבחמץ בב"י, שוב החמירו רבנן בחשש שמא יבוא לאוכלו, והיה קשה לתוס' דא"כ לאחר המועד ליכא למימר כן, ועל זה שפיר תירצו דהכא איכא חשש טובא, דשמא יתערבב חמץ המותר בחמץ האסור, אולם להנ"ל ניחא גם לתירוץ הראשון די"ל דאיצטריך ליה לאביי דס"ל דליכא בדיקת תקלה כלל, וטעמא דלא בדילי הוא רק סיבה לבדיקת מצווה, והכא לאחר המועד דליכא בדיקת מצווה, הכא ע"כ צ"ל דאיכא בזה טעמא אחרינא דשמא יתערבב חמץ המותר בחמץ האסור, [וכל זה אי נמא דהתוס' סברי כהרמב"ם דליכא ברכה בבדיקת חמץ לאחר המועד], ודו"ק.

#### פרק ג'

#### שיטת רש"י ביוצא בשיירא,

#### ודעתו בעיקר הגדר בלאו דבל יראה.

**א] שיטת רש"י דהסוגי' דיוצא בשיירא מיירי בלי ביטול, ומיירי בחמץ ידוע, ובפלוגתא המהרש"א ומהרש"ל בזה.**

לעיל נתבאר דהסוגי' מיירי בביטול, ומצד שמא יבוא לאוכלו, וכן מבואר בר"ן בחידושו בסוגיין, אולם בשיטת רש"י מבואר דמיירי בלי ביטול, והמהרש"א למד דמיירי ביש לו חמץ ידוע, ורק עובר בב"י כשחוזר לביתו ורואה את החמץ, והמהרש"ל חולק ולמד דע"כ דאיכא בזה ב"י גם בלי שיחזור, שהרי יש לו ודאי חמץ בביתו, ולעיל בסוגי' דייחד לו בית [סימן כ"ג פרק ב' ס"ק ג'] ביארנו דאין זה בכלל "לא ימצא" כיון דחמץ זה אינו מצוי אצלו כיון שהוא במקום רחוק, וילפינן לה מהסוגי' דלעיל בייחד לו בית, וכן הדין נמי בחמץ שנפלה עליו מפולת,

אכן המהרש"ל חולק וסובר דרק בחמץ שאינו ידוע הוא לא עובר בב"י, ורק כשימצאנו אז הוא דהוי חמץ ידוע, ואז הוא דעובר בב"י.

ויש לעיין דלשיטת המהרש"א דמיירי בחמץ ידוע, הרי פשיטא דכשיחזור לעיר הוא עובר בב"י, דכל מה שאפשר לומר דהוי כנפלה עליו מפולת ולכן החמץ אינו מצוי בידו, היינו דווקא כשהוא במקום רחוק, אבל כשחזר לעיר וכש"כ לבית אז פשיטא דכבר אינו כמבוער, ועובר עליו, ומה כוונת רש"י "כשראהו עובר עליו", וצ"ע.

וראיתי בזה באמרות טהורות [סי' כ'] לידידי הגאון ר' דניאל וולפסון שליט"א דהוכיח דכוונת רש"י בזה היא דרבא מיירי בכל האופנים, גם בחמץ ידוע וגם באינו ידוע, ובחמץ ידוע חידש רש"י דלא עובר אם אינו חוזר כלל, דהוי כמפולת, אבל כיון שכשיחזור הוא יעבור לכן צריך לבדוק מעכשיו, ועוד מוסיף רש"י דגם בחמץ שאינו ידוע שאינו עובר, הרי התם יעבור עכ"פ כשיראה את החמץ, ולכן הוא צריך לבדוק מעכשיו בכל האופנים, ודו"ק, ועיי"ש שהאריך להוכיח כן בשיטת המהרש"א.

**ב] בדעת רש"י מוכרח דפלוגתא אביי ורבא היא בגדרי ב"י מה"ת, ובישוב סתירת רש"י אי עובר בב"י מיד כשמוצאו או רק לאחר שהיית רגע [זרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בכל זה], ובביאור דברי רש"י ריש מכילתין דבדק משום ב"י.**

איברא דבשיטת רש"י יש להעיר טובא, דמה שורש פלוגתא אביי ורבא, אטו פליגי בב"י מה"ת האם חיישינן מה"ת שמא יעבור בב"י כשיחזור, ועוד, הרי אם עובר בב"י מיד כשרואה את החמץ, הרי למה לא לחשוש לזה, הא ודאי דאיכא לחשוש דבמקומות שמכניסים בהם חמץ שמא יראה את החמץ.

עוד יש להעיר דברש"י מבואר דמיד כשהוא רואה את החמץ הוא עובר בב"י, וקשה דרש"י סותר משנתו בזה להלן [ו:'], דהתם כתב בגלוסקא יפה דכיון דחס עליו שוב חיישינן שמא ישהנה רגע א', ואז הוא יעבור על ב"י, ומבואר מזה, א] לפני שמשנה רגע א' ליכא לאו, וזה נגד דבריו כאן, ב] רק בגלוסקא יפה חיישינן לזה, והכא לא מיירי בגלוסקא יפה.

וביאר בכל זה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל עפ"י דברי הר"ן בתשובה [מובא בגליון הש"ס לרעק"א לעיל ה:'] דכתב בדעת רש"י דמחוייב כבר לפני הב"י לדאוג דלא יעבור על ב"י, וי"ל בזה עוד, דהגדר בזה הוא דבאמת איכא שני דינים שונים בעיקר הלאו של ב"י, א] גוף הלאו שכשעובר על הלאו הוא לוקה עליו, וזה רק בחג עצמו, וכדכתי' בהדי' ז' ימים, ב] חוץ מגוף הלאו עצמו, נתחדש עוד, דהלאו מחייב חובת השבתה גם בלי העשה של תשביתו.

ומעתה י"ל דלדעת רש"י נתחדש שהלאו כבר מחייב השבתה לפני זמן הלאו, [וי"ל דהסברא בזה עפ"י הר"ן הנ"ל בתשובה דבכל לאו מתחייבים כבר לפני



הלאו לא להכנס ללאו, ודו"ק], ויש הרבה מקורות לזה, וכמבואר בהערה <sup>175</sup>, ועפ"ז י"ל עוד, דבחובת השבתה בב"י נאמר עוד, דאיכא בזה חובת חיפוש דילפינן לה להלן [ז.]. מקרא ומגז"ש שמציאה וחיפוש, דהחובת השבתה מחייבת גם חיפוש לפני זמן המצווה כדי שלא יבוא לב"י כלל, וכל זה איכלל בחיוב השבתה שנתחדש בב"י.

וממילא י"ל דמה שכתב רש"י "וכשראהו עובר עליו", היינו דאז הוא "ביטל" את החובת השבתה שבאה מכח הלאו, אבל אה"נ דגוף הלאו אינו עובר אלא אחרי שמשה רגע א' כדברי רש"י להלן [ו:], דהחובת השבתה מחייבתו שלא יגיע לידי ה"אפשרות" לעבור על גוף הלאו, וזה מחייב השבתה לפני שיראה את החמץ בפסח, ונמצא שאם הוא רואה את החמץ, אז הוא כבר ביטל חובת השבתה זו.

והוסיף בזה הגר"נ פרצוביץ, דחידוש זה מוכרח מעיקר שיטת רש"י, דאיך כותב רש"י בדודקין את החמץ מה"ת מחמת ב"י, הא כיון דרק עובר על ב"י אחרי שהוא מוצא חמץ ואח"כ הוא משהה את החמץ רגע א', א"כ כל החשש הוא רק מדרבנן דלמה לחשוש מה"ת "שמא ישהה", ועוד, הרי גם מדרבנן דחיישינן הרי כל החשש "שמא ישהה" הוא רק בגלוסקא יפה ולא בחמץ דעלמא, וצ"ע.

וע"כ דמה"ת נאמרה הלכה בב"י עצמו שיש חובת השבתה, וחובת השבתה זו מחייבת אותו יותר מהגוף הלאו, והיינו דהחובת השבתה מחייבתו שלא יגיע לידי ה"אפשרות" לעבור על גוף הלאו, וזה מחייב השבתה כבר לפני שיראה את החמץ בפסח, וכוונת רש"י בריש מכילתין "שלא יעבור עליו בב"י" היינו לבטל את החובת השבתה שמונחת בב"י, והיינו כדברי רש"י הכא "וכשראהו עובר עליו".

ועפ"י הקדמה זו ביאר את דברי אב"י, דלכא' קשה דאי לרש"י מיירי בלי ביטול, א"כ איך קאמר אב"י דמר"ה א"צ לבדוק, הא יעבור בב"י מה"ת, וע"כ דלא יעבור על ב"י כיון דלא חיישינן שמא ישהה, ואי נימא דלמה לא נחייבו מחמת החובת השבתה שיש בב"י, הא בזה גופא חידש אב"י דחובת השבתה זו היא רק בל' יום לפני החג, וקודם לכן ליכא לכל החובת חיפוש דאיכלל בב"י.

וע"ז גופא חולק רבא, דלגבי הך דין חיפוש לפני החג דיליף מגז"ש, הרי בזה לא נאמר כלל דינא דל' יום, וזה אפילו מר"ה, ורק דבתוך ל' יום חיילא חובת בדיקה מהתקנה, ובזה כבר ליכא חילוק בין דעתו לחזור או לא, ודו"ק.

<sup>175</sup> דזו הכוונה בראב"ד בב"י משש ולמעלה דכתב דאיכא "ב"י מכוח העשה דתשבתו", והיינו דבשש אין כאן את גוף הלאו, רק חובת השבתה מכוח הלאו, וע"ד זה מבואר בתרגום יונתן [דברים ט"ז] על הפסוק ד' ימים שאור לא ימצא שתירגם "ותיזדהרון מקמי פסח", וכן מבואר ברמב"ם בפ"ה המשנה [להלן י"א] דכתב "ציוה הקב"ה ז' ימים שאור לא ימצא בבתיכם, מכאן אנו לומדים שצריך להיות ביעור החמץ קודם הז' בהכרח כדי שיהיה כל הז' מתחילתן עד סופן לא ימצא בהן חמץ", וזה כנ"ל, ועיין בכל זה לעיל [סימן י"ז פרק ד'] שהבאנו את מה שחידש בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל ליישב סתירת הרמב"ם בב"י משש ולמעלה, ולבאר בזה גדר חדש בלאו הניתק לעשה בב"י לדעת רש"י.

**ג] מהלך נוסף בכל הנ"ל, ליישב הסתירה אי עובר מיד או לאחר שהיית רגע.**

ועפ"י דרכו היה אפשר לבאר את שיטת רש"י וליישב את הסתירות באופן אחר, דיתכן שהנפ"מ הוא דלהלן [ו:]: מיירי רש"י באופן שהוא כבר בדק, ולכן הוא רק עובר אחרי שהייה של רגע א', אבל בסוגיין וכן בריש מכילתין מיירי כשלא בדק, להכי הוא עובר מיד אפילו בלי שהייה, והביאור בזה היא, דכבר מבואר בר"ן ריש מכילתין דאינו עובר בב"י למפרע היכא דבדק ושוב מצא חמץ, וכבר ביארנו בזה [לעיל סי' ג'] בארוכה, דאיסורא דב"י הוא בזה שהוא "מחזיק את החמץ", ולכן היכא דמחזור אחריו לבערו אינו עובר, ומה"ט נתבאר דה"ה דהיכא דבדק אחריו דג"כ אינו עובר למפרע, דהבדיקה עצמה היא הפקעה ב"החזקת חמץ".

ונראה דזו נמי סברת רש"י, אלא דרש"י סובר דה"ה דברגע שהוא מוצא את החמץ נמי אינו עובר, דזה אכתי לא מיקרי "החזקת חמץ" אלא דהחמץ "נמצא" כאן, ורק לאחר שהיית רגע הוא דמיקרי החזקת חמץ מעכשיו, אכן היכא דלא בדק, אף אי יצא כבר מר"ה, אכן כיון דמצד חובת ב"י רמי עליו לבער כבר לפני כן [כיון שיש צד שהוא יחזור בפסח], הרי דבזה עצמו הוא חשיב כמחזיק את החמץ מיד כשמוצאו, דכעת שהחמץ אצלו מחמת זה שהוא לא ביערו מקודם, בזה הוא חשיב כמחזיקו עכשיו, ודו"ק.

וזו גופא טענת רבא, דבזה שהוא לא מחפשו לבערו אפילו מתחילה השנה, בזה הוא חשיב כמחזיקו כשמוצאו, אבל אביי חולק, דכיון שאינו זמן ששייך לצרכי הפסח, הרי לא מוטל עליו כלום, ומה שלא מבערו אז לא מחשיבו כמחזיק את החמץ, ודו"ק.

## סימן כ"ה

## הערות בסוגי' דהבודק צריך שיבטל.

**פרק א' ביטול בלב או בפה ובדין ברכה על מצוות בלב.** < א > מבאר את דברי רש"י [בביטול בלב] שיש ביטול בלב ש"אומר את הדברים" בלב, וזו "מחשבת עשייה". < ב > בדברי רש"י דליכא ברכה בביטול בלב, ובקושי' מהפרשת תרומה, ומחלק דתרי אופנים של מחשבה איכא, ונפ"מ בביטול. < ג > מבאר דברש"י איכא תרתי, גם מחשבת עשייה וגם ניהותא בעלמא שע"י המחשבת עשייה הוא מסיח דעת ממנו, ובדומה לזה מצאנו גם בקריאת שם בפאה דאיכא התם "עזיבה". < ד > ביאור למה איכא ברכה בהלל אף דשייך במחשבה, ושורש החילוק בין ספירת גדה במחשבה לספירת העומר במחשבה [לגבי ברכה]. < >

**פרק ב' הערות בסוגי' דהבודק צריך לבטל** < א > "וכי משכחת לה לבטלה". < ב > ביאורים בדברי רש"י בד"ה ודעתיה עילוי'. < ג > "וכי משכחת לה לבטלה". < ד > הפקר לחפץ שאינו ברשותו. < ה > ביטול חמץ מתורת תשבינו ב"אינו ברשותו", וגדר חדש ל"אינו ברשותו" של חמץ. < ו > איסור נ, אינו ברשותו או אינו שלו.

## פרק א'

## ביטול בלב או בפה

## ובדין ברכה על מצוות בלב.

**א] מבאר את דברי רש"י [בביטול בלב] שיש ביטול בלב ש"אומר את הדברים" בלב, וזו "מחשבת עשייה".**

ע"י רש"י שכ' "שמבטלו בליבו ואומר כל חמירא", וזו סתירה מיניה וביה, וע"י בב"ח [ריש סי' תל"ד בד"ה "ומ"ש ויאמר"] שכתב שיש שאמרו שלפי הירושלמי שקבעו נוסח דכל חמירא, דע"כ דהיתה תקנ"ח דלא מהני בלב וצריך בפה, אמנם דייק מהטור דמהני בלב, וע"כ דלא היתה תקנ"ח וקי"ל דמהני בלב כמבואר במשניות, וצריכים לפרש לפי הטור דלשון הירושלמי ש"אומר כל חמירא" היינו בלב, ושוב הביא שכן מבואר בדברי רש"י דידן.

ונראה דיש עוד גוונא כזו שאומר בלב וזהו ברש"י בריש האיש מקדש [מ"א:]: דקדשים איתנהו במחשבה, ופירש"י "גמר בליבו לומר שור זה עולה", ועמדו בזה המפרשים דמהו הלשון "לומר", ופירש באור גדול דמיירי באופן שגמר בליבו שיאמר אח"כ ובסוף הוא לא אמר, ונתחדש דגם כזו מחשבה מהני, ובא לאפוקי מחידושו של הטורי אבן דמחשבה כזו לא מהני, אמנם דבריו קשין, דלמה איצטריך ליה לרש"י לחדש הך חידוש דווקא שם בסוגי' דשליחות, דאגב שליחות הביאו חומרא של הקדש במחשבה.

והארכנו לבאר דכוונת רש"י היא שצריך במחשבתו לחשוב על "נוסח מסויים", והיינו שיש שני סוגים של מחשבה, "מחשבת עשייה" שע"י המחשבה הוא "עושה" והוא פועל כמו שעושים חלות בדיבור או במעשה, ומאידך יש גם "רצון כללי" ו"ניהותא בעלמא" שאין בו עשייה, ורש"י בא לאפוקי דלא מהני מחשבתו שיש לו "רצון כללי" שזה יהיה קרבן או ש"רוצה" להתחייב בקרבן, וברש"י כאן למדנו דכוונה זו לא סגי, אלא דבעינן "מחשבת עשייה", והיינו דבעי מחשבה כזו

שבמחשבתו הוא "מקדיש" כעת את הבהמה לקרבן, ושכעת הוא "מתחייב" בקרבן, ולהכי בעינן נוסח מסויים ד"גמר בליבו לומר שור זה עולה" דב"עשייה" בעינן "מחשבת עשייה".

ונראה דה"ה בנד"ד, דהיה אפ"ל ע"ד המקו"ח [פתיחה לסי' תל"א, ולהלן סי' תמ"ח ס"ק ט'] בר"ן דמי שאינו רוצה חמצו וחושבו כעפר דסגי בזה, אף אם לא היתה "מחשבת עשייה" [לומר שמשווהו ועושהו כעת לעפר], והארכנו בזה לעיל [סי' ט"ז] בשי' הר"ן בתשביתו בטעמא דמילתא<sup>176</sup>, [אלא דכבר תמהו טובא על המקו"ח, עיי"ש לעיל סי' ט"ז], עכ"פ לפי דרכו של המקו"ח היה סגי בגילוי דעת בעלמא על "רצון כללי" שחמצו הוא עפר, וקמ"ל רש"י שאינו כן, אלא דבעי מחשבת עשייה, והיינו שהוא עושה את חמצו לעפרא בעלמא.

ונראה דזו מה שנתחדש בירושלמי שבאמת אינו כן, אלא "שאומר בליבו" והיינו שיש נוסח, ובנוסח איכא "מחשבת עשייה" והיינו שעושה את החמץ לעפרא וכלשוננו "ליהוי כעפרא", ודו"ק, וזה כעין ה"מחשבת עשייה" בהפרשת תרומה בלב, וכל זה בא לאפוקי מהמקו"ח, והסברא כנ"ל.

**ב] בדברי הב"י דליכא ברכה בביטול בלב, ובקושי' מהפרשת תרומה, ומחלק דתרי אופנים של מחשבה איכא, ונפ"מ בביטול.**

ועיין בב"י [סי' תל"ב] שכתב דמה דלא מברכים על ביטול חמץ, היינו משום שהוא בלב, וי"ל דזו הלכה בעלמא דצריך פעולה בידים, אולם יותר נראה דכוונתו בזה שהוי כמצות השמטת כספים שכתב הרשב"א שאין בה ברכה כיון שאין בה מעשה, וכוונת הב"י היא ע"ד המקו"ח דמחשבתו בביטול אין בה תורת עשייה ומעשה כלל, ויש כאן קיום מצווה בלי מעשה מצווה.

ונראה להוכיח כן, דהנה, כבר הק' האחרונים על הב"י מהפרשת תרומה שמברכים על הפרשה בלב<sup>177</sup>, ותל' רעק"א [בסוף תשו' ל'] דסו"ס בא לידי מעשה כשנותנו לכהן, וק' דזה א"ש לראשונים דנתינה והפרשה מצווה אחת היא, אבל לראשונים דסברי דב' מצוות נינהו, הדרא קושי' לדוכתא.

והגר"ח שמואלביץ תירץ דכוונת הב"י דאין "עשייה" כלל, דסגי בגילוי דעת בעלמא שאינו רוצה בחמץ ושזה כעפרא דארעא, ושוב לא נאמר חידוש התורה לאוקמי' ברשותו, וכדהבאנו מהמקו"ח בביאור דברי הר"ן ריש פסחים, ונמצא

<sup>176</sup> דהר"ן פירש דהא דמהני בכה"ג היינו משום שבאמת כל חמץ כבר אינו ברשותו כיון שהוא אסור בהנאה, אלא דנתחדש דעשאן הכתוב כשלו, ובביטול הוא מגלה דעתו דלא ניחא ליה במה שהעמידתו התורה ברשותו, ולהכי לדידיה לא נתחדש החידוש שנאמר בכל חמץ ד"עשאן הכתוב כשלו", ויעוין במקור חיים [פתיחה לסי' תל"א, ולהלן סי' תמ"ח ס"ק ט'] דיש כאן גילוי דעת דמסכים לתורה שיצא מרשותו ונאמר תנאי בדין "עשאן הכתוב" דלא נאמר היכא שהוא מסכים לדין תורה, ונמצא דבכה"ג שהוא מבטל אז הוא "מסתלק" מהחמץ לענין זה שכבר לא חידשה התורה הך דין ד"עשאן הכתוב", וממילא דהרי"ז כשאר איסוה"נ דאינם ברשותו, ושוב אין ב"י.

<sup>177</sup> ובתשו' רעק"א [סי' כ"ט] מדודו הגאון ר' וואלף איגר הביא ליישב שצריך גם מעשה הפרשה, ולא מהני במחשבה גרידא, אולם כבר דחאו באו"ש [סוף הל' מילה] מדברי הרא"ש שמפורש שמברכים בקריאת שם במחשבה גרידא.

דבביטול חמץ לא היה מצידו שום "עשייה" כלל, משא"כ בתרומה, אף דמהני במחשבה אבל סו"ס יש "עשייה" והוא פועל חלות תרומה בעשייה זו, ושפיר מברך, עכתו"ד.

והחילוק מובן עפ"י דברינו, דעיקר החיסרון במחשבה אינו משום שיש תנאי בברכות שיהיה על ידי פעולה בידים, אלא דיש הלכה שצריך "מעשה מצווה" לברכת המצוות, ובקיום מצווה בלי מעשה מצווה ליכא ברכה, ומעתה פשוט, דמעשה מצווה משכחת לה בכמה אנפי, בידים בפה ובמחשבה, ובכולהו שייך ברכה, וכדמצאנו בהפרשת תרומה בלב, אבל כל זה כשיש "עשייה" שעל ידה נהית מצווה, אבל באופן שגילוי דעת גורם שממילא חמצו בטל, בכה"ג אין "עשייה" ואין "מעשה", ולא חיילא תורת "מעשה מצווה" בהך גילוי דעת, והרי"ז כקיום מצווה בלי מעשה מצווה, ודומה להשמטת כספים, ולא תיקנו ברכה על קיום מצווה גרידא.

איברא דלפי"ז מבואר דכוונת רש"י לאפוקי מכל הנ"ל, דרש"י מבאר דאיכא עשייה ומחשבת עשייה, ודומה להפרשת תרומה, ולדידיה ע"כ צ"ל טעמא אחרנא ודלא כהב"י, כן היה נראה בפשיטות, אולם נראה דכד נעיין בזה היטב יבואר דגם רש"י מודה לכל הנ"ל.

**ג] מבאר דברש"י איכא תרתי, גם מחשבת עשייה וגם ניהותא בעלמא שע"י המחשבת עשייה הוא מסיח דעת ממנו, ובדומה לזה מצאנו גם בקריאת שם בפאה דאיכא התם "עזיבה".**

דהנה, לשון רש"י לעיל [ד. ד"ה חובת הדר] "דסגי ליה בביטול בעלמא אי מסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא ואמר כל חמירא וכו'", ונראה דאיכא כאן תרתי דסתר, דמצד א' "מסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא" אינה מחשבת עשייה אלא "היסח הדעת בעלמא", ומאידך, "ומשוי ליה כעפרא ואמר כל חמירא וכו'" היא "מחשבת עשייה" וכדביארנו ברש"י להלן [ו':], וע"כ צ"ל דהמהלך להיסח הדעת הוא ע"י העשייה, דבזה שהוא עושה את החמץ לעפרא בנוסח של כל חמירא, בזה הוא מסיח דעת מהחמץ, ונמצא דעיקר מצות ביטול הוא בהסחת דעת מהחמץ, ובזה ליכא עשייה, ולכן ליכא ברכה.

ונראה דמצאנו ממש כעין זה בהפרשת פאה, דהתם מצאנו דמשכחת לה דבהפרשה עצמה שכשארין בה "עשייה", דאין בה ברכה, ודומה לביטול חמץ, דהנה, יעוין בתורת זרעים [סוף פאה] שהסתפק בדין קריאת שם בפאה, אי דומה לקריאת שם דתרו"מ שיש בו "עשייה" או שאין בו "עשייה", רק "עזיבה", וע"י עזיבה דבעלים ממילא חיילא בו שם פאה וממון עניים, וכתב דנפ"מ לשליחות, דלא שייך שליחות רק כשיש עשייה, אבל אם זה "עזיבה" ליכא שליחות, ועוד נפ"מ לענין ברכה, דברכה צריך מעשה מצווה, ואם ליכא עשייה, שוב אין מעשה מצווה, וליכא ברכה, והביא מהאבודרהם דאין ברכה מטעם הנ"ל, ומבואר כנ"ל, הרי לן "הפרשה" דאין לה תורת "עשייה", ודומה כבר לביטול חמץ, וחלוק מ"הפרשה" דתרו"מ.

אלא דכל דברינו ברש"י מבוארים כאן, דהתורת זרעים [שם] הביא מהתו"כ דמפורש דגם בפאה איכא "קריאת שם" כמו בתרומה, אלא דאעפ"כ ליכא עשייה ואינה אלא עזיבה בעלמא, ונראה דהגדר בזה הוא כנ"ל, דכל ה"עזיבה" רק חיילא ע"י הקריאת שם בתורת פאה, וכמו שההיסח הדעת של חמץ חיילא ע"י הנוסח של "אשוויי כעפרא", ודו"ק.

**ד] ביאור למה איכא ברכה בהלל אף דשייך במחשבה, ושורש החילוק בין ספירת נדה במחשבה לספירת העומר במחשבה [לגבי ברכה].**

ובדברים הללו מיושבת קושי' הפמ"ג [פתיחה הכוללת לאו"ח בח"ג], דיעוין [שם בס"ק ג'] דחילק את המצוות לדיבור מעשה ומחשבה, וכתב, דבמצוות שמקיימים במחשבה אין בהם ברכה, ושם [ס"ק ד'] הקשה דלמ"ד היראה כדיבור דמי, הרי מצוות דדיבור כהלל קריאת שמע ומגילה וכו' אפשר לקיים במחשבה ולמה מברכים <sup>178</sup>, ולהנ"ל ניחא דהלל ומגילה וקריאת שמע וכדו', אף אם היו גם בהיראה הרי יש בהם "עשייה", ואינם דומין לביטול חמץ, ודו"ק.

ועוד מצאנו כה"ג בנצי"ב [העמק דבר ויקרא, ט"ו - י"ג] דרצה ליישב בזה קושי' התוס' בכתו' [ע"ב], שהק', דלמה מברכים בספירת העומר ולא בספירת נדה וזבה, ותו' הנצי"ב דספירת זבה ונדה היא רק במחשבה וספיה"ע בפה, ובמצוות במחשבה אין ברכה כמו ביטול חמץ, וע' תשו' רעק"א מהדו"ק [סי' כ"ט] מדודו הגאון ר' וואלף איגר שכ' כעין זה, והסביר שקושי' התוס' היתה שהיו צריכים לתקן להוציא בפה גם בספירת זבה ונדה כדי שיברך, דנקט שם דספירת העומר מה"ת מהני בלב ורק תיקנו בפה כדי שיברך, וכ' שם עוד דגם ספירת יובלות לא מצאנו בהן ברכה, וזה נמי מטעם הנ"ל דמהני במחשבה, ודו"ק.

אולם לפי חילוקו של הגר"ח שמואלביץ יש לדון בדבריהם, דספירה במחשבה היא כמו הפרשת תרומה בלב, שיש בה "עשייה" רק שהעשייה היא בלב, ולפי"ז לא תירצו כלום <sup>179</sup>.

והנראה בזה, דהנה בנוגע לזבה ונדה כבר תירץ המשך חכמה פ' אמור [כ"ג - ט"ו] קושי' התוס' עייש"ה, ונראה דמבואר מדבריו חידוש בהבנת עיקר מצות ספירה, דמבואר שם דמעשה ספירה היינו לעשות שהימים עצמם יהיו מגויים וספורים, ולכן בנדה, שהימים כבר ספורים מצד עצמם, דימים אלו נקיים מדם לעומת הימים שקדמו להם, להכי לא בעי בהו מעשה ספירה כלל, ולעומת זאת, בספיה"ע שהימים אינם ספורים מצד עצמם, בזה צריך "מעשה ספירה", ובזה ביאר המשך חכמה פשטי' דקרא "דתספרו חמישים יום", דגם יום החמישים

<sup>178</sup> ולכא' אין כוונתו לברכת כהנים [שהזכיר שם לעיל] דבזה יש דין בקול רם שיהיה כאדם האומר לחבירו.

<sup>179</sup> וע' במשנה למלך שמיטה ויובל [פ"י - ה"א] דנקט דבי"ד באמת בירכו ביובלות, ואכתי צ"ע, ומפשטות לשון הרמב"ם [שמיטה ויובל פ"י - ה"א] משמע דיש "מעשה" ספירה, וכן נקט הגר"ח [שם הל' ה'] דספירה וקידוש בי"ד מעכבי ליובל, ומבואר שזה דין ספירה.

בכלל הספירה היא, רק דא"צ "מעשה ספירה", דדומה כבר לנדה וזבה דהכא יום החמישים ספור מצד מצד קדושתו<sup>180</sup>.

והוסיף המשך חכמה שם "ומסולק קושי' התוס' בפרק המדיר", וכוונתו, דא"צ ספירה בפה ולכן אין ברכה, אולם נראה דמתוך דבריו מבואר נמי למה ספירה זו דומה ממש לביטול חמץ, וכהגדרה דלעיל, דלא רק דבתרוייהו סגי במחשבה אלא דבתרוייהו א"צ "עשייה" כלל, שהרי הימים מצד עצמם ספורים, ו"בידיעה" דידה באיזה יום עומדים איכא כבר ממילא ספירה דידה, ודו"ק.

### פרק ב'

### הערות בסוגי' דהבודק צריך לבטל

#### א] "וכי משכחת לה לבטליה".

הק' בגמ' ד"וכי משכחת לה לבטליה", ומקושי' זו דייקו הראשונים שמשמע דעד עכשיו הוא לא עבר על ב"י אף דנתברר דהיה לו חמץ בביתו, ועיין בזה בתוס' להלן [כ"א.], ועי' פר"ח [הביאו הפנ"י] שזה חמץ שאינו ידוע, והדין בחמץ שאינו ידוע שאין בו כל יראה, ומכל זה מוכרח דכל הדין בדיקה ע"כ הוא רק דרבנן שהרי מה"ת ממילא הוא לא עובר בב"י, אולם הפנ"י חולק וסובר דמה שיכול למצוא בבדיקה מיקרי חמץ ידוע, וזו בדיקה מה"ת, ורק לאחר בדיקה הוא לא עובר דאז הוא דחשיב כחמץ שאינו ידוע.

ונחלקו התוס' [הנ"ל] והר"ן [ריש מכילתין] בטעמא לדין זה, דהר"ן כ' דהטעם הוא משום שכבר קיים מצוותו בבדיקה, ולא משום שזה חמץ שא"י, ודו"ק.

ולשון הטור [סי' תל"ד] "דהשתא אפי' נשאר חמץ וכו' אינו עובר עליו", ומשמע דרק משום שביטל הוא לא עובר, ואל"כ עובר למפרע בשוגג, ועי' מג"א [סי' תל"ד ס"ק ה'] שדייק דלולא הביטול עובר למפרע, ולכא' דברי הטור תמוהין מסוגיין, ועי' ברעק"א [החדש] שביאר שהוא אנוס, והיינו דהסוגי' מיירי אם לא היתה תקנ"ח לבטל דאז הדין היה שהוא אנוס בב"י אם אינו מבטל, אבל הטור מיירי עכשיו אחרי שתיקנו שצריכים לבטל דאז אם אינו מבטל כבר אינו אנוס, ועל זה אמר הטור דרק אי ביטל לא חשיב כאנוס.

אולם עיין בקרבן נתנאל [אות ד'] מה שביאר בסוגי', ולדידיה ליכא ראייה מהסוגי' דלא עבר למפרע, עיין היטב בדבריו.

#### ב] ביאורים בדברי רש"י בד"ה ודעתיה עילוי'.

כתב רש"י בד"ה ודעתיה עילוי' דישנה רגע א' כיון דדעתיה עליה, ועיין לעיל [סימן כ"ד פרק ג'] דהבאנו להקשות דמרש"י שם משמע דעובר מיד כשראהו, והכא משמע דרק אחרי שהייה הוא עובר, ועיי"ש שהקשינו עוד מרש"י בריש מכילתין, והבאנו שם ב' דרכים בזה.

<sup>180</sup> וע' באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו - ברכת המצוות סי' ז' סוס"ק ג' וסי' ט' ס"ק ד'] מה שביארנו עפ"י החידוש הזה.

ובתוס' הק' על רש"י שחם עליו לבטלו, והיינו שהבין דלרש"י הוא רוצה לזכות בו, ולכן אינו שורפו וא"כ מה"ט הוא כבר לא יבטלנו, אבל הפנ"י דחה, דא"כ גם לא היה מהני מה שביטלו בער"פ דיזכה אח"כ, וע"כ דכוונת רש"י בזה היא שיתנו לבהמת הפקר, אבל לא שיזכה בו, וכלפי זה מהני ביטול.

ושי' התוס' קשה דסו"ס הרי זה משהה ע"מ לבערו דדעת התוס' דאינו עובר בב"י, וכן הק' השאגת ארי' [סוף סי' פ'] דלמה עובר בבל יראה הא בסוף יבערנו ושוב לא עבר למפרע, דאטו ברשיעי עסקינן, דע"כ דלא ברשיעי עסקינן, דאי ברשיעי עסקינן הא בדידהו ליכא תקנה דהבודק צריך שיבטל.

ונראה דבקושי' זו אזיל לשיטתו [שם סי' פ"א] דמשהה ע"מ לבערו הוא כלל בדיני "נתיק לעשה", אבל לפי מה שהמקו"ח [תל"א-ה'] חולק עליו וסובר דשאני הכא דבעינן עוסק בביעורו, שוב א"ש, דשמא יתעצל ולא יעסוק בביעורו, וע' קרבן נתנאל [כאן אות ד'] דכ' בהדי' דיתעצל, וע"כ כנ"ל.

ובסוף דברי רש"י כתוב דאחרי ביטול לא עובר "דלא כתב אלא תשביתו", וכוונתו דביטול אינו להשוותו כעפר, רק שהוא לא "מחזיקו" כלחם, והוא "מחזיקו" כעפר, והעובדא שיש לו חמץ לא נשתנתה, ולפי"ז ק' דאיך מהני שלא יעבור בבל יראה, והתשובה, דכל הבל יראה נמדד כפי התשביתו, ורק עד כמה שאינו משבית יש בל יראה, והכא כתוב דהאיסור בל יראה הוא "החזקת החמץ", וממילא מהני ביטול.

ובאמת דהגר"נ פרצוביץ [שיעור כללי] הק' סתירת הרש"י, דאיך כתב רש"י "דלא כתב אלא תשביתו" דמשמע דלהכי לא עבר כיון שיצא ידי"ח, הא לעיל [ד']. כתב רש"י טעמא אחרינא והוא משום ש"משווהו כעפר", ואי הוי כעפר שוב פשיטא שאין בל יראה.

אולם לדברינו לק"מ ודברי רש"י א"ש, דבאמת א"א להשוות חמץ לעפר, וכקושי' המהר"ם חלאווה וריטב"א [בסוגיין], וע"כ דכל זה הוא רק לענין ההחזקה, דרק לענין ההחזקה אמרינן דהוי כעפר ולכן לא חשיב כמחזיק את החמץ, והכוונה כנ"ל, "דלא כתב אלא תשביתו", דהכא התורה מגדירה לנו דכל הבל יראה נמדד רק כפי התשביתו, ולכן כיון דנאמר בקרא "תשביתו", הרי דבזה נתחדש דגם באופן זה הוא כבר לא מיקרי "מחזיק בחמץ".

#### ג] "וכי משכחת לה לבטלה".

הק' בגמ' ד"וכי משכחת לה לבטלה", ומבואר בזה דגם לאחר זמן איסורו דכבר נתחייב בתשביתו אכתי מהני ביטול, וק' דאם ביטול הוא תשביתו א"ש, אבל אם ביטול הוא הפקר ורק מפקיעו מידי בל יראה, וכשי' התוס', אבל אינו קיום של תשביתו א"כ איך פטור מתשביתו ע"י הביטול, ועי' בקובש"ע [ריש כ"ש] דלמד דמבואר כאן דחמץ הוא כציצית דשכשסיר הבגד מעליו נפטר מחיוב ציצית, וכן בחמץ כשכבר לא עובר בבל יראה שוב פטור מתשביתו.

והוכיח כן עוד מר"י הגלילי דחמץ מותר בהנאה, וסובר התוס' [ריש כ"ש] דימכרנו לנכרי ואף דאין זה השבתה מן העולם.



אמנם עיין חזו"א [ק"ח - ב' ד"ה ושמעין] דסובר דאסור להפטר מדין תשבתו, וצריך דווקא לבערו מן העולם, והק' מסוגיין, ותי' דהכא מיירי לפי הצד דחמץ מותר בהנאה, אבל אם חמץ אסור בהנאה, הא יש בו דין השבתה מן העולם, דדין השבתה מן העולם תלוי באיסוה"נ בחמץ, ואז באמת לא יהני ביטול, והתוס' בר"י הגלילי דימכרנו לנכרי הוא רק לר"י הגלילי דמותר בהנאה, ולדידיה תשבתו א"צ השבתה מן העולם.

ועיקר דבריו הם חידוש דמנלן לחלק בגדרי השבתה אי הוי מן העולם או מרשותו דזה תלוי בדין איסוה"נ דחמץ, וזה חידוש.

ועוד דעיקר דחיותו בסוגיין צ"ע, שהרי אמרו בהמשך דילמא משכחת לה לאחר זמן איסורו ויש חיסרון מצד אינו ברשותו, ולחזו"א א"צ לבוא להך חיסרון שהרי בלאו הכי לא מהני הביטול לפוטרו מחיובו, דנתחייב בהשבתה מן העולם, וי"ל דחד מתרי נקט, ואין זה פשוט, דפשוט הך דין דביטול לא מהני ברשותו תלוי בפלוגתא ר"י ור"ל אם מצי מקדיש כבר שאינו ברשותו, וצ"ע.

אולם עיין בחי' הגר"ש היימן [פסחים סי' ג'] שהביא דלפי ר"ש דמותר בהנאה עד הלילה ואפי"ה סובר התוס' דאסור לאכול, והיינו משום דאכילה היא סתירה לתשבתו, וק' דסו"ס יצא מידי חובת תשבתו דהחמץ אינו ע"י אכילתו, וע"כ דאחרי דחיילא צריך דווקא לקיים בו הך דין.

אולם כבר ביארנו בזה דאינו ראיה, דבאמת שאני אכילה שזה ההיפך מתשבתו, דתשבתו היינו להשבתו ולעוקרו מן העולם והיינו שיהיה כעפר ממש והיינו להשוותו לכלום, ואכילתו הוא ההיפך ממזה שזה "קיום חמץ", והיינו דבשימוש זה של אכילה נמצא הקיום האמיתי של החמץ נגד התשבתו שזה היפך הרוצה בקיומו, ודו"ק, ולהכי אית ביה איסור.

#### ד] הפקר לחפץ שאינו ברשותו.

עי' קצוה"ח [סי' ר"א ס"ק ד'] שהביא מתשו' הב"ח דאף דאינו מקדיש ומקנה דבר שאינו ברשותו, אבל שפיר מצי מפקיר דבר שאינו ברשותו, והקצוה"ח הוכיח מסוגי' [בב"ק שם] בסוגי' דצנועין דה"ה דבהפקר הדין כן, והאחרונים כבר דנו בראיה זו לדחותה.

ולכא' ק' דיש הוכחה גמורה מסוגיין דבאינו ברשותו לא מהני הפקר ודלא כהב"ח, דלפי שיטת תוס' דביטול מדין הפקר, א"כ מוכרח דאינו יכול להפקיר באינו ברשותו, ולמה לא הוכיחו כן, וי"ל דשאני אינו ברשותו של איסוה"נ מאינו ברשותו דגזילה, דחמיר אינו ברשותו של איסוה"נ מאיסוה"נ דגזילה כיון דבטלה כל התורת ממון שבחפץ, ולכן יתכן דגרע טפי והכא אפי' בהפקר לא מהני, אבל באינו ברשותו דגזילה דכל החסרון מצד המצב של גזילה בחפץ, [או מצד החסרון שליטה או מצד הקניני גזילה], דאז לא מהני בהקדש ומכירה, אבל יתכן דבהפקר מהני, ולכן לא הוכיחו מכאן.

ולפי"ז י"ל עוד, דאף דפליגי ר"י ור"ל באינו ברשותו בחפץ של גזילה, אבל יתכן דבאינו ברשותו מצד איסוה"נ כו"ע מודי דחמיר טפי, ועיין עוד בזה להלן [ס"ק ו'].

אולם עי' קצוה"ח [סי' ת"ו ס"ק א'] דהוכיח דהפקר לא מהני "באיסוה"נ" מסוגיין, ושוב מדמה איסוה"נ לכל אינו ברשותו, וכן הוא באבנ"מ [כ"ח - נ"ג, ד"ה והא דאמר] וזה לא כדברינו, אבל אכתי י"ל כן בדעת הב"ח.

**ה' ביטול חמץ מתורת תשבתו ב"אינו ברשותו", וגדר חדש ל"אינו ברשותו" של חמץ.**

עי' ריטב"א דכבר הק' שאם ביטול הוא תשבתו שמבטלו מתורת לחם לעפר, א"כ למה לא מהני באינו ברשותו, ומזה הוכיח שביטול הוא הפקר.

ויש לעיין דאולי החיסרון באינו ברשותו הוא לא רק בהקנאות, אלא דלא יתכן להחיל שום "חלות דין" בחפץ כשהחפץ אינו ברשותו, ומגלן דדווקא בהקנאה הוא כך.

ופשוט שזו טעות, דכיון דחזינן דבגדר מהני גם באינו ברשותו, א"כ ע"כ דאף שיש כאן "חלות דין" אבל סו"ס אין כאן "הקנאה" ושפיר מהני, וסמוכין לזה מדברי הקצוה"ח [סי' קי"ז] שהביא את שי' הריב"ש דאין חיסרון אינו ברשותו בקדוה"ג, דרק דומי' דביתו איתמעט וזו קדושת בדק הבית, וק' דאף מכירה והפקר ילפינן, וביארו האחרונים [קובש"ע] דקדוה"ג היא רק התפסת קדושה בחפץ ולא הקנאה, וכל החסרון הוא רק בהקנאות, ודו"ק, והדרא קושיית הריטב"א לדוכתא.

והנראה בזה, ונקדים בזה בהערה נוספת, דעי' רש"י שכתב אינו ברשותו "אינו שלו" וכ"ה ברש"י [ו'. ד"ה ואפילו], ומשמע דאיסוה"נ אינם שלו, ועי' קצוה"ח [סי' ת"ו ס"ק א'] דמבואר דהוי שלו, רק שאינו ברשותו, וכן הביא מדברי רש"י עצמו בב"ק [מ"ה] בשור הנסקל, וע"כ דאין הכוונה לאינו שלו כפשוטו.

ועי' במקו"ח [סי' תל"א ס"ק ג'] שכ' דחמץ שאני שיש בו דין בל יראה ותשבתו ולכן אינו שלו, וי"ל דזו כוונת רש"י כאן, אכן עי' בקובש"ע [ס"ק כ"ז] דפי דכוונת רש"י דכלפי הממון שבחפץ אינו שלו, אבל הגוף הוא שלו.

ואולי כוונת רש"י לומר דזו דרגא חדשה של "אינו ברשותו", וכנתבאר לעיל די"ל דכבר לא פליגי כאן ר"י ור"ל, וי"ל עוד דהדין אינו ברשותו של גזלן לא סגי לפוטרו מבל יראה ובל יראה, וזו כוונת רש"י דרק בעינן לדין "עשאו הכתוב" מחמת זה שה"אינו ברשותו" הוא כבר כ"אינו שלו" לעניין הדין ממון, והאו"ש הביא מהרמב"ן דבגזלן חשיב אינו ברשותו לעניין בל יראה, אבל זו לא ראייה, דלפי הרמב"ן בעינן גבולך וביתך, וי"ל דכוונתו דבגזלן אינו ברשותו מחמת דין זה, אבל לתוס' ר"פ דקעבר גם חוץ מביתו ומגבולך י"ל כנ"ל.

והשתא דאתינן להכא דאיכא ב' דינים באינו ברשותו, י"ל דגם חלות בחפץ א"א לעשות באופן כזה, ומיושבת קושי' הריטב"א, ועיין עוד בזה להלן [ס"ק ז'].

**ו' איסוה"נ, אינו ברשותו או אינו שלו.**

ועי' אבנ"מ [כ"ח - נ"ג, ד"ה ובריטב"א] דהוכיח מהריטב"א דאיסוה"נ "אינו שלו", ולא רק אינו ברשותו, והביא מהרמב"ם ורש"י שחולקים, אמנם לשון הריטב"א הוא כך "דאפי' יש באפרן שו"פ כיון דהשתא לית להו דין ממון אינה מקודשת, דכי שריף להו לבערינהו לאו ידידה הוא וכל הקודם זכה באפרן",

ונראה דהכוונה עפ"י דרכו של הקובש"ע בשיטת רש"י, דמה שכתב "אינו שלו" היינו הדין ממון, אבל החפץ הוא שלו, ובשריפה, הרי החפץ כבר לא קיים, והאפר הוא פנים חדשות, ורק מצד הממון היה אפשר לדון, וע"ז אמרינן דאין לו בהם ממון אפי' עכשיו, ונמצא דאחרי השריפה יכולים כבר לזכות בהם.

**סימן כ"ו**  
**איסוה"נ דרבנן**  
**לענין קידושין ולענין ביטול.**

א] מחלוק' רש"י ותוס' בביאור הגמ' ד"המקדש מו' שעות ולמעלה", ופלוגתת הראשונים בחמץ דרבנן בשעות דרבנן. < ב] פלוגתת הראשונים בטעם דלא מהני קידושין באיסוה"נ דרבנן, ונפ"מ בפסולי עדות מדרבנן. < ג] מתמה מהסוגי' לשיטת רש"י דמצד אפקעינהו אתינן עלה, ומביא בזה את ביאורו של השערי יושר ומשך חכמה בעיקר הגדר באיסורים דרבנן, ומבאר בזה את שיטת רש"י ואת פלוגתת הראשונים. < ד] ספיקת חכמי וינציא. < ה] שי' התוס' דמחלק בין תרי דרבנן לחד דרבנן. < ו] דברי הגרי"ז ברמב"ם בדין תולין כל שש בחמץ של הקדש, ובדברי הגר"ח בשיטת הרז"ה בלאחר שש לר"ש, ומבואר דאיכא תרי גווני באיסורים דרבנן.

**א] מחלוק' רש"י ותוס' בביאור הגמ' ד"המקדש מו' שעות ולמעלה", ופלוגתת הראשונים בחמץ דרבנן בשעות דרבנן.**

הגמ' מוכיחה מהדין דמקדש מו' שעות ולמעלה אינה מקודשת דגם חמץ בשעות דרבנן חשיב אינו ברשותו לענין ביטול, ורש"י פי' דמיירי בשעות דרבנן והיינו תחילת שש, וכמו שאינה מקודשת כמו"כ אינו ברשותו לענין ביטול.

והק' התוס' דהך לשון ד"שש שעות ולמעלה" לא משמע תחילת שש, ועי' רבינו דוד ור"פ דכוונתו לסוגי' לעיל [ד:]: שאמרו "דכו"ע מו' שעות ולמעלה אסור" ומייתי קרא ד"אך חלק", וע"כ שזה מה"ת והיינו ע"כ מסוף שש, וכן הביא המהרש"א.

והוסיף עוד המהרש"א דכוונתו לסוגיין ל"שני דברים עשאו הכתוב, חמץ מו' שעות ולמעלה", וכיון דכתיב "עשאו הכתוב" מוכרח דמיירי מה"ת וזה מסוף שש, והוסיף עוד דזה מוכרח נמי מקוש' הגמ' שהקשו "ונבטלי משש", והיינו דמבואר הכא דמהך ד"שני דברים אינם ברשותו וכו'" רק ידעין סוף שש [ולכן הקשו דנבטליה מתחילת שש], ופשוט.

ומה"ט פי' התוס' דע"כ דמיירי ב"סוף שש" והיינו בשעות דאורי' אלא דאיירי בחמץ דרבנן, והשוו חמץ דרבנן בשעות דאורי' לחמץ דאורי' בשעות דרבנן, וזו הסוגי'.

ולפי"ז כתב הר"ן בסוגיין דרק בצד א' דרבנן הוא דליכא קידושין אבל בתרי דרבנן מדויק שיש קידושין, וכן הביא מהרמב"ם [אישות ה'-א'], ועיי"ש בכס"מ שלמד כן ברמב"ם, ודלא כהמ"מ שם.

ועי' ברא"ש בקידושין [פרק ב' סי' ל"א בסוף העמוד] שביאר הטעם לחלק בזה דרק ביש לו עיקר מה"ת כגון חמץ דאורי' או שעות דאורי' אינה מקודשת, אבל כששניהם מדרבנן שפיר מקודשת, והרא"ש מדמה לחולין בעזרה שלפי ר"ש רק אסור מדרבנן ואין לו עיקר מה"ת.

אולם שי' הרבינו דוד בסוגיין דבכל איסוה"נ דרבנן, גם שעות דרבנן וגם חמץ דרבנן, בתרויהו כהדדי נמי אינה מקודשת [ועיי"ש שמבאר למה נקטו דווקא

מסוף שש, דבתחילת שש עבדי גזירה לחשוש לקידושין, עיי"ש הטעם דטעי אינשי], וכ"ה דעת הריא"ז כאן בשלטי גיבורים.  
 ויש להעיר דלשי' רש"י דו' שעות היינו שעות דרבנן, הרי מוכרח כרבינו דוד, שהרי מפורש דמיירי בחיטי קורדנייתא, ודו"ק.  
 ושורש פלוגתא זו יבואר בהמשך.

**ב] פלוגתת הראשונים בטעם דלא מהני קידושין באיסוה"נ דרבנן, ונפ"מ בפסולי עדות מדרבנן.**

בעיקר הסברא דלא מהני קידושין באיסוה"נ דרבנן, עי' רש"י שפי' דהפקר בי"ד הפקר, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, אמנם בתוס' ר"פ הביא דאחרי דאסרוהו מדרבנן שוב אינו יכול ליהנות ואין בו דין ממון אפי' מה"ת, ועי' שלטי גיבורים שהביא מהריא"ז נמי כלשון הזה, ונראה דתהיה נפ"מ בפסולי עדות דרבנן דלרש"י י"ל דכל דמקדש אדעת' דרבנן מקדש, והפקירו את הממון, אבל לאידך ראשונים אין לדמותו לאיסוה"נ דרבנן, דבקידושין ליכא ממון וקידושין מעיקר הדין, ועי' אבנ"מ [כ"ח - נ"ה ד"ה עוד שם במשנה למלך] שהביא מהמשנה למלך [פ"ה מאישות] שהביא רידב"ז דמחלק בין פסולי עדות דרבנן לאיסוה"נ דרבנן וכנ"ל.

והדברים מפורשים בריטב"א בסוגיין שהביא מבעל העיטור דאינה מקודשת ד"כל דמקדש אדעתא דרבנן וכו'", וכדברי רש"י, והריטב"א עצמו חולק, דהטעם משום דשו"פ אמר רחמנא וליכא, ושוב חידש דלפי"ז בפסולי עדות דרבנן חוששין לקידושין דין תורה, ועי' בב"י [סי' מ"ב] שהביא תשו' הרי"ף דבפסולי עדות דרבנן אין קידושין מה"ת, וזה מטעם הנ"ל, ודו"ק.

**ג] מתמה מהסוגי' לשיטת רש"י דמצד אפקעינהו אתינן עלה, ומביא בזה את ביאורו של השערי יושר ומשך חכמה בעיקר הגדר באיסורים דרבנן, ומבאר בזה את שיטת רש"י ואת פלוגתת הראשונים.**

איברא, דלפי רש"י והבעל העיטור תמוה תרתי, א] למה באמת חשיב ממון אחרי דבפועל אין לו שיווי, ב] עיקר הסוגי' תמוה, דמהו הדמיון בין ביטול חמץ לקידושין, דבשלמא לפי הריטב"א, י"ל דכמו דאיסוה"נ מדרבנן אינם ממון מה"ת כמו"כ אינם ברשותו ולכן לא שייך ביטול, אבל לרש"י דאתינן עלה מצד הפקר בי"ד, וזה דין מסויים מצד אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, דלפי"ז ק' דזה לא שייך להלכות ביטול, ומה הביאה הגמ' משם.

ועי' שערי יושר [ש"א פ"י] דעמד בזה ופי' דיסוד הדין דאיסוה"נ דרבנן חשיבי ממון לרש"י, היינו משום שאיסורי דרבנן הם רק בגברא אבל גוף החפצא לא השתנה, ודין הגברא הוא לשמוע לדברי חכמים ולא שהחפצא הוא חפצא דאיסורא, ודלא כדיני תורה.

ויש להשוות את הדברים לדברי המשך חכמה [פ' שופטים לא תסור] שהביא מהירושלמי דמברכים על נטילת לולב ביום הראשון ובשאר הימים מברכים "על מצות חכמים", והיינו דדיניהם של רבנן הם כדין מלך דמורד במלכות דחייב מיתה דבמצווה הפרטית של המלך אין רצון התורה שישמע, ורק רצון התורה

שיהיה מורא מלכות וה"ה בדינים דרבנן, דזו הגדר בלא תסור, ועפ"ז ביאר [שם] למה לרמב"ם לא אמרין ספק דרבנן לחומרא מחמת "לא תסור", דעל גוף האיסור ליכא דין ורצון תורה, רק על השמיעה לחכמים, ועל גוף האיסור אזלינן לקולא ושוב לא קעבר על מצות חכמים, ודו"ק, וזו באמת חידושו של הנתה"מ [סי' רל"ד] דמי שנהנה מאכילת איסור פטור לשלם, וכמבואר ברמ"א, אבל באיסור דרבנן חשיב הנאה, ושפיר צריך לשלם.

וביאר הגרש"ש קדמה"ט איסור"נ דרבנן חשיבי ממון לרש"י ודלא כהראשונים, דרק ארי' רכיב עליה, וזה רק מבחון, ומה"ט הוצרך רש"י לבוא לדין הפקר ב"ד הפקר, ובדעת הראשונים צ"ל דחולקים, וסברי דכשיש חפץ שאין הגברא יכול ליהנות ממנו, אבל הסיבה מתחילה מתוך החפץ, בכה"ג כבר אין לו דין ממון, ואינו כארי רכיב עליה בעלמא, ודו"ק.

ובדעת רש"י אכתי יש להסתפק, האם עכ"פ כלפי דינים דרבנן אמרו דדנים איתו כחפץ שאין בו שיווי וממון, או דגם כלפי דינים דרבנן זה רק בגברא.

ומזה דרבנן "אפקעינהו לקידושין מיניה" מזה מוכרח דעכ"פ דמדרבנן לא היו קידושין, ואז כבר הפקיעו לקידושין מה"ת, ואם מדרבנן אינו ממון, א"כ מדרבנן אינו ברשותו, ומדרבנן אין כאן ביטול, וזו הדמיון בגמ', וא"ש שי' רש"י.

#### ד] ספיקת חכמי וינציא.

הפר"ח [סי' תל"ד] הביא את ספיקת חכמי וינצי' האם ביטול בשעות דרבנן לא מהני מה"ת או רק מדרבנן, ונפק"מ אם שכח לבטל, וא"י לבער כבר, האם חייב לבטל כדי שלא יעבור מה"ת בב"י לאחר שש, או לא, והפר"ח כתב דמדאמרין דאינה מקודשת ומדמינן לביטול מוכרח שזה מה"ת, אולם הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סי' א' ס"ק ד'] ביאר דהספק תלוי בפלוגתת הריטב"א ורש"י הנ"ל, ופשוט, ועיי"ש עוד שהביא מהלך נוסף בזה.

#### ה] שי' התוס' דמחלק בין תרי דרבנן לחד דרבנן.

בראש דברינו הבאנו מהתוס' והרא"ש דמחלקין בין תרי דרבנן, וצ"ב, דאם אינו שווה ואינו ממון, שוב אין לחלק.

והנה לנתבאר בריטב"א דאינו שווה ממון מחמת הבפועל וודאי דאין חילוק, אבל לרש"י דשייך לדין "אפקעינהו רבנן" והפקר ב"ד, בזה שפיר שייך לחלק, ועי' בדברי הגרש"ש ק [שם] דבתרי דרבנן או כשאין לו עיקר מה"ת אז הגדר היה רק לאוסרו בגברא, אבל בחד דרבנן שיש לו עיקר מה"ת עשאוהו מדרבנן כאיסור בחפצא, ודו"ק.

וזה קצת חידוש דשעה שישית מצד עצמה עשאוה כשל תורה, והיינו בחפצא, וחיטי דקורדנייתא מצד עצמה גם עשו אותה כן, ובתרויהו כהדדי איכא איסור חדש, וזה חידוש, וצ"ע.

ועי' אבנ"מ [כ"ח - נ"ד] דהביא מהב"ש להק' דמ"ל עיקרו מה"ת או לא, או מ"ל תרי דרבנן או חד, דסו"ס אינו ממון, ותי' האבנ"מ דהו"ל כמתנה ע"מ להחזיר דאין לה הנאה אבל מה"ת מקודשת, דלא חסר בשם ממון.

ויתכן דכוונתו כנ"ל דבכה"ג האיסור דרבנן הוא איסור צדדי, וזה כתנאי מילתא אחריתא וכארי רכיב עלייהו וזה מעכב צדדי להנאתו, ולכן זה לא מפקיע את הדין ממון ממנו, ודו"ק.

אולם עיי"ש שהק' על הר"מ דלומד דמתנה ע"מ להחזיר אינה מקודשת מה"ת, דהו"ל כסף דלית ביה הנאה, וזה תנאי בכסף קידושין באיסוה"נ דרבנן לא עדיף, וע"כ דבכל איסוה"נ אינה מקודשת ולא מחלקינן, ולפי"ז קשה דמהו הדמיון לביטול חמץ, וצ"ע סוגי' זו, ועיי"ש מה שתירץ.

**ו] דברי הגרי"ז ברמב"ם בדין תולין כל שש בחמץ של הקדש, ובדברי הגר"ח בשיטת הרז"ה בלאחר שש לר"ש, ומבואר דאיכא תרי גווני באיסורים דרבנן.**

עיקר הך יסוד דשייך ב' סוגים של איסור דרבנן, בגברא ובחפצא, כן מבואר נמי בגרי"ז על הרמב"ם הל' חו"מ [א' - ט'] דמבאר שם את הדין דבשעה חמישית אסור לאכול ורק שורפין בשישית, ופירש"י דיכול להאכיל לבהמה, אבל הרמב"ם פי' דין זה באופן אחר דקאי על חמץ של הקדש ולכן רק שורפין בשש, וק' דלמה לא ישרוף מיד הא ממילא אינו יכול ליהנות, ואחרי דאסור לאכול למה לא ישרוף מיד.

ופי' הגרי"ז דבשעה שישיית זה "חמץ מדבריהם לכל דבר", משא"כ בשעה חמישית דאין הכוונה דחלוק בזה שרק אסרו אכילה ולא הנאה, אלא דיתירא מזה, דאינו איסור חמץ כלל, רק איסור בגברא, ולא עשאוהו כחמץ דדבריהם, ודייק כן מלשון הרמב"ם דליכא מכות מרדות באוכל בשעה חמישית רק באוכל בשעה שישיית, ועוד, דכשהרמב"ם הביא איסור שעה שישיית כללו בהדי האיסור משבע שעות ולמעלה, אבל שעה חמישית כותב כאיסור בפנ"ע, ולפי"ז, הדין שריפה בקדשים רק הותר כשהחפצא עצמה כבר אסורה, וזו הדין דתולין עד שש.

ובגר"ח עה"ש [עמוד ט'] הוסיפו בשם הגרי"ז דלפני פסח מהני ביטול ברוב, דהתירא בלע, ובפסח עצמו לא מהני, וי"ל דבשעה חמישית מיקרי התירא, ובשישית מיקרי איסורא.

ועי' גר"ח עה"ש [עמוד רז"ה] דהוסיף עוד דברז"ה בסוגיין מבואר דכל מה דלא חוששין לקידושין בשעות דרבנן היינו אם מחצות אסור מה"ת אבל אם מחצות אסור רק מדרבנן, והיינו לר"ש, לדידיה כשמקדש בע"פ חוששין לקידושין, וצ"ע, ולהנ"ל הביאור כנ"ל, דלדידיה הוי כשעה חמישית לדידן, ודו"ק.

**ז] תוספת דברים ביסוד הנ"ל.**

והנה עיקר החידוש שיש ב' סוגים של מצוות ואיסורים דרבנן נתבאר בארוכה בדברינו באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער א' סימן ב'], וביארנו בארוכה את יסוד החילוק בין גוף המצוה והאיסור לציווי של המצוה והאיסור - במצוות ואסורים דאורייתא - והבאנו לזה הרבה הוכחות, ושוב חילקנו בכל הנ"ל בדינים דרבנן, ושוב ביארנו מה שורש הכח והסמכות שיש לחכמים ליצור מערכת של מצוות ואיסורים בהנך תרי אופנים - עיי"ש בארוכה.

ויש להעיר דלדברי הגרי"ז והגרשש"ק יתחדש חידוש דין בחיטי דקורדניטא בתוך שישית, דלשיטת התוס' חשיב איסוה"נ בגברא וזה ממון קידושין, דאם בשל הקדש א"י לשרוף עד סוף שישית, ודלא כשאר חמץ דתולין עד תחילת שש, ודו"ק.

והק' הבחור שרגא קירשנבוים נ"י, דהגמ' יכלה להוכיח דיש דין איסוה"נ בחפצא מהמשנה דשורפין חמץ בתחילת שש, ולמה לדמות לחיטי דקורדייטא בסוף שש מכח ממירא דר' גידל, וזו הערה נפלאה.



## סימן כ"ז

**שיטת הריטב"א ור"ן בביאור החידוש ש'הבודק צריך לברך  
וגדר חדש של 'הכשר מצווה' בבדיקת חמץ, ונפ"מ גם בעדל"ת, [ובדברי  
הרא"ש בסוגיין].**

**פרק א' גדר חדש של 'הכשר מצווה' בבדיקת חמץ, דהוי הכשר הכתוב בתורה.** < א > בדברי הרא"ש ורבינו דוד בביאור החידוש דהבודק צריך שיברך, ובשו"ט ברא"ש לענין ברכה בשורף בשעה החמישית. < ב > בסתירת הריטב"א אם בדיקת חמץ היא חלק ממצות תשביתו או שהוא רק הכשר למצות תשביתו. < ג > מחלק בין הכשר הכתוב בתורה כבניית סוכה לבדיקת חמץ, ומבאר דאיכא תרי גוונא דהכשר מצווה דמצטרפי למצווה, ולירושלמי תמיד מברך, ולבבלי רק בתרתי מברך. < ד > מבאר בזה את דברי הר"ן התמוהין בריש פסחים במה שהוא דן שם האם ללמוד מחיפוש וגר או ביעור שהוא שריפה. < ה > עפ"י זה אפשר לבאר בזה את פלוגתת הראשונים בעובר לעשייתו בתפילין, אם מזמן ההנחה או מזמן הקשירה, ונחלקו הראשונים בבדיקת חמץ היכא דלא מצא לחם האם הוי ברכה לבטלה או לא. < ו > דן בתשו' חת"ס בענין ברכה על פסק דין של בי"ד כיון שיש אחריו עדיין כפיית הדין. < ז > דן עפ"י הנ"ל בבניית מעקה שמתמשכת כמה ימים דמתי מברך. <

**פרק ב' הכשר מצווה בעדל"ת.** < א > ביאור דברי השל"ה בעדל"ת בהוצאת חמץ מרשותו ביו"ט ע"י עכו"ם דחידוש דחשיב בעידנא, ומבאר דגם בזה מצאנו חילוקים באיזה הכשר מצווה מצטרף למעשה מצווה לענין עדל"ת להשוותו לבעידנא, ואיזה לא מצטרף. < ב > ביאור פלוגתת המג"א ושל"ה בהנ"ל, וביאור פלוגתת התוס' והר"ן בעדל"ת בתחילת ביאה לענין פו"ר, ובנטילת אבידה להשבתה. < ג > בדברי התוס' [ביבמות ובשבת] ב"שחוט לי בשל לי", ומקשה מה בין זה לתחילת ביאה, ומבאר עיקר סברת "שחוט לי", ומה בין זה ל"מחמר".

## פרק א'

**גדר חדש של 'הכשר מצווה' בבדיקת חמץ,  
דהוי הכשר הכתוב בתורה.**

**א] בדברי הרא"ש ורבינו דוד בביאור החידוש דהבודק צריך שיברך,  
ובשו"ט ברא"ש לענין ברכה בשורף בשעה החמישית.**

גרסינן פסחים [ז']. "אר"י הבודק צריך שיברך", ונחלקו הראשונים בביאור החידוש, דמאי שנא משאר מצוות דפשיטא בהו שמברך, וע' בזה ברא"ש ובר"ן וברבינו דוד, ולעיל [סימן י"ד פרק ב'] ביארנו את דרכו של הרא"ש בזה, והדברים מתבססים על מה דנתחדש שם שמצוות תשביתו מתחלקת לתרתי, קו"ע במעשה המצווה ושוא"ת בקיום המצווה.

ושם ביארנו גם את המשך דברי הרא"ש לגבי ברכת שהחיינו, דהפוסקים תמהו טובא בעיקר דבריו, עיי"ש שביארנו את הדברים עפ"י הנ"ל.

ושם ביארנו גם את המשך דברי הרא"ש שהקשה דלמה אין מברכים בשעת שריפה בשעה החמישית, והאריך בזה הרא"ש, ותמהנו טובא בעיקר דבריו, עיי"ש בארוכה.

ולהלן [סימן כ"ח] ביארנו גם את דרכו של רבינו דוד בחידוש שמברכים על בדיקת חמץ, דנתחדש הכא דאיכא ברכה במצוות דרבנן, עיי"ש בארוכה.

**ב] בסתירת הריטב"א אם בדיקת חמץ היא חלק ממצוות תשבתו או שהוא רק הכשר למצוות תשבתו.**

אולם עיין בזה בריטב"א ובר"ן, ובדבריהם מבואר חידוש גדול בגדרי בדיקת חמץ ובהלכות ברכת המצוות.

וז"ל הריטב"א, "משום דעיקר המצווה היינו ביעור ואין הבדיקה אלא כתיקון והכשר, ואע"ג דודאי בבדיקה היא מה"ת וישנה בכלל השבתה, דלא סגי בלאו הכי, מ"מ קס"ד שלא יברך אלא בשעת הביעור, קמ"ל" ומדברי הריטב"א מבואר דקמ"ל דאף בהבדיקה היא "הכשר מצווה" אכתי מברכין ביה, וע' היטב בר"ן וכנראה דכוונתו ג"כ ע"ד הנ"ל, וע' פנ"י [ד'. ד"ה וכו' תימא זריזין] דלמד נמי בבדיקה היא מכשירי מצווה, עייש"ה, והוא כנ"ל, ומבואר דאיכא ברכה בהכשר מצווה.

אולם דבריו סותרים זה את זה, דמפורש בדבריו בבדיקה היא חלק מגוף המצווה, וכלשונו, "בכלל תשבתו דקרא", וכ"כ בהמשך דבריו [בנוסח הברכה], בבדיקה מה"ת, וכ"כ בהדי' במשנה בדף ב'. וז"ל "דכי כתב רחמנא תשבתו שאור וכו' אלא ודאי לכו"ע בבדיקה מה"ת וכו' דהא פרישנא בבדיקה דאורייתא וזו היא מצוותו", הרי מפורש שיש בבדיקה מצוות תשבתו, ואיך מפרש הכא דאינה אלא הכשר מצווה.

ועפ"י דברינו דלעיל [סימן ה' פרקים ג' עד ה'] א"ש, דלעיל ביארנו דבהכשר מצווה הכתובה בתורה איכא תורת מעשה מצווה, אף דלית ביה קיום מצווה, דהמעשה מצווה של אח"כ כבר מתחיל בהך הכשר אף דהקיום מצווה בסוף רק מתיחס לסוף המעשה ולא להכשר, ואיכא נפ"מ בהך דין לענין "עוסק במצווה פטור מן המצווה" [באופן דליכא כוונת מצווה] ולענין "מצווה בו יותר מבשלוחו", ולענין "זריזין מקדימין למצוות", ודו"ק, ובזה ביארנו שם את הירושלמי ואת שי"ר"א בר אבהו בבבלי דאיכא ברכה בהכשר מצווה, וזה עפ"י מה שנתבאר שם שכשמתחלקים המעשה מצווה והקיום מצווה זה מזה דאז דין הברכה כמעשה ולא כהקיום, עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז י"ל דזו נמי כוונת הריטב"א, דמצד אחד הרי"ז בכלל מצוות תשבתו, וכדילפינן מקראי חיפוש נר וכו' וכמוש"כ הר"ן ריש פסחים, אבל כל זה לענין המעשה מצווה, אבל לענין הקיום מצווה, אין בבדיקה עצמה שום קיום מצווה, דהקיום הוא רק בהשבתה עצמה, וזה בשריפה לר"י ובכל דבר לרבנן, וזהו שכתב הריטב"א דמצד אחד זה רק הכשר מצווה והיינו כלפי הקיום מצווה, דכלפי הקיום אינו חלק מגוף המצווה, ומאידך גיסא זה בכלל תשבתו, והיינו לענין המעשה מצווה, וכיון דלענין הברכה אזלינן בתר המעשה מצווה, שוב א"ש דכבר בבדיקה שייכת הברכה.

ועיין להלן [סימן ל"א] שביארנו עוד בגדר מצוות בדיקה וביעור, האם בבדיקה היא הכשר לביעור או שהיא מצווה חדא עם הביעור, ויש בזה נפ"מ לדינא.

ג] מחלק בין הכשר הכתוב בתורה כבניית סוכה לבדיקת חמץ, ומבאר דאיכא תרי גוונא דהכשר מצווה דמצטרפי למצווה, ולירושלמי תמיד מברך, ולבבלי רק בתרתי מברך.

אולם אכתי יש לתמוה, שהרי בבבלי במנחות [מ"ב] מסקינן דאין ברכה בהכשר מצווה אף באופן דכתוב בתורה, ומה"ט לא מברכים על בניית סוכה ועל קשירת ציצית, ובזה פליג על הירושלמי, ומ"ש בדיקה מהנך דמברכינן כבר בהכשר מצווה.

ונראה דהחילוק ביניהם פשוט, דבדיקה וביעור "חדא מעשה אריכתא" נינהו, דביעור הוא תיקון הבית מחמץ [וכלשון הרא"ש בסוגיין] ובדיקה היא ההתחלה של הקשירה, ועיין בריטב"א דמברכים בנוסח "ביעור" כיון שברכת הבדיקה קאי נמי על בדיקה שמכנס את החמץ למקום אחד וכמבואר בקרא "ביערת את הקודש מן הבית", הרי דאחרי שמבער את החמץ לגמרי, חזינן כבר לבדיקה כאתחלתא דהך ביעור, וחיילא במעשה תורת "מעשה ביעור", ואינו כבניית סוכה ושיבתה וקשירת ציצית ולבישתה, דבהנך איכא ב' מעשים נפרדים, זה בנייה וזה ישיבה, זה קשירה וזה לבישה, רק דמצטרף ו"ניתוסף" המעשה בנייה למעשה המצווה, והמעשה קשירה למעשה לבישה, אבל סו"ס תרתי נינהו, ולא חיילא ב"בנייה" תורת "מעשה ישיבה", ודלא כתשביתו דחיילא בבדיקה עצמה תורת "מעשה ביעור", ורק בכה"ג מודי הבבלי לירושלמי דמברכים על הכשר מצווה הכתוב בתורה.

ולפי"ז נראה עוד, דחלוקין הנך תרי דיני הכשר מהדדי, דגם לירושלמי דמברכים על בניית הסוכה וקשירת הציצית, אבל אח"כ בזמן הישיבה והלבישה מברך שוב, דסו"ס שני מעשים נפרדים נינהו, דאף דבתרוייהו חיילא שם מעשה מצווה אבל שני מעשים נפרדים נינהו, ודומה למה שביארנו לעיל [סי' ה' פרק ד'] בספירת העומר דכל מעשה ספירה הוא "מעשה" מצווה נפרד אף דכולהו חדא "קיום" נינהו, ומברכים על כל מעשה בפנ"ע, וכ"ה בנד"ד לדעת הירושלמי שמברכים בהכשר מצווה אף דהקיום מצווה לא מתיחס אליו בסוף, דאיכא תרי מעשה מצווה, המעשה שאליו מתיחס הקיום מצווה בסוף, והמעשה שהוא רק אתחלתא דמצווה, ובתרי מעשים איכא תרי ברכות, אבל בהכשר מצווה כה"ג דהבדיקה והביעור חדא נינהו, אף דזה הכשר וזה מצווה, אבל כיון דמעשה מצווה חדא נינהו, הילכך מברכין ברכה אחת בתחילת הביעור שזו הבדיקה, ושוב לא מברך עוד בביעור עצמו דלמחרת.

ולהלן [פרק ב'] יבואר נפ"מ נוספת מחמת חילוק הנ"ל בין שני סוגי ההכשר מצווה לענין עדל"ת.

ונמצא דלדעת הריטב"א זהו גופא מה דחדית לן ר' יהודה ד"הבודק צריך שיברך", דהכא מודה הבבלי לירושלמי דבהכשר מצווה הכתוב בתורה איכא ברכת המצוות, דהכא מעשה חדא הוא, ולהכי לא אכפת לן מה דליכא קיום מצווה מתוך הקשירה.

ולמדנו הכא דאיכא תרי גוונא בצירוף ההכשר מצווה למצווה לענין ברכה, א] הכשר מצווה "שניתוסף" למעשה מצווה כבניית סוכה כלפי ישיבת סוכה, ואחרי ד"ניתוסף" איכא תרי מעשים במעשה מצווה, ולדעת הירושלמי כבר חיילא בה תורת מעשה מצווה לענין ברכה, וכמבואר לעיל [סימן ה'] ומברך גם בהכשר וגם במצווה, משא"כ לבבלי דסובר דבהכשר כזה לא מברכים, ב] הכשר מצווה שנהיה ל"גוף אחד" עם המעשה כבדיקת חמץ וביעורו ד"חדא מעשה אריכתא" הוא, דבזה מודה הבבלי לירושלמי דהכא ודאי חיילא בה תורת מעשה מצווה לענין ברכה, ובכה"ג רק מברכים בהכשר ולא מברכים אח"כ במצווה, ודו"ק.

**ד] מבאר בזה את דברי הר"ן התמוהין בריש פסחים במה שהוא דן שם האם ללמוד מחיפוש ונר או ביעור שהוא שריפה.**

ובזה נראה לבאר את דברי הר"ן ריש פסחים, דהר"ן שם דן אם בדיקה מה"ת או לא, ואם בדיקה היא מה"ת אז מי שבדק ולא ביטל ומצא חמץ באמצע המועד דלא עבר למפרע, דכיון דקיים מצווה דתשבתו בבדיקה שוב לא קעבר על ב"י, עיי"ש בארוכה, והמקור דבדיקה מה"ת היא מתשבתו וזה כולל בדיקה וכדילפינן להלן [ז':] מדרשה והיקש דילפינן חיפוש מנר, עיי"ש.

אולם בתוך דבריו הביא הר"ן עוד ראיה דבדיקה מה"ת, וכתב שם דאם תדחה ותאמר דהילפותא מחיפוש ונר הוא רק אסמכתא, אכתי יש להוכיח דבדיקה היא מה"ת מדפליגי תנאי אם ביעור הוא דוקא בשריפה וילפינן מנותר או דהשבתו בכל דבר, ומוכרח דבדיקה היא דין דאורייתא, עכתו"ד.

ודברי הר"ן תמוהין, דאף דהוכיח דתשבתו אינו דוקא בביטול אלא גם בהשבתה בידים ע"י שריפה או זורה לרוח, אבל אכתי אינו מוכרח דגם הבדיקה היא בכלל זה, דאולי חיפוש ונר הוא רק אסמכתא, וכמו שצייד שם הר"ן.

ולפי הנ"ל א"ש, דזה ודאי דבדיקה אינה בכלל "קיום" מצות תשבתו, וכל הנדון הוא רק האם זה בכלל ה"מעשה" מצווה דתשבתו או לא, וכנתבאר לעיל בריטב"א, ומעתה נראה דסובר הר"ן דאף אם לא היה כתוב בתורה דין בדיקה, דחיפוש ונר הם רק אסמכתא, אפי"ה כיון דבמציאות זה אתחלתא דביעור, דגם בדיקה מיקרי "ביעור מן הבית", א"כ אחרי דידעינן דביעור בידים בשריפה הוא בכלל תשבתו, שוב מוכרח נמי דבדיקה היא אתחלתא דהך מעשה, דתורת "ביעור" עליו, ועדיף משאר הכשר מצווה דרק מצטרפת למעשה המצווה היכא דכתובה מפורש בתורה, ודו"ק.

**ה] עפ"י זה אפשר לבאר בזה את פלוגתת הראשונים בעובר לעשייתו בתפילין, אם מזמן ההנחה או מזמן הקשירה, ונחלקו הראשונים בבדיקת חמץ היכא דלא מצא לחם האם הוי ברכה לבטלה או לא.**

ומצאנו עוד כה"ג בראשונים בדומה להכשר מצווה דבדיקה כלפי ביעור, בדין עובר לעשייתו בתפילין, דע' ב"י [סי' כ"ה - י"ד] שהביא ב' דיעות האם לאחר הנחתן לפני קשירתן מברכים, דלפני הנחתן זה עובר דעובר, או דגם לפני הנחתן מיקרי עובר לעשייתו, ודייק שם דנחלקו בזה רבינו ירוחם דסובר לפני הנחתן,

והר"ן והרא"ש דסברי לפני קשירה דווקא, ולפני הנחה הוא עובר דעובר, ובשו"ע [בסעיף ח'] פסק כהר"ן והרא"ש.

ובט"ז [ס"ק ז'] שם הקשה דמוכרח כרבינו ירוחם מבדיקה וביעור שבדיקה צורך ביעור ולכן מברכים בבדיקה ולא חשיב עובר דעובר לביעור, ועיי"ש מה שנדחק, וביד אפרים בגליון השו"ע שם תמה עליו, דבדיקה הוי מצווה גם כשלא מצא חמץ לבער ואינה ברכה לבטלה, אבל במניח תפילין ואינו קושרם, התם ליכא מצווה וברכתו לבטלה.

ונראה דדעת ר' ירוחם כהריטב"א בבדיקת חמץ, והו"ל "מעשה אחד" עם הביעור, וה"ה הכא בתפילין בהנחה והקשירה, וכמו שמברכים בבדיקה כמו"כ מברכים בהנחה, ומה שהביא הט"ז מהרמ"א [סוף סי' תל"ב] בשם הכל בו שאינה ברכה לבטלה גם כשאינו מוצא כלום, י"ל דהריטב"א חולק בדין זה, וסובר שהוא ברכה לבטלה, שהרי לדעתו זה רק "הכשר לביעור", ובכל בו עצמו מבואר דיש שסברו שהוא ברכה לבטלה כשלא מצא, ויש גם משמעות ברמ"א שם דלדעת המהר"י ברי"ן, אם לא הניח פתיתים ולא מצא, הרי"ז ברכה לבטלה, וי"ל דכולם למדו כהריטב"א.

ומלבד כל זה, הרי הגר"א שם בביאוריו פ"י באופ"א, דמבואר מדבריו דמה דאין כאן ברכה לבטלה לא שייך לסברת הכל בו בבדיקה שכל המצווה היא רק חיפוש, דמבואר מדבריו דבעי גם שימצא, ואפי"ה אין ברכה לבטלה כשלא ימצא, ועיי"ש ה"ה, והריטב"א יכול לסבור כן.

אולם החולקים ס"ל דהכא זה ב' מעשים נפרדים, וההנחה היא רק להביאה למקומה כדי שיוכל לקושרה, וקשירה לחוד והנחה לחוד, וכבניית סוכה ושיבת סוכה, ולכן חשיב כעובר לעובר, ורבינו ירוחם דלמד כהריטב"א ומדמה לבדיקה וביעור סובר שהם מעשה אחד דלדעתו קשירה היא רק "הנחה אלימתא", שמחזקת את ההנחה, וכן סבר הט"ז בקושי דקראו להנחה "לעיקר העשייה", ודו"ק.

**ו] דן בתשו' חת"ס בענין ברכה על פסק דין של בי"ד כיון שיש אחריו עדיין כפיית הדין.**

והנה בירושלמי ריש כיצד מברכים ילפינן ברכת המצוות מברכת התורה, ובמהר"א פולדא פ"י שם דמיירי לגבי מצות "פסק דין של בי"ד", ולכא' קשה משם על התשו' הרשב"א [י"ח] שפסק שאין ברכה על פסק דין של הדיינים דשמא לא יקבלו הבע"ד על עצמם הך פסק דין, וזה נגד הירושלמי.

וראייתי בתשו' חת"ס [או"ח סי' נ"ד] שהביא מי שיישב קושי' זו, והקדים דבאמת קשה, שהרי גם אם לא יקבלו את הדין יכולים לכופם בע"כ, וע"כ צ"ל דזה כבר מעשה קילקול ואין לברך בכה"ג וכמבואר בראב"ד הובא בכה"ג סי' א', ולכן רק בתחילת דין שייך ברכה, אבל כיון דמבואר במנחות דכל מצווה שאין בעשייתה גמר מצווה דאינו מברך, א"כ שמא אין בפס"ד גמר מצווה, שאם לא יקבלו את הדין יצטרכו להוסיף עוד במצווה א"כ איגלאי מילתא שאינו גמר מצווה, וזו כוונת הרשב"א דשמא לא יקבלו את הדין ולכן אינו מברך דאינו גמר מצווה.

וכל זה לבבלי, אבל לירושלמי שמברך על בנין סוכה, הרי ליתא להך כלל, ולדידהו שפיר מברכים גם בפס"ד גרידא, ואף אם לא יקבלו את הדין אבל סו"ס ימשיכו במצווה ע"י כפייה, וזו לא סיבה לא לברך בתחילת המצווה, וא"ש הירושלמי לשיטתו דמברכים על פס"ד, והרשב"א אזיל לדינא כהבבלי, ודו"ק, עכתו"ד.

ויש לדון בדבריו, דלנתבאר הכא, הרי רק בהכשר מצווה כעין בניית סוכה פליגי הבבלי וירושלמי, אבל בגוונא כעין מזוזה או כעין בדיקת חמץ, בכה"ג ליתא להך פלוגתא ומודה הבבלי לירושלמי, ונראה דהכא דומה לבדיקה וביעור בחמץ, והנחה וקשירה בתפילין, שהרי הפס"ד בהדי כפיית הדין הם גוף אחד, דכן הוא "דרך עשיית המצווה", כמו בדיקה לביעור וכמו הנחה וקשירה, והברכה בתחילת המעשה ממשיך עד סוף המעשה ומהני לכל המעשה, ולא דמי לבניית סוכה ושיבתה דהתם הנידון אם לברך על כל מעשה בפנ"ע, דתרתני נינהו, ודו"ק.

איברא דגם בלי דברינו כאן יש לדון טובא בדבריו, דנראה דהכא עדיף מכולהו, שהרי בשלמא בבדיקה והנחה, התם היה רק "מעשה מצווה" בלי קיום מצווה, דהקיום הוא רק בסוף המצווה, והיינו בקשירה וביעור, ובזה הוצרכו לחדש ששייכת ברכה כבר מתחילתו, אבל בנ"ד נראה פשוט, שגם אם לא יקבלו הבע"ד את הדין, הרי סו"ס נתקיימה לגמרי מצות בי"ד של "בצדק תשפוט עמיתך", ושפיר מברך, ומה שחל עליו עוד דין מצד "שוטרים", הרי זו כבר מצווה נוספת ששייכת גם באופן שלא היה מתחילתה פס"ד, ואינה גמר ידיה דוקא, ומוטלת על כל בי"ד, ולא שייכת דוקא לבי"ד שפסקו את הדין, ולמה זה יגרע במצווה של פסק בי"ד.

#### ז [דן עפ"י הנ"ל בבניית מעקה שמתמשכת כמה ימים דמתי מברך.

ונהג, יש לדון בבניית מעקה היכא דהבנין מתמשך כמה ימים, דמתי יברך, בתחילתו או בסופו, והראני ידידי הרה"ג ר' יוסף שלמה כהן דכבר עמד בספק זה בספרו של מרן הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א על הלכות מעקה, ונקט שם מסברא דמברך בהתחלת הבנין, ומדמה שם לבדיקה וביעור דאף דבדוק בלילה וגמר המצווה הוא אח"כ ביום בזמן הביעור, דאפי"ה מברך בלילה, וכמו"כ בנ"ד, והביא שכן מפורש בבעל העיטור בהל' ציצית שער ג' ח"ב, וגם הבעל העיטור שם מדמה לביעור, אלא דהביא מהתשו' חת"ס [או"ח סי' נ"ב] דנקט מסברא דעד המכוש האחרון אינו מברך, דעד אז אינו מעקה, עיי"ש.

ונראה דהכא עדיף ממה שנתחדש לעיל בבדיקה וביעור לראשונים דבדיקה היא "הכשר", שהרי הכא איכא חדא מעשה אריכתא של בנין המעקה, וכל הנידון בסוגיין היה בבדיקה אי דינה רק כהכשר מצווה ואין בה שום קיום מצווה והקיום מצווה הוא רק בביעור דלמחרת, ולכן אין ברכה ונתחדש דאינו כן, דכיון דהך הכשר הוא "גוף א"י" בהדי הביעור וכך "דרך עשייתה", דהכא מודה הבבלי לירושלמי, אולם בבניית מעקה פשיטא, וא"צ לבוא לחידוש זה, שהרי הקיום מצווה מתייחס לכל הבנין, מתחילתו ועד סופו, ואף דלפני שגמר אין שום קיום מצווה גם בבניית חציו, אבל אחרי שגומר הרי איכא קיום מצווה מכל הבנין,

ועדיפא מהכשר שנהיה גוף א' עם המצווה דכל הבנייה היא גוף המצווה, ופשוט, וא"ש סברת העיטור בפשיטות למה מברך בתחילתו.

ונראה, דמה דהעיטור מדמה שם לבדיקה וביעור, אין כוונתו לראשונים דסברי בבדיקה היא הכשר, רק דמצטרפת למצווה וכדברינו הכא בריטב"א, רק כוונתו לראשונים שלמדו שבדיקה וביעור מצווה חדא היא, תחילתה בדיקה וסופה ביעור, ודבריהם מבוארים להלן [סימן ל"א], ומעקה דומה לזה, ודו"ק.

### פרק ב'

#### הכשר מצווה בעדל"ת.

**א] ביאור דברי השל"ה בעדל"ת בהוצאת חמץ מרשותו ביו"ט ע"י עכו"ם חדידש דחשיב בעידנא, ומבאר דגם בזה מצאנו חילוקים באיזה הכשר מצווה מצטרף למעשה מצווה לענין עדל"ת להשוותו לבעידנא, ואיזה לא מצטרף.**

ונראה דחידוש זה יש לו נפ"מ גם לענין עדל"ת, דהנה, יעוין במג"א [סי' תמ"ו ס"ק א'] שהביא מהשל"ה דמי שמוצא חמץ בביתו ביו"ט וא"י לשורפו במקומו, דיוציאנו ע"י נכרי, דאתי עשה דרבנן דתשביתו [והוי מדרבנן, דמיירי בביטלו, ותשביתו בכה"ג אינו אלא מדרבנן] ודחי ל"ת דרבנן דאמירה לעכו"ם, והוסיף, דאינו דומה להא דאינו מפקח את הגל להוציא שופר לקיים מצות שופר, דהתם לאו בעידנא דהעשה הוא רק אח"כ, והכא העשה והל"ת הם בעידנא, עכ"ד, והק' המג"א על השל"ה, דגם בתשביתו אינו בעידנא דרק כשמבערו מן העולם איכא תשביתו וכבר עובר בעבירה בהוצאה מרשותו, וכן הביא מרבינו מנוח דלא מיקרי בעידנא מטעם הנ"ל ולא אמרינן בזה עדל"ת.

וע' ביד אפרים בגליון השו"ע שם שמבאר את דברי השל"ה הנ"ל, דאף דהתשביתו רק נגמר בהטלה לים אבל עכשיו בהוצאה מרשותו כבר איכא התחלת ההשבתה דזו דרך העשייה של העשה, ושאני פיקוח הגל דזה הכשר בעלמא, דהך הכשר אינו דרך עשיית העשה, רק מעשה בפנ"ע עיי"ש.

ונראה ברור, דאין כוונת היד אפרים דכבר איכא התחלת "הקיום" מצווה דהשבתה, דרק מוציאו מרשותו, אלא דכוונתו דאיכא עכ"פ התחלת "המעשה" מצווה, ולענין עדל"ת כבר הבאנו לעיל [סימן ה' פרק ד'] מהקוה"ע [סי' ס"ט ס"ק כ"ו] דסגי במעשה המצווה, ומה"ט סוף ביאה חשיב כמעשה מצווה דפו"ר לענין עדל"ת אף דאין בו ולא יהיה בו שום "קיום" מצווה, וה"ה בעטיפת הציצית, דאף דהקיום מצווה הוא רק אחרי שהוא מעוטף, אבל מעשה מצווה איכא במעשה עיטוף ומהני לדין עדל"ת וכדביארנו שם.

אולם לפי"ז יש לתמוה, אטו נימא כבר עדל"ת בבניית סוכה וקשירת ציצית, שהרי כבר הוכחנו לעיל [סימן ה'] דלענין ג' דברים אית להו דין מעשה מצווה, א] לענין עוסק במצווה פטור מן המצווה, ב] לענין ברכת המצוות לדעת הירושלמי ג] לענין מצווה בו יותר מבשלוחו, ומעתה יש לעיין דהאם נאמר כן גם לענין עדל"ת, וזה תמוה.

איברא, דלפי מה שחילקנו לעיל א"ש, דלעיל ביארנו דבבניית סוכה לדעת הירושלמי איכא ברכה גם בבנייה וגם בשיבה, אבל בביעור חמץ לבבלי איכא ברכה רק בבדיקה ושוב אין ברכה בהשבתה עצמה, והחילוק פשוט, דבתשבתו זה מעשה חדא, וההכשר נהיה ל"גוף אחד" עם המצווה, ואינו כבניית סוכה שהמעשה רק "ניתוסף ומצטרף" למעשה מצווה, ולהכי איכא ב' ברכות, אבל בתשבתו איכא ברכה אחת, דזו "דרך עשיית" ההשבתה, והן הן דברי היד אפרים, דבזה חלוק פיקוח הגל שזה מעשה בפנ"ע למעשה הוצאה שזה דרך ההשבתה, וזה מעשה חדא, ודו"ק, ולענין עדל"ת בעינן דוקא שיהיה מעשה חדא עם המעשה מצווה עצמה.

והטעם בזה, דאין כוונת היד אפרים דמעשה מצווה שלא יתיחס אליו שום קיום מצווה דגם זה סגי לדחיית ל"ת, דודאי דבעינן מעשה מצווה שיהיה בו קיום מצווה, כביאה לפו"ר, רק דאהני לן הך מעשה מצווה שיחשב "בעידנא", דהמעשה דאח"כ חשיב בעידנא עם הל"ת כיון דכבר התחילו עכשיו, אבל בבנייה ושיבה שהם שני מעשים נפרדים, ככה"ג לא מהני בבנייה להחשיב את השיבה ל"בעידנא" לענין הדחייה, ודו"ק.

**ב] ביאור פלוגתת המג"א ושל"ה בהנ"ל, וביאור פלוגתת התוס' והר"ן בעדל"ת בתחילת ביאה לענין פו"ר, ובנטילת אבידה להשבתה.**

וכל זה ש'י השל"ה, אבל המג"א ורבינו מנוח חולקים וסברי דלא חשיב "בעידנא", ואינו יכול להוציאו מן הבית, והיינו דסברי דאף דבכה"ג מודה הבבלי לירושלמי לענין ברכת המצוות דמברכינן, אבל לענין עדל"ת אכתי לא מהני, דרק מעשה מצווה שממנו יוצא קיום מצווה, הך מעשה מצווה בכוחו לדחות ל"ת, אבל מה שזה תחילתו של הך מעשה לא מהני דסו"ס הקיום מצווה רק מתיחס לסופו של הך מעשה, וזה פלוגתתם לענין הוצאתו מן הבית.

ומציאנו כבר פלוגתא כעין זו, דכבר הבאנו מהקוה"ע לדייק מתוס' דסוף ביאה הוא מעשה מצווה כלפי פו"ר, אבל אכתי אין בו דין עדל"ת דהלאו הוא כבר בתחילת ביאה, ולא מהני מה שבסוף ביאה איכא מעשה מצווה שיוצא ממנו קיום מצווה.

אולם, ש'י הר"ן באלו מציאות [מובאת בנימו"י בדף ט"ז. בדפי הרי"ף] דנטילת האבידה ע"י כהן מבית הקברות חשיב כבר "בעידנא" לענין עדל"ת, דאף דמ"ע דהשבה רק מתחילה אח"כ כשמחזירו לבעלים ורק אז יש קיום מצווה, אבל התחלת המעשה מצווה כבר איכא בנטילתה מבית הקברות, ולכן שייך כבר עדל"ת, וע' קוה"ע [סי' ס"ט ס"ק כ"ח] שהעיר דלפי הר"ן גם תחילת ביאה לא גרע מנטילת האבידה לענין זה, ודו"ק, ולפי"ז יסבור הר"ן דגם מתחילת ביאה שייך עדל"ת, ודלא כתוס' שדן רק מסוף ביאה.

ונראה דפליגי בהנ"ל, דהכא בהשבת אבידה ותחילת ביאה, הרי אלו דומין ממש לשל"ה בהוצאת החמץ מרשותו ולדין בדיקת חמץ, דכיון דאלו המעשים הם דרך עשיית העשה, דדרך עשיית הגמר ביאה הוא ע"י תחילת ביאה ודרך השבת האבידה הוא ע"י נטילתה, ובזה סובר הר"ן כהשל"ה, דתחילתם של הנך מעשים סגי כדי לדון בו שיהיה "בעידנא", ושוב אמרינן בהו עדל"ת, אולם דעת התוס'.



דלא מהני, ובעינן סוף ביאה דוקא, דרק בסוף ביאה איכא מעשה מצווה דממנו יוצא קיום מצווה, ותחילתו של הך מעשה לא מהני לזה, וה"ה דבתשבתו לא יהני, וזה כדעת רבינו מנוח והמג"א דפליגי על השל"ה ודו"ק.

**ג] בדברי התוס' [ביבמות ובשבת] ב"שחוט לי בשל לי", ומקשה מה בין זה לתחילת ביאה, ומבאר עיקר סברת "שחוט לי", ומה בין זה ל"מחמר".**

אולם יש להתבונן, שהרי בסוגי' ביבמות [ו']. מיירי בדין הכשר מצווה לענין עדל"ת, ועיי"ש בתוד"ה שכן הכשר מצווה דמיירי שם לענין הכשר ד"מחמר" במצות כיבוד אב ואם דאין בו דין עדל"ת, ונראה מהתוס' דדוקא במחמר הוא כן ולא בבשל לי ושחוט לי דלא סגי בלעדיו, וחילוק זה מבואר בריטב"א שם דבשל לי לא סגי בלעדיו וכגופא דמצווה דמי, וכן מפורש בתוס' בשבת קל"א [ד"ה שוין] דשחוט לי בשל לי כגופא דמצווה היא, וכן פי' בקוה"ע [סי' י"ג ס"ק ב'] דתוס' ביבמות אזלי כתוס' בשבת וכחילוקן של הריטב"א, וכן הוכיח מהתרומת הדשן עיי"ש, ולפי הדברים הללו מבואר דדברי התוס' בגיטין וב"ב לענין תחילת ביאה סתרי לתוס' ביבמות ושבת בשחוט לי ובשל לי, דפשוט דתחילת ביאה יותר שייכת לסוף ביאה ממה דבשל לי ושחוט לי שייכי להאכלת אביו, וצ"ע.

ומידידי הגר"י קליימן שליט"א שמעתי חילוק נכון ופשוט, דבאמת תחילת ביאה גרע, דבשחוט ומאכיל לאביו, הרי מאכילו את "השחוט" ואת "המבושל" עצמו, וזהו גוף הכיבוד, להאכילו את השחוט ואת המבושל, ונמצא דהך הכשר "מוכנס" לתוך המצווה, ולהכי חשיב כתחילת המעשה מצווה, לעומת תחילת ביאה והליכה לקחת אבידה, דאף דלא שייך בלעדיהם אבל אינם "מוכנסים" לתוך המצווה עצמה, ואם סובר הר"ן דהליכה לאבידה דוחה לל"ת, כמו"כ בתחילת ביאה יסבור כן, ודו"ק.

ובחילוק זה יבואר נמי למה "מחמר" שונה משחוט לי, דלכא' ק', שהרי כשיש בשר שחוט לפניו ג"כ א"צ לשחוט, ודמי אהדדי, דבתרוייהו רק תלוי אם צריך או לא, ולהנ"ל ניחא, דהך "מחמר" לעולם לא "נכנס" לתוך הכיבוד עצמו, ודו"ק בזה.

## סימן כ"ח

**בחידוש בדברי רבינו דוד בדקיקה דרבנן ואכתי לברך,  
ומבאר את גדרי המעשה מצווה במצוות דרבנן.**

**פרק א' ביאור החידוש בברכה על מצוות דרבנן, וביאור החילוקים בין מצוות שונות בחידוש זה.** [א] מביא חידוש מרבינו דוד בסוגיין דפליגי אמוראי בדין ברכת המצוות במצוות דרבנן, ומבאר את ההוכחה לזה מהסוגי' בסוכה [מ"ו], וזה החידוש בדברי רבי יהודה דהבדוק צריך שיברך, ומתמה בכל זה, ומביא סוגי' דשבת [כ"ג]. דמברכים במצוות דרבנן, ומתמה בזה. [ב] מעורר מדברי רש"י בסוכה וגם מדברי רבינו דוד בפסחים דנראה שיש נפ"מ בין מצוות שונות מדרבנן לענין ברכתן, ומביא שי' הירושלמי לברך "על מצות זקנים". [ג] בדברי המשך חכמה בביאור הגדר במצוות ואיסורים דרבנן, וביאורו של הרמב"ם בנוסח הברכה במצוות דרבנן, דעל מה קאי "וציונו". [ד] הוספת הגרש"ש"ק בשערי יושר בגדרים הנ"ל, ובתרי גזונא דאיסורא"נ דרבנן, ונפ"מ בין דרבנן שיש לו עיקר מה"ת ואין לו עיקר מה"ת. [ה] ביאור בסוגי' דשבת "דהיכן ציונו", דהנידון אינו כלפי עיקר כוחם לחדש מצוות, רק לעשות את המעשה למעשה מצווה, וביאור בעיקר הפלוגתא אם מברכים על מצוות דרבנן, ותוספת ביאור בנוסח הברכה "אשר קדשנו וכו' וציונו" במצוות דרבנן. [ו] ביאור בשי' רש"י לחלק בין לולב לחנוכה, דבלולב י"ל דכיון שהוא זכר למקדש אין בו מעשה מצווה, ומוכיח סברא זו מהרמב"ם בהל' לולב ובהל' חמץ ומצה ומרבינו ירוחם בספיה"ע, ומבאר בזה את שי' רבינו דוד בסוגיין לחלק בין חנוכה לבדיקת חמץ עפ"י החילוקים בין מצווה שיש בה עיקר מה"ת לאין בה עיקר מה"ת. [ז] ביאור פלוגתת הבבלי וירושלמי אם ב"מצות זקנים" לא מברכים כלל או דמברכים "על מצות זקנים".

**פרק ב' ביאור סברת רבי יוחנן בסוכה [מ"ה:], למה לא חיילא תורת מעשה מצווה על לולב דרבנן, וביאור סברת התוס' בפסחים בגדר תקיעת שופר דמיושב מצד עירבוב שטן.** [א] מביא דברי המאירי המחודשים דברכה דלולב ביום ראשון מה"ת פוטרת לברכה משאר הימים רק משום שהוא מצווה מדרבנן [בשאר הימים], ומתמה בזה, ומביא דמשמעות בסוגי' כוותיה. [ב] סברת המאירי דכיון דשאר הימים הם רק מדרבנן, בכה"ג לא נתחדש בהם תורת מעשה מצווה שהם טפלים אגב היום הראשון. [ג] מביא מהחזו"א לתמוה על התוס' [פסחים קט"ו] דמדמה טיבול ראשון לתקיעות דמיושב לענין ברכה. [ד] מבאר את הדברים עפ"י חידוש הט"ז בגדר מצוות תקיעות דעירבוב שטן, דגם הכא מצאנו אופן של מצווה דרבנן דאין לה ברכה. #

## פרק א'

**ביאור החידוש בברכה על מצוות דרבנן,  
וביאור החילוקים בין מצוות שונות בחידוש זה.**

## הערה חשובה.

סימן זה הוא מהדורה קמא - והדברים נתבארו באמרות אברהם [מצוות ומועדים שער א' סימן ב' וסימן ג'] באופן אחר - יותר עמוק וברור - ובהרחבה גדולה.

**א] מביא חידוש מרבינו דוד בסוגיין דפליגי אמוראי בדין ברכת המצוות במצוות דרבנן, ומבאר את ההוכחה לזה מהסוגי' בסוכה [מ"ו], וזה החידוש בדברי רבי יהודה דהבדוק צריך שיברך, ומתמה בכל זה, ומביא סוגי' דשבת [כ"ג]. דמברכים במצוות דרבנן, ומתמה בזה.**

גרסינן בסוגיין "אמר ר' יהודה הבדוק צריך שיברך", והקשו הראשונים דמהו החידוש בזה, ועיין לעיל [סימן כ"ז] מה שנתבאר בזה בשיטת הרא"ש ור"ן

וריתב"א ביישוב קושי' זו, אולם ברבינו דוד מצאנו תירוץ נוסף, דקמ"ל ר"י דמברכים במצווה דרבנן, והוסיף רבינו דוד, שזה חידוש שהרי מצאנו פלוגתא דאמוראי בכל מצוות דרבנן וגם במגילה וחנוכה פליגי, והביא סוגי' בסוכה [מ"ו] להוכיח דפליגי אמוראי בדין ברכה במצוות מדרבנן.

ויש להעיר דכבר מבואר בשבת [כ"ג] בשם ר' יהודה דבנר חנוכה מברכים ברכת המצוות, וקשה דא"כ למה איצטריכא ליה לר' יהודה לאשמועין כן גם בחנוכה וגם בבדיקה, והא כולו חדא ניהו, וכבר העיר בזה במצפה איתן בסוגיין, וע"כ צ"ל דלרבינו דוד איכא סברות לחלק בין מצוות שונות מדרבנן, וחלוק חנוכה מבדיקת חמץ, וצ"ע הסברא בזה.

והנה, מבואר ברבינו דוד דפליגי בדין ברכת המצוות דרבנן, והביא על זה את הסוגי' בסוכה [מ"ה:]: לענין ברכה כל שבעה בסוכה ולולב.

וכוונת רבינו דוד כך, דעיי"ש דאמר ר' יהודה אמר שמואל דעל מצות סוכה מברכים יום א' ולא מברכים שוב בשאר הימים, והטעם, דכולה מצווה אחת, ובמצוות לולב מברכים כל שבעה דכל יום מצווה בפנ"ע, ורבה בר בר חנא אמר ר' יוחנן סובר איפכא, דבסוכה מברכים כל שבעה, ובלולב רק מברכים יום א', והטעם דמברכים בלולב רק ביום א', דלולב דרבנן ולכן סגי ביום א' שהוא מה"ת וכמבואר ברש"י, וז"ל "דאעפ"י שניטל כל שבעה זכר למקדש אין מברכים בו אלא יום ראשון שהוא מה"ת", ומבואר מפירש"י דפליגי אמוראי אי מברכים על לולב כיון שהוא רק מדרבנן.

והיה אפשר לדון דאולי הנידון הוא רק כלפי לולב וכדיבואר להלן [פרק ב'] בשיטת ההמאירי, אולם המשמעות ברש"י בהמשך הוא שחולקים בכל מצוות דרבנן אי מברכין בהו או לא, דעיי"ש להלן [מ"ו]. דמסקינן דמברכים על לולב כל שבעה, ופירש"י [בד"ה ה"ג] "ואע"ג דמדרבנן, מברכים עליה כי היכי דמברכים בנר חנוכה ובמגילה דרבנן", ומשמע מדבריו דהך נידון בלולב דומה לברכות בשאר מצוות דרבנן כחנוכה ומגילה, ופלוגתייהו בכל מצוות דרבנן, ונמצא דאף דבסוגי' דשבת פשיטא דמברכים, אבל בסוגי' זו מבואר דפליגי בכל מצוות דרבנן אם מברכים בהם, וכן מפורש בריטב"א [שם מ"ה: ד"ה ורבה], דכתב בהדי' דלר"י דלא מברכים בלולב כל שבעה, דה"ה דלא מברכים על מקרא מגילה, "דהא כולה חדא טעמא הוא", עיי"ש.

ובאמת דהדבר מפורש בסוגי' עצמה בהמשך, [וכמו שהביא שם הריטב"א], שהוכיחו בגמרא שם דש"י רב דמברכים בלולב כל ז' מזה דס"ל לרב דמברכים על חנוכה, ומפורש שהנידון הוא בכל מצוות דרבנן אי מברכים או לא, הרי לנו דברים מפורשים כרבינו דוד בסוגיין.

ומעתה עלינו לבאר שורש פלוגתת האמוראים, האם שייכת ברכה על מצווה דרבנן או דלא שייכת בזה ברכה.

עוד יש לעיין בעיקר הסוגי' בשבת [כ"ג]. דגרסינן "מאי מברך אשר קדשנו במצוותיו וציונו להדליק נר של חנוכה, והיכן ציונו, ר' אוי' אמר מלא תסור, ר' נחמי' אמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך", הרי דנתחדש הכא דשייכת ברכה

במצווה דרבנן, ויש לעיין, דמשמע מהסוגי' דידעינן כבר מהו המקור שרבנן יכולים לחדש ולחייב אותנו לקיים מצוות דרבנן, ורק לא ידעינן מהו המקור שמברכין על הנך מצוות, דלא שייך ברכה בנוסח "וציונו", ודבר זה תמוה, שהרי כל המקור להתחייב במצוות דרבנן הוא מהך ד"לא תסור" ו"שאל אביך", ומהך מקור ידעינן ממילא דשייכת ברכה בנוסח "וציונו", וצ"ע, ועוד יש לעיין דלמה פליגי האמוראים בדרשות הפסוקים דוקא לענין "וציונו" ולמה לא פליגי לענין עיקר המקור להתחייב במצוות דרבנן, וסוגי' זו תמוהה.

**ב] מעורר מדברי רש"י בסוכה וגם מדברי רבינו דוד בפסחים דנראה שיש נפ"מ בין מצוות שונות מדרבנן לענין ברכתן, ומביא שי' הירושלמי לברך "על מצות זקנים".**

איברא, דכד נעיין היטב בדברי רש"י בסוגי' נראה דאין הדברים פשוטים כל כך, דיבואר מדבריו דאיכא ב' נידונים, דחוץ מהנידון הכללי האם יש ברכה במצוות דרבנן, איכא נמי נפ"מ בנידון זה לגבי מצוות שונות, ומרש"י מבואר בשני מקומות בסוגי' דשאני לולב משאר מצוות דרבנן, ואין להוכיח מאידך מצוות דמברכים גם בלולב כל שבעה, עיין בהערה <sup>181</sup> שהוכחנו כן.

<sup>181</sup> דהנה, למסקנה כתבו הראשונים דנקטינן להלכה דמברכים על לולב כל שבעה, ודלא כר' יוחנן, והוכיחו כן, ומצאנו נפ"מ בין רש"י והריטב"א בהוכחה זו, דהריטב"א הוכיח כן מדקיי"ל כן בכל הסוגיות בש"ס, וז"ל "וכדאמרינן לקמן דרב סבר לולב שבעה [מברכין] מדקאמר דמברכין על נר חנוכה, והכי סוגיין התם בדוכתייהו [וכוונתו לחנוכה במס' שבת ובדיקת חמץ במס' פסחים ומגילה במס' מגילה], הילכך פשיטא מילתא דלית הילכתא כר' יוחנן [דסובר דלא מברכים על לולב בשאר הימים]", ודו"ק, הרי דהביא לכל סוגיות הש"ס שפשוט שמברכין בדרבנן, אבל מרש"י לא נראה כן, דרש"י כתב שם [בד"ה ה"ג] וז"ל "ואע"ג דמדברנן, מברכים עליה כי היכי דמברכים בנר חנוכה ומגילה דרבנן, דקם ליה רב ושמואל בחד שיטתיה, ורבין בשמי' דרבי יוחנן אמר לולב שבעה", הרי דכתב דשייכת ברכה בדרבנן כמו בחנוכה ומגילה אבל ההוכחה דמברכים גם כאן אינו מכל הנך סוגיות, רק מאמוראי דסוגי' דסוכה דוקא, דהם ס"ל בהדי' דמברכים בלולב, ולא הביא את ר' אוי' ור' נחמי' ור' יהודה ור' פפי ור' פפא בבדיקת חמץ [פסחים ז.], והריטב"א [מגילה כ"א:], ולא הביא את ר' יהודה ור' פפי ור' פפא בבדיקת חמץ [פסחים ז.], והריטב"א הביא לכולהו בקצרה, וכתבאר, ומזה היה נראה דרש"י למד דיש סברא מסוימת ב"דרבנן" של לולב שלא יברך, ולכן רק הוכיח מסוגיין, ודו"ק.

אולם גם רש"י לא ס"ל כן לכו"ע שהרי הבאנו לעיל [ס"ק א'] ראייה מפורשת מהסוגי' דמדמה שי' רב דחנוכה לשי' רב דלולב, ומפורש א"כ כהריטב"א דמדמינן חדא לחברתא, וע"כ דרש"י סובר דבזה גופא פליגי אמוראי בסוגי' שם, האם מדמינן לולב לכולהו או דבלולב עצמו יש נידון בפנ"ע, ונוכיח כן מדברי רש"י בהמשך הסוגי', וז"ל הגמ' בהמשך שם "ואף רב סבר כל שבעה מצות לולב דאמר ר' חייא בר אשי אמר רב, המדליק נר חנוכה צריך לברך וכו'" ומבואר מר' חייא בר אשי דמדמינן חנוכה ללולב, וממשיך הגמ' "רנב" מתני לה בהדי', אמר רב כל שבעה מצות לולב", ופירש"י, דרנב"י לא שמע הך דרב מכללא דחנוכה, וכמו שאמר ר' חייא בר אשי רק דרב אמר כן בהדי' בלולב עצמו, וכנראה מדברי רש"י שלמד דפליגי אמוראי אם ילפינן שי' רב בלולב מדבריו בחנוכה או דלא ילפינן, וע"כ דיש בלולב נידון בפנ"ע וכדדייקנו לעיל ברש"י, ושור' בספר עמק סוכות שג"כ למד ברש"י דפליגי אמוראי בזה.

ואחרי דאיתברר לן ברש"י דאיכא דסברי דאין ללמוד לולב מחנוכה, וחזן מהנידון בכל מצוות דרבנן איכא עוד נידון בלולב עצמו, שוב עלינו לברר מהי הסברא בחילוק זה, ובמה חלוק לולב משאר מצוות דרבנן.

עוד הוכחנו לעיל דע"כ צ"ל דלרבינו דוד בסוגיין איכא סברות לחלק בין מצוות שונות מדרבנן, וחלוק חנוכה מבדיקת חמץ, וצ"ע הסברא בזה.

והנה, ע' בירושלמי סוכה [פ"ג - ה"ד] דנחלקו ר"י וריב"ל בברכה דשאר הימים בלולב, דלר"י מברכים "על נטילת לולב" ולריב"ל מברכים "על מצות זקנים", ודלא כהבבלי דנחלקו אמוראי אם מברכים כל עיקר<sup>182</sup>, ועלינו לבאר, א] מהי פלוגתת ר"י וריב"ל בירושלמי בנוסח הברכה, ב] מהי פלוגתת הבבלי וירושלמי האם מברכים כל עיקר.

ועיי"ש עוד בירושלמי דאף אם מברכים בנוסח "על מצות זקנים" בחנוכה, אכתי יש מקום לברך בנוסח "על נטילת לולב" בשאר הימים, כיון שיש למצות לולב "עיקר מה"ת", ודלא כחנוכה, וצ"ב, הרי סו"ס הך תוספת היא מדרבנן, ומה מהני מה דיש לה "עיקר מה"ת", וצ"ע.

**ג] בדברי המשך חכמה בביאור הגדר במצוות ואיסורים דרבנן, וביאורו של הרמב"ם בנוסח הברכה במצוות דרבנן, דעל מה קאי "וציונו".**

והנראה בזה, דעיקר הנידון בברכה במצוות דרבנן צ"ע, דאיזו סברא איכא לא לברך על מצווה דרבנן, אטו נחלקו בהנך קראי ד"לא תסור" ו"שאל אביך ויגדך", אלא דהביאור כך, דיעוין במשך חכמה פ' שופטים [עה"פ עפ"י התורה אשר יורוך] דהאריך ליישב קושי' הרמב"ן על הרמב"ם, דלרמב"ם עוברים בכל איסור דרבנן בלאו "דלא תסור", והק' הרמב"ן דא"כ כל ספק דרבנן הוא ספק דאורייתא, ולמה מקילין, ומ"ש מכל דאורייתא, והוסיף להקשות טובא על שי' הרמב"ם.

וביאר בזה המשך חכמה דמצאנו דין מורד במלכות דחייב מיתה, ואין הפשט דרצון התורה שנקיים את מצוותו ורצונו הפרטי של כל מצווה ומצווה של המלך, רק רצון התורה שיהיה "מורא מלכות", וכמו"כ במצוות דרבנן, רצון התורה הוא שנשמע בדברי חכמים, אבל אין רצון התורה במצווה הפרטית והמסוימת של רבנן, ומעתה א"ש, דעל המצווה הפרטית שייך ספק לקולא, ושוב בטלה הסיבה "לשמוע לדברי חכמים", ונפל הדין דאורייתא מעיקרו, ודו"ק.

וביאר עוד, שבזה מובנת היטב סברת ריב"ל בירושלמי בסוכה שהזכרנו לעיל, דסובר דביום הראשון מברכים "על נטילת לולב" ובשאר הימים מברכים "על מצות זקנים", דהמצווה עצמה היא רק "שמיעה לדברי חכמים", אבל הנטילת לולב מצד עצמה אינה מצווה, והנטילה עצמה היא רק היכי תמצא שעל ידה שומע לדברי חכמים, והשמיעה לחכמים היא המצווה.

<sup>182</sup> וע' מרומי שדה שצידד לפרש גם בבבלי כהירושלמי, אולם הוכיח מיניה וביה בסוגי' כרש"י דהנידון אם מברכים בכלל, ודלא כהירושלמי שהנידון רק באיזה נוסח מברכים.

והוסיף בזה עוד, שהגדרה זו מפורשת בדברי הרמב"ם עצמו, שהרמב"ם פירש כן את עיקר הדין "לא תסור", דזה לשון הרמב"ם בהל' ברכות [פי"א ה"ג] כשמבאר את נוסח הברכה במצוות דרבנן, "אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעשות, והיכן ציונו בתורה שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה, נמצא ענין הדברים והצנע כך הוא - אשר קדשנו במצוותיו, שצויה בהן לשמוע מאלו, שציונו להדליק נר של חנוכה וכו' ", וכוונת הרמב"ם לחלק את הברכה במצוות דרבנן לתרתי, לדייק ש"בגוף הציווי" שציווהו חכמים ליכא "וציוונו" מהקב"ה, וכל מה שאנו אומרים "אשר קדשנו במצוותיו, הכוונה בזה רק למצוותיו של הקב"ה "לשמוע מאלו", וזה דין כללי לשמוע לחכמים, והמשך הברכה "וציונו להדליק" כבר קאי על "אלו", דהיינו רבנן, דהציווי עצמו הוא כבר ציווי של רבנן, לא של הקב"ה, והיינו כהיסוד הנ"ל, ועייש"ה מה שהאריך בזה עוד נפ"מ בין דאורייתא ורבנן.

**ד] הוספת הגרשש"ק בשערי יושר בגדרים הנ"ל, ובתרי גוונא דאיסוה"נ דרבנן, ונפ"מ בין דרבנן שיש לו עיקר מה"ת ואין לו עיקר מה"ת.**

ובדרך זה אזיל נמי הגרשש"ק בשערי יושר [ש"א - פ"י] לבאר דין איסוה"נ דרבנן, אלא שהוסיף בזה חידוש נוסף שנוגע לעניננו, דהנה, מבואר בשל' התוס' בפסחים [סוף ו':] ובר"ן שם, וכ"ה בתוס' בקידושין [נ"ח:], דחלוק איסוה"נ דרבנן שאין לו עיקר מה"ת כחולין בעזרה, מאיסוה"נ דרבנן שיש לו עיקר מה"ת כחמץ דרבנן בשעות דאורייתא, דרק כשיש לו עיקר מה"ת אין לו תורת ממון ואינה מקודשת, והענין תמוה, א] מ"ש איסוה"נ דאורייתא מאיסוה"נ דרבנן בדיני הממון, סו"ס אין באיסוה"נ דרבנן שום הנאה ושוויות ושימוש, ואינו שו"פ, ואיך מקודשת, ב] מ"ש יש לו עיקר מה"ת מאין לו עיקר מה"ת בשוויותו של הממון.

ותי' הגרשש"ק בארוכה, ותמצית דבריו הם, דמה דאיסוה"נ דאורייתא אין בהם תורת ממון היינו מחמת האיסור דחיילא בגוף החפצא, אבל מה "דארי רכיב עליהו" מבחוז' ומונעו משימוש והנאה, לא סגי שיאבד מהחפץ את התורת ממון שלו, ובזה חלוק איסוה"נ דאורייתא מדרבנן, דדין דרבנן הוא איסור כללי מבחוז' "לשמוע לדברי חכמים", ולכן אינו מאבד את התורת ממון ידידה ע"י הך איסור.

איברא, דכשיש לדין דרבנן "צד ועיקר מה"ת", התם חידשו רבנן שהאיסור דרבנן עצמו יהיה בו איסור בחפצא, וכעין דאורייתא קעבדי, והיינו דאף דמה"ת אין כאן יותר מ"לא תסור" ומה"ת זה נשאר כאיסור צדדי לשמוע לחכמים, אבל עכ"פ מדרבנן איכא איסור בחפצא באיסורים שיש להם עיקר מה"ת, ובאמת דרק מדרבנן אינו ממון ורק מדרבנן אין קידושין, ושוב אמרינן בזה ד"כל דמקדש אדעתא דרבנן קמקדש", וכמבואר שם ברש"י, [עיי"ש בדבריו בביאור שי' רש"י לעיל בסוגיין [ריש ז'].] ובראית הגמ' מקידושין לביטול חמץ, הובאו דבריו לעיל סימן כ"ד], אבל באין לו עיקר מה"ת לא עבדי כן, וגם מדרבנן נשאר האיסור כדין כללי וצדדי לשמוע לדבריהם, ולכן גם מדרבנן זה רק "כארי רכיב עליו", וגם מדרבנן יש קידושין, ולכן לא שייך בזה דין "כל דמקדש אדעתא דרבנן קמקדש", ודו"ק, עכתו"ד.

ולמדנו מדבריו, דתרי גוונא איכא בדינים דרבנן, א] דינים דעשאו כדאורייתא דהמעשה עצמו נהיה מעשה איסור עכ"פ מדרבנן, וזה כשיש לו עיקר מה"ת, ב]

דינים דלא עשאום כדאורי' והמעשה עצמו לא נהיה למעשה איסור אפי' מדרבנן, והמעשה הוא רק היכי תימצא לעבור על דבריהם, ואין במעשה שום דינים, וזה כשאין לו עיקר מה"ת, וכל החילוק הוא ב"הסתכלות הדרבנן", אבל כלפי ה"הסתכלות הדאורי'" אין ביניהם הבדל, דבשניהם המעשה אינו מעשה איסור מה"ת, וזה רק "היכי תימצא" לעבור על הדאורי' של לא תסור, שזה דין צדדי לשמוע לדבריהם.

**ה] ביאור בסוגי' דשבת "דהיכן ציונו", דהנידון אינו כלפי עיקר כוחם לחדש מצוות, רק לעשות את המעשה למעשה מצווה, וביאור בעיקר הפלוגתא אם מברכים על מצוות דרבנן, ותוספת ביאור בנוסח הברכה "אשר קדשנו וכו' וציונו" במצוות דרבנן.**

ומעתה נחזור לסוגי' בשבת, דתמהנו [לעיל ס"ק א'], הרי כו"ע מודי דיש חיוב דרבנן מ"לא תסור" ו"שאל אביך", וא"כ מהו החידוש דילפינן מלא תסור דשייך נוסח "וציונו" בברכה, ועוד דלמה חולקים מאיזה פסוק ילפינן דוקא לענין הברכה, ולא חולקים לענין עיקר הדין דרבנן, ועוד דעיקר הסוגי' דסוכה תמהו, דאיך נחלקו אמוראי דוקא לענין ברכה ולענין "וציונו", הא כו"ע מודי דיש מצוות מדרבנן, וע"כ מהנך קראי, ומהי פלוגתתם דוקא לענין הברכה.

ונראה, דבאמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו – ברכת המצוות סי' א' וסי' ב'] הבאנו יסוד גדול בדין ברכת המצוות, דהברכה היא על מעשה המצווה, ולא על קיום מצווה גרידא, ולכן אין ברכה על ביטול חמץ וכמבואר בב"י, דקיום מצווה בלי שום מעשה מצווה אין בו ברכה, ואף באופנים שיש מעשה בידים, כמעשה כניסה לבית שיש בו מזוזה, דזה המעשה שמביאו לקיום מצווה, אבל כיון שלא חל בו תורת מעשה מצווה, אין בו ברכה, ויסוד זה הוא הקדמה לסוגי' דידן.

ומעתה נראה, דלפי הכללים הנ"ל, הרי לא שייכת ברכה במצווה דרבנן, דלפי מה שכתב המשך חכמה שהמצוות חכמים היא דין כללי לשמוע לדבריהם, א"כ נראה דאף דאיכא "קיום מצווה" של שמיעה בדבריהם, אבל אין כאן "מעשה מצווה", ד"הנטילה" אינה מעשה מצווה, ואינה אלא היכי תימצא בעלמא שגורם שעל ידו חשיב כשומע לדבריהם, אבל אין כאן מעשה מצווה כלל, ותו לא שייכת ברכה כלל, ומה דבעי להך "מעשה בידים" כדי להגיע למצוותו מ"מ אין זה מגדירו כ"מעשה מצווה", ודומה לכניסה לבית שיש בו מזוזה.

אמנם י"ל דאכתי שייכת ברכה, דאף דכלפי הדין דאורי' הוה דין כללי, אבל כלפי הדרבנן עצמו חידשו דין "מעשה מצווה" במעשה המסוים, ובכוחם של חכמים לחדש מצווה במעשה נטילה עצמה, וכעין מש"כ הגרש"ש ק כלפי איסור נ"ל דרבנן, ולצד זה שפיר שייכת ברכה במצווה דרבנן.

ונראה דשני הצדדים הללו הם שורש פלוגתת האמוראים אם מברכים על מצווה דרבנן או לא, והדברים מפורשים בדברי האמוראים, דעיי"ש בסוגי' בסוכה "אמר שמואל מצות לולב כל ז', וריב"ל אמר יום ראשון מצות לולב מכאן ואילך מצות זקנים", ופירש"י דפליגי לענין ברכה, וק' דמדבריהם משמע דפליגי בעיקר המצווה, האם זו "מצות לולב" או "מצות זקנים", דלשמואל כל שבעה זו "מצות

לולב" ולריב"ל בשאר הימים זו רק "מצות זקנים", ולהנ"ל הן הן הדברים, דאם המצווה גם מדרבנן נשאר כ"מצות זקנים", א"כ חסר במעשה מצווה ולא שייכת ברכה, אבל אם מדרבנן עשאוהו ל"מצות לולב", שוב שייך ברכה.

וסביב נקודה זו סובבת כל הסוגי' בשבת [כ"ג] "דהיכן וציוונו", דודאי דידעינן דבכוח חכמים לחייב מצוות מדרבנן, וילפינן כן מ"לא תסור" ומ"שאל אביך ויגדך", רק דזה אכתי לא סגי לברכה, דלברכה בעינן שיהיה בכוחם לעשות את המעשה למעשה מצווה, כדי שיתחייב עליו ברכה, וזהו ששאלו "והיכן וציוונו" ודו"ק.

ובדרך זו מתבארת פלוגתת ר' אוי' ור' נחמי' בשבת [כ"ג] בקרא "דלא תסור" וקרא "דשאל אביך", די"ל דכו"ע מודי דעיקר החיוב לשמוע בדבריהם ילפינן מתרווייהו, ובזה לא פליגי כלל, ורק דבחידוש הנוסף דשייך שיעשו ויחדשו מצווה דרבנן של "מעשה נטילת לולב" וכן "מעשה הדלקת נרות", דהמעשה המסוים נהיה למעשה מצווה, בזה פליגי האמוראי היכן מרומז חידוש זה ומאיזה פסוק ילפינן כן, דלר' אוי' ילפינן כן מהמשך הפסוק "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך", והיינו שה"דברים עצמם" שהם יגידו לך, לדברים עצמם יש תוקף וכוונת להיות למעשה מצווה, ולא כמלך בעלמא שרק ה"מורא מלכות" הוא המחייב, ולר' נחמי' פרט זו יליף מ"זקניך ויאמרו לך", דקאי על גוף האמירה של חכמים.

ובזה יבוארו דברי רש"י התמוהין בשבת שם, דבד"ה "לא תסור" פירש"י "מן הדבר אשר יגידו לך", ואין כוונתו רק לציין את המשך הפסוק, רק כוונתו לפרש דהדין "לא תסור" מתיחס ל"דברים עצמם" שיגידו, וזו כל הסוגי' דשבת, ודו"ק.

ואלו דברי הרמב"ם שהביא המשך חכמה "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לשמוע מאלו, שציוונו להדליק נר של חנוכה", דמצד א' דייק המשך חכמה שאין במצוותיו של הקב"ה מצות "הדלקה", רק מצות "שמיעה לדבריהם", והציווי על ההדלקה כבר שייך לחכמים, ד"וציוונו להדליק" הוא ציווי החכמים ולא ציווי התורה, ומכאן הוכיח המשך חכמה את הגדר במצות חכמים שדומה למורא מלכות, הבאנו דבריו לעיל [סו"ק ג'], אולם נראה להוסיף על דבריו מאידך גיסא, דאיכא לדייק נמי את החידוש שנתחדש בסוגי' דשבת, שהם מצד עצמם שפיר חידשו "ציווי" ומצווה על המעשה הדלקה עצמו, וכלפי חכמים אינו דין כללי לשמוע בדבריהם, וזהו סוף הברכה "וציוונו להדליק", דיש ציווי על המעשה הדלקה עצמו לעשותו ולהשוותו למעשה מצווה, ולמד הרמב"ם דזהו כל הסוגי' דשבת, ודו"ק.

**ו] ביאור בשי' רש"י לחלק בין לולב לחנוכה, דבלולב י"ל דכיון שהוא זכר למקדש אין בו מעשה מצווה, ומוכיח סברא זו מהרמב"ם בהל' לולב ובהל' חמץ ומצה ומרבינו ירוחם בספיה"ע, ומבאר בזה את שי' רבינו דוד בסוגיין לחלק בין חנוכה לבדיקת חמץ עפ"י החילוקים בין מצווה שיש בה עיקר מה"ת לאין בה עיקר מה"ת.**

ובזה תבואר שי' רש"י לחלק בין לולב דגרע משאר מצוות דרבנן, דרק לריטב"א מוכיחין מחנוכה ללולב, אבל לרש"י מחלקין ביניהם וכדחילק רנב"י בסוגיין



[וכדבאנו לעיל ס"ק ב'], והסברא לחלק בזה היא כך, דכיון דלולב בשאר הימים אינו אלא "זכר למקדש", שוב י"ל דלא עשאוהו ולא תיקנוהו כמצווה דרבנן ממש, וגם כלפי הדרבנן עצמו זה נשאר כדין כללי לשמוע לדבריהם, וחסר "במעשה מצווה" ולא תיקנו ברכה ודו"ק, וזהו החידוש המסוים בלולב, דאף שזה רק "זכר למקדש", אפי"ה עשאוהו כמצווה מד"ס.

ודבר זה למדתי מדברי הרמב"ם [בפרק ז' מהל' לולב הל' ט"ו], וז"ל "משחרב ביהמ"ק התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, וכל יום מברך עליו אשר קדשנו במצוותיו וציונו על נטילת לולב מפני שהוא מצווה מדברי סופרים", וצ"ע, הרי כבר כתב בתחילת דבריו שתהיה "תקנה זכר למקדש", ולמה הוסיף לבאר שיש ברכה כיון שיש "מצווה מד"ס", ולדברינו הן הן הדברים, דכיון דזו "תקנה זכר למקדש", היה אפ"ל שזו סיבה שאין ברכה, ולכן הוסיף שיש כאן "מצווה מד"ס", ושפיר שייכת ברכה, ולמד את הסוגי' כרש"י, ולא כהריטב"א, ודו"ק.

שו"ר בספר עמק סוכות בסוגי' שם שכ' כדברינו, שפי' שי' רנב"י דס"ל דאין ללמוד לולב מחנוכה מטעם דלולב הוא רק "זכר למקדש", והביא את דברי הערוך המובאים בחק יעקב [תע"ה ס"ק י"ב] דאין מברכים על מצות כורך כיון דאינו אלא "זכר למקדש", עיי"ש.

ובאמת דכן מבואר ברמב"ם עצמו דבהל' חמץ ומצה [פ"ח - ה"ח] כ' "וחזור וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש", ומשמע כהערוך הנ"ל ד"זכר למקדש" הוא הסיבה שאין בו ברכה, וזה כנ"ל, רק דבלולב עשאוהו למצווה מד"ס, ואינו זכר בעלמא ודו"ק, [וזה כעין חילוקו של הגרי"ז בהלכות חמץ ומצה [א' - ט'] בין שעה חמישית שזה "חמץ מד"ס" ויש מלקות, לשעה רביעית שאינו אלא הרחקה ואינו "חמץ מד"ס", ואין בו מלקות].

וכעין זה מצאנו נמי ברבינו ירוחם [מובא בבית הלוי ח"א סי' ל"ט] בדין ספירת העומר, דהמצווה לספור ימים היא מה"ת והמצווה לספור שבועות היא רק מדרבנן זכר למקדש, ולכן אין ברכה בפנ"ע על השבועות, והסברא כנ"ל, שזה רק "זכר" ואין בו תורת מעשה מצווה.

ועפ"י מה שנתבאר, ששייך לחלק בין מצוות שונות מדרבנן, נוכל לבאר נמי את דברי רבינו דוד, דרבינו דוד פי' דר' יהודה בסוגיין חידש שמברכים בבדיקת חמץ אף שזה מדרבנן, והק' במצפה איתן מר' יהודה בשבת שפי' כן בחנוכה, ול"ל תרוייהו, ועפ"י הנ"ל יש ליישב ובהקדמה אחת, דשיטת רבינו דוד ריש פסחים היא כהר"ן דבדיקה בלי ביטול היא מה"ת, ורבנן רק חידשו דגם אחרי הביטול אכתי צריך לבדוק, ומעתה י"ל דהתם פשיטא דעשאוהו כדין בדיקה מה"ת, שהרי עיקרה מה"ת, ועשאוהו למעשה בדיקה למעשה מצווה, אבל בחנוכה שאין עיקרו מה"ת אפשר שלא עשו כן, ושפיר הוצרך ר' יהודה לחדש הך דחנוכה גם אחרי שכבר חידש הך דבדיקה, ודו"ק, והיינו כחילוקו של הגרשש"ק באיסוה"נ דרבנן, וחילוק כזה יבואר נמי להלן [ס"ק ז'] בירושלמי.

ועיין להלן [פרק ב'] דהבאנו עוד גיוני של מצווה דרבנן דלא תיקנו בזה תורת מעשה מצווה לענין ברכה כלול דרבנן בשאר הימים ולענין ברכה על תקיעות דמיושב מצד עירבוב השטן.

**ז] ביאור פלוגתת הבבלי וירושלמי אם ב"מצות זקנים" לא מברכים כלל או דמברכים "על מצות זקנים".**

ובזה באנו לפלוגתת הבבלי וירושלמי, דלפי הבבלי, אם לולב הוא "מצות זקנים", שוב אין בו ברכה כלל, [וכדמבואר ברש"י, וע' במרומי שדה שהוכיח שאין לפרש בבבלי כהירושלמי], ולפי הירושלמי יש בו ברכה רק דמברכים בו "על מצות זקנים", והיינו דנתחדש בירושלמי מעשה מצווה של שמיעה לזקנים, דאף דלא חיילא תורת מעשה מצווה על המעשה נטילה בפני עצמו דזה זכר למקדש ולא חיילא במעשה זה תורת מעשה מצווה, אבל הכא חידשו חכמים דחיילא תורת מעשה מצווה על גוף השמיעה לחכמים, וזו מצווה פרטית הכא בנטילה זו, ודו"ק, ובאופן אחר עיין בהערה <sup>183</sup>.

הרי לנו ג' דרכים במצוות דרבנן, א] אין מעשה וקיום מצווה בנטילת הלולב עצמה, וכל הנטילה היא רק "היכי תמצא" לשמיעה בדברי חכמים, וזו ש'י הבבלי שלולב "מצות זקנים", ולכן אין בו שום ברכה, ב] מה"ת יש מצות "שמיעה לחכמים" ותו לא, אבל מדרבנן יש מעשה מצווה וקיום מצווה בגוף הנטילה, וזו הש'י בבבלי וירושלמי שמברכים "על נטילת לולב", ג] יש "דרך הממוצע", דאף דלא חיילא תורת מעשה מצווה על המעשה נטילה בפני עצמו, וכל הנטילה היא רק "היכי תמצא" לשמיעה בדברי חכמים, אבל הכא חידשו חכמים דחיילא תורת מעשה מצווה על גוף השמיעה לחכמים, וזו מצווה פרטית הכא בנטילה זו, ודו"ק, ולכן מברכים בזה "על מצוות זקנים".

והנה, הבאנו לעיל מהירושלמי שחילק בין לולב "דעיקרו מה"ת" ומברכים בו "על נטילת לולב" לחנוכה "דאין עיקרו מה"ת" ולכן מברכים בו "על מצות

<sup>183</sup> ובאופן אחר י"ל דס"ל לירושלמי דאף אם לא עשאוהו לגוף הנטילה למצווה, וזה נשאר כמצווה כללית לשמוע בדברי חכמים, אכן אפשר לחלק בין "מעשה" מצווה "וקיום" מצווה, וכדמצאנו בפו"ר, דהמעשה ביאה הוא ה"מעשה" מצווה דפו"ר לענין עדל"ת, אף דהקיום מצווה הוא רק בעובדא שיש לו בן ובת, והעטיפה בציצית היא מעשה מצווה אף דהקיום מצווה הוא "להיות מעוטף" בציצית, ונראה דבדרך זו יש להבין את הגדר ב"מצות זקנים" לדעת הירושלמי, דאף דהקיום מצווה הוא "שמיעה לחכמים" אבל תיקנו עכ"פ "מעשה מצווה" בגוף הנטילה, ושפיר שייכת ברכה.

ואי קש' לך, דאם הברכה היא על המעשה מצווה, והמעשה מצווה הוא המעשה נטילה, א"כ למה מברכים "על מצות זקנים" ולא מברכים "על נטילת לולב", וזו קושי' גדולה, אלא דהדברים מבוארים עפ"י מה שביארנו באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו ברכת המצוות סי' ג'] דאף דמברכים על המעשה מצווה, אבל המחייב של הברכה הוא הקיום מצווה, וכיון שהמחייב של הברכה הוא הקיום מצווה, שוב מברכין כנוסח הקיום מצווה, וכדהוכחנו שם מכמה הוכחות, [הוכחנו כן מביטול חמץ שמברכים "על ביעור" בבדיקה, דאף דמברכים על הבדיקה ולא על הביטול, כיון שאין בביטול מעשה, אבל המחייב של הברכה הוא הביטול, ולכן מברכים בנוסח על ביעור, וכן הוכחנו שם מהתוס' ביבמות לענין ציצית ומעוד מקומות], וה"ה בנד"ד דמברכים "על מצות זקנים", דזהו הקיום מצווה, ודו"ק.

זקנים", וגם זה א"ש עפ"י ביאורו של הגרשש"ק באיסוה"נ, וכדחילקו התוס' [בפסחים וקידושין] בין עיקרו מה"ת לאין עיקרו מה"ת לענין התורת ממון, ד"בעיקרו מה"ת" עשאוהו כעין דאורי', ואז המעשה עצמו הוא מצווה עכ"פ מדרבנן, משא"כ באין עיקרו מה"ת, שאז הקיום מצווה הוא רק השמיעה לחכמים, ושפיר מברך "על מצות זקנים", ודו"ק.

### פרק ב'

**ביאור סברת רבי יוחנן בסוכה [מ"ה:],**

**למה לא חיילא תורת מעשה מצווה על לולב דרבנן,**

**וביאור סברת התוס' בפסחים בגדר תקיעת שופר דמיושב מצד עירבוב שטן.**

**א] מביא דברי המאירי המחודשים דברכה דלולב ביום ראשון מה"ת פוטרת לברכה משאר הימים רק משום שהוא מצווה מדרבנן [בשאר הימים], ומתמה בזה, ומביא דמשמעות בסוגי' כוותיה.**

והנה, הבאנו לעיל [פרק א'] דבסוכה [מ"ה:]: פליגי אמוראי אי מברכים על לולב כל ז', וכבר הבאנו לעיל דהסברא שאין מברכים כל ז' על לולב היינו משום שלולב בשאר הימים דרבנן, וס"ל להנך אמוראי דאין ברכת המצוות במצוות דרבנן, וכן משמע מרש"י והריטב"א, והארכנו שם לבאר דבריהם.

אולם מצאנו שי' חדשה בזה במאירי שם, דהמאירי יצא לבאר את השיטה שמברכים כל יום, ומתוך דבריו למדנו דיש סברא לחלק בין לולב בשאר הימים שא"צ ברכה, לשאר מצוות דרבנן דאיכא ברכה, שהדרבנן של לולב גרע, וז"ל "ואעפ"י שאינו דומה לגמרי לשאר דברי סופרים שהרי זה עיקרו מה"ת בכל מקום, והיה ראוי לומר שכיון שבירך עליו כדין תורה לא יחזור ויברך עליו מד"ס, מ"מ יום ראשון לחוד ושאר הימים לחוד שהרי לילה מפסיק בין שני החיובים אחר שהלילה אינו זמן לולב, ומברך ביום הראשון מה"ת ובשאר הימים מד"ס", והיינו דמה"ט גרע לולב משאר מצוות דרבנן, בזה שיש כבר ברכה מה"ת על נטילה הראשונה, וזו סברת ר' יוחנן דרק מברכים יום א', וכל מה דקיי"ל כר' יהודה אמר שמואל דחולק וסובר דמברכים כל יום הוא רק משום הפסק הימים, אבל לעיקר הסברא אנו מודים, ודו"ק, והסברא בזה צ"ע, דאחרי דבכל מצוות דרבנן איכא ברכה, א"כ שווין דאורי' ודרבנן בברכת המצוות, ואיך ברכה ביום הראשון תפטור לשאר הימים, וכמו דברכה דיום הראשון דסוכה אינה פוטרת שאר הימים לר' יוחנן דכולהו דאורי', א"כ גם בלולב יהיה כן, וצ"ע.

ונפ"מ לדינא בין הנך ב' דרכים ביום ראשון שחל בשבת, דאינו מברך ביום הראשון, דלרש"י אכתי אינו מברך בשאר הימים ולמאירי מברך, ופשוט.

ובאמת דלשון הגמ' בר' יוחנן מפורשת כהמאירי, דר' יוחנן לא אמר דשאר הימים א"צ לברך וכשי' רש"י והריטב"א, אלא דאמר "לולב דרבנן סגי ליה בחד יומא", ומשמע דאהני לן ברכה דיום הראשון, וברור, ובאמת, כשנדייק היטב בסוגי' שם

משמע יותר כהמאירי, ודלא כרש"י והריטב"א, עיין בזה בהערה, <sup>184</sup> אמנם אכתי צ"ב הסברא בזה.

**ב] סברת המאירי דכיון דשאר הימים הם רק מדרבנן, בכה"ג לא נתחדש בהם תורת מעשה מצווה שהם טפלים אגב היום הראשון.**

ובביאור סברת רבי יוחנן לשיטת המאירי נראה עפ"י מה שנתבאר [לעיל פרק א'] דעיקר האי מילתא דבמצווה דרבנן איכא "מעשה" מצווה הוא חידוש, וע"ז קאי סוגי' דשבת "דהיכן וציונו", וביארנו שם דלמסקנה שייך מצוות מדרבנן שלא חידשו בהם תורת מעשה מצווה, ואיכא בזה כמה גווני כגון בזכר למקדש או בעירבוב שטן וכדומה.

ומעתה נראה להוסיף בזה, דסובר ר' יוחנן דכל מה שרבנן באו וחידשו תורת "מעשה מצווה" במצווה דרבנן, היינו דוקא כשהמעשה מצווה מחדש מצווה חדשה, אבל מעשה מצווה שכל כולו הוא רק הוספת קיום מצווה במצווה שכבר קיימת, בכה"ג לא חידשו בו תורת מעשה מצווה, ובכה"ג מודה רבי יוחנן לשמואל ודו"ק.

ואלו דברי המאירי, דאף דקיי"ל דבסוכה ותפילין מברכים על כל ישיבה והנחה, וא"כ ה"ה דבלולב נימא כן, אבל בלולב יש סברא שכיון ששאר הימים הם רק מדרבנן, א"כ לא חיילא תורת מעשה מצווה בפנ"ע לנטילה דשאר הימים, והוא רק כמעשה טפל ליום הראשון, ולא יברך שוב, וזו לשון הגמ' "לולב דרבנן סגי ליה בחד יומא", ודו"ק, וזו סברת רבי יוחנן.

וזהו שהוסיף המאירי שם דכל מה דאנו חולקים על סברא זו של רבי יוחנן הוא משום דלילות מפסקי, ושוב רואים את כל יום ויום כקיום מצווה חדשה, ושוב יש לו תורת מעשה מצווה משלו, ודו"ק, אבל לו יצויר ולא היה הפסק לילות, וכגון בסוכה, שאם יום הראשון היה מה"ת ושאר ימים מדרבנן, בזה היינו מודים דברכה דיום הראשון מהני לכל הימים, ודו"ק.

<sup>184</sup> דז"ל הגמ' בסוכה שם, "אמר רב יהודה אמר שמואל לולב שבעה [לברכה - רש"י] וסוכה יום א' [לברכה], מ"ט, לולב דמפסקי לילות מימים כל יומא מצווה באפי' נפשיה היא, סוכה דלא מפסקי לילות מימים כולהו ז' כחד יומא אריכא דמי, ורבה בר בר חנא אמר ר' יוחנן סוכה ז' ולולב יום א', מ"ט סוכה דאורייתא שבעה לולב דרבנן סגי ליה בחד יומא", ולדרכו של רש"י והריטב"א בסוגי', יש כאן ב' נידונים נפרדים, דלשמואל כל הנידון הוא האם זה "מצווה אחת" וברכה דיום א' פוטרת לכל הימים, או דיש הפסק ואינה פוטרת את שאר הימים, וזה החילוק בין לולב לסוכה, ולר' יוחנן אין כזה נידון, רק דדנים אם יש חיוב ברכה כל עיקר, דיש נידון האם במצווה דרבנן יש ברכה או לא, ואין הנידון האם יום הראשון פוטר לשאר הימים או לא.

אכן לפי המאירי יש כאן נידון א' בכל הסוגי', והיינו האם ברכה דיום הראשון פוטרת לשאר הימים בסוכה ולולב, דלשמואל אמרינן דסוכה היא מצווה אחת ולכן פוטרת, לעומת לולב דמפסקי ומצוות נפרדות נינהו ולכן אינה פוטרת, ור' יוחנן אמר, דבלולב, משום ששאר הימים דרבנן, לכן נפטר בברכה דיום הראשון.

**ג] מביא מהחזו"א לתמוה על התוס' [פסחים קט"ו] דמדמה טיבול ראשון לתקיעות דמיושב לענין ברכה.**

ונראה שיש עוד אופן של מצווה דרבנן דאין לה ברכה מטעמים הנ"ל, דהנה, התוס' [פסחים קט"ו] הקשו על ר' חסדא, דכיון דלא יצא ידי"ח מרור בטיבול ראשון, א"כ איך מהני הברכה בטיבול ראשון למצות מרור בטיבול שני, ופירשו בתוס' "אע"ג דעיקר מצות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מצה, מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון לטיבול שני מאחר שאכל ממנו מעט בטיבול ראשון מידי דהוי אברכת שופר דמברך אתקיעות דשיבה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה שהם עיקר ונעשית על סדר ברכות", עכ"ל.

וכבר תמה החזו"א [פסחים סי' קכ"ד דף קט"ו. תוד"ה מתקיף], דבשלמא בתקיעת שופר, הרי איכא מצווה דרבנן בתקיעות הללו, ומברכים על מצוות דרבנן, ואחרי דנתפסת הברכה כלפי הנך תקיעות, שוב מהני גם לתקיעות דאורי' דאח"כ, אבל הכא בטיבול ראשון אין שום מצווה במרור, דעיקר הטיבול ראשון הוא בירקות אחרים להיכר תינוקות, וכיון דלא נתפסת הברכה בטיבול ראשון, איך תהני אח"כ לטיבול שני, וצ"ע.

**ד] מבאר את הדברים עפ"י חידוש הט"ז בגדר מצוות תקיעות דעירבוב שטן, דגם הכא מצאנו אופן של מצווה דרבנן דאין לה ברכה.**

ואשר נראה בזה עפ"י דברי הט"ז [סימן תקצ"ב ס"ק ב'] דבאמת הנך תקיעות כיון שאינן אלא לערבב את השטן אינם מעיקר המצווה, ושורת הדין דלא שייכת בהן ברכה, וכל מה דמהני הברכה בהן הוא משום שהן לצורך תקיעות של אח"כ, וע' בספר כתוב שם להראב"ד בסוף ר"ה [מובא לשונו במגיה לריטב"א ר"ה ט"ז. בהגה"ה 82], דהשטן יש לו רשות להשטין רק פעם א', ובתקיעות דמיושב חושב שאלו התקיעות ובא להשטין ושוב כשתוקעים בסדר התפילה אינו משטין, וזו כנראה כוונת הט"ז שזה רק תקיעות דעירבוב שטן, ולכן לא מהני בהן הברכה רק משום שהן עכ"פ לצורך התקיעות דעל סדר הברכה.

והדברים מבוארים עפ"י מה שביארנו שיש חידוש במצוות דרבנן ששייכת בהם ברכה, דנתחדש בהם "מעשה מצווה" מדרבנן, ואינן היכי תימצא בעלמא לשמיעה בדברי חכמים, אלא דמדרבנן קבעו בהם תורת מעשה מצווה, ואיכא מצוות שהם זכר לחורבן בעלמא ובדידהו ליכא ברכות כיון שבהם לא קבעו תורת מעשה מצווה, ונראה דגם "תקיעות דעירבוב שטן" הן כעין זה, ולכן מצד עצמם ליכא ברכה, ורק משום שהם צורך לתקיעות דאח"כ להכי תיקנו בהם תורת "תקיעת מצווה" לענין זה שהם "אתחלתא דתקיעות" שיתפס בהן הברכה בשביל התקיעות דאח"כ.

ונראה דזהו הדמיון בתוס' לטיבול ראשון, דהגם שזה רק להיכר תינוקות, ואין כאן אפי' מצווה, אבל כיון שתיקנו כן בתורת היכר לתינוקות כחלק מסדר ההגדה ומצוותיה, שוב שייך שרבנן יתקנו בהם תורת "מרור של מצווה" לענין זה שהם "אתחלתא דמרור" כדי שיתפס בהן ברכה בשביל המצווה של אח"כ, ודו"ק.



## סימן כ"ט

גדרי מילה וברכותיה [תוס'], ובסתירת ר"ת האם איכא שיהוי למצוות מילה [רא"ש].

א] מביא שלשה תמיהות בדיני הברכות של מילה. < ב] כמה תמיהות בדיני "עמידה" במילה ועמידה בברכותיה. < ג] מחדש דבמילה איכא ב' מצוות, מצות מילה ומצות ברית, ומיישב הסתירות האם יש מצווה כל רגע ורגע או רק פעם אחת, ומיישב קושי' רעק"א [תשו' מ"ב] בנדרים [ל"ב] בדרשה שאם לא בריתי יומם ולילה. < ד] מיישב קושי' התוס' בקידושין דל"ל מיעוט בנשים במילת בניהם, הא הו"ל מעשהו"ג. < ה] מביא חילוק בין מצות ברית למצות מילה מהבית הלוי בבני קטורה, ומוכיח כדבריו מסוגי' דעבודה זרה [כ"ז]. < ו] מיישב ג' תמיהות בגדרי ברכות דמילה. < ז] מיישב התמיהות בדיני עמידה במילה וברכותיה, ומבאר דדין עמידה דילפינן מ"לכם" שייך גם לברכה, לא כן דין עמידה ד"ויעמוד העם בברית", ומיישב שי' הבעל העיטור שמביא סברא מיוחדת בדין עמידה בברכת להכניסו.

## א] מביא שלשה תמיהות בדיני הברכות של מילה.

ברכת המצווה במילה מצאנו כמה תמיהות בעיקר גדרם ודיניהם, ונבארם בעזה"ת אחת לאחת, דבר דבור על אופניו.

א] במילה מברכים ב' ברכות, ברכת "על המילה", וברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", וע' בתוס' בסוגיין דלשי' הרשב"א שם מבואר דתרווייהו ברכות המצוות ניהו, ולכא' קשה דהיכן מצאנו מצווה אחת שיש בה ב' ברכות, [וכבר תמה בזה בערוה"ש], וצ"ע, וכבר תמהו האחרונים בכה"ג [ביאור הגר"א] [סי' כ"ה סעיף ה'] וב"ח [סי' כ"ה ד"ה וינית] בשם המהר"ל [דלמה מברך בתפילין דש"ר ב' ברכות דמה שייך וציונו פעמיים במצווה אחת, וגם הכא יש לתמוה כן].

ב] הרא"ש בסוף פרק ר"א דמילה הקשה למה מברכים ברכת "להכניסו בבריתו" בין המילה לפריעה, והא בעינן עובר לעשייתו, ותירץ דכל המל ולא פרע כאילו לא מל, והו"ל עובר לעשייתו, והק' החת"ס [יו"ד תשו' רמ"ח, וכ"ה בחי' שבת קל"ז] והמנ"ח [מצווה ב' ס"ק א'] דבאברהם אבינו היתה מילה ולא היתה פריעה, ונוסח הברכה קאי על בריתו של אברהם אבינו, וצ"ע.

ג] הרא"ש בסוגיין הביא את שי' ר"ת דבמצוות שאין להם שיהוי למצווה כמצה ומרור ומגילה דמברכים בלשון "על", [על מקרא מגילה וכו'], ומצוות שיש להם שיהוי למצווה כתפילין וציצית וסוכה מברכים בלשון "למ"ד", [להתעטף, להניח וכו'], ומבואר לפי"ז למה מברכים "על המילה", שאין שיהוי למצווה, אבל הרא"ש הק' על ברכת "להכניסו בבריתו" דהיה לו לברך בלשון על כמו ברכת "על המילה", ותירץ "משום דברכה זו לא נתקנה לגמרי על מצווה זו, תדע דהא מברכים אותה לאחר המילה אלא שנתקנה להודות ולהלל ולשבח להקב"ה שצוה לעשות מצווה זו בכל פעם שתבוא לידינו", ומבואר שזו ברכת השבח ולא ברכת המצוות [וגם בפרק ר"א דמילה שם הביא להך תי' של ר"ת ליישב באופ"א את הקושי' דלעיל מעובר לעשייתו].

אולם כשנעיין ונדייק בדברי ר"ת בספר הישר בסי' ש"מ [שזה המקור לר"ת שהביא הרא"ש], שם יבואר דר"ת עצמו למד דשניהן ברכת המצוות, ויישב קושי' זו באופן אחר, דכשהביא מצוות שאין להן שיהוי זמן, הביא "מילה שחיטה כיסוי הדם ושופר וכו'" וכשהביא מצוות שיש להן שיהוי זמן הביא "תורה תפילין ציצית וסוכה ומילה להכניסו בבריתו", הרי דהביא למצוות מילה בשני הסוגים של מצווה ובשינוי לשון, וכוונתו לבאר שתי הברכות ולמה מברך "על המילה" מצד אחד, ומאידך גיסא מברך "להכניסו בבריתו", ולהכי חילקם לשנים, והכא קרי ליה "מילה" ע"ש ברכת המילה והכא קרי ליה "מילה להכניסו בבריתו" ע"ש ברכת להכניסו בבריתו, וברור ופשוט, רק דזה פלא גדול, דהאיך נדיינא להאי דינא, האם יש למצווה זו שיהוי או אין בה שיהוי, ואם יש בה שיהוי היכן הך שיהוי, וצע"ג.

#### ב] כמה תמיהות בדיני "עמידה" במילה ועמידה בברכותיה.

בדיני עמידה במצוות מילה ובברכותיה, מצאנו כמה תמיהות וקושיות ביסוד הדברים, ונבארם בעזרי"ת אחת לאחת, דבר דבור על אופניו.

א] ע' רמ"א סי' רס"ה סעיף א' וז"ל "האב והמוהל כשמברכים צריכים לעמוד", ועיי"ש בחי' רעק"א, וז"ל "וכן המילה עצמה צריכה להיות מעומד" ובביאור הגר"א הביא את מקור הדברים "דכתי' ימול לכם כמו בעומר", וכ"כ הטור, וכוונתו לירושלמי מובא בסמ"ק וברא"ש סוף ערבי פסחים דמספירת העומר דרשינן בקמה, אל תיקרי בקמה אלא בקומה ולכן צריכים לעמוד, ושם כתוב "וספרתם לכם" והכא במילה כתוב "הימול לכם" ודרשינן גז"ש דשניהם בעמידה וכן ילפינן לציצית "והיה לכם לציצית", וכן בתקיעת שופר.

והנה, ז"ל השו"ע ריש הל' ציצית [סי' ח' סעיף א'] "יתעטף בציצית ויברך מעומד" וכ' המג"א "פירוש הברכה והעטיפה", והיינו דקאי בתרוייהו בין בברכה ובין במצווה, וכ"כ הגר"א שם, ודלא כהרמ"א בהל' מילה שהביא לדין עמידה רק בברכה, והק' הפמ"ג במש"ז שם [בהל' ציצית] "ואיני יודע אמאי הישמיט [הרמ"א בהלכות מילה הנ"ל] עיקר הדין שימול מעומד שזה דבר תורה מגז"ש לכם, וכתב הברכה דהיא דרבנן", והניח בצ"ע.

ב] עוד יש לעיין, דהנה ז"ל הרמ"א שם בהמשך דבריו, "י"א שכל העם שהם אצל המילה יעמדו, שנא' "ויעמוד העם בברית" [מרדכי, כל בו וכו'] וכן נוהגין" עכ"ל, ובביאור הגר"א שם נקט שהוא חומרא בעלמא אכן נראה דאין זה פשוט, דז"ל המרדכי בפרק ר"א דמילה, "ר"מ היה עומד בשעת קריאת התורה ובשעה שמלין התינוק והביא ראייה מן הפסוק "ויעמוד העם בברית" ומלשונו "היה עומד" משמע באמת שהוא חומרא ולא חיוב, וכהגר"א.

אולם בבגדי ישע שם הק', דמ"ש דבמילה הביא ראייה מ"ויעמוד העם" ולא בקריאת התורה, וע"כ שקריאת התורה מעיקר הדין ויליף כן מסברא דמיירי שהוא עלה לתורה, דאף דעמידה בקרה"ת נאמרה על בעל קורא, האידנא דהעולה אומר איתו ביחד ג"כ צריך לעמוד, עכתו"ד, ולפי"ז, הך לשון "דהיה עומד" בשעת קריאת התורה ומילה, כלפי קריאת התורה הרי"ז מעיקר הדין, וקשה לומר



דמתחלק ובקריאת התורה זה מעיקר הדין ובמילה זה חומרא, וע"כ דגם מילה מעיקר הדין הוא, וכן היא המשמעות הפשוטה בלשון הכל בו שכ' "כולם צריכים לעמוד".

ולפי"ז יש לעיין, א] איך ילפינו מ"ויעמוד העם בברית", הרי הך פסוק לא קאי על מילה, ואיך ילפינו מיניה לחייב עמידה במילה, ב] יש לעיין דלמה צריך שתי ילפותות במילה, מגז"ש דלכם ומ"ויעמוד העם", והנה, מה דבעינו ילפותא ד"ויעמוד העם" אחרי דאיכא כבר גז"ש דלכם מעומר הוא משום דמהכא ילפינו דכל העם צריכים לעמוד, משא"כ בגז"ש, אכן להיפך ק' דלמה בעינו גז"ש דלכם אחרי דאיכא ילפותא מ"ויעמוד העם בברית" [ובשלמא לגר"א דחומרא בעלמא היא א"ש, אכן לפי מה שנקטו בכל בו ובגדי ישע צ"ע].

ג] יעוין בדברי הבעל העיטור בהל' מילה [שער ג' ח"ד] שכתב שבמילה צריך לעמוד, וגם בברכה על המילה צריך עמידה, ובהמשך דבריו שם הוסיף דאבי הבן מברך להכניסו והוסיף שצריך לעמוד בברכה זו כדי שהעם יברכוהו בברכה "דכשם שנכנס לברית כן יכנס וכו'", וכבר תמה בזה המגיה שם דמה זה שייך לעמידה, וביאר הטעם שיראו אותו ויברכוהו, ועיין בהערה <sup>185</sup>, עכ"פ עיקר דברי הבעל העיטור תמוהין, דכמו שפשוט לו שברכת "על המילה" בעי עמידה כמו המילה עצמה, אף דאין בה הך טעם שיברכוהו בברכה, כמו"כ נימא בברכת "להכניסו בבריתו", ולמה לי טעם חדש לזה, ומאי שנא, וצ"ע.

ג] **מחדש דבמילה איכא ב' מצוות, מצות מילה ומצות ברית, ומיישב הסתירות האם יש מצווה כל רגע ורגע או רק פעם אחת, ומיישב קושי' רעק"א [תשו' מ"ב] בנדרים [ל"ב] בדרשה שאם לא בריתי יומם ולילה.**

ונראה לחדש דבמילה איכא ב' מצוות נפרדות, מצות מילה ומצות ברית, דע"י קיום מצות מילה נכנסים לברית עם הקב"ה, וזו בעצמה מצווה, מה שנכנס לברית עם הקב"ה, והמילה היא היכי תמצא להכנסה לברית מלבד היותה מצווה לעצמו, והיסוד לחידוש זה הוא ממה דהאחרונים הסתפקו במצות מילה האם מקיימים מצווה כל רגע ורגע שהוא מהול, או שמעשה המילה הוא המצווה ותו לא, וע' בזה בספר בית הלוי ח"ב סי' מ"ז בארוכה.

והנה בספר פרי יצחק הביא שיש בנידון זה סתירה, ומתחילה עלינו לדון האם משוך ערלתו חשיב ערלה, או דזה בשר בעלמא, והביא בזה פלוגתת המכילתא

<sup>185</sup> ואפשר לבאר בזה עוד, דבהמשך דבריו שם כתב הבעל העיטור דהך ברכה "דכשם שנכנס לברית" הוא "השלמה לברכתו", ונראה דכדי שתחול ברכתם על ברכתו להמשיכו ולהשלימו צריך שהמברך יהיה בפניהם, ודו"ק, ועל דרך זה נראה לפרש את דברי הרמב"ם [בפרק י' מהל' ברכות] דכתב דברכת הגומל בעמידה והק' עליו בכס"מ דמגלן זאת, וע' בחת"ס בתשו' נ"א מה שהאריך בזה, ונראה לדקדק ברמב"ם שכתב "עומד ביניהם", ונראה דכוונתו ע"ד העיטור שכיון שמשלימין ברכתו ואומרים "מי שגמלך וכו'" הילכך יש דין שצריך להיות עומד ביניהם, ודו"ק.

ובבלי, דהוכיח מהמכילתא [פ' בא פרשה ט"ו] מהדין משוך ערלתו דע"כ דכל המצווה היא במעשה חיתוך עצמו, עיין בזה בהערה <sup>186</sup>.

אולם מאידך מוכרח מהש"ס במנחות [מ"ג] דדהמע"ה כשהיה בבית המרחץ וחשב שהוא ערום מן המצוות ונתייבשה דעתו כשנזכר במילה, ומוכרח שיש בזה קיום מצווה תמידית, דאם המצווה היא רק במעשה חיתוך הרי המצווה נגמרה מיד ואיזו מצווה מקיים עכשיו, והדברים סותרים זה את זה, עיי"ש.

ובישוב הענין פשוט דע"כ תרתי איכא, דאיכא מצות מילה ואיכא מצות ברית, דמצות מילה היא מעשה מצווה בשעתו, וזה נגמר כבר במעשה החיתוך, ולא אכפת לן מה שיש לו ערלה אח"כ במשוך, ואהני לן הך מעשה מילה דעל ידו כבר נכנסים לברית קבועה ותמידית עם הקב"ה, וזו עוד מצווה להיות בברית עם הקב"ה, ומצווה זו מתקיימת כל רגע ורגע שהוא בברית עם הקב"ה, ובמצווה זו לא אכפת לן מה שכעת הוא ערל, והיינו במשוך, דלהיות בברית עם הקב"ה סגי בקיום מצות מילה, והרי קיים מצוותו, ופשוט, ועיין בהערה <sup>187</sup>.

ובזה מתיישבת קושי' רעק"א [תשו' מ"ב], דהקשה שם אהא דפליגי בנדרים [ל"ב] אם קרא "דאם לא בריתי יומם ולילה" קאי על ברית דתורה או ברית דמילה, והק' דבשלמא תורה היא ביום ובלילה משא"כ מילה דאין מלין בלילה, ואין קאי עליה הך פסוק דמיירי בהדל' "בבריתי יומם ולילה", ולדברינו א"ש "דהברית" שבאה ע"י מצות מילה היא מצווה שמתקיימת ביום ולילה, ורק מעשה המילה שהוא מצווה במעשה בשעתו, דוקא הוא מוגבל ליום, וקרא קאי על "הברית" וכלישנא דקרא "בריתי יומם ולילה".

<sup>186</sup> דמשוך ערלתו חשיב ערלה, דהרי בעינן גזה"כ במי שמל פעם אחת שאם משוך ערלתו אח"כ דאפי"ה אינו מעכב את האדון בק"פ, וזה משום "שנתקיימה בו מילה", ומבואר דבנולד מהול ושוב נמשכת ערלתו דבכה"ג באמת מעוכב בק"פ, ומבואר דבשר זה דינו כבשר ערלה אף דנמשך אח"כ, רק דמה דנתקיים בו מצות מילה פעם אחת מהני לאכול, ומאידך הוכיח דמהסוג' ביבמות ע"ב מבואר דבעינן לרבות משוך לאוסרו בתרומה, ובלי ריבוי לא חשיב ערלה, ולמסקנה אין ריבוי וקרא אסמכתא ורק אסור מדרבנן, ומבואר דהך בשר שנמשך אינו ערלה, וזה בשר בעלמא, ודו"ק.

והנה זה מפורש במכילתא דאף דבשר זה הוא בשר ערלה, אבל אינו מעוכב מאכילת ק"פ דסו"ס "נתקיימה בו מצות מילה", וכלשון המכילתא, ומבואר דהמצווה היא במעשה מילה ותו לא, שהרי אם המצווה היא שיהא מהול כל רגע ורגע, הרי אינו מהול שהרי יש לו בשר ערלה, וכדמוכרח מיניה וביה במכילתא, ויתירא מזו, הרי בסוג' ביבמות לא פליגי בסברא זו רק דס"ל דמשוך אינו ערלה, הרי דכו"ע מודי דהמצווה היא במעשה חיתוך גרידא.

<sup>187</sup> [ובאמת דהבית הלוי כבר דייק שבפסוק "והיה בריתי בבשרכם לברית עולם" שבזה מדויק שהמצווה מתמשכת, רק שהוא למד שזה דין נוסף במצות מילה עצמה וזה לא דין נפרד של ברית, ומה"ט תלה ברמב"ם וטור בהידור אחרי המצווה, אבל לדין י"ל שיש מצות ברית דמתמשכת, וכלישנא דקרא "והיה בריתי", ואפי"ה אינו יכול להוסיף הידור אחרי המצווה, דמצות מילה עכ"פ נגמרה, וההידור במילה ולא בברית]

**ד] מיישב קושי' התוס' בקידושין דל"ל מיעוט בנשים במילת בניהם, הא הו"ל מעשהז"ג.**

ובזה מיושבת קושי' התוס' בקידושין [כ"ט. ד"ה אותן] וביבמות [ע"ד: ד"ה אין נימול] שהק' ל"ל אותו ולא אותה למעט אשה, תיפוק ליה דהו"ל מעשהז"ג, דאין מלין בלילה ותי' דאזלינן למ"ד דמלין בלילה, והק' בשאגת ארי' סי' נ"ג דדוחק לאוקמי' סתמא דהש"ס דלא כהילכתא, ועו"ק למ"ד דאין מלין בלילה מאי דרשי בהאי מיעוט.

ולנהנ"ל מיושב, דמצות מילה היא מעשהז"ג, לא כן מצות ברית שברית היא ביום ובלילה, וכדלעיל, ומצד מצות ברית היו צריכים לחייב אשה במילה, שתהא מחוייבת למול כהיכי תמצא לקיום מצות ברית, וע"ז קאי המיעוט.

ואי קשי' לך, הרי מצות ברית תלויה בזמן, שהרי רק מתקיימת ע"י מצות מילה, וסו"ס מצות מילה תלוי' בזמן, זה אינו, דרק כשהזמן הוא מדיני המצווה אז חשיב כמעשהז"ג, לא כן בנד"ד דמצד עצם מצות הברית אין בו זמן ורק מחמת המילה תלוי' בזמן, ודו"ק.

ואיכא מקור לחילוק זה מדברי רעק"א [ביכורים פ"א מ"ה], דנשים חייבות בהבאת ביכורים אף דלא שייכת אלא משבועות עד חנוכה והא דאין זה זמן גרמא היינו משום דבעינן זמן שמצויין ע"פ השדה, ואי היה מצויין ע"פ השדה כל השנה היה מביא כל השנה, ונמצא דדבר אחר גרם לה להיות תלויה בזמן, ואינה הלכה מצד הזמן עצמה, וכמו"כ מצות קריאת ביכורים אינה זמן גרמא אף שהוא רק עד סוכות, והיי"ט דזמן שמחה הוא רק עד אז.

וע"ד זה ידוע גם מהגרי"ל דיסקין לבאר למה ברכת לבנה אינה זמן גרמא אף שאינה אלא עד חצי החודש, דלו יצוייר והיתה הלבנה מתחדשת כל החודש היתה המצווה כל החודש, והוא כנ"ל.

וה"ה בנד"ד, דמצד מצות ברית היתה שייכת המצווה ביום ולילה, וכלישנא דקרא "בריתי יומם ולילה", ורק דהמילה עצמה היא ביום, ודו"ק.

**ה] מביא חילוק בין מצות ברית למצות מילה מהבית הלוי בבני קטורה, ומוכיח כדבריו מסוגי' דעבודה זרה [כ"ז].**

וחילוק זה בין ברית למילה מבואר נמי בבית הלוי עה"ת [לך - לך, ד"ה ובזה יבואר] שחידש דלרמב"ם דבני קטורה נתחייבו במילה הרי הם בכלל מילה, ואינם בכלל ברית, ומבואר דע"כ תרתי נינהו.

וראיה גדולה לבית הלוי, מהסוגי' בעבודה זרה [כ"ז] דנכרי פסול למול, ונחלקו אי ילפינן מקרא "דהמול ימול" דרק מי שנימול ימול או מקרא ד"אתה את בריתי תשמור", למעט עכו"ם, וקס"ד בגמ' דנפ"מ בערבי שמל, דהרי הוא בכלל המול ימול ואינו בכלל את בריתי תשמור, ודחו דכל הגוים ערלי לב.

ופירש"י דערבי מהול היינו "אומה מהולה", אכן בר"ח שם כתב דקאי על בני קטורה שחייבים במילה, וביאר הגר"ח עה"ש דרש"י לשיטתו בסנהדרין [נ"ט:] דבני קטורה פטורים במילה והר"ח קאי בשל' הרמב"ם [מלכים פ"י] דבני קטורה חייבים.

ומה שפי' הר"ח כן הוא משום דק' ליה מהו הקס"ד דאיתנהו בכלל מילה, הא בלי מצות מילה אינה אלא "מעשה חיתוך", ואיך אמרינן שהוא בכלל מילה, וע"כ דמיירי בבני קטורה, אכן לאידך גיסא ק' דלמה נתמעטו מברית אי קאי על בני קטורה, וכן הק' הגר"ח שם.

ולפימש"כ בבית הלוי א"ש דשתי מצוות איכא, מצות ברית ומצות מילה, ובני קטורה ליתנהו בכלל ברית ואיתנהו בכלל מילה, וקרוב לזה כ' הגר"ח שם.

#### ו] מיישב ג' תמיהות בגדרי ברכות דמילה.

ובזה מיושב מה שתמהנו בריש דברינו בברכות דמילה, דהקשינו על שי' הרשב"א בתוס' בסוגיין, דהיכן מצאנו מצווה אחת שיש בה ב' ברכות, ולדברינו ניחא שהרי ב' מצוות נפרדות נינהו, מצות מילה ומצות ברית, וברכת על המילה קאי במצות מילה וברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו קאי במצות ברית.

ומיושב נמי מה שתמהנו ברא"ש שכתב דכיון דהמל ולא פרע כאילו לא מל לכן חשיב ברכת להכניסו כעובר לעשייתו, והק' החת"ס [תשו' רמ"ח יו"ד, וחי' שבת קל"ז] והמנ"ח [מצווה ב' ס"ק א'] דבאברהם אבינו לא היתה פריעה רק מילה, והברכה היא "להכניסו בבריתו של א"א" ואיך מהני לזה פריעה.

ולדברינו ניחא, דעד כמה שדנים מצד מצות הברית, הרי גוף הברית, שלנו ושל אברהם אבינו חדא נינהו, ואנו נכנסים להך ברית שכרת הקב"ה עם אברהם וזרעו אחריו, דלא היו כאן ב' בריתות, וכל השינוי הוא רק מצד מצות מילה, שבמצות מילה ניתוסף פריעה, ומעתה, ע"י מילה דידן נכנסים אנו להך ברית של א"א, ומילה דידן רק נגמרת בפריעה וממילא הו"ל כבר עובר לעשייתו לגבי הברית, וא"ש.

ובזה מיושב נמי דברי ר"ת דהביא מצות מילה בהדי המצוות שיש בהם שיהיו וגם בהדי המצוות שאין בהם שיהיו, וביארנו דכוונתו ליישב למה מברכים "על המילה" בלשון "על" ומצד שני מברכים "להכניסו בבריתו" בלמ"ד, ועפ"י מה שביארנו הדברים פשוטים ומוכרחים, דכלפי מצות מילה ודאי דאין שיהיו, והמצווה נגמרת מיד בעצם המעשה מילה, וכלפי מצות ברית, הכא אדרבה, הרי יש קיום תמידי כל רגע ורגע, ושפיר מיקרי מצווה שיש בה שיהיו ולכן מברכים בלמ"ד, ודו"ק, וכמו דלהניח תפילין מתפרש "להיות מעוטר בתפילין", וכדפי' הרא"ש בדברי ר"ת, כמו"כ להכניסו בבריתו מתפרש "להיות מוכנס בברית", וזו היא המצווה, וא"ש.

**ז] מיישב התמיהות בדיני עמידה במילה וברכותיה, ומבאר דדין עמידה דילפינן מ"לכם" שייך גם לברכה, לא כן דין עמידה ד"ויעמוד העם בברית", ומיישב שי' הבעל העיטור שמביא סברא מיוחדת בדין עמידה בברכת להכניסו.**

ומעתה נראה דבזה יבוארו נמי דיני העמידה במילה, דהנה, לעיל תמהנו בהך קרא ד"ויעמוד העם בברית", דהרי קרא זה לא מיירי במילה ואיך ילפינן מיניה, ונראה פשוט, דבקרא זה נאמרה הלכה ב"ברית", דכשנכנסים לברית עם ה' צריך עמידה, וזה נאמר בכל "ברית", וגם במילה נכנסים לברית וזהו המחייב של

העמידה כאן, ולפי"ז נראה פשוט דלפי חילוקו של הבית הלוי, שבבני קטורה אין מצות ברית, הרי במילה דבני קטורה אין חיוב עמידה לעם.

ונראה להוסיף בזה עוד, דיתכן דמה שמביא המרדכי קרא "ויעמוד העם בברית", דאולי דזה קאי גם על מילה וגם קריאת התורה, שגם תורה היא "ברית" וזהו נמי הדין עמידה שם, דמהלכות ברית הוא.

ונראה עוד, דהיות והוא חיוב בחפצא של ברית, א"כ גם היכא שאין הברית מצווה, אכתי חייבים בעמידה, דעמידה היא חלק מהברית עצמה, והוכחה לזה מהמקור ד"ויעמוד העם בברית", דהתם לא היתה הברית מצווה, וע"כ דהתם אינה חלק מהמעשה מצווה.

והנה, באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו - ברכת המצוות סי' כ"ג] ביארנו דמצאנו דבמצוות שצריכות עמידה, דגם ברכותיהן טעונות עמידה<sup>188</sup>, וביארנו דהסברא בזה היא עפ"י מה שהארכנו באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו - ברכת המצוות סי' ח' ועוד] הוכיח בארוכה בכמה וכמה ראיות דהברכה היא חלק ממעשה המצווה ומצטרפת לגוף המעשה מצווה, הילכך דיני מעשה המצווה עלייהו, ומעתה נראה דבזה חלוקין עמידה מדין "ויעמוד העם בברית" מעמידה מגזירה שוה ד"לכם", ד"לכם" מחייב עמידה מצד המעשה מצווה שבו הילכך גם הברכה שהיא חלק מהמעשה מצווה שבו מתחייבת בעמידה בהדי המצווה.

אולם, בזה שאני עמידה דברית, דלא שייכת לגוף המצווה, רק "לחפצא של ברית", שהרי גם ברית שאינה מצווה טעונה עמידה, וכדהוכחנו, והילכך עמידה ידיה לא שייכת לברכת המצוות.

ולפי"ז א"ש מה שתמהנו לעיל דל"ל קרא ד"ויעמוד העם בברית" וגם גז"ש דלכם, ובשלמא "ויעמוד העם" בעינן לחייב כל העם אבל ל"ל גז"ש דלכם, ולהנ"ל א"ש, דהנפ"מ הוא כלפי ברכת המצוות, דברכת המצווה דמילה טעונה עמידה רק אחרי הגז"ש דמתחייבת עמידה במצווה דמילה, ואז הברכה דמצטרפת למצווה מתחייבת גם בעמידה, וזו הנפ"מ, וע"כ דהירושלמי דדריש "לכם" במילה אזיל לשיטתו דסובר דברכת המצוות היא מה"ת, ולהכי א"ש דכל הנפ"מ בהך גז"ש הוא לגבי הברכה, וא"ש נמי דברי הרמ"א שהביא דין עמידה דילפינן מ"לכם" רק על הברכות, דהמילה מצד עצמה בלאו הכי צריכה עמידה מצד הברית שבה, וכדהביא הרמ"א אח"כ, ודו"ק.

ויתכן שתהיה אפ"י נפ"מ בין הנך תרי דיני עמידה, דהנה מצאנו במג"א בסי' קמ"א דבדין עמידה דת"ח איכא קולא דמהני סמיכה, וכמבואר בשבועות ל', והטעם משום דסגי בקימה בעלמא, ומצאתי בהפלאה [הגהות לחו"מ סי' י"ז ס"ק א'] ובמשכן העדות [שער ב' פ"ד] שחידשו דכוונתו לומר דסמיכה לאו כ"עמידה",

<sup>188</sup> עיין בזה בב"י הלכות ציצית [סימן ח'] דאיכא ב' שיטות האם כל ברכת המצוות צריכות עמידה או דווקא הנך ברכות שהוא מברך על מצוות שצריכות עמידה עומדים בהן, והפנ"י [מגילה כ"א] והפמ"ג [סימן תל"ב מ"ז ס"ק ג'] נקטו דרך במצוות שעומדים בהן מברכים בעמידה, וכן הוא במגן גבורים ומור וקציעה הלכות ציצית, וכל זה שלא כהמג"א וש"ע הרב ומ"ב בהלכות ציצית [שם].

אבל שפיר חשיב "קימה", ולפי"ז יש מקום לחדש דבכל הדיני עמידה דילפינן בגז"ש דלכם הרי המקור הוא ממה דילפינן מ"בקומה" ושם ילפינן דבעינן "קימה", ויתכן לפי"ז דסמיכה מהני, ומילה היא בכלל הגז"ש וסגי א"כ בסמיכה, אולם נראה דאין קולא כזאת בדין עמידה מצד ברית, דבעמידה דברית כתיב ביה לשון "ויעמוד", ולפי"ז נמצא דבשעת הברכה שייך סמיכה ובשעת המילה עצמה כבר אין לסמוך, דעומד כבר מצד ברית.

והנה, לעיל תמהנו בדעת הבעל העיטור, דפשיטא ליה דעומד בברכת על המילה כמו המילה עצמה, לעומת ברכת להכניסו דלזה צריך טעם חדש דבעינן שיראוהו כשמברכים אותו, ולמה לא מפרש כמו שפי' בברכת על המילה, וצ"ע.

ומעתה א"ש דהך ברכה דברכת להכניסו שייכת למצות ברית, "ומצות ברית" אין בה שום דין עמידה, רק "החפצא דברית" מצד עצמה צריכה עמידה בלי שייכות למצווה שבה, [וכדמוכרח מברית דקרא ד"ויעמוד"], ולכן אף אם הברכה היתה חלק מהברית, אכתי א"צ עמידה, דהברכה מצטרפת למצווה ולא לברית, משא"כ ברכת על המילה, דהתם המצווה טעונה עמידה מגז"ש דלכם, התם שייכים דיני המצווה בברכה ג"כ, וא"ש.

## סימן ל'

## עובר לעשייתו במצווה שעשייתה עדיין קיימת.

א] מביא מהרמב"ם דמברכים כל זמן שעשיית המצווה עדיין ממשיכה, דאכתי מיקרי עובר לעשייתו. < ב] מביא מהקרבן אורה לבאר דטעמא דליכא חסרון של עובר לעשייתו במצווה "שעדיין עשייתה נמשכת", דהמעשה עצמו עדיין ממשיכה בזה שהוא פושט את הציצית ותפילין, וע"כ דהמשמוש לא מעכבא, והברכה חיילא מכאן ולהבא. < ג] מוכיח דלא כדבריו ממה דמשמוש מעכב. < ד] מוכיח מתוס' והריטב"א בסוגיין דלא כהקרבן אורה, דמוכרח מכמה מקומות שהברכה חיילא למפרע לתחילת המצווה. < ה] מוכיח מדברי הרמב"ם בטבילת גר ומכל הסוגי' של "דיחוי" בברכה דפשיטא דהברכה היא תמיד למפרע. < ו] מבאר דעיקר חידושו של הרמב"ם הוא דמהני למפרע לייחס את הברכה למעשה עטיפה והנחה שבתחילת המצווה, ורק באופן שההנחה הראשונה היתה בפטור אז בעינן משמוש. < ז] מתמה דמאי שנא מעשה לענין מלקות למעשה לענין ברכה, ומה מהני משמוש בזה, ומבאר עפ"י יסוד דברי הברכי יוסף והקרבן אורה בקביעת מזוזה, דרק מעשה שיש בו "התעסקות" בחפץ של מצווה מיקרי מעשה מצווה, ולענין זה מהני משמוש להצטרף לעיקר המעשה מצווה. < ח] מבאר דינא דמי ששכח לברך על מזוזה האם מברך כל זמן שהמזוזה עדיין קבועה בביתו. <

**א] מביא מהרמב"ם דמברכים כל זמן שעשיית המצווה עדיין ממשיכה, דאכתי מיקרי עובר לעשייתו.**

איתא בסוגיין "אמר ר"י אמר שמואל, כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתו", ומבואר דנאמר דין עובר לעשייתו בברכת המצוות, ונחלקו הרמב"ם [פ"א מברכות ה"ו] ואו"ז [מובא בהגהות אשר"י בברכות י"א:] ובהגהות אשר"י ריש חולין] אם בדיעבד כשכבר עשה את המצווה האם יכול לברך אח"כ, וע' בזה בש"ך ביו"ד [סי' י"ט ס"ק ג'] ובב"ח או"ח [סי' תל"ב בהתחלה בד"ה ונראה דדוקא], ועיין בתוס' בסוגיין לגבי עובר לעשייתו בנטילת לולב, ונחלקו האחרונים בביאור שיטתו, ויבואר להלן [ס"ק ד'].

והנה, אף דסובר הרמב"ם דבדיעבד אינו מברך, אפ"ה כתב הרמב"ם בהל' ברכות [פ"א - ה"ה] דמצווה "שעדיין עשייתה קיימת" כסוכה ותפילין וציצית, אף אם התחיל את המצווה יכול לברך עדיין באמצע, וז"ל "העושה מצווה ולא בירך, אם מצווה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה, ואם דבר שעבר הוא אינו מברך, כיצד, הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחילה חוזר ומברך לאחר שנתעטף אקב"ו להתעטף בציצית וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין ואחר שישב לישב בסוכה, וכן כל כיוצא באלו", עכ"ל, ועלינו לבאר את עצם הגדר בחידוש הרמב"ם במצוות שעשייתו מתמשכת.

**ב] מביא מהקרבן אורה לבאר דטעמא דליכא חסרון של עובר לעשייתו במצווה "שעדיין עשייתה נמשכת", דהמעשה עצמו עדיין ממשיכה בזה שהוא פושט את הציצית ותפילין, וע"כ דהמשמוש לא מעכבא, והברכה חיילא מכאן ולהבא.**

ויש להעיר, שהרי אם יושב בסוכה ועטוף בציצית, הרי אף אם אינו יכול לברך לשעבר, אבל סו"ס להבא ודאי דיכול לברך, דכלפי המצווה שעדיין לא קיים

פשיטא דזה אכתי עובר לעשייתו, ומהו א"כ החידוש ברמב"ם שיכול לברך בכה"ג.

ואשר מוכרח מזה, דברכת המצוות שייכא למעשה המצווה ולא לקיום המצווה, ואף דנמשך הקיום מצווה דסוכה וציצית, אבל היכן המעשה מצווה, שהרי העטיפה וההנחה כבר עשה, ואיך יכול לברך, והרי מצוות שאין בהם שום מעשה אין בהם ברכה, כמו בביטול חמץ שהוא בלב וכמבואר ב"י [תל"ב], וכהשמת כספים וכמבואר ברשב"א בתשובה [מובא בגר"א בהלכות ציצית], וה"ה בנד"ד, וזהו שחידש הרמב"ם שבזה שאינו יוצא מהסוכה ומתעכב שם, ומה שאינו פושט את התפילין וציצית, הרי זהו המשך לעשייה, ויש כאן מעשה מצווה ג"כ, ואלו דברי הרמב"ם "שעדיין עשייתה קיימת", ודו"ק, והערה זו ראיתי בחי' הגר"ש רוזובסקי [פסחים סי' ז' ס"ק ג'] ובחי' הגרי"ד סאלאוויצקי [בסוף חי' הגרי"ז על סוטה שיצאו לאור מחדש תשס"ב].

ודבריהם מבוארים בהדי' בקרן אורה מנחות ל"ו. [ד"ה תוס' בד"ה וכשיגיע זמנו] וז"ל "מצווה שהיא עליו חובה ולא עבר זמנה אפילו אם לא בירך עובר לעשייתה מ"מ יכול לברך על קיומה עתה כל זמן שהוא מקיימה ודווקא אחר קיומה אין לברך כגון מצה אחר אכילתה וכיוצא בזה, אבל כל שהמצווה עליו בחובה יכול לברך עליה בכל עת שהוא עליו, והוי עובר לעשייתה, דמה שהוא הולך בציצית או תפילין "חשוב מעשה" כי היכי דלענין כלאים חשיב מעשה אע"ג שכבר הוא לבוש כדאיתא בסוף מכות ולא יפטר מהחיוב עדיין דאינו יוצא בפעם אחת בלבישת ציצית או הנחת תפילין אלא חיובן הוא כל זמן חיובן בלי הפסק וכו' וא"כ אפי' לא בירך בשעת לבישת הטלית והנחת תפילין חייב לברך אח"כ, והמשמוש הוא למצווה בעלמא וע' בספרו של אחי הגאון ז"ל שאילה מ"ו שם", עכ"ל, וע"ע בזה בהר צבי במנחות [סי' מ"ז].

ועפ"ז טוען הקרן אורה דמה דמבואר בגמ' במנחות [ל"ו] דהמניח תפילין לפני אור הבוקר, כשמגיע זמן המצווה ממשמש בהם ומברך, דע"כ דזה לא מעכב, שהרי יש כאן מעשה לפנינו.

#### ג] מוכיח דלא כדבריו ממה דמשמוש מעכב.

אכן נראה דמוכרח דלא כדבריו, דיעוין במנחות [שם] במניח תפילין לפני אור הבוקר דצריך למשמש, דכתב רש"י דכשממשמש בהם הו"ל כמניח, וכ"ה ברשב"א שם, ועיי"ש בתוס' שכתבו שה"ה בציצית שימשמש בהם בכה"ג ושוב מברך, וכ"ה בהגהות מיימוני בפ"ג מהל' ציצית ס"ק ח', ובשו"ע בסי' ל' סעיף ג' נפסק דבתפילין צריך שימשמש וכעין זה בציצית ברמ"א סי' ח' סעיף ט"ז, וע' בט"ז [ס"ק י"ז] שזה מעיקר הדין גם בציצית, והיינו כהתוס' והגהות מיימוני.

וראיתי להגאון בעל הצמח דוד בהערותיו לתשו' רעק"א [קמא תשו' ט'] שמבאר שבלי משמוש אין לברך שזה "קיום מצווה" בלי "מעשה מצווה", דהמעשה עיטוף היה בזמן הפטור ולא היה בו תורת "מעשה מצווה", וה"קיום מצווה" בזמן החיוב הוא בלי מעשה מצווה, ואין לברך בלי מעשה מצווה, ואהני לן משמוש לענין זה.



וכדבריו משמע מהרשב"א שם וז"ל "והמשמוש אינו הנחה גמורה שיברך להניח על המשמוש, אלא שאם היה מברך עליהם בלא משמוש איך יברך להניח, וכבר הם מונחים בראשו ואינו עושה שום מעשה שדומה להנחה, אבל הממשמש בהם ונוזכר מהמצווה שנצטוו להניחם, וממשמש לכך בהם, הוי כאילו מניחם ומברך עליהם כאילו היה מניחם", עכ"ל, וכוונתו, דלדיני ברכת המצוות סגי לן בכזה מעשה כדי שברכתו יחול במעשה מצווה.

וכל זה דלא כהקדן אורה דנקט דמשמוש לא מעכבא, דמהתוס' והשו"ע משמע דמשמוש הוא מעיקר הדין, וכן המשמעות ברשב"א הנ"ל, ודו"ק.

**ד] מוכיח מתוס' והריטב"א בסוגיין דלא כהקדן אורה, דמוכרח מכמה מקומות שהברכה חיילא למפרע לתחילת המצווה.**

ונראה להוכיח נגד הקדן אורה בעיקר הדברים, ונקדים במה שיש לחקור אי בהנך מצוות שמברך בזמן המשך עשייתן, האם הגדר בזה הוא דהברכה אזלא למפרע לתחילת המצווה או לא, והנה, עצם המושג דמהני למפרע מצאנו כבר בשיטת האו"ז דלדידיה תמיד מהני בדיעבד לברך למפרע, ויש לעיין דאולי הרמב"ם מודה דמהני למפרע באופן זה שעשייתה עדיין נמשכת, ופשוט דהקדן אורה נקט דלא מהני למפרע וא"צ למפרע, דכעת יש מעשה מצווה מושלם, ונראה שיש הוכחות מפורשות מהראשונים דמהני למפרע, ומוכרח ע"כ דזה החידוש, גם דמהני למפרע וגם דבעינן למפרע, והיינו דכל זמן שהעשייה של המצווה ממשיכה, אז מודה הרמב"ם לאו"ז שיכול לברך למפרע על תחילת המצווה.

דהנה, בתוס' בסוגיין [בד"ה בעידנא ובד"ה לצאת] מבואר, דאף דבכל המצוות אינו מברך עליהן רק עובר לעשייתן, אבל שאני לולב דאף דמדאגבהה נפיק בה, אבל כיון דאכתי חסר לו בנענועים דהלל, שפיר יכול לברך אף לאחר הנטילה.

והש"ך יו"ד [בסי' י"ט ס"ק ג'] הוכיח מהתוס' דאזיל בשיטת הרמב"ם, דבאמת הדין עובר לעשייתן הוא לעיכובא, ואינו מברך כלל לאחר המצווה, רק דהכא יכול לברך כיון דאכתי לא גמר את המצווה, ולכן שפיר מברך, אכן כבר העיר השאגת ארי' [בסי' כ"ו] דלפי מה שמבואר שם בתוס' דהברכה קאי על הנענועים דהלל, דרק כלפי הנך נענועים חשיב עובר לעשייתן, א"כ קשה דלמה אמרו שם בגמ' דמברכים בלשון "על" דלשעבר משמע, וכבר נפיק בה, הא הברכה אינה על מה שכבר נטל, דכלפי זה חסר בעובר לעשייתן, והברכה היא רק להבא על הנענועים, עיי"ש בדבריו.

אמנם, הפשוט בדברי התוס', דכוונתם דכיון דאכתי חסר נענועים, שוב אין זה אחרי המצווה, ושפיר מברך גם לשעבר, ואין הברכה על הנענועים מצד עצמם, רק דאהני לן הנענועים לומר דאכתי חשיב עובר לעשייתן גם כלפי הנטילה ראשונה.

וביאור זה מוכרח מהתוס' בסוכה [ל"ט. ד"ה עובר לעשייתן] שכתבו, דיכול לברך אח"כ כיון דמנהג אנשי ירושלים ליטלו כל היום, ופשוט שאין הברכה על מנהג זה, דאין ברכה על מנהג, רק דאהני לן מנהג זה להחשב כעובר לעשייתן כלפי המצווה דמזיקרא, וה"ה די"ל כן בנענועים דהלל, דאין ברכה על הנך נענועים,

רק דאהני לן הנך נענועים דלא יחשב דכבר אינו עובר לעשייתו, [ומצאתי שקידמני בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בפסחים סי' ז' ס"ק ב']<sup>189</sup>.

וחידוש זה דהברכה מהני למפרע מפורש בדברי הריטב"א בסוגיין, דכתב דלמ"ד מצוות א"צ כוונה, ויצא בנטילתו כשמביאו לביהכ"ג, דהדין הוא דאין לסלקו מידיו קודם שיברך, דבעינן שברכתו אח"כ בנענועים תחול גם על הלקיחה הראשונה שהיא מה"ת, ומפורש כנ"ל, אלא דצ"ע גם הכא, דאיך באמת מהני למפרע, הא כלפי המצווה שכבר נעשתה אינו עובר לעשייתו.

וכעין זה מצאתי גם בלבוש [סי' ח' סעיף י"א] שכתב אהך דלובש ציצית בידים שאינן נקיות דמברך אח"כ, ומדמה לטבילת גר [וכדהבאנו לעיל ס"ק ה'] ושוב הוסיף "ועוד, על מה שמקיים אחר הברכה שישאר לבוש בה הוי' ברכה זו עובר לעשייתו, ואגבה יוצא במה שעבר", ומפורש כנ"ל דמהני גם למפרע.

הרי דפשיטא דבכל המצוות מהני הברכה למפרע, ואף דבחידושי ר' שמואל [סימן ז' ס"ק ב'] נקט דשאני ציצית מנענועים דכיון שבציצית יש מצווה גמורה גם אחרי הברכה, להכי מסתברא דהברכה לא תחול למפרע, אולם אינו כן וכמפורש הכא בלבוש, ובאמת דמוכרח כן גם מדברי הראשונים, דבתוס' סוכה [ל"ט] וברא"ש [שם] הביאו ראיה להך דאנשי ירושלים דמברכים גם אח"כ מדברי הירושלמי בדין ציצית דסובר דשפיר מברך גם אחרי שהוא כבר לבוש, וכן הוא בתוס' הרא"ש וברבינו דויד בסוגיין, וקשה, דעיקר החידוש בלולב הוא דמהני למפרע דכבר ליכא לפניו שום מצווה, וא"כ מה הראיה מציצית, הא בציצית שגם מכאן ולהבא איכא חיוב פשיטא דמהני מצד המכאן ולהבא, וע"כ דמוכרח מהכא דגם בציצית הברכה צריכה לחול למפרע דוקא, [ורק דתוס' חילקו בין שיירי מצווה לעיקר המצווה, אבל משמע דשווין כלפי הלמפרע].

ועיקר החידוש דבעינן למפרע ולא מהני מכאן ולהבא, גם בציצית וגם בתפילין, כן מוכרח מכל הפוסקים שהבאנו לעיל בדין משמוש, דמבואר בדבריהם דמשמוש הוא מעיקר הדין ולא שייך לברך אח"כ בלי משמוש, וזה שוב דלא כהקדק אורה, דמה שאינו פושט לא מהני כיון דאין בזה משמוש, וברור.

**ה' מוכיח מדברי הרמב"ם בטבילת גר ומכל הסוגי' של "דיחוי" בברכה דפשיטא דהברכה היא תמיד למפרע.**

ובאמת דמוכרח ופשוט מטעם אחר דמהני הברכה למפרע, דהנה, יעוין ברמב"ם שם בהל' ברכות [בהל' ז'] שכ' דרק בטבילת גר מברך לאחר הטבילה, כיון שהיה "דחוי מעיקרא" דלא היה יכול לברך "אשר קדשנו במצוותיו" כשהוא גוי, והמקור לסברא זו הוא מהסוגי' בברכות [נ"א], [הביאו שם הכס"מ], דבסוגי' שם

<sup>189</sup> והעירני בזה הבחור החשוב יהודה קמינצקי נ"י דמה הדין בהפסיק באמצע, ומתחילה דייק מלשון הגמרא [סוכה מ"א] "קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא כפיו מניחו ע"ג קרקע", ומבואר שהיה שם הפסק ואעפ"כ מצי מברך, אולם שוב דייק לאידך גיסא, דלשון התוס' הוא "קרא קריאת שמע ולולבו בידו, אעפ"י שכל אלו הדברים אין מעכבין", הרי דהתוס' לא כתבו הך דקריאת התורה, וגם הדגיש "אלו הדברים" דמשמע דבא בזה לאפוקי מהמעשים בהמשך, דהנך לאחר ההפסק קאי, ודו"ק.

רצו להוכיח מטבילת גר לברכת הנהנין שיכול לברך אחרי האכילה כמו שגר מברך לאחר הטבילה, ודחו, דשאני גר שהוא "דחוי מעיקרו" משא"כ בברכת הנהנין דמעיכרא חזי "והואיל ואידחי אידחי".

וסוגי' זו הביאה הכס"מ כמקור נגד האו"ז, דמבואר שם בסוגי' דברכת המצוות וברכת הנהנין שווין, ובתרווייהו אמרינן דאם לא בירך בתחילה "דנראו ונדחו", ורק טבילת גר שאני דלא נראה כלל, ודיחוי מעיקרא ל"ש דחוי, הרי לן דבכל ברכת המצוות אינו מברך אח"כ, דנראו ונדחו<sup>190</sup>.

ואשר מוכרח מכל זה הוא, דבכל הסוגי' מבואר דלולי הדין "דיחוי" שפיר היה שייך לברך על ברכת הנהנין וברכת המצוות אף אחרי ההנאה והמצווה, ומבואר מזה דפשיטא דהברכה חיילא ושפיר מתייחסת גם על מה שכבר נעשה וכסברת האו"ז, ואין הכוונה בדין "עובר לעשייתן לעיכובא" דאין הברכה יכולה לחול למפרע על מצווה והנאה שכבר היו, דאינו כן, דשפיר חיילא ברכה גם למפרע, אלא דכיון דהיה דין בברכה שיברכנה מיד, ולא ימתין, שוב חיילא בברכה דין "דיחוי", וזה "פסול" דחיילא בגוף הברכה דשוב אינו מברך, וזה יסוד שיטת הרמב"ם, וז"ל המאירי שם "אבל כל שהיה לו לברך ולא בירך הואיל ונדחת ברכתו נדחת", ומפורש שחל דין "דיחוי" ופסול בברכה עצמה, וזהו יסוד הדין בעובר לעשייתן שהוא לעיכובא, דאין הפשט שזה מעכב משום שהברכה לא מתייחסת למפרע, אלא שיש בה "פסול", והשו"ט בסוגי' מסתובב סביב יסוד זה, דהסוגי' הוכיחה מטבילת גר דאין "פסול" כזה, וחילקה, דשאני גר שזה דחוי מעיקרא, ואין בזה דין דיחוי, אבל בשאר ברכות המצוות והנהנין דנראה ונדחה, התם איכא "פסול דיחוי".

וכן מוכרח משי' בעל ההלכות [מובא ברא"ש בחולין פ"ז] דכיסוי הדם הוא סיום מצווה דשחיטה, ואין ראוי לברך באמצע המצווה, ולכן מברכים על כיסוי הדם לאחר שכיסה, ומוכרח דשפיר חיילא למפרע, ועיין נמי בברכ"ש [קידושין סי' י"ח ס"ק ה'] דמדבריו נמי מבואר כנ"ל, דודאי דגם לרמב"ם מהני הברכה גם אח"כ למפרע, וגם מצד דיחוי אתינן עלה, וכמבואר בטבילת גר ובסוגי' בברכות הנ"ל.

<sup>190</sup> וע' ש"ך יו"ד סי' י"ט [ס"ק ג'] דהביא פלוגתא זו, והביא מספר ברכת אברהם שמיישב שי' האו"ז מסוגי' דברכות [נ"א] לענין דיחוי, ומפרש, דבאמת אין שום סתירה בין האו"ז לסוגי', "דה"ה דהוי מצי לישנויי ליה - ולא הוא אלא דהתם ברכת המצוות היא - אלא עדיפא מיניה קאמר" עכ"ל, והיינו דהגמ' יכלה לחלק עוד בין גר לנהנין, דשאני ברכת המצוות מברכת הנהנין, רק "דעדיפא מיניה קאמר", זה תוכן תירוצו, ולא נתבררה כוונתו, ועיין באמרות אברהם מצוות ומועדים [ברכת המצוות שער ו סי' י"ט] מה שכתבנו בזה.

**ו] מבאר דעיקר חידושו של הרמב"ם הוא דמהני למפרע לייחס את הברכה למעשה עטיפה והנחה שבתחילת המצווה, ורק באופן שההנחה הראשונה היתה בפטור אז בעינן משמוש.**

ואחרי שנתבאר היטב דע"כ דמהני הברכה למפרע, והברכה צריכה לחול למפרע, שוב א"ש עיקר חידושו של הרמב"ם בהנך מצוות שעשייתן מתמשכת, דנתחדש בזה דמהני הברכה לחול למפרע לתחילת המצווה, ודלא כהקדן אורה ואחרונים דנקטו שהמעשה מצווה ממשיך כל הזמן וכדמצאנו גם לענין מלקות ולמדו דכיון דהמעשה ממשיך שוב חשיב גם כמעשה לענין ברכה.

ואשר מוכרח מכל זה, דע"כ דחלוקין נינהו הדין מעשה לענין מלקות מהדין מעשה לגבי מצווה לענין ברכה, וע"כ דרק ההנחה והלבישה הראשונה חשיבי מעשה לענין ברכה, ומה שאינו פושט אינו מעשה לענין ברכה אף דחשיב כמעשה לענין מלקות, ולכן אנו צריכים שהברכה תחול למפרע למעשה הראשון, ובההיא דמנחות [ל"ו] בהניח קודם אור הבקר שאני, דהתם ליכא מעשה מצווה בהנחה הראשונה דהניחם בזמן פטור, ולכן התם דווקא בעי משמוש מעיקר הדין וכמבואר בסוגי' שם, ובזה חשיב כבר כמעשה.

וצריכים להוסיף, דהירושלמי דסובר דמהני ברכה בציצית גם אחרי הלבישה, והתוס' הוכיחו מכאן למנהג אנשי ירושלים, התם פשיטא דמיירי בלי משמוש, דמיירי דהניחם בזמן חיוב הלכך א"צ משמוש, וגם הרמב"ם מיירי בלי משמוש, דמיירי שהמעשה בהתחלה היה מעשה מצווה, ושפיר מתייחס הברכה אליו.

**ז] מתמה דמאי שנא מעשה לענין מלקות למעשה לענין ברכה, ומה מהני משמוש בזה, ומבאר עפ"י יסוד דברי הברכי יוסף והקדן אורה בקביעת מזוזה, דרק מעשה שיש בו "התעסקות" בחפץ של מצווה מיקרי מעשה מצווה, ולענין זה מהני משמוש להצטרף לעיקר המעשה מצווה.**

אלא מעתה צ"ב תרתי, א] מאי גרע מעשה מצווה לענין ברכה, דלא חשב כמעשה בזה שאינו פושט, הא לגבי מלקות חשיב מעשה, ומאי שנא מעשה לענין ברכה ממעשה לענין מלקות, וצ"ע, ב] עוד קשה דאיך באמת מהני מעשה משמוש בזה, דאי לא חשיב כמעשה א"כ איך מצטרף לכאן משמוש, וצ"ע"ג.

והביאור בזה, וסייעני לזה אחי הרה"ג ר' יהודה שליט"א עפ"י הברכי יוסף [סי' י"ט], דהנה, דהנה בתשו' רעק"א [סוף תשו' ט'] הק' דלכא' ביצא מביתו וחוזר [לאחר כמה שעות או עכ"פ לאחר כמה ימים] הו"ל לברך שוב על ברכת מזוזה, שהרי הפסיק בקיום המצווה, דחובת הדר הוא וכשלא דר בבית אין לו מצווה, [ובני ביתו לא חייבים ולא מצטרפים לדיורין ידיה דלאו בית שלהם הוא ופטורים מן המצווה], וכתב דצ"ע לדינא, אלא דבסוף התשובה הביא דשוב מצא מהברכי יוסף [סי' י"ט] דדן בזה, וכתב דרק קבעו ברכה על קביעת המזוזה.

ונראה דהביאור בזה הוא דברכת המצוות נתקנה על מעשה מצווה, ולכן כשיש קיום מצווה בלי מעשה מצווה כמו בביטול חמץ [כיון דביטול הוא בלב] ליכא

ברכה <sup>191</sup>, וה"ה הכא, דרק בקביעת המזוזה איכא "מעשה מצווה" בהדי "הקיום מצווה", משא"כ כשחוזר לביתו, דאז ממשיך את הקיום מצווה בלי המעשה מצווה, וכן נראה מתוך דברי הברכי יוסף, והגדר בזה הוא כך, דהקביעת מזוזה הראשונה היא המעשה מצווה שמתייחס לכל קיום וקיום שיבוא ממנו, וכל חזרה לביתו היא התחלת קיום המצווה מחדש שמתייחס למעשה מצווה בקביעה ראשונה, וכן מבואר באחרונים בביאור דברי רעק"א, עיין בהערה <sup>192</sup>.

אלא דאין הדברים פשוטים דעיקר החידוש דקביעת המזוזה היא המעשה מצווה והחזרה לביתו אינה מעשה מצווה טעון ביאור, דלכא' קביעת המזוזה דומה לקשירת הציצית בבגד, ולבישת הבגד דומה לדירורין בבית, וכמו דפשוט דלבישת הבגד היא מעשה מצווה, כמו"כ תחילת דירורין היא כן, וצדקו דברי רעק"א שיברך בכל חזרה לביתו, דזהו המעשה מצווה, וכן הקשה המג"א [בסי' י"ט], והברכי יוסף שם עמד בזה וחילק, דלבישת הבגד חשיב מעשה מצווה כיון ש"מתעסק" בהדי החפצא דמצווה כשלושבשם, אבל בדירורין בבית אין שום "עסק" בהדי המזוזה, דהדירורין מתייחס לבית ולא למזוזה, ולכן רק קביעת המזוזה חשיב כמעשה מצווה.

ונסיף בזה עוד, דאיך נקטו האחרונים דדירורין אינה מעשה מצווה, הא מאי שנא מסוכה שהדירורין עצמן הם המעשה מצווה המחייב ברכה, וע"כ כדברינו, דבשלמא בדירורין בסוכה שהדירורין עצמן מתייחס לבנין של סוכה שזה החפץ של מצווה, הכא פשיטא דמברכים על הדירורין הזה, ורק הכא במזוזה המעשה דירורין אין בו שייכות לחפצא של מצווה, שהדירורין מתייחס לבית ולא למזוזה, ופשוט.

ומצאתי בקרן אורה מנחות ל"ו [סוד"ה סח בין] שג"כ כ' כנ"ל על קושי' המג"א, וז"ל "אבל הנכנס לדור בבית הרי אינו עושה מעשה מצווה, דהא בכניסתו אינו ניכר אם יש בו מזוזה או לא", וזה כנ"ל, ודו"ק, שוב ראיתי באבי עזרי [ציצית מהדו"ק] דג"כ כתב כן וכיון לדבריהם <sup>193</sup>.

הרי דלמדנו הכא חידוש דין בגדרי מעשה מצווה לענין ברכת המצוות, דרק מעשה כזה שיש בו "עסק והתעסקות" עם החפצא של המצווה הוא דחשיב

<sup>191</sup> ועיין בארוכה שהבאנו אופנים שונים שבנויים על יסוד זה באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו ברכת המצוות סי' א' וב'].

<sup>192</sup> דכן ראיתי מהגאון בעל הצמח דוד בהערותיו לתשו' רעק"א בתשו' שם דג"כ ביאר דחזרה לביתו בלי מעשה קביעת מזוזה הוא קיום מצווה בלי מעשה מצווה, וכנ"ל, ושור' בחי' הגרי"ד סולובייציק זצ"ל [המודפסים בסוף חי' הגרי"ז על סוטה שיצאו לאור בתשס"ב] שג"כ הביא יסוד הנ"ל דהברכה נתקנה על המעשה מצווה ולא על הקיום מצווה, והביא כן משליח שמברך לעומת המשלח, והשווה לזה את דברי הברכי יוסף הנ"ל לענין מזוזה, ות"ל שכוונתי לדעתו. ואגב, עיי"ש עוד בברכי יוסף דמבואר, דשוכר שקבע מזוזה עם ברכה ושוב שכרו שוכר אחר במקומו דאינו מברך כלל, רק דסומך על ברכתו של הראשון, והדבר תמוה, דמ"ש ראשון משני, אלא דהחילוק הוא כנ"ל, דהראשון קעביד מעשה מצווה וקיום מצווה ולכן מברך במעשה מצווה, והשני קעביד קיום מצווה בלי מעשה מצווה, ולכן אין לו ברכה.

<sup>193</sup> והדברים מבוארים יותר באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו ברכת המצוות סי' ט"ז].

כמעשה מצווה לענין ברכה, ולא כל מעשה שעל ידו חיילא ונעשה מצווה מיקרי מעשה מצווה לענין ברכה. ודו"ק.

ובזה נחזור לקושי' קמייתא, דלמה לא נתפסה הברכה על המעשה לבישה דממילא בזה שאינו פושט את טליתו, ולפי הנ"ל ניחא, דאף דאיכא "מעשה דממילא" בזה שאינו פושט לענין חיוב מלקות, אבל אין "התעסקות" במעשה זה עם החפץ של המצווה, ודומה לדיורין בבית שיש בו מזוזה, ולהכי אמרינן דמה שאינו פושט לא מהני לברכה, ושפיר בעינן שהברכה תתיחס לתחילת המצווה למפרע בזה, דרק הליבישה עצמה היא מעשה שיש בו התעסקות עם החפצא של המצווה, ודו"ק.

ומעתה מובן הדין משמוש, דביארנו דבאופן שהליבישה הראשונה היתה לפני זמן החיוב, וא"א שהברכה תחול על המעשה הזה למפרע, אז בעינן משמוש מעיקר הדין, דמשמוש דינו במעשה לבישה, וקשה דאיזה מעשה הנחה ומעשה לבישה איכא בזה, ולהנ"ל א"ש, דמה שאינו פושט הוא מעשה אלא דאית ביה חסרון שאין בו התעסקות בחפצא של המצווה, ולזה מצטרף אליו המעשה משמוש, דבזה איכא כבר מעשה התעסקות בחפץ של המצווה, ושפיר חשיב מעשה מצווה לענין ברכה.

הרי לנו ביאור חדש בעיקר חידושו של הרמב"ם בכל הנך מצוות שממשיכם, וזה דלא כהקדן אורה רק כהראשונים שהוכיחו מציצית לנענועים של לולב ולמנהג אנשי ירושלים.

ובמהלך זו נוכל להבין פלוגתת רעק"א והפמ"ג בנר חנוכה האם שייך להנך מצוות או לא, וכדיבאר להלן [סימן ל"ג].

**ח] מבאר דינא דמי ששכח לברך על מזוזה האם מברך כל זמן שהמזוזה עדיין קבועה בביתו.**

ובעיקר האי ענינא יש לדון האם דין זה נאמר גם בקביעת מזוזה, דמי שקבע מזוזה ושכח לברך, האם מברך אח"כ כל זמן שהמזוזה קבועה בפיתחו או לא, וע' בתשו' רעק"א תניינא [בתשו' י"ג] שכתב בתוך הדברים "וכן מזוזה בפתחו ולא בירך בשעת קביעתו אף דאינו עושה מעשה מ"מ כל רגע הוי תחילת מצווה דאלו נטלו המזוזה לא יהיה לו המצווה מכאן ולהבא", ומפורש דגם במזוזה הדין כן.

ויש לדון בדבריו, דלפימ"ש"כ הקדן אורה לדמות לההוא דמכות [כ"ב] בלובש כלאים, א"כ שפיר יש לחלק ולומר דדווקא בלבישה בציצית ותפילין ודיורין בסוכה, באלו כתב הרמב"ם ש"עדיין עשייתה קיימת", דמה שאינו פושט טליתו מיקרי המשך לעשייה קמייתא, דכאלו לובשה מחדש, אבל בקביעת מזוזה הרי אינו ממשיך ומוסיף בפעולת "קביעת" המזוזה, ושפיר י"ל דבכה"ג כבר ליכא "מעשה" מצווה, ואין כאן רק "קיום", ושוב אינו מברך.

אכן פשוט שרעק"א אזיל בזה לשיטתו בתשובות במהדו"ק בסוף תשו' ט', דכבר נתבאר לעיל דרעק"א דן בהולך מביתו לעסקיו בשוק שעות הרבה האם מברך שוב, הרי דמפורש ברעק"א דדיורין בבית לענין מזוזה דומה לדיורין בסוכה, וכמו שיש מעשה מצווה בתחילת הדיורין בסוכה, כמו"כ יש מעשה מצווה בתחילת הדיורין בבית שיש בו מזוזה, ולהכי דימה יוצא ונכנס לביתו ליוצא ונכנס לסוכתו,

ולפי הנ"ל א"ש מה דפשוט לו במי שקבע מזוזה ושכח לברך, דאף אם אינו יוצא מביתו דשפיר מברך, שהרי מעשה הדיורין הוא המעשה מצווה וממשיך לעשותו כל רגע ורגע, וכמו דבסוכה פשוט לרמב"ם ש"עשייתה עדיין קיימת", כמו"כ פשוט לענין מזוזה.

אולם לפי מה שהביא רעק"א שם [בשולי המכתב] מהברכ"י דרק מברכים על המעשה של קביעת המזוזה, וכתבאר לעיל בטעמא דמילתא, אז פשיטא דליתא לכל הנ"ל, דאז פשוט דבנד"ד במי שקבע מזוזה ושכח לברך, דלדברי הברכ"י וקרן אורה דלא יוכל לברך, דאף ד"הדיורין" ממשיכים, אבל המעשה דקביעת מזוזה לא ממשיך, ושוב לא יוכל לברך, שו"ר בחי' ר' שמואל [פסחים סי' ז' סוס"ק ג'] שגם הביא שאלה זו, והביא על זה את פלוגתת הברכ"י ורעק"א הנ"ל, רק שהוא נקט דלרעק"א א"צ מעשה מצווה, וקיום מצווה סגי לברכה, ופשוט א"כ שיברך שהרי הקיום נמשך, ולדברינו א"צ לזה.

## סימן ל"א

**פלוגתת הראשונים בנוסח 'ביעור' בברכה בדדיקה,  
ובגדרי מצוות בדדיקה וביעור,  
ובדין עובר לעשייתן בשכח לברך בבדיקה ונזכר בביעור.**

א] בשכח לברך בבדיקה, ונזכר למחרת בביעור, מצאנו מחלוקת מג"א ט"ז וב"ח, ויש לדון האם אפשר לדמותו להך כלל דמצווה ש"עשייתה עדיין קיימת". < ב] בגדר מצות בדדיקה וביעור, האם תרוייהו הם מעשה חדא דביעור או דהבדיקה היא הכשר בעלמא, וביאור פלוגתת הראשונים בנוסח "ביעור" בברכה בדדיקה. < ג] מוכיח דהמאירי כהר"ן דהברכה בבדיקה קאי על ביעור דלמחר, שהרי הבדיקה היא רק הכשר ומצד עצמה אין בה ברכה, ונפ"מ בזה. < ד] ש' הראשונים שמברכים ב' ברכות, על הבדיקה לחוד ועל הביעור לחוד, ובמה חולקים הראשונים עליהם. < ה] ביאור בדברי המג"א וט"ז דתרוייהו פסקו דבשכח לברך על הבדיקה דמברך בביעור, אבל נחלקו בהסברת הדברים. < ו] ביאור פלוגתת הב"ח ומג"א אם בבדיקה וביעור שייך דינו של הרמב"ם ב"מצווה שנמשכת עשייתה". < ז] הערה בשיטת הרמ"א בזה.

**א] בשכח לברך בבדיקה, ונזכר למחרת בביעור, מצאנו מחלוקת מג"א ט"ז וב"ח, ויש לדון האם אפשר לדמותו להך כלל דמצווה ש"עשייתה עדיין קיימת".**

כבר דנו הראשונים בברכת בדיקת חמץ למה מברכים בשעת הבדיקה ולא בביעור, עוד דנו בנוסח הברכה דלמה מברכים בלשון ביעור ולא בלשון בדדיקה, ולהלן נביא את דבריהם בזה, ולפני כן נקדים בנידון אחר ששייך לנידון הזה.

דהנה, לעיל [סימן ל'] הבאנו את פלוגתת הראשונים האם הדין עובר לעשייתן הוא דין לכתחילה או דין גם לעיכובא, והבאנו דגם לרמב"ם שזה לעיכובא, אבל שאני בזה מצוות ש"עשייתה עדיין קיימת", דבכה"ג הוא יכול לברך כל זמן עשיית המצווה, והיינו דביושב בסוכה ובלובש ציצית דעשייתה ממשיכה אז שפיר מצי מברך כל זמן עשייתה המצווה.

ועיין בכלבו [סי' מ"ח] במי ששכח לברך בתחילת הבדיקה, שמברך כל זמן שעדיין לא סיים בדיקתו, ופי' הכלבו "דכל מצווה שיש לה משך זמן, כל היכא דבירך מקמי סיום המצווה, עובר לעשייתו הוי, הילכך נתעטף בטליתו ולא בירך הניח תפילין ולא בירך ישב בסוכה ולא בירך מברך כל זמן שמניח", והיינו כנ"ל, ודין זה מובא להלכה ברמ"א [ריש סי' תל"ב].

ויש להסתפק דמהו הדין בסיים הבדיקה ואכתי לא ביער, דיש מקום לומר דכיון דביעור הוא מצווה אחת עם הבדיקה י"ל דגם בזה מיקרי ד"ממשיכה עשייתה" בשריפה דלמחרת, ואכתי מברך למחרת בביעור, ומצאנו בזה מחלוק' הפוסקים, דע' במג"א וט"ז [סי' תל"ב ס"ק ב'] שכתבו דשפיר מברך בזמן השריפה, והב"ח שם חולק וסובר שאינו מברך, והב"ח הסביר דלרמב"ם דעובר לעשייתן הוא לעיכובא כבר אינו יכול לברך, ותמה עליו המג"א דזה דומה לדינו של הרמב"ם במצווה "שעדיין עשייתה קיימת" דאכתי מברך, ומיקרי עובר לעשייתן, וצ"ע.



ובאמת דדברי הב"ח נסתרין מיניה וביה, דהב"ח מודה לעיקר דינו של הכלבו דמברך באמצע הבדיקה, ד"עדיין עשייתה קיימת" וא"כ למה חולק בברכה על הביעור דלמחרת, ומוכרח דפליגי הפוסקים האם שייך בנידון זה גדר הנ"ל דמצווה "שעדיין עשייתה קיימת", וצ"ע.

ועוד יש להעיר מהט"ז, דאף דלהלכה סובר כהמג"א דמברך בזמן הביעור, אבל לא הביא על זה את דברי הרמב"ם במצווה "שעדיין עשייתה קיימת", וצ"ע, ונראה דמודה לב"ח דלא שייך הכא כללא של הרמב"ם, אבל מטעם אחר סובר כהמג"א לדינא, ונמצא דאיכא בזה ג' דעות, ונבאר פלוגתייהו.

**ב] בגדר מצות בדיקה וביעור, האם תרוייהו הם מעשה חדא דביעור או דהבדיקה היא הכשר בעלמא, וביאור פלוגתת הראשונים בנוסח "ביעור" בברכה דבדיקה.**

והנראה בזה דיש להסתפק בעיקר מצות בדיקה וביעור, די"ל דמצווה חדא היא דתחילתה בבדיקה וסופה בביעור, וכן מורה לשון הרא"ש בסוגיין שכ' "דלאחר הבדיקה מיד מבטל והיינו ביעור לחמץ שאינו ידוע לו ומצניע את הידוע לו עד שעה חמישית ואז מבערו מן הבית ועל עסק זה נגזרה הברכה של הבדיקה שהיא תחילת הביעור ונגמרה בשעה חמישית", הרי דאיכא "עסק אחד" של "ביעור מן הבית" שתחילתו בבדיקה וסופו בשעה חמישית, וכולו מעשה א' של ביעור.

אולם מאידך הבאנו לעיל [סימן כ"ז] מהר"ן וריטב"א דמצות ביעור היא רק הביעור דלמחרת, ובדיקה היא "הכשר מצווה" בעלמא, ואף דבכל הכשר מצווה לא מברכים, אבל הכא ההכשר מצווה הוא תחילת המעשה מצווה, והוא "גוף אחד" עם הביעור, וכדיארנו, אבל הקיום מצווה לא שייך לבדיקה דבדיקה אינה ביעור, והר"ן וריטב"א למדו דזהו כל החידוש של ר' יהודה שמברכים כבר בדיקה, והרא"ש לשיטתו פי' באופ"א את חידושו של ר' יהודה, ודו"ק, וכדהארכנו לעיל [סימן י"ד פרק ב'].

וכבר נחלקו הראשונים בפלוגתא זו, דמצאנו בראשונים דנחלקו בטעמא דמילתא דמברכים בבדיקה "על ביעור חמץ" ולא "על בדיקת חמץ", ופירש"י [תחילת ז':] בבדיקה היינו נמי ביעור, וכוונתו כדפי' המהר"ם חלאווה דלשון "ביעור" היינו "ביערתי את הקודש מן הבית ובדיקה הוא ביעור מן הבית" וכן מצאתי בספרים המיוחסים לרש"י [ע' בזה בספר איסור והיתר [בהתחלה], ובסידור רש"י סי' שנ"ה, ובספר האורה ח"ב סי' י"ז], וכ"כ העיטור דף ק"כ: וכ"ה בשיבולי הלקט [כ"ו] בשם רבינו שלמה, וכ"ה במכתם בפסחים בדף ז'.

אולם ע' בחי' הר"ן דחולק, והדברים יותר מפורשים בריטב"א שכתב בהדי' דא"צ לפרש "דביעור" הוא לשון בדיקה "שמבער מן הבית", והיינו דבא לאפוקי מרש"י והמהר"ם חלאווה וכדלעיל, ופירש, שביעור הוא כפשוטו שמבערו בשריפה, אבל כיון דבדיקה היא רק "תחילתה" של מצווה זו, ועיקר ה"תכלית" והכוונה במצות בדיקה היא לסופה שזהו הביעור, לכן הברכה שייכת לביעור שבסוף.

ונראה דשתי הפלוגתות תלי' זו בזו, דלפי הרא"ש דיש מצווה אחת שתחילתה בדיקה וסופה ביעור, לדידיה הברכה מישך שייכא בכל המצווה, ובדרך זו אזיל רש"י ופירש דבדיקה עצמה היא ביעור, דאין הפירוש בביעור שמבערו מן "העולם", רק ביעור מן "הבית", ונמצא דהברכה קאי על הבדיקה כמו דקאי על הביעור, אבל הר"ן וריטב"א אזלי לשיטתייהו, דלדידהו המצות ביעור היא רק בביעור עצמו, ובדיקה היא רק הכשר לזה, ונוסח הברכה קאי רק במצווה עצמה וזו "מצות ביעור", וזו רק בביעור דלמחרת, ולא בבדיקה בלילה שאינה אלא הכשר לזה, ודו"ק.

**ג] מוכיח דהמאירי כהר"ן דהברכה בבדיקה קאי על ביעור דלמחר, שהרי הבדיקה היא רק הכשר ומצד עצמה אין בה ברכה, ונפ"מ בזה.**

ונראה להוכיח גם מהמאירי כהר"ן, ובדבריו נראה הוספה במהלך זה, דהנה, ז"ל המאירי בתחילת הסוגי', "ומאחר דבדיקה על דעת ביעור הוא נעשית, הרי הוא תחילת מצות הביעור, ומתוך כך מברכים על הביעור וכו' ולא על הבדיקה, שהבדיקה עצמה צורך ביעור היא ועל העיקר מברכים", והיינו כהר"ן ולא כרש"י.

והמאירי ממשיך ומוסיף לשיטתו, וז"ל "ואעפ"י שאינו חייב לבערו עד למחר מ"מ מצות ביעור חלה כל היום ומאחר שחל זמן המצווה יכול לברך עליה" עכ"ל, ונראה דכל הך שו"ט במאירי שהק' דאכתי אינו "זמן המצווה דביעור" ותירץ דכל היום הוא "זמן של מצות ביעור", כל הך שו"ט רק שייך לר"ן וריטב"א דהמצווה היא "ביעור" ולא בדיקה, ושפיר הק' דאף דהלילה הוא זמן הבדיקה, אבל הברכה אינה על הבדיקה רק על הביעור, וזמן מצות ביעור אכתי לא התחיל, ועל זה תירץ דכל היום הוא זמן מצוותו, אבל לרש"י והרא"ש שהבדיקה היא עצמה הביעור והיא המצווה, לדידיה אין כזה נידון כלל, דכיון דתיקנו דהלילה הוא זמן בדיקה, הרי ממילא דזהו זמן המצווה.

והנה המאירי אזיל שוב לשיטתו בהמשך הסוגי' כשבא לבאר למה מברכים "על ביעור" ולא "לבער", וז"ל "שמאחר שהברכה היא על הביעור והביעור אינו נעשה עד למחר אין ראוי לברך בלמ"ד שכל שהוא מברך בלמ"ד משמעה שהמעשה תכופ לברכה וכו' ומאחר שמברך ב"על", משמעו על כלל המצווה ולא על המעשה הפרטי לגמרי ויש לו מקום אף בביעור של מחר הואיל ותחילת המעשה שזהו הבדיקה תכופ לברכה", עכ"ל, הרי דנוסח הברכה מכוון לביעור של מחר, וזה לשיטתו, וכהר"ן וריטב"א.

**הרי שהוסיף על הר"ן בתרתי, א] זמן המצווה נמדד כפי זמן מצות ביעור, ב] נוסח הברכה מכוון לקיום של מחר.**

**ד] שי' הראשונים שמברכים ב' ברכות, על הבדיקה לחוד ועל הביעור לחוד, ובמה חולקים הראשונים עליהם.**

והנה, איכא שי' שלישית בברכת בדיקה וביעור, ושי' זו מובאת בספרים המיוחסים לרש"י [הובאו לעיל, באיסור והיתר וסידור רש"י וספר האורה הנ"ל] וכתוב שם בזה"ל, "ובשעת שריפה לא יברך עליו כלום, ולהוציא מאותם בנ"א

שמברכים עליו בשעת שריפה וכסבורים שזהו ביעור שמברכים עליו, ולא היא, אלא מה שמפנה ביתו מן החמץ קרוי ביעור כמו ביערתי הקודש מן הבית", הרי שהיו כאלו שבירכו בזמן השריפה.

וע' מהרי"ק [בשורש קע"ד בסוף] שהביא הך מנהג בשם תשובת רש"י והוסיף שהיו נוהגים לברך בבדיקה "על בדיקת חמץ" ובשריפה "על ביעור חמץ", ורצה לפרש שזהו מנהג הריב"א להשאיר כזית לשורפו לאחר חצות בברכה, עיי"ש, ומשי' זו בא רש"י לאפוקי.

ונראה דשי' זו היא דלא כהר"ן ודלא כרש"י והרא"ש, אבל לכל א' מטעם אחר, דלשיטת רש"י והרא"ש בבדיקה וביעור תרוייהו מעשה חדא של "ביעור" נינהו ולא שייך בו ב' ברכות, והם סוברים שיש ב' מעשים חדא של "בדיקה" וחדא של "ביעור", ולכן שייך ב' ברכות, והר"ן מודה להם בנקודה זו דבדיקה היא בבדיקה ולא ביעור, והם שני מעשים, אכן מאידך סובר הר"ן דלא שייכת ברכה בפנ"ע לבדיקה, שעד כמה שדנים אותה לעצמה הרי אין בה שום "קיום מצווה", וכל מה שיש לדון בה הוא מצד שייכותה לביעור, וממילא רק שייכת בה ברכה דביעור, וזה כבר מתיחס למצות ביעור דלמחרת ואיך שייך שיברך למחרת ברכה נוספת בביעור, ופשוט.

**ה] ביאור בדברי המג"א וט"ז דתרוייהו פסקו דבשכח לברך על הבדיקה דמברך בביעור, אבל נחלקו בהסברת הדברים.**

והנה, הבאנו מהמג"א וט"ז דתרוייהו סברי דבשכח לברך בבדיקה דמברך בביעור למחרת, אולם כשנדייק בדבריהם נראה דאלו ב' שיטות שונות, וז"ל המג"א, "דהא מברכים על ביעור חמץ וכו' וגם במהרי"ק בשורש קע"ד כתב די"א שיברך לעולם בשעת שריפה, וכש"כ כה"ג", עכ"ל, הרי דהביא סמוכין מנוסח הברכה דמברכים על "הביעור", ועוד הביא סמוכין מהנך ראשונים שהובאו בתשו' רש"י [שרש"י חולק עליהם] דסברי דתמיד מברך בשריפה.

איברא, דיעוין בט"ז שלא הביא את כל הנ"ל, ורק כתב בזה"ל "דהא עושה מעשה בעיקר המצווה", ומה"ט מברך בשריפה, ונראה דפליגי בפלוגתת הראשונים הנ"ל, ובזה נבין עומק טענת המג"א, דהמג"א למד ע"ד הר"ן והריטב"א ד"ביעור" הוא רק שריפה, ולא בדיקה, ורק מברכים בבדיקה כיון שהוא הכשר לביעור ומישך שייכא בביעור, ושפיר הוכיח מנוסח הברכה דודאי דעל השריפה עצמה מברכים כששכח לברך בבדיקה שהרי תמיד כשמברכים בבדיקה הברכה היא באמת על השריפה דלמחר, וא"כ כש"כ דכשלא בירך בבדיקה דיברך בשריפה, ודו"ק.

ומה"ט הביא נמי שי' הראשונים שנוהגים לברך ב' ברכות, דכבר ביארנו דיסוד שיטתם בבדיקה וביעור תרתי נינהו, ולהכי שייך ב' ברכות, וסובר המג"א דאנן מודי להו בעיקר דבריהם שבדיקה אינה ביעור ותרתי נינהו והברכה שייכת לשריפה יותר ממה ששייכת לבדיקה, [רק דלדין הבדיקה אינה מצווה בפנ"ע, ואינה אלא הכשר], ונפ"מ לדין עכ"פ כששכח לברך בבדיקה דודאי מברך בביעור.

אולם הט"ז לא הביא את כל הנ"ל, ונראה דלפי הט"ז כל הנידון והספק הוא ספק אחר ולכן גם הראיות הן ראיות אחרות, ונבאר את שיטתו.

ונראה דהט"ז למד ע"ד הרא"ש ורש"י ד"מצווה אחת" היא, והוא לבער את החמץ מן הבית, ותחילת המעשה היא בבדיקה בבית שזה "ביעור מן הבית" וסופו של המעשה היא ההוצאה למחרת, ומעשה חדא הוא ותיקנו את הברכה בתחילת המעשה שאז הברכה קאי על כל המצווה מתחילתה ועד סופה, ועכשיו יש נידון חדש, דמה הדין במצווה שיש לה ב' חלקים, והברכה נתקנה על שני החלקים כהדדי, וכבר נגמר חלק א', האם מברכים על החלק השני שהוא רק הגמר או לא, וזהו הספק כשגמר את הבדיקה שזה החלק הראשון ועדיין לא הוציא מן הבית שזה החלק השני, ודו"ק.

ולדידה כבר אין להוכיח מנוסח הברכה דמברכים בלשון "ביעור", דחלק מהביעור הוא הבדיקה עצמה, וחלק זה כבר נגמר לגמרי, וכבר לא שייכת הברכה לגביו, ומאן יימר דתיקנו ברכת "ביעור" על החלק השני בפנ"ע, ולכן לא הוכיח מנוסח הברכה כהמג"א, וכן לא הוכיח מהנך ראשונים של המהרי"ק, דלדידהו בדיקה אינה ביעור ולט"ז בדיקה היא עצמה ביעור, והוצרך להכריע מסברא, והכרעת הט"ז דכל שעדיין "עושה מעשה בעיקר המצווה", אף שכבר נגמר חלק מהמעשה מצווה, אפי"ה שייכת עדיין ברכת המצוות.

**ו] ביאור פלוגתת הב"ח ומג"א אם בבדיקה וביעור שייך דינו של הרמב"ם ב"מצווה שנמשכת עשייתה".**

ומעתה נחזור לפלוגתת המג"א וב"ח בריש דברינו, האם שייך בבדיקה וביעור הך כללא של הרמב"ם במצווה "דעדיין עשייתה קיימת", דהנה הרמב"ם מיירי במי שיושב בסוכה ונתעטף בציצית, דבשכח לברך אמרינן דשפיר יכול לברך כיון דעדיין ממשיכה עשייה זו, והביאור, דכיון דאכתי ממשיכה עשייה קמייתא בלי הפסק, שוב שפיר יכול לברך והברכה מתיחסת לתחילת העשייה, ואכתי מיקרי עובר לעשייתו, וזה כדהבאנו לעיל [ריש סימן ל'] מהגר"ש רוזובסקי זצ"ל והגר"ד, דלענין ברכה "עשייה" בעינן וזה בעשייה קמייתא, וי"ל דכל זה בממשיך עשייה קמייתא בלי הפסק, אבל בהפסיק את העשייה וממשיכה לאחר שהפסיק, בזה לא שייך חידושו של הרמב"ם שהברכה חשיבה עדיין עובר לעשייתו, דבכה"ג אין כבר שייכות לעשייה קמייתא, ופשוט.

וזו סברת הב"ח בביעור חמץ, דאף דהמצווה היא בדיקה וביעור, וביעור הוא המשך העשייה ומצווה דביעור, אבל כיון דהפסיק עשייה קמייתא בין בדיקה לביעור, שוב לא מיקרי עובר לעשייתו ואין מקור מהרמב"ם שיכול לברך בכה"ג, ורק באמצע הבדיקה עצמה סבר הכלבו דאכתי מיקרי עובר לעשייתו, דאז ליכא הפסק, וא"ש דברי הב"ח, ודו"ק.

והט"ז מודה דאין מקור מהרמב"ם, רק דסובר דמסברא מיקרי עובר לעשייתו כיון דיש כאן מעשה ועשייה בעיקר המצווה, וסובר הט"ז דעדיף מהרמב"ם בעיטוף וסוכה, שהרי בעיטוף וסוכה כבר אין מעשה ועשייה עכשיו כלל וע"כ דצריך

לעשייה קמייתא וכדנתבאר, אבל הכא הרי איכא עשייה גם עכשיו, וזהו חידושו של הט"ז דעשייה של עכשיו מהני.

אולם המג"א לשיטתו שלמד כהר"ן דהעיקר הוא הביעור והשריפה, וכל התורת מעשה ועשייה דאיכא בבדיקה הוא עד כמה דמישך שייכא בביעור, הרי לדבריו פשוט דהכא שייך דינו של הרמב"ם, דהכא בביעור עצמו מונחת בדיקה דאתמול, דזו כל התורת מצווה דבדיקה, דרק בסוכה ותפילין דבתחילת העשייה ליתנהו כבר לכל המצווה, התם חידוש הרמב"ם שכשמשך בלי הפסק דאכתי נמשכת הך עשייה, ושפיר מברך, אבל הכא פשיטא דאיתנהו להך עשייה בתוך הביעור, דזו כל התורת מצווה דעשייה קמייתא, ופשיטא דשייכא הכא דינו של הרמב"ם, וא"ש, ודו"ק.

#### **ז] הערה בשיטת הרמ"א בזה.**

והנה, להלן [סימן ל"ב] הבאנו את סתירת הרמ"א בעיקר פלוגתת הרמב"ם ואור זרוע האם הדין עובר לעשייתן הוא דין לעיכובא, ויישבנו את שיטתו בכמה אופנים, ובדרך אחד ביארנו ששיטתו מתבארת עפ"י הריטב"א לר"ן הנ"ל.

### סימן ל"ב שי' הרמ"א בהנ"ל.

[א] ב' סתירות ברמ"א בדין עובר לעשייתן כששכח לברך קודם. < ב' מחלק דדוקא בנט"י ושחיטה סובר הרמ"א דלא שייך דיחוי בברכה, ורק במצוות של חובה שייך דיחוי. < ג' ביאור חדש ברמ"א, דבכל המצוות מברך גם אח"כ כששכח, כשי' האו"ז, חוץ מבדיקת חמץ דהתם עובר לעשייתן הוא לעיכובא, וזה משום דבדיקה אינה מצווה מצד עצמה ורק מצד הביעור שבה מברך.

#### [א] ב' סתירות ברמ"א בדין עובר לעשייתן כששכח לברך קודם.

יעוין ברמ"א ביו"ד [בסי' י"ט סעיף א'] שכתב, שאם שחט ואתיליד ריעותא וצריך בדיקה, ישחטנו בלא ברכה וכשימצא כשר יברך על השחיטה, ומקור לדין זה הוא מדברי האו"ז, וכל' רעק"א שם דהאו"ז אזיל לשיטתו דחולק על הרמב"ם וסובר דכשלא בירך עובר לעשייתן דשפיר מברך אח"כ, ומה"ט עושה כן לכתחילה באתיליד ביה ריעותא, ודו"ק, אבל לרמב"ם דאין מברכים אחרי המצווה אפי' בדיעבד, לדידיה ליתא לדין הנ"ל, ומה"ט תמה רעק"א על הש"ך דנקט לדינא כהרמב"ם בדין עובר לעשייתן, ופסק גם כהך רמ"א בשחיטה.

וע"ד זה תמה נמי השאגת ארי' [בסוף סי' כ"ו] דהרמ"א סותר משנתו, דפסק הרמ"א באו"ח סי' תל"ב [סעיף א'], דמי ששכח לברך בבדיקת חמץ, דביעבד יכול לברך כל עוד שעדיין לא גמר לבדוק, וזה מהכל בו, ולכא' כל זה להרמב"ם, דלדעת האו"ז יכול לברך בדיעבד גם אחרי שגמר לבדוק, והרמ"א סותר משנתו דנקט בהך דשחיטה כהאו"ז, וצ"ע.

ומצאנו סתירה נוספת בשי' הרמ"א, דיעוין בחק יעקב [סי' תל"ב שם] שהביא מהרמ"א בסי' קנ"ח שפסק, שמי ששכח לברך ענט"י עד לאחר שכבר ניגב, דיכול לברך עדיין, והק' החק יעקב דדין זה הוא רק לאו"ז [וכן מבואר בביאור הגר"א שם בסי' קנ"ח], וכיון דפסק בהל' בדיקת חמץ כהרמב"ם, איך פסק בהל' נט"י כהאו"ז, וצ"ע.

#### [ב] מחלק דדוקא בנט"י ושחיטה סובר הרמ"א דלא שייך דיחוי בברכה, ורק במצוות של חובה שייך דיחוי.

והנראה בזה, דהנה, לעיל [סימן ל'] ביארנו דגם להרמב"ם דאין מברך אח"כ כששכח לברך עובר לעשייתן, דאין הכוונה דאין על מה שתחול הברכה, דכבר עבר, ואדרבה אי משום הא, הרי שפיר חיילא הברכה גם למפרע, אלא דיש פסול "דיחוי", דכיון דהיה צריך לברך ברכה שיש בה קיום דין דעובר לעשייתן ולא בירך, הרי נדחתה הברכה, ופלוגתת האו"ז ורמב"ם אם בברכת המצוות אמרינן דהברכה "נדחית" או דדוקא בברכת הנהנין חשיב "נדחית".

ומעתה נראה, דהרמ"א הוא שיטה שלישית, דסובר כהרמב"ם דיש "דיחוי" בברכת המצוות כששכח לברך עובר לעשייתן, אלא שסובר הרמ"א דבנט"י ושחיטה אין "דיחוי", וכשי' האו"ז בכל המצוות.

והסברא לחלק היא כך, דהנך מצוות אינן חובה, ורק כשרוצה לאכול צריך שחיטה ונט"י לפני כן, ומעתה י"ל דכל מה דאמרינן דיש "דיחוי" בברכה היא דוקא בשאר מצוות דרמי אקרקפתא דגברא, דכיון דמוכרח להיות דמצוותו שעשה הוא ע"כ מצווה, אז הוא דאמרינן דכיון דמוטלת עליו ברכה במעלת עובר לעשייתו והוא לא עשה, הרי נדחה מברכתו דין זה ונפסלה בפסול דיחוי, וכתבאר, אבל במצווה כשחיטה ונט"י, דבשעת המצווה אין שום הכרח שהנט"י ושחיטה הן מצוות, דרק כשאוכל אח"כ אז הוא דצריך למפרע את הנט"י והשחיטה היא, בכה"ג לא היה הכרח בשעת המצווה שתהיה לו כזו ברכה, ולא חיילא שום דיחוי בברכה, דבשעתו לא היה מוכרח להיות מצווה כדי שנאמר דחסר בברכה ידידה דין עובר לעשייתו, דההכרח שיהיה לנט"י ברכה רק נתחדש אחרי המצווה, וכבר אין לומר שחסר בברכתו הך דין עובר לעשייתו להפסל ולהדחות, דכשמברך אח"כ, אז הוא דקובע את הנט"י ושחיטה למפרע למצווה בהדי ברכתו, ולא היה כאן מצב של "דיחוי", ודו"ק.

ולפי"ז, כל זה שייך עד שבא לאכול, אבל כשבא לאכול פשיטא שאז ע"כ בעינן לנט"י להיות לנטילת מצווה, ואז מוטל עליו שתהיה ברכה למצווה זו, ושפיר שייך דיחוי, וכבר אינו יכול לברך, דאז ודאי דחיילא תורת מצווה בנט"י, ושוב נדחתה הברכה, וע' בחק יעקב שם שהביא כן מפורש, דלאחר המוציא כבר אינו מברך ענט"י, והביאור כנ"ל.

אבל בבדיקת חמץ, דב"אור לי"ד" חייילא עליו מצווה מד"ס לבדוק, התם מוכרח שהבדיקה תהיה בדיקת מצווה כבר אז, ושפיר בעינן כבר לברכה בהדי המצווה בהדי הך קיום דין דעובר לעשייתו, וכשלא בירך אמרינן דנחסר מהברכה ונפסלה הך דין והברכה "נדחית", ושוב אינו מברך, וא"ש שי' הרמ"א שרק בנט"י ושחיטה מודה להאור"ז, ובכל המצוות סובר כהרמב"ם וא"ש.

ולדברינו מיושבת נמי קושי' רעק"א על הש"ך, דהש"ך פסק כהרמב"ם ומאידך פוסק לדינא את דינו של הרמ"א בשחיטה, והק' רעק"א דשני הדברים סותרים זה את זה, ולדברינו ניחא, ודו"ק.

אולם לפי"ז ק', דאיך אמרו בסוגי' דבכל המצוות בעינן עובר לעשייתו חוץ מהטבילה, הא ה"ה דבשחיטה ונט"י א"צ.

וי"ל דמה שאמרו בסוגי' דבטבילת גר א"צ עובר לעשייתו, הכוונה שם דאפי' לכתחילה א"צ, משא"כ בנט"י ושחיטה, דעכ"פ לכתחילה בעינן, ושוינן אהדדי רק בדיעבד בפסול דיחוי, ודו"ק, וע' בשאגת ארי' [סי' כ"ו] דבלאו הכי למד כן בסוגי' לפי שי' האור"ז<sup>194</sup>.

<sup>194</sup> אולם י"ל עוד, דגם טבילה אינה מצווה, ודומה לשחיטה ונט"י דרק כשבא להתגייר צריך שיהיה טבילה, וי"ל דהסוגי' נקטה דוגמא אחת לכל הנך מצוות, ודו"ק, אולם אינו כן, דא"כ מה הוכיחו בקס"ד בברכות [נ"א] דאין דיחוי מטבילת גר, ולמה הוצרכו לומר דגברא דלא חזי, הא מסברא הנ"ל אין דיחוי, ומוכרחין אנו לחלק דשאני טבילה דמיד עם הטבילה חיילא כבר הגירות, ואיכא כבר מצווה, ולא דמי לאידך, ופשוט.

והוסיף לי ידידי הרה"ג ר' יוסף גד ויינברג שליט"א, דעפ"י דברינו יש ליישב קוש' החק יעקב מנט"י בפשיטות, די"ל דכיון דבנט"י ממילא לא מברך עובר לעשייתן, דבעינן ידים נקיות ולכן מברכים לפני ניגוב, שוב בטל כל הדין עובר לעשייתן ומברך בדיעבד אח"כ, [ובחק יעקב עצמו רצה לחלק כן], והסברא בזה עפ"י דברינו, דכיון דכל מה דלא מברך אח"כ הוא משום "פסול דיחוי" בברכה, א"כ בברכה כזו שממילא מברך אח"כ, ואין פסול דיחוי בזה שדוחה את הברכה, שוב לא חיילא בה הך פסול כל עיקר, ודו"ק.

**ג] ביאור חדש ברמ"א, דבכל המצוות מברך גם אח"כ כששכח, כשי' האו"ז, חוץ מבדיקת חמץ דהתם עובר לעשייתן הוא לעיכובא, וזה משום דבדיקה אינה מצווה מצד עצמה ורק מצד הביעור שבה מברך.**

איברא, דיש מקום לבוא וליישוב את שי' הרמ"א באופן אחר, דעד כאן ביארנו דהרמ"א כהרמב"ם רק דבנט"י ושחיטה סובר כהאו"ז, ונראה דיש מקום לחדש לאידך גיסא, דהרמ"א כהאו"ז, רק דשאני בדיקת חמץ מכל המצוות, ובזה מודה האו"ז דאינו מברך רק עובר לעשייתן.

דהנה נתבאר לעיל [סימן ל"א] דנחלקו הראשונים בגדר מצות בדיקה, די"א שי' מצווה אחת שתחילתה בדיקה וסופה ביעור ושריפה, וי"א דאינה תחילת המצווה, רק שהוא הכשר מצווה למצות ביעור דלמחר, ורק דיש לה תורת מעשה מצווה עכ"פ לענין הברכה, אבל אין בה שום קיום מצווה, דכל הקיום מצווה הוא רק למחר בשריפה, וכהצד השני נתבאר בשי' הריטב"א ומאירי בארוכה.

ועד כדי כך סברי הנך שיטות דהבדיקה עצמה אינה חלק מהמצווה, עד דהמאירי נקט דרק שייכת ברכה על הבדיקה משום שבליילה הוא כבר זמן של מצות "ביעור", ומבואר דמה שהוא כבר זמן מצות "בדיקה" לא סגי לן שיוכל לברך, דהברכה היא על "הביעור" ולא על "הבדיקה", דהביעור הוא המצווה, לא הבדיקה, ודו"ק.

ומעתה נראה דהרמ"א בבדיקת חמץ אזיל בשי' הריטב"א ומאירי, וי"ל דלדעת האו"ז כל מצווה אפשר לברך עליה גם כשכבר עשאה ושכח לברך, שסו"ס המצווה עדיין קיימת, [וכל הצד ברמב"ם לומר דלא מהני בדיעבד הוא רק משום שהברכה "נדחתה" ונפסלה, אבל מצד הברכה הרי יכולה לחול בה, דהמצווה שפיר קיימא כדי שיוכל להחיל עליה ברכה, ודו"ק], אבל במצות בדיקה אפשר לחדש דהמצווה כבר לא קיימת, וכבר א"א לברך עליה, וגם בלי פסול דיחוי א"א לברך.

והביאור בזה הוא כך, דזה ראינו במאירי שהברכה היא על ביעור דלמחר, ומה דמברך בלילה על ביעור דלמחר הוא משום שזה הכשר ותחילת מעשה המצווה דמחר, ועד כמה שהביעור דלמחר צריך להך בדיקה, הרי מונח בו הך ביעור ושפיר מברך עליו, וכל זה בזמן שהוא בודק, אבל אחרי שכבר בדק, הרי ליתא כבר להך מצווה דביעור דלמחרת, דהרי אין כאן לפנינו מצווה שעשאה באמת כדי שנאמר שהמצווה קיימת לענין זה שנוכל להחיל עליה ברכה, וכל מה שהיה שייך לברך בבדיקה הוא רק משום דהמצווה דביעור היתה כאן בבדיקה, וזה רק עד כמה שעסק בבדיקה, אולם אח"כ כבר איננה, ולהכי אינו יכול לברך עליה



אח"כ, דאין לה על מה לחול, ורק בזמן הבדיקה איכא ביעור שיכול לברך עליו אז, ודו"ק.

ולפי"ז יש לדון, דלאחר הביעור דלמחר, דשפיר יכול לברך, דהרמ"א כהאו"ז שמברך אחרי המצווה ואין פסול דיחוי, ורק בבדיקה עצמה אין מקום שתחול הברכה, אבל בביעור אינו כן, ודו"ק, אולם זה תלוי כבר במחלוק' הפוסקים אם מברך על הביעור בפנ"ע, והארכנו בזה [סימן ל"א ס"ק ד'].

## סימן ל"ג

## בדברי הרא"ש בשם ר"ת

**דאיכא "שיהוי" במצות נר חנוכה, ובשיטת הרי"ד בזה,  
ובפלוגתת רעק"א והפמ"ג בדין עובר לעשייתן  
בברכת נר חנוכה בשכח ונזכר בעוד הנרות דולקים.**

**פרק א' בפלוגתת רעק"א והפמ"ג בדין עובר לעשייתן בברכת נר חנוכה.** < א > פלוגתת רעק"א והפמ"ג האם נרות חנוכה איכללו בהדי' הנך מצוות שעשייתן עדיין נמשכת או לא, ומבאר דכל פלוגתתם רק שייכת לדרכנו בגדר המצוות שעשייתן מתמשכת, אבל לדרכו של הקרן אורה פשיטא שאינו מברך. < ב > מביא מהאחרונים דמצאנו ג' דרגות של מעשה ועשייה - מצד הכלי שכלפיו נעשה המעשה, מצד המעשה עצמו, ומצד עושה המעשה, ואינם תלויים זה בזה ודינם מתחלקים זה מזה. < ג > מביא עוד לחלק בין "גוף המעשה" ל"עושה המעשה" במקיים כלאים היכא דזרעו ישראל. < ד > יש לדון האם בברכת המצוות סגי בזה שיש המשך למעשה או דבעינן שיהיה המשך גם לעושה. < ה > מבאר דזה שורש פלוגתת רעק"א והפמ"ג במצות הדלקה, דלר"י פשוט דמצד אשו משום חיצוי איכא המשך במעשה ולא בעושה, וגם לר"ל איכא עכ"פ המשך למעשה של פרסומא ניסא, ודומה להמשך המעשה של זריעת כלאים. <

**פרק ב' בדברי הרא"ש בשם ר"ת דאיכא "שיהוי" במצות נר חנוכה, ובשיטת הרי"ד בזה.** < א > מביא את ראיית רעק"א מר"ת שחידש שיש שיהוי למצות נר חנוכה לגבי נוסח הברכה, ומבאר דלענין זה מודה הפמ"ג דסגי לן בהמשך ל"מעשה" ולא בעי בזה המשך ב"עושה". < ב > מוסיף בזה עוד לגבי סברת הגרי"ז ברמב"ם לגבי צירוף ההידור למעשה מצווה בהדלקת בעה"ב. < ג > ביאור בפלוגתת ר"ת והתוס' רי"ד [בספר המכריע] בגדרי מצווה "שיש שיהוי למצווה" לענין נוסח הברכה בלמ"ד או בעל, ותלוי בצדדים הנ"ל האם דנים שיש שיהוי "למעשה" או לדין "עושה", ודו"ק. < ד > בדין מעקה כששכח לברך האם מיקרי עובר לעשייתן כל זמן שהמעקה קיים, ומה דינו לענין לברך בלמ"ד כמצווה שיש שיהוי במצוותה.

## פרק א'

## בפלוגתת רעק"א והפמ"ג בדין עובר לעשייתן בברכת נר חנוכה.

**א > פלוגתת רעק"א והפמ"ג האם נרות חנוכה איכללו בהדי' הנך מצוות שעשייתן עדיין נמשכת או לא, ומבאר דכל פלוגתתם רק שייכת לדרכנו בגדר המצוות שעשייתן מתמשכת, אבל לדרכו של הקרן אורה פשיטא שאינו מברך.**

מי שהדליק נר חנוכה, ושכח לברך עד אחרי שהדליק את כל הנרות, יש להסתפק האם מברך כל זמן שהנר עדיין דולק או שזה כבר לא חשיב עובר לעשייתן, והיינו האם מדמינן ליה למי שלובש ציצית בלי ברכה דאכתי מצי לברך כיון דעשיית המצווה עדיין מתמשכת, וכדהבאנו לעיל [סימן ל'] או לא, ועיין בזה בתשו' רעק"א [תניינא י"ג] דבתוך דבריו שם נקט דעדיין חשיב עובר לעשייתן, וזה בכלל הנך מצוות "שעדיין עשייתן קיימת", ודומה בזה לסוכה תפילין וציצית, ורעק"א ייסד דבריו על דברי ר"ת שהביאם הרא"ש בסוגיין, וכדיבואר להלן [פרק ב'].

אולם ע' בפמ"ג [סי' תרע"ו ס"ק ב' במשבצות זהב וכו' בסוף סי' תל"ב במ"ז] שכתב דבכה"ג כבר לא יברך, דכבר אינו עובר לעשייתן, וזה ככל המצוות שאין

בהם משך זמן, הרי דפליגי בהדי' בגדרי המצוות "שעדיין עשייתן קיימת", ונפ"מ בנר חנוכה, וצ"ב שורש פלוגתתם.

והנה, זה פשוט דלפי דרכו של הקרן אורה [מובא לעיל סימן ל"א] דעיקר החידוש דמהני ברכה בציצית ותפילין הוא משום דאמרינן שיש "מעשה דממילא" במה שאינו פושט את הטלית, ודומה בזה לחיוב מלקות על לבישת שעטנז דמתחייב על כל מעשה ומעשה שמתחדשת בזה שהוא לא פושט, לפי"ז פשוט שאין מקום לסברת רעק"א, דאף דהקיום מצווה של נרות חנוכה ממשיך, אבל זה פשוט שאין שום המשך למעשה בזה שהנרות דולקים, ופשיטא דלענין מלקות לא היה שייך מלקות נוספות בזה שהוא לא מכבה את הנרות, וה"ה דלא שייך בזה ברכה, ופשוט דלפי הקרן אורה הדין דאינו מברך, וכהכרעת הפמ"ג.

אולם לפי דרכנו דהברכה חיילא למפרע ונתפסת בתחילת המעשה מצווה, [וכדביארנו דלא סגי המשך ה"מעשה דממילא" לענין ברכה], לדרך זה א"ש, דאף דלא מהני אחרי גמר המצווה אכן כל עוד שיש איזשהו המשך למצווה אכתי מהני שהברכה תיתפס לתחילת המצווה, והנידון בין רעק"א לפמ"ג הוא דאיזה דרגא של מעשה ועשייה צריכים בהמשך המצווה, ובעזה"י נבאר את הצדדים בזה.

**ב] מביא מהאחרונים דמצאנו ג' דרגות של מעשה ועשייה - מצד הכלי שכלפיו נעשה המעשה, מצד המעשה עצמו, ומצד עושה המעשה, ואינם תלויים זה בזה ודינם מתחלקים זה מזה.**

דהנה מצאנו ג' דרגות של מעשה ועשייה, ונקדים בזה בסוגי' בב"ק [י"ז:] שהסתפקו אם בזרק כלי מראש הגג אמרינן בתר מעיקרא או לא, וכתבו התוס' דאין ספק כלפי זרק חץ, וברא"ש [סוף י"ט]. מבואר דהספק גם לענין זרק חץ, דמיירי בצרורות מרשה"ר והזיקו ברשה"י דנימא בתר מעיקרא לפוטרו כרגל ברשה"ר, וכבר חילקו בזה האחרונים דאין סתירה, והנידון בתוס' הוא במעשה כלפי הכלי והנידון ברא"ש הוא כלפי המעשה היזק עצמו, והרי הם שני נידונים שונים בגדרי המעשה, ובזה מודי התוס' לרא"ש דשייך נידון של בתר מעיקרא גם בזרק חץ, וע' בזה בברכ"ש ב"ק [סי' י"ז ס"ק ב' וג'], והביא כן גם מהנחל"ד.

אולם ע' בנימו"י [כ"ב.] שהק', דאם אשו משום חציו וחשיב כמבעיר כל זמן ההדלקה, דאיך מדליק נרות שבת בע"ש, הא ממשיך הדלקתו והבערה ידיה לתוך שבת, ועו"ק דאיך מחייבין בכל זורק חץ, הא הוי אנוס אחרי שזרקו דלא מצי לאהדורי, ותירץ הנימו"י דבתר מעיקרא אזלינן והרי"ז כאילו גמר הכל בע"ש, וחשיב כמזיד בשעה שעשה את הכל.

וע' ברכ"ש [סי' י"ז ס"ק ב'] דמדמה את דברי הרא"ש בצרורות לדברי הנימו"י בנרות דבתרוייהו מבואר דאיכא נידון דבתר מעיקרא אזלינן בזרק חץ עכ"פ כלפי החץ, אולם דברי הברכ"ש תמוהין מאד, דלפי הצד דבתר בסוף אזלינן גם בזרק חץ שוב תחזור קושי' הנימו"י מנרות בע"ש ומטענת אונס בזורק חץ, ומוכרחין אנו לומר דאף אם בזרק חץ אמרינן בתר בסוף כלפי הנידון של צרורות מרשה"ר לרשה"י לדונם כרשה"י, אבל כלפי הנידון של נרות שבת לא היה ספק בזה, ופשוט דבתר מעיקרא אזלינן בנידון זה.

והביאור בחילוק זה אמר כבר הגאון ר' ראובן גרוזובסקי זצ"ל [כתובות סי' י"ז ס"ק ב'], דתלת נידונים נינהו במעשה זריקת חץ על כלי, א] האם הכלי נידון כשבור, ובזה פשיטא לתוס' [י"ז:]: דאין שום מעשה בכלי ולא שייך בזה ספק האם אמרינן בתר מעיקרא, וכו"ע מודי לתוס' בזה, ב] האם המעשה זריקת חץ נגמר כבר מתחילתו לדונו כמעשה ברשה"ר ולא כסופו ברשה"י, וזה נידון בהגדרת "המעשה עצמו", ובזה קאי ספיקת הגמ' דבתר מעיקרא, וכמבואר ברא"ש, ג] מתי ה"גברא" גמר לעשות את המעשה, דיתכן והמעשה מצד עצמו נגמר בסוף, אבל הגברא גמר כבר להיות "עושה" בהך מעשה מעיקרא, "ועשייתו" במעשה אינה ממשיכה עד סוף המעשה עצמו [אף דהמעשה מצד עצמו ממשך], וזה מילתא דפשיטא לכו"ע דבתר מעיקרא אזלינן ומעולם לא הסתפקו בזה בסוגי, ואלו דברי הנימו"י, והרא"ש ותוס' מודים לזה, ולהכי מדליקים נרות בע"ש, ובזה לא היה ספק בגמ'.

### **ג] מביא עוד לחלק בין "גוף המעשה" ל"עושה המעשה" במקיים כלאים היכא דזרעו ישראל.**

וכעין זה מצאנו נמי בכלאים דמתחלקים מעשה מעושה, דהנה, מצאנו סתירה ברמב"ם וסתירה בין הבבלי לירושלמי האם מקיים כלאים לרבנן דר"ע הוא איסור דאורי' בלי מלקות או שהוא רק אסור דרבנן, ועיין בדברינו בספר זרעא קיימא [כלאים - קונטרס י"א] שהארכנו בזה, ועיי"ש [פרק ו'] דהבאנו מהלך בזה מהגאון מקוטנא בספרו 'ישועות מלכו' על הרמב"ם [כלאים פרק א' ה"ג].

וביאר דהחילוק כך, שאם ישראל זרע את הכלאים, אז הוא דחשיב המקיים כאיסור דאורי' דאז אמרינן שיש תוספת מעשה עבירה דזריעה בכל רגע ורגע שאינו עוקר, והתוספת עבירה מחייבתו לעוקרו, דמה שאינו עוקרו הוא יותר ויותר מעשה זריעה, ורק בזרעו עכו"ם או בנזרע מאליו הוא דחשיב המקיים כעבירה מדרבנן.

ולכא' קשה, דאי הוי עבירה מה"ת א"כ למה אינו לוקה, הא מ"ש משעטנז שלוקה בזה שאינו פושט, וע"כ דמוכרח כיסוד הנ"ל, שרק כשגופו מתעסק באי-עקירת מעשיו כמו לבישה, אז חשיב הגברא כ"עושה", ואז יש מלקות, אבל בזריעה ובקיום כלאים התם יש המשך ל"מעשה" ואין המשך ל"עושה", ולכן אינו לוקה, דמלקות בעי המשך ל"עושה", ולא סגי בהמשך ל"מעשה", הרי לנו גוונא נוספת שמתחלקין המעשה והעושה.

והביא כעין זה מהירושלמי, דבהדליק גדיש של חבירו בשבת ואמרינן קלב"מ כל זמן שהגדיש דולק, דעל כל שבולת ושבולת איכא חיוב מיתה, ואף דפשיטא דאין זה דומה ללבישת שעטנז, דהכא א"א לומר דממשך את המעשה עבירה שלו לענין חיובא דמלקות, דאין גופו מתעסק בהמשך המעשה, אכן אף דלא חשיב כעושה אבל אכתי חשיב שיש כאן המשך למעשה, דהעבירה ממשיכה עוד ועוד, ועל זה אמרו בירושלמי דעל כל שבולת ושבולת איכא חיוב מיתה לענין פטור קלב"מ, וכה"ג אמרו גם במחמץ עיסה בפסח.

**ד] יש לדון האם בברכת המצוות סגי בזה שיש המשך למעשה או דבעינן שיהיה המשך גם לעושה.**

הרי לנו חידוש באשו משום חציו ובמקיים כלאים דשייך שהגברא כבר לא חשיב כ"עושה" ומאידך י"ל ד"המעשה" הדלקה וכן המעשה זריעה מצד עצמה עדיין ממשיך, ואלו ב' נידונים, ויש לעיין האם בברכת המצוות דבעינן מעשה מצווה לברכה, האם סגי לן בזה דאיכא "מעשה" או דבעינן גם שהגברא יחשב כ"עושה" בהך מעשה, ונפ"מ בדין עובר לעשייתו, דכבר הבאנו מהקרן אורה, דבדין מצווה ש"עשייתה עדיין קיימת" נתחדש שהמעשה מצווה ממשיך, וכלבית כלאים שהמעשה לבישה ממשיך, ולכן מי שעדיין לובש את הטלית הוא יכול עדיין לברך וזה עדיין מיקרי עובר לעשייתו, ולכא' פשוט דהתם לא רק שהמעשה ממשיך אלא דהגברא גם חשיב כעושה המעשה, דמדחייב מלקות על המשך עשייה זו מוכרח שגם הוא חשיב כעושה מעשה ואינו כזריקת חץ, דהתם א"א להחשיבו כ"עושה" לענין מלקות.

ואף דהוכחנו דלא כהקרן אורה, ולענין ברכה בעינן מעשה ועושה שיש בו התעסקות בחפצא של מצווה, [וכנתבאר לעיל פרק י"ב], ומה"ט בעינן נמי משמוש או שהברכה תחול למפרע, אכן הכא הנידון הוא באופן דאיכא כבר מעשה בתחילת המצווה, והברכה יכולה לחול למפרע על מעשה זה, אלא דאי כבר נסתלק לגמרי מעשיית המצווה, אז כבר לא שייך שיתפס בו ברכה כדי שתחול למפרע למעשה בתחילת המצווה, ובזה יש לדון דאיזה דרגא של מעשה נצרכת להיות חשיב כממשיך בעשיית המצווה.

**ה] מבאר דזה שורש פלוגתת רעק"א והפמ"ג במצות הדלקה, דלר"י פשוט דמצד אשו משום חיציו איכא המשך במעשה ולא בעושה, וגם לר"ל איכא עכ"פ המשך למעשה של פרסומא ניסא, ודומה להמשך המעשה של זריעת כלאים.**

והיינו שיש לדון האם מה שה"מעשה" עדיין ממשיך סגי לן, או דבעינן שגם יחשב עדיין כ"עושה", ונפ"מ במצות הדלקת נרות חנוכה, דמדין אשו משום חציו אנו רואים שהמעשה הדלקה ממשיך, וחשיב כ"עושה וחוזר ועושה" [לשון הברכ"ש], ומאידך, הרי מוכרח מהנימו"י שהגברא כבר לא חשיב כ"עושה", ודו"ק.

ונראה עוד, דאף לר"ל דאשו לאו משום חציו, ולדידיה ליכא למימר דמעשיו ממשיכים, אולם נראה, דכל פלוגתת ר"י ור"ל היא רק לענין שיהיו מעשיו עם "כוחו" לענין רציחה מזיק ושחיטה, ועל' היטב בחי' הגר"ח על הרמב"ם בהלכות שכנים דביאר שם דנתחדש בר' יוחנן שיש "כוחו" באשו משום חציו, ובזה גופא פליג ר"ל שאין זה כוח ידידה, אבל כו"ע מודי שיש כאן תורת מעשה של הוספה ועוד הוספה בפרסומי ניסא, וזה ממש כהוספה בזריעת כלאים בעבירה, דכל עוד שלא עוקרים את המעשה הרי יש המשך ותוספת בעבירה, וזה מהני לר"ל ג"כ, ודו"ק.

וי"ל דבזה גופא פליגי רעק"א והפמ"ג, דלדעת רעק"א סגי לן בזה ש"המעשה" ממשיך, ולדעת הפמ"ג בעינן שיחשב "כעושה", ולהכי סבר הפמ"ג שאין משך

זמן למצווה זו, ורעק"א סבר שיש משך זמן, ודו"ק, ולהלן נוכיח כן מדברי רעק"א.

### פרק ב'

**בדברי הרא"ש בשם ר"ת דאיכא "שיהוי" במצות נר חנוכה, ובשיטת הרי"ד בזה.**

**א] מביא את ראית רעק"א מר"ת שחידש שיש שיהוי למצות נר חנוכה לגבי נוסח הברכה, ומבאר דלענין זה מודה הפמ"ג דסגי לן בהמשך ל"מעשה" ולא בעי בזה המשך ב"עושה".**

והנה, רעק"א שם ייסד דבריו על דברי ר"ת שהביאם הרא"ש בסוגיין, דר"ת מחלק בין מצוות "שיש שיהוי למצוותו" דמברכים בלמ"ד כתפילין ציצית וסוכה, ומשמעות הברכה היא להיות מעוטר בתפילין ולבוש בציצית ולכן מברכים בלמ"ד שזה מורה על "שיהוי המצווה" לעומת קריאת מגילה ובדיקת חמץ דמברכים בעל.

ובתוך דבריו נקט ר"ת דנר חנוכה מיקרי מצווה "שיש שיהוי למצוותו" ולכן מברכים להדליק נ"ח, והק' בקרבן נתנאל דקיי"ל דכבתה אין זקוק לה, וסגי בהדלקת רגע, ותי' דסו"ס בעינן שיעור שמן עד שתכלה רגל מן השוק, וכתב רעק"א דמזה מבואר שהמצווה ממשיכה כל זמן שהנר דולק אף דאם כבתה אין זקוק לה, והברכה בלמ"ד כיון שהמצווה היא שיהיה דלוק כמו שהמצווה בציצית שיהא לבוש ובתפילין שיהא מעוטר, ומדמדינן להו אהדדי בענין "השיהוי" כלפי נוסח הברכה, כמו"כ מדמינן להו אהדדי "בשיהוי" לענין עובר לעשייתו, והרי"ז בכלל מצווה ד"עשייתו עדיין קיימת".

ומכאן יש להקשות על הפמ"ג, דמוכרח כרעק"א שיש המשך לעשייתה, ולמה נקט הפמ"ג שזה מצווה שאין לה משך זמן, וכבר אינו עובר לעשייתה.

ונראה פשוט, דהפמ"ג מחלק בין הנידונים, וסובר, דלענין נוסח הברכה דמברכים בלמ"ד "להיות לו נר דלוק", ו"להיות מעוטר בתפילין", בזה סגי לן מה ש"המעשה" מצווה ממשיך, ומודה הפמ"ג לרעק"א שיש המשך ל"מעשה" הדלקה בנר חנוכה וכדהוכחנו לעיל מדין אשו משום חציו, וזה סגי לברך בלמ"ד, והפמ"ג רק חולק בגדרי מצווה ש"עשייתה עדיין קיימת" לדונו כעובר לעשייתה, דבזה סובר הפמ"ג דבעינן שיהא חשיב כ"עושה", ולא סגי לן בזה שהמעשה מצד עצמו ממשיך, ודו"ק.

**ב] מוסיף בזה עוד לגבי סברת הגרי"ז ברמב"ם לגבי צירוף ההידור למעשה מצווה בהדלקת בעה"ב.**

וידידי הרה"ג ר' חיים לייב חרל"פ שליט"א הקשה קוש' מדברי רעק"א הנ"ל דסובר דיש שיהוי למצווה לדברי הגרי"ז ברמב"ם שביאר שלפי הרמב"ם ע"כ בעה"ב מדליק גם למהדרין מן המהדרין, ולא כהרמ"א, דסובר דבעי הידור בהדי המצווה וכשיטתו בציצין שאינן מעכבין, והקשה, דלפי רעק"א יש המשך למצווה דנר איש וביתו, ולמה לא יוכלו בני ביתו להמשיך את ההידור בהדי מצוותו, והק'

כן להגאון הרב ר' מיכל פיינשטיין זצ"ל, ותירץ לו דסברת הגרי"ז ברמב"ם היא שכיון שבעל הבית עושה את המצווה וב"ב עושים את ההידור, שוב חלוקין ההידור והמצווה ולא מהני בזה דהמצווה ממשיכה.

ונראה להוסיף בזה, דאם היה סגי לצרף את ההידור לקיום המצווה או למעשה המצווה, אז היה הרמב"ם מודה דב"ב יכולים לצרף הידור לגוף ה"קיום" ולגוף ה"מעשה" שהרי הם עדיין בעולם, אבל סברת הרמב"ם היא דצריכים לצרפו ל"עשייה" במצווה, ש"עושה" את המצווה עם ההידור, ובזה מודה רעק"א לפמ"ג דאין כאן המשך ל"עשייה", וגמר עשייה ידיה מיד, ולכן פשוט שעשיית אחרים לא מצטרפת לעשייתו. ונראה עוד, דגם הוא לא יוכל לחזור ולהוסיף הידור אחרי שגמר להתעסק בהדלקה, ולא מהני לחזור ולהדליק עוד כל זמן שהנרות דולקים מכוח סברת רעק"א בעובר לעשייתו, דזה דין "במעשה", וזה דין "בעושה", וכלפי נידון זה מודה רעק"א לפמ"ג, ודו"ק.

**ג] ביאור בפלוגתת ר"ת והתוס' רי"ד [בספר המכריע] בגדרי מצווה "שיש שיהיו למצווה" לענין נוסח הברכה בלמ"ד או בעל, ותלוי בצדדים הנ"ל האם דנים שיש שיהיו "למעשה" או לדין "עושה", ודו"ק.**

והנה, בעיקר דברי ר"ת שבנר חנוכה "יש שיהיו למצוותה", ופי' ר"ת דבעינן עד שתכלה רגל מן השוק, ע' בזה בספר המכריע [ס"א] לבעל התוס' רי"ד דהקשה עליו, וז"ל "דהדלקת נר חנוכה אמאי קחשיב ליה ממצוות שאין להם הפסק משום דיש לה זמן עד שתכלה רגל מן השוק, כיון שהדליקה ושם בה שמן שיספיק לזה השיעור, מה יש לו עוד לעשות הלא גמר כל המצווה "ולא נשאר לו עוד לעשות דבר", ואמאי אמרינן בגמ' דמברך להדליק, ניברוך על הדלקת נר חנוכה, מאי אמרת, דאכתי משכה מצוותה כבר דאם כבתה אין זקוק לה, מיהו אם רוצה לכבותה קודם שתשקע רגל מן השוק אינו רשאי, הא לאו מילתא היא, דהא מצות הביעור משכה יותר שאסור להכניס חמץ בביתו כל שבעה, ואם הכניס שם עכבר חמץ עוד צריך לחזור ולבדוק, משא"כ בנר חנוכה שאם כבתה קודם זה השיעור אינו זקוק לה ואפי"ה חשיב לה במצוות שיש להן הפסק, כל שכן נר חנוכה" עכ"ל.

ונראה בביאור פלוגתתם, דלעיל ביארנו דפליגי רעק"א והפמ"ג בגדרי מצווה "שעדיין עשייתה קיימת", בדיני עובר לעשייתו, דלרעק"א סגי בזה ש"המעשה" מצד עצמו ממשיך, ולפמ"ג בעינן שיהא גם כ"עושה", אולם תרומתו מודי דלענין דינו של ר"ת [דכשיש שיהיו למצווה מברכים בלמ"ד], דהכא א"צ שיהא חשיב "כעושה" וסגי בזה ש"המעשה" ממשיך, ורק פליגי בדין עובר לעשייתו.

ונראה, דהתוס' רי"ד למד את הכלל של ר"ת "דיש שיהיו למצוותה" [דמברכים בלמ"ד] ע"ד סברת הפמ"ג בגדרי מצווה ש"עדיין עשייתה קיימת" לענין עובר לעשייתו, והיינו דכמו דהתם סבר הפמ"ג דבעינן שיהא עדיין כ"עושה", כמו"כ סובר התוס' רי"ד בדעת ר"ת דבעינן שיהא חשיב כ"עושה" כל רגע ורגע, ורק אז שייך הנוסח "להיות לו נר דלוק" ו"להיות מעוטר בתפילין", וזהו שהקשה בנר חנוכה, "דמה יש לו עוד לעשות, הלא גמר כל המצווה ולא נשאר לו עוד לעשות דבר", הרי דכל קושיתו מתייחסת לעשיית הגברא דבעינן שיחשב עדיין

כ"עושה", ותשובת ר"ת לקושי' זו היא כסברת רעק"א, דסגי בזה שהמעשה ממשיך אף שהוא כבר לא חשיב כ"עושה", ולא אכפת לן טענת הרי"ד "שלא נשאר לו עוד לעשות דבר", דלא דנים בגדרי "עושה".

[ובזה מובן נמי המשך דברי התוס' רי"ד, דדן שם שכיון "שאינו רשאי לכבות" די"ל דמה"ט חשיב כיש שיהוי למצווה, והק' מבדיקת חמץ שאינו רשאי להכניס חמץ, ולמה שם לא מברך בלמ"ד, ובזה דחה לדברי ר"ת, ונראה פשוט שאין כוונת הרי"ד ששייכת ברכה על "האיסור" להכניס חמץ לביתו ועל "האיסור" לכבות הנר, דאין ברכה על איסורים, וכוונתו רק דבהאי כללא של מצווה "כיש שיהוי למצווה" דבעינן שהגברא יהא חשיב עדיין כ"עושה", דיש לומר בזה חידוש, דאף דעיקר העשייה במצווה נגמר, אבל אכתי לא פקע מהגברא תורת "עושה" במצווה כל זמן שעדיין מוטל עליו לשמור שהמצווה תמשיך, דאינו רשאי לכבותה ואינו רשאי להכניס בו חמץ, ובזה אהני לן סברת "האיסור כיבוי" שעכ"פ לא ירד הימנו התורת "עושה" במצווה.

והוסיף הרי"ד דיש כאן ק"ו, שהרי בבדיקה מוטל עליו לבדוק עוד אם הכניס עכבר חמץ ודלא כחנוכה, וכוונתו בזה, דאף שאינו מברך עכשיו על מה שיכול לבדוק עוד בדיקה אבל זה אהני לן להוסיף סברא שעדיין לא פקע מיניה תורת "עושה" במצווה, וכל זה לשיטתו שכל הנידון בנוסח הברכה שיוכל לברך "להיות מעוטר" וכדומה, דהכל תלוי בזה שהוא עדיין "עושה".

ושיטת ר"ת מתיישבת היטב לשיטתו וכדלעיל, וע"ד רעק"א, והיינו דמודה ר"ת לרי"ד דבגדרי "עושה" חשיב הגברא בבדיקה יותר כ"עושה" מבחנוכה, אבל מאידך, בבדיקה ה"מעשה" לא ממשיך כלל וכלל, לעומת נר חנוכה שה"מעשה" ממשיך וזה מדין אשו משום חציו וכתבאר, ודו"ק היטב, ולרי"ד דלמד דהכל תלוי ב"עושה", לדידיה אין דין "עושה" באשו משום חציו, וכטענת הנימו"י מנרות שבת, ומיושב הכל, ועיין בהערה <sup>195</sup> לגבי בדיקת חמץ].

**ד] בדין מעקה כששכח לברך האם מיקרי עובר לעשייתו כל זמן שהמעקה קיים, ומה דינו לענין לברך בלמ"ד כמצווה שיש שיהוי במצוותה.**

ובעיקר האי ענינא יש לדון במצות מעקה, האם יכול לברך עליו אחרי שהמעקה בנוי מדין מצווה "שעשייתה עדיין קיימת", ועוד יש לדון מה דינו אם מברכים בלמ"ד לר"ת שיש שיהוי למצוותו.

וע' בקרבן נתנאל שם ברא"ש [ס"ק ש'] וז"ל "ולפי ר"ת שפיר מברכינן לקבוע מזוזה דיש שיהוי במצווה, שכל זמן שדר בו יש בו חיוב קביעת מזוזה, וכמו"כ על עשיית מעקה צריך לברך לעשות מעקה מטעם זה", והנה, הבאנו מהרא"ש בר"ת דהמשמעות בלמ"ד הוא דמברכינן "להיות לבוש בציצית", וא"כ כוונת הק"נ היא

<sup>195</sup> ודע, דכל הך נידון בתוס' רי"ד לדמות להכא בדיקת חמץ, מזה מוכרח כדברי המגן האלף [הובאו דבריו לעיל סימן י"ד פרק ב'] דהקיום מצווה דבדיקת חמץ נמשך כל רגע ורגע שביתו מושבת מחמץ במשך ימי החג, וכן הוכיח שם מהרא"ש לענין שהחיינו, דאל"כ, והקיום מצווה היה נגמר לפני החג, שוב אין לדמות כלל לחנוכה, ואין לדון כלל שיש המשך למצווה, ולא שייך לדון כ"עושה" אחרי שכבר ליתא למצווה, ודו"ק היטב.



שהמשמעות של הברכה היא "להיות המעקה בנוי", וכן במזוזה, "להיות המזוזה קבועה", ובשלמא במזוזה י"ל שיש "מעשה" מצווה כל רגע בזה שממשיך דיורין, וע"ד שביארנו ברעק"א בתחילת דברינו, אבל במעקה אין שום מעשה מצווה, דאין המצווה בדיורין, וצ"ל דלמד דסגי "קיום מצווה", וסובר שיש "קיום מצווה" כל רגע ורגע שיש לו מעקה וזה חידוש גדול<sup>196</sup>.

אולם לכאור' פשיטא דלענין עובר לעשייתן לא יהני דלזה ודאי דבעינן "מעשה" מצווה, ודו"ק, ושוב מצאתי בזה בעזה"י ת' בהדי' בפמ"ג [סוף סי' תל"ב במשבצות זהב] דכ' דבמעקה לא מיקרי עובר לעשייתן, דאין המשך למצווה.

עכ"פ למדנו דכמו דהפמ"ג חילק בין נוסח הברכה לדין עובר לעשייתן האם בעי עושה או דסגי במעשה, כמו"כ אנו רואים בקרבנן נתנאל דמחלק בין קיום המצווה למעשה המצווה, דלכאור' פשיטא דמודה לפמ"ג דמעקה לא מיקרי עובר לעשייתן, ודו"ק.

<sup>196</sup> ועיין לעיל [סימן כ"ח] דכבר ביארנו בזה את שיטת ר"ת לגבי ברכת להכניסו בברית מילה, ודו"ק, אלא דלפי"ז ק' איך הבין קושי' הרא"ש בלהכניסו, הרי פשיטא שיש קיום מצווה כל רגע, וכדמוכרח מדהמע"ה, וצע"ג.

## סימן ל"ד

## סח בין מצווה למצווה וסח באמצע מצווה.

**פרק א' פלוגתת הראשונים בסח באמצע בדיקת חמץ ובסח בין שחיטה לשחיטה, ומתמה בשורש פלוגתתם.** < א > ב' שיטות ברא"ש בסוגיין בענין הפסק באמצע בדיקת חמץ אי חוזר ומברך, והאם מדמינן לסח בין תפילין לתפילין או לסח באמצע הסעודה. < ב > שיטות הראשונים דבסח בין שחיטה לשחיטה ובין ציצית לציצית דהוי הפסק, ושיטתם בסח באמצע בדיקת חמץ ושופר והלל דלא הוי הפסק. < ג > שיטות הראשונים דבסח בין שחיטה לשחיטה ובין ציצית לציצית דלא הוי הפסק, ושיטתם בסח באמצע בדיקת חמץ ושופר והלל דהוי הפסק. < ד > מתמה דאיך כל שיטה מיישבת את הסברות של השיטה השניה. < ה > מביא את ש"י הבה"ג דצריך לכסות לפני שחיטה שניה כשסח והפסיק לפני השחיטה השניה, ומתמה עליו. <

**פרק ב' פלוגתת הריב"ש והעיטור בברכה על מילה בב' תינוקות.** < א > מחלוקת הראשונים האם מברכים ברכה אחת על מילה דב' תינוקות, או דכל א' וא' בעי ברכה בפנ"ע, ומביא מהריב"ש שהק' טובא על העיטור בדין זה. < ב > מבאר דסברת הריב"ש בנויה על היסוד שהברכה מצטרפת למצוה, ובזה חלוקה ברכת הנהנין, דהכא ע"כ צריכים לדון את שתי העשיות כ"חדא עשייה אריכתא". < ג > עפ"י זה מחלק בין סברת הריב"ש לסברת הסוגי' דחולין [פ"ז], ומחלק בזה מסוגי' דסוכה [מ"ו]. < ד > מביא דברי האור שמח לחלק בין תפילין שהמצוה מצד הגברא, למילה שהמצוה מצד התינוק, ולכן בתפילין אין גופין מחלקין, ומיישב בזה נמי למה אין גופין מחלקין בתרו"מ, [מבאר את דברי רש"י בסוכה [מ"ו] איך שמפרש הך דין דברכה אחת על הרבה מצוות]. <

**פרק ג' ביאור פלוגתת הראשונים עפ"י פלוגתת הריב"ש והעיטור** < א > מבאר דלדעת ר"ת והרא"ש הברכה מצטרפת לגוף העשייה, וכשיש הפסק נהפכת ה"עשייה אחת" במצוה ל"תרי עשיות", ושוב לא מהני מה שהצטרפה הברכה לתחילת העשייה, וכל המהלך הזה שייך בב' מצוות דוקא. < ב > מקור לדברינו [שעשייה אחת נפסקת לשתי עשיות ע"י זה שסח] מהריטב"א בר"ה [ל"ד], ומרבינו אפרים במרדכי סוף מגילה. < ג > מבאר דלדעת הרמב"ן והגאונים אין הברכה מצטרפת לגוף העשייה, ורק שייך הפסק כשלא נתקיימה הברכה עדיין ואז חשיב כהפסק בין ברכה לתחילת מצוותו, וזה רק כשלא עשה מה שמוטל עליו.

**פרק ד' שיטת השו"ע בזה, ושיטתו בשחיטת ב' בהמות.** < א > ב' סתירות בשו"ע בדין הפסק באמצע מצוה. < ב > ביאור חדש בדעת השו"ע במפסיק בין ב' שחיטות, דב' שחיטות דינן כמצוה אחת, ומבאר הסברא, ומביא מקור מהריטב"א. < ג > הוכחה לסברא הנ"ל לומר דב' שחיטות מצוה אחת נינהו, משוחט כמה בהמות, ושוחט אחר גומרם על סמך ברכה דראשון.

## פרק א'

## פלוגתת הראשונים בסח באמצע בדיקת חמץ ובסח בין שחיטה לשחיטה, ומתמה בשורש פלוגתתם.

**א > ב' שיטות ברא"ש בסוגיין בענין הפסק באמצע בדיקת חמץ אי חוזר ומברך, והאם מדמינן לסח בין תפילין לתפילין או לסח באמצע הסעודה.**

בדיני הפסק בברכה באמצע מצווה, עיין ברא"ש בסוגיין שכתב וז"ל, "ויש אומרים שאין לבדוק לדבר עד שיגמור את הבדיקה ויש מוסיפים עוד יותר ואומרים שאם סח בדברים בעלמא שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור ולברך, וכל זה אין נראה לי אלא שיש ליזהר שלא יסיח בין ברכה לתחילת הבדיקה ואחר שהתחיל לא הוי שיחה הפסק, מידי דהוי אישיבת סוכה וכאדם המדבר בתוך סעודתו דלא הוי שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על הסוכה וברכת המוציא,

דלא מצינו דשיחה הוי הפסק אלא בין תפילין לתפילין משום דברכה ראשונה קאי נמי על הנחת תפילין של ראש, ואם שח צריך לברך פעם אחרת להניח תפילין לפיר"ת ולרש"י נמי כיון דתרי מצוות נינהו, ולא מעכבי אהדדי, ואם לא סח א"צ לברך על מצות תפילין א"כ הוי היסח הדעת, ומיהו לכתחילה טוב ליזהר שלא יעסוק בשיחה בטילה עד שיגמור כל הבדיקה כולה כדי שישים אל ליבו לבדוק בחדרים ובעליות ובכל מקום שמכניסים שם חמץ, עכ"ל הרא"ש.

ולבאר האי ענינא ושורש פלוגתת הראשונים כאן ברא"ש לגבי הפסק באמצע הבדיקה האם צריך לברך שוב או לא, נצטרך להקדים בזה בדברי הראשונים בכמה סוגיות בש"ס.

**ב] שיטות הראשונים דבסח בין שחיטה לשחיטה ובין ציצית לציצית דהוי הפסק, ושיטתם בסח באמצע בדיקת חמץ ושופר והלל דלא הוי הפסק.**

דהנה, מי שבירך על מצוה וסח לפני עשיית המצוה, הרי"ז הפסק וצריך לברך שוב, ומפורש כן בברכת הנהנין בברכות [מ']. והתוס' שם הביא דה"ה במצוות והביא ע"ז דינא דגמ' בסח בין תפילין לתפילין דחוזר ומברך והוסיף דה"ה בשחיטה, ודין זה נפסק בשו"ע ביו"ד בהל' שחיטה [י"ט - ד'], והגר"א שם ציין לתוס' הנ"ל, והט"ז כתב דמילתא דפשיטא הוא בכל דבר הטעון ברכה [וכבר תמה בפמ"ג שם דמה משמיענו בזה, ובאמת דזה קשה גם על התוס' הנ"ל].

אמנם מי שכבר התחיל במצוה, ושוב הפסיק בדיבור, בכה"ג איכא כבר מחלוק' ראשונים, ואיכא כמה גוונא בזה, ותחילת הדברים הוא כך, דבסח בין תפילין לתפילין אמרינן במנחות [ל"ו] דמברך על השל ראש, הרי דיש הפסק אף דכבר התחיל מצוותו בשל יד, ולעומת זאת בבירך המוציא בתחילת סעודתו ואכל, שוב מצי מפסיק בדיבור אף דממשיך לאכול מכוח הברכה הקודמת, ונחלקו הראשונים בסח בין שחיטה לשחיטה, האם לדמותו לתפילין ויצטרך לברך שוב, או לסעודה ולא יצטרך לברך שוב, וכמו"כ נחלקו בסח באמצע בדיקת חמץ להיכן לדמותו, ונבאר את הדברים.

וז"ל התוס' בחולין [פ"ז. בד"ה ומכסי] "יש להסתפק אם סח בין שחיטה לשחיטה אם צריך לחזור ולברך כמו גבי תפילין דאם סח בין תפילין לתפילין דמברך שנים וכו' או שמא א"צ לחזור ולברך כמו באמצע סעודה שיכול לדבר וא"צ לחזור ולברך המוציא" עכ"ל, וכ"ה בתוס' במנחות [ל"ו. ד"ה סח], הרי דהסתפקו בספק הנ"ל להיכן לדמותו ולא פירשו צדדי הספק.

ומצאנו בזה מחלוק' בראשונים בהכרעת ספק זה, דיעוין ברא"ש ובר"ן בחולין שם שהביאו מבעל ההלכות והראב"ד ור"ת דמדמין ב' שחיטות לתפילין וחוזר ומברך, והר"ן מבאר שיטתם, דאף דבמפסיק באמצע מצוה כמו בהלל ותקיעות א"צ לחזור ולברך, אבל תפילין הם ב' מצוות שאינן מעכבות זו את זו, ושפיר בעי לברך שוב על המצוה השני, וה"ה דשחיטת ב' עופות הם ב' מצוות, ורק בהלל ותקיעות שזו מצוה אחת, התם אינו מברך שוב.

וסברא זו מצאנו נמי ברי"ף בסוף ר"ה [דף י"א בדפי הרי"ף] שהביא מהריש מתיבתא דבסח באמצע התקיעות, כיון דזו מצוה אחת א"צ לחזור ולברך, ורק בתפילין שזה ב' מצוות חוזר ומברך.

והן הן דברי הרא"ש בסוגיין דהכריע דמי שסח באמצע בדיקת חמץ דא"צ לחזור ולברך, דדומה לסעודה שבירך בתחילתה, והוסיף דלא קשה מתפילין דהתם ב' מצוות והכא מצוה אחת, והרא"ש קאי בזה כשיטת הבעל הלכות והראב"ד ור"ת והרי"ף בשם הריש מתיבתא דמדמינן מצווה אחת כבדיקת חמץ והלל ותקיעות לסעודה אחת ולא לתפילין שהם ב' מצוות, וב' שחיטות דומים לתפילין.

ואף דלא מפורש ברא"ש בחולין שמסיק כר"ת ובה"ג דבב' שחיטות מברך שוב, אכן כן היא המשמעות ברא"ש, וכן משמע מדבריו בפסחים וכו"ל, ובאמת דמצאנו ברא"ש במק"א דמפורש כן, דיעוין ברא"ש במנחות [הל' ציצית סי' כ'] שאם מתעטף בכמה בגדים של ד' כנפות בזה אחר זה שמברך ברכה אחת אם מתעטף בהם בלי הפסק, וע' בשו"ע או"ח [סי' ח' סעיף י"ב] שנפסק כן להלכה שכשמפסיק ביניהם צריך עוד ברכה, וע' במג"א [ס"ק י"ד] שכתב שהרא"ש אזיל לשיטתו בשחיטה שבשתי מצוות אהני לן ההפסק לחייבו בברכה נוספת, וה"נ בציצית כל בגד הוא מצוה בפנ"ע.

**ג] שיטות הראשונים דבסח בין שחיטה לשחיטה ובין ציצית לציצית דלא הוי הפסק, ושיטתם בסח באמצע בדיקת חמץ ושופר והלל דהוי הפסק.**

ולעומת זאת מצאנו חולקים, דהר"ן בחולין שם הביא מהרמב"ן ורבינו יונה דמדמה ב' שחיטות לסעודה ולא לתפילין ואינו חוזר ומברך, וטעמו בזה, דבתפילין מחוייב הוא להניח שניהם ולכן לא היה לו להפסיק לפני הנחת השני, ולכן הדין שכשמפסיק הוי הפסק, ולעומת זאת בשחיטה הרי א"צ לשחוט עוד בהמה, ופשוט א"כ דמותר לו להפסיק אם א"צ לשחוט עוד, וכיון שכן אין דיבורו הפסק, ודומה לסעודה שא"צ להמשיך ולאכול ולכן אין דיבורו הפסק, וכ' המג"א [סי' ח' ס"ק י"ד] דלהנך ראשונים ה"ה דבמתעטף בכמה בגדים של ד' כנפות, דאף דסח ביניהם א"צ לברך עוד, דדומה לשחיטה ודלא כהרא"ש במנחות, ודו"ק. ולדבריהם מבואר, דבמצוה אחת שמוטלת עליו לגמור את כולה, יצטרך לברך שוב, דאין הנדון מצד ב' מצוות ומצוה אחת, רק מצד זה שמוטלת עליו לגמור או לא, ובהלל ובמגילה יהיה הפסק.

והן הן דברי הרא"ש בסוגיין לגבי בדיקת חמץ שהביא את השיטה של הי"א שאין לבדוק להפסיק בדיבור עד שיגמור את הבדיקה "ויש מוסיפין עוד יותר ואומרים שאם סח בדברים דעלמא שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור ולברך", והמרדכי שם בפסחים [אות תקל"ו] הביא ש' זו מתשובות הגאונים, וע' בחק יעקב [סי' תל"ב ס"ק ח'] שהביא משיירי כנסת הגדולה שהביא ש' זו, ומבארו, ד"כיון דלא נתקיימה הברכה עד שיגמור את הבדיקה", לכן מברך שוב, וזו כסברת הרמב"ן בתפילין, דכיון דאכתי לא גמר מה שמוטל עליו, הרי "לא נתקיימה" ולא נגמרה הברכה, משא"כ בשחיטה וסעודה שא"צ להוסיף עוד, הרי "נתקיימה" הברכה ואין דיבורו הפסק, והוסיף החק יעקב [שם בסוף] דה"ה דנחלקו לענין הלל ומגילה ושופר, דלפי הגאונים אם סח יברך שוב, ודו"ק.

וסברא זו כ' הנו"ב מעצמו באו"ח [תשו' מ"א ד"ה באופן], דבסעודה לא אכפת לן מה שמפסיק כיון שהאכילה שאכל קודם שסח היתה צריכה ברכה, וברכה עלתה לו על כך אכילה ורק בסח לפני האכילה הפסיד את הברכה שאז אין לברכה על מה לחול, ובב' שחיתות חלה הברכה על שחיתת ראשונה ששחיתה זו מחייבת ברכה בפנ"ע ולכן לא הפסיד את הברכה, "אבל בהפסיק באמצע קריאת המגילה כיון דעל כרחו לצאת ידי מצוה צריך לקרות כולה, ואם קרא חצי' או רובה וכו', לא יצא ידי"ח כלל, נמצא שלא שייך ברכה כי אם על קריאת כולה ואם הפסיק בקריאה באמצע קריאתה לא שייך לומר שהברכה תהא נשארת בלי הפסד משום שאף על זה שקרא קודם הדיבור שייך הברכה, שהרי אין כאן קיום מצוה כלל בקצת קריאתה וא"כ באיזה מקום בקריאתה שהפסיק הוי כמו מפסיק בין ברכה לתחילת הקיום מצוה" עכ"ל<sup>197</sup>.

הרי לנו ב' דרכים שונים בדיני הפסק, דהבה"ג והראב"ד ור"ת דסברי דחשיב הפסק בב' שחיתות, והרא"ש דסובר דבסח בין ב' בגדים של ד' כנפות חשיב הפסק, וכולהו אזלי כהרא"ש בבדיקת חמץ וכריש מתיבתא ברי"ף בתקיעת שופר והלל דסברי דבהנך גווני לא חשיב הפסק, דלדידהו הכל תלוי בב' מצוות ומצוה אחת.

לעומת זאת, הרמב"ן והרבינו יונה דסברי דלא חשיב הפסק בב' שחיתות, תרוייהו אזלי כהגאונים וי"א ברא"ש בבדיקת חמץ דסברי דהוי הפסק, דלדידהו הכל תלוי האם חייב להמשיך או שא"צ להמשיך ויכול להפסיק, ודו"ק.

#### ד] מתמה דאיך כל שיטה מיישבת את הסברות של השיטה השניה.

ובביאור פלוגתתם צריכים להקדים דביסוד הדברים פליגי בתרתי, ותרתי צ"ב:

א] לדעת הרמב"ן בשחיתה, הרי לא אכפת לן כלל מה דשחיתת ב' עופות הם ב' מצוות, ולא אכפת לן מה שהפסיק בין הברכה לתחילת המצוה השניה, וגם בתפילין עצמם כל ההפסק הוא רק משום דעדיין לא קיים כל מה שמוטל עליו וכלפי המצוה השניה חשיב כאכתי "לא נתקיימה הברכה" כיון דאכתי מחוייב בתפילין השני, אבל עצם ההפסק לפני המצוה השניה אינו הפסק, וסברתו בזה צ"ע, דאיך לא חשיב הפסק בזה שהפסיק לפני תחילת המצוה השניה, ומה לי מצוה ראשונה ומה לי מצוה שניה, ומה דמדמה לסעודה צ"ע, דהתם זו אכילה

<sup>197</sup> אולם הנו"ב שם רצה לחלק בסברא זו בין מגילה לאידך, ורק במגילה חוזר ומברך ולא בבדיקת חמץ ובהלל, דבהלל רצה לומר דאפילו על מקצת הלל מברכים דאפילו כשמדלגים מברכים ואולי גם בדילוג היו חילוקי מנהגים בימי הש"ס, וכן הביא מהירושלמי [מובא בתוס' ברכות י"ד] דבליל פסחים מברכים ב' פעמים על קריאת הלל, לפני הסעודה שאומרים חצי הלל מברכים עליו ושוב אחר הסעודה מברכים על חצי השני, עיי"ש מה שהאריך בזה, ובבדיקת חמץ רצה לומר שבכל חור וזוית שבדוק קיים המצוה שאין ביעור חמץ מעכב זה את זה ואם מבער כזית חמץ אף שיש עוד הרבה חמץ בביתו, על כזית זה שביער קיים מצות תשביתו, ועיי"ש שהאריך להוכיח כן, ולכאן דבריו בזה צ"ב, הא אם נשאר כזית חמץ בכל רשותו לא יצא ידי"ח, וע' באור שמח סוף הל' מילה שכ' וז"ל "ואם יהיה לו כזית חמץ בבית א' [מיירי שם במי שיש לו כמה בתים] הרי עדיין לא גמר מצוותו, וכאילו לא בדק כלל דמי", והוי מצוה אחת", עכ"פ ממה דהראשונים מדמין בדיקת חמץ למצוה אחת מוכרח כהאו"ש ודלא כהנו"ב, ודו"ק.

אחת אריכתא, דמאי שנא ב' חצאים של כזית הראשון דחשיבי כאכילה אחת לב' כזיתים ולכל סעודתו, שהרי כל משהו ומשהו טעון ברכה, וע"כ דכולהו חדא המשך נינהו, משא"כ הכא ב' מצוות שונות נינהו, וצ"ע.

ב] שי' הבה"ג ור"ת בדמיון בין שחיטה לתפילין צ"ב, דמזה מוכרח דחולקים על סברת הרמב"ן בתפילין, וסברי דגם כשלא גמר מה שמוטל עליו אכתי לא חשיב הפסק, ולפי"ז יסברו כהרא"ש בבדיקה וכדביארנו, וקשה, דאיך "נתקיימה ברכתו" כשלא גמר עדיין מה שמוטל עליו, ואיך מדמה הרא"ש לסעודה, הרי התם ודאי דנתקיימה הברכה, אבל כשמוטל עליו לבדוק כל ביתו, הרי "סוף הבדיקה" אינו כ"סוף סעודתו", רק כסוף בליעת כזית הראשון, ואיך נאמר דכבר נתקיימה ברכתו, וצ"ע.

ובקצרה, מה יענה הרמב"ן על טענת הבה"ג ור"ת, ומה יענו הבה"ג ור"ת על טענת הרמב"ן והגאונים, הרי גם שחיטה וגם בדיקה אינם דומים לסעודה שהרי בסעודה ליכא אכילה חדשה שצריכה את הברכה כמו מצווה חדשה בשחיטה, ובסעודה ליכא חסרון של 'לא נתקיימה ברכתו' [דאינו מחוייב בסוף הסעודה], משא"כ בבדיקה דאכתי לא נתקיימה הברכה בתחילת הבדיקה, וצ"ע.

**ה] מביא את שי' הבה"ג דצריך לכסות לפני שחיטה שניה כשסח והפסיק לפני השחיטה השניה, ומתמה עליו.**

עוד יש לעיין דמצאנו חידוש גדול בשיטת הבה"ג דסובר דב' שחיטות הם ב' מצוות כב' תפילין לענין הפסק, דהנה, בחולין [פ"ו:]: נחלקו תנאי בשחט כמה עופות וכמה חיות דמתי מכסים את הדם, דלרבנן שוחט כולם [חיה ועוף] ושוב מכסה כולם [חיה ועוף], ולר"י שוחט עופות ומכסה דם עופות ושוב שוחט חיות ומכסה דמם, וסברתו בזה, דכיון שחיות ועופות מצוות חלוקות נינהו, שוב אמרינן דצריך לגמור מצוה ראשונה לכסות דם שחיטה דחיה, ואח"כ יתחיל במצווה השניה בשחיטת עוף, ועיי"ש דקיי"ל לרבנן דמכסה כולהו כהדדי.

אמנם כתב הבה"ג דלפי שיטתו דבסח בין שחיטת עוף לשחיטת עוף שני דהוי הפסק וצריך לברך שוב, דאז יתחדש הדין דלא רק שצריך לברך שוב אלא שצריך גם לכסות את דם העוף הראשון עוד לפני ברכת השחיטה בעוף השני, והיינו כר' יהודה בחיה ועוף.

ותמה בזה הר"ן דמהי הסברא בזה, והרא"ש והר"ן הביאו לבאר בזה "דבסח בינתיים גמר מצותה שבירך עליה וצריך לברך שנית" [לשון הרא"ש], ולכן צריכים לכסות, שכיסוי הוא גמר המצוה דשחיטה, והיינו דלמדנו יסוד מר' יהודה בחיה ועוף "דאלמא כיון שמצוות חלוקות הן [חיה ועוף], צריך לגמור מצוה ראשונה [לכסות דם שחיטה דחיה] ואח"כ יתחיל בשניה [בשחיטת עוף] וכו' [ומזה ילפינן להפסק דשיחה] דכיון דהפסיקן בשיחה הו' להו ב' מצוות [כמו חיה ועוף] ולפיכך יכסה ואח"כ ישחוט", [לשון הר"ן].

ומבואר מדבריהם דב' שחיטות הן מצוה אחת ולכן טעונים כיסוי אחד, ורק בהפסיק אז הוא דנהיו לב' מצוות נפרדות ושוב טעונים ב' כיסויים נפרדים, ודבר זה צ"ב, א] איך ע"י השיחה נעשית מצוה אחת לב' מצוות, ב] הא כבר נתבאר

בשי' הבה"ג דכל מה דשיחה חשיבא הפסק בשחיטה כמו בתפילין הוא משום דבתררויהו איכא ב' מצוות, ומפסיק לפני המצוה השניה, והכא מבואר דאם לא היה מפסיק היתה באמת מצוה אחת ולכן היה כיסוי אחד, וא"כ איך חשיבא השיחה כמפסיקה לפני המצוה השניה, הא אדרבה ליהוי מצוה אחת ושוב אין הפסק כמו בבדיקת חמץ שהיא באמת מצוה אחת ואין בה הפסק, וצע"ג.

### פרק ב'

#### פלוגתא הריב"ש והעיטור בברכה על מילה בב' תינוקות.

א] מחלוקת הראשונים האם מברכים ברכה אחת על מילה דב' תינוקות, או דכל א' וא' בעי ברכה בפנ"ע, ומביא מהריב"ש שהק' טובא על העיטור בדין זה.

ונראה להקדים במחלוקת יסודית בראשונים בברכה על שתי מצוות, דכבר פליגי העיטור וריב"ש בברכה על ב' תינוקות למילה, ומתוך פלוגתתם אפשר לסלול ב' דרכים בסוגי' זו, ובזה יבואר בעזה"ת יסוד פלוגתא הראשונים הכא ברא"ש, וכדיבואר.

דהנה, יעוין בריב"ש [סי' שפ"ד] שהביא שאלה כשבאו לפניו ב' תינוקות למול, דדעת הבעל העיטור דיברך עכאו"א בפנ"ע, דכיון דלא אפשר למולם ביחד "גופין מוחלקין נינהו" וצריכים ברכה על כאו"א, ולא דמי לשחיטה שיכול לשחוט שתיהם ביחד, ולכן מברך ברכה א' על שתי השחיתות, והריב"ש חולק וסובר דמברך ברכה אחת על שניהם, וע' תשו' הרשב"א [ח"א תשו' שפ"ב] דנקט כהריב"ש, וכ"כ הטור [סי' רס"ה] בשם הרא"ש בתשובה, וכן הביא הב"י [שם] בשם המרדכי ורבינו ירוחם, וכן נפסק בשו"ע [סי' רס"ה סעיף ה'], אמנם ע' בשיבלי הלקט [מילה ד'] דנקט כהעיטור.

והריב"ש שם הק' כמה קושיות על הבעל העיטור, ראשית כל, דמהסוגי' בחולין [פ"ו:] מבואר דגם באופן שא"א לעשות את ב' השחיתות כהדדי, אפי"ה מהני ברכה אחת לשתייהן, דהתם מיירי במי ששחט וצריך לכסות הדם ושוב לשחוט את העוף השני, דאמרינן שם דאין הכיסוי דראשון הפסק לשחיטה השניה שתבא אחרי הכיסוי, ומה"ט מהני ברכה דשחיטה ראשונה לשניה, דכיון דיכול לשחוט את השני בהדי כיסוי דראשון, שוב אין הכיסוי הפסק, ולפי הבעל העיטור דבכל ב' שחיתות מהני רק משום שיכול לעשות את ב' השחיתות כהדדי, הרי הכא אינו יכול לעשות את שתי השחיתות כהדדי בהדי הכיסוי דראשון, וצ"ע.

עוד הק', דבסוכה [מ"ו] נחלקו רבנן ור"י כשיש לפניו הרבה מצוות [ולכל א' ברכה שלו], האם מברך עליהן ברכה כוללת [וציוונו על המצוות] או לא, ומשמע דאם לכל המצוות איכא ברכה אחת דודאי דמברך א' על כולם, וא"כ ה"ה בב' תינוקות למול, ועוד הק' מתפילין דיש ברכה א' על שניהם אף דא"א להניחם כהדדי, ועוד הק' מברכת "שהכל" על בשר וגבינה דמהני, אף דאינו יכול לאוכלם כהדדי, וילפינן דיני היסח הדעת מברכת הנהנין לברכת המצוות, א"כ ה"ה דשווין בנידון זה, ועוד הק' מהפרשת תרו"מ שמחוייב להפרישם דוקא בזה אחר זה, ואין

להפרישם כהדדי, ואפי"ה מברכים ברכה אחת על כולם, ולא אמרינן שיש הפסק בין חדא לחברתא, ומ"ש ממילה בב' תינוקות.

ומזה הוכיח הריב"ש שהמצוה הראשונה אינה יכולה להיות הפסק בין הברכה למצוה השניה, והוסיף עוד דגם מסברא מוכרח דאינה יכולה להיות הפסק, שהרי רק כשעושה מעשה 'אחר' שהוא סילוק מהמצוה, כגון כיסוי, אז אמרינן דנסתלקה המצוה ויש הפסק, והתם נאמר בגמ' [הנ"ל] הך תנאי דרק כשיכול לעשות את המעשה המפסיק ביחד עם המצוה השניה, [כשחיטה בהדי כיסוי] אז אין המעשה המפסיק חשיב כהפסק אבל הך מצוה עצמה אינה מפסיקה ואינה סילוק כלפי עצמה, דהא שחיטה והא שחיטה, וה"ה במילה, והוסיף עוד, דאם לא נחלק כן, למה לא נאמר דתחילת המצוה הוא הפסק כלפי סופה, ודו"ק, עד כאן תוכן קושיות הריב"ש על העיטור.

**ב] מבאר דסברת הריב"ש בנויה על היסוד שהברכה מצטרפת למצוה, ובזה חלוקה ברכת הנהנין, דהכא ע"כ צריכים לדון את שתי העשיות כ"חדא עשייה אריכתא".**

ובישוב דעת העיטור נראה פשוט, דודאי דהבעל העיטור מודה לריב"ש דמצד "דיני הפסק" אין המצוה הראשונה הפסק בין הברכה למצוה השניה וכדהוכיח הריב"ש מסברא, אמנם הכא מצד ענין אחר אתינן עלה.

דהנה, באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו - ברכת המצוות סימן ח'] ייסדנו יסוד גדול בברכת המצוות, דברכת המצוות אינה ברכה בעלמא על המצווה כמו ברכת הנהנין על האכילה, אלא דהכא נתחדש דהברכה צריכה לחול במצוה ולהצטרף לעשייתה, עיי"ש שהבאנו לזה הרבה ראיות, ומעתה, כשיש ב' מצוות לפניו ומברך ברכה אחת, אנו צריכים לדון שהברכה תצטרף לעשיית שתיהן, ודלא כברכת הנהנין שהברכה באה להתיר את האכילה הראשונה, ושאר האכילה בין רב בין מעט, נפטרה כולה בברכה ראשונה, וא"צ להצטרף למעשה ולפעולה של האכילה.

ונראה דמה"ט חידש העיטור דרק ב' מצוות שעשייתן יכולה להיות כהדדי, אז דיינינן להו "כעשייה חדא אריכתא", ואף שהוא עשאן בנפרד, אבל כיון דאפשר לעשותן כהדדי דיינינן להו כ"חדא מעשה אריכתא", והברכה מצטרפת לכולהו, אבל במילה שא"א לעשותן כהדדי, הרי מצד עצמם ב' מעשים נפרדים וחלוקים זה מזה נינהו, ושוב אין ברכה אחת מתייחסת לתרויהו, ודו"ק<sup>198</sup>.

ונמצא, דבהלכות הפסק מודה העיטור דאין המצוה עצמה הפסק למצוה הבאה, ורק מעשה שהוא סילוק יכול להיות הפסק, וכמו שהקשה הריב"ש דא"כ תחילת המצוה נמי תהיה הפסק לסופה, אלא דהכא אתינן עלה מצד אחר, דרק ב' מצוות דאפשר לדון כ"חדא עשייה" הוא דאמרינן דמצטרפת הברכה למצוה השניה, וזהו הנידון במילה ושחיטה, ודו"ק.

<sup>198</sup> וגוף הך חידוש דצריכים קודם לדונם כ"עשייה אחת" ושוב מהני הברכה לשניהם, הוכחנו להלן [פרק ג' ס"ק ד'] מדברי הריטב"א בר"ה, עיי"ש.



ומיושבת הקושי' מברכת הנהנין בגבינה ובשר, דבברכת הנהנין ליתא לכל הך דין שתצטרף הברכה לפעולת האכילה, ופשוט, ומה שהביא הריב"ש שדימו הברכות אהדדי, היינו רק לענין היסח הדעת, ודו"ק.

**ג] עפ"י זה מחלק בין סברת הריב"ש לסברת הסוגי' דחולין [פ"ז], ומחלק בזה מסוגי' דסוכה [מ"ו].**

ומעתה א"ש מה שהקשה הריב"ש מכיסוי הדם, דאף דצריך לכסות ואינו יכול לשחוט את השני בהדי הראשון ובהדי הכיסוי דידה, אכן כיון דמצד שתי השחיטות היה יכול לעשותן כהדדי, זה כבר סגי כדי שנוכל לדון כ"חדא מעשה אריכתא", ומה שמוטל עליו לעשות גם כיסוי לא אכפת לן דזה לא שייך לגוף פעולת השחיטה, ומצד השחיטות אכתי מוגדרות שתיהן כ"חדא מעשה אריכתא", ושם בסוגי' יש נידון אחר, דהתם דנו דאולי הכיסוי הוא סילוק "והפסק", שעושה מעשה אחר בין ב' השחיטות וזה "מפסיק", וע"ז אמרו שאינו הפסק כיון שיכול בשעת הכיסוי לעשות שחיטה שניה.

נמצא, דסברת הגמ' שיכול לעשות כיסוי ושחיטה כהדדי אינו ענין כלל לסברת העיטור שיכול לעשות ב' השחיטות כהדדי, ופשוט, והריב"ש לשיטתו שלמד שהעיטור מייירי מצד הלכות "הפסק", [וכמבואר מכל הקושיות], שפיר דימה סוגי' זו להכא.

ומיושב נמי מה שהק' מר"י בסוכה [מ"ו], דהקשה, דכל מה דפליג ר"י על רבנן דלא מברכים ברכה כוללת על כל המצוות ביחד, היינו בברכה כוללת, אבל אם שתי המצוות הן מסוג א' [כב' תינוקות למילה] וממילא איכא לתרויהו ברכה אחת, אז כו"ע מודי דמברך ברכה אחת.

ועפ"י הנ"ל נראה לומר דאדרבה, דכל סברת ר' יהודה לחדש דכל מצוה צריכה ברכה ששייכת לה, הוא רק אחרי הך יסוד שצריך שהברכה תחול ותצטרף לגוף המצוה, וסברתו היא דברכה כללית לא מתיחסת לעצמה ולגופה של מצוה, ומה"ט פשיטא שמודה ר"י דלא יהני גם בברכה אחת היכא דא"א לדון את שני המעשים כ"חדא מעשה אריכתא" וכב' תינוקות למילה, והכא איירי ר"י על כרחך בב' מצוות בגוונא דאפשר לעשותן כאחת, ודו"ק, [וע"ע בסברת ר' יהודה להלן בס"ק ד' בהערה]<sup>199</sup>.

**ד] מביא דברי האור שמח לחלק בין תפילין שהמצוה מצד הגברא, למילה שהמצוה מצד התינוק, ולכן בתפילין אין גופין מחלקין, ומיישב בזה נמי למה אין גופין מחלקין בתרו"מ, [מבאר את דברי רש"י בסוכה [מ"ו] איך שמפרש הך דין דברכה אחת על הרבה מצוות].**

ובזה יש ליישב נמי מה שהק' מתפילין, דיעוין אור שמח בסוף הל' מילה שהביא את קושי' הריב"ש על העיטור מתפילין, וכבר חילק דבמילה המצוות מצד

<sup>199</sup> ואף דפלוגת ר"י ורבנן היא גם בברכת הנהנין, הא כבר הבאנו באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו – ברכת המצוות סי' ח' ס"ק ג'] להוכיח דאלו ב' פלוגות דלא שייכות חדא לחברתא, ודו"ק.

התינוקות, שבכל א' וא' איכא חיוב נפרד להיות נימול, ולכן שייך לומר "דגופין מוחלקין" נינהו וכלשון העיטור, לעומת תפילין שזה מצוה דגברא, דאין מצוה בתפילין שתקיים בהם לבישה רק מצוה בגברא שיהא לובשם, ולכן אין נפ"מ במה שהתפילין עצמם הם "גופין מוחלקין", ודו"ק.

והנה, אף דהחילוק נכון, אבל איך זה שייך לחילוקו של העיטור דדן אם אפשר לעשותם כהדדי או לא, אלא דהביאור באור שמח כדברינו, דאם הנידון היה מצד "הפסק" וכהבנת הריב"ש בעיטור, שוב ליתא לחילוק הנ"ל דסו"ס יש מעשה הנחה בשל יד שמפסיק להנחה דשל ראש, ומה אכפת לן ב"גופין מוחלקין" או לא, אבל לדברינו הנידון הוא האם לדונם "כמעשה אריכתא" או "כמעשים נפרדים", והכלל בזה, דכשיש ב' "גופין מוחלקין" בעצם המצוה כמו במילה, ששני החיובים הם בשתי גופות וגם אין דרך לעשותם כהדדי, התם ב' מעשים נפרדים נינהו ולא מהני ברכה דראשונה לשניה, לעומת תפילין דהחיוב הוא בגברא והוא גוף א', התם אמרינן דחדא מעשה אריכתא הוא מצד גופו שמצרפם, שהמצוה מתקיימת בגופו מצרפם, והתם כבר לא אכפת לן מה שאינו יכול לעשותם כהדדי, ודו"ק, ומה שהתפילין מצד עצמם הם ב' גופין לא מעכבא, דהמצוה אינה בתפילין, רק בגופו, וגופו חדא הוא, ופשוט.

ולפי"ז בשחיטה, מה דבעינן התם שיוכל לעשותם כהדדי, היינו משום שהמצוה באמת מתקיימת בכל בהמה בזה שחיילא בה היתר שחיטה בפנ"ע, ואף דאינה כמילה שבמילה החיוב מתחיל מהגופין החלוקין ודלא כשחיטה דהחיוב מתחיל מהגברא, אבל סו"ס קיום המצוה מתקיים בבהמה בזה שחל בה היתר שחיטה לעומת תפילין שקיום המצוה לא חיילא בתפילין כלל רק בגברא, ודו"ק, ולכן בשחיטה בעינן שיוכל לעשותם כהדדי, כדי לדונם כמעשה אריכתא, דאל"כ ג"כ הוו "גופין חלוקין", ודו"ק.

אמנם עיי"ש באו"ש שכתב דשחיטה דומה לתפילין דתרווייהו בגברא, ולכן אינם "גופין מוחלקין", ולא ידעתי איך דבריו מתאימים לעיטור, דלדבריו למה לי לסברא זו ששייכות הרבה שחיטות ביחד, וצ"ע, שו"ר במרדכי ריש כיסוי הדם דהביא שי' דגם בשחיטה בעי ב' ברכות ד"גופין חלוקין" הן, [וכדעת העיטור במילה] וזה כדברינו בעיטור, דהמצוה חיילא בגוף כל בהמה בפנ"ע בהיתר ידידה, רק דהעיטור חולק וחדש דאהני לן מה שיכול לעשותם כהדדי לדונם כ"חדא מעשה אריכתא", ודו"ק, וע"ע בהערה <sup>200</sup>.

<sup>200</sup> ועיקר סברת האו"ש לדון שחיטה מצד הגברא ולא לדונם כגופין מוחלקין מחמת ההיתר שחיטה דחיילא בכל בהמה, נראה דסברתו תובן עפ"י סברת האגרות משה דבשחיטה דנים מצד הבשר ולא מצד הבהמות, דיעוין באגרות משה [או"ח ח"א סי' קפ"ט] שהקשה דאיך שוחטין ב' בהמות בשחיטה אחת, והא אין עושין מצוות חבילות חבילות, ות"ל, "דהמצוה היא על הבשר שרוצה לאכול בעצמו או להאכיל לאחרים שצריך להכשירה לאכילה ע"י מעשה שחיטה, ולענין הבשר הוו אף כמה בהמות בשם "בשר אחד" ויש כאן רק מצוה אחת לשחוט כדי להכשיר אפי' אלף חתיכות אף שהם מכמה בהמות ולכן יכול לעשות במעשה אחת", עכ"ל.

ועפ"י סברת האו"ש לחלק בין תפילין למילה, יתיישב נמי הך דתרו"מ, דאף דאינו יכול להפרישם כהדדי, וכדהקשה הריב"ש על העיטור, אכן התם א"צ שיוכל לעשותם כהדדי, שהרי התם החיוב מצד התבואה, שהדין טבל בתבואה מחייב הפרשה, וכיון שהטבל הוא גוף אחד, וצריכים שבהך גוף יתקיימו כמה הפרשות, שוב מצטרפין כהדדי למעשה אריכתא של הפרשת תרו"מ, ורק במילה אינו כן, דהתם ע"י זה שא"א לעשותם כהדדי שוב הו"ל "כגופין מוחלקין" וכלשון הריב"ש, אבל הכא לעולם הוי גוף א', וזה מעשה ועשייה אריכתא, ודו"ק.

ויש להוסיף, דמה הדין כשמפריש תרו"מ מכמה מינים, והרי הכא כל מין מחייב בפנ"ע, ושוב הו"ל גופין מוחלקין, אולם זה אינו, דבזה אין דין שלא יעשה בבת אחת, וכל הדין הוא במין עצמו שלא להקדים הפרשה א' לחברתה ולעשותם דוקא בזה אחר זה, ושוב הו"ל כב' שחיתות, וא"ש, וממנפ"ש מהני, ודו"ק.

הרי דיישבנו סברת העיטור מכל קושיות הריב"ש, ובדעת הריב"ש י"ל דפליג בעיקר היסוד דמחלקין בין מצוות לנהנין, וע"כ דמדין הפסק אתינן עלה, ועיין בהערה <sup>201</sup> מה שהוספנו בכל זה.

<sup>201</sup> ובזה היה אפשר לבאר את דברי רש"י [סוכה מ"ו] בפירושו לדין ברכה אחת על הרבה מצוות, שמברך "וציונו על המצוות", וז"ל "ליטול לולב ולישב בסוכה להניח תפילין ולהתעטף בציצית", וראיתי בערוך לנר דתרי גוונא אשמועינן, א' לולב וסוכה, ב' תפילין וציצית, דתפילין בהדי אינך לא משכחת לה דאין מניחין תפילין בחוה"מ, ודו"ק, ומעתה קשה, דאיזה חידוש הוסיף לנו רש"י בתפילין וציצית יותר מסוכה ולולב, ולמה ליה תרי גוונא, ועו"ק דלמה הקדים תפילין לציצית, הא מעלין בקודש וחייבים בעיטוף ציצית לפני תפילין, וכמבואר בשו"ע ריש סי' כ"ה, ולמה שינה הסדר.

והנראה בכל זה, דבאמת היה אפשר להקשות עמש"כ לעיל בשו"ר יהודה, דאין אמרינן דלר"י אין מברכים ברכה כוללת כדי שהברכה תתיחס למצוה, ויליף כן מ"ברוך ה' יום יום, תן לו מעין ברכותיו", הא תיפוק ליה דאף במצוה אחת שנותן לו "מעין ברכותיו" לא מהני כיון דאינו מעשה אריכתא, כב' תינוקות למילה, אמנם זה לק"מ, דמשכחת לה בב' מצוות נפרדות שתהא עשייה אחת כלולב וסוכה, דיכול לעשותם ביחד וכסברת הריב"ש בשתי שחיתות, ולזה הוצרך ר' יהודה לומר דסו"ס אין מברכים עליהם ברכה אחת כוללת, דברכה כוללת לא מצטרפת לגוף המצוה.

ומעתה מבוארים דברי רש"י, דאפשר לומר דרש"י אזיל בשו"ר הריב"ש, והוקשה לו, דבשלמא סוכה ולולב משכחת להו כהדדי שנכנס לסוכתו ונוטל לולב כהדדי, ושפיר דומה לב' שחיתות, אבל איך אפשר להניח תפילין ולהתעטף בציצית כהדדי, וזה כבר דומה לב' תינוקות למילה דלכו"ע אין ברכה כוללת, דלא מצטרפת למצוה, וא"צ לבוא לדין "מעין ברכותיו", ועל זה תירץ רש"י דגם בציצית ותפילין משכחת לה, דמיירי כשנתעטף בציצית ושכח לברך, דהדין דמברך בלי לפושטה, דכל מצוה שנמשכת עשייתה מיקרי בכל המשך עשייתה "עובר לעשייתו" וכמבואר ברמב"ם [פי"א מהל' ברכות הל' ה'], ועכשיו כשבא להניח תפילין רוצה נמי לברך על הציצית שכבר לובשה, וזה משכחת לה בבת אחת ויברך "על המצוות", וזהו שדיקדק רש"י תפילין לפני ציצית, דאין הכוונה שהניח תפילין לפני ציצית, אלא כוונתו דעיקר המצוה לפניו עכשיו הוא התפילין, שעכשיו עוסק בתפילין בהנחתם ובדין עובר לעשייתו מדקדק רק כלפי התפילין, ושוב ממילא גורר אחריהם את הציצית שכבר אינו מתעסק בה ובה אין מדקדק בעובר לעשייתו, ודו"ק.

וא"ש נמי למה הקדים סוכה ולולב לציצית ותפילין, דאף דתפילין וציצית שכיחי טפי, אבל בגוונא זו שלבש ציצית ולא בירך, בכה"ג לא שכיח טפי, ודו"ק.

אולם דברינו הם נגד סברת האו"ש דלעיל, דלפי מה שנתבאר לעיל דחשיב "מעשה אריכתא" כששניהם אקרקפתא דגברא, וכדמוכרח ממה דמהני ברכה אחת על ב' תפילין, א"כ ציצית ותפילין

ונראה דעפ"י פלוגתא זו תבואר נמי פלוגתת הראשונים שהבאנו בסח באמצע הבדיקה ובין שחיטה לשחיטה, וכדיבואר להלן בפרק הבא.

### פרק ג'

#### ביאור פלוגתת הראשונים עפ"י פלוגתת הריב"ש והעיטור

**א** [מבאר דלדעת ר"ת והרא"ש הברכה מצטרפת לגוף העשייה, וכשיש הפסק נהפכת ה"עשייה אחת" במצוה ל"תרי עשיות", ושוב לא מהני מה שהצטרפה הברכה לתחילת העשייה, וכל המהלך הזה שייך בב' מצוות דוקא. הדרנא לקמייתא: כבר הבאנו לעיל [פרק ב'] את פלוגתת העיטור וריב"ש בברכה על ב' תינוקות למילה, וביארנו, דלריב"ש נהנין ומצוות גדר אחד ניהו, דמברך על המצוה ומברך על הנהנין, ושי' העיטור דשאני מצוות, דהתם הברכה מצטרפת להיות חלק מגוף העשייה, דעושה מצוותו בהדי ברכתו דהצטרפה אליו, לעומת נהנין, ולפי"ז במברך על ב' מצוות, מה דמהני הברכה לשתייהן הוא משום דננים את שתי העשיות כ"חדא עשייה אריכתא", והברכה שהצטרפה לתחילת העשייה ממילא מתיחסת לכל העשייה עד סופה, ולפי"ז נתחדש דרך באופן דאפשר לדון את שתי העשיות כ"חדא עשייה אריכתא" התם מהני ברכה אחת לשניהם, וזהו מה שהתנה העיטור דיכול לשחוט שניהם כאחת לעומת מילה דאינם נעשים כאחד וזה ב' עשיות דהוו כ"גופין מוחלקין" ובעי ב' ברכות, וביארנו שם למה תפילין מיקרי עשייה אחת אף דא"א להניח שניהם כאחד.

ולעומת זאת, לדעת הריב"ש אין הברכה מצטרפת לגוף העשייה במצוות, והברכה לחוד והמצוה לחוד, רק דמברך על המצוה כמו דמברך על הנהנין, ולכן לדידיה אין נפ"מ בין ב' מצוות שהן ב' עשיות או עשייה חדא, וגם בשחיטה וגם במילה סגי בברכה אחת.

מיקרי מעשה אריכתא אף דא"א לעשותם כהדדי, ודומה לב' תפילין, ולא הוצרך רש"י לאוקמי' בגוונא זו, והדרא קושי' לדוכתא.

אולם אדרבה, דלפי האו"ש מתפרש באופן אחר למה רש"י חילקם לתרי גוונא, דכוונתו לפרש בתרי גווני שונים איך שתי מצוות נהיו "למעשה אריכתא" שתחול בהן ברכה אחת, א' סוכה ולולב וזה פשיטא שהרי אפשר לעשותם כהדדי, ב' תפילין וציצית, וזה כבר חידוש, דאף דלא נעשים כהדדי אבל כיון דשניהם אקרקפתא דגברא שוב הו"ל "כמעשה אריכתא" והיתה שייכת בהו ברכה אחת, וא"ש למה הביא רש"י סוכה ולולב לפני ציצית ותפילין, ודו"ק.

וכוונת רש"י לאפוקי משוחט ומניח תפילין בזה אחר זה, או שמפריש תרו"מ ומניח תפילין דהכא לא משכחת להו כהדדי, וגם אינם בגוף א', ובהכי א"צ לבוא לדרשה ד"מעין ברכותיו" לומר דלא מברכים כהדדי, ורבנן נמי מודו לר' יהודה בזה, ורק כששייך "מעשה אריכתא", הכא נחלקו, ובזה חידש ר"י דבעי "מעין ברכותיו" כדי שיתחס לכל מצוה ומצוה.

אולם לדרך זו אכתי לא איתברר למה הביא רש"י תפילין לפני ציצית, וצ"ע.

ונראה לחדש דלפי דעת הבה"ג ור"ת והרא"ש דסברי דבדיני הפסק מחלקינן בין ב' מצוות כתפילין ושחיטה למצוה אחת כהלל ובדיקת חמץ דדעתם כהעיסור<sup>202</sup>, ונמצא דאחרי דהברכה הצטרפה לתחילת העשייה, והתחיל עשייתו בהדי ברכתו, שוב ממילא מתיחסת כל עשייתו להך ברכה, דהברכה היא חלק ממנה, רק דבסח בין שחיטה לשחיטה, הרי חילק ביניהם ונהיות כאן ב' עשיות, ושוב לא מתיחסת הברכה הראשונה לעשייה השנייה, ונמצא דב' שחיטות בסח ביניהם נהיו כב' תינוקות למילה, ודו"ק.

ונסיף בזה ביאור, דכל הך מעלה שכיון שאפשר לעשות שתי שחיטות כאחת דלכן חשיבי כעשייה אחת [ודלא כשני תינוקות למילה], כל זה 'נפסק' ע"י זה שסח בין שחיטה לשחיטה, וזה מוכרח משיטת הבה"ג דלכן סובר הבה"ג דבסח בין שחיטה לשחיטה דכבר צריכים כיסוי הדם, דנתחלקו גוף המצוות עצמם, דומה לחיה ועוף לר' יהודה דמצוות חלוקות נינהו.

ויש להוסיף בזה תוספת ביאור, דבאמת תמיד חשיבי ב' שחיטות כב' מצוות, דבכל בהמה חיילא ההיתר שחיטה ידידה, וזו המצוה, רק דלענין הברכה נתחדש דדינינן ליה כב' מצוות מתוך עשייה אחת, וע"י דסח כבר ליתא ל"עשייה אחת" גם לענין הברכה, ולא שההפסק הפך מצוה אחת לב' מצוות, ומדוקדקין דברי הרא"ש שכתב, דע"י זה שהוא סח, הרי הוא "גמר מצוותה שבירך עליה", ושוב צריך לברך שנית, וכוונתו בהאי לישנא "מצוותה שבירך עליה" הוא כך דתמיד חשיבי כב' מצוות, אבל לענין הברכה דיינינן ליה כממשיך ב"מצוותה שבירך עליה" גם בשחיטה השנייה, וע"י שסח גמר וסיים את ה"מצוותה שבירך עליה", ודו"ק.

אולם בבדיקת חמץ ומגילה והלל, כיון שזו בעצם מצוה אחת, א"כ מצד עצמו זה חשיב כעשייה אחת, ובזה לא יתכן דבסח באמצע דתתהפך לתרי עשיות, דסו"ס מצוה חדא היא, והברכה שהצטרפה לתחילתה ממילא מתיחסת עד סופה, וזהו דמדמה הרא"ש לסעודה, דכמו דהסעודה עצמה לא מתחלקת לשנים ע"י זה שסח באמצע סעודתו, כמו"כ בדיקתו לא מתחלקת לשנים ע"י זה שסח באמצע.

**ד] מקור לדברינו [שעשייה אחת נפסקת לשתי עשיות ע"י זה שסח] מהריטב"א בר"ה [ל"ד], ומרבינו אפרים במרדכי סוף מגילה.**

ועיקר דברינו דנתחדש כאן דההפסק הוא בעשייה של המצוה לחלקה לשנים, חידוש זה מצאתי בס"ד מפורש בריטב"א בר"ה [ל"ד בד"ה ויש ליישב דבריו] שמבאר שי' הריש מתיבתא ברי"ף שם, שסובר נמי כהנך ראשונים שהכל תלוי במצוה א' וב' מצוות, ותפילין ב' מצוות ותקיעות מצוה אחת, וכ' הריטב"א "ולפיכך כל שלא שח ביניהם, לפי ששניהם ענין תפילין נעשו כמצוה א' ונפטרות שתיהן בברכה א', אבל כששח ביניהם אין חיבור, אלא כל א' מהן חלקה רשות

<sup>202</sup> ואף אם לדינא חולקים בחידוש דין של העיסור במילה [וכדבאנו שם מהתשו' הרא"ש] וסברי כהריב"ש, אמנם אכתי י"ל דמודי עכ"פ לסברת העיסור, רק דסוברים דגם במילה זו עשייה אחת אף שזה גופין מוחלקין, ופשוט.

לעצמה, והרי הם שתיים כדין, וצריכים כל אחד מהם ברכה כאילו עשה כל אחת מהם לבדה או שעשאן שתייה בזה אחר זה בשתי שעות, עכ"ל. ולמדנו מהריטב"א ג' חידושים:

א] בריטב"א מבואר דכל מה דברכה אחת מהני על ב' מצוות הוא משום שדנים אותן לענין הברכה כמצוה אחת, וכלשונו "נעשו כמצוה אחת ונפטרות שתייהן בברכה אחת", וזהו כדברינו בעיטור, וההסבר כדביארנו, שכיון שהברכה צריכה להצטרף לגוף המצוה, א"כ מוכרחין אנו לומר דב' מצוות הרי הן "כעשייה אחת".

ב] הדין הפסק אינו להפסיק בין הברכה למצוה השניה, רק להפסיק בין המצוות, וכלשונו "אלא כל א' מהם חלקה רשות לעצמה".

ג] כל הך חידוש שמתחלקים לשנים הוא רק כשהמצוה מצד עצמה היא שנים, אבל אם המצוה מצד עצמה היא אחד אין השיחה מחלקה, וזה מדוקדק טובא בלשונו שכתב "והרי הם שתיים כדינם", הרי שהדגיש שזהו "עיקר דינם", דאל"כ לא היה הדיבור מפסיק, ודו"ק, וכן מפורש שם לעיל בדבריו בתקיעות שאינו הפסק, וז"ל "שהרי הן [התקיעות] מצוה אחת ואין שיחה מחלקת מצוה אחת לשנים ולא פוגמת ברכה לכל המצוה", ומפורש שרק כשזה ב' מצוות ורק נעשו לעשייה אחת לענין הברכה, רק התם הוא דמתחלקין, לא כן כשזה בחפצא מצוה אחת.

אמנם מדויק שם עוד בריטב"א שכתב "ולא פוגמת ברכה לכל המצוה", ונראה דהביאור כדברינו, דברכה נמשכה לתוך המצוה ומתיחסת לכל העשייה, וכשמתחלק העשייה לשנים אז נפגם כוח הברכה לכל המצוה, ודו"ק.

ושוב מצאתי בס"ד עוד כהיסוד הזה בדברי רבינו אפרים, דכבר נחלקו רבינו יואל הלוי ורבינו אפרים בפלוגתת הראשונים הנ"ל בסח באמצע מצוה אחת האם הוי הפסק, וע' בזה במרדכי סוף מגילה [תתל"ב] שהביא פלוגתא זו לענין סח באמצע קריאת התורה, ורבינו אפרים כתב דאין לדמות לתפילין, וז"ל "ומתפילין אין ראייה משום שהם פעמים מצוה אחת ופעמים שהם שתי מצוות, לא סח מצוה אחת, סח שתי מצוות" וכוונתו דקריאת התורה היא לעולם מצוה אחת, והק' אחי הט"ז מוהר"ר יצחק הלוי [הובא בט"ז בס"י כ"ה ס"ק ו'] על רבינו אפרים דאולי גם קריאת התורה היא ב' מצוות, וע"כ דצריכים לחלק דבתפילין יש ב' בתים וב' מקומות הנחה, ושוב הקשה דא"כ נימא שזה תמיד ב' מצוות, ולמה לפעמים זו מצוה אחת.

ולדברינו א"ש, דאין כוונת רבינו אפרים שזו בעצם מצוה אחת, ופשוט שזה תמיד ב' מצוות, ורק דלענין הברכה דנים אותן כ"עשייה אחת" שהברכה תצטרף לשתייהן, ושוב נפסקה הך עשייה ע"י זה שסח, ודו"ק.

ה] מבאר דלדעת הרמב"ן והגאונים אין הברכה מצטרפת לגוף העשייה, ורק שייך הפסק כשלא נתקיימה הברכה עדיין ואז חשיב כהפסק בין ברכה לתחילת מצוותו, וזה רק כשלא עשה מה שמוטל עליו.

אולם דעת הרמב"ן והגאונים כהריב"ש, דנהנין ומצוות גדר אחד, והברכה לחוד והמצוה לחוד, וכשמברך בתחילת הסעודה א"צ לברך על כל סעודתו, דהברכה

נתקיימה כבר בזה שחל על הכזית הראשון, ושוב יש לו ברכה שכבר חלה, וזו פוטרתו לכל אכילה ואכילה שיוסיף עד שיסיח דעתו מברכתו, ועל זה אמר הרמב"ן דאף דשחיטה היא ב' מצוות ונהנין הוא הנאה אריכתא, אבל כיון דכבר חיילא הברכה בשחיטה ראשונה, ויש לו את הברכה ולא הסיח דעתו הימנו, שוב יכול להוסיף עוד שחיטות רבות שהרי א"צ שהברכה תתיחס ותחול בכל שחיטה ושחיטה ושתצטרף להן, דאין הברכות מצטרפות לגוף העשייה לדעת הריב"ש, רק דסגי בזה שמצוותו נפטרה בברכתו, ונפטרה השחיטה השניה בברכה ראשונה כמו שנפטר הכזית האחרון בסעודה ע"י הברכה דתחילת סעודתו, ולא שייך כלל הפסק, דתמיד הברכה לחוד והמצוה לחוד, וכל מה דאין להפסיק הוא בין ברכה לתחילת המצוה דאז עדיין לא חלה ואכתי לא נתקיימה הברכה, אבל אחרי דחלה ויש לו ברכה, הרי ברכה לחוד ומצוה לחוד ולא שייך הפסק.

הרי לנו דמה דלמדו הר"ת והרא"ש שמפסיק במצוה עצמה להחשיבה כשתי שחיטות, ולהפוך עשייה אחת אריכתא לשתי עשיות, כל זה לא אכפת ליה לרמב"ן, דאף אם ב' שחיטות נינהו, אפי"ה הברכה תהני לשחיטה השניה, ורק שייכים דיני הפסק בין הברכה לתחילת המצוה, ודו"ק.

אולם מאידך גיסא לרמב"ן ורבינו יונה מצאנו חומרא, ולדידהו שייך הפסק במצוה אחת מה דלא שייך לר"ת ולרא"ש, וזה בבדיקת חמץ והלל שחייב לסיים מצוותו, ובוזה הבאנו מגאונים [הביאם השירי כנסת הגדולה], דאמרינן "דאכתי לא נתקיימה הברכה" שהרי לא גמר מצוותו, וזו נמי סברת הרמב"ן בתפילין דעדיין מוטלת עליו הנחה השניה, וצ"ב שורש פלוגתא זו, ולמה לא דנים לרא"ש ור"ת בהך סברא "דלא נתקיימה ברכתו".

ונראה דגם בזה אזיל הרמב"ן לשיטתו, דכיון דאין צירוף בין המצוה לברכה, והברכה לחוד והמצוה לחוד, רק דרמי עליו דין לברך על המצוה, אז אמרינן דעד שלא גמר כל מצוותו "לא נתקיימה הברכה", ואף דנתקיימה כלפי תחילת הבדיקה ותפילין של יד, אבל אכתי לא נתקיימה כלפי התפילין של ראש וכלפי סוף הבדיקה, דכיון דכל המצוה מוטלת עליו הרי צריך שברכתו תתקיים לכולה, והכא כשסח הרי הוא כסח בתחילת מצוותו ממש, ואין זה כההפסק של הרא"ש ור"ת שמפסיק בין מצוה למצוה, רק דהכא דיינינן ליה כמפסיק בין ברכה לתחילת המצוה, ודו"ק.

היוצא מדברינו דההפסק בסח בין תפילין לתפילין מתפרש בתרי אנפי, לר"ת ההפסק הוא בין תפילין ש"ר לתפילין ש"י, שהפסיק ביניהם להשוותם כרתתי, ולרמב"ן ההפסק הוא בין ברכה לתחילת המצוה של תפילין ש"ר, ודו"ק.

ונראה דכל זה שייך לרמב"ן דוקא משום דס"ל שברכה לחוד ומצוה לחוד, אבל אם היה הרמב"ן סובר כהחולקים דהברכה היתה מצטרפת לעשיית המצוה ולהיות חלק הימנה, הרי לכתחילה אין אנו צריכים שתתיחס ותתקיים ברכתו כלפי כל חלק וחלק מהמצוה, דכיון דברכתו הצטרפה לתחילת המצוה, הרי ממילא הוא דמתקיימת עד סוף המצוה, ולא שייכת כאן כל הטענה "דלא נתקיימה הברכה", ורק לרמב"ן איכא להך טענה, הרי דשתי המחלוקות תלויות זו בזו.

וגוף הק' חידוש, דלדעת הגאונים והרמב"ן אכתי חשוב כעומד "בתחילת המצוה", והוא כהפסק בין "תחילת המצוה" לברכה, כן מבואר בט"ז [סי' תל"ב בס"ק ג'], דמחלק שם כהרמב"ן בדדיקה חייב לסיים לעומת שחיטה וסעודה, וכתב "וממילא כל שלא גמר עדיין אותו החלק נקרא ההתחלה אצלו" עיי"ש<sup>203</sup>, וכבר הבאנו סברא זו גם מהנו"ב באו"ח [תשו' מ"א ד"ה באופן], דכתב בהדי' דמי שמפסיק באמצע קריאת המגילה הרי"ז הפסק, "והוא כמו מפסיק בין ברכה לתחילת קיום המצוה", עכ"ל, ודו"ק.

#### פרק ד'

#### שיטת השו"ע בזה, ושיטתו בשחיטת ב' בהמות.

#### א' ב' סתירות בשו"ע בדין הפסק באמצע מצוה.

כבר הבאנו לעיל דנחלקו הראשונים [חולין פ"ז] בסח בין שחיטה לשחיטה דיש שסוברים דהוי הפסק וצריך לברך שוב כסח בין תפילין לתפילין [בה"ג ור"ת], וי"א דאינו הפסק והוי כסח באמצע סעודה [רמב"ן ורבינו יונה], והסברא לדמות לתפילין היא משום ששתי מצוות נינהו, ולראשונים דמדמין לסח באמצע סעודה, לדידהו אין נפ"מ בין מצוה אחת לב' מצוות, ולדידהו טעמא דהוי הפסק בתפילין הוא משום שמחוייב להמשיך ולהניח תפילין ש"ר, ודלא כשחיטה שאינו מחוייב לשחוט עוד, הרי דשורש פלוגתתם הוא בטעמא דהפסק בתפילין.

ולפי"ז, אם נאמר דאינו הפסק בב' שחיטות [כהרמב"ן] א"כ במצוה אחת שחייב לסיימה וסח באמצע, התם הוי כבר הפסק, ולכן כשסח באמצע התקיעות או הלל או בדיקת חמץ הרי"ז הפסק ויצטרך לברך שוב, וזו באמת שי' הגאונים בבדיקת חמץ, ולעומת זאת, לפי הסברא הראשונה כיון שזו מצוה אחת לא יצטרך לברך עוד, וכבר הבאנו דזו פלוגתת הראשונים ברא"ש בסוגיין, ודעת הרא"ש דלא כהגאונים, וא"צ לברך שוב, ולכאוי' שתי המחלוקות תלויות זו בזו, וכל זה נתבאר בארוכה לעיל [פרק ג'].

אולם לפי"ז איכא סתירה בשו"ע, דבבדיקת חמץ [סי' תל"ב סעיף א'] כ' בהדי' דטוב שלא ידבר באמצע הבדיקה כדי שישים אל ליבו לכל המקומות שצריך בדיקה, ואלו דברי הרא"ש שסובר שדיבור באמצע אינו הפסק לברכה, ומותר לדבר מעיקר הדין, ורק דעדיף לא לדבר כדי שישים אל ליבו כל מקומות הבדיקה, עיי"ש, וע"ע בתקיעת שופר [סי' תקצ"ב סעיף ג'] דג"כ משמע דא"צ לחזור ולברך כשסח [וכן מפורש שם ברמ"א], והטעם, דדומה לבדיקת חמץ שזו מצוה אחת.

ולפי"ז מוכרח דלית ליה סברת הראשונים דסברי שכיון שמוטל עליו לסיים מצוותו הוי הפסק אף במצוה אחת, וע"כ דסובר דהטעם דהוי הפסק בתפילין הוא

<sup>203</sup> ואף דהט"ז סובר שם דא"צ לחזור ולברך, הא מיהא דבא לבאר את הי"א ברא"ש דאסור לדבר באמצע הבדיקה, והשיטה שסוברת שזה הפסק הוא תוספת חידוש על הק' שיטה, וכמו שהביא הרא"ש "ויש מוסיפין עוד יותר ואומרים", ומבואר דשניהם ע"ד אחד, דשניהם חידשו ששייך כאן הפסק, ודלא כהרא"ש ור"ת דלדידהו לא שייך כאן הפסק כלל, ודו"ק.



משום שזה שתי מצוות, וא"כ ה"ה דשחיטה דהוי ב' מצוות שפיר הוי הפסק, והיינו דאזיל כר"ת בשחיטה.

אולם בשו"ע ביו"ד [סי' י"ט סעיף ה'] הביא ב' דיעות, אי הוי הפסק או לא, ולפי"ז ה"ה דהו"ל להביא ב' דיעות בבדיקת חמץ, וסותר משנתו.

וסתירה נוספת מצאנו מיניה וביה בדין הפסק בב' מצוות, דבהל' ציצית [סי' ח'] סעיף י"ב] פסק המחבר דבנתעטף בכמה בגדים בזה אחר זה שמברך ברכה א' על כולם והוא דלא הפסיק, אבל במפסיק מברך עוד, וכ' המג"א [שם ס"ק י"ד] דאינו פשוט שיכול לברך עוד, דרק לראשונים דבב' שחיטות מברך עוד הוא דמברך בב' ציצית, אבל לראשונים דבב' שחיטות אינו מברך עוד, ה"ה דאינו מברך עוד בציצית, וספק ברכות להקל, ואף דהפשטות היא כהמג"א, אמנם לפי"ז יצא דהשו"ע סותר משנתו, דבשחיטה הביא ב' דיעות אי בסח צריך לברך שוב, ובציצית פשיטא ליה דצריך לברך שוב, וצ"ע.

**ב] ביאור חדש בדעת השו"ע במפסיק בין ב' שחיטות, דב' שחיטות דינן כמצוה אחת, ומבאר הסברא, ומביא מקור מהריטב"א.**

ואשר מוכרח מזה דלדעת השו"ע מה דאין צריך לברך עוד בשחיטה אינו משום שלא דנים מצד ב' מצוות ומצוה אחת, ורק דנים האם מחוייב לסיים המצוה או לא וכסברת הרמב"ן, אלא דלעולם י"ל דס"ל כר"ת דהכל תלוי האם זו מצוה אחת או ב' מצוות, ולכן בבדיקת חמץ פשיטא דא"צ לברך עוד ובציצית פשיטא דמברך שוב, ונצטרך לומר חידוש, דבשחיטה יש צד שא"צ לברך שוב כיון דב' שחיטות דינן כמצוה אחת, והיינו דב' השחיטות בשו"ע בשחיטה נחלקו האם ב' שחיטות הן ב' מצוות כתפילין ומברך שוב, או מצוה אחת כבדיקת חמץ ואז אין מברך שוב, ואף דמסברא פשיטא שזה ב' מצוות [וכדמשמע מכל הראשונים שדימוה לתפילין שהם גם ב' מצוות], אכן יש גם סברא בשחיטה ויש גם מקור בראשונים לומר ששתיהן מצוה אחת.

וסברא כזו הראוני באגרות משה [או"ח ח"א סי' קפ"ט], דעיי"ש שהקשה דאיך שוחטין ב' בהמות בשחיטה אחת, והא אין עושין מצוות חבילות חבילות, ות' וז"ל, "דהמצוה היא על הבשר שרוצה לאכול בעצמו או להאכיל לאחרים שצריך להכשירה לאכילה ע"י מעשה שחיטה, ולענין הבשר הו"ו אף כמה בהמות בשם "בשר אחד" ויש כאן רק מצוה אחת לשחוט כדי להכשיר אפי' אלף חתיכות אף שהם מכמה בהמות ולכן יכול לעשות במעשה אחת", עכ"ל<sup>204</sup>.

ולפי"ז י"ל דמה"ט בסח בין שחיטה לשחיטה דא"צ לברך שוב דהוי מצוה אחת, ודומה לבדיקת חמץ ודו"ק.

ויש גם מקור בראשונים לסברא זו, דיעוין בריטב"א [חולין פ"ז]. שהביא מרבו הרא"ה לחלק בין שחיטה שאינו חוזר ומברך לתפילין שחוזר ומברך וז"ל "ולא

<sup>204</sup> ונראה דזו נמי סברת האו"ש בהל' מילה [הוזכר לעיל פרק ב'] עיי"ש, דמשה ב' שחיטות שזה מצד הגברא לעומת ב' תינוקות למול שזה מצד ב' התינוקות ולהכי חשיב כגופין מוחלקין, ולא הבין דב' בהמות כב' תינוקות, ונראה דסברתו כנ"ל.

דמי לסח בין תפילה לתפילה דהתם לפי שהם כשתי מצוות, וכוונתו ברורה דתפילין ב' מצוות לעומת שחיטה שזו מצוה אחת, וע"כ כנ"ל.

וכן מפורש בריטב"א בר"ה [ל"ד. ד"ה והכי אשכחן], דמיירי שם בהפסק באמצע מצוה אחת שאין בזה דין הפסק, ומביא שם לולב ונענועים ידיה דמצוה אחת היא, ומביא גם תקיעות ובדיקת חמץ דכולהו אחת, וביניהם מביא גם "וכן אתה אומר בבא לשחוט בהמות הרבה", ומפורש כנ"ל.

ומצאתי בלבוש ביו"ד [סי' י"ט סעיף ב'] שכ' בזה"ל "שחט הרבה בהמות וחיות ועופות מברך ברכה אחת לכולם כיון שדעתו לשוחטם כולם בלי הפסק הוי מצוה אחת ודי בברכה אחת", הרי מפורש כנ"ל<sup>205</sup>.

**ג] הוכחה לסברא הנ"ל לומר דב' שחיטות מצוה אחת נינהו, משוחט כמה בהמות, ושוחט אחר גומרם על סמך ברכה דראשון.**

ונראה להביא מקור נוסף לסברא זו, דהנה בריטב"א [בפסחים ז': באמצע ד"ה כל המצוות, ובחולין פ"ו: סוד"ה ר"י אומר שחט חיה] מבואר דמי שהתחיל בדיקה והפסיק באמצע דהשני גומר בדיקתו וא"צ לברך שוב, וסומך על ברכה של הראשון, וכתב שם דה"ה דבשחיטה אמרינן כן, ובמאירי שם משמע דהשני שמע ברכה דראשון, אמנם לא משמע כן בריטב"א, ודין זה כתב הריטב"א גם לענין תקיעות [עי' בחי' לר"ה ל"ד. ד"ה ואם שח], והבאנו באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו ברכת המצוות סי' ח' ס"ק ו'] להוכיח מכאן דרואים שהברכה מצטרפת לגוף המצוה, ושוב הו"ל מצוה עם ברכה ומהני גם לשני שממשיך הך מצוה.

ולכא' קשה, דבשלמא בבדיקת חמץ ובתקיעות דכולו מצוה אחת, בזה מובן דהברכה כבר חיילא בתחילת המצוה ושוב הו"ל מצוה עם ברכה, וזה סגי גם לשני שמסיים הך מצוה, אבל בשחיטה, הרי כל בהמה היא מצוה בפנ"ע, ואיך מהני ברכה אחת לכולם, ובריטב"א בר"ה מפורש דהסברא היא משום שזו מצוה אחת.

והראוני בביאור הלכה [סי' רס"ג סעיף ו' ד"ה בחורים] דמהני ברכת האשה בהדלקת נר שבת להדלקת הבעל כשמדליק אח"כ עוד נרות, וזה נמי כבדיקת חמץ שכולם מצטרפים למצוה אחת של כבוד שבת, אבל הכא כל שחיטה מצוה בפנ"ע היא.

ומהריטב"א מוכרח נמי כנ"ל דדנים כמה שחיטות כשחיטה אחת, וכדהבאנו מהריטב"א בשם הרא"ה, והסברא כהאגרות משה.

הרי לנו שני חידושים בשוחט כמה בהמות, א] אין הפסק בין שחיטה לשחיטה, ב] שוחט שני ממשיך שחיטה דראשון, ומהני ליה ברכה דראשון, ולדברינו תרוייהו

<sup>205</sup> אמנם נראה, דאין לפרש כן ברמב"ן, ולומר דמה שאמר "שא"צ לשחוט עוד" כוונתו דכל המצוה היא כפי החלטתו כמה שרוצה לאכול, וממילא הוי מצוה אחת, זה אינו, דא"כ בתפילין לא היה צריך לפרש דמחוייב בשניהם דגם אם לא היה צריך להניח עוד, הרי ודאי בתפילין הנחת הש"ר היא מצוה אחרת, ודו"ק.

תלויין ביסוד אחד, דשחיטה היא מצוה אחת, ודנים מצד הבשר, ושני החידושים  
מקורם בריטב"א בשם רבו הרא"ה, ואזיל בסברא זו לשיטתו ודו"ק.

## סימן ל"ה

## קונטרס

## בדין לישה ודין נתינת מים,

## בדין לשמה באפיית מצה ובחיובא דחלה

**פרק א' במחלוקת הראשונים ביסוד דין נתינת מים בחיוב חלה** אי דינו כהבאת שליש או לא, ובדין נתינת מים לגבי שימור לשם מצה. # מביא מחלוקת הראשונים בהילכתא דנתינת מים, אי עושה בה הפרשה מה"ת או לא. # מביא דגם אי ההפרשה היא מה"ת, אבל אכתי נחלקו אי הוי כהבאת שליש בתבואה לגבי תרו"מ או לא, ומביא את דברי הגר"ח בזה. # דן בנתינת מים במצה האם יש בה דין שימור לשם מצה או לא, ומביא בזה פלוגתא בין המ"ב לגר"ח האם מדמינן לנתינת מים בחלה או לא, ומבאר דהגר"ח אזיל בזה לשיטתו בדמיון להבאת שליש. # נפ"מ למעשה בפלוגתת הראשונים בחלה האם נתינת מים בעי גם התחילת עירוב. # נפ"מ בהנ"ל בין המ"ב והגר"ח בלשמה בנתינת מים א בעי תחילת העירוב, ומבאר דיסוד פלוגתתם הוא האם דין לשמה הוא דין במעשה לישה או דין בחפצא של העיסה

**פרק ב' עוד בהנ"ל, ובדין נתינת מים לגבי שיעור ה' רבעים ולגבי פטור עכו"ם והקדש.** # בפלוגתת הראשונים ביסוד דינא דנתינת מים, ומעורר שיש מקום ללמוד דלא כהגר"ח בביאור פלוגתתם, וכן מדויק בלשונות של הראשונים. # מקשה להנך דלמדו דנתינת מים דומה להבאת שליש, דלמה אין בו פטור דעכו"ם והקדש והפקר, ומעורר דלפי"ז הרשב"א סותר משנתו אי נתינת מים הוי כהבאת שליש או לא. # מביא את יסוד הגר"ח בעיקר חיובא דחלה, דהנך תרי קראי דעריסותיכם ולחם הארץ אינם ב' מחייבים אלא דהעיקר הוא חיובא דלחם הארץ, וחיובא ד"עריסותיכם" מיתלי תלי בחיובא ד"לחם הארץ", ואינו דין ומחייב בפנ"ע, ותלוי בדין לחם העתיד להיות בה. # מבאר עפי"ז את שורש פלוגתת הראשונים בדין נתינת מים אי דינו כהבאת שליש או לא. # מבאר עפי"ז את החילוק בין פטור עכו"ם והקדש כהבאת שליש לפטור עכו"ם והקדש בנתינת מים, וחילוק זה הוא גם לראשונים דהשוו נתינת מים להבאת שליש, ומיישב בזה את סתירת הרשב"א. # מוסיף בזה לבאר דבאמת גם בעכו"ם אזלינן בתר נתינת המים, ודומה ממש להבאת שליש, רק דמהני אח"כ גילגול דישאל להפקיע את השם לחם עכו"ם, וכדחזינן בלחם חו"ל. # מתמה עוד ברשב"א, דמצד א' הרשב"א מדמה שיעור דה' רבעים לפטור עכו"ם דבתרווייהו אזלינן בתר מעיקרא, ומאידך סובר דחלוקין נינהו, דהרשב"א סובר דלענין עכו"ם אזלינן רק בתר גילגול, ולענין ה' רבעים מפורש בדבריו דאזלינן בתר נתינת מים. # מבאר עפ"י הנ"ל למה חלוקין מיעוטא דעכו"ם והקדש דבעינן לזה גילגול משיעור ה' רבעים דסגי כבר בנתינת מים. # דן בדברי הגר"ח לענין שימור לשם מצה בנתינת מים, דיתכן דתלוי בעיסה ולא באתחלתא דלחם, ונסתרו דברי הגר"ח. #

**פרק ג' ביאור דברי הגר"ח בדין לשמה במצה בעיסת הכלבים, וחיידוש בזה לענין לשמה במצה בנתינת מים.** # מביא את כל הדינים בעיסת הכלבים, ומבאר דילפינן להו גם מגז"כ דעירוסותיכם וגם מגז"כ דלחם, ללמד דחסר בתורת אחתחלתא דלחם דחיילא בתחילת העיסה. # מביא את קושיית הגר"ח על הרמב"ם דביאר דינא דעיסת הכלבים במצה מדין לשמה. # מביא את דברי הגר"ח ליישב דין שלא לשמה בעיסת הכלבים תלוי בדין הפקעה מתורת לחם בחלה. # מבאר את דברי הגר"ח בתרי אנפי, או דחסר בכוונה עצמה או דחסר בחפצא שתחול בו הלשמה. # מבאר דלמדנו ג' חידושים מהגר"ח, והכא המקור לחידוש הגר"ח בלשמה בנתינת מים. # מכאן מקור לדבר הגר"ח ללמוד דין לשמה בנתינת מים מהדין נתינת מים בחלה. # פלוגתת המ"ב והגר"ח תלוי בפלוגתת הרמב"ם ורש"י.

## פרק א'

## במחלוקת הראשונים

ביסוד דין נתינת מים בחיוב חלה

אי דינו כהבאת שלישי או לא,

ובדין נתינת מים לגבי שימור לשם מצה.

**מביא מחלוקת הראשונים בהילכתא דנתינת מים, אי עושה בה הפרשה מה"ת או לא.**

בדין שימור לשם מצה דחייבים משעת לישא ואילך, עי' במ"ב [סי' ת"ס ס"ק ד'] דדן לחייב שימור לשם מצה כבר בנתינת מים לפני הלישה שהרי נחלקו הראשונים האם נתינת מים כלישה בשבת, והביא על זה פלוגתא הפוסקים בשו"ע [סימן שכ"ד] בזה האם באמת דין נתינת מים בכלל לישא לענין מלאכת לישא בשבת או לא, ונטה להחמיר שלא יתנו הקטנים מים ע"ג קמח, עיי"ש.

אולם הגר"ח דן בנידון זה מחמת הלכה אחרת בנתינת מים – והוא כך – דהנה, במשנה [ריש פ"ג דחלה] מבואר דאף דרק בגילגול חייבים בהפרשת חלה, ועד אז מותר באכילת עראי, אבל בנתינת מים כבר שייך הפרשת חלה, וכבר אז איכא איסור אכילת קבע, עיין בר"ש בשם הירושלמי, וילפינן כן מגז"ה ד"ראשית עירסותיכם".

ועי' בתורת הארץ [פ"ד ס"ק ע"ח] שהביא מחלוקת ראשונים האם איכא כבר זיקת חלה מה"ת משעת נתינת מים, וכן נראה ממה דילפינן כן מ"ראשית עירסותיכם" דמבואר מזה דכבר בראשית העיסה דהיינו בנתינת מים אית ביה הפרשה, או דרק חיילא חלה מדרבנן ו"ראשית עירסותיכם" היא אסמכתא בעלמא, והר"ש [במשנה שם ובמשנה ב'] הביא ב' תירוצים, ומבואר שם דנחלקו ב' התירוצים בהנך ב' צדדים, ועיי"ש עוד דדייק מתוס' [נדה ו': גיטין ס"א ובמהר"ם שיף שם] דסובר שהכל רק מדרבנן, ומאיך הביא מהרשב"א וריטב"א [גיטין ס"א] דסוברים דאית ביה זיקת חלה מה"ת.

והביא שם עוד דמהרמב"ן וריטב"א [קידושין ס"ו] מבואר דדמי נתינת מים בחלה להבאת שלישי בתרו"מ, דכמו דמותר באכילת ארעי לאחר הבאת שלישי ואכתי שייך בו הפרשה מה"ת בהקדימו בשבליים, כמו"כ בנתינת מים חיילא כבר הפרשה אף דאכתי מותר באכילת ארעי, והכל מה"ת.

**מביא דגם אי ההפרשה היא מה"ת, אבל אכתי נחלקו אי הוי כהבאת שלישי בתבואה לגבי תרו"מ או לא, ומביא את דברי הגר"ח בזה.**

אולם יש להעיר שגם בשיטות שסוברות שחל חלה מה"ת, אכתי איכא ב' שיטות בראשונים בגדר הדברים, דהנה, הגר"ח [הל' ביכורים פ"ח - ה"ו] ביאר דאין לדמות נתינת מים להבאת שלישי, דאף דאיכא חלות חלה מה"ת כבר בנתינת מים כמו ששייך חלות דין תרומה מהבאת שלישי, אבל אכתי אין לדמותם וחלוקים נינהו ביסוד דינם, דבהבאת שלישי איכא כבר "דגנך" וזהו החפצא שמתחייבת בתרו"מ, אבל אכתי ליכא חיובא עד גמר מלאכה שזה "דיגונך" והיינו מירוח, אבל סו"ס הדין הבאת שלישי הוא חלק מהמחייב כיון דעל ידו איכא כבר חפצא

המתחייבת בהפרשה, ורק בעינן למחייב נוסף שהוא הגמר מלאכה במירווח, משא"כ הכא בחלה שהחפצא המתחייבת היא העיסה, ובנתינת מים אכתי ליכא עיסה כלל, ונמצא דכל המחייב הוא רק בגילגול, וע"כ דבנתינת מים נתחדש הלכה מסויימת בחלות דין חלה מקרא ד"ראשית עריסותיכם" אף לפני המחייב, עכתו"ד.

ודבריו הם דלא כנתבאר ברמב"ן וריטב"א דמדמה להו בהדי' להבאת שליש, אלא דדברי הגר"ח מפורשים ברא"ש [ריש פ"ג דחלה], דהנה מבואר בירושלמי דטעמא דמילתא דלאחר נתינת מים אסור לאוכלו אכילת קבע הוא משום ד"שמא יערים", והקשה הרא"ש דלמה לי הך טעמא ד"שמא יערים", הא כיון דכבר יכול להפריש חלה מה"ט כבר אסור באכילת קבע, ול"ל טעמא ד"שמא יערים", ותיירץ הרא"ש דאף דיכול להפריש אבל אינו כהבאת שליש דאסור באכילת קבע, "דאין שם עיסה עליה", ולהכי בעי טעמא ד"שמא יערים".

וכבר הק' עליו במהרי"ט אלגאזי [חלה אות ט', א'] דמאי שנא הבאת שליש מנתינת מים, הא חדא נינהו, והביא שכן הק' נמי הרשב"א [פסקי חלה שער רביעי סוף פ"ק], וביאר הגרי"ז [מנחות ס"ז] דכוונת הרא"ש ע"ד הגר"ח הנ"ל, וכן הביא הגר"ש רוזובסקי [זכרון שמואל סי' ט' ס"ק ח'] בשם אחיו הגאון ר' יוסף, והרשב"א ומהרי"ט אלגאזי אצלו בזה כאידך ראשונים דמדמינן להו אהדדי.<sup>206</sup>

**דן בנתינת מים במצה האם יש בה דין שימור לשם מצה או לא, ומביא בזה פלוגתא בין המ"ב לגר"ח האם מדמינן לנתינת מים בחלה או לא, ומבאר דהגר"ח אזיל בזה לשיטתו בדמיון להבאת שליש.**

כאמור - בדין שימור לשם מצה דחייבים משעת לישא ואילך, והבאנו מהמ"ב [סי' ת"ס ס"ק ד'] דדן לחייב שימור לשם מצה כבר בנתינת מים לפני הלישה שהרי נחלקו הראשונים האם נתינת מים כלישה בשבת, והביא על זה פלוגתא הפוסקים בשו"ע [סימן שכ"ד] בזה האם באמת דין נתינת מים בכלל לישא לענין מלאכת לישא בשבת או לא, ונטה להחמיר שלא יתנו הקטנים מים ע"ג קמח, עיי"ש.

אולם הגר"ח היה דן בספק זה מצד אחר, דראיתי מביאים שהגר"ח היה נוהג לשלוח בניו לאפיית מצות, ופעם א' שאלו בנו הגאון ר' משה האם צריכים לדקדק בשימור לשם מצה כבר מנתינת המים או רק מהלישה עצמה, והשיב הגר"ח דשפיר בעינן בנתינת מים לשמה כיון דאפשר כבר להפריש חלה מזמן נתינת המים, ולאחר שיצא הגר"מ החזיקו הגר"ח ואמר לו שנית, שהדבר תלוי בב'

<sup>206</sup> ויש להעיר, דנתחדש הכא ברא"ש דשייך קריאת שם וחלות חלה גם לפני האיסור טבל באכילת קבע, וע"כ דלא שייכי אהדדי, ונראה דגם בתרומה הוא כן, דהנה, מצאתי בירושלמי ריש פ"ט דתרומות דכמו דלא חיילא שם תרומה בגדולי תרומה אלא מהבאת שליש ואילך, כמו כן ילפינן מהכא דליכא קריאת שם לפני הבאת שליש, כן מבואר שם בביאור הגר"א, ויש לעיין דכבר מפורש במשניות ריש מעשרות דחייבים במעשר משעת הבאת שליש, ולמה אמרו דילפינן כן מהמשנה בגידולי תרומה, אלא דהתם במעשרות אמרינן כן לענין החיוב הפרשה לענין אכילת קבע, ובירושלמי אמרינן כן לענין החלות קריאת שם, ומבואר דתרתני נינהו, ודו"ק, וא"כ ה"ה דבחלה תרתני נינהו.

הפירושים בירושלמי, ולאחר זמן אמר לו הגר"ח דנתכוין לירושלמי הנ"ל בדרשה ד"ראשית עריסותיכם", ועיין בהערה <sup>207</sup>.

והכוונה הוא להנך ב' פירושים שזה המחלוקת הראשונים הנ"ל האם זה כבר חפצא של עיסה או לא, ופשוט.

והיה אפשר לחלק, דהכא הרי מפורש בחלה שזה גזה"כ מיוחד מדין "ראשית עירוסותיכם", ומנלן דמדמינן להו אהדדי, והיינו דהכא נתחדש בגזה"כ מיוחד דכבר בתחילת העיסה חיילא דין הפרשה ואיסור אכילת קבע, ומאן יימר דדין לשמה במצה מתחילה בתחילת העיסה, ויתירא מזו, הרי ע"כ דאין כאן עיסה גמורה שהרי עדיין ליכא איסור אכילת ארעי, ומנלן דמצה תליא בדין תחילת העיסה ולא בדין עיסה גמורה, וצ"ע.

ונראה דהגר"ח אזיל בזה לשיטתו, דהנה, כבר הבאנו דהגר"ח דס"ל כפשוטו כסברת הרא"ש דאין לדמות נתינת מים להבאת שליש, דתרתני נינהו, וביאר הגר"ח דהבאת שליש היינו רק אחרי שיש כאן את החפצא המתחייבת, והמירוח הוא רק לגמר החיוב, אבל כבר הושלמה ה"חפצא שמתחייבת" בהבאת שליש, ומירוח לא ב להוטסיף ולגמור את החלות שם תבואה, וסובר הגר"ח דפשיטא דכל זה ליתא בנתינת מים דפשיטא דאכתי אין כאן תורת עיסה בנתינת מים, והרי העיסה היא החפצא המתחייבת, ופשיטא א"כ דאין לדמותו להבאת שליש, עכתו"ד.

ולפי"ז ע"כ דהראשונים שסוברים דמדמינן נתינת מים להבאת שליש ע"כ חולקים וסברי ד'תערובת מים וקמח' הוא העיסה עצמה, וזה החפצא המתחייבת, והא דליכא איסור אכילת ארעי היינו משום שעדיין לא נגמרה המחייב לגמרי כמו במירוח, ולמדנו מדבריהם דגדר הגזה"כ ד"ראשית עריסותיכם" הוא דגלי קרא דמדמינן נתינת מים להבאת שליש לענין זה שהושלם כבר החפצא המתחייבת, וע"כ דזו עיסה, והגילגול לא מוסיף כלום בעצם השם עיסה כמו שמירוח לא מוסיף כלום בעצם השם תבואה, ואינם אלא גמר החיוב ותו לא, וממילא דגם במצה איכא כבר שם עיסה גמורה בהבאת מים, והגילגול הוא רק גמר החיוב, ואין לומר שזה דין מיוחד מגזה"כ בחלה, דאינו כן דהכא גלי קרא דדמי להבאת שליש ונפ"מ דכבר אסרוהו באכיל קבע כהבאת שליש, הרי שזה דין כללי, וממילא דגם לענין מצה נקטינן שזה עיסה גמורה, ודו"ק.

**נפ"מ למעשה בפלוגתת הראשונים בחלה האם נתינת מים בעי גמ התחילת עירוב.**

ונראה דאיכא נפ"מ למעשה בין המ"ב לגר"ח, דהנה, בלשון הרמב"ם [ביכורים פ"ח] בעיקר דין גילגול הוסיף שם הרמב"ם "ויתערב הקמח במים", ולעיל מיניה [הל' ב'] בדין נתינת מים כתב הרמב"ם ג"כ הך לשון "שיתערב הקמח במים", ותמה בזה הכס"מ, דנתינת מים הוא ע"כ לפני הגילגול, והכא משמע דחדא נינהו,

<sup>207</sup> והעירני ידידי הרה"ג ר' יוסף שלמה כהן שליט"א מלשונות של המנ"ח דמשמע דתמיד מיירי בנתינת מים עייש"ה.

דאין כאן ב' זמנים שונים, ועיי"ש מה שתירץ, והנצי"ב [העמק נצי"ב ספרי שלח עמוד כ"ח] כתב דבנתינת מים צריכים לגרוס ברמב"ם "ויערב הקמח במים", וכן העתיק בשו"ע [שם סעיף ב'].

וביאר הנצי"ב, "שכשהוא נותן מים בקמח צריך לגלגל קצת ולערבם יחד, אבל עדיין ניכר המים וקלוש מאד עד גמר הלישה שמתערב הקמח במים ואין ניכר כלל", עכ"ל, ויש משמעות כדבריו גם במהר"י קורקוס.

והנה, דוקא לענין חלה מצאנו להך תנאי דעירוב קצת, [אבל לענין מלאכת לישה בשבת לא הוזכר תנאי זה], והסברא בזה כהגר"ח, דאיכא למימר דהרמב"ם באמת למד כהראשונים דמדמינן להבאת שליש, וע"כ דאיתרבי בכלל עיסה, ולהכי סובר הרמב"ם דבעינן תחילת העירוב, דלולא זה כו"ע מודי דלא חיילא תורת עיסה בנתינת מים בעצמו, דזו באמת טענת הגר"ח דפשיטא ליה דלא חיילא תורת עיסה בנתינת מים, ולמדנו הכא דגם החולקים מודים, אלא דלמדו דביחד עם תחילת העירוב כבר מהני, ודו"ק.

הרי לנו נפ"מ לדינא בפלוגתת הראשונים בנתינת מים האם דינו כהבאת שליש או לא, דנפ"מ אי בעינן נמי תחילת העירוב, דלפי הרא"ש דלאו מצד הבאת שליש אתינן עלה, א"כ י"ל דאין כאן אפילו תחילת עיסה, ולא בעי תחילת העירוב להחיל שם עיסה עליו, ורק לראשונים דמדמי להבאת שליש וע"כ שיש כאן עיסה, לדידהו י"ל דצריך תחילת העירוב.

**נפ"מ בהנ"ל בין המ"ב והגר"ח בלשמה בנתינת מים א בעי תחילת העירוב, ומבאר דיסוד פלוגתתם הוא האם דין לשמה הוא דין במעשה לישה או דין בחפצא של העיסה**

אכן כל זה בחיוב חלה לענין החלות 'שם עיסה', לא כן לענין מעשה מלאכת לישה דבזה לא צריכים תחילת המעשה עירוב, ומעתה נראה דיהיה נפ"מ בזה לענין שימור דלישה מחימוץ, דלמ"ב ליתא לתנאי זה וחייבים בשימור לשמה ואסור ע"י קטנים כבר בגוף הנתינת מים עצמה דרך דיינינן מצד המעשה, ולפי הגר"ח דמדמינן לחלה אפשר דמהני ע"י קטנים אם תחילת העירוב יעשה הגדול, ודו"ק.

ויש לעיין, דלכא' הנך ב' פלוגות בראשונים לא תלויות זו בזו, והיינו דלעולם י"ל דנתינת מים חשיבא כלישה בשבת ולא חשיבא כלישה בחלה, וכן איפכא, דדינו כגילגול בחלה ואינו כלישה בשבת, דבשבת אנו דנים מצד הגברא האם הוא מעשה מלאכה או לא, ובחלה הכל תלוי בחפצא האם חיילא הכא חלות חפצא דעיסה או לא, ומתחלקים זה מזה, וכדיארנו בהערה <sup>208</sup>, ויש בזה קצת הוכחה לדברי הנצי"ב, עיי"ש.

<sup>208</sup> ונבאר את הדברים, דבשבת אנו דנים האם ע"י מעשיו חיילא כאן שם עיסה דשוב הווי מעשיו בכלל לישה, ואף אי עדיין לא חיילא שם עיסה בנתינת מים עצמו, אבל אכתי מיקרי מלאכת לישה כיון שמעשה זה הוא הכנה למעשה שלאחריו שעל ידו חיילא כאן עיסה, [והיינו דאחרי שיהיה עיסה בלישה עצמה אז איגלאי דגם המעשה נתינת מים גרמה לתורת עיסה], וממילא דחיילא במעשה זו תורת מלאכה גם באופן שלא לשו בסוף כיון דסו"ס מעשה זה מכינה את המעשה ואתחלתא דהך מעשה הוא, הלכך שם מלאכה עליו, ודו"ק, וכל זה בשבת, אבל לענין חלה אינו



עכ"פ נראה דשורש פלוגתת הגר"ח והמ"ב הוא האם הדין לשמה בלישה במצות תלוי בחפצא דעיסה דחיילא מכוח הלישה, או דתלוי במעשה לישא עצמו, ועיין בהערה <sup>209</sup>, ודו"ק.

ובעיקר פלוגתתם האם זה דין במעשה או דין בחפצא של עיסה, י"ל דפליגי האם זה דין כוונה בעלמא בגברא כעין מצוות צריכות כוונה דאז שפיטא דדנים מצד המעשה, או שהוא חלות לשמה בחפצא כשאר דיני חלות לשמה, וכבר חקר בזה הגר"ב דבברכ"ש [גיטין].

אולם להלן [סוף פרק הבא] יבואר עוד בשורש פלוגתת הראשונים אי נתינת מים כהבאת שליש או לא, ויבואר בזה דלא כהגר"ח דאף אי נתינת מים דומה להבאת שליש, אכן שפיטא דלא הוי עיסה ממש, ולא יתכן לחייבו בדין לשמה במצה מצד פרשה זו, ורק מצד סברת המ"ב יש מקום לחייבו, עיי"ש.

### פרק ב'

#### עוד בהנ"ל,

#### ובדין נתינת מים לגבי שיעור ה' רבעים ולגבי פטור עכו"ם והקדש.

**בפלוגתת הראשונים ביסוד דינא דנתינת מים, ומעורר שיש מקום ללמוד דלא כהגר"ח בביאור פלוגתתם, וכן מדויק בלשונות של הראשונים.**

הנה, לעיל הבאנו פלוגתת הראשונים האם מדמינן נתינת מים להבאת שליש או לא, דלרא"ש אינו כהבאת שליש, ולרמב"ן וריטב"א ורשב"א דינו כהבאת שליש, והבאנו בזה כמה נפ"מ, דנפ"מ האם שייך לאסור אכילת קבע מטעם זה דכבר איכלל בכלל עיסה, או דאינו עיסה כלל ובעינן לטעמא ד"שמא יערים", עוד הבאנו דנפ"מ לגבי שימור לשם מצה משעת נתינת המים לדרכו של הגר"ח, עוד הבאנו נפ"מ האם בעינן תחילת העירוב או לא, ודו"ק.

וכל זה לנתבאר עפ"י הגר"ח דלמ"ד דמדמינן להבאת שליש דע"כ דחשיב כעיסה ממש, דומי' דהבאת שליש, איברא דנראה להוכיח דאינו כן, דלדרכו של הגר"ח לא נתברר שורש פלוגתתם, והגר"ח באמת נתקשה טובא בסברת השיטות

כן, דרך כשחל תורת עיסה עליו בפועל אז הוא דחייב בחלה אף דכבר איכא מעשה מלאכת לישא מצד הגברא.

וי"ל גם לאידך גיסא, דצריכים לומר דאף דכבר חיילא תורת עיסה בנתינת מים, אמנם י"ל דאכתי לא חשיב מלאכת לישא, דמלאכת לישא היינו דוקא בהושלמה ונגמר העיסה, דלישה עצמה מוסיפה תוספת שלימות מעבר לנתינת מים, ואף דשמו עיסה אכתי יש להוסיף עוד בהנך מעשים.

אולם י"ל עוד, דלדברי הנצי"ב בביאור דברי הרמב"ם י"ל דכו"ע מודי דבנתינת המים עצמו אכתי לא חיילא תורת עיסה בלי תחילת העירוב קמח ומים, וממילא י"ל דכו"ע מודי דתחילת העירוב קמח ומים הוי בכלל לישא בשבת, וכל פלוגתתם הוא אך ורק בנתינת מים בלי תחילת העירוב, ודו"ק

<sup>209</sup> ואכתי יש לעיין בשיטת המ"ב דמאן יימר דלישה בשבת שייך לתורת עיסה ולמצה, הא ענינו של מלאכת לישא היא אך ורק דיבוק החלקים כהדדי בלי שייכות לעיסה, משא"כ במצה שתלוי בעשייה דלחם שבזה בעינן עיסה, וצ"ע, ויש ליישב.

דמדמינן להו אהדדי, דסו"ס אין כאן חפצא של עיסה בנתינת מים עצמו, ומה"ט נקט הגר"ח מסברא כהרא"ש, ותמוה סברת דחשיב כעיסה, וצ"ע.

וכפשוטו היה נראה דבאמת אינו בכלל עיסה, ואף דמדמינן להבאת שליש אבל אכתי אינו בכלל עיסה, דכן מדויק בר"ש, שהרי הר"ש כתב דיליף מ"ראשית עריסותיכם" "דמשעת נתינת מים קרינא ביה עריסותיכם", והרא"ש דנקט כהגר"ח וכו' "דאין שם עיסה עליה", ובדברי הר"ש לא כתוב שהוא חולק וסובר "שיש כאן עיסה", אלא דכתב "דקרינא ביה עריסותיכם", ומשמע שזה לא גילוי בעיקר השם עיסה, והיינו די"ל דכו"ע מודי דאינו בכלל עיסה ופלוגתתם בנקודה אחרת, ובעזה"י יבוארו הדברים.

**מקשה להנך דלמדו דנתינת מים דומה להבאת שליש, דלמה אין בו פטור דעכו"ם והקדש והפקר, ומעורר דלפי"ז הרשב"א סותר משנתו אי נתינת מים הוי כהבאת שליש או לא.**

ונראה להוכיח עוד דע"כ דאינו אינו דין הבאת שליש ממש, דהנה, הקדש פוטר בתרו"מ גם במירוח וגם בהבאת שליש ולהכי איכא ב' משניות נפרדות בפטור זה [עי' פאה פ"ד-מ"ח דקאי בהבאת שליש וחלה פ"ג-מ"ד דקאי במירוח, ובירושלמי בחלה שם ביארו כן], וגם הרמב"ם חילקם לשני הלכות [בהל' מעשר סוף פ"ב בהבאת שליש ובסוף פ"ג במירוח], ויש לעיין דלמה לא נאמר ב' פטורים גם בחלה, חד בנתינת מים וחד בגילגול, דרק למדנו פטור הקדש בחלה במשנה [פ"ג-מ"ג], ואין על זה ב' משניות, והמשמעות שם הוא דתלוי רק בגילגול, ולא בנתינת מים, וכן הק' הגרי"ז [מנחות ס"ז] ובתורת הארץ [פ"ד אות ע"ט], וכן תמה גם הגר"ש רוזובסקי [זכרון שמואל סי' ט' ס"ק י'].

ובאמת דכעין זה כבר תמה הגר"ח הנ"ל לענין פטור הפקר, וע"ז חידש הגר"ח דשאני נתינת מים מהבאת שליש דנתינת מים לא שייכא למחייב דחלה, רק דגזוה"כ דחיילא על ידו הפרשה, ורק בהבאת שליש דאיכא לפנינו "דגנך" וזהו המתחייב, שוב שייכא ביה פטורא דהפקר, וכתבו הגרי"ז והגר"ש רוזובסקי זצ"ל דלפי"ז מתיישב נמי למה אין פטור הקדש בנתינת מים, אולם כל זה להגר"ח דאזיל בזה כהרא"ש, אבל לאידך ראשונים דסברי דנתינת מים דומה להבאת שליש לגבי איסור אכילת קבע אכתי לא מיושב, ולדידהו הדרא קושי' לדוכתא, דלמה לא נפטרנו גם בפטור הקדש.

וכעין זה קשה נמי לענין פטור עכו"ם דג"כ מצאנו בו ב' פטורים, חד בהבאת שליש וחד במירוח, ועיין בהערה <sup>210</sup> שאין זה פשוט [דפטרין מצד הבאת

<sup>210</sup> ואף דהגר"ש רוזובסקי זצ"ל [זכרון שמואל סי' ט' ס"ק ט'] הוכיח מסוגי' דגיטין [מ"ז] דתלוי באין קנין ויש קנין לעכו"ם להפקיע מידי תרו"מ, ומשמע דמצד עצם ההבאת שליש ע"י עכו"ם אין פטור, אבל ראיתי בתורת הארץ [פ"ד אות פ'] דביאר דודאי דהפטור הוא מצד הבאת שליש בעכו"ם, רק דבשאיין קנין לעכו"ם שוב לא חשיב כהבאת שליש דעכו"ם, ודו"ק, ומרהיט דברי הגר"ח [תרומו' פ"א - הכ"ב ד"ה ונראה] מבואר נמי דנקט שזה דין פטור עכו"ם בהבאת שליש וכעין מירוח עכו"ם, ודלא כהגר"ש רוזובסקי זצ"ל, וכן הוכיח נמי החזו"א ריש שביעית עיי"ש, ושם [סי' ב' ס"ק ב' סוד"ה איברא] מדמה לגילגול לר"ע דמחייב בקרימה בתנור.

שליש], אבל עכ"פ כן נקטו גדולי האחרונים, ואי ננקוט כדבריהם שוב קשה דמאי שנא חלה, דלמה ליכא פטור כזה בנתינת מים ע"י עכו"ם, ולמה רק פטרינן גילגול עכו"ם, ובתורת הארץ [שם אות פ"ה] הביא דבהדי' מבואר בפסקי הרשב"א דנתינת מים ע"י עכו"ם אינו פטור ורק גילגול עכו"ם פטור, והכא כבר אין לומר כהגר"ח הנ"ל, שהרי הבאנו מהרשב"א עצמו דכתב בהדי' לדמות נתינת מים להבאת שלישי, ואיך סובר הרשב"א הכא דחלוקין לעינן פטור עכו"ם, וצע"ג.

**מביא את יסוד הגר"ח בעיקר חיובא דחלה, דהנך תרי קראי דעריסותיכם ולחם הארץ ינם ב' מחייבים אלא דהעיקר הוא חיובא דלחם הארץ, וחיובא ד"עריסותיכם" מיתלי תלי בחיובא ד"לחם הארץ", ואינו דין ומחייב בפנ"ע, ותלוי בדין לחם העתיד להיות בה.**

ואשר נראה בכל זה, ונקדים ביסוד גדול מהגר"ח בחיובא דחלה.

הגר"ח [ביכורים פ"ו ה"ט ד"ה ובעיקר פלוגתא] ייסד יסוד חדש בעיקר חיובא דחלה, ובתוך דבריו ביאר את הגדר בהנך תרי קראי דעריסותיכם ולחם הארץ, ובדבריו מתחדש דרך חדשה בכל הנ"ל.

והגר"ח שם קאי התם לבאר איך מהני גילגול במחשבת פטור בשעת האפייה, וכגון בגילגול במחשבה ע"מ לחלקה אח"כ באפייה לפוטרה, דקשה דמה שייכי אהדדי, והיינו דמה שייכי גילגול לאפייה דאח"כ, וז"ל הגר"ח, "דהוא דין מסויים בחיובא דחלה, וזה שסופה להיות פחות מכשיעור ולהיות פטורה מחיובא דחלה בשעת אפייה, שאז הוא חלות הדין לחם, זהו גופא פוטרתה השתא מחיוב חלה, ומשום דדין לחם הוא יסוד דין המחייב בחלה, וכדכתיב בקרא "מלחם הארץ", וע"כ חיוב חלה משעת עיסה מיתלי תלי בדין לחם העתיד להיות בה אח"כ, וע"כ כל שעומדת מעיקרא בשעת עיסה להיות פטורה מחיוב חלה בשעת חלות הדין לחם הוי זה דבר הפוטרה מחיוב חלה וכדתנן דעיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מן החלה, דהיינו שעשה את העיסה מתחילתה ע"מ לעשותה סופגנין, ופטורה מן החלה שאינה עיסה העומדת להיות לחם", עכ"ל.

ולמדנו מדבריו כמה חידושים, א] יסוד המחייב בחלה הוא בלחם, וזה ילפינן מקרא ד"לחם הארץ", ב] שעת החלות דין לחם היא בשעת האפייה והקרימה בתנור, וא"כ עיקר החיוב תלוי בשעת האפייה, ג] ומעתה ק' דמהו דין גילגול דנאמר בקרא ד"עריסותיכם", ומוכרח שכל חיובא ד"עריסותיכם" מיתלי תלי בחיובא ד"לחם הארץ", ואינו דין ומחייב בפנ"ע, ותלוי בדין לחם העתיד להיות בה, והיינו דדנים את דיני העיסה כפי הלחם העתיד להיות בה, דעיסה שלא עומדת להיות לחם אינה חייבת בחלה.

ויסוד זה הוכיח מעיקר דין מחשבת פטור בשעת גילגול, דמה אכפת לן מה דחישב בה לפוטרה אח"כ באפייה, שאם הם ב' מחייבים נפרדים, א"כ הגילגול היה בחיוב ומה לי מה שחשב אז לפוטרה במחייב דאפייה, הא האפייה היא כבר מחייב בפנ"ע, וע"כ דאינו כן, והשני המחייבים תלויים זה בזה דהעיקר הוא הלחם והאפייה.

ונראה שהדברים מפורשים בר"ש כת"י [פ"א-מ"ה] בדין מחשבת סופגנין דפוטרת, וביאר הר"ש, "ושמא היינו טעמא דעריסותיכם דאמר רחמנא משמע בסתם עיסה העשויה ללחם, וקרא אחרינא מוכיח עליו דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ", וק', דלפי האחרונים דשני מחייבים ניהו, א"כ קרא ד"עריסותיכם" וקרא ד"לחם" תרתי ניהו, ולמה ילפינן ממחייב דעיסה למחייב של לחם, וע"כ כהגר"ח, דעיקר המחייב דעיסה הוא מצד הלחם שעתיד להיות בה, וזהו גופא מה דגלי לן קרא.

**מבאר עפי"ז את שורש פלוגת הראשונים בדין נתינת מים אי דינו כהבאת שליש או לא.**

עכ"פ למדנו מהגר"ח דאין ב' מחייבים נפרדים בחלה, חד מצד "עיסה" וחד מצד "לחם", רק דכל המחייב הוא רק מצד הלחם שבו, רק דבקרא ד"עריסותיכם" נתחדש דדינינן ליה ללחם העתיד להיות כבר מתחילת העיסה, דעיסה עומדת להיות לחם.

ובהקדמה זו אפשר לבאר את שורש פלוגת הראשונים אי מדמינן נתינת מים להבאת שליש או לא, דלכא' מסברא צריכים לדמותם, דאי מצאנו דבשניהם אפשר להפריש ואסור באכילת קבע, א"כ ע"כ דשוין, רק דבזה טען הגר"ח דע"כ דאין לדמותם, דבהבאת שליש איכא לחפצא של "דגנך" שזהו החפצא שמתחייבת בתרומה, משא"כ הכא בחלה ליכא חפצא של "עיסה", ואלו ממש כדברי הרא"ש "דאין שם עיסה עליה", אולם מאידך אומר הר"ש דסו"ס ילפינן מגזה"כ "דקרינא ביה עריסותיכם", וצ"ב דבמה נחלקו.

ועפ"י הנ"ל הדברים מבוארים, דהר"ש לא אמר "שיש עליה שם עיסה", רק "דקרינא ביה עריסותיכם", והיינו דפשוט דכו"ע מודי לרא"ש שוכטענת הגר"ח דאין בזה שם עיסה, דפשוט ד"תערובת קמח ומים" אינה עיסה, רק דאכתי אפשר לדון בו "דין עריסותיכם", והיינו דכמו ד"עריסותיכם" אינו מחייב מצד עצמו רק מצד הלחם שעתיד להיות בה, הרי דנתחדש מהלך של "אתחלתא דלחם" בעיקר המחייב של חלה, כמו כן נתחדש עוד דכיון דנתינת מים הוא אתחלתא דעיסה, ועיסה היא אתחלתא דלחם, א"כ י"ל דכבר בנתינת מים איתרבי בכלל "עריסותיכם" לענין זה דחיילא ביה שם אתחלתא דאתחלתא, והיינו דנתחדש דדינינן בה מצד הלחם שעתיד להיות בה, וזהו כוונת הר"ש "דקרינא ביה עריסותיכם" ולא טען "שיש עליה שם עיסה", דרק "אתחלתא דלחם" אית ביה מצד זה שיש כבר אתחלתא דעיסה, ודו"ק.

ועל זה טוען הרא"ש "שאין בה שם עיסה", והיינו שכיון שאינה עיסה אכתי לא שייך לדון בה מצד הלחם שעתיד להיות, דרק לאחר גילגול מיקרי עיסה, ורק אז יש בה "אתחלתא דלחם", דרק אז עומד ממש לאפייה, [והא דאכתי מותר באכילת ארעי היינו משום דעדיין לא נגמר כל החיוב עד הגילגול כמו דבשליש אכתי בעינן מירוח].

ולשיטת הרא"ש כיון שאינה בכלל עיסה לכן אינה אפי' בכלל "עריסותיכם", ורק לר"ש איכלל ב"עריסותיכם", ועי' ברא"ש בפירושו [בהמשך במשנה] שכתב

שזה בכלל "ראשית עריסותיכם", והיינו לפני "עריסותיכם", ודלא כהר"ש כהר"ש שכל שזה בכלל "עריסותיכם".

ומעתה א"ש, דגם להנך דמדמינן להבאת שליש, אין זה מצד העיסה עצמה, וכטענת הגר"ח, רק דאחרי חידוש הגר"ח דדיינינן בעיסה מצד הלחם שעתיד להיות, אז יש כבר מקום לומר שגם בנתינת מים איכא כבר "לאתחלתא דלחם", ושוב הדרא להיות כהבאת שליש, דכמו דבהבאת שליש איכא כבר להך חפצא שמתחייב, כמו כן בנתינת מים חיילא כבר תורת "אתחלתא דלחם", שהוא החפצא שמתחייב בחלה.

**מבאר עפ"י את החילוק בין פטור עכו"ם והקדש בהבאת שליש לפטור עכו"ם והקדש בנתינת מים, וחילוק זה הוא גם לראשונים דהשוו נתינת מים להבאת שליש, ומיישב בזה את סתירת הרשב"א.**

ומעתה יבואר נמי למה חלוקין הבאת שליש ונתינת מים בפטור הקדש ועכו"ם, דהאחרונים ביארו למה חלוקין הבאת שליש מנתינת מים לפי שיטות הראשונים דסברי דנתינת מים אינו כהבאת שליש לענין ההפרשה ולענין אכילת קבע, דלהכי פשיטא דחלוקין נמי לענין פטור עכו"ם והקדש, אבל לדברינו הדברים מבוארים גם לראשונים דמדמי נתינת מים להבאת שליש לענין ההפרשה ולענין אכילת קבע, ואכתי חלוקין נינהו לענין הפטור עכו"ם והקדש.

ונקדים ביסוד נוסף ומהלך חדש שנתחדש עפ"י דברי הגר"ח הנ"ל לבאר למה גילגול עכו"ם והקדש פוטר גם באפייה דישראל והדיוט "דבשעת חובתה היתה פטורה", דאין זה משום שגילגול עכו"ם והקדש הוא "פוטר" וכמו שלמדו כל האחרונים, אלא דע"י הגילגול כבר חיילא שם "לחם עכו"ם" ושם "לחם הקדש" בעיסה, שכבר בעיסה דיינינן ליה ללחם שעתיד להיות בה, וזהו כבר "אתחלתא דלחם", דשם הלחם איקבע בהתחלתו, ונמצא דגם באפייה אכתי חשיב כ"לחם עכו"ם", דלא פקע שמו מיניה, ורק לר"ע נתחדש בגוזה"כ דאפשר להפקיע שמו באפייה מלחם עכו"ם ללחם ישראל, ואנן מודי ליה בלחם חו"ל מגוזה"כ ד"לחם הארץ", דמהני קרימת פנים בתנור בא"י, ויסוד זה הוכחנו בארוכה בקונטרס בשמעתתא דחלה מקומות, ויישבנו בזה כמה וכמה קושיות וסוגיות.

ומעתה י"ל דאף לראשונים דנתינת מים הוא כהבאת שליש, אבל כבר נתבאר דאין זה מחמת השם עיסה מצד עצמה, שהרי אין שם עיסה כלל בנתינת מים, וכל דינו הוא רק מחמת הלחם שעתיד להיות בו, וי"ל דאתחלתא דלחם קובע שמו של הלחם, אבל אתחלתא דאתחלתא לא קובע שמו, דגילגול הוא הוא האתחלתא עצמו של הלחם שיש כאן עיסה, אבל נתינת מים הוא אתחלתא דעיסה ורק בזה הוא דחשיב כאתחלתא דלחם, וזה קליש טפי להחיל שם על הלחם, ועיין בהערה תוספת ביאור בזה.<sup>211</sup>

<sup>211</sup> והיינו, דעד כאן לא נחלקו הרשב"א והראשונים עם הרא"ש דדיינינן כבר בנתינת מים את הלחם שעתיד להיות אלא כלפי עצם ההפרשה וכלפי איסור אכילת קבע, אבל לגבי קביעת שם עכו"ם והקדש בלחם, לגבי זה מודי לרא"ש דאין כאן דין לחם לענין זה, דרק בשעת עיסה וגילגול עומד להיות לחם עד כדי כך שאפשר כבר לקבוע את כל שמו של הלחם, ובתוספת ביאור י"ל,

מוסיף בזה לבאר דבאמת גם בעכו"ם אזלינן בתר נתינת המים, ודומה ממש להבאת שליש, רק דמהני אח"כ גילגול דישאל להפקיע את השם לחם עכו"ם, וכדחזינן בלחם חו"ל.

ובאמת די"ל בזה עוד ויתחדש בזה חידוש דין, דיש מקום לומר דנתינת מים דומה להבאת שליש ממש גם לענין פטור עכו"ם והקדש, רק דיתחייב אח"כ בגילגול ישראל, ורק בגילגול עכו"ם לא מתחייב אח"כ ע"י אפיית ישראל, ונבאר את הדברים.

והביאור בזה, דבאמת, כמו דחיילא תורת לחם לענין הפרשה בנתינת המים, כמו כן חיילא שם לחם עכו"ם והקדש בנתינת מים, אבל כיון דאינה עיסה ממש, א"כ כשיגלגלו ישראל יפקיע הימנו שם עיסת עכו"ם, והיינו דכמו דמצאנו בחו"ל דאף דחיילא שם "לחם חו"ל" בגילגול בחו"ל, אבל שוב ילפינן מגזה"כ ד"לחם הארץ" דפקע שמו בקרימת תנור בא"י, כן ביארנו בקונטרס בשמעתתא דחלה ושם ביארנו דזה כבר המקור לר"ע בלחם עכו"ם דמהני גילגול עכו"ם וקרימה בתנור ע"י ישראל להתחייב שמו דגלי קרא דאפשר להפקיע שמו, וחכמים פליגי בחידוש זה, ומעתה י"ל דעד כאן לא פליגי אלא בין גילגול לאפייה, אכן כו"ע מודי ליסוד זה לגבי קביעת שמו בנתינת מים, דהכא אף בלי גזה"כ יכול להפקיע הימנו ששמו אח"כ, דלא אלימא התורת לחם בנתינת מים לענין זה שלא יהני בה הפקעת שמו, דסו"ס גמר האתחלתא דלחם הושלמה בגילגול בזמן החלות שם עיסה, ודו"ק.

והיינו דאף דהרשב"א חולק על הרא"ש וחידש שכבר חיילא תורת לחם בעיסה כבר בנתינת מים, אבל לזה מודה להרא"ש דקליש התורת לחם שבנתינת מים לענין זה דיכול אח"כ להפקיע שמו להשוותו כלחם ישראל.

ויתחדש לפי"ז, דכמו דלא מהני הפרשת חלה לאחר גילגול בחו"ל אף דנכנס לא"י לפני הקרימת תנור בא"י, ורק לאחר אפייה יתחייב, [עי' בזה בחזו"א שביעית סי' ב' ס"ק ב' ד"ה והא דפירות] ופשוט, כמו כן נימא אנן דלאחר נתינת מים ע"י עכו"ם אינו יכול להפריש ממנו חלה עד שיגלגלו ישראל, דלפני גילגול הרי זה "לחם פטור", וגרע מכל נתינת מים דמהני ביה הפרשה לפני גילגול, [אולם העירוני דאף לדרך הראשונה הדין כן, דאף אי אין שום קביעת שם בלחם בשעת הנתינת מים, אבל פשוט שאין נתינת מים דעכו"ם יכול להחיל כאן חלות לחם שבפרשת חלה, דלא עדיף מגילגול דקובע עיקר שמו של הלחם].

דזה דנקבע כל השם לחם ב"אתחלתא דלחם" הוא חידוש, שהרי במציאות אין כאן יותר מעיסה, וחידוש זה ילפינן מגזה"כ ד"עריסותכם ולא עיסת הקדש ועכו"ם", דבעיסה כבר נקבע שם של הלחם, וי"ל דרק באופן זה שנהיתה כבר לעיסה איתרבי, כיון דאז כבר עומד להיות לחם ומחוסר רק אפייה, ואף דב"ראשית עריסותיכם" איתרבי תורת לחם לענין הפרשה בנתינת המים דגם אז עומד קצת להיות לחם, אבל אכתי לא עומד להיות לחם לענין קביעת שמו לפוטרו.

**מתמה עוד ברשב"א, דמצד א' הרשב"א מדמה שיעור זה' רבעים לפטור עכו"ם דבתרווייהו אזלינן בתר מעיקרא, ומאידיך סובר דחלוקין נינהו, דהרשב"א סובר דלענין עכו"ם אזלינן רק בתר גילגול, ולענין ה' רבעים מפורש בדבריו דאזלינן בתר נתינת מים.**

ונראה להוכיח את כל דברינו בגדר הבאת שליש בשיטת הרשב"א עפ"י סתירה אחרת בדברי הרשב"א, דבאמת יש לתמוה, דהבאנו בקונטרס בשמעתא דחלה מתשו' הרשב"א [תס"א] שכתב דבשיעור ה' רבעים אזלינן בתר מעיקרא, ולכן בעיסה שלא היתה בה ה' רבעים בגילגול ותפחה לשיעור ה' רבעים באפייה, דפטור, והרשב"א מדמה לגילגול עכו"ם ואפאה ישראל דפטור, והיינו דחזינן בעכו"ם דאזלינן בתר מעיקרא, ולהכי לא מהני אפייה דישאל, וה"ה דלא מהני תפחה לכשיעור באפייה, דסו"ס בשעת גילגול לא היה בה כשיעור, וכבר הארכנו לבאר דבריו בזה.

ומדמיון זה היה משמע, דכמו דבפטור עכו"ם אזלינן בתר מעיקרא מזמן הגילגול ולא מזמן הנתינת מים וכדהבאנו מפסקי הרשב"א, כמו כן אזלינן בתר מעיקרא בשיעור ה' רבעים מזמן הגילגול ולא מזמן הנתינת מים, ויתחדש לפי"ז, דאי תפחה בין הנתינת מים לגילגול והיינו כגון דטימטמה דאכתי לא חשיב גילגול לגבי חיטין [והוא רק גילגול לגבי שיעורין וכמבואר בריש פ"ג דחלה] ואז המתין עד דתפחה ושוב גילגלה, דאז מודי הרא"ש והרשב"א דאזלינן בתר גילגול ואז היה בה שיעור.

אולם מדברי הרשב"א מבואר דאינו כן, וז"ל "ובחלה נמי ראשית עריסותיכם כתיב, דהיינו משתטיל מים לעיסה, הא אין בה שיעור בראשית דהיינו חמישה רבעים פטורה", ומפורש דאזלינן בתר נתינת מים, ובאמת דכן מוכרח מכל דבריו שהוכיח מלשונות במשנה דתמיד מודדים בקמח ולא במה שתפחה אח"כ, ומכאן מוכרח דהרשב"א בא גם לאפוקי תפחה קודם גילגול, דרק בשעת הנתינת מים אפשר למדוד בקמח, וכן מבואר נמי מדברי הרשב"א להלן [תס"ה] דהכל תלוי בקמח.

ועי' להלן בסוף דברינו דהוכחנו שם מבלילה רכה דשיעור ה' רבעים הוא ע"כ משעת נתינת מים, ולא משעת גילגול.

ומעתה קשה, דמצד א' הרשב"א מדמה פטור עכו"ם לחיסרון שיעור דבתרווייהו אזלינן בתר מעיקרא, ומאידיך הרשב"א מחלק ביניהם לענין שעת המעיקרא, דבעכו"ם מבואר ברשב"א [פסקי חלה] דאזלינן רק בתר גילגול, ובחיסרון שיעור מבואר בתשו' הרשב"א דאזלינן בתר נתינת מים, וצ"ע.

**מבאר עפ"י הנ"ל למה חלוקין מיעוטא דעכו"ם והקדש דבעינן לזה גילגול משיעור ה' רבעים דסגי כבר בנתינת מים.**

ועפ"י דברינו דלעיל א"ש הכל, ויבואר למה לענין פטור עכו"ם אזלינן בתר גילגול ולענין שיעור ה' רבעים אזלינן בתר נתינת מים, אף דהרשב"א מדמה להו אהדדי דבתרווייהו אזלינן בתר מעיקרא, והרי למד מעכו"ם לה' רבעים דאזלינן בתר מעיקרא אף דתרי דינים שונים נינהו.

והביאור בזה, שכוונת הרשב"א הוא ללמוד ממיעוטא דעכו"ם את יסוד דינא דחיובא דחלה, דאין בחיובא דחלה ב' מחייבים שונים, מחייב דעיסה ומחייב דלחם, רק דלחם של אח"כ נמצא כבר בתחילתו בעיסה, ותמיד הלחם שבו הוא המחייב, וביאר הרשב"א דיסוד זה למדנו ממה דיכול כבר לקבוע את שם הלחם מעיקרא בעיסה לפוטרו בתורת לחם עכו"ם, וע"ז אמר הרשב"א דגם לענין שיעור ה' רבעים אזלינן בתר תחילת הלחם, והשיעור הוא מתחילתו, ולעיל בקונטרס בשמעתא דחלה הרחבנו בביאור זה בדברי הרשב"א.

אולם אף דילפינן להו זה מזה אכתי מתחלקין ותרתי נינהו, והיינו דלענין קביעת השם לחם שבעיסה, לזה בעינן עיסה גמורה לאחר גילגול דכבר עומד ממש לאפייה, ואז איכא כבר תורת לחם בעיסה לענין קביעת שמו, אבל בנתינת מים אינו קובע שמו, דאף דאיכא כבר בנתינת מים תורת לחם לענין הפרשה ולענין אכילת קבע, אבל לענין קביעת שמו כ"ל לחם פטור" לא סגי לזה נתינת מים, אבל אם יש הלכה דמשערינן לשיעור הלחם בתר מעיקרא, בזה שפיר אזלינן בתר מעיקרא ממש, והיינו משעת הנתינת מים <sup>212</sup>.

ולדרך השני דחידשנו דבאמת חיילא תורת לחם עכו"ם כבר בנתינת מים, אלא דע"י גילגול אפשר להפקיע שמו, לדרך זו א"ש הדמיון בין שיעור ה' רבעים לפטור עכו"ם כפשוטו, דבאמת בתרווייהו אזלינן בתר מעיקרא והיינו הנתינת מים, רק דבעכו"ם אכתי מהני גילגול ישראל לחייבו כיון דמפקיע שמו הימנו, אבל בשיעור ה' רבעים ליכא שום קביעת שם, דאינו אלא שיעור בעלמא ולהכי לא יתחייב בתפח עד הגילגול, ודו"ק.

**דן בדברי הגר"ח לענין שימור לשם מצה בנתינת מים, דיתכן דתלוי בעיסה ולא באתחלתא דלחם, ונסתרו דברי הגר"ח.**

ועפ"י כל הנ"ל נסתרו דברי הגר"ח בדין שימור לשם מצה בנתינת מים, דכבר הבאנו לעיל [פרק הקודם] מהגר"ח דחידש דהדין שימור לשם מצה בזמן הנתינת מים תלוי בפלוגתא הראשונים בגדר האיסור אכילת קבע מזמן נתינת מים, האם דינו כהבאת שליש או לא, וביארנו, דהגר"ח לשיטתו, דסובר כפשוטו כסברת הרא"ש דאין לדמות נתינת מים להבאת שליש, כיון דהבאת שליש הוא רק אחרי שיש כאן את החפצא המתחייבת, והמירוח הוא רק לגמר החיוב, אבל כבר הושלמה ה"חפצא שמתחייבת" בהבאת שליש, ולכא' כל זה ליתא בנתינת מים דפשיטא דאכתי אין כאן תורת עיסה בנתינת מים והרי עיסה היא החפצא המתחייבת, עכתו"ד.

<sup>212</sup> ואין להקשות דא"כ הו"ל ללמוד הך דין "מעיקרא" בשיעור ה' רבעים מדין הפרשה ומאיסור אכילת קבע בנתינת מים, דתרווייהו דומין ממש, אולם זו טעות, שהרי בדין זה אכתי לא חזינן דחיובא דעיסה מצד הלחם שבו הוא, ואכתי י"ל דעיסה ולחם תרתי נינהו ואז כבר אין סיבה לומר שהשיעור ה' רבעים יהיה כהעיסה, שהרי הלחם הוא מחייב חדש בפנ"ע, וכשאין שיעור בעיסה ויש שיעור בלחם אכתי יתחייב, ולזה הביא דין פטור עכו"ם דמהתם רואים שיש כבר חיובא דלחם בעיסה, וחדא נינהו, ודו"ק.



ולפי"ז ע"כ דהראשונים שסוברים דמדמינן נתינת מים להבאת שליש ע"כ חולקים וסברי ד'תערובת מים וקמח' הוא העיסה עצמה, וזה החפצא המתחייבת, וע"כ דלמדנו מדבריהם דגדר הגזה"כ ד"ראשית עריסותיכם" הוא דגלי קרא דמדמינן נתינת מים להבאת שליש לענין זה שהושלם כבר החפצא המתחייבת, וע"כ דזו עיסה, וממילא דגם במצה איכא כבר עיסה, כן נתבאר לעיל בדברי הגר"ח, ודו"ק.

אולם כל זה כפי הבנת הגר"ח, אכן לדברינו דחיילא הכא תורת אתחלתא דלחם עוד לפני העיסה, וע"כ דאכתי לא חיילא תורת עיסה דא"כ למה ליכא פטור עכו"ם והקדש, דמאי שנא מהבאת שליש בעכו"ם והקדש, וע"כ דכל זה בנוי על החידוש דבחיוב הפרשת חלה נתחדש דהדין אתחלתא דלחם סגי לענין חלה, וכל החידוש של נתינת מים הוא דין בהלכות אתחלתא דלחם, ומאן יימר דגם במצה נאמר דין זה דאתחלתא דלחם וכפשוטו הכל תלוי בדין עיסה, ולא באתחלתא דלחם ובאתחלתא דאתחלתא, ודו"ק, ודברי הגר"ח לדמותם וצ"ע.

ועיין להלן [בפרק הבא] דנתבאר מדברי הגר"ח בעיסת הכלבים דדין זה דאתחלתא דלחם וגם החידוש דאיכא גם אתחלתא דאתחלתא, כל זה נתחדש בחלה ויליף למצה, וגם נתבאר שם דזה יסוד הדין לשמה, והיינו דחיילא דין שלמה בתורת אתחלתא דלחם שבמצה, וזהו המחייב של לשמה בנתינת מים.

#### פרק ג'

**ביאור דברי הגר"ח בדין לשמה במצה בעיסת הכלבים,  
וחידוש בזה לענין לשמה במצה בנתינת מים.**

**מביא את כל הדינים בעיסת הכלבים, ומבאר דילפינן להו גם מגזה"כ דעירוסותיכם וגם מגזה"כ דלחם, ללמד דחסר בתורת אתחלתא דלחם דחיילא בתחילת העיסה.**

למדנו במשנה [חלה פ"א-מ"ח] דינא דעיסת הכלבים דאינה ראויה לרועים ונחלקו בירושלמי אי מיירי בעירב בו מורסן או שהיא עיסה רגילה רק שעשאה לאכילת כלבים, עיי"ש בר"ש, ומבאר שם במשנה שאין בה דין לחם לכה"ת כולה, גם לענין ברכת המוציא וברכת המזון, וגם מה דפטור מחלה הוא משום שאין בה דין לחם, ועיין בר"ש וברא"ש שכתבו דהיכא שהיא ראויה לרועים דמהני כיון שהוא לחם, ומדוייק דבאינה ראויה לרועים דאינה לחם, וכן מפורש בר"מ בפ"י המשנה [שם] וביראים מצוה [קמ"ח-קפ"ג], ומה שהביאו הראשונים ממיעוטא דעירוסותיכם, כבר ביאר הגר"ח [חו"מ] דכל זה איכלל במיעוטא דלחם, עיי"ש.

והרמב"ם בפ"י המשנה והיראים הביאו בזה את הדרשה דקרא "והיה באכלכם מלחם הארץ", וז"ל היראים "וצריכה עיסה שתעשה לצורך אכילת אדם דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ", ועי' בתועפות ראם שהביא כן גם מהסמ"ג, ועיי"ש עוד בתועפות ראם שהביא עוד דרשה מהראשונים שמיעטו מעריסותיכם, ודחה דבריהם וז"ל, "וכן ממה שאמרו במשנה שעיסת הכלבים אין מברכין עליו [המוציא] ואין מזמנין עליו משמע כדברי רבינו דלא מיקרי לחם אם אין רועים אוכלים ממנו, והיינו מדכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ, פי' מה שנעשה לצורך אכילת אדם מיקרי לחם, ואי לא לא", עכ"ל, הרי דהוכיח דכל הנדון הכא הוא

מצד דיני 'לחם' ותו לא, ולהכי ילפינן דוקא מקרא ד"באכלכם מלחם" ולא מקרא ד"עריסותיכם" שהביאו כל הראשונים.

ובישוב קושית התועפות ראם נראה לומר דלעולם תרי קראי איכא ובעינן לתרווייהו, דמקרא דלחם למדנו דתלוי "באכלכם" אכן מזה משמע דבשעת אפייה ולחם ממש בעינן עומד לאכילת אדם ולא אכפת לן בזמן תחילת העיסה, אכן מקרא דעריסותיכם יליף דכבר מתחילת העיסה בעינן עומד לאכילת אדם, ואכתי בעינן קרא דלחם ללמד דהגדר בזה הוא דבתחילת העיסה לא חסר בתורת עיסה מצד עצמו, אלא דבתחילת העיסה חסר בתורת 'לחם' שבו, והיינו דתמיד חיילא תורת 'אתחלתא דלחם' בעיסה, וכבר באתחלתא זו בעינן שזה עומד לאכילת אדם, ודו"ק, ונראה דהכא מבואר שוב עיקר האי יסוד דבעינן אתחלתא דלחם בעיסה וזה המחייב בחלה.

עכ"פ מתבאר הכא דהך דין בלחם דבעי נעשה לאכילת אדם נלמד גם לכה"ת כולה, וחלה הוא בנין אב לכה"ת כולה בענין זה.

ויש לדייק כדבריו מהרמב"ם בפי' המשנה שם, דלעינן מצה כ' הרמב"ם דיליף לה מחלה, וק' דתיפוק ליה דגם במצה עצמה כתיב לחם עוני, וגם בלי הילפותא מחלה בעי לזה דיני לחם, ולפי הנ"ל ניחא, דהך דין נוסף בלחם יליף לה מחלה, וכמבואר בתועפות ראם, וא"ש.

**מביא את קושית הגר"ח על הרמב"ם דביאר דינא דעיסת הכלבים במצה מדין לשמה.**

והנה הרמב"ם בהלכות חו"מ [פ"ו ה"ה] כתב דטעמא דלא יוצא ידי"ח במצה הוא משום דבמצה איכא דין משומרת לשם מצה, ובעיסת הכלבים חסר בדין זה, והקשה הגר"ח דלמה לי טעמא זו, הא תיפוק ליה מצד זה שחסר לו בדין לחם, וכאידך הלכות במשנה, וצידד לומר דאולי לא נאמר כאן דין "לחם", וראיה לזה ממה דפסול גם לעירובין, ואולי דכולהו דינים דרבנן נינהו, ובחלה המיעוט דעריסותיכם הוא גזה"כ בעלמא, וא"כ במצה שהוא דין דאורייתא בעינן טעם בפני עצמו, אולם הקשה שהרי הרמב"ם בפירוש המשנה כתב דמצה יליף מחלה, ולמה לי טעם חדש, וכן מבואר בפסחים [ל"ז] דמצה יליף מחלה לגבי פטור מעשר שני, ולמה לא נילף נמי לענין עיסת הכלבים, ונראה להוסיף בזה עוד, דאי דין בפני עצמו הוא דלא שייך לחלה ולא שייך להלכות לחם, א"כ למה כתוב במשנה הכא בהדי' כולהו, הא בכולהו חסר בתורת לחם ובמצה זה הלכה אחרת מצד 'לשמה', והו"ל להביאו במשנה בפסחים [ל"ה] בהדי' הדין לחמי תודה דלא יצא ידי"ח כיון דחסר בדין לשמה, וצ"ע.

וביאר בזה הגר"ח דלעולם י"ל דנאמר כאן הלכה בהלכות לחם, אלא דכל זה תלוי בכוונתו, דאי כוונתו לכלבים שוב חסר בהלכות לחם, ולפי"ז היכא דיחזור בו ויחליט אח"כ דרוצה להעמידו לאכילת אדם יהני, אכן כל זה בכל הדינים כעירוב וברכה וזימון, אבל בחלה לא יהני חזרתו אח"כ כיון שבשעת חובתו היתה פטורה, ובמצה דליתא דהך דין בעינן לבא לדין לשמה לומר דלא יצא בה ידי"ח, דסו"ס בתחילת העשייה היה חסר בדין לשמה, [ולכא' כוונתו דחזר בו לפני אפייה, אבל

חזרתו לאחר אפייה לא מהני גם בכולהו, דאל"כ הרי לענין ברכה תמיד מיירי דחזר בו לענין אכילה].

אולם הקשה הגר"ח דאי נימא כן נמצא דדין מצה לא שייך לאידך דינים ודין בפני עצמו, ומה דשוין בזה דלתרווייהו איכא חסרון בתורת לחם ובזה מצה דומה לחלה, הא כל זה אהני לן רק עד שיחזור בו, אבל אח"כ מדין שלמה הוא דמופקע ותו לא, ונמצא דעיקר ההפקעה ממצוותו הוא מצד הדין לשמה, ודו"ק, ונראה להוסיף, דעיקר הקושי' בזה הוא דמה שייטא להכא, דמקומו של דין זה הוא במשנה בפסחים בדיני לשמה, ודו"ק.

**מביא את דברי הגר"ח ליישב דדין שלא לשמה בעיסת הכלבים תלוי בדין הפקעה מתורת לחם בחלה.**

וביאר בזה הגר"ח דהדין לשמה במצה הוא דין דחיילא בעיקר המצה, דחוץ ממה דבעינן שימור מחמץ איכא דין נוסף דחיילא בעיקר המצה שתהא משומרת לשם מצה, ולעולם ילפינן מחלה למצה דחסר בתורת לחם שבמצה בעיסת הכלבים, אלא דרק אחרי דלמדנו מחלה דחסר בעיקר התורת לחם שבמצה, שוב אנו אומרים שחסר בלשמה, ונמצא דדין זה של לשמה במצה תלוי בדין חלה, וא"ש למה הביאוהו במשנה זו, וא"ש נמי איך דברי הרמב"ם בפירוש המשנה מתאימים לדבריו ביד החזקה, דבפירוש המשנה כתב דיליף מחלה למצה, ובהלכות כתב דחסר בלשמה, ומעתה א"ש דתרווייהו משלימים זה את זה, ודו"ק.

**מבאר את דברי הגר"ח בתרי אנפי, או דחסר בכוונה עצמה או דחסר בחפצא שתחול בו הלשמה.**

אולם עלינו לבאר את עומק כוונת הגר"ח דאיך באמת שני הדינים האלו תלויים זה בזה, וכד נעיין בדברים נראה שיש מקום לבאר את הדברים בתרי אנפי.

א] י"ל דתוכן המחשבה של לשמה במצה אינו לכוין לשם מצת מצווה רק לכוין 'לשם מצה' בעלמא, הלכך רק אחרי שעיסת הכלבים חסר בתורת מצה מהילפותא מחלה שוב אמרינן דחסר נמי בדין לשמה דאין כאן כוונה 'לשם מצה', וא"ש דשני הדינים תלויים זה בזה.

ב] לעולם י"ל דלא חסר כלל בתוכן של הכוונה בלשם מצה, ולעולם איכא הכא כוונה, אלא שיש דין ב'לשמה' שה'לשמה' צריך לחול בחפצא, וחסר כאן בחפצא שבה אמורה הכוונה לשמה לחול, והיינו דיליף מחלה דאין זה חפצא של לחם, ושוב ליכא חלות דין לחם במצה ושוב אין מקום לחלות דין לשמה, ודו"ק.

וראיתי בהררי קדם שהבין כדרך הראשונה, דהוציא מתוך דברי הגר"ח הכא דא"צ לכוין לשם מצת מצוה וכמבואר ברש"י, אלא דסגי בכוונה לשם מצה בלבד, אכן העירני בזה ידידי הגאון הרב ר' אריאב עוזר שליט"א דמכל האריכות בדברי הגר"ח לחדש דדין לשמה חיילא בחפצא, מכל זה מוכרח דעיקר כוונתו כדרך השני לומר דחסר בחפצא ולכן כבר אין כאן חפצא של לחם כדי שיחול בו התורת לשמה.

ולדרך הראשונה תמוה דאי סגי בכוונה לשם מצה בלבד א"כ מה החסרון בכוונה לשם לחמי תודה ורקיקי נזיר דמבואר בסוגי' בפסחים [ל"ח] דחסר בכוונה

לשמה, וביאר שם רש"י דחסר בכוונה לשם מצת מצווה, אכן אי סגי בכוונה לשם מצה הרי סו"ס יש כאן מצה ויש כאן כוונה, וצ"ע, ועיין בהערה <sup>213</sup>.

אולם גם לדרך השני צריכים לעיין דלמה לא חסר באמת בתוכן של הכוונה, דאף דלמדנו דחסר בחפצא שבה תחול הכוונה לשמה וזה יליף מחלה, הא דל מהכא חסרון זו הרי סו"ס באמת אין לו כוונה למצת מצווה, ומאי שנא מכוונה ללחמי תודה דתרווייהו אינם בכלל מצת מצווה.

ואמר לי ידידי הגאון הרב ר' אריאב עוזר שליט"א דכנראה דהגר"ח למד דסגי בזה שהוא חושב על מצה של פסח, והיינו שמשומרת מצד איסור חמץ בפסח, והרי בעיטת הכלבים איכא איסור הנאה בפסח ושפיר שייך ביה שמירה מצד איסור חמץ בפסח משא"כ ברקיקי נזיר, ודו"ק, ועיין עוד בהערה <sup>214</sup> בזה.

ונראה להוכיח כדרך השני, דבשני כוונות משמע ברמב"ם דלא מהני, דהרמב"ם דכתב דבכוונה לשם לחמי תודה לא מהני כיון דבעינן כוונה 'לשם מצה בלבד', ומצד שני מבואר ברמב"ם בפירוש המשנה דבכוונה לכלבים ולאכילת אדם דאינו בכלל עיסת הכלבים, ומשמע דגם לענין מצה הדין כן, ולכא' אי חסר בכוונה שוב ליכא לחלק בין שני הכוונות, וע"כ דמצד הכוונה לא חסר כלום, ורק דהמחשבה לשם כלבים מפקיע הימנו את השם 'לחם', דאין מקום לחלות דין לשמה, וממילא דדווקא באופן שיש רק מחשבה אחת לשם כלבים הוא דמפקיע הימנו את השם לחם, אבל היכא דאיכא שני מחשבות אז אהני לן המחשבה לאכילת אדם להפקיע את השם לחם.

**מבאר דלמדנו ג' חידושים מהגר"ח, והכא המקור לחידוש הגר"ח בלשמה בנתינת מים.**

ולמדנו מדברי הגר"ח הכא ג' חידושים:

א] עיסת הכלבים חסר לו בתורת לחם שבשעת העיסה, ומבואר דאיכא חלות דין אתחלתא דלחם כבר תחילת העיסה, וזה כנתבאר בכמה דוכתי בדברינו בקונטרס בשמעתתא דחלה.

ב] עוד מבואר הכא דגם במצה איכא דין 'אתחלתא דלחם', ודין זה חל כבר בעיסה של מצה, ודין זה יליף מחלה.

<sup>213</sup> ואין לומר דחסר בתורת לחם ומצה בלחמי תודה שהרי כל מה דפטור מחלה הוא משום דמיקרי קודש וכמבואר ברמב"ם, וכן מבואר בר"ש [פ"א מ"ו], ומלבד כל זה הרי במצה של לחמי תודה דפטור מצד שלא לשמה הרי מייירי שעדיין אינו קדוש, דאל"כ פטור מחלה ויליף ממילא למצה וכמבואר כל זה בתוס' בפסחים [שם], עכ"פ באופן זה באמת חייב בחלה ומבואר דלא חסר בתורת לחם, [אלא דבר"ש פוטר מצד מחשבת הקדש], עיי"ש.

<sup>214</sup> והיה אפשר לחדש דרך כוונה לחלות תודה מיקרי כוונה אחרת כיון שהוא חושב על מצה שיש לו דינים אחרים, משא"כ עיסת הכלבים, אכן קשה שהרי בקדשים אמרינן דמינה מחריב [מחשבת קודש] דלא מינה לא מחריב [מחשבת חולין], ומבואר דעצם זה שאין דינים בחולין לא אכפת לן, ורק מצד לאו מינה אכפת לן, וזה לא שייך במצה, שהרי הכא מצה עצמה הוא גם חולין ואין לדון בו מצד לאו מינה, ודו"ק.

ג] עוד מבואר בגר"ח דהחפצא שבה חל הדין כוונה לשמה מצה הוא התורת לחם שבה, והיינו דהיה מקום לומר דהלשמה חיילא בקמח או במים או בעיסה, וא"כ לא אכפת לן מה דליכא תורת לחם בעיסת הכלבים לגבי החלות דין לשמה, ומהגר"ח למדנו דהך "אתחלתא דלחם" בעיסה של החלה היא היא המקום חלות של הלשמה, וממילא דאי ליכא 'אתחלתא דלחם' בהך עיסה שוב ליכא חלות לשמה, ורק מחמת זה חשיבי עיסת הכלבים כאינה משומרת לשם מצה, ודו"ק.

**מכאן מקור לדבר הגר"ח ללמוד דין לשמה בנתינת מים מהדין נתינת מים בחלה.**

ונראה דמהכא איכא כבר מקור לחידושו של הגר"ח דבנתינת מים במצה איכא כבר חיוב לשמה, עוד לפני הלישה, והביאור, דבנתינת מים כבר חיילא התורת 'אתחלתא דלחם' בחלה ומהכא למדנו כבר למצה, דכל דיני התורת 'אתחלתא דלחם' דאיכא בחלה למדנו למצה וכמבואר בדין עיסת הכלבים, ודו"ק, וה"ה דנתינת מים שזה אתחלתא דאתחלתא לכל הדינים נמי יליף למצה, והיינו דגם כלפי הדין הפרשה והדין איסור אכילת קבע וגם כלפי השיעור של ה' רבעים דאזלינן בתר מעיקרא, בכולהו אזלינן בתר הך אתחלתא דחיילא בנתינת מים, ורק כלפי הפוטר דעכו"ם והקדש אזלינן בתר גילגול, ונתבאר כבר הטעם לזה לעיל, עכ"פ כלפי כל הדינים אזלינן בתר הנתינת מים.

וכי תימא דהך חידוש נוסף באתחלתא דלחם דנתינת מים חשיבא כאתחלתא דאתחלתא לכל הדינים הוא כבר דין מסויים בחלה דווקא, וזה כבר לא יליף למצה, ונראה דזה אינו, שהרי על נחזור לדברי הגר"ח דכתב דאי מדמינן נתינת מים להבאת שליש, א"כ נאמר בזה דכבר הושלם החפצא שמתחייבת, והיינו שיש כאן עיסה, אלא דביארנו דהנך ראשונים למדו שהחפצא המתחייבת בחלה היא האתחלתא דלחם, והך אתחלתא דלחם כבר קיימת לגמרי בנתינת מים, ורק דעיסה אין כאן, ודו"ק.

הרי לנו דדברי הגר"ח בעל פה בדין לשמה בנתינת מים בנויים על כמה יסודות מדברי הגר"ח בספרו, א] מכל מה דנתחדש בעיסת הכלבים לגבי הדין אתחלתא דלחם במצה, ב] גם כלפי הדין לשמה בזה, ג] ממה דנתחדש דכל החפצא בשלמותה נמצא בהבאת שליש, וממילא דגם באתחלתא דלחם אמרינן כן בנתינת מים.

**פלוגתת המ"ב והגר"ח תלוי בפלוגתת הרמב"ם ורש"י.**

והנה לעיל הבאנו את פלוגתת המ"ב והגר"ח האם הדין לשמה הוא כוונה בגברא או שהוא חלות לשמה בחפצא של המצה, וביארנו דאיכא נפ"מ האם בעינן נמי תחילת עירוב הקמח ומים, עיי"ש, ונראה דפלוגתת הגר"ח ומ"ב תלויה בפלוגתת הרמב"ם ורש"י, דהנה, הבאנו מהרמב"ם דבעינן כוונה למצה בלבד ולא לכוונה אחרת, אכן ברש"י [פסחים ל"ח:] מבואר דמהני גם בשני כוונות, וכבר מהו על רש"י ומהתוס' במנחות [מ"ב], וביארנו במק"א דחלוק כוונה מחלות לשמה, הרי דזה שורש פלוגתתם.

ונראה דיתכן דכל דברי הגר"ח הם דווקא בשיטת הרמב"ם דלמד שזה חלות במצה עצמה, דלכן למד הרמב"ם דבעינן שיחול דין לחם בעיסה כדי שתחול בו חלות לשמה, אבל לרש"י יתכן דא"צ לכל זה, והמ"ב הבין כדרך השני, וכנתבאר בשיטת רש"י, ואכמ"ל.

## סימן ל"ו

## קונטרס בשמעתתא

## ד"מנויין" בקרבן פסח,

## ובדין "שה לבית אבות לאו דאורייתא".

**פרק א' יסוד דין מינוי ודין בעלים בקרבן פסח ובשאר קרבנות, וביאור דברי הגרי"ז.** # יסוד דין בעלים בכל הקרבנות שמתחלק הדין ממון מהדין בעלים במתכפר, ויסוד דין מינוי בק"פ דבעי גם ממונות [הגר"ח והגרי"ז]. # דן בראיותיו של הגרי"ז ומביא לזה עוד מקורות. # מביא כמה תמיהות על היסוד של הגרי"ז דמוכרח דלא בעינן גדרי ממונות ובעלות. # מביא דאיכא ב' חילוקים בין ק"פ לשאר קרבנות, א' בכל קרבן לא משתנה השם בעלים בקרבן משא"כ בק"פ דנמנין ומושכיין לאחר שהקדיש ב' בק"פ א"צ הפרשה לחובתו, ומביא את פלוגתת התנאים בהחליפו לגמרי את בני החבורה ראשונה, ודברי זעירי ורב הונא בירושלמי דבני חבורה ראשונה ושניה חדא ניהו. # גדר חדש בעיקר השם בעלים של קרבן פסח, דמצאנו בעלות כללית בקרבן ציבור וכן בממונות בבניה עיר או בממון שבט וחלוק ביסודו ממון שותפות, וגם בקרבן פסח נתחדש בעלות חדשה של 'בית'. # ביאור בדברי ר"ה בירושלמי דשייך תנאי שלא יצטרפו אחרים, וביאור גדר הדין דשחיטת ק"פ הוא דוקא בבעלים, ודלא כשאר קרבנות דא"צ בהם דוקא בעלים, דמדיני המנוי הוא. # מבאר דהדין ממון בק"פ הוא בעלות כללית של "בית", דלכולהו איכא זכויות בהך בעלות, וזה חידוש בק"פ, ומבאר בזה את דברי התוה"ר בקידושין [מ"ב] דלהשתתף בק"פ לאחר ההקדש הוא מעשה קדשים, ומבאר בזה את דברי ה"פתח הבית" התמוהין, דאולי א"צ מעשה קנין במינוי. # מבאר דאיכא נפ"מ בין כל ישראל יוצאין בסוכה אחת לכל ישראל יוצאין בקרבן פסח א', דנפ"מ אם נצטרך שו"פ לכל א' כדי שיהיה "לכם".

**פרק ב' בגדר הדין מינוי בקטנים ועבדים, ובגדר הדין שה לבית אבות לאו דאורייתא.** # מביא את סתירת הסוגיות בדין קטן האם הוא מינוי או לא ונחלקו בזה הראשונים, ומביא את קושי' הגר"ח על התוס'. # עוד כמה תמיהות בשיטת התוס', ומביא שהתוס' עצמו למד שיש כאן דין של כאלו מינוי. # מתמה דמדיני קטנים מבואר דהדין מינוי לא בעי ממונות, נגד הגרי"ז. # כמה תמיהות בעיקר הדין מינוי בעבד כנעני, ובהוכחת החזו"א דלא בעינן ממונות במינוי ק"פ נגד הגרי"ז. # סיכום הקושיות על הגרי"ז. # ישוב השיטות בדין מינוי בקטן, וחידוש דין כלפי יוחלט השור. # חידוש ביסוד דין מינוי דעבד כנעני לק"פ, וביאור קושי' הגמ' [פ"ח] ד"מה שקנה עבד קנה רבו", דהכוונה עפ"י הגרי"ז דבעי ממונות, ותמיד מהני בלי ממונות אגב ממונא דאדון, [וביאור בספיקת הירושלמי בעבד שהקדיש ק"פ לרבו]. # עפ"י הנ"ל מבאר את הירושלמי דעבד שהפריש קרבן ונשתחרר, דהקרבן דחוי [למ"ד בע"ה נדחין]. # ביאור חדש בשה לבית אבות לאו דאורייתא, דאכתי דינו כחלק מהבית אף בלי להיות מינוי, ומיישב בזה את שי' התוס' [פסחים פ"ח] מכל מה שהקשו עליו. # ישוב סתירת הרמב"ם בדין "שה לבית אבות", וביאור בדברי הרמב"ם בחבורה שכולם קטנים. # בשי' ר' יהודה דקטן דהגיע לצרור וזורקו שוחטין עליו.

**פרק ג' הערות וביאורים בסוגי' בנדרים [ל"ו] ובדרכו של הגר"ח בסוגי' זו, ובביאור דברי התוס' בקידושין [מ"ב]. ובגיטין [ס"ד:] התמוהין.** # ביאור בהוכחת הגמ' בנדרים [ל"ו] דמהני להפריש ולמנות חבירו שלא מדעתו על פסחו ממה דשוחט על בניו הקטנים, ומיישב את קושי' הקרן אורה דשאני קטנים דמהני בע"כ. # מביא את קושי' האחרונים למה לא ילפינן מדין מינוי דעבד כנעני, ומבאר את הדברים עפ"י מה שנתחדש לעיל בדין מינוי דעבד כנעני. # שי' ר"ז ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", ומביא מהתוס' שיישבו את הסתירה בדברי ר"ז לדברי ר"ז בפסחים. # ביאורו של הגרי"ז בדרכו של הגר"ח בסוגי' בנדרים [ל"ו]. # סיכום ב' הדרכים בראשונים בדין "שה לבית אבות לאו דאורייתא". # ביאור בדברי התוס' בקידושין [מ"ב]. ובגיטין [ס"ד:] התמוהין דחידשו דקטן כגדול לענין מינוי ק"פ אף דבכה"ל לאו בר דעת הוא.

## פרק א'

יסוד דין מינוי ודין בעלים בקרבן פסח ובשאר קרבנות,  
וביאור דברי הגרי"ז.

יסוד דין בעלים בכל הקרבנות שמתחלק הדין ממון מהדין בעלים במתכפר, ויסוד דין מינוי בק"פ דבעי גם ממונות [הגר"ח והגרי"ז].

בק"פ יש דין בעלים בקרבן כדין בעלים שבשאר הקרבנות, וחוז' מזה איכא נמי דין מינוי, וע' בגר"ח בהל' ק"פ [פ"ב ה"ו ד"ה והנה כבר] דאף שבשאר הקרבנות אין פסול מחשבה שלא לשם בעלים אלא בזריקה, אכן בק"פ איכא נמי מחשבה שלא לשם אוכליו גם בשחיטה, והיינו שיש אוכליו ויש בעלים ויש ב' סוגים של מחשבות הפוסלות, ועל כרחך דמלבד הדין "מתכפר" ודין "בעלים" בקרבן פסח שבזה קרבן פסח הוא כשאר קרבנות, בנוסף לזה איכא נמי דין מינוי לאכילה, אלא דשני הדינים תלויים זב"ז, והיינו שנעשה בעלים לכפרה על ידי זה שנעשה מינוי לאכילה, וביסודו תרתי נינהו, אלא דתלויין זה בזה, עכתו"ד בקצרה.

והגרי"ז בהל' ק"פ [בד"ה זבחים נ"ו] ביאר בזה עוד, דבכל קרבן יש ב' בעלויות, בעלות בעיקר הדין קרבן והיינו להיות המתכפר של הקרבן שהקרבן עולה לו לחובתו, בין בחטאת בין בעולה בין בשלמים, ומלבד זה איכא בעלות בממונות של הקרבן שהוא בעלים על גוף הבהמה ועל הבשר ולכן יש לו זכות אכילה בבשר של הקרבן לאחר הקרבה, אלא שמצאנו ששני הבעלויות מתחלקות, דיעויין בב"ק [י"ג:] דמבואר דהבעלים של הבשר הוא הניזק, דיוחלט השור, אבל ה"מתכפר" הוא המזיק שהרי הוא הקדישו, ונפ"מ לגבי לחמי תודה דתלויים במתכפר, וע"ד זה מבואר נמי בקצוה"ח [סימן ת"ו] דגם לר"י הגלילי שיכול למכור את הקרבן לחבירו דק"ל ממון בעלים אבל אינו בעלים על הקרבן עצמו שיתכפר ויעלה עבורו לחובתו, שהוא רק קנה את הזכות בבשר, שהרי לא שייך להחליף את הבעלים על עיקר הקרבן כמו שלא שייך להחליף את שמו של הקרבן עצמו, דכמו דעולה לא משתנה להיות חטאת, כמו כן שלמים של ראובן לא משתנה להיות שלמים של שמעון, אבל הבעלות על הבשר משתנה.

וחידש הגרי"ז דכל זה בשאר קרבנות אבל בק"פ הממונות והמתכפר תלויים זב"ז, דלהיות מתכפר צריך להיות מינוי, ומינוי תלוי בממונות של הבשר שיהיה שייך לו גוף הבשר מצד הלכות ממונות, וזהו הנפ"מ בדין נוסף דמינוי בק"פ, דצריך גם ממון.

והגרי"ז הביא על זה ג' ראיות:

א] במכילתא ילפינן מקרא דמשכו וקחו דין משיכה בבהמה דקה, ומבואר דמינוי צריך מעשה קנין, דבעי ממונות.

ב] רש"י בזבחים [נ"ו:] ביאר דין מינוי וכתב, "שנמנה בדמי לקחתו", והיינו דגם הכא מבואר שאית ליה ממונא בבשר.

ג] בקידושין [מ"ב] ילפינן מקרא ד"ויקחו להם איש שה לבית אבות", ד"איש זוכה ואין הקטן זוכה", דהיינו דנאמרה זכייה בהך קרא [למעט הקטן] ומבואר דבעי בזה זכייה ממונית.



והראיה השלישית תמוה, דלשון "זוכה" בסוגי' זו, הכוונה לזכין ושליחות דמהכא ילפינן דאין הקטן יכול להיות שליח לאחרים, והיינו דמיירי בשליח של בני החבורה לעשות אותם מנויים על קרבן, ונאמר בפסוק שהשליחות צריך איש ולא קטן, אבל לא כתוב האיך עושים מנויים על הקרבן דדלימא לא בעינן ממנות וסגי בבעלות של כל הקרבנות בלי ממנות אלא שעל השליחות הזו לא מהני קטן ככל שליחות.

וע' רש"י ותוס' פסחים [צא: ד"ה איש זוכה] וברש"י גיטין [כג. ד"ה ולא בני דיעה] דזהו המקור דאין קטן נעשה שליח, והרי גם אם דין מנוי לא היה זכות ממון אכתי בעי למעט קטן שאינו שליח על הדין מנוי, ומהו הראיה מהמיעוט שזה זכות ממון.

#### דן בראיותיו של הגרי"ז ומביא לזה עוד מקורות.

אכן נראה דכוונת הגרי"ז דברש"י בקידושין [שם] מדוקדק שהשליחות לאחרים היתה "להיות זוכה להם במקחו", וכ"ה ברש"י בפסחים [שם] "אם לקח מקח לצורך אחרים", הרי דמיירי בלוקח "מקח", ומבואר כהנ"ל.

אלא שבאמת יש הוכחה יותר ברורה ליסוד הגרי"ז מהתוס' [שם ד"ה איש זוכה] שהקשה על עיקר המיעוט דקטן בשליחות למנוי בק"פ, וז"ל, "ול"ל קרא הא קי"ל דאין יד לקטן" ומבואר דלעשות מנוי בק"פ צריך יד לקנות כבכל הקנינים, וזהו שהקשו דלמה למעט משליחות על מנוי אם אינו יכול לעשות מנוי.

ועל קושיה זו תל' התוס' בפסחים [צ"א] דדעת אחרת מקנה מהני בקטן, והיינו דגם הכא מוכרח דאתינן עלה בדיני ממונות, ולהכי מהני דעת אחרת ככל גדרי הקנינים.

ואיכא ראייה מפורשת ליסוד זה מהפסקי התוס' בריש האיש מקדש וז"ל "זכיה וקנינא בעי בהמנאת פסח ולא סגיא בדיבור בעלמא", הרי דכתב כן בהדי', וברור דהמקור להך פסקי התוס' היא מקוש' התוס' הנ"ל.

וע"ע רש"י גיטין [כ"ה ד"ה על מי שיעלה מכם] "ואני מקנה לו חלקו בשעת שחיטה", ומשמע דמדין קנינים אתינן עלה ופשוט, וכ"ה לשון המשנה שם "מזכה אחיו עימו", והיינו שזוכין עמו בממונות בקרבן.

#### מביא כמה תמיהות על היסוד של הגרי"ז דמוכרח דלא ביענן גדרי ממונות ובעלות.

אולם בהמשך קונטרס זה נתקשינו בחמש קושיות ותמיהות ביסודו של הגרי"ז, ונבארם א' א':

א [מבואר בפסחים פ"ח] שגם לעבד איכא דין מנוי בק"פ, וק' דהא מה שקנה עבד קנה רבו, ומכאן הוכיח החזו"א שא"צ ממונות במנוי ק"פ, וק' על הגרי"ז, אלא דמיניה וביה מבואר שיש בזה נפ"מ בין עבד בק"פ של עצמו לעבד בק"פ של רבו, והחזו"א נתקשה בכל הנ"ל, עכ"פ זה מוכרח שא"צ ממונות וכדוהוכיח שם.

ב [בבביתא בפסחים פ"ח] מבואר ששייך מינוי בע"כ של הקטן, ואי בעי קנינים וממונות, הא לא שייך ביה קנין, ואף דעת אחרת מקנה לא מהני בע"כ, דרק

בניחותא של הקטן והקטן עושה מעשה קנין מהני דעת אחרת מקנה אבל לא משכחת לה בע"כ של הקטן.

ג] בר"ן ובתוס' בנדרים [ל"ו] מבואר דקטנים לאו בני מנוי נינהו, וזה ק', שהרי לגרי"ז דמנוי אינו אלא קנין ממון, הא משכחת לה בדעת אחרת מקנה בניחותא דקטן, ואף דרק בצרור וזורקו מהני דעת אחרת וקטנים אוכלים לפני צרור וזורקו [ורק לר"י בעינן צרור וזורקו], אכן הראשונים נקטו דכל קטנים לאו בני מינוי נינהו גם בצרור וזורקו.

ד] מבואר בתוס' הרא"ש בקידושין [מ"ב] דמי שממנה את כל משפחתו על הפסח בשליחותם מיקרי שליחות ב"מעשה חולין" אף דאיכא תוצאות בקרבן, והיינו כהגרי"ז שיסוד דין מנוי הוא קנין ממון פשוט, וזה מעשה חולין, אבל מי שעושה כן לאחר שכבר הוקדש בהמה, הכא כבר חשיב שליחות ב"מעשה הקדש", וזה כבר ק' על הגרי"ז, דסו"ס עיקר המנוי אינו אלא קנין פשוט, ומה אכפת לן מה שזה נעשה בבהמה שיש בה קדושה, ומה שיש לו קרבן הוא תוצאה בעלמא, הרי פשיטא שהמוכר קק"ל לר"י הגלילי אינו מעשה הקדש אף שהתוצאה היא אכילת בשר הקדש דסו"ס גוף המעשה הוא מעשה חולין.

ה] מאי שנא מה שבכל ישראל יושבים בסוכה אחת דאמרינן דע"כ שאין כאן ממונות לכל א' וא', ומאידך, מבואר בקידושין [מ"ב] דכל ישראל יוצאים בקרבן פסח א', ולגרי"ז ק' דבעינן ממונות לכל א' וא'.

ומכל הנ"ל הוכחנו שאין דברי הגרי"ז כפשוטם, וע"כ דלא קונים ממונות בבהמה ככל חבורת שותפין בבהמה, אלא דאיכא דין מיוחד של ממונא דמנוי, וכדיבואר.

**מביא דאיכא ב' חילוקים בין ק"פ לשאר קרבנות, א] בכל קרבן לא משתנה השם בעלים בקרבן משא"כ בק"פ דנמנין ומושכין לאחר שהקדיש ב] בק"פ א"צ הפרשה לחובתו, ומביא את פלוגת התנאים בהחליפו לגמרי את בני החבורה ראשונה, ודברי זעירי ורב הונא בירושלמי דבני חבורה ראשונה ושניה חדא נינהו.**

והנה, מצאנו ב' חילוקים בין ק"פ לשאר קרבנות, דהנה, הדין בעלים בכל הקרבנות נקבע בשעת הקדש משא"כ בק"פ דגם לאחר הקדש יכולים להצטרף לקרבן ושמו עליו, והיינו, דאף לר"י הגלילי דקדשים קלים ממון בעלים ויכול למכור שלמים לאחר שהקדיש, אלא דכבר הבאנו מהקצה"ח [סי' ת"ו] דהמכירה חיילא דוקא לענין אכילת הבשר, דזה נמכר ללוקח אבל המוכר הוא המתכפר.

אולם בק"פ אינו כן, דנמנין ומושכין ידיהם עד השחיטה [משנה פסחים פ"ט]. ומבואר דמצטרף להיות מתכפר בקרבן גם לאחר ההקדש, וצ"ע, דמה דלא משתנה ה"מתכפר" של הקרבן לאחר ההקדש היינו משום שזהו עיקר שמו של ההקדש, שהוא שלמים של ראובן, וכמו ד"השם שלמים" לא משתנה ה"ה דה"שם בעלים" לא משתנה, וכדהבאנו מהקצה"ח [שם], וא"כ צ"ב דמאי שנא ק"פ בזה, והאיך יתכן שמשנתה שמו של בעל הקרבן, הא להיכן נעלמה סברא זו של הקצה"ח שבעל הקרבן והקרבן עצמו חדא נינהו בעיקר שמו, וצ"ע.

ומצאנו חילוק נוסף ביניהם לענין הפרשה לחובתו, דיעויין במקדש דוד [ריש ק"פ בקונטרס מעניני קדשים סי' ה'] שהעיר, דיולדת א"י להפריש קרבן לפני הלידה דאינה הפרשה לחובתה, ולעומת זאת בק"פ כ' הרמב"ם [בפ"ד מהל' ק"פ] דאם הפריש פסחו עד שלא נתגייר ונתגייר ה"ז מקריבו לשם ק"פ דאין בע"ח נדחה, וק' דלא היה שם הפרשה לחובתו, ומבואר דכמו דאפשר לצרף בעלים חדש לקרבן לאחר ההקדשה, כמו"כ אפשר להקדיש לפני שהבעלים נתחייב, אף דאכתי ליכא חיובא דבעלים בהך הקדש.

עוד יש להעיר דשי' ר' יהודה דרך החבורה הראשונה מיקרי "בני חבורה" ולא מי שיצטרף אח"כ אחרי שהקדישוהו, ואף דנמנין על הקרבן ומנויין נינהו ואוכלין, אבל אינם "בני החבורה" ולכן הדין הוא דאף דמושכין את ידיהן ונמנין אחרים, אבל בעינן שישאר א' מבני החבורה הראשונה דרך הראשונים הם "בני החבורה" והאחרונים רק "הצטרפו" להם, ור' יוסי חולק דמושכין הראשונים ידיהן לגמרי, וכל זה מבואר בבבלי' בפסחים [צ"ט] וברש"י שם, וז"ל רש"י שם "דהא ודאי דאותן שנים שהביאו מן השוק אינם חשובין כ"בני החבורה" הואיל ולא היו בשעת לקיחתן", ודו"ק<sup>215</sup>.

והנה, בירושלמי [פ"ח – ה"ד] אמר ר' הונא ד"הפריש פסחו ואמר ע"מ שלא ימנה אחר עימי אין אחר נמנה עימו, הפריש סתם [בלי תנאי] כל מה שיבואו מנויין הם", ועיי"ש שזעירי הבין בדעת ר"ה "אין תימר [אם תאמר] כל מה שיבואו מנויין הן, הן בני חבורה ראשונה הן בני חבורה אחרונה", והיינו דבזעירי מבואר דלא יתכן לחלק כר' יהודה בין בני חבורה ראשונה לשניה, דלדידיה כולהו כראשונה דמי.

וצ"ב דאיזה סברא איכא בזה, הרי עיקר הסברא ששייך להוסיף מנויים חדשים לאחר ההקדש הוא חידוש, וכדתמהנו לעיל, דלא מצאנו כן בשאר הקרבנות ומובנים דברי ר"י שאין לך בו אלא חידושו וא"א להפוך אותם לגמרי להיות בני החבורה אלא דמצטרפין לחבורה ולכן בעינן שישארו מהראשונים, והכא מצאנו בזעירי דמילתא דפשיטא שאין לחלק ביניהם וסברא פשוטה שמתחלף השם של בעל הקרבן, וצ"ב, וכבר עמדו בזה, ועיין בהערה<sup>216</sup>.

והנה בתחילת דברי ר"ה כתוב, ששייך תנאי בזמן ההקדש שלא יוסיף מנויים, ושוב לא יוכל להוסיף, וצ"ב דמה התוכן של הך תנאי ואיך שייך להתנות, ועם מי

<sup>215</sup> ולענין הלכה ראיתי בליקוטי הלכות לח"ח שם שפסק כר' יהודה, והביא כן מהאו"ז הל' פסחים סי' רי"ח, והק' על הרמב"ם למה השמיטו, ונראה דאולי הרמב"ם פוסק כר' יוסי, דכבר מצאנו ברש"י [פ"ט. ד"ה דאע"ג] דלמד סתם סוגיין ומשנה כר' יוסי.

<sup>216</sup> דיעויין במקד"ד [שם] דלר"ה הרי הקדישו לכל מי שיתמנה עליו אח"כ, וממילא לר"ה המינוי הוא למפרע מזמן ההקדש ולכן כולהו חשיבי כבני חבורה ראשונה עיי"ש, וכן מבואר בקרבן עדה שם.

אלא דתמה בזה המקד"ד, דאין מפרישין על חבירו ק"פ שלא מדעתו [נדריים ל"ו], ות"י דצ"ל דאמרינן דמדיחא ליה אח"כ להימנות אמרינן דתמיד רצה להימנות, ודעתו ב"בכוח" בזמן ההפרשה אהני לן למינוי אז, אולם הק' דזה תלוי בפלגתא אביי ורבא ביאוש שלא מדעת, וקיי"ל כאביי דלא הוי יאוש, והניח בצ"ע.

הוא מתנה, ולמה לא נימא שכשימנה עוד מנוי יתבטל כל הקדושה דבטל התנאי בטל המעשה.

**גדר חדש בעיקר השם בעלים של קרבן פסח, דמצאנו בעלות כללית בקרבן ציבור וכן בממונות בבניה עיר או בממון שבט וחלוק ביסודו מממון שותפות, וגם בקרבן פסח נתחדש בעלות חדשה של 'בית'.**

ונראה לחדש גדר חדש בעיקר הבעלות של קרבן פסח, ונקדים בהקדמה אחת: יש קרבן 'שותפות' ויש קרבן 'ציבור', ושותפות הוא הרכב של כמה בעלויות כהדדי, שהבעלויות הפרטיות מרכיבות ביחד בעלות כללית של השותפות, לעומת קרבן ציבור שיש בעלות אחת כללית של הציבור ותו לא, אלא שהבעלות הזו מתייחסת לכלל הציבור כהדדי.

וכעין זה מצאנו נמי בממונות, שיש בעלות כללית של תפוסת הבעלים או ממון שבט או ממונות של בני העיר, דבכולהו נתחדש "בעלות כללית".

ומבואר בראב"ד [מובא ברשב"א] בב"ב [מ"ג] דבני העיר אינם "בעלי דברים" בממונה דבני העיר ורק חשיבי כנוגעים, ונפ"מ לגבי תחילתו בפסול, ודלא כשותפין שהם בעלי דברים, וביארו האחרונים [אהא"ז שכנים] דתמיד בשותפין הבעלות מורכבת מכל הבעלויות ביחד וכשמסתלק שותף א' שאר השותפין צריכין לקנות הימנו חלקו, [דלא מהני סילוק], אבל בבני העיר אינו כן, דהתם איכא בעלות כללית של כאו"א מבני העיר, ולכל א' וא' איכא זכויות בהך בעלות, ואין ה"בעלות הכללית" מורכבת מבעלויות פרטיות של כאו"א, דבעלות כללית היא, ולהכי כשמסתלק א' ממילא השאר זוכים בחלקו, ולכן אינו אלא נוגע ולא בעל דבר, דאין זה בעלות ידיה, רק דאית ליה זכויות בגו'.<sup>412</sup>

ומהאי טעמא אין להקשות האיך מהני קרבן שהפרישו לציבור ואח"כ מת אחד ועוד אחד נכנס לקרבן ושוב הקריבו, אטו נימא שלא מהני כיון שלא משתנה שמו של בעל הקרבן וכטענת הקצוה"ח, דפשיטא דזו טעות שהרי זה קרבן של הציבור וטציבור אינו הרבה יחידים אלא שמו ציבור והיחידים מתייחסים לציבור ולכן שינוי ביחידים אינו שינוי בציבור ולכן אינו שינוי בבעלים של הקרבן.

וגם לא שייך לומר שמי שהפריש פאה ושוב ירד אחד מנכסיו שלא יטול כיון שכבר זכו בו העניים לפני שהוא נהיה עני, שהגוף של 'ממון עניים' זכה בממון ואין התייחסות לעני פרטי בזה, וכשם שיכולים לצאת מהבעלות כמו כן אפשר להכנס שהבעלות היא כללית ולא של שום יחיד.

גם מצאנו במכירי כהונה שע"י היסח הדעת של הכהנים זוכה בו אחד וכבר ידוע מהקה"י לבאר שאין זה זכייה ע"י היסח הדעת אלא ששבט הכהונה הצטמצם לכהן אחד ע"י ההיסח הדעת של כולם, וממילא שהוא הבעלים.

ואף שמצאנו כמה אופנים של ממון כללית, תפוסת הבית ובני העיר ושבט כהונה ושותפות, אכן יש חילוק ביניהם, וכל בעלות ובעלות מוגדרת כדין שלה וכפי מה שהגדירה התורה, דאף ששותפות יש בה גם ענינו של בעלות כללית [ולכן עיסה שיש בה שותף עכו"ם פטור לגמרי – הוכחת ר' ראובן ריש ב"ב] אבל אכתי בעינן הקנאה מהשותף הקודם לחדש, ודלא כבני העיר דלא בעי קנין ומהני סילוק [כן

דייק באהא"ז שם ברמב"ם], ובתפוסת הבית מצאנו מחלוקת ראשונים אם 'פשוט' מוכר חלקו אף דפשיטא שבשבט כהונה ובבני העיר שאינו מוכר, וגם פשוט שבשפות מצי למכור חלקו, ומצאנו פטור של ממון שאין לו תובעים בשבט כהונה ולא בשום בעלות כללית אחרת, ועיין בדברינו בפרק יש נוחלין שהארכנו בכל הגדרים הנ"ל ובחילוקי דינים, ובדברי הגר"ח [בכורות] שמחלק בין תפוסת הבית לאנשי משמר, והעולה מכל הנ"ל, שכל דין של בעלות כללית מתאים לגדרים של הבעלות המסויימת ההיא בלי שייכות לחברתא.

ומעתה נראה דגם בלי לחדש חידושים הרי מבואר בהדי' בקרא ובמשנה שהבעלות של החבורה בקרבן פסח אינה בעלות פשוטה של איש פרטי.

דלשון הפסוק דולקח איש "שה לבית" ומבואר בזה דהקרבן הוא קרבן של "הבית", וכן כשמושכין את ידיהן מהקרבן נאמר בקרא "ואם ימעט הבית", והיינו שזה קרבן של הבית, ו"הבית" נתמעט, ולא נתברר דמהו הבית ומה הלשון 'בית' שייך לכאן, וגם בלשון חז"ל נקראים 'חבורה' ולא איקרי שותפין, וגם בלשון התנא [פ"ט] מבואר ד"נמנין ומושכין את ידיהם עד השחיטה", וקשה האיך שייך לשון 'מושכין ידיהם' בממונות, הרי ממון מושכין מרשותו של האדם ולא מושכים את האדם מרשותו של הממונות, ורק בממון של ציבור שייך למשוך את האדם מהציבור, ולמה לא כתוב "מקנים וקונים" ומהו הלשון "נמנין ומושכין ידיהם", ומכל זה מבואר שאינו ממון פרטי כפשוטו.

ונראה דכמו דב"קרבן ציבור" אין זה צירוף של יחידים, ואינו כקרבן של הרבה שותפין, דהכא שמו של הקרבן הוא על ה"ציבור", רק שכל היחידים ביחד הם הציבור, כמו"כ הכא, שמו של הקרבן אינו על השותפין שנשתתפו לחבורה אחד, אלא שמו של הקרבן הוא על "הבית", רק שבני החבורה והמנויים הם "הבית", ונראה דמה"ט יתכן מצב שבתחילת ההקדש היה "בית" של עשרה ואח"כ "הבית" התרחבה לעשרים, דאין כאן שינוי בעצם שמו של הקרבן, דעדיין מיקרי קרבן של "הבית", וזהו הדין נמנין ומושכין עד השחיטה, שמושכין את ידיהם ממנו <sup>217</sup>.

ונראה דמה"ט נמי שייך הקדש לפני שנתחייב ודלא כשאר קרבנות דבעי הפרשה לחובתו, דשם, כיון שהקרבן הוא על פלוני, ועל פלוני ליכא חובה להקרבן, שוב לא שייך שיחול שם של הקרבן עליו, אבל בק"פ הקרבן תמיד הופרש על "הבית", ולא הופרש על פלוני המחוייב בק"פ, ולהכי שייך להצטרף לבית, וכמו"כ שייך להתחייב לאחר שהקדיש, דאז יצטרף ל"בית" ואז כשמתחייב יושלם השם "בית", והגדר בזה, שיש לדון בבני העיר לפני בניית העיר אלא

<sup>217</sup> והעירוני מדברי התרגום יונתן שכתב על החבורה של ק"פ שזה בעשרה, ואף דאין הלכה דבעי עשרה אבל לפי הנ"ל כוונתו שעשרה היינו ציבור, והבית בק"פ הוא כעין ציבור, שזה בעלות וממון כללית, והציבור מתמעט ומתרחב יותר ופחות מעשרה, ובאמת דגם מבואר כן בגמרא שכך היה במציאות שהיו עשרה על כל קרבן, עיין בזה בפסחים [ס"ד:] - "תנו רבנן: פעם אחת ביקש אגריפס המלך ליתן עינו באוכלוסי ישראל. אמר ליה לכהן גדול, תן עיניך בפסחים, נטל כוליא מכל אחד ונמצאו שם ששים ריבוא זוגי כליות, כפלים כיוצאי מצרים חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה. ואין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה בני אדם, והיו קוראין אותו פסח מעובין".

שנשתתפו ע"ד לבנות עיר וכבר קנו נכסים לעיר בממון שמיועד לעיר, ויש לדון ולהסתפק האם יש גדרים של בעלות בני העיר [ויכולים להסתלק בלי מעשה קניין] או שזו בעלות של שותפות בהך ממון וצריכים קנינים וכן נפ"מ האם מיקרי נוגעים או בע"ד], שיש מקום לומר שחל בעלות של העיר ביחס לבני העיר העתידיים.

וה"ה הכא בקרבן פסח יש לדון ששייך בעלות של 'בית' וחל 'שם בית' עכשיו בקרבן ביחס למנויים שיהיו בו אח"כ, אף לפני שיהיה מנוי בבית, שהשם בית נקבע כלפי המנויים העתידיים, ואף דכעת הקרבן לא ראוי להקרבה, [ולמ"ד בע"ח נדחין הקרבן נדחה כשמפרישו בגיותו], אבל אכתי לא חסר בעיקר ה"שם קרבן", דקרבן על הבית הוא, ורק דהבית יושלם כשהיו בו מנויים.

ומעתה מובנים דברי ר"ה וזעירי, דאין לחלק בין בני חבורה ראשונה לשניה, שהביאור בזה הוא שהמינוי הוא באמת מהשתא ולא למפרע וכדנקטו האחרונים, אלא שכיון שתמיד יש לו סתם דעת מלכתחילה לצרף אחרים, להכי אמרינן דאחרי דנתחדש דלכתחילה חיילא דין "בית" בעיקר הקדושה בקרבן פסח, א"כ כמו דבעלותו של הראשונים רק אהני להן להיות מה"בית" א"כ שוב כשמצטרפים שנים ומצטרפי להך "בית" ממש, הרי הן מנויין כמותם, ולא שייך לחלק בין מי שהצטרף קודם למי שיצטרף אח"כ, דכולהו מהך "בית" נינהו, ואלו דברי זעירי, דלפי ר"ה "הן בני חבורה ראשונה הן בני חבורה שניה", ושוב א"צ לומר דהיה דעת מעיקרא בכוח, אלא דמעכשיו מצטרפין, ואפי"ה אין חילוק בין ראשונים לאחרונים<sup>218</sup>.

**ביאור בדברי ר"ה בירושלמי דשייך תנאי שלא יצטרפו אחרים, וביאור גדר הזין דשחיטת ק"פ הוא דוקא בבעלים, ודלא כשאר קרבנות דא"צ בהם דוקא בעלים, דמדיני המנוי הוא.**

והנה הבאנו דבתחילת דברי ר"ה כתוב, ששייך תנאי בזמן ההקדש שלא יוסיף מנויים, ושוב לא יוכל להוסיף, וצ"ב תוכן של הך תנאי שאיך שייך להתנות, ועם מי מתנה, ולמה לא נימא שכשימנה עוד מנוי יתבטל כל הקדושה דבטל התנאי בטל המעשה.

והנראה בזה, דהנה מצאנו בסוגי' בקידושין [מ"א] דיש דין שליחות בשחיטת ק"פ, ופליגי הראשונים ואחרונים אי בכל הקרבנות איכא להאי דינא דלכתחילה

<sup>218</sup> ובהמשך הירושלמי תלו עוד בפלוגתת ר"ה וזעירי בהקדיש ומשך ידו ומנה אחר עיי"ש, שנחלקו בפני משה וקרבן עדה, ולדרכינו נצטרך ללמוד שם כהפני משה, ואכמ"ל, ודו"ק היטב.

ויש להעיר בזה עוד, דהנה, בהמשך הירושלמי שם תלו עוד אי הוי הקדש יחיד או הקדש שותפות ונפ"מ לתמורה, ולפי גירסת הקרבן עדה מבואר דלדעת ר"ה הוי קרבן שותפות וזה א"ש גם לדברינו.

ויתירא מזו, דבירושלמי לא מבואר דנמנה אחר עימו והק"ע הוסיף דמיירי שנמנה אחר עימו, דאי מיירי ביחיד, איך אפשר לקוראו קרבן שותפות, ולדברינו יתכן דגם אם לא נמנה אחר אינו קרבן יחיד לענין תמורה, דהקרבן שייך ל"בית" ורק שהוא כל הבית, ודו"ק.

הבעלים ישחטו, או דדין מסויים הוא בקרבן פסח, עיין בהערה <sup>219</sup>, ונאמרו כמה סברות בזה לחלק בין מק"פ לשאר קרבנות, וביאר בזה הפנ"י בקידושין [שם], דאינו שליחות בעיקר השחיטה, דבזה באמת ליכא סברא לחלק בין ק"פ לשאר הקרבנות, רק דכיון דנמנין ומושכין את ידיהן עד השחיטה, א"כ גמר המינוי הוא בשחיטה, וגמר המינוי בעי דעת כמו דמינוי עצמו צריך דעת, עייש"ה.

ולדברינו הגדר בזה הוא, דכמו דלהצטרף ל"בית" [אשר זהו דין מינוי] צריך דעת מינוי, כמו"כ יש דין דעת לקבוע שאלו שייכים ל"בית" ותו לא, וזה נעשה בשחיטה, וס"ל לר"ה דגם בזמן ההקדש יכול לקבוע כן, דמדיני הבעלים בק"פ הוא, וזהו הגדר בתנאי זו, ודו"ק.

**מבאר דהדין ממון בק"פ הוא בעלות כללית של"בית", דלכולהו איכא זכויות בהקדש בעלות, וזה חידוש בק"פ, ומבאר בזה את דברי התוה"ר בקידושין [מ"ב] דלהשתתף בק"פ לאחר ההקדש הוא מעשה קדשים, ומבאר בזה את דברי ה"פתח הבית" התמוהין, דאולי א"צ מעשה קנין במינוי.**

והנה בתוס' הרא"ש בקידושין [מ"ב] מבואר שיש חילוק בין מינוי לפני ההקדש שזו 'מעשה חולין' כוונתו מהגרי"ז דמנוי הוא קנין ממוני ולכן זה מעשה חולין, למנוי אחרי ההקדש שזה מעשה קדשים, [ונפ"מ לילפותא משליחות על מנוי אי מיקרי שליחות בקדשים או שליחות חולין, ועיין בהערה <sup>220</sup> שהבאנו את הדברים, ולכא' צ"ב, שהרי גם לאחר שהוקדש הרי רק קונה בו חלק ממון פשוט, וכדיבארנו לעיל דמנוי הוא בעלות ממוני ע"י משיכה, וזה "מעשה חולין", ומה אכפת לן שהחפץ שנעשה בו הקנין הוא הקדש דסו"ס עצם המעשה והשליחות "חולין" הוא, ומה דנהיה עי"ז לבעלים בקרבן לענין הכפרה אין זה אלא תוצאה מהקנין, שכל מי שהוא מנוי בבשר ממילא הוא דנהיה מתכפר בקרבן, וצ"ע.

ועצם חידוש זה שיש מקום לחלק בגדרים של מנוי לפני ההקדש ולאחריו מבואר נמי בדברי ה"פתח הבית" [בחי' סוגיות ריש ברירה ענף א' – מובא בספר זרע אברהם] שמסתפק האם בעי קנין כשמצטרף לק"פ אחרי שכבר הוקדש כמו דבעינן לפני ההקדש או דלאחר ההקדש סגי כבר בדיבור בעלמא, והיינו נמי

<sup>219</sup> דעי' ברש"י [פסחים ז'] שלמד שכל שחיטת קדשים בעי שליחות וכן מוכרח מהתוס' קידושין [שם] שהק' מפרו של אהרן, ועי' בתוס' הרא"ש שתי' על קושי' התוס' דרך בפסחים בעי שחיטת בעלים ושליחות, ודלא כתוס' ורש"י, וכהתוה"ר מדויק נמי בריטב"א [שם].

וע"ע בנידון זה באחרונים, במנ"ח [סוף מצוה ה'], ובמקנה ובפנ"י בקידושין [שם], ובמנחת ברוך [סי' י"ד] ובאו"ש [אישות ג' – י"ז] ובחת"ס [בתשו' רצ"ן] שכולם האריכו בענין זה, ואכמ"ל.

<sup>220</sup> דהנה, בקידושין [מ"ב] הק' דלר' יונתן צריך מקור דמשכחת לה שליחות בקדשים [ולא רק בחולין] דלית ליה קרא ד"ושחטו אותו וכו'", ויליף לה מקרא ד"ויקחו איש שה לבית אבות", ופירש"י דא' לוקח בשביל כל המשפחה, והק' בתוה"ר, "וא"ת ואכתי בקדשים מנלן דילמא בשה חולין מיירי", וכוונתו בקושי' כמבואר מהגרי"ז דמנוי הוא קנין ממוני וזה מעשה חולין, ותירץ, "וי"ל דכיון דנמנין ומושכין עד שישחוט מסתמא בכל ענין איירי אע"פ שהוא כבר קדוש", עכ"ל.

ותוכן קושיית התוס' הרא"ש הוא דאף דלוקח בשביל ק"פ, הא סו"ס אין זה אלא מקח ממוני ותו לא, וזה מעשה חולין, ותי' דמיירי דלוקח לאחר שכבר הוקדש, ושוב הוי מעשה הקדש.

כחילוקו של התוס' הרא"ש, וגם עליו צ"ב מכל מה שהוכחנו לעיל דמינוי צריך בעלות ממונית בקרבן, וצ"ע.

והנראה בזה דכמו דנתבאר דלענין הכפרה אין כל א' וא' בעלים בקרבן, אלא שה"בית" הוא הבעלים אלא דכולהו שייכי ל"בית" כמו בק"צ, כמו כן נראה דה"ה דחלק הממוני בבשר הוא באופן זה, דאין כאן בעלויות פרטיות לכל א' וא' מבני החבורה, רק בעלות א' ל"בית", דכבר הבאנו דמצאנו בבני העיר ותפוסת הבית וממון שבט גדר חדש של בעלות, דנתחדש בכולהו "בעלות כללית", וזה גם בממונות.

ונראה פשוט, דקבוצת אנשים יחד לא יכולים ליצור "בעלות כללית", דאדרבה, דינם כשותפין<sup>221</sup>, ובעלות של שותפים מורכבת מבעלויות פרטיות שמורכבות ביחד לבעלות אחת, ורק בעיר, שיש כבר חפצא ומציאות של "עיר" שיש צורך בבעלות של בני העיר מצד היותם עיר ביחד, בזה שייך שהבעלות תהיה שייך ל"עיר" ולבני העיר תהיה זכויות בהך בעלות, ונראה דאף דק"פ הוא בהמה של כמה יחידים אעפ"כ נתחדש סוג בעלות כזאת גם בממונות והתורה חידשה כאן פרשה מיוחדת של בעלות שמתאימה לדין מנויים של ק"פ, והגדר בזה פשוט וגם מוכרח, דכיון דיש כבר "בית" בעיקר שם בעלים ב"מתכפר" של הק"פ, שהרי על ה"בית" הוקרב הק"פ, וה"בית" הוא ה"מתכפר" בהך קרבן, וה"לשם בעלים" בהך הקרבה הוא "לשם הבית", וכנתבאר לעיל, שוב מוכרחים לומר שהממונות בק"פ יהיה שייך להך "בית", ולכולם יהיה זכות בהך בעלות, שהרי אם נתחדש דין מנוי בבעלים של ק"פ, ובדין הזה נתחדש שיהיה להם ממונות, א"כ ע"כ שהממונות מקבילה לבעלות של הקרבן עצמו, שאם נאמר שבעלות של הקרבן היא בעלות כללית ובעלות של הממונות היא בעלות של שותפות, א"כ אין בעליו של הקרבן בעלים על הממונות, שהרי ראובן שמעון ולוי בתורת 'בית' הם הבעלים של הקרבן עצמו ואין בעלות זו מקבילה לבעלות של ראובן שמעון ולוי בתורת שותפין, ותרתי נינהו.

וע"כ שאם מצאנו דין של מושכין ונמנין אחרי ההקדש ובזה נתחדש בעלות כללית בשם של הקרבן, וזה הבית, וגם מצאנו בדין מנויים שבעל הקרבן צריך ממונות, הרי א"כ מפורש שבפרשה הזו נתחדש שדיני הקרבן מחילים חלות בעלות בממונות שהיא בעלות כללית לבני החבורה ומדיני הקרבן וההקדש הוא דחיילא ונתחדשה בעלות זו.

ונראה דזהו יסוד דינא ד"מושכין ידיהן", דלא "מקנים" זה לזה את חלקם, אלא ד"נמשכין הימנו" וממילא דחלקם שייך לאחרים כמו בבני העיר דמהני בהו סילוק, וכן כשמשותף לבית, גם הכא לא אזיל בדרכי הקנינים הרגילים, רק דמצטרף ל"בית" וממילא זוכה בזכויות של ה"בית" בהך קרבן פסח כדרך שבני העיר מצטרפין לעיר, ושוב ממילא זוכין בזכויות בהך בעלות.

<sup>221</sup> ומה שידוע היום שיש 'חברה בע"מ' שהחברה פושטת את הרגל והבעלים לא איבדו ממונם לא קיים בדיני התורה.



ומעתה פשוט, דכל זה שייך רק לאחר ההקדש, אבל לפני ההקדש דבהמת חולין הוא, אף דקני ליה בשביל ק"פ, אבל כיון שלא חל דין ק"פ בבהמת חולין, א"כ אכתי לא חיילא תורת "בית" בבהמה, וכיון שאין כאן "בית", שוב הו"ל כיחידים שמשותפים בממון חולין, ואין זה אלא בעלות של שותפין.

ולפי"ז כשקונים בהמת חולין עבור פסח, לעת עתה הבעלות היא בעלות משותפות כשאר שותפין, וע"י ההקדש חיילא תורת "בית", ובזה אישתיני נמי הדיני ממון והבעלות הממונית, דכעת קנוי הבהמה ל"בית" ולא ל"שותפות", ודומה למאה איש שקנו ס"ת בשותפות, ודעתם היתה שאח"כ יבנו עיר והס"ת יהיה שייך לעיר, דהתם יש לדון האם ישנתנה הבעלות ממילא להיות של העיר או לא, אבל הכא מדיני קרבן פסח הוא דהדין "מנוי" נגרר אחרי הדין "בעלים" בגוף הקרבן, ואישתיני הדין "בעלים" בממונא דבשר מבעלות של שותפין לבעלות של "בית", וכל זה מדיני הקרבן ומדיני הדין מנוי בקרבן הוא דחייל, ודו"ק.

ובזה א"ש דברי התוס' הרא"ש, דחלוקין נינהו ה"מעשה מינוי" לפני ההקדש מלאחרי ההקדש, דלאחרי ההקדש חשיב ה"מעשה מינוי" כ"מעשה הקדש", דלאחר ההקדש הרי כל המעשה הוא רק מעשה להצטרף ל"בית" שהוא ה"מתכפר" בקרבן, וממילא הוא דשייך כבר לממונות של הבשר, משא"כ בקנין לפני ההקדש, שאינו אלא "מעשה חולין", דאכתי לא חיילא הכא תורת "בית", ואין כאן אלא מעשה פשוט של קנין ממון.

ונראה דבזה יש ליישב את דברי ה"פתי הבית" שהבאנו שמחלק בין לפני ההקדש לאחרי ההקדש דיתכן דמהני דיבור בעלמא להצטרף לאחר ההקדש, וכפשוטו צ"ב מכל מה שהוכחנו לעיל דמינוי צריך בעלות ממונית בקרבן, וצ"ע.

ולהנ"ל מיושב היטב, דאחרי ההקדש, איכא כבר "בית" ורק מצטרף לבית, בזה י"ל דא"צ לזה מעשה קנין דהקנין יהיה לו ממילא אחרי שהוא חלק מהבית, וכל מה דבעי משיכה בהתחלה [ודכהוכיח הגר"ז מהמכילתא] הוא רק ליצור ממונות המשותפת, שמזה אח"כ נהיה "בית" דידהו [וכמו שפשוט שלהיות בעלים בנכסי העיר א"צ מעשה קנין, ומה שמצטרף לעיר סגי, ורק כשהעיר קונים את החפץ בהתחלה הוא דצריכים מעשה קנין, ופשוט, ובעיקר דברי הפתי הבית עי' להלן בשי' ר' יהודה].

**מבאר דאיכא נפ"מ בין כל ישראל יוצאין בסוכה אחת לכל ישראל יוצאין בקרבן פסח א', דנפ"מ אם נצטרך שו"פ לכל א' כדי שיהיה "לכם".**

והנה בסוכה [כ"ז:], שי' ר"א דבעינן "לכם" בסוכה, ושי' חכמים דא"צ, וראיה לחכמים ממה דכל ישראל יוצאין בסוכה אחת, ומבאר רש"י וז"ל "וא"א שיהא לכולן דלא מטי שוה פרוטה לכל חד אלא עי' שאלה", ומבאר דפחמש"פ לא חשיב "לכם", ושאלוני ידידי הגר"ד פריימן שליט"א, דלר' יהונתן בקידושין [מ"ב] דכל ישראל יוצאין בקרבן פסח א' הא אין לכא"א ממונות ובעלות בקרבן, דאין לכא"א שו"פ, ולדין מנוי צריך בעלות בקרבן.

ובעיקר הקושי' היה אפשר לחלק דלענין "לכם" הוא דבעינן שו"פ, לא כן לענין סתם בעלות, וכעין זה מצאנו באיסוה"נ דלא מיקרי "לכם" - לחד מ"ד משום דבעי

היתר אכילה [שראוי לכם בכל דרכי הנאתו – רש"י] ולחד מ"ד דאין בו דין ממון [דלא שו"פ – רש"י] ע"י בכל זה בסוכה [ל"ה], - אף דמפורש באחרונים דאיסור"נ חשיבי "שלו" ורק דלא חשיבי "ברשותו" [קצה"ח, נתה"מ ובית הלוי ועוד], וה"ה בנד"ד.

איברא, דלדברינו הנ"ל י"ל באופ"א, והוא, דדוקא בבעלות משותפת אמרינן דכשאין לכאונ"א פרוטה אז הוא דאינו שלו, אבל בבעלות דבני העיר, דזה בעלות כללי דלכאונ"א איכא זכויות בבעלות הכללי, בכה"ג לא אכפת לן מה שיש פחמש"פ לכאונ"א, דהכא לא מודדין כלל בכאונ"א אלא שמודדין ביחס לבעלות עצמה שהרי הבעלות היא בעלות כללית, ובבעלות הכללית איכא שו"פ, ואף דבשותפות איכא בעלות משותפת בין כולם ובזה איכא שו"פ, אולם כיון שיסוד הך בעלות מיהוא ע"י צירופן של הבעלויות הפרטיות של כאונ"א דאיצטרפי אהדדי, א"כ אין הבעלות המשותפת מתחילה כשאין לכל שותף בעלות דשו"פ, כן נראה לחלק.

ולפי"ז נראה דאם בסוכה היינו דנים מצד הבעלות הכללי דכל כלל ישראל, היה באמת "לכם", אבל כיון שמצות סוכה היא מצוה נפרדת לכאונ"א, וכל א' עושה ישיבה נפרדת בסוכה בלי שייכות לחבירו, שוב צריך לכם בכל א' וא' בפנ"ע, ולא מהני מה שיש בעלות כללית לכלל ישראל, דזה לא מהני ליחיד, וע"כ מדין שותפות אתינן עלה ובזה איכא חיסרון דבפחמש"פ, אבן בקרבן פסח, דלכתחילה הדין הקרבה הוא ל"בית", ולא לכל א' בפנ"ע, וכך מתקיים מצות ההקרבה בזה שהוא חלק מהבית שעליו הוקרב הקרבן, בכה"ג שפיר אתינן עלה מצד הבעלות הכללית ובזה איכא כבר פרוטה [שו"ר באונ"ש הלכות ס"ת דלא כדברינו, עיי"ש דברים עמוקים, ושו"ר בענין זה בעמק ברכה סוכה אות כ"א, עיי"ש ה].

#### פרק ב'

#### בגדר הדין מנוי בקטנים ועבדים,

#### ובגדר הדין שה לבית אבות לאו דאורייתא.

**מביא את סתירת הסוגיות בדין קטן האם הוי מנוי או לא ונחלקו בזה הראשונים, ומביא את קושי' הגר"ח על התוס'.**

במשנה בפסחים [פ"ז] מבואר דיתום ששחטו עליו ב' אפוטרופוסין רצה מזה אוכל רצה מזה אוכל, והק' בגמ' [פ"ח] "דש"מ דיש ברירה", ופרש"י דאמרינן שהוברר שבזה נתרצה בשעת שחיטה אילו היו מודיעין לו, וכוונתו, דא"א להמנות אחרי השחיטה ומה שיש לו דעת אח"כ לא מהני, וע"כ צ"ל דמתגלה ומתברר שכך רצה בהתחלה, וזה ברירה.

ותי' ר' זירא "שה לבית מ"מ", ופירש"י "איש בעה"ב יקחנו לכל בני ביתו וא"צ דעתו", והיינו דאין דעת הקטן צריך לפעול, ודעת האפוטרופוס ואב אהני ליה,

וע"ע בהערה <sup>222</sup> במה שהרחבנו בזה בחילוקי דינים של אמה וקטנים ועבדים המבוארים שם סוגי'.

הרי לנו ששיטת רש"י דילפינן מגזה"כ שיש דין מנוי בקטן, וזה למדנו מר' זירא, וכן הוא שיטת הרמב"ם, וכמבואר בחידושי הגר"ח בהל' ק"פ [פ"ה – פ"ז] דסוגי' זו היא המקור לרמב"ם [שם] דקטן שהגדיל בין שני הפסחים דמביא קרבן בשני, וכשהביאו עליו בראשון א"צ להביא בשני, והק' הכס"מ דאיך מהני לו ק"פ שהביאו עליו בראשון, הא לאו בני חיובא ופטורא נינהו, והיינו דלאו בני מצוות לומר שפטורים במה שהקריבו כשהיו קטנים, ותל' המהר"י קורקוס "דכיון דרחמנא רבי' לקטן שישחטו עליו וממנין אותו, נפטר הוא בכך מן השני", והיינו דאף דלאו בני מצוות נינהו, אבל הק"פ עלה להם, דמנויין עליו, וזה כמבואר בסוגיין דאיתרבי מקרא ד"שה לבית", הרי דלמד הרמב"ם את הסוגי' כרש"י, דמדאורי' איתרבי בהך קרא מינוי בקטן.

אולם רוב ראשונים חולקים, דיעויין בסוגי' בנדרים [ל"ו] דר"ז עצמו הסיק ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", ולמדו שם כל הראשונים [ר"ן רא"ש ותוס'] שאין לו דין מנוי, וגם התוס' בסוגיין הקשה כן וביאר דאדרבה דזו כוונת ר"ז לומר שה לבית מ"מ, והיינו ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", ולכן א"צ שיהיה מנוי וליכא חסרון של ברירה.

<sup>222</sup> דהנה, בסוגי' שם הביאו ראיה מהבריי' "ח"ר – שה לבית – מלמד שאדם מביא ושוחט ע"י [בשביל – רש"י] בנו ובתו הקטנים וע"י עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתו [בסתמא – רש"י] בין שלא מדעתו [כשמיחו – רש"י, ע"פ הסוגי' בהמשך], אבל אינו שוחט ע"י בנו ובתו הגדולים וע"י עבדו ושפחתו העברים ועל יד אשתו אלא מדעתן" ע"כ, והיינו, דהחידוש דר"ז דאב דממנה בנוי הקטנים בע"כ מפורש כבר בבריי'.

והנה מה דחילקו בין קטנים לאמה, דבקטנים מהני בעל כרחא ובאמה מהני דוקא מדעתה, אף דאמה נמי קטנה היא, פירש"י בזה דבקטנים ידיה עליו לחנכם, משא"כ אמה, וע"ד זה מבואר נמי במאירי דקטנים ידיה לגמרי ברשותו נינהו משא"כ אמה, וכמו"כ יש לחלק בין עבד כנעני לע"ע, דעבד כנעני "על כרחם ימשכו אחריו דסמוכין עליו", משא"כ בע"ע, ומי שלגמרי ברשותו מהני דעת הבעלים לצרפם אף בע"כ.

עכ"פ למדנו כמה חידושים כאן בגזה"כ של שה לבית, ונבארם אחד אחד:

א) במי שתלוי בחינוך שלו כקטן או במי שסמוך עליו לגמרי כעבד כנעני, אלו מצטרפין ע"י דעת הבעל הבית להיות כחלק מביתו גם באופן שהקטן והעבד מוחין, אף דלא מצאנו כוות' בשאר קנינים.

ב) מי שאינו תלוי בו כאמה, יכול לצרפה בדעת בעל הבית כשלא תמחה, [ונראה דה"ה בשאר קטנים אף אם אינם עובדים אצלו, דשפיר מצרף את בן חברו לפסח כשהלה אינו מוחה], ואין הכוונה דדעת האמה מהני, שהרי לאו בני דעת נינהו וכדתמהנו לעיל, אלא דדעת בעל הבית מהני בתנאי שהיא לא תמחה, ודו"ק.

ג) גם כשאין דעת בעל הבית מהני כגון בגדולים, אכתי איכא קולא וא"צ הך דין דעת כשאר קנינים, ובוה נתחדש דמהני "סתם דעת" והיינו בע"ע ואשה, דבהנך מהני מה שסתם דעתם הוא להיות עם הבעל והאדון, דדעת כזו סגי להצטרף לבית, וממילא הוא דקני, ודו"ק.

ובדעת רש"י והרמב"ם תמוהין דברי ר"ז שסותר משנתו, ועיין להלן [פרק ב'] שהבאנו מהגר"ח מהלך בזה בביאור דרכם בסוגי' דנדרים [ל"ו], עוד תמוה דהאיך מתיישב הקושי' מברירה, ועיין בזה בהערה <sup>223</sup>.

והנה שיטת התוס' דכוונת ר"ז לומר דליכא חסרון של ברירה כיון שאין דין מנוי כלל, ולכא' כן צריכים לפרש גם לדברי התוס' ור"ן ורא"ש נדרים שם, אלא דתמה בזה הגר"ח [על הרמב"ם שם] דאין לפרש כן, שהרי מפורש במשנה דבב' אפוטופוסין, רצה מזה אוכל רצה מזה אוכל, ועל זה קאי ר"ז, ולפי התוס' אוכל גם ממי שלא שחט עליו, ואין לו שייכות לאפוטרוסין הללו דווקא, וצ"ע, [וצ"ל דקושי' זו קאי על כל הראשונים].

[ולחכי למד הגר"ח כרש"י והרמב"ם, וכדלעיל, דודאי ד"שה לבית" הוא דרשה מה"ת דמכאן איתרבי קטנים למינוי, וכמבואר נמי במהר"י קורקוס, וסוגי' דנדרים סבר דשפיר נעשו למנויין, וכל הסוגי' לענין חיובא קאי, עיי"ש באריכות הגר"ח, והניח את שי' התוס' בצ"ע].

והגר"ח הק' עוד, דעל כרחק ד"שה לבית" הוא דרשה דאורי' כלפי עבד כנעני, דגם בעבד כנעני מבואר שכשיש לו ב' אדונים דמצי אוכל באיזה שירצה, וק' דאין ברירה [בב' שותפין ולא הקפידו], ואין לחלק בין עבד לקטן, וא"כ גם בקטן זה דרשה מה"ת ועיין בהערה <sup>224</sup> מה שיש ליישב בזה, אולם הקושי' על התוס' יותר פשוטה, וכן הק' בתוס' הרשב"א שם, דהבריי' מביא דרשה דשה לבית על קטנים ועבדים כהדדי, וע"כ דתרויהו דאורי', וצ"ע שי' התוס' [וכן כל הראשונים דאזלי בדרכו].

<sup>223</sup> והיינו דעיקר שיטתם תמוה, שהרי הגמרא הקשה דממה שהקטן יכול להחליט על איזה קרבן הוא רוצה, מזה מוכרח שיש ברירה, שהרי הוא מחליט לאחר שחיטה, ותירצה הגמר דמגזה"כ מהני, הא אי בגזה"כ רק נתחדש שהוא ממנה בע"כ וכנ"ל, א"כ סו"ס מה תירצה הגמרא מהראיה של ברירה, הא פשיטא שאין שניהם ממנים אותו בע"כ שהרי א"א להימנות על ב' פסחים, וע"כ שרק על הפסח שיתברר בסוף שהוא רוצה בו הוא נמנה ושוב איכא איה לדין ברירה.

ועיין בזה בשפת אמת דמהני בזה סילוק של הקטן [או העבד], וזה לא איכלל בדיני ברירה, ונראה דכוונתו לדברי רעק, א ריש כתובות דע"מ שירצה אבא מיקרי ברירה אבל ע"מ שלא ימחה אבא לא מיקרי ברירה כיון שרק תלייה במקרה עתידי [מי תצא מהבית ראשון או איזה צד של העיר יבא החכם] נקרא ברירה אבל אי המעשה נעשה בכל הצדדים ורק שיש אפשרות של ביטול אז מהני להתברר למפר שצד אחד התבטל, ומעתה פשוט, דשני האפוטרופוסים ממנים אבל כשהקטן מחליט להיכן הוא הולך אז הוא מסתלק מהשני, ואז מתברר שהמינוי של השני מעולם לא היה מינוי, וכל זה למסקנה שיש מינוי בע"כ של הקטן וא"צ דעת חיובי למינוי, דאי בעי דעת חיובי למינוי אז המינוי בשעת שחיטה תולה בדעת העתידי, וזה ממש ברירה.

<sup>224</sup> ויש לדחות דעבד תלוי בדעת רבו, כיון דקנוי לו, ואין קושי' מברירה גם בלי קרא ד"שה לבית", וכן דחה באבי עזרי [רביעאה ק"פ ז' – ז'].  

420

ועיין בהערה <sup>225</sup> שביארנו שכל המשך התוס' כלפי חינוך הוא רק מדרבנן, עיין מה שהבאנו מהשלמי נדרים, ועפ"י דרכו יישבנו את קושי הגר"ח למה רק אוכל מק"פ אחד, ויש לדחות.

**עוד כמה תמיהות בשיטת התוס', ומביא שהתוס' עצמו למד שיש כאן דין של כאילו מנוי.**

הרי לנו ששיטת התוס' קשה וכדתמה הגר"ח, דלמה אינו אוכל אצל אחרים ול"ל לאכול אצל כל אפטרופוס, ועו"ק מעבד וכדהקשו הראשונים דרואים שזו דרשה מה"ת, ובאמת דכן הפשטות בסוגי' שיש כאן דרשה מה"ת, ודוחק גדול לדחות את הפשטות בגמרא.

עו"ק, דמבואר בתוס' דאף חשיב שלא למנויו, אכתי יכול להאכיל את הקטן דאין כאן לא תאכילום, והק' הגאון ר' אליעזר משה בהגהותיו, דאיכא חובת גברא על המנויין לאכול את כל כזית מהק"פ, מדאמרינן בדף פ"ה דאתי עשה דאכילת מצה ודוחה ל"ת דשבירת עצם ולא סגי בכזית, [וע"ע באפיקי ים סוף ח"א בזה], ואם כן איך מאכיל לקטן הרי הוא מבטל מצוות.

עוד תמוה, דבסוכה [מ"ב] אמרו שאין שוחטין על הקטן אלא כשיכול לאכול כזית צלי, והוא מהתוספתא ריש חגיגה, ופירש"י, "ממנין אותו על בני החבורה, ואי לא לא, דכתיב איש לפי אכלו, הראוי לאכילה", וצ"ב, הא מסקינן דשה לבית אבות לאו דאוריין, וכתב הר"ן והתוס' דאין דין מינוי כלל בקטנים דאינם בני מינוי, וא"כ מ"ל מה ששוחט להם או לא, הא בלאו הכי לא מצטרפין לקרבן להיות מנויין, וצע"ג.

ואשר מוכרח מכל הנ"ל דגם התוס' מודים שיש כאן דין דאורייתא בקטנים אף אי אין להם דין מנוי, והדברים מפורשים בתוס' עצמו, דיעויין להלן [פסחים פ"ט] במשנה דדהריני שוחט על מי שיעלה ראשון לירושלים, וביארו בגמ' דמיירי

<sup>225</sup> וליישב קושי הגר"ח הראשונה, דלמה אוכל דווקא אצל האפטרופוס, היה אפ"ל עפ"י מה שיש לתמוה בתוס', שהק' שם דאין מאכילין לקטן נבילות כשמאכילו שלא למנויו, ותי' דאיכא משום חינוך ואין זה דומה לנבילות, והק' השלמי נדרים [להלן ששם ל"ז] דזה סותר לתוס' בנדרים שכ' כהר"ן דאין דין שלא למנויו כלל בקטן דלא בר מנוי, ועוד הק' דאין מהני חינוך דרבנן לדחות איסור דאוריין דאין מאכילין [וקושי' זו הק' גמי רעק"א בדו"ח בחגיגה במערכה ח', והק' עוד דאיזה חינוך איכא לאכול שלא למנויו], ותי' השלמי נדרים ששה לבית אבות לאו דאוריין אבל מדרבנן יש דין מנוי בדעת הקטן אף דמה"ת לא מהני דעתו, והכא באפטרופוס דאין ברירה הק' התוס' דאין מינוי מדרבנן, ותי' דחינוך מהני, ואהני חינוך דרבנן לדחות איסור שלא למנויו מדרבנן, [ובאמת דבתוס' הרשב"א מפורש דקושי' התוס' הוא רק באפטרופוס, ולא בכל קטן שאוכל שלא למנויו, וע"כ כהנ"ל], עכ"ד.

ומעתה י"ל דרק כשיש אפטרופוס שעליו לחנכו [וכמבואר בשלמי נדרים שם וכן בתוס' הרשב"א] התם אוכל הקטן, וא"ש למה מבואר במשנה דרק אוכל מהאפטרופוסים ולא מק"פ אחר, שהדין חינוך הוא רק אצלו.

אולם זה תמוה דחינוך יתיר אותו לאכול דווקא מהק"פ של מי שמוטל עליו לחנכו, דאיזה קשר יש לקטן בקרבן, דהאפטרופוס מנוי בקרבן והקטן לא מנוי ולא שייכי אהדדי, וע"כ דעצם זה שיש חינוך באכילה ידידה לא דומה לנבילות, ולמה ליה לאכול בהדי האפטרופוס.

דהאב ממנה אותם מעיקרא, "דאמנינהו מעיקרא", והק' בתוס' דזו סתירה, דר' יוחנן בנדרים [ל"ו] אוקמי' בלי מינוי, ושם בפסחים אוקמיה במינוי, ופירשו בתוס' דאין זה מינוי, ורק דכוונת הגמ' להוכיח דאין צריך מינוי, דשה לבית אבות לאו דאורי', ואם אין צריך מינוי אז חשיב כאילו שהיה כבר מינוי שהרי א"צ מינוי, וזו כוונתם "דאמנינהו מעיקרא", עכתו"ד.

הרי לנו שיש כאן איזושהו קיום דין, ודנים את מה שאין צריך מינוי כאילו שיש כאן מינוי, אולם עצם הדברים קשים עד מאד, דאיך יתכן לפרש כן, דאיך אפשר לומר שכוונת הגמ' דחשיב כמינוי בזה שא"צ מינוי, דאו שהוא מנוי או שאינו מנוי, וצע"ג.

#### **מתמה דמדיני קטנים מבואר דהדין מנוי לא בעי ממונות, נגד הגרי"ז.**

עכ"פ למדנו שיש כאן ב' שיטות, שיש שסוברים שהדין מנוי הוא מה"ת, ויש שסוברים שאין דין מנוי מה"ת, ולתרווייהו קשה, דלפי רש"י והרמב"ם מפורש דבקטנים שייך מינוי גם בעל כרחם, ותמוה, דכבר ייסד לנו הגרי"ז דמינוי צריך בעלות ממונית בקרבן, ואיך הקטן קונה בע"כ, ואין לומר דקונה מצד דעת אחרת מקנה, דפשוט דזה לא מהני באופן שקטן מוחה, ועוד, דלא משמע שהקטן צריך לעשות מעשה קנין בבהמה [ואין לומר דאחרים עושים קנין עבורו שהרי אחרים אינם יכולים לזכות עבורו דאין זכין לקטן] וכן באמה קשה כנ"ל, וע"ע בהערה <sup>226</sup> על אמה.

ומאידך, לפי הראשונים אין לו דין מינוי, עיין ברא"ש בנדרים שם דלאו בני דעת נינהו, ולכן "שה לבית אבות לאו דאורייתא", וקשה שלפי הגרי"ז שכל הדין מינוי הוא אך ורק דין ממונות, אטו לא מצאנו דין דעת אחרת מקנה ולמה אינו מנוי ע"י דעת אחרת דמהני מה"ת לרוב ראשונים, וצע"ע.

#### **כמה תמיהות בעיקר הדין מינוי בעבד כנעני, ובהוכחת החזו"א דלא בעינן ממונות במינוי ק"פ נגד הגרי"ז.**

עוד יש לתמוה כעין זה בעבד כנעני, דכיון דנתבאר דבעינן ממונות בקרבן להיות מנוי, א"כ איך מהני מינוי בעבד כנעני, הא מה שקנה עבד קנה רבו והיינו דהכא גרע מקטן, דבקטן כל החיסרון הוא דאין לו יד ואין לא דעת קנין, ואף אי יתחדש בקטן גזה"כ מיוחדת דמהני דעת האב לצרפו לבית, ושוב ממילא קונה ממונות בלי דעת, כמו דזוכה בירושה שהוא גם קנין דממילא, ואף דגם בעבד נצטרך לומר כן מדמהני בעל כרחו דעבד וע"כ דאינה הקנאה רגילה, אבל זה אכתי לא סגי, דגם

<sup>226</sup> ובאמה ק' עוד, דאמה קונה רק מדעתה ושלא מדעתה אינה קונה, וק' דאמה היא קטנה, וקטנים לאו בני דעת נינהו, ואיך מהני דעת האמה לקנות, ומ"ל מדעתה ומ"ל שלא מדעתה, וכמו"כ ק' איך קונה ע"כ בע"כ.

וכן ק' בע"ע ואשה דמהני מדעתה, דמשמע דמהני כיון שסתם דעתן בשל האדון ובעלה, וכן נ' מרש"י ריש פירקין, וק' דאיך מהני דעת כזה לקנינים אם לא ידעו שצריכים לקנות.

אחרי שיזכה העבד בחלקו ממילא, אכתי ק' דנימא דרבו יזכה הימנו בחלקו אחרי שהוא זכה בזה, דמה שקנה עבד קנה רבו.

והיה אפ"ל דרבו מקנה לו ע"מ שאין לרבו רשות בו, אולם זה אינו, דכבר מבואר בריטב"א בקידושין [כ"ג] דאף דאחרים מקנין לו באופן זה, אבל רבו אינו מקנה לא כן, והביאור, דהוי כקונה מיד ימינו ליד שמאלו, ופשוט.

והיה אפ"ל דמקנה לו רבו ע"י אחרים ומדין זכין לאדם, ובכה"ג מסתפק הריטב"א דיקנה בע"מ שאין לרבו בו רשות, אולם גם זה אינו, שהרי מיירי בעל כרחו דעבד, ואין זכין לאדם בע"כ.

ויתירא מכל זה, הא להלן [פ"ח] מבואר במשנה דמי ששלח עבדו להפריש קרבן ושכח העבד אם אמר לו טלה או גדי, דישחוט שניהם ויאמר אם טלה אמר יהא טלה לרבו וגדי לעצמו, וכן איפכא, והק' הגמ', והא מה שקנה עבד קנה רבו, ותי' אביי שהולך לרועה הרגיל בו רבו דניחא ליה בתקנתא ברבו ומקני ליה ע"מ שאין לרבו בו רשות.

והנה, בגמ' לא מבואר למה צריך שהעבד יהא בעלים, ומה אכפת לן בזה שקנה עבד קנה רבו, אבל הא מיהת פשוט, שאם תמיד בעינן להיות בעלים למנוי בקרבן, ובכל מינוי בעבד נצטרך לומר שהקנו לו ע"מ שאין לרבו רשות בו, א"כ מה הקשו דוקא כאן, [ולמה לא הקשו לעיל מיניה בדף פ"ז ופ"ח על עיקר דין דעבד אוכל ונמנה בק"פ] הא ממילא בעינן לומר שיש הקנאה ע"מ שאין לרבו רשות, וע"כ דמוכרח מכל זה דבעיקר דין מנוי בעבד בק"פ ע"כ דלא מיירי במקנה לו ע"מ שאין לרבו רשות, וק' טובא, דהא בעינן ממונות בקרבן ומה שקנה עבד קנה רבו, וזה פירכא גדולה על יסודו של הגרי"ז, ועי' בחזו"א [פסחים סי' קכ"ד ריש פרק האשה, פ"ח:] דבאמת הוכיח מהכא דלא כהגרי"ז, דבאמת ליכא דין ממונות במינוי דק"פ.

אולם מאידך נראה דאדרבה, דמהסוגי' הנ"ל [במי ששלח עבדו ושכח מוכרח מיניה וביה כהגרי"ז דבעינן ממון בק"פ לדין מנוי, דנראה להוכיח דע"כ דזהו גופא קושי' הגמ' דמה שקנה עבד קנה רבו, דהנה, מצאנו כבר מבוכה באחרונים בביאור סוגי' זו, דלמנ"ח [מצווה ה'] היה פשוט דא"צ ממון בכל דין מינוי בק"פ, והחזו"א [בפסחים, שם] הוכיח כן וכנ"ל, דלמה רק הקשו בסוגי' זו דמה שקנה עבד קנה רבו, ולא הק' כן בעיקר הסוגי' דמינוי ע"כ לעיל מיניה [בעמ' א'], ומוכח דלדין מינוי אין צריך ממון.

ומעתה ק', דלמה בעינן ממון לעבד בהך דשלח עבדו, וביארו בזה, דעל כרחך דהכא מה דבעי ממון לעבד הוא משום דמיירי לפני שהקדישו, ואינו יכול להקדיש בהמת האדון [ועל זה הקשה מה שקנה עבדו קנה רבו].

אולם תרומייהו [המנ"ח והחזו"א] הקשו על זה דודאי דיכול להקדיש כאן, דפשוט שהאדון רוצה שיקדיש והרי הוא שלוחו לענין זה <sup>227</sup>, והחזו"א הקשה עוד,

<sup>227</sup> והמנ"ח הק' מצד זכין, והחזו"א הק' דזה נכלל בשליחות הראשון שיעשה את הכל כדי שיהיה לרבו קרבן פסח, והמנ"ח רצה להוכיח מכאן כהמהרי"ט דאין שליחות על הקדש דהוי מילי, אכן

דהרועה יכול להקדיש בעבור העבד בלי להקנות לו ע"מ שאין לרבו רשות, והניח בצ"ע.

### סיכום הקושיות על הגרי"ז.

הרי דקשה לנו ביסוד דברי הגרי"ז כמה קושיות:

א] מה שייך מינוי בעבד כנעני, ב] לכל הראשונים שסוברים שאין דין מנוי בקטן קשה דלמה ליכא מנוי בקטן דמה לי מה שאין לו דעת הא מהני להקנות לקטן מדין דעת אחרת מקנה, ג] לאידך גיסא קשה דלשיטת הרמב"ם ורש"י דס"ל שהוא מנוי מה"ת מגזה"כ קשה דהאיך מהני להיות מנוי בע"כ של הבן הא לא מצאנו דעת אחרת מקנה כשהלה מוחה, וצ"ע.

### ישוב השיטות בדין מנוי בקטן, וחידוש דין כלפי יוחלט השור.

ונראה דעפ"י דברינו הנ"ל שיש דין מחודש של ממון כללית בקרבן ומצטרפין ונמשכין מהממון ואינו ככל הקנינים, א"כ מובן למה לא מהני דעת אחרת מקנה, דדווקא במהלך של מקנה וקונה נתחדש דין דעת אחרת מקנה אבל הכא אינו מהלך כזה כלל אלא מהלך של "מצטרפין ונמשכין" ויש בזה דין דעת מסויים מגזה"כ מפרשת מנויים דבעינן לזה דעת חלות מנוי של צירוף ומאן יימר דמהני בזה דין דעת אחרת מקנה.

אלא שצריכים להוסיף דלכא' אם הקטן קונה חלק בקרבן בתורת בהמת חולין ושוב מקדישים כל בני החבורה את הקרבן, דנראה דהכא הקטן כבר הצטרף מה"ת מדין דעת אחרת מקנה ולמה לא מיקרי מנוי דבשלמא לאחר ההקדש שיש כאן מעשה קדשים ודעת מיוחדת מגזה"כ של מנוי, דבזה א"ש למה לא מהני דעת אחרת מקנה אבל לפני ההקדש למה לא מהני.

ונראה פשוט שאחרי שנתבאר שהדין בעלות ע"כ הוא דין בעלות מיוחדת מפרשת מנוי ויש בזה דין דעת מיוחדת מגזה"כ, א"כ ע"כ שבכל הקדש של ק"פ הוא מקדיש ומחיל את כל דיני הקרבן וממילא דמונח בזה גם החלת החלות בעלות החדשה של מנויים שגם היא מדיני הקרבן ומפרשת ק"פ, ונמצא דמונח בזה שמוסרים את בעלותם המשותפת לבעלות של ה'בית', וכל זה מונח ממילא במעשה הקדש של כל קרבן פסח, ואי נימא דקטן מופקע מדעת מנוי א"כ אף אי מופלא סמוך לאיש כלפי המעשה הקדש אכן כלפי יצירת הבעלות הזו הוא מופקע ולכן לא מצטרף, ודו"ק, וע"ע בהערה <sup>228</sup>.

כבר נדחו דברי המהרי"ט - עי' בזה ברעק"א ריש השולח מה שהביא מהבית מאיר בהפרת נדרים ע"י שליח, וכן הביא רעק"א סוגי' מפורשת בתמורה דמהני הקדש ע"י שליח.

<sup>228</sup> והנה הבאנו לעיל מהתוס' [פסחים צ"א] שתי' התוס' בפסחים [צ"א] דדעת אחרת מקנה מהני בקטן ולכן שפיר מצי ממנה האחרים על הקרבן, והבאנו דגם מהכא מוכרח דאתינן עלה בדיני ממונות, ולהכי מהני דעת אחרת ככל גדרי הקנינים, אולם יש להעיר שמה שכ' התוס' דקרא מיירי בדעת אחרת מקנה, ובזה נתמעט הקטן, צ"ל דמיירי שהקטן זכה להם בהמת חולין ולא זכה לעצמו, והם הקדישוהו וקרבן דידהו הוא, ורק בגוונא זו מהני דעת אחרת מקנה, דכבר ביארנו דכל המהלך החדש של צירוף לבית הוא רק לאחר ההקדש, וא"כ אחרי שהוא קדוש באמת אינו



כל זה בשיטת התוס' אכן גם לאידך גיסא מובנת נמי שיטת הרמב"ם ורש"י דמהני מגזה"כ בע"כ, דפשיטא דלא חידשה התורה קנין חדש בע"כ של הקטן אלא דבממון כללי שפיר שייך דין כזה, דגם בעיר היה מקום להבין שאף אי ננקוט שהקטן אינו בן עיר בעצמו אבל הקטן מצטרף לעיר בע"כ ע"י החלטת אביו כיון שהוא טפל אליו, וזה הדין והגזה"כ בקרבן פסח שהקטנים טפלים לאביהם, ואף דבלי מנוי של האב לא נמנה ממילא, דאינם טפלים אליו ממילא לכל סעודה וסעודה, ולכן בעינן החלטת ודעת האב למנותו אבל שפיר מהני בע"כ כיון שאינו מעשה זכייה אלא מעשה של צירוף לקרבן.

עפ"י כל הנ"ל נראה לומר שאף שהיה מקום להגיע למסקנה מתוך דברי הגרי"ז שכתבו שבשלמים שהזיקו אמרינן יוחלט השור והניזק נהיה לבעל הבשר אף שהמזיק עדיין בעל הקרבן, אבל בק"פ שבעל הקרבן תלוי בבעל הבשר אז פשיטא שהניזק יהפוך גם להיות מנוי בקרבן, אכן לאחר הדברים הנ"ל היה נראה שאינו כן שאין כאן מהלך פשוטה של ממונות והקנאות, ואינו מוכרח שבעלות שנצורה דרך יוחלט השור מהני למנוי, ודו"ק, שאם דעת אחרת מקנה לא מהני א"כ יתכן נמי שיוחלט שור גם לא יהני.

**חידוש ביסוד דין מנוי דעבד כנעני לק"פ, וביאור קושי' הגמ' [פ"ח] ד"מה שקנה עבד קנה רבו", דהכוונה עפ"י הגרי"ז דבעי ממונות, ותמיד מהני בלי ממונות אגב ממונא דאדון, [וביאור בספיקת הירושלמי בעבד שהקדיש ק"פ לרבו].**

ועפ"י דברינו יתיישב נמי כל הסוגי' של עבד כנעני, דאדרבה דמוכרח מסוגי' זו דבדין מנוי בק"פ בעינן ממונא וכיסודו של הגרי"ז, וזהו שהק' דמה שקנה עבד קנה רבו<sup>229</sup>, אלא דלפי"ז הדרא קושי' המנ"ח והחזו"א, דאיך מהני כל מנוי דעבד בק"פ, ולמה הקשו דוקא כאן, וע"כ דנתחדש תורת מנוי מחודש בעבד כנעני מגזה"כ ד"שה לבית", ונבאר את הדברים:

ונקדים, דהנה, בירושלמי [פ"ח – ה"א] הסתפקו אם עבד מקדיש שלא מדעת רבו אף דתמיד אין מפרישין שלא מדעת חבירו, ולא נתברר מהו שורש הספק.

וראיתי באו"ש ק"פ [פ"ג – ה"ב] שכ' בזה"ל, "אולי עבד דאיהו בעי' למעבד פסח דפסח ראשון בעבדים חובה, 'איהו גריר בתר רבו' ואוכל ממה שרבו אוכל כיון דאית ביה בהאי פסח לאכול, מצי מפריש גם על רבו בלא שוי' שליח" עכ"ל, ואכתי לא נתברר כל הצורך דמה ענינו של ה'אגב גרירא' של עבד לרבו.

יכול לקנות בדעת אחרת בשבילם, דאז צריכים דוקא להצטרף לבית, ובזה אין קטן עושה לעצמו וכש"כ לאחרים, ובזה לא מהני דעת אחרת מקנה, ודו"ק.

[ואף דלעיל הבאנו מהתוס' הרא"ש דקרא מיירי בבהמת הקדש, ולכן ילפינן מהתם שליחות דהקדש, אבל מפורש בדבריו דקרא מיירי גם בבהמת חולין וגם בבהמת הקדש, עיי"ש, ולענין שליחות בהקדש ילפינן באופן דהיה כבר קדוש, ומיעוט דקטן מיירי באופן שהיה חולין].

<sup>229</sup> ושו"ר באו"ש פ"ג ה"ב שג"כ נקט דהחיסרון הוא בדין מנוי, דדחה דע"כ אין החסרון במעשה הקדש דשפיר חשיב שלוחו בזה וע"ד המנ"ח וחזו"א הנ"ל, אכן לא הבנתי סברתו בביאור גדר החסרון במנוי, עיי"ש בדבריו.

ובביאור הדברים היה נראה דאי היינו לומדים את דברי הגרי"ז כפשוטם שהממונות של הדין מינוי הוא דין פשוט של ממונות דאז פשוט דליכא שום מהלך להבין דין מנוי דעבד, אכן אחרי מה שנתבאר שכל הדין ממונות הוא דין מחודש ויש כאן בעלות כללית בדין קרבן וכן בממונות, וכל המהלך של הדין מנוי בקרבן היינו 'להצטרף' אליו ולהיות 'מנוי' בקרבן וממילא דאיכא בזה זכויות, א"כ מובן נמי ששייך אופנים מחודשים של מנוי בקרבן, ודרגות שונות של מנוי וצירוף לקרבן, דכמו שמצאנו דפליגי אי בעינן תמיד שישארו מבני החבורה ראשונה על הקרבן, והיינו שהם ה'עיקר' בבית והאחרים 'מצטרפים' - והרי פשוט דלא שייך דרגות כאלו בממונות דמי שיש לו כזית בשר הוא מנוי ותו לא – וע"ד זה נתבאר נמי בקטן דמגזה"כ למדו שמצטרף לבית בע"כ ע"י אביו, כמו כן יש מנוי מחודש בעבד שנתחדש בגזה"כ של "שה לבית", שיש לו צירוף מיוחד לבית אף דתמיד אמרינן מה שקנה עבד קנה רבו.

והגדר בזה הוא, דכיון שהוא קנוי לאדונו וטפל אליו, שוב חיילא ליה דין מנוי מחודש אגב המנוי דאדון, דכמו דבבעלות וזכויות של בני העיר יש מקום להבין שהעבד מקבל זכויות בשימושים של העיר אף שאינו בן עיר, ורק מצד היותו טפל לאדון שהוא בן עיר מקבל זכויות כאלו, כמו כן בקרבן פסח הדין מנוי הוא כן, דאף דאין לו בבשר שום בעלות ממונית, אכן כיון דלאדון יש דין מנוי בק"פ ויש לו זכות ממון, שוב איתרבי העבד להצטרף לבית בדין מנוי אגב מנוי דרבו, ודין מנוי ידיה חיילא בעיקר מנוי דאדון, וזה עומק סברת האו"ש בביאור הירושלמי.

ופשוט א"כ דכל זה בקרבן שיש לרבו בו דין מנוי, אבל בקרבן אחר, כההיא דשולח עבדו ושכח, דהרב והעבד מנויים על ב' קרבנות נפרדות, בכה"ג שפיר הק' הגמ' דלא שייך דין מנוי לעבד, דכיון דהכא העבד הוא מנוי לבד בלי האדון, שוב לא שייך לגביה כל הדין מנוי כיון דאין לא חלק ממנוי בבשר, וכל הדין מנוי של עבד הוא מנוי מחודש בתוך מנוי דרבו.

ופשוט שעיקר הך חידוש ששייך מנוי אגב המנוי דאדון, כל זה הוא דוקא לדברינו דדין בעלות ממונית הוא ה"צירוף לבית" וזהו הדין מנוי, דאז שייך לומר דאגב האדון הרי הוא מנוי, אבל אם היה דין בעלות בשותפות, דכל א' הוא מנוי ע"י בעלותו בבעלות המשותפת שוב לא שייכי עבד ואדון אהדדי, ומי שהוא בעלים הוא מנוי ותו לא.

ובזה מבוארים דברי האור שמח והירושלמי שלכן לא צריכים דעת האדון בהפרשה על ידיה עבד, ועיין בהערה <sup>230</sup>.

<sup>230</sup> והיינו דדין "דעת" בהפרשה הוא הלכה בדין מנוי [וכמבואר בשו"ט דגדרים [ל"ו] בשה לבית אבות וכדיבואר להלן] ואינו דין דעת הרגיל בקנינים, [וכנתבאר לעיל ס"ק ו' בארוכה], ובעבד נתחדש דין מנוי בהדי רבו שמצטרף למינוי דרבו ואין לו מנוי בפני עצמו בחבורה רק אגב מינוי דרבו, ויתכן א"כ דכשמקדיש בהמת רבו לרבו, אז מהני ההקדש מדין זכין ונתבאר לעיל במנ"ח [לולי המהרי"ט], אלא דחסר בזה דעת רבו למינוי, ולזה לא מהני זכין [דזהו עיקר הך דין דאין מפריש ק"פ על חבירו שלא מדעתו], אולם אכתי יש לצדד דיהני דעת העבד במינוי ידיה עבור

**עפ"י הנ"ל מבאר את הירושלמי דעבד שהפריש קרבן ונשתחרר, דהקרבן דחוי [למ"ד בע"ח נדחין].**

[והנה, אמרין בירושלמי [פ"ח-ה"ב], "א"ר יוחנן הפריש פסחו עד שלא נתגייר ונתגייר, עד שלא נשתחרר ונשתחרר, עד שלא הביא ב' שערות והביא ב' שערות, צריך להמנות על פסח אחר" ועי' קרבן העדה דסברת ר"י דבע"ח נדחין, והמקור לדבריו הוא מהרמב"ם שפסק [בהל' ק"פ פ"ד-ה"ט] דבכל כה"ג שפיר מקריב, כיון דבע"ח אינן נדחין, עיי"ש בכס"מ.

ובכתבי הגרי"ז [סוף ח"ג בענין קטן במנוי בק"פ] כ' דמכאן מוכרח דמה דאין עושים חבורת קטנים אינו משום גזירה בעלמא, דא"כ לא היה שייך בזה דין דחוי, וע"כ דמה"ת ליכא חבורת קטנים, וכל הדין מנוי בקטנים הוא דוקא להצטרף בהדי גדולים.

והדברים מוסברים עפ"י דברינו להלן דלמסקנה ד"שה לבית אבות לאו דאורי"י ואין מנוי לקטן אף דאכתי מצטרפי לקרבן, דהגדר בזה הוא, דאף דדין מנוי אין להם דמנוי צריך דעת, אפי"ה איתרבי קטנים להיות כלולים ב"בית", ועיי"ש שביארנו את כל החילוקים בין מנוי ב"בית" לקטן שרק כלול ב"בית" בלי להיות מנוי, וזהו נמי הביאור הכא, דבאופן דליכא מנויין כלל בבית, דכולם קטנים, אז הקרבן דחוי, ורק כשנתגדל נהיה מנוי, הילכך שפיר תלוי בדין בע"ח נדחין.

אולם אכתי קשה מעבדים, דהא ע"כ עבדים מנויין נינהו, דחייבים בק"פ כנשים, ואיזה דין אית להו, ויתירא מזו, דמפורש בסוגי' [פ"ח:] דיכולים להפריש ק"פ לעצמם כשקנו בהמה ע"מ שאין לרבהם בהם רשות, ומקריבים אותו, וע"כ שאין כאן דיחוי כלל.

והנראה בזה, דהכא מיירי בבהמה של רבה, ובשליחותו מקדישים אותו לקרבן פסח ורבה מנוי בק"פ אחר והקרבן הזה הוא רק להם, וכיון דלהיות מנוי צריך קנין ממוני בבהמה, שוב הו"ל קרבן בלי מנויין, דמה שקנה עבד קנה רבו, הילכך הקרבן דחוי, ולר' יוחנן דבע"ח נדחין שוב אינו קרב, ושאני בזה סוגי' דהתם [פ"ח:] דמיירי בבהמה דידהו, ויש להוסיף, דאף דעבדים בק"פ חובה, ונמנים אגב רבה, היינו דוקא בק"פ ידידה שיש לו מנוי בק"פ.

וע' מנ"ח [מצווה ה'] דכ' בהדי' דיכול רבה להפריש להם ק"פ מבהמה אחרת שאינו מנוי בו, ונראה דמכאן מוכרח דלא כדבריו].

רבו כיון דדין מינוי דעבד בהדי מנוי דרבו הוא, וחלק מהך מינוי הוא, ואולי דדעתו מהני, אכן מאידך י"ל דכיון דכל הדין מנוי דעבד רק מתחיל אחרי שרבו כבר מנוי, [דמנוי דעבד הוא אגב מנוי דאדון], שוב י"ל דלא מהני דעת ידידה ולא אמרין דסו"ס איכא דעת במנוי, וזהו ספיקת הירושלמי, [ויתכן דלזה התכוון האו"ש].

**ביאור חדש בשה לבית אבות לאו דאורייתא, דאכתי דינו כחלק מהבית אף בלי להיות מנוי, ומיישב בזה את שי' התוס' [פסחים פ"ח] מכל מה שהקשו עליו.**

והשתא דאתינן להכי נבאר נמי דינא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא" ודין קטן בקרבן לשיטת הראשונים שלמדו שאינו מנוי, ליישב בזה את כל הקושיות שהקשו על שיטת התוס'.

ונאמר בזה דבר חדש, דהנה עיקר הסברא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא" ואין מינוי מה"ת כלל, סברא זו צ"ע, דמקרא מלא דיבר הכתוב, "שה לבית אבות שה לבית" ופשיטא דקטנים הם ה"בית אבות" והם ה"בית", ואיך יתכן לומר דאינם מנויים ואין הקרבן שלהם.

ועוד דכבר הבאנו מהתוס' עצמו להלן [פ"ט] שכתב שכוונת הגמרא "דאמנינהו מעיקרא", היינו דאף דלא בעי מינוי אבל הרי זה כאלו הוא מנוי, וקשה שאיזה דין נאמר בזה, ומה שייך בזה כאלו מנוי, דאי מנוי היינו זכות ממונית א"כ מי שאין לו זכות זו אינו בעלים, הא מיהת מפורש בתוס' דלא למד כהגר"ח שאין כאן שום דין מה"ת, דמוכרח שיש כאן איזושהו קיום דין, ולכן דנים את מה שאין צריך מינוי כאילו שיש כאן מינוי, ואף דעצם הדברים קשים עד מאד, אכן לדברינו נראה שיש פתח גדול להבין את הדברים.

והביאור בזה עפ"י מה שנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם ורש"י דמה דמהני דעת האב לקטנים בע"כ למנותם דאין זה ככל הקנינים, רק דבעינן דעת שיצטרף לבית, ושוב ממילא אית ליה זכות ממון בממון הבית, ובקטנים דלאו בני דעת, מהני דעת אביהם במקומן, והראשונים למדו דזו נמי הקס"ד בסוגי' שם בנדרים דלמדו דשה לבית אבות דאורייתא, אלא שלמדו דכוונת ר"ז בנדרים [ל"ו] לחדש דאינו כן אלא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", והיינו דלא נהיה מנוי בבית בזה שמצרפין אותו גרידא, דבעיקר דין מנוי נאמר דין דעת, ולכן צריך דעת להימנות להיות מנוי בבית וכיון שכן אין הקטנים יכולים להימנות כלל, [ושפיר למדו מזה דלכן גם חבירו אינו נמנה שלא מדעתו], ואלו דברי ר"ז בנדרים.

ולמדו הנך ראשונים דר"ז בפסחים הוסיף, דאף על פי כן, הואיל ונאמר "שה לבית מ"מ", הרי ע"כ נתחדש דין צירוף לבית בקטן בלי להיות מנוי, והרי הוא חלק מהבית ואין לו זכות ממון בבשר כשאר המנויין דאינו מנוי, אבל אכתי חשיב חלק מהבית, ולענין זה ודאי אין צריך דעתו ולענין זה ודאי מהני דעת האב, דכמו דלקס"ד דע"י שמצרפין לבית נהיה מנוי ממילא ומהני לזה דעת האב לצרפו לבית, ה"ה דלמסקנה מהני דעת האב לצרפו לבית בלי להיות מנוי, וזה חידוש דין בקטנים דלאו בני מנוי, דבגדולים דבני מנוי נינהו הרי"ז כאכילה שלא למנויין, ורק בקטנים דלאו בני מנוי, שייך לצרפם לבית בלי להיות מנוי דבדידהו לא כתיב דין מנוי.

והן הן דברי התוס' [פ"ט] דאם אין צריך מינוי הרי זה כאילו שהיה מינוי, דרך בקטנים דלא בני מינוי ניהו איתרבי צירוף לבית בלי להיות מנוי, ונמצא כאילו נמנו דמי, ודו"ק, וע"ע בהערה <sup>231</sup>.

איברא, דבעיקר הדבר דמצטרפי להיות חלק מהבית בלי להיות מנוי בבית, צ"ב, דכלפי איזה דינים נאמרו, וכלפי איזה דינים אינו ככל המנויים, ונראה דאיכא בזה תרי נפ"מ:

א] לגבי הקרבת הקרבן יש דין מנוי שהקרבן עולה רק למנויו, ולכן אף אי חשיב כחלק מהבית אבל אין לו הקרבה, ולכן לא הוקרב עבורו קרבן, וחולק על הרמב"ם שחידש שקטן שהגדיל מהני ליה הקרבנותו בקטנותו להפטר מפסח שני.

ב] אכן מאידך גיסא היה קשה דהאיך קטן אוכל בלי להיות מנוי, דאיך מבטלים מצות אכילה לתת לקטן, וכדהקשה הגאון ר' אליעזר משה, ולפי הנ"ל מיושב, דנראה דמצוות אכילה אינו על כל מנוי ומנוי בפנ"ע, דאוכלים ביחד, ועל כרחך שהמצווה רמי על הבית כולו שיאכלנו [מלבד כזית שכל מנוי חייב לאכול בפני עצמו] וחיובא דבית הוא, וכיון דאכילתו בכלל "אכילת בית" הוא, שוב אין כאן ביטול מצוה, ודו"ק.

ומעתה א"ש מה דבענין שהקטן יוכל לאכול כזית לשחוט עליו, [וכמבואר בסוכה מ"ב:] דאל"כ אין כאן "איש לפי אכלו", ולא מצטרף לבית כלל, דאף דאינו מנוי אבל להיות חלק מהבית צריך להיות בר אכילה, ואם אינו מצורף לבית אין להאכילו דמפסיד מצות אכילה.

ומעתה מתיישבין שי' התוס' מקושיות הגר"ח, דז"ל התוס' "שה לבית מ"מ, פי' משום דשה לבית לאו דאורייתא", וכוונתו דדרשינן דאיתרבי מ"מ לבית בדעת האב כיון דאין צריך מינוי מה"ת, ותוס' באו לאפוקי שלא נתחדש דיש לו מינוי, אבל לדברינו אין כוונת התוס' דאין כזו דרשה ד"שה לבית", דודאי דדרשינן כן וכפשטי' דהש"ס, רק דלא חל בו דין מנוי.

[ובביאור המשך התוס' שיש חינוך ובעי טעמא דחינוך, עיין לעיל בהערה שהבאנו מהשלמי נדרים דכל זה מחמת הדין מינוי מדרבנן שזה מבלד הדין צירוף לבית מה"ת, עיי"ש].

ומעתה א"ש מה שהקשה הגר"ח דלמה אינו אוכל מק"פ אחר, ורק מק"פ דאפוטרופסין, וניחא, דבק"פ דאחרים אינם יכולים להאכילו, דמבטלין מצוה דידהו, וכקושי' הגאון ר' אליעזר משה, ורק בקרבן דידהו מהני מצד צירוף לבית, ודו"ק, הרי לנו שקושית הגאון ר' אליעזר משה וקושית הגר"ח מיישבות זא"ז.

<sup>231</sup> ומש"כ רש"י בדברי ר"ז בפסחים "דבעה"ב לוקח בשביל בני ביתו", זה דין דממילא, דכיון שהם חלק מביתו ומוטלים עליו לחינוך כמוש"כ רש"י, א"כ ממילא בקנייתו מצרפן לקרבנו.

ובהך דשוחט על מי שיעלה ראשון דהוכיחו בנדרים דלא היו מנויים מדקאי אבישרא ומזכה להו, היינו דמלשון מזכה להו משמע דאין להם זכות ממון רק על ידו, ועל כרחך דאינם מנויים, אבל הרי הם חלק מהבית ממילא, דאב ממילא מצרף בניו לקרבנו.

וא"ש נמי קושי' הגר"ח מעבדים, דדרשה "דשה לבית" בברי' בא לחדש יסוד א' דאין דין מינוי מורכב מבעלויות נפרדות שיוצרות שותפות בקרבן, אלא דיש בעלות כללית של "בית" שכל א' הוא מנוי בו ויש לו זכותיות בו, וזהו דרשה ד"שה לבית", ומזה מסתעף כמה חידושים, א] קטן יכול להיות שייך לבית בלי להיות מנוי, דאינו במצות מנוי, ב] בעבד שייך להיות מנוי אגב האדון ונכתבאר לעיל ג] באשה ובניו הגדולים שייך "סתם דעת" ליצור דין מנוי, מה דלא מהני בשאר קנינים.

**ישוב סתירת הרמב"ם בדין "שה לבית אבות", וביאור בדברי הרמב"ם בחבורה שכולם קטנים.**

והשתא דאתינן להא מתיישב נמי שי' הרמב"ם, דהנה, הרמב"ם פסק דאיכא מנוי לקטן, מדפסק דמהני בקטן שהגדיל כשהקריבו עבורו ק"פ להיפטר מפסח שני, וע"כ שהוא מנוי עליו וכמוש"כ המהר"י קורקוס, ומאידך גיסא פסק הרמב"ם דאין אדם מפריש ק"פ על חבירו שלא מדעתו, ומכאן הוכיח הגר"ח דלרמב"ם שה לבית אבות לאו דאורי', דאי דאורי' א"כ נילף מיניה דמפריש על חבירו, וע"כ כמסקנה דנדרים, והק' דלפי"ז הרמב"ם סותר משנתו [ועיין להלן שהבאנו בזה את דרכו של הגר"ח שתי' דגם אי שה לבית אבות לאו דאורי' אכתי חשיב כמנוי, ועיי"ש מה שהקשינו עליו].

ולהנ"ל ניחא, שיש מקום לחדש דאין הכוונה במהר"י קורקוס שהוא ממש ממונה, רק כעין סוגי' דפסחים [צ"ט] דאמרו ד"אמנינהו מעיקרא", והכוונה דחשיב כאילו שהוא ממונה כיון שהוא בכלל הבית, וכדיארנו שם בתוס', אלא דיתחדש דלפי הרמב"ם דסגי להיות חלק מהבית כדי שהקרבן יוקרב עליו, ולא בעינו חלות דין מנוי שהקרבן הוקרב עבור הבית.

אלא דלפי"ז קשה דלענין מה נתחדש הדין מנוי, דאי סגי להיות כאילו ממונה א"כ לגבי מה מצאנו את הדין נוסף של מנוי ממש, ונראה פשוט שהתשובה לזה נמצאת ברמב"ם נוסף, וז"ל הרמב"ם, "ושוחטין על הקטנים שיהיו מכלל בני החבורה לא שתהיה חבורה כולה קטנים שאינם בני דעת".

ודברי הרמב"ם צ"ב דמ"ל מה דאינם בני דעת, ועי' כס"מ שמבאר דאין הקדשם הקדש והק' דבעונת הנדרים הקדשן הקדש, ותי' דאה"נ ואז מהני, עכתו"ד.

ודוחק לומר דקטנים לאו דווקא, ועו"ק, דאם החסרון הוא משום שאין הקדשן הקדש, א"כ אין זה הלכה בהלכות חבורה דק"פ אלא דהוי חסרון בעיקר ההקדש, וצ"ע, דלא משמע כן ברמב"ם, ועוד ק' דגדול יכול להקדישו לחבורת קטנים שהם יהיו המנויים, וצ"ע.

ונראה דכוונת הרמב"ם הוא דאף אם משהו אחר יקדישו, הא מינוי צריך דעת לפי מה דמסקינן ד"שה לבית אבות לאו דאורי'", ומה"ט קטן אינו בר מינוי, וכל מה דשוחטין עליהם הוא משום שהם בכלל הבית ומצטרפין ל"בית" כשיש כבר בית ונכתבאר, ומעתה בקרבן שכולו קטנים ואינם בני דעת להיות מנויים, הרי בכה"ג ליכא "בית" כלל שיצטרפו אליו, וזהו תחילת הרמב"ם שיכולים להיות "מכלל בני החבורה", והיינו שמצטרפין ל"בית" אחרי שיש "בית", ודו"ק.

וע"ע בהערה <sup>232</sup> שהבאנו מהלך נוסף ברמב"ם מהאור שמח.

### בשי' ר' יהודה דקטן דהגיע לצרור וזורקו שוחטין עליו.

גרסינן בסוכה מ"ב "היה יכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח שנאמר איש לפי אוכלו, ר' יהודה אומר עד שיכול לברר אכילה, כיצד נותנין לו צרור וזורקו אגוז ומוטלו", ופירש"י "ממנין אותו על בני החבורה ואי לא דכתיב איש לפי אוכלו תכסו, הראוי לאכילה", וכבר הוכחנו לעיל מכאן דע"כ הקטן מצטרף לבית גם לפי מה דמסקינן שה לבית אבות לאו דאוריין, דאל"כ מה שייך דינים כלל שיהיה בר אכילה, וע"כ מוכרח דאף אם אינו בר מינוי, אבל שפיר שייך לבית.

אולם שי' ר' יהודה לא נתברר דלמה בעינן גם שיבחין בין צרור לאגוז, וראיתי באו"ש ק"פ [פ"ב – ה"ג] שמבאר בזה דע"כ מיירי שיש גדולים שנמנו כבר שהרי אין עושים חבורה שכולם קטנים, ודעת אחרת מקנה מהני מה"ת לקטן לקנות

<sup>232</sup> ובעיקר שי' הרמב"ם ראיתי באו"ש [ק"פ, פ"ה – ה"ז] שביאר באופ"א, דשי' הרמב"ם דשה לבית אבות דאוריין, וכפשטות הסוגיא בפסחים פ"ט דמינהו מעיקרא [וכגיטין כ"ה] [ולא כמו שנדחקו התוס' דהוי כאילו מנינהו כיון דא"צ מינוי], אולם לפי"ז ק' דאיך פסק הרמב"ם דאין אדם מפריש פסח על חבירו שלא מדעתו, הא נילף מקטנים וכדילפינן במחוסרי כפרה מקטנים ומכאן קושי' זו הסיקה הסוגיא בנדרים ל"ו דשה לבית אבות לאו דאוריין, [ומכאן הוכיח הגר"ח דהרמב"ם פוסק דשה לבית אבות לאו דאוריין] ותי' האו"ש דסוגיא דגיטין ופסחים חולקים וס"ל דאין לדמות קטנים לגדולים בפסח, ורק במחוסרי כפרה יש לדמותם.

וביאר בזה דבקטנים החיוב הקרבה בקטנותם הוא חיובא דאב דרמי עליו להביא ולהקריב, וממילא פשוט דיהני דעת האב במקום הקטן כיון דחיובא אאב רמי ואין זה שלא מדעתו, ואין ללמד מכאן דמפריש על חבירו שלא מדעתו, אבל במחוסרי כפרה הבן הוא הזב והוא המצורע והוא מצד עצמו צריך קרבן ואי מהני הפרשת האב בשבילו מוכרח דמהני שלא מדעתו וא"כ ה"ה בגדול יהני.

[וכתב שם האו"ש דתי' זו מבואר בירושלמי ריש האשה לחלק בין מחוסרי כפרה לק"פ, וכנראה דכוונתו לירושלמי שכל "פסח לכשיגדל ראוי הוא להתכפר בו, חטאת לכשיגדיל אינו ראוי להתכפר בה", אבל שם מבואר ממש להיפך, וכ"ה ברידב"ז שם, ואולי דשינה הגירסא וצ"ע].

איברא דהק' על עצמו דזה נגד הרמב"ם מיניה וביה, דלפי"ז איך סובר הרמב"ם דקרבן שהקריב בקטנותו מהני לפוטרו מפסח שני, הא שני של חיוב הם, ולכן הפרשה לקטן חשיב מדעתו והפרשה לגדול חשיב שלא מדעתו.

ותי' דבפסח שני, אין חיובו בפסח ראשון מחייבו בפסח שני, וע"כ דהפסח השני הוא המחייב, אלא שנאמר דין שאם היה לו הקרבה בראשון מעיקרא לא חיילא ביה חיובא דשני, והיינו דהקרבה בראשון היא סיבה שלא יחול עליו חיובא דשני, ולכן הקרבה בקטנותו מהני לכשיגדיל לפוטרו בפסח שני שאינו פוטר את החיוב רק דעל ידו לא חיילא חיובא מעיקרא ולזה לא אכפת לן מה דחיובו רמי אאב בראשון ועליו בשני, שלא באים לפטור, ורק במחוסרי כפרה באים לפטור את חיובא דקטנות עצמו שיהיה פטור לכשיגדיל.

ולדברי האו"ש דשי' הרמב"ם דשה לבית אבות דאוריין צריך ביאור למה לא מהני חבורת קטנים דאינם בני דעת, ומה אכפת לן בזה, ואין לפרש כדברינו דלדברינו אינם חבורת מינוי, וראיתי באו"ש [ק"פ פ"ב – ה"ג] שכבר ביאר הלכה דחבורת דקטנים באופ"א דכיון דלאו בני דעת אינם יודעים להזהר בקדושת הקרבן, עיי"ש, אכן דבריו צ"ע מהירושלמי [פ"ה – ה"ב] דיש דין דהוי קטן שהפריש ק"פ, וע"כ שזה דין דאוריין, וכבר הבאנו [לעיל] מהגרי"ז שהוכיח מכאן שזה מה"ת, וצ"ע.

דוקא כשהגיע לצרור וזורקו, הא פחות מזה אינו קונה אף בדעת אחרת [כמבואר בגיטין ס"ה ובתוס' שם].

ומעתה י"ל דלרבנן א"צ שיהיה בר קנין ובר מינוי כלל דקטנים אוכלין אף בלי להיות מנויין, אבל לר' יהודה משכחת ליה גוונא דצריכים שיהיו מנויין, דלר' יהודה אין שוחטין על היחיד וכשיש גדול א' וכולהו קטנים צריך שיהיו מנוים ביחד איתו, וזה רק שייך אם יכול להקנות להם חלק בדעת אחרת מקנה, דאז זכו בממונא דבהמה ואז הו"ל מנויין, ומחמת גוונא זו תקנו דלעולם אין לשחוט עליהם בלא הגיעו לצרור וזורקו, אבל לרבנן שוחטין על היחיד בדיעבד, לא חיישינן לזה.

#### פרק ג'

**הערות וביאורים בסוגי' בנדרים [ל"ו] ובדרכו של הגר"ח בסוגי' זו, ובביאור דברי התוס' בקידושין [מ"ב]. ובגיטין [ס"ד]: התמוהין.**

**ביאור בהוכחת הגמ' בנדרים [ל"ו] דמהני להפריש ולמנות חבירו שלא מדעתו על פסחו ממה דשוחט על בניו הקטנים, ומיישב את קושי' הקרן אורה דשאני קטנים דמהני בע"כ.**

בנדרים [ל"ה:]: למד ר' יוחנן דאפשר להפריש קרבן דמחוסרי כפרה [זב זבה מצורע ויולדת] ולהקריבו שלא מדעת הבעלים, דילפינן דא"צ דעת בעלים ממה דיכול האב להביא על בניו ובתו הקטנים, אף דתמיד חשיב שלא מדעתו, ולהלן [שם ל"ו] הק' עליו דכיון דדנים אפשר משאי אפשר, א"כ ה"ה בק"פ שאדם מפריש על בניו ובנותיו הקטנים ושוחט עליהם דה"ה דיהני גם על חבירו שלא מדעתו, ומפורש אמר ר' אלעזר ד"המפריש פסח על חבירו לא עשה כלום".

והקרן אורה העיר שם, דבקטן מהני אף כשמוחה וע"כ דקטן שאני דאיתרבי בגזה"כ מיוחד, ואטו גם בגדול נימא דמהני בע"כ, והא אפי' באשתו וע"ע ובניו ובנותיו הגדולים לא אמרינן כן, וצע"ג.

ונראה דהביאור בזה הוא, דמגזה"כ ד"שה לבית" דאיתרבי קטן, בזה ילפינן, דאין מנוי כשאר קנינים רק יסודו ל"צרף לבית" וממילא הוא דקונה חלק בממון הבית, ולמדנו מהך קרא דמהני דעת בעה"ב לצרף אחרים לבית, אלא דאעפ"כ אכתי פשוט מסברא דדעת האחרים מהני למחות שלא להצטרף, ושאני בזה מי שתלוי בו כבניו וכעבד כנעני, דהתם איכא כבר סברא נוספת דבטלה דעתם ואין מחאתם מחאה.

ומעתה י"ל דביסוד הדין כולו שווין דדעת הבעלים מהני במקום דעתו, ויסוד זה למד ר' יוחנן מקטן, דכמו בקטן דלאו בר דעת וא"א שדעתו יצרפו, ואכתי מהני דעת בעה"ב, א"כ ה"ה בגדולים נימא כן, ומה דבקטנים מהני גם בעל כרחם, זה



כבר לא שייך ללמד, דזה כבר סברא נוספת בקטן עצמו דבטלה דעתו כיון דלגמרי תלוי בו, וע"ע בהערה <sup>233</sup> מה שהרחבנו בזה עוד.

**מביא את קושי' האחרונים למה לא ילפינן מדין מינוי דעבד כנעני, ומבאר את הדברים עפ"י מה שנתחדש לעיל בדין מנוי דעבד כנעני.**

איברא, דאכתי תמוה, דכל מה דחידש ר' יוחנן הוא רק דילפינן מקטנים דדנים אפשר משא"א, אבל מה דדנים אפשר מאפשר זה כבר לכו"ע, וא"כ לכו"ע ק' דלמה לא ילפינן מעבד כנעני דמהני דעת בעה"ב למנותו אף דבר דעת הוא וה"ה דיהני על חבירו, וצ"ע.

[ואין להקשות מאשתו ובניו הגדולים די"ל דשם סתם דעתן מהני, וכנתבאר, ובחבירו ליכא סתם דעת כמותם, אבל מעבד כנעני דמהני גם כשמוחה שפיר יש ללמד, ואף דבחבירו לא יהני כשמוחה, זה לק"מ, וכדחילקנו כבר בקטנים].

שו"מ דבאבי עזרי [מהדור' רביעאה ק"פ פרק ז' ה"ז] הק' קושי' זו, ות' דע"כ דעבד כנעני הוא דין אחר, דכיון דעבדו הוא, אמרינן דדעתו תלוי בדעת האדון, ואין ללמד מכאן למפריש על חבירו, עכתו"ד, ושו"ר כעין זה בחזו"א [סי' קכ"ד פרק האשה ס"ק ו' ד"ה נדרים ל"ה].

ולדבריהם יתחדש חידוש גדול, דגם בקרבנות דבעינן דעת בעלים בקרבן חטאת, דיהני בזה דעת האדון להפריש ולהקריב שלא מדעת עבדו, וזה חידוש.

והנראה בזה, דלפי מה שנתבאר בעיקר דין מנוי בעבדים דיש בזה גדר חדש במינוי, שוב לא שייך ללמד מהכא להפריש קרבן על חבירו שלא מדעתו ממה דמצאנו מנוי דעבד כנעני שלא מדעתו, דכיון דכל המנוי הוא "מנוי מחודש" אגב האדון מחמת זה דקנוי לו, שוב אין זה שייך באחרים, אבל בקטן שאינו קנוי לאביו, מנוי ידידה אינו "מנוי מחודש" והרי"ז כמנוי הגדולים ומהני דעת האב כיון דאין לקטן דעת, ושוב לר' יוחנן דיינינן אפשר משא"א דתמיד יהני דעת דבעל הקרבן במקום חבירו, ודו"ק.

**שי' ר"ז ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", ומביא מהתוס' שיישבו את הסתירה בדברי ר"ז לדברי ר"ז בפסחים.**

והנה, על קושי' הגמ', דנלמד דמפריש קרבן על חבירו שלא מדעתו ממה דמפריש לבניו ובנותיו, תי' בזה ר' זירא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", וביאר הר"ן וז"ל "דמה"ת אין הקטנים צריכים להמנות בשה עם בני החבורה אלא אוכלין

<sup>233</sup> ופשוט, דלפי"ז דילפינן גם לאחרים גדולים מקטנים, דה"ה דילפינן בניו ובנותיו הגדולים ואשתו וע"ע דמהני מצד דעת הבעלים כמו דמהני לאחרים, דלא גרע, ורק לפי מה דמסקינן דלא ילפינן אחרים מקטנים, שוב צ"ל דבגדולים ובאשתו ובע"ע מהני מצד סתם דעתן, וכנתבאר לעיל ודו"ק, ומה"ט נמי לא הוכיחו מבניו ובתו הגדולים למפריש על חבירו, וזה כבר דנים אפשר מאפשר, וע"כ כהנ"ל דשם סתם דעתן מהני, וחשיב מדעת.

ומש"כ הקרן אורה דבזב נמי מהני בע"כ, אין זה מוכרח, ושו"מ בחזו"א פסחים קכ"ד [ס"ק ו' ד"ה נדרים ל"ה] שכ' דלא מהני בע"כ, ומש"כ שם עוד דבאמה העברי' שהיא קטנה דמהני דעתה גם אינו מוכרח, ויש להעיר קצת דלמה לא הקשו על ר' יוחנן מאמה, דשם רק מהני בלי מחאה וזה יותר דומה למפריש על חבירו.

ממנו אעפ"י שלא נמנו עליו, דאע"ג דאין הפסח נאכל אלא למנויו, ה"מ בראוין להימנות אבל הקטנים דלאו בני הכי לית לן בה", וכ"ה בתוס' שם.

והיינו דהשו"ט הוא בדין מנוי, האם צריך מנוי או א"צ מנוי, וכן יש לדייק מהרא"ש דבקס"ד כ' דסברי "שהן צריכים פסח כדכתיב שה לבית אבות ואין להם דעת להימנות וכו' אלא שהמנאת אביהם בלא דעתם הוי' המנאה" ולמסקנה הדרא דא"צ ק"פ ואין להם מינוי וממילא א"ש דלא ילפינן למפריש ק"פ על חברו, כיון דהתם יש לו מצווה וצריך להיות מנוי ומנוי שלא מדעתו לא מהני, ורק בקטנים דאינם מנויים כלל, דא"צ להיות מנויים, להכי מהני שלא מדעתם.

ולפי"ז הק' התוס' בפסחים [פ"ח] סתירה בר"ז, דבנדריים מסיק דשה לבית אבות לאו דאורייתא ובפסחים תי' דנעשה מנוי ע"י האפטרופוס וע"י אביו מגזה"כ דשה לבית, ותי' התוס' דאדרבה זה כוונתו [שם בפסחים] ד"שה לבית מ"מ", דא"צ מנוי כלל, ולכן שפיר אוכל מכל אפטרופוס שירצה, ומכאן הסקנו לעיל דכל הראשונים בנדריים למדו כהתוס' בפסחים, וקושיות הגר"ח על התוס' קשים גם עליהם, והדברים מתפרשים כדרכינו לעיל בתוס'.

### ביאורו של הגרי"ז בדרכו של הגר"ח בסוגי' בנדריים [ל"ו].

איברא, דדעת ר"ז ק' גם לרש"י ולרמב"ם ולמהר"י קורקוס, ועיי"ש בחידושי הגר"ח שהקשה דלדידהו שיש דין מנוי בקטן וכדילפינן מהסוגי' בפסחים [פ"ח] מגזה"כ דשה לבית, הרי שיטתם נסתרת מהסוגי' בנדריים שהסיקו בהדי' ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", וזה הרי המקור של התוס', וחידוש הגר"ח דע"כ צ"ל [מחמת כל הקושיות שהקשה על שיטת התוס'] דפשיטא דאף ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", אבל אין הכוונה שאין כאן מינוי דפשיטא שיש כאן מינוי, אלא דכוונת הסוגי' אך ורק לענין חיובא דקטן דכלפי חיובו אינו דאורייתא ועל זה נאמר דינא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", עיי"ש בכל דבריו.

אולם גוף דבריו נסתרים מהמשך הסוגי' בנדריים שם, דהגמ' הוכיחה כר"ז ממי ששחט על מי שיעלה ראשון לירושלים והראשון זוכה ומזכה אחיו עימו, ומיירי לאחר שחיטה ואין מנוי לאחר שחיטה, ומוכרח דשה לבית אבות לאו דאורייתא, ומכאן מוכרח נמי דא"צ מנוי להך מ"ד, וזה קושי' עצומה על הגר"ח, וכבר הק' כן באבי עזרי [מהדו"ק פ"ו מק"פ סוף ה"א].

ומצאתי דכבר עמד הגרי"ז [כתבי הגרי"ז בענינים סוף ח"ג בענין מינוי קטן לק"פ] בקושי' זו, ותי' בדרך מחודש, והוא עפ"י מה שיש להסתפק בגדר הדין אב לבנו בק"פ, האם אמרינן שכמו שיכול למנותו על הק"פ מגזה"כ דשה לבית אבות, כמו"כ יכול למשוך ידיו מהקרבן, או דוקא למינוי איתרבי.

והגרי"ז תלה ספק זה בנידון אי שיה לבית אבות דאורייתא או לא, דלדרכו של הגר"ח [וכן נקט נמי הגרי"ז שם] לכו"ע איכא מינוי גמור בקטן, [ודבריהם מיוסדים על המהר"י קורקוס שכ' בהדי' שיש מינוי בקטן אף דמהרמב"ם מוכרח דשלבאל"ד], וכל הנפ"מ הוא, דאי שיה לבית אבות דאורייתא, א"כ הרי הוא בר חיובא בקרבן, ונמצא שיש עליו תורת מביא ותורת מקריב בקרבן, וצריך דעת של המקריב, [וזהו באמת הראיה בגמ' הכא שאם מהני דעת אביו בלי דעת הקטן

דה"ה דיהני להפריש קרבן על חבירו שלא מדעתו], ואי שה לבית אבות לאו דאורי' אין לו תורת מביא ותורת מקריב בקרבן, רק דאית להו קיומא דפסח, וא"צ דעתו כלל, דאין לו דין מביא ומקריב, [כן הבנתי מדברי הגרי"ז שם, וכן נראה לבאר בעומק כוונת הגר"ח, עיי"ש ה, ומש"ה אין ללמוד למפריש על חבירו שלא מדעתו, דהתם אית ליה דין מקריב].

ומעתה, אם הבן הוא גם מביא וגם מקריב, א"כ רואים ע"כ שאביו הוא בעלים על כל הדין הקרבה דבן, ובזה איכלל גם למנותו וגם למשוך ידיו, אבל למ"ד דשה לבית אבות לאו דאורי', ע"כ דאינו מביא ואינו מקריב, ואביו לא איתרבי אלא לדין מינוי, וא"כ אין ראיה לרבותו גם למשוך ידיו.

ומעתה י"ל, דזהו הוכחת הגמ' מהריני שוחט על א', דלעולם י"ל דאמנינהו מעיקרא, וכדפירשו בגיטין [כ"ה] ובפסחים [צ"ט], אבל אח"כ כשאמר הריני שוחט על מי שיעלה ראשון, הרי בזה ע"כ משך את ידיהם מהקרבן, ואף דכוונתו לזירוזי בעלמא אבל דברים שבלב אינם דברים, ומוכרח מבריי' זו דא"א למשוך את הקטן מהקרבן, וזה ע"כ למ"ד דשה לבית אבות לאו דאורי', ונמצא שבאמת שהסוגי' בגיטין ובפסחים אזלי שפיר כהסוגי' דנדרים, ובאמת מיירי שהיה מינוי ורק באו להוכיח דשה לבית אבות לאו דאורי' ממה דמהני מה שמשך את ידיהם, עכתו"ד הגרי"ז שם.

איברא דיש לעיין בדבריו, דלפי"ז מוכרח דלמ"ד שה לבית אבות לאו דאורי' דהוא בעלים על המינוי שלהם, והוא הבעלים גם על ההקרבה, ולא רק דממנה אותם, ושוב ק' דא"כ מהו ההוכחה דמפריש על חבירו שלא מדעתו, הא הכא שאני דהאב הוא הממנה והאב הוא הבעלים על ההקרבה, ולהכי כבר סגי בדעתו, וא"צ לדעת הקטנים, ורק אי נימא דההקרבה דידהו, והם הבעלים בהקרבתם, אז י"ל דחזינן דא"צ דעת המקריב.

ולעיל [סוף פרק ב'] בהערה הבאנו סברא זו מהאו"ש, דהאו"ש מבאר בזה את שי' הרמב"ם, וכן למד נמי בסוגי' דפסחים וגיטין דנחלקו על הסוגי' דנדרים [וכן נקט בירושלמי], דס"ל דשה לבית אבות דאורי', ואפי"ה לא ילפינן מכאן למפריש על של חבירו, דלשיטתם, בשה לבית אבות דאורי' אמרינן שהאב הוא הבעלים על הדין מינוי ועל הדין הקרבה דידהו, ואין זה ראיה למפריש על של חבירו, וכל זה דלא כסוגי' דנדרים, עיי"ש.

שו"ר בהדי' כדברינו בחזו"א [פסחים קכ"ד ס"ק ו' ד"ה נדרים ל"ה], דע"כ לא שייך לומר דהאב יכול למשוך את ידיהם למ"ד דשה לבית אבות דאורי', דזה רק שייך אם נאמר שהוא הבעלים בהקרבה, ואם נימא שהוא הבעלים בהקרבה, שוב לא שייך ללמוד דמפריש על חבירו שלא מדעתו, עיי"ש.

#### **סיכום ב' הדרכים בראשונים בדין "שה לבית אבות לאו דאורייתא".**

הרי לנו דלשני הדרכים תמוהין דברי ר"ז, והיינו דלתוס' דכ' דאין מינוי מה"ת בקטנים ק' ב' קושיות הגר"ח, א] דלמה אוכל דווקא אצל האפוסטרופוסין, ב] מאי שנא מעבד שזה דרשה גמורה, ולרש"י ולרמב"ם ולמהר"י קורקוס ק' דמדבריהם נראה כהגר"ח דיש מנוי בקטן מה"ת, לדידהו ק' מהמשך הסוגי' שם בנדרים, וע"כ

צ"ל בכל הנ"ל כדברינו לעיל [פרק ב'] שיש דין צירוף לבית בלי להיות מנוי ודו"ק.

**ביאור בדברי התוס' בקידושין [מ"ב.] ובגיטין [ס"ד:] התמוהין דחידשו דקטן כגדול לענין מינוי ק"פ אף דבכה"ת לאו בר דעת הוא.**

והנה, בסוגי' דקידושין [מ"ב.] מביא הגמ' דנתמעט קטן מלהיות שליח לקנות ק"פ לכל הבית בשליחותם ולזכותם, ויליף ליה להך מיעוט מקרא ד"איש זוכה", והק' בתוס' דבלאו הכי אין לו "יד" אף לקנות לעצמו, וא"כ פשוט דאינו יכול לקנות לכל הבית בתורת שליח, ול"ל האי מיעוטא, ות' בתוס' וז"ל, "דלגבי פסח איצטריך [למיעוטי משליחות] דס"ד דהואיל ושייך לאכילת פסחים וצריך להמנות עליו [והיינו דלמ"ד "שה לבית אבות דאורי'"] צריך האב למנות בניו הקטנים על הקרבן דכתיב "שה לבית" אפי' קטן, אימא אף לאחרים זכי, קמ"ל, וכ"ה בתוס' בגיטין [סוף ס"ד:] וז"ל "דס"ד שיוכל להמנות [אחרים על הפסח] משום דשה לבית אבות דאורי' והוי לגבי פסח כמו גדול" עכ"ל, [ולעיל הבאנו מתוס' פסחים צ"א שיישבו קושי' זו גם למ"ד דשה לבית אבות לאו דאורי'].

ונראה דמבואר בתוס' דלמ"ד ששה לבית אבות דאורי' דלפי האמת יכול קטן למנות עצמו על הפסח, ויש לו יד לזה, שהרי רק נתמעט מקרא ד"איש זוכה וכו'", והמיעוט מהאי קרא הוא רק מיעוט משליחות [וכדהבאנו לעיל דמהאי קרא באמת ממעטינן קטן משליחות], וא"כ לעצמו דינו כגדול גם למסקנה.

ולכא' תמוה, הא מינוי דקטנים למ"ד ששה לבית אבות דאורי' מהני אפי' בע"כ של הקטנים, וכמבואר בהדי' בפסחים [פ"ח], והיינו דאיתרבי מינוי בקטן ע"י אביו שלא מדעתו, וק', דא"כ היכן מצאנו ריבוי בדעת הקטן שיהא בר דעת לדין מינוי, והרי הכא בתוס' מיירי לענין זה שהקטן ימנה את עצמו בדעת עצמו ובא גם למנות אחרים עמו, ומבואר בתוס' דילפינן מ"שה לבית אבות" דדעת הקטן הוא דעת [אף דבכל הקנינים לאו בר דעת הוא], וק' דהיכן מרומז בדין זה דדעתו חשיב דעת אם הך קרא מיירי בדעת האב בעל כרחו דקטן, וצע"ג.

ונראה להקדים בדברי הקוה"ע [סי' ס"ו ס"ק ו'] דחידש דבדין קטנים לאו בני דעת איכא תרי גווני, א] פחות מפעוטות דאז דינם כשוטה שבמציאות לאו בני דעת נינהו, ב] יותר מפעוטות דבמציאות חשיבי בני דעת, ורק נתמעטו מקנינים וקידושין וכדו' מגזה"כ, אבל לא חסר להם דעת במציאות.

והביא על זה את דברי רש"י בכתו' [ע"ג] דממעטין קטן דאינו מקדש אשה מגזה"כ דאיש כתי' בפרשה, ובירושלמי מע"ש [ד'ג'] ממעטינן קטן דאין מתנתו מתנה, והק' דלמה לי מיעוט, הא לאו בני דעת נינהו, ות' דמיירי באופן שבמציאות דעתו חשיב כדעת, והיינו בפעוטות, והכא נתמעטו כ"לאו בני דעת" מגזה"כ לקנינים וקידושין, [ועיי"ש שהוכיח דפעוטות אינו דין דרבנן בעלמא, אלא דמצאנו חילוק מה"ת בין פחות ליותר מפעוטות בדין חליצה], עכתו"ד.

ומעתה י"ל, דלא איכלל "דעת מינוי" בהך גזה"כ של קידושין וקנינים, דכיון דבחלות דין מינוי מצאנו שריבתה תורה קטן כגדול, דנתחייב להמנות, שוב י"ל

דבעיקר הך חלות דינו לגמרי כגדול, והיינו דעכ"פ בפעוטות לא יתמעטו מגזה"כ להיות כ"לאו בני דעת", ושוב יוכל בדעתו לעשות חלות דין מנוי.

איברא דזה תמוה, דכיון דחלות דין מנוי הוא קנין ממוני בבשר השנה [וכיסודו של הגרי"ז וכן מוכרח מוכרח מיניה וביה בתוס' שהק' דאין יד לקטן] א"כ כיון דבהלכות חו"מ נתמעט מקנינים, שוב לא שייך בו מינוי, דמינוי רק בא אחרי דקנה בגדרי חו"מ, וצ"ע.

ונראה דלדברינו א"ש טובא, דהכא אין הקנין נעשה במהלך הרגיל של קנינים בגדרי חו"מ, וכבר הבאנו מהפתח הבית דאולי דא"צ לזה מעשה קנין כלל, והביאור בזה דעצם הבשר נקנה לו ממילא בלי קנין אחרי שהצטרף ל"בית", וכל מה דצריך דעת הוא להצטרף ל"בית" כדי שיהיה לו זכויות בממונא ד"בית", ופשוט דקטן שיצטרף לעיר שיזכה ממילא בזכויות דבני העיר בס"ת [וכגון שירש את אביו בביתו בעיר ובזה נהיה לבן עיר, ואביו כבר נסתלק מזכותו בס"ת ולא שייך ירושה בזכות זה, ואפי"ה בנו יזכה בו ממילא] וה"ה כאן דאחרי שיצטרף ל"בית" ממילא יזכה בזכויות של ה"בית", והדעת הוא דעת להצטרף ל"בית", ואינו דעת רגילה של קנינים.

אלא דקושי' התוס' היתה דכמו דאין לו יד לקנות בדעתו בקנינים רגילים, כמו"כ אין לו דעת לקנות בזה שמצטרף לבית, ותירצו, דבדעת לצירוף ל"בית" דק"פ שזה דעת מינוי לא נתמעט מגזה"כ ד"לאו בר דעת" דכל הקנינים, דכיון דנתרבה בעיקר פרשת מינוי, גלי לן קרא דבדין זה קטן כגדול [כלשון התוס'] ולהכי מהני דעתו

[ויש להעיר דכל זה לאחר ההקדש, דלפני ההקדש אינו אלא קנינים רגילים, ודו"ק, ובלאו הכי כבר הבאנו דנקט התוס' הרא"ש דקרא מיירי נמי בגוונא זו, וכדהבאנו לעיל].

**סימן ל"ז**  
**קונטרס**  
**באכילת מצה ומרור,**  
**לגבי דין כוונה ודין מתעסק**  
**ובדין תחב לו חבריו לבית הבליעה,**  
**ובשיטת הרא"ה בקסבר שהמצה הוא בשר,**  
**ובדין שלא כדרך שתייה דרך שפופרת ותחב לו חבריו לבית הבליעה,**  
**לגבי שתיית ד' כוסות ושתיית סתם יינם ושתיית מי סוטה.**

**פרק א' דין כוונה ודין מתעסק באכילת מצה, ודין תחב לו חבריו מצה ומרור לבית הבליעה,**  
**[לשיטת הרמב"ם דמצות א"צ כוונה במצה].** # א] מביא את שיטת הרמב"ם דבמצות של  
הנאה ליכא דין מצוות צריכות כוונה כמו דליכא דין מתעסק בחלבים ועריות שכן נהנה. # ב]  
מביא מקורות דיסוד דינא דמצוות צריכות כוונה מצד מתעסק אתינן עלה, ומבאר דע"כ שיש  
תורת מעשה מיוחדת כלפי המעשה מצוה וכלפי זה חשיב מתעסק. # ג] מביא סברת המ"ב דנהנה  
כמתכוין, וכן הוא ברמב"ם וברש"י, ומתמה בזה. # ד] סברת האחרונים בגדר הדין דליכא פטור  
מתעסק בנהנה, דהעיקר היא ההנאה מהאכילה, וחסרון מתעסק היא רק חסרון במעשה לומר  
דהמעשה לא מתיחס אליו, לא כן בנהנה שכל החיוב לא בעי מעשה, דגם תחב לו חבריו לבית  
הבליעה מהני לחיובו, אלא דכל זה תמוה דלא שייך לומר כן במצוות. # ה] נוסח אחר בזה  
מהברכ"ש וחזו"א דהעיקר הוא דהנך עבירות לא בעי מעשה אלא דהמצאות של האכילה היא היא  
גוף העבירה, וגדר זה שייך נמי במצוות. # ו] מביא הוכחה מאכילת מרור דגם בזה נאמר ההלכה  
שא"צ כוונה, ומוכיח כן עוד מהדין מצוות לאו ליהנות ניתנו. # ז] חידוש דין דמהני תחב לו חבריו  
לבית הבליעה גם במצה ומרור

**פרק ב' המשך בענין הנ"ל [לפי השיטות דמצוות צריכות כוונה במצה].** # ח] מעורר דכל  
דברינו תלוי בפלוגתת הראשונים האם מצוות צריכות כוונה במצה. # ט] מביא מהתוס' בפסחים  
[קט"ו] דאף דס"ל דמצוות צריכות כוונה במצה אכן חלוק הדין מצוות צריכות כוונה במידי  
דאכילה משאר מצוות. # י] מוכיח דאיכא שני דינים בדין מצוות צריכות כוונה, והנפ"מ ביניהם  
במידי דאכילה. # י"א] מבאר דעפ"ז יתיישב סתירה ברש"י האם בעינן כוונה למצוה בעלמא  
[רש"י בברכות] או למצוה המסוימת הזו [רש"י בר"ה], ומבאר את דברי המאירי בפתיחה לבית  
הבחירה. # י"ב] מסיק דלכו"ע מהני תחב לו חבריו לבית הבליעה לצאת ידי"ח במידי דמצוות

**פרק ג' המשך בענין הנ"ל [לפי שיטת הרא"ה דטעה וקסבר שהמצה הוא בשר דלא יצא ידי"ח]**  
**ידי"ח].** # י"ג] מביא דעת הרא"ה דטעה וקסבר שהמצה הוא בשר דלא יצא ידי"ח, ולשיטתו  
משמע דאיכא דין מתעסק גם במידי דאכילה במצוות. # י"ד] מתמה דלפי"ז איכא סתירה בדברי  
הר"ן וסתירה בפסקי השו"ע. # ט"ו] מוכיח מכל הנ"ל דדינו של הרא"ה לאו מדין מתעסק הוא  
אלא מדין כוונה הפכית, ומביא דכבר פליגי בזה גדולי האחרונים. # ט"ז] מבאר דהדרא לדינא  
האי חידוש דתחב לו חבריו לבית הבליעה מהני במידי דאכילת מצוה.

**פרק ד' דין שלא כדרך שתייה דרך שפופרת, ודין תחב לו חבריו לבית הבליעה, [ומצוות**  
**צריכות כוונה] לגבי שתיית ד' כוסות ושתיית סתם יינם ושתיית מי סוטה.** # י"ז] מביא  
ספיקת הגמ' בשתיית סוטה בדרך שפופרת האם חשיב כדרך שתייה או לא, ומביא מהפוסקים דדנו  
האם מדמינן לזה שתתיית מצוה ושתיית עבירה. # י"ח] מבאר דע"כ דמדמהני תחב לו חבריו  
לבית הבליעה באכילה ושתייה של מצוה ועבירה דמזה מוכרח מיניה וביה דדרך שפופרת לא  
חשיב שלא כדרך, ורק שלא כדרך בגוף ההנאה חסר באכילה, ושאיני שתיית סוטה בעצם יסוד  
דינו דהתם ע"כ נאמר דין מעשה שתייה. # כ] מבאר דשורש הספק בסוטה הוא מצד הדין שתייה  
מכוס, ודרך שפופרת הוא שלא כדרך כלפי שתייה מכוס. # כ"א] מחדש דלפי"ז יתכן דגם בד'

כוסות איכא דין במעשה שתייה שיהיה "שתייה מכוס", משא"כ בדין שתייה במאכלות אסורות. # כ"ב] מחדש דלא מהני תחב לו חבירו לבית הבליעה בשתייה דסוטה ובשתייה דד' כוסות. # כ"ג] מסתפק בדין מתעסק ובדין מצוות צריכות כוונה בשתייה דסוטה ובשתייה דד' כוסות, ותלוי אי דינא דשתייה מכוס הוא עצם צורת המצוה או שהוא תנאי בעלמא בהך שתייה.

### פרק א'

**דין כוונה ודין מתעסק באכילת מצה,  
ודין תחב לו חבירו מצה ומרור לבית הבליעה,  
[לשיטת הרמב"ם דמצוות א"צ כוונה במצה].**

**א] מביא את שיטת הרמב"ם דבמצוות של הנאה ליכא דין מצוות צריכות כוונה כמו דליכא דין מתעסק בחלבים ועריות שכן נהנה.**

יש להסתפק בדיני אכילה באופן שתחב לו חבירו לבית הבליעה, האם יוצא בזה ידי"ח מצוות מצה וד' כוסות, ונראה דדינא חלוקים זה מזה וכדיבואר בעזה"י.

ונקדים בביאור סוגי דמצוות צריכות כוונה, דהנה, כבר נחלקו בסוגי בר"ה [כ"ח] בדין מצוות צריכות כוונה, וכידוע הרמב"ם סותר את עצמו בהך דין, דהרמב"ם פסק דמצוות צריכות כוונה בשופר, [הל' שופר ב' - ד'], ובמצה פסק דמצוות א"צ כוונה [חו"מ ו' - ג'], ויישב הכס"מ וכו"ה בר"ה [כ"ח], דסברת הרמב"ם הוא דמחלקינן בין מצוות שיש בהם הנאה למצוות שאין בהם הנאה, דכשיש הנאה א"צ כוונה, וזה החילוק בין שופר למצה.

והוסיף, דאיכא מקור לזה מהגמ' בראש השנה [שם], דאמרו שם דכפאו ואכל מצה יצא, והוכיחו מהכא דמצוות א"צ כוונה, וממילא הסיקו דה"ה דהתוקע לשיר יצא, ודחו דאינו מוכרח, ד"מהו דתימא, התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן", ולא ברור החילוק ביניהם, וביאר בזה רש"י [שם ד"ה מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל] ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן [כריתות י"ט:ט] המתעסק בחלבים ובעריות חייב, שכן נהנה", עכ"ל, וכ"ה בהרבה ראשונים, ואף דהגמ' דחתה דקמ"ל דלא מחלקינן כן, אכן הרמב"ם פסק בהך קס"ד.

ונבאר את הדברים ונקדים, דהנה יש ב' סוגים של שגגות, א] דין שוגג בעבירה כשאומר מותר, ובכה"ג חייב בקרבן, ב] דין "מתעסק" בעבירה, שאינו יודע שעושה את המעשה עבירה, וכגון בהחליף תלוש במחובר ותלש בשבת, דבזה פטור אפי' מקרבן, שהרי הוא כ"מתעסק" בעיקר המעשה, אכן ב"מתעסק" באכילת חלב וכגון שהוא חשב שהוא בולע רוק מתברר שזה חלב, הכא חייב קרבן אף שהוא מתעסק בעיקר המעשה, דכיון "שנהנה" אין בו דין "מתעסק", וחילוק זה בין שני הסוגים של עבירות, עבירות של הנאה ועבירות בלי הנאה, הך חילוק מדמינן שם בסוגי בר"ה לדין מצ"כ לחלק בין מצוות שיש בהם הנאה למצוות שאין בהם הנאה לגבי תקיעת שופר לאכילת מצה, וזו סברת הרמב"ם לחלק ביניהם.

**ב] מביא מקורות דינא דמצוות צריכות כוונה מצד מתעסק אתינן עלה, ומבאר דע"כ שיש תורת מעשה מיוחדת כלפי המעשה מצוה וכלפי זה חשיב מתעסק.**

ומדמיון זה מבואר חידוש בעיקר הדין דמצוות צריכות כוונה, והיינו דלמ"ד דמצוות צריכות כוונה מבואר דנקטינן דבלי כוונה אינו יוצא משום דחשיב "כמתעסק", וזה מפורש בסוגי' [שם] וכמו שאמרו "והאי מתעסק בעלמא הוא".

וכן מבואר נמי בסוגי' בר"ה [בדף ל"ג:] שאמרו שם "תוקע לשיר מתעסק קרי ליה", והיינו דאף דבתוקע לשיר איכא רק חסרון מצד מצוות צריכות כוונה, אכן למ"ד דלא מהני, היינו משום ד"מתעסק קרי ליה".

וכן מפורש במ"מ בהל' שופר [פ"ב - ה"ד], דביאר דשורש הפלוגתא האם מצוות צריכות כוונה או לא, היינו האם קרינן ליה מתעסק או לא, וז"ל "ודע שלדברי האומר מצוות צריכות כוונה מתעסק קרוי כל זמן שאינו מתכוין לתקוע תקיעה של מצוה ולדברי האומר אין צריכות כוונה מתעסק קרוי כל שאינו מתכוין לתקוע תקיעה ראויה", עכ"ל, וכן הוא לשון הרשב"א בתשובה [ח"א תשובה שד"מ] וז"ל, "ויעוד דמה שאמרו מצוות צריכות כוונה אינו אלא שיכוין לבו לצאת ולא יעשה כמתעסק בעלמא וכענין שאמרו בתקיעת שופר ובכפאווה ואכל מצה".

וגדולה מזה מצאנו בעיקר המקור לדין מצוות צריכות כוונה, דהנה, במקור לדין מצוות צריכות כוונה מצאנו בקרן אורה ריש זבחים [הקדמה] דהקשה דלמה לא בעינן גזה"כ מיוחד לדין מצוות צריכות כוונה, ואיך ידעינן כן מסברא, וביאר, דכיון דמצוות צריכות כוונה תלוי בדין מתעסק, א"כ שפיר איתרבי מסברא בהדי' דין מתעסק דכה"ת כולה, וממילא דא"צ על זה ריבוי מיוחד, ודו"ק.

ולכא' יש לעיין בעיקר חידוש זה, דאיך שייכי דין מצוות צריכות כוונה ודין מתעסק אהדדי, דבתוקע לשיר דרק חסר בכוונה, הרי הוא יודע שעושה את המעשה שמוטל עליו, שהרי יודע שהוא תוקע תקיעה, ורק חסר בכוונתו לשם מצוה, ולמה זה מיקרי מתעסק, הרי במתעסק ראינו דרק כשחסר לו ידיעה בעיקר המעשה הוא דחשיב מתעסק, ואיך מדמינן תוקע לשיר לתולש דבר שהוא חשב שהוא תלוש.

וע"כ צ"ל דנתחדש הכא "תורת מעשה חדשה" לענין המצוה, ובזה שייך מתעסק, והיינו כך: דחוץ מ'המעשה' נטילת לולב מצד עצמה חיילא נמי תורת 'מעשה מצוה' של נטילת לולב, ובחלק הזה של המעשה חיילא חסרון דמצוות צריכות כוונה, דבחלק הזה של המעשה הוא חשיב כמתעסק, וזהו דאמרינן דכיון שאינו מתכוין לשם מצוה הו"ל "כמתעסק", דהיינו ביחס להך חלק במעשה, הרי הוא כמתעסק אף דבעיקר המעשה אינו מתעסק, ודו"ק.

ומעתה מדמינן ל"מתעסק", שוב אפשר לחדש דבמצוה שיש בה הנאה יוצא בלי כוונה, דלא חשיב מתעסק כמו דבחלב ליכא פטור מתעסק, וזו היא סברת הרמב"ם למה במצה יוצא בלי כוונה אף דבשופר בעי כוונה, דבנהנה ליכא חסרון מצד מתעסק.



**ג] מביא סברת המ"ב דנהנה כמתכוין, וכן הוא ברמב"ם וברש"י, ומתמה בזה.**

ובעיקר הסברא בדין "נהנה" במתעסק דחייב מצאנו כמה ביאורים, די"ל דב"נהנה" אין חסרון של כוונה משום דדיינינן להי כאילו יש כאן כוונה, וע' בזה במ"ב [תע"ה ס"ק ל"ב] שהביא כן מה'מפרשים' שביארו "דנהנה כמתכוין דמי", ונראה דכוונתו לרמב"ם ורש"י, דכן מדויק בלשון רש"י בסנהדרין [ס"ב: ד"ה שכן נהנה], שכתב "הלכך חשיב בכוונה", [מובא באור שמח ריש הלכות שבת ד"ה וכיון שכן], ועיין נמי ברמב"ם [פי"ד מאכלות אסורות הי"ב] "האוכל מאכל ממאכלות האסורות דרך שחוק או כמתעסק, אע"פ שלא נתכוון לגוף האכילה, הואיל ונהנה חייב כמי שמתכוון לעצמה של אכילה", והיינו כנ"ל.

וע"כ שאין כוונתם בזה שיש כוונה גלויה ברורה ומפורשת, אלא שיש כאן כוונה עמוקה ונסתרת, דאינה כוונה מפורשת, וזה נמצא בכל מעשה שיש בה הנאת, ונראה להוסיף דזה כעין מה דמצאנו בביאור הלכה [סי' ס'] בשם הירושלמי שמי שהיסיב במצה אז גם "אי לא כיון" אמרינן ד"חזקה דכיון", והיינו דמצד א' מיירי שהוא לא כיון, ועל זה גופא אמרינן ד"חזקה דכיון", ומוכרח דלדין מצוות צריכות כוונה סגי בכוונה עמוקה לא מפורשת, וצ"ל ע"ד זה בנהנה, ודו"ק, ומה"ט חייב קרבן בעבירות וגם חשיב ככוונה במצוות.

איברא דיש לתמוה, שהרי בשלמא בעבירות שפיר חשיב כנתכוין משום דמיירי שאינו יודע שאוכל "חלב" וע"י הנאתו מ"חלב" חשיב כמתכוין ל"חלב", אבל במצוות, ההנאה היא מגוף המצה ולא מהמצוה, והחסרון כוונה אינו במצה רק במצוה, ואיך יהני הנאתו ב'מצה' ליצור כוונה ב'מצוה', הרי במקום הנהנה לא חסר בכוונה ובמקום שחסר כוונה ליכא נהנה, וצ"ע ג', וע"כ דמוכרח דרק בעבירות אמרינן סברא זו, וע"כ דאיכא נמי סברא אחרת בעבירות דנהנה חייב, וסברא זו מדמינן למצוות, [ועיין להלן בהערה בסוס"ק ו' דיישבנו את שיטת הרמב"ם ורש"י דאיך מדמינן למצוות].

**ד] סברת האחרונים בגדר הדין דליכא פטור מתעסק בנהנה, דהעיקר היא ההנאה מהאכילה, וחסרון מתעסק היא רק חסרון במעשה לומר דהמעשה לא מתיחס אליו, לא כן בנהנה שכל החיוב לא בעי מעשה, דגם תחב לו חבירו לבית הבליעה מהני לחייבו, אלא דכל זה תמוה דלא שייך לומר כן במצוות.**

וע"כ נראה בזה באופן אחר, ומוכרחים לומר בזה כמו שביארו כבר הרבה אחרונים, דאין הפשט שיש כאן כוונה [וכדהבאנו מרש"י ומהרמב"ם], אלא שהפשט בזה הוא דעבירה דהנאה היא סוג אחר של עבירה, ומה"ט לא נאמרה בה דין כוונה כל עיקר, ולהכי לא שייך לפוטרו במתעסק, וסברא זו נתבארה באחרונים בברכ"ש [בקידושין סי' כ'] בקובש"ע [ח"ב סי' כ"ג] בחידושי הגרשש"ק [ב"ק סי' א' ס"ק א' סוד"ה ועפי"ז] בחלקת יואב [סי' ז'] בחזו"א בהוריות [סי' ט"ו בס"ק ט'] ובאתון דאורייתא [סי' כ"ה].

וביאור הדברים, דבכל העבירות העבירה היא "המעשה בידים" שיש במעשה רציחה ובמעשה חילול שבת, אבל בחלבים ועריות ובכל עבירות דהנאה, התם אין העבירה ב"מעשה בידים" של האכילה, אלא שהעבירה היא בתוצאה מהמעשה,

שהרי אין גוף האכילה מצד עצמה עבירה רק התוצאה מהאכילה שהיא ההנאה, והיינו דהתורה לא אסרה את האכילה אלא שהתורה אסרה שלא יהנה הנאת אכילה מחלב ולא יהנה הנאת ביאה מעריות.

והברכ"ש הביא ראיה גדולה לחידוש זה, דבתחב לו חבירו חלב לבית הבליעה למקום דלא מצי לאהדורי מצאנו דחשיב כאכילה ידיה, אלא שהוא פטור מצד פטור אונס, וממילא דכשתוחבים לו בהסכמתו, אז כבר חשיב כאכילה ידיה ברצון וחייב, וע' היטב בזה ברש"י ותוס' בכתובות [בדף ל"א:] דמפורש כן, וק' שהרי הוא לא עשה כלום, וזה דומה לגוונא של הגר"ח [ביסודי התורה] בהשליכו על תינוק דאין זה רציחה ידיה, ומ"ש הכא, ומבואר דא"צ "עשייה", אלא שהתוצאה מהאכילה שהיא ההנאה היא העבירה, ובאמת דהגר"ח עצמו [שם] כבר חילק שם בין רציחה לעריות דקרקע עולם, וההסבר כנ"ל דבעריות אמרינן שכן נהנה, וכמבואר כל זה בברכ"ש [כתובות בס' ז' ס"ק ב'].

ואחרי הקדמה זו מובן למה ב"נהנה" חייב גם במתעסק, שהרי יסוד הפטור במתעסק בקרבן הוא משום שאין זה "עשייה" ידיה וכמבואר במקו"ח [ריש סי' תל"א], דעיקר המעשה לא מתיחס אליו כלל, וזה יסוד הפטור במתעסק, ומה"ט כ' המקו"ח שם דעבירה שאין בה מעשה כמו בל יראה לא שייך פטור מתעסק, דליכא שום מעשה שצריכה להתיחס אליו.

ולפי"ז, במידי דהנאה ואכילה דגם התם א"צ "עשייה" כלל, דהאיסור הוא בתוצאה של המעשה שהיא ההנאה מהאכילה, התם לא שייך חסרון דמתעסק, דהנאה מהאכילה היא כבר עבירה, וע"ז לא שייך מתעסק, דאף אם "מתעסק" שולל ממנו לגמרי את העשייה, הרי סו"ס לא גרע מ"תחב לו חבירו" שאין זה עשייה ידיה כלל וכלל ואפי"ה עובר עבירה, ועיין גם בחזו"א [שם] שג"כ מפרש דין מתעסק בחלבים ועריות כנ"ל, ומדמה נמי לתחב לו חבירו בבית הבליעה.

ולפי"ז נצטרך לומר דגם באכילות של מצווה המצווה היא ההנאה מהמצווה ולא המעשה עצמו, והיינו דהתורה ציוותה שתהנה הנאת אכילה ממצה, וממילא דגם הכא לא שייך דין מצות צריכות כוונה כיון דיסוד הדין בזה הוא מצד מתעסק, וכיון דליכא בזה תורת מעשה שוב לא שייך דין זה להכא.

אולם האתוון דאורי' [שם] תמה בזה, שהוא גם למד כהאחרונים ביסוד דינא דמתעסק בחלבים ועריות, דהעיקר הוא ההנאה עצמה ולא תלוי במעשה אלא בתוצאה מהמעשה, ועל זה תמה, דבשלמא בעבירות יתכן לומר כן, אכן איך יתכן לומר במצוות, דהתורה רק ציוותה על ההנאה, הרי פשוט דאמרה תורה "לך אכול מצה", וכי התוצאה בהנאה מהמצה היא כל המצוה, והדרא קושי' לדוכתא, וצ"ע.

**ה] נוסח אחר בזה מהברכ"ש וחזו"א דהעיקר הוא דהנך עבירות לא בעי מעשה אלא דהמציאות של האכילה היא גוף העבירה, וגדר זה שייך נמי במצוות.**

והנראה בזה, דכד נעיין היטב בברכ"ש ובחזו"א הנ"ל יבואר דאף שהם ג"כ למדו דעיקר היסוד בזה הוא שזה סוג אחר של עבירה דהכא א"צ מעשה, דומי' דתחב לו חבירו לבית הבליעה, אכן אין הגדר כנ"ל דהכל תלוי בהנאה שהיא התוצאה

של האכילה לעומת המעשה אכילה עצמה, אלא אדרבה, העיקר אינו ההנאה עצמה, אלא דההנאה היא ראייה בעלמא דחלוק הגדר בסוג הזה של עבירה.

והיינו דבכל העבירות העבירה היא "המעשה בידים", ובחלבים ועריות וכל עבירות דהנאה, העבירה היא "החפצא של חלב בגופו" כלשונו של הברכ"ש, וכוונתו דבאכילה איכא "מעשה אכילה" ובאכילה איכא נמי "מציאות" של האכילה שמתרחשת אצלו, ודלא כרציחה וחילול שבת דהתם איכא רק מעשה בעלמא, וליכא "מציאות" של רציחה שמתרחשת בגופו ובידיו של הרוצח, ובמאכלות אסורות אמרינן דהעבירה באכילה היא ה"מציאות" של אכילה שמתרחשת אצלו, לא המעשה אכילה.

וכל מה שאמרו בגמ' "שכן נהנה" לא בא לומר דעיקר קפידת התורה על גוף ההנאה שבאה בתוצאה מהאכילה [וכדנקטו האחרונים], אלא דזה שיש הנאת אכילה היא 'ראיה' שאכילה אינה "מעשה בעלמא" כרציחה וחילול שבת, אלא שאכילה היא "מציאות" שמתרחשת אצל האדם.

והוסיף הברכ"ש דכן הוא נמי במצוות של "נהנה", דהמצוה היא "החפצא של ישיבת גופו בסוכה" וכ"כ שם הברכ"ש לענין מצוה, ולא המעשה של האכילה, ונמצא ש"הנהנה" מגדיר את המצוה כמצוה אחרת, שזה מצוה בלי "עשייה", וממילא דכבר א"צ כוונה, דכל הדין מצוות צריכות כוונה הוא רק כדי שלא יהיה "מתעסק" על ה"עשייה" במצוה, אבל כשאין במצוה דין עשייה כלל, לא שייך בה דין מצוות צריכות כוונה.<sup>234</sup>

וזהו שהביאו האחרונים מתחב לו חבריו, דכמו דהתם מוכרח דהעיקר הוא המציאות של האכילה, ולא בעי מעשה כלל, כמו כן לענין מתעסק הכל תלוי במציאות של האכילה ולא במעשה עצמה.

ומעתה א"ש דאף דהתורה ציוותה "לך אכול מצה", ומצות התורה לא מתיחסת להנאה אכילה גרידא [וכטענת האתון דאורייתא], אולם הך אכילה שהתורה

<sup>234</sup> ובברכ"ש אמר סברא זו במצוות לבאר את דברי הקצוה"ח דבמצוה שבגופו ליכא שליחות, והן הדברים, דשליחות רק שייכא במעשה, אבל המציאות של המעשה שמתרחשת אצלו תמיד נשאר אצל השליח ואינו מתיחס למשלח, ויש לדון במש"כ שם הברכ"ש לענין תפילין, שהרי בתפילין יש דין מצ"כ, ולדברינו הרי כיון דתפילין תלוי במציאות של ההנחה ולא במעשה הנחה, ומה"ט לא מהני ביה שליחות, א"כ ה"ה דלא ניבעי בזה כוונה, וכאכילת מצה, והיה אפ"ל שחזן ממה שהתפילין צריכים להיות מונחים על גופו, יש גם דין מעשה קשירה, והיינו דתרתיה אית ביה, גם המציאות של ההנחה גם המעשה קשירה, ואם משהו אחר יקשור על ידו של המשלה יקיים מצוותו משום שנחשוב את הקושר כשלוחו לענין המעשה קשירה, דכלפי מעשה זה לא שייך חסרון של מצוה שבגופו, רק כלפי מה שבעינן שיהא מונח על ידו, ועיין היטב בקצוה"ח [שם] שמדוקדק היטב דתרתיה אית ביה וכן"ל ומתחלקין לגבי השליחות וכן"ל, וא"כ א"ש דה"ה דבנד"ד דכלפי החלק הזה של המעשה בעי כוונה, ודלא כאכילה שכל כולו אינו אלא המציאות של האכילה, ודו"ק, אולם אכתי צ"ע, דכבר הוכיחו האחרונים דגם קשירה בזמן הפטור מהני אי התפילין מונחים על ידו בזמן החיוב, וע"כ דא"צ מעשה קשירה כלל, וא"כ למה איכא דינא דמצוות צריכות כוונה, וצ"ע.

ציוותה אינו המעשה גרידא, אלא שכוונת התורה למציאות של האכילה, ובזה לא שייך מתעסק, ודו"ק.

ומעתה לא קשה מה שהקשינו על המ"ב, דאף דההנאה היא מהמצה ולא מהמצוה [ודלא כחלב] אפי"ה מהני לצאת ידי"ח, דכיון דההנאה אינה במקום כוונה וכסברת המ"ב בשם המפרשים, רק דההנאה מגדירה את המצוה שאינה מצוה של "עשייה", הרי שוב א"צ כוונה, שתמיד צריך כוונה רק כדי שלא יהיה דינו כ"מתעסק" כלפי התורה מעשה מצוה דחילא במעשה, וממילא דכשארין מעשה מצוה שוב לא שייך מתעסק, ובטלה דין מצוות צריכות כוונה.

**ו] מביא הוכחה מאכילת מרור דגם בזה נאמר ההלכה שא"צ כוונה, ומוכיח כן עוד מהדין מצוות לאו ליהנות ניתנו.**

ובדרך זו מובן דין נהנה במרור, דהנה כ' האחרונים דלא מצאנו דין "שכן נהנה" במרור כיון שהוא מר, ולכן צריך כוונה, [ואף דיש בזה ברכת הנהנין, מ"מ דרגת נהנה שגורם כוונה למצוות ליכא], וע' בהגהות רעק"א בשו"ע [סי' תע"ה] שהסתפק בזה בשם הפמ"ג, וע' בפנ"י [ר"ה כ"ח על התוס' ד"ה אמר רבא] ושפ"א [שם], ובכתבים של הגר"ש איגר [סי' ח'] דכולהו נקטו מסברא בפשיטות דלא אמרינן "שכן נהנה" במרור, וצריך כוונה.

אמנם במאירי בר"ה כ"ח. [ד"ה יש מי שמודה] מפורש דשייך סברא זו ד"שכן נהנה" גם במרור, וכ"ה בהדי' בתוס' פסחים [ריש קט"ו], והחת"ס [בחדושי סוגיות על ר"ה מכוון ירושלים] הוכיח כן מתוס' הנ"ל ודחה את כל האחרונים הנ"ל, וגם השפ"א [הנ"ל] דקדק דמוכרח מיניה וביה שם דגם במרור אמרינן סברא זו דשכן נהנה, ופשוט דלסברת הברכ"ש פשיטא שאין מקום לחלק, דסו"ס יש כאן "חפצא של אכילה" שמתרחשת אצלו וזו היא המצוה, וכמובן שלפי הסברא של המ"ב "דנהנה כנתכוין" יש לחלק בין מרור למצה.

ויש להוכיח כן עוד מהדין מצוות לאו ליהנות ניתנו, דבאמת כבר תמה בזה השפת אמת [הנ"ל] דאיך אפשר לומר דהעיקר היא ההנאה, הא מצוות לאו ליהנות ניתנו, אולם כל זה לשיטתו דנקט דהעיקר הוא ההנאה עצמה, [ולכן סובר דמסברא פשוט דאין מרור בכלל האי דינא], אכן לדברינו א"ש, דהכא אין הנדון לענין ההנאה עצמה, רק שהנאה היא ראייה בעלמא דמיירי ב"חפצא" של האכילה שמתרחשת אצלו, לא ב"עשייה" ומעשה אכילה.

ועיין בהערה <sup>235</sup> שיישבנו למה בעבירות עדיין צריך לסברת רש"י והרמב"ם [דהנאה כמתכוין], אבל בזה גופא איכא נפ"מ בין עבירות למצוות.

<sup>235</sup> וע"כ דשני דינים נאמרו במתעסק, והיינו כך, דכבר נחלקו רעק"א והנתיבות האם מתעסק חסר בעיקר המעשה [נתה"מ] או שהוא רק פטור קרבן [רעק"א], והיינו שהוא טעות גמור ולא שוגג בעלמא הלכך פטור מקרבן, ונראה דשני הדברין נכונים, ומעתה יש לחדש דכל הדין "נהנה כמתכוין" רק מהני לענין זה דכבר אינו טעות גמור, אבל אין כאן מתכוין לענין להשוותו למעשיו, אכן כיון דבנהנה נתחדש עוד דליכא תורת מעשה, ולא בעינן תורת מעשה, דעצם החפצא של האכילה מחייבת בלי שום תורת מעשה, א"כ ממילא ליכא חסרון שהמעשה לא מתיחס אליו שהרי

### ז] חידוש דין דמהני תחב לו חבירו לבית הבליעה גם במצה ומרור

והנה, כבר הבאנו שיש להסתפק בדינא דתחב לו חבירו לבית הבליעה במצה ומרור, דמה הדין האם יוצאין ידי בזה חובת מצה ומרור בדרך זו, ונראה דלפי כל הנ"ל איכא הוכחה דיוצא ידי חובתו.

ומצאתי דין זה בעונג יו"ט [סי' מ'] דנקט דמהני, ויש לדון בראיות שהביא לדין זה, אכן נראה דלדברי הראשונים הנ"ל מוכרח דיצא ידי"ח, דאחרי דמדמינן הך דין דמתעסק בחלבים ועריות חייב לדין דממילא כבר ליכא דין מצוות צריכות כוונה במצוות דאכילה, ואחרי דברור דהיסוד דמתעסק בחלבים ועריות חייב תלוי בדין תחב לו חבירו לבית הבליעה דג"כ חייב, דחד דינא הם, א"כ ה"ה דבתחב לו חבירו לבית הבליעה ע"כ דיוצא ידי"ח במצוות דאכילה.

ואין לדחות דשאני מצוות, דמלבד ה"מציאות" של האכילה דבזה שוה לעבירות איכא נמי "מעשה" אכילה, ובתחב לו חבירו לבית הבליעה ליכא מעשה כלל הלכך לא יוצא ידי"ח, דא"כ היינו צריכים כוונה כלפי הך מעשה, דהיה דין מתעסק כלפי הך חלק במעשה, ודו"ק, וע"כ דמוכרח דליכא דין מעשה כלל בהנך מצוות, ושוב מוכרח דמהני בהו תחב לו חבירו לבית הבליעה, כן נראה מוכרח.

### פרק ב'

#### המשך בענין הנ"ל

#### [לפי השיטות דמצוות צריכות כוונה במצה].

ח] מעורר דכל דברינו תלוי בפלוגתת הראשונים האם מצוות צריכות כוונה במצה.

אולם לכא' כל דברינו תלויים בפלוגתת הראשונים בדין מצוות צריכות כוונה באכילת מצה, דהנה, במ"ב [תע"ה שם] הביא מהפוסקים שחולקים על הרמב"ם, וס"ל דהדין מצוות צריכות כוונה נאמר גם באכילת מצה, וע"כ מוכרח לדבריהם לאידך גיסא.

והיינו כך, א] כבר הוכחנו דהדין מצוות צריכות כוונה תלוי בדין מתעסק, ב] עוד הבאנו מהמקור חיים דהוכיח מבל יראה דהדין מתעסק תלוי במעשה, ומעתה ברור דא"כ כבר מוכרח דס"ל להנך פוסקים דבאכילה אזלינן בתר ה"מעשה" של האכילה ולא בתר ה"מציאות" של האכילה, ובזה שפיר שייכא דין מתעסק, ובזה שייכא נמי הדין מצוות צריכות כוונה, וע"כ דמוכרח דחלוקין הגדרים של אכילה של מצווה מאכילה של עבירה בהגדרה זו.

לא בעינן תורת מעשה, ומעתה פשוט, דרק הדין השני שייך במצוות, דבמצוות לא אכפת לן מה שיש לו טעות גמור, ודו"ק.

הרי לנו דאף דסברת נהנה כמתכוין נאמר במתעסק של עבירות וזה לא שייך במצוות אכתי מדמינן מצוות לגבי הסברא השניה ודו"ק.

וממילא דמוכרח עוד, דכיון דבמצוות של אכילה בעינן נמי מעשה, ע"כ מוכרח דלא מהני תחב לו חבירו לבית הבליעה, דבזה חסר בעיקר המעשה, ודומה כבר לזרק אדם על תינוק דחסר במעשה רציחה.

הרי דלכא' מוכרח דהדין תחב לו חבירו לבית הבליעה תלוי במחלוקת הפוסקים בדין מצוות צריכות כוונה באכילת מצה, ורק לדעת הרמב"ם יוצא ידי חובתו, ודו"ק.

אולם נראה דאדרבה, דכד נעיין בדבריהם נראה דמוכרח דלא פליגי בזה, ואדרבה, מוכרח דמודי לעיקר האי יסוד דגם במצוות דאכילה אזלינן בתר המציאות ולא בתר המעשה, וכשיטת הרמב"ם, ואעפ"כ סברי דבעינן כוונה, ומטעם אחר, ובעזה"ל נוכיח את הדברים.

**ט] מביא מהתוס' בפסחים [קט"ו] דאף דס"ל דמצוות צריכות כוונה במצה אכן חלוק הדין מצוות צריכות כוונה במידי דאכילה משאר מצוות.**

דהנה, בשער הציון [ס' תע"ה שם] הביא הח"ח מדברי התוס' בפסחים [קט"ו] דמבואר בדבריו דמצוות צריכות כוונה גם במידי דאכילה, אולם נראה דכד נדקדק בדבריו יבואר דאף דס"ל דמצוות צריכות כוונה במידי דאכילה, אכן אכתי חלוק הדין מצוות צריכות כוונה במידי דאכילה משאר מצוות.

דז"ל התוס' שם, "משום דלגבי אכילה לא בעינן כוונה כולי האי כמו בתפילה ותקיעות", והוסיף שם לאידך גיסא, "דגבי תפלה ותקיעה בעי כוונה טפי", וכוונתו לבאר למה לא ילפינן הא דמצוות א"צ כוונה ממידי דאכילה או דמצוות צריכות כוונה ממידי דאכילה, וחילק, דאף אי בעי כוונה במידי דאכילה אכן אכתי בעינן כוונה טפי בתפלה ותקיעה.

ופשוט דכוונתו לחילוק הנ"ל, והיינו דכיון דדינא דמצוות צריכות כוונה תלוי בדין מתעסק, ודין מתעסק תלוי במעשה, ובמידי דאכילה ליכא דיני מעשה, הלכך חלוקין מידי דאכילה מכל המצוות, והיינו ממש כסברת הראשונים, ומעתה דבריהם צריכים ביאור, דמצד א' נקט דהכל תלוי במתעסק ובסברא דשכן נהנה, ומאידך מבואר דסובר דאכתי בעינן בהו כוונה, וקשה דאיזה דין כוונה נאמר במידי דאכילה אחרי דנאמר בהם פטור מתעסק, ומהו הגדר ב"כוונה טפי" בשאר המצוות לעומת מידי דאכילה "דלא בעינן כוונה כולי", דאיזה פשרה איכא בזה, וכל זה צ"ע.

**י] מוכיח דאיכא שני דינים בדין מצוות צריכות כוונה, והנפ"מ ביניהם במידי דאכילה.**

והנראה בזה, דהנה, כבר הבאנו מהקרן אורה ריש זבחים [הקדמה] דהקשה דלמה לא בעינן גזה"כ מיוחד לדין מצוות צריכות כוונה, ואיך יודעים כן מסברא, וביאר, דכיון דמצוות צריכות כוונה תלוי בדין מתעסק, וכדהבאנו להוכיח כן מכמה סוגיות, א"כ שפיר איתרבי מסברא בהדי' דין מתעסק דכה"ל כולה, וא"צ על זה ריבוי מיוחד, ודו"ק.

אולם מצאתי באמרי בינה [או"ח ס' י"ד] סברא אחרת בזה, דכתב דהדין מצוות צריכות כוונה הוא דין נוסף דילפינן ליה מקרא ד"ולעבדו בכל לבבכם", והיינו

דחוק מעצם המעשה מצוה והקיום מצוה שיש בכל מצווה ומצווה, נאמר בהם נמי הלכה בפני עצמו דעבודת ה' בעי כוונה, וזהו הדין מצוות צריכות כוונה, וזה דין בפני עצמו בעשיית מצוות, ודו"ק.

ונראה דאף דדבריו עומדים כסתירה לכל מה שהוכחנו לעיל דיסוד דינא דמצוות צריכות כוונה מדין מתעסק הוא, ואינו דין צדדי וקיום נוסף במצוה אלא דבלא זה חסר בעיקר מעשה המצוה, אכן אכתי איכא למימר כדבריו, והיינו דשני דיני כוונה נאמרו בדין מצוות צריכות כוונה, דחוק מהדין מצוות צריכות כוונה מדין מתעסק איכא נמי דין נוסף מדין "ולעבדו בכל לבבכם", [וזו הלכה בפני עצמו דעבודת ה' בעי כוונה], והנפ"מ יהיה במידי דאכילה, דבדין הנוסף ליכא פטור נהנה, דרק במתעסק שייך דין נהנה, והכא אכתי מחייבין ליה בכוונה מצד "ולעבדו בכל לבבכם", ודו"ק.

ונראה דבזה גופא פליגי הרמב"ם והתוס', האם נאמר דין מצוות צריכות כוונה במידי דאכילה או לא, דתרווייהו מודי דעיקר הדין מצוות צריכות כוונה מצד מתעסק לא שייכא הכא, אכן התוס' סברי דחוק מהדין מצוות צריכות כוונה מדין מתעסק אכתי איכא דין נוסף מצד "ולעבדו בכל לבבכם", ובזה פליגי הרמב"ם, דהרמב"ם סובר דליכא דין נוסף, הלכך סובר דלא בעי כוונה במידי דאכילה.

והן הן דברי התוס' שכתב דבכל המצוות בעינן "כוונה טפי" לעומת מידי דאכילה "דלא בעינן כוונה כולי", והיינו דבכל המצוות הכוונה היא מעיקר המעשה, דבלי כוונה חסר בעיקר עשיית המעשה מצוה, דדיינינן ליה כמתעסק בעיקר המעשה מצוה, אולם במידי דאכילה אינו כן, דהכא הדין כוונה אנו אלא דין צדדי, ודו"ק.

**י"א] מבאר דעפ"י יתיישב סתירה הרש"י האם בעינן כוונה למצוה בעלמא [רש"י בברכות] או למצוה המסוימת הזו [רש"י בר"ה], ומבאר את דברי המאירי בפתיחה לבית הבחירה.**

ונראה דבזה אפשר ליישב סתירה בדברי הרש"י, ובזה יבואר דאיכא כבר נפ"מ לדינא מצד הך דין נוסף בכל המצוות, דהנה, יש לעיין בעיקר דינא דמצוות צריכות כוונה, האם בעינן כוונה למצוה המסוימת הזו, או דסגי בכוונה בעלמא שהוא עושה מצווה ותו לא, ולכא' מצאנו בזה סתירה, דמצד א' מבואר בלשון רש"י בברכות [י"ג. ד"ה ש"מ] שכתב "שיהא מתכוין לשם מצוות", ומשמע דלא בעינן כוונה מיוחדת למצוה זו, וכן מצאתי בערוה"ש [סי' ס'] שהוכיח כן מדברי רש"י הללו.

אולם מאידך גיסא מדוקדק בלשון רש"י בר"ה [כ"ח. ד"ה כפאוהו פרסיים] לאידך גיסא, דכתב רש"י על הא דהוכיחו דמצוות א"צ כוונה בכפאוהו פרסיים, וכתב רש"י "דלא נתכוין לצאת ידי חובת מצה בליל ראשון של פסח", ומזה מדויק דלמ"ד דמצוות צריכות כוונה בעינן כוונה לצאת ידי חובת מצה בליל ראשון של פסח, ונמצא דדבריו סותרים זו את זו.

ונראה דאדרבה, דהן הן דברים, דמצד הדין מצוות צריכות כוונה מדין מתעסק, בדין זה סגי בזה שיש לו ידיעה שהוא עושה מעשה מצוה, דכל הדין מתעסק הוא רק ליחס אליו את ה'מעשה מצוה' שיש במעשה נטילת לולב [ואת ה'מעשה מצוה'

שיש במעשה תקיעה] אליו, ותו לא, ואי אך נתכוין שהוא עושה מצוה סגי, וכן מדויק בלשון הרשב"א בתשובה [ח"א תשובה שד"מ] שהבאנו לעיל שכתב "דמה שאמרו מצוות צריכות כוונה אינו אלא שיכוין לבו לצאת ולא יעשה כמתעסק בעלמא וכענין שאמרו בתקיעת שופר ובכפאווה ואכל מצה", הרי דלפי הך צד דמדין מתעסק הוא סגי ליה בזה "שיכוין לבו לצאת".

אולם רש"י סובר דבדינא ד"ולעבדו בכל לבבכם" נתחדש עוד, דיעבוד את ה' בכל לבבו, וזה כבר מחייב כוונה מיוחדת על כל המצוה, ולכן בדין זה כתב רש"י דבענין שיכוין "לצאת ידי חובת מצה בליל ראשון של פסח", ודו"ק.

וא"ש, דרש"י בר"ה קאי במידי דאכילה, ובמידי דאכילה ליכא דין כוונה מצד מתעסק, וע"כ דכל הדין כוונה שם הוא מצד "ולעבדו בכל לבבכם", ולהכי הביא רש"י הדין כוונה "לצאת ידי חובת מצה בליל ראשון של פסח", אולם רש"י בברכות קאי במצוות קריאת שמע, והכא ביאר רש"י את עיקר הדין מצוות צריכות כוונה שזה מדין מתעסק, דזהו ה"כוונה טפי" שאמרו התוס', ובדין זה באמת סגי "שיהא מתכוין לשם מצוות", ודו"ק.

ונראה דבזה יש בלאר נמי את דברי המאירי בפתיחה לבית הבחירה [עמוד י"ז] שכתב בדין מצ"כ בזה"ל, "שיתכוין בשעת עשייתו לעשות הענין לשם מצוה, ושיהיה יוצא במעשה ההוא ידי חובת המצוה המצוה", הרי שיש כאן ב' כוונות, כוונה לצאת וכוונה להשוותו למעשה מצוה, ונראה שהדין הראשון הוא דין מתעסק והדין השני הוא דין "ולעבדו בכל לבבכם".

**י"ב] מסיק דלכו"ע מהני תחב לו חבירו לבית הבליעה לצאת ידי"ח במידי דמצוות.**

ומעתה ברור, דגם לחולקים דס"ל דאיכא דין מצוות צריכות כוונה במידי דאכילה, אולם אכתי מודי לעיקר האי דינא דאזלינן בתר המציאות של האכילה ולא בתר המעשה, ושוב מוכרח דגם הם יודו דבתחב לו חבירו לבית הבליעה דשפיר יוצא ידי"ח במצוות אכילה, ודו"ק, אולם עיין להלן [פרק ג'] דאכתי יש לדון, דיתכן דאיכא שיטות דס"ל דבתחב לו חבירו לבית הבליעה דלא יצא.

### פרק ג'

#### המשך בענין הנ"ל

**[לפי שיטת הרא"ה דטעה וקסבר שהמצה הוא בשר דלא יצא ידי"ח].**

**י"ג] מביא דדעת הרא"ה דטעה וקסבר שהמצה הוא בשר דלא יצא ידי"ח, ולשיטתו משמע דאיכא דין מתעסק גם במידי דאכילה במצוות.**

איברא דלכא' אכתי איכא חולקים, דיעויין בר"ן בר"ה [שם] שהביא מהרא"ה דגם למ"ד דמצוות א"צ כוונה, אבל כל זה בלי כוונה למצוה אבל בטועה דקסבר דאינו פסח וחושב שזה חול או שטועה שהוא בשר ואינו מצה, בכה"ג נקטינן דלא יצא לכו"ע, ולכא' הכא מדין מתעסק אתינן עלה, ומוכרח דאיכא חסרון של מתעסק במידי דאכילת מצוה, ושוב מוכרח שיש דין מעשה, ושוב מוכרח דגם דין תחב לו חבירו לבית הבליעה לא מהני במידי דאכילה, כן נראה מוכרח.



**י"ד] מתמה דלפי"ז איכא סתירה בדברי הר"ן וסתירה בפסקי השו"ע.**

אולם לא יתכן, דא"כ הר"ן סותר את משנתו, שהרי מיד אח"כ הביא הר"ן את שיטת הרמב"ם דמחלק בין מידי דאכילה למצוות אחרות, וביאר דליכא דין מתעסק במצוות דאכילה, ונמצא דסותר משנתו.

והיה אפשר לדחות דכל זה בשיטת הרא"ה, אבל הרמב"ם חולק, ואדרבה פלוגתתם הוא ממש בזה, והר"ן הביא ב' שיטות שחולקים, אולם מפסקי השו"ע מוכרח דאינו כן, ולא פליגי בזה.

דהנה, בשו"ע או"ח [סי' תע"ה סעיף ד'] פסק וז"ל, "אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטים לאכול, יצא ידי חובתו כיון שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב באכילת מצה, אבל אם סבור שהוא חול, או שאין זו מצה, לא יצא", עכ"ל, הרי דבהלכה אחת השו"ע סותר משנתו, דמצד א' הוא פוסק בהד"ל כהרמב"ם דליכא דין מתעסק במידי דאכילה, אכן מאידך הוא פוסק כהרא"ה דאיכא דין מתעסק, וצ"ע.

ואין לומר דלגבי הדין מצוות צריכות כוונה פוסק השו"ע דבכל המצוות ליכא דין מצוות צריכות כוונה, ושוב לא מוכרח דסובר כהרמב"ם לגבי מידי דאכילה, דזה אינו, דיעויין בשו"ע או"ח [סי' ס' סעיף ד'] שכתב וז"ל, "י"א שאין מצות צריכות כוונה, וי"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה", עכ"ל, ומצאתי בשפת אמת בר"ה [שם] דכבר עמד בזה, עיי"ש מה שנדחק בזה.

**ט"ו] מוכיח מכל הנ"ל דדינו של הרא"ה לאו מדין מתעסק הוא אלא מדין כוונה הפכית, ומביא דכבר פליגי בזה גדולי האחרונים.**

ונראה דמזה מוכרח דסברת הרא"ה לאו מדין מתעסק הוא, ודו"ק, וכן נקט השו"ע, ובאמת דמצאנו חולקים בזה, דיעויין בכפות תמרים [בספר יום תרועה ר"ה כ"ח ד"ה אמר רב אשי] דכתב דמדין כוונה הפוכה היא דכוונה הפוכה מעכבת גם למ"ד דסובר דאין מצוות צריכות כוונה, אולם רעק"א [בהגהותיו שם] חולק דמדין מתעסק הוא, וכדברי הרעק"א מבואר נמי בטורי אבן [שם].

ומצאתי בהעמק שאילה [שאילתא קנ"ד סוף עמוד רל"ח] דג"כ נקט כהכפות תמרים, וביאר סברתו, דאף דאינו ממש ככוונה הפוכה, אכן יסוד המחלוקת האם מצוות צריכות כוונה או לא הוא דלמ"ד דאין צריכות כוונה היינו משום ד"סתמא כנתכוין", [וכן הוכיח הגר"ש איגר [חלק הכתבים סי' ח'] דמדין "סתמא כנתכוין דמי", ועפי"ז כתב הנצי"ב דבטעה שהוא בשר או חול כבר בטלה הך דין ד"סתמא כנתכוין", ודו"ק, עיי"ש"ה.

וכן נראה מוכרח משיטת החק יעקב [סי' תע"ה ס"ק י"ב] דנקט דאף דהר"ן בפסחים [דפי הרי"ף כ"ד:] סובר דגם במרור נאמר הך דין של הרא"ה, אכן לדעת השו"ע דסובר דליכא דין מצוות צריכות כוונה במצוות דרבנן, לדידיה ליתא לדין זה במרור כיון שהוא מדרבנן, עכ"ל, ונראה דמוכרח דנקט דלאו מדין מתעסק הוא, וע"כ דמדין מצוות צריכות כוונה הוא, והיינו כהנצי"ב דבטלה הדין "סתמא כנתכוין", וממילא דלא מעכב במרור, דהתם ליכא דין מצוות צריכות כוונה כל עיקר, וא"צ לבא לדין "סתמא כנתכוין".

ועפי"ד א"ש פסקי השו"ע, דלעולם ס"ל לשו"ע דליכא דין מתעסק במידי דאכילה, ואעפי"כ ס"ל דבקסבר שהוא חול או בשר לא יצא ידי"ח, דהכא מדין כוונה הפוכה אתינן עלה, הלכך לא יצא ידי"ח גם במצה דלא נאמר בו דין מתעסק, ודו"ק, ועיין בהערה <sup>236</sup> בזה.

**ט"ז] מבאר דהדרא לדינא האי חידוש דתחב לו חבירו לבית הבליעה מהני במידי דאכילת מצוה.**

ומעתה אחרי דהוכחנו דגם אליבא דהרא"ה אין זה מדין מתעסק, שוב י"ל דגם הרא"ה מודה דלא שייך פטור מתעסק במידי דאכילה, דמודה דליכא דין מעשה אכילה, ושוב הדרא לדוכתא האי דינא דתחב לו חבירו לבית הבליעה יצא ידי"ח במידי דאכילה, ודו"ק.

### פרק ד'

**דין שלא כדרך שתייה דרך שפופרת,**

**ודין תחב לו חבירו לבית הבליעה, [ומצוות צריכות כוונה]**

**לגבי שתיית ד' כוסות ושתיית סתם יינם ושתיית מי סוטה.**

**י"ז] מביא ספיקת הגמ' בשתיית סוטה בדרך שפופרת האם חשיב כדרך שתייה או לא, ומביא מהפוסקים דדנו האם מדמינן לזה שתיית מצוה ושתיית עבירה.**

הנה, מצאנו במשנה למלך [יסודי דהתורה פ"ה ה"ח ד"ה יש לחקור בהא] שהסתפק בדין אכילה שלא כדרך הנאתן, האם זה דין דוקא במאכלות אסורות או שהוא נאמר גם באכילת מצוה, הסיק דמסברא פשיטא ליה דאין בזה נפ"מ, אלא שלא מצא לזה ראייה.

ועפי"ז העירני ידידי הרה"ג ר' יעקב דיקמן שליט"א לספק בשתיית ד' כוסות, האם אפשר לשתות דרך שפופרת [דרך קש], וכן נשאל ע"י א' שידיו רועדות ויותר קל לו לשתות בדרך זו, והיינו האם זה נקרא דרך שתייה או שלא כדרך, ורצה לפשוט את הספק מהסוגי' בסוטה [י"ח]. שמסתפק בכעין זה לענין שתיית

<sup>236</sup> אולם כד נעיי' בדבר נראה דאכתי צריכים להוסיף ביאור בשיטת השו"ע, שהרי כמו שביארנו בחק יעקב דכיון דבמרור ליכא דין מצוות צריכות כוונה א"כ ה"ה דליתא לדינו של הרא"ה, והיינו משום דלא שייך הכא דין כוונה הפכית, כיון דכוונה הפכית הוא משום דנקטינן דסתמא כנתכוין ובטלה הסתמא כנתכוין ע"י הך טעות, [וזה רק היכא דבעינן כוונה ובעינן להאי סתמא כנתכוין], א"כ ה"ה דבמצוה נמי נימא כן, דלדעת השו"ע דכל הדין מצוות צריכות כוונה מדין מתעסק הוא, א"כ כיון דליכא דין מתעסק במידי דאכילה, וממילא כבר ליתא לדין מצוות צריכות כוונה, וממילא דכבר ליכא דין כוונה הפכית, כיון דכוונה הפכית הוא משום דנקטינן דסתמא כנתכוין ובטלה הסתמא כנתכוין ע"י הך טעות, [וזה רק היכא דבעינן כוונה ובעינן להאי סתמא כנתכוין], ודו"ק, לא כן במצה דליכא דין מצוות צריכות כוונה.

וע"כ צ"ל דגם השו"ע למד ע"ד הכפות תמרים אבל בלי טעמא של ההעמק שאילה, אלא דכוונה הפוכה אתינן עלה מצד דבעל כרחו א"א לצאת ידי"ח המצוות, וכמבואר בהדי' בתוס' בסוכה [ל"ט], אולם אין זה ברור אם שייך סברא זו באופן שהוא טעה, וצריכים לעיין בסברא זו מדברי ר' ראובן בחידושיו לסוכה [ריש סי' ט'], ודו"ק.

סוטה למי המרים, וז"ל הגמ', "בעי רבא, השקה בסיב, מהו, בשפופרת, מהו, דרך שתייה בכך, או אין דרך שתייה בכך, תיקו".

ומצאתי דכיון בזה לדברים מפורשים של הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה [קל"ד] דנשאל בשאלה זו ומדמה להך סוגי, ועיין בהערה <sup>237</sup> דאין הדברים ברורים האם אפשר לדמות את דבריו לעניננו, ועיי"ש עוד דבדיעבד הוא מיקל להלכה עפ"י דברי המאירי.

ומצאתי גם בשו"ת שבט הלוי [חלק ד סימן כ"א] שהביא מהמהרש"ם [ח"ד סי' קל"ז] דדימה הך סוגי' דשתיית סוטה גם לשתיית עבירה, והיינו בכגון שתיית סתם יינם שכל האיסור הוא רק מדרבנן, וממילא שיש להקל בזה בספק דדבריהם, שהרי למסקנה איכא 'תיקו' אי הוי דרך שתייה או לא, והשבט הלוי דחה ד"יראה ברור דזה הספק של הש"ס הוא רק דין מדיני סוטה אבל לא נוגע לעצם ההלכה של שתייה שלא כדרכה לענין איסורים וכיו"ב", ומצאתי כסברת המהרש"ם בספרו של הרב מחארקוב זצ"ל בסוגי' דסוטה [שם] דדימה שתיית סוטה דרך שפופרת גם לאכילת יוה"כ, והקשה דא"כ למה לא מצאנו שמקילין בשתייה דרך שפופרת ביוה"כ לחולה.

ובשבט הלוי [שם] הביא דגם לענין שתיית מצוה אין לדמות להתם, [ולא הביא את התשובה מהבן איש חי], ועיקר טעם דחייתו סתם ולא פירש, וכנראה דכוונתו כמו שכתב [שם לעיל] שיש דין מסויים של השקאת סוטה מהכוס, ובדין זה חשיב שלא כדרך, משא"כ בשתיית עצמו מכוס.

<sup>237</sup> אולם אכתי יש להסתפק האם כוונתו לדרך שפופרת שבימינו ע"י קש, שהרי מלשונו משמע שהמציאות היתה קצת אחרת, דז"ל השואל שם "שאלה מי שיש לו איזה מיחוש בבשר השיניים והפה והלשון וקשה לשתות יין ושאר משקין כדרך העולם על כן בליל פסח רוצה לקדש על הכוס ואחר הברכה יריק היין שבכוס לתוך כלי אחר שעשוי כמו שפופרת כדי שיכניס פי השפופרת סמוך לבית הבליעה ממש ומשם יורד היין לגרון וככה יעשה בכל הארבע כוסות ושואלים הלכו בו אם יש בזה איזה פקפוק לצאת י"ח בשתיית הארבע כוסות בדרך זו או לאו. יורינו המורה לצדקה ושכמ"ה", ועל זה השיב הבן איש חי, "תשובה איתא בגמרא דסוטה דף י"ח לענין סוטה בעי רבא השקה בסיב מהו בשפופרת מהו דרך שתייה בכך או אין דרך שתייה בכך", ויתכן א"כ דרק בגוונא זו מיקרי שלא כדרך, ולא בדרך שפופרת שבימינו, ודו"ק.

[עכ"פ להלכה הסיק שם הבן איש חי דיצא, וזה עפ"י המאירי בסוגי' [שם] שכתב "השקה בשפופרת או בסיב דקל שעשאו חלול הרי זה ספק אם דרך שתייה בכך או לאו לפיכך אם השקה כשר" עכ"ל, וכתב על זה הבן איש חי ד"מאחר דמצינו להרב המאירי ז"ל שכ"כ, לא מפישנן פלוגתא וי"ל שגם הרמב"ם סבר כן דבדיעבד אם השקה כשר, מיהו לכתחילה משמע דלא עבדינן הכי משום דאין דרך שתייה בכך, ועל כן בנידון השאלה י"ל שלא יעשה כן לכתחילה ואם עשה ושתה בדרך זו יצא י"ח בדיעבד", עכ"ל].

ועיי"ש עוד בתשובה [שם] שפלפל ליישב את שיטת הרמב"ם שהשמיט דין זה מהלכותיו עפ"י דברי התוס' שם בסוגי', ויש לדון בדבריו שם.

י"ח] מבאר דע"כ דמדהני תחב לו חבירו לבית הבליעה באכילה ושתייה של מצוה ועבירה דמזה מוכרח מיניה וביה דדרך שפופרת לא חשיב שלא כדרך, ורק שלא כדרך בגוף ההנאה חסר באכילה, ושאינן שתיית סוטה בעצם יסוד דינו דהתם ע"כ נאמר דין מעשה שתייה.

אולם נראה לבאר את הצדדים עפ"י מה שנתבאר לעיל, דהנה, לעיל נתבאר דגם באכילת מצוה וגם באכילת עבירה מתקיים דין האכילה גם בתחב לו חבירו בבית הבליעה, ונראה להוכיח דמהא דמהני תחב לו חבירו בבית הבליעה מוכרח דליכא דין שלא כדרך שתייה בדרך שפופרת.

ונראה דמוכרח כן מיניה ביה מתרי טעמי, א] הרי זה ברור דתחביב חבירו לתוך בית הבליעה למקום דלא מצי לאהדורי' דפשיטא דזה חשיב יותר שלא כדרך משתייה דרך שפופרת, וע"כ דמוכרח דדרך שפופרת לא חשיב שלא כדרך לגבי הנך דיני אכילה ושתייה דמהני בהם ע"י תחב לו חבירו בבית הבליעה.

ב] הרי נתבאר דמהני בהם ע"י תחב לו חבירו לבית הבליעה, ומזה מוכרח דע"כ דא"צ שום "מעשה אכילה", והיינו דאם חזינן שמישהו אחר יכול לעשות הך חלק של המעשה של הכנסת האוכל לפיו, א"כ מוכרח דא"צ בזה "מעשיו" כלל, והיינו ע"כ משום דהעיקר באכילת ושתיית מצוה היא עצם "החפצא והמציאות" של האכילה, שזה נמדד אך ורק בהנאת גרונו והנאת מעיו ותו לא, ואם פשוט דא"צ "מעשה אכילה", שוב פשיטא דליכא שום "צורה" להך מעשה, והיינו דז"פ דלא שייך לדון מצד "שלא כדרך" בתוך מעשה כזה שלא מוטל עליו כלל לעשות, דע"כ ד"שלא כדרך" כזו זה לא מגרע כלל וכלל, דפשיטא דרק במעשה שנצרכת לגוף האיסור בזה שייך לומר ד"נפגמה" המעשה ע"י ה"שלא כדרך" שבמעשה, ופשוט.

וע"כ דכל הדין "שלא כדרך אכילה" שמצאנו באכילה ושתייה של מצוה ועבירה היא רק באופן שנשתנה עצם "המציאות והחפצא" של האכילה עצמה, דדוקא בכה"ג אמרינן דחסר באכילה, והיינו באופן שהוא עשה מאכל לשתייה ושתאו, או שאכלו חי במקום מבושל, או שזה מסריח עד כדי כך שכבר אינו אוכל, או דנכוה גרונו, ועיין בכל הנך גווני ברמב"ם בהלכות מאכלות אסורות [פרק י"ד הלכה י'- י"א]<sup>238</sup>, דבכל כה"ג הוא שינה את המציאות של האכילה, ולהכי נאמר דאין זה בכלל אכילה ושתייה, אבל בדרך שפופרת שכל ה"שלא כדרך" רק מתיחס ל"מעשה שתייה" [ולא למציאות של השתייה], הכא לא מגרע לנו ה"שלא כדרך" כלל וכלל.

<sup>238</sup> וז"ל, "כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהן אכילה אלא הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת בלשון בשול ובלשון הקדש לאסור אותן ואפילו שלא כדרך הנייה, "ובהלכה יא, "כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו או שאכל חלב חי, או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבלה ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור, ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב", עכ"ל.

ויתירא מזו, הרי לשון הרמב"ם [שם] הוא דה"שלא כדרך" מתיחס ל'הנאה' שבאכילה ולא לגוף האכילה עצמה, והן הן הדברים שההנאה של האכילה היא היא "החפצא והמציאות" של האכילה עצמה, ורק התם נתפסה ורק התם חיילא הדין "שלא כדרך", ודו"ק.

וע"כ דמוכרחין אנו לומר, דשתיית סוטה חלוק בעיקר יסוד דינא, דהכא נאמר הלכה של מעשה שתייה, ומה"ט משכחת לה דין "שלא כדרך" גם במעשה שתייה עצמה, וברור א"כ דינא דתחב לו חבירו לבית הבליעה לא נאמר בשתייה זו של סוטה, וממילא פשוט דרק התם משכחת לה דינא דשלא כדרך דרך שפופרת, ודו"ק.

**כ] מבאר דשורש הספק בסוטה הוא מצד הדין שתייה מכוס, ודרך שפופרת הוא שלא כדרך כלפי שתייה מכוס.**

אולם הא גופא קשה דמגלן לחז"ל חילוק זה, דמגלן לחז"ל דדוקא בשתיית סוטה נאמרה הלכה של מעשה שתייה, וע"כ שיש כאן סברא אחרת, וכדיבואר.

דהנה, יעויין במאירי בסוטה [שם] וז"ל, "ולענין השקאה צריך שישקנה דרך שתיה, ר"ל בכוס וכיוצא בו, השקה בשפופרת או בסיב דקל שעשאו חלול הרי זה ספק אם דרך שתיה בכך או לאו לפיכך אם השקה כשר", הרי מבואר דכל הדין "שלא כדרך" ע"י שפופרת מתחילה מזה שיש דין שתייה מכוס בסוטה, וממילא דבדרך שתייה מכוס נסתפקו האם דרך שפופרת מיקרי שלא כדרך כלפי שתייה כזו, ומיושב היטב, דאין הפשט שחז"ל ידעו שיש דין מעשה שתייה בסוטה, אלא דעצם זה שיש דין "שתייה מכוס" כבר מחייב דע"כ יש דין "שלא כדרך" בשתייה דרך שפופרת.

**כ"א] מחדש דלפי"ז יתכן דגם בד' כוסות איכא דין במעשה שתייה שיהיה "שתייה מכוס", משא"כ בדין שתייה במאכלות אסורות.**

אולם מעתה יתחדש לן חידוש גדול, דלכאוף, מה"ט גופא יש להסתפק גם בשתיית ד' כוסות דלא יהני דרך שפופרת, ונקדים במה שיש להסתפק האם בד' כוסות הדין "כוס" הוא היכי תימצי בעלמא להחזיק את היין אבל אין דין במעשה השתייה שיהיה שתייה מכוס, או לא, שיש גם דין במעשה השתייה שיהיה 'שתייה מהכוס', והיינו דגוף השתייה מתייחסת ל"כוס", ונראה שיש ב' ראיות שיש גם דין במעשה השתייה שיהיה 'שתייה מהכוס', דיעויין בשו"ע [סי' תע"ב סעיף ט'] שהביא י"א שאם הוא שתה מכוס שיש בו הרבה רביעיות דחייב לשתות רוב מהך כוס, [ובבאר הגולה ציין בזה שזה שיטת הרמב"ן], עוד מצאנו במג"א [שם ס"ק ח'] שהביא מהב"ח דלכתחילה תמיד צריכים לשתות את כל הכוס ולא סגי ברובו, ומהנך ב' דינים מבואר דהשתייה עצמה צריכה להתיחס לגוף הכוס, ולא שהכוס הוא היכי תימצי בעלמא לשתייה.

וממילא א"כ פשוט דגם הכא בד' כוסות שפיר שייך לדון מצד "שלא כדרך" בשתייה בדרך שפופרת כמו בסוטה, ויתכן עוד דזהו כוונת ה'תורה לשמה' לדמות הנך תרתי אהדדי.

ויש להוסיף בזה עוד, דאף דהבאנו דהתורה לשמה מיקל בדיעבד בשתיית ד' כוסות דרך שפופרת, ולמד כן מהמאירי [שם] דהכריע כן בשתיית סוטה, אולם יתכן דבד' כוסות צריכים להחמיר, דבשבט הלוי [שם] העיר דנראה דאין כוונת המאירי דכיון דפשיטא לן דבעי כוס שוב יש להסתפק האם זה מיקרי דרך שתייה מכוס אלא אדרבה, דזה גופא הספק שם, האם בשתיית סוטה בעינן שתייה מכוס או לא, ועל הצד דבעינן שתייה מכוס אז פשיטא דדרך שפופרת לא מהני, [ודרך שפופרת אינו אלא היכי תימצי של הגמ' של שתייה שלא מכוס], וע"ע בהערה<sup>239</sup> בזה.

וחידוש זה הוכיח מהרמב"ם, דהנה, כבר תמה התורה לשמה [שם] למה הרמב"ם השמיט ספק זה של שתייה דרך שפופרת, והביא מהמנחת קנאות שכתב דכבר השמיע לנו הרמב"ם דין זה בזה שהביא שהשתייה צריכה להיות מכוס, ודו"ק.

ועפ"ז י"ל דבד' כוסות גם בדיעבד אין לשנות דרך שפופרת, שהרי הכא ודאי דאיכא דין שתייה מכוס, וממילא כבר פשיטא דלא חשיב שתייה מכוס דרך שפופרת.

הרי לנו דהוכחת התורה לשמה משתיית מי סוטה לשתיית ד' כוסות א"ש, דבתרווייהו לא מהני בדרך שפופרת [או מספק או מודאי], אכן דברי המהרש"ם ודברי הרב מחרקוב דמדמינן ליה גם למאכלות אסורות, וכגון להקל בסתם יינם ובשתייה ביוה"כ, ודאי דדבריהן תמוהין, דהתם ודאי דליכא דין שתייה מכוס, ודו"ק.

ויתירא מזו, הרי זה ברור דבתחב לו חבירו לבית הבליעה סתם יינם דודאי דעובר, וכן באכילת יוה"כ, דמאי שנא מכל מאכלות אסורות, וא"כ איך סוברים דבדרך שפופרת לא עוברים, הרי ודאי דלא גרע שתייה דרך שפופרת מתחב לו חבירו לבית הבליעה, ודבריהם צ"ע.

**כ"ב] מחדש דלא מהני תחב לו חבירו לבית הבליעה בשתייה דסוטה ובשתייה דד' כוסות.**

ומעתה נראה עוד, דפשיטא דלא יהני שתיית מי סוטה ושתיית ד' כוסות בתחב לו חבירו לבית הבליעה מתוך כוס, ואיכא בזה מתלת טעמי:

<sup>239</sup> וז"ל השבט הלוי [שם], "מדברי המאירי נראה דצדדי האיבעיא אם השקאה בכלי חרס מעכב או לא דבפרשת סוטה לא כתיב לקיחת כלי חרס אלא בלקיחת מים קדושים מן הכיור וכמשנתינו דסוטה ט"ו ע"ב, אמנם לענין השקאה אינו מבואר, ואע"ג דבסוטה ט' ע"א מבואר באגדה דגם השקאה היתה בכלי חרס זה עצמו מסופק הש"ס אם זה דין לכתחלה או לעכובא בדיני השקאה דבעינן כדרך השותין דהיינו מן כלי לאפוקי אם השקה בשפופרת או בסיב שעשאו חלל, ואינו ר"ל שהי' כאן כלי חרס אלא שמשכה המים דרך שפופרת או סיב, אלא דר"ל דבמקום כלי חרס לקח שפופרת חלולה או סיב, וכ' המאירי דאם השקה כשר ור"ל ע"ד שכ' הכ"מ פ"ד הי"א דמספק אינה שותה עו"פ, ולפ"ז י"ל דדין כלי חרס בשעת שתי' אינו מעכב כלל אלא בשעת לקיחת המים, ומיושב מה שהעיר במנחת קנאות י"ח ע"א שם דהרמב"ם השמיע דין כלי חרס בשעת השקאה, והיינו דיישב בזה את קושי' התורה לשמה דלמה השמיט הרמב"ם דין זה של דרך שפופרת בסוטה, ודו"ק.

א] בפשיטות י"ל דזה ודאי דתחב לו חבירו לבית הבליעה חשיב 'שלא כדרך' יותר משתייה בדרך שפופרת.

ב] פשיטא דהיכא דנאמר דין שתייה מכוס דפשיטא דלא מהני בזה תחב לו חבירו לבית הבליעה מעיקר הדין, [גם בלי ה"שלא כדרך" שבו], דבתחב לו חבירו לבית הבליעה ליכא "מעשה" שתייה כלל, [וכבר הבאנו לעיל ס"ק ד' דהוי כדברי הגר"ח בזורק על תינוק], ורק ה"מציאות" וההנאה של השתייה מתקיימת בהך שתייה, והרי זה פשיטא שמה שצריכים שתייה מהכוס הוא דין במעשה, ולכן פשיטא שהכוס לא מתיחס להך שתייה, ונמצא דגם אם תחבו לו מתוך כוס אכתי יחשב כשתייה שלא מכוס, ודו"ק.

ג] זאת ועוד, הרי אי ננקוט כנוסח האחרונים [מובא לעיל ס"ק ד'] שרק דנים מצד ההנאה עצמה, דהנאת אכילה אסרה תורה והרי זה מתקיים בתחב לו חבירו לבית הבליעה, הרי פשיטא דה'כוס' לא מתיחס להנאה זו, דההנאה מתיחסת לשתייה ולא מתיחסת לכוס, ופשוט.

**כ"ג] מסתפק בדין מתעסק ובדין מצוות צריכות כוונה בשתייה דסוטה ובשתייה דד' כוסות, ותלוי אי דינא דשתייה מכוס הוא עצם צורת המצוה או שהוא תנאי בעלמא בהך שתייה.**

ומעתה נראה עוד, דאחרי דפשיטא דלא מהני בהנך תרתי בתחב לו חבירו לבית הבליעה, א"כ יש לדון דאולי איכא חסרון מצד "מתעסק" בהנך תרי דינים של שתייה, דשתייה מכוס היא צורה של "מעשה שתייה", וע"כ דנתחדש בהנך הלכה של "מעשה שתייה", ושוב הדרא לן החסרון של תחב לו חבירו לבית הבליעה, וממילא דהדרא לן נמי החסרון של "מתעסק".

ומעתה יתחדש לדינא, דסוטה שחשבה שהיא שותה שתייה בעלמא, ואיתברר לה שזה שתייה של מי סוטה, דלא עלתה לה הך שתייה לבודקה, דחסר במעשה שתייה דהוי כמתעסק, וממילא דלפי"ז יתחדש נמי דהדרא דינא דמצוות צריכות כוונה בשתיית ד' כוסות, דכבר נתבאר דיסוד דינא דמצוות צריכות כוונה תלוייה בגדרי מתעסק, ודוקא כשיש מעשה מצוה שייך מתעסק, וממילא דרק אז שייך מצוות צריכות כוונה, וממילא דאף דבמצוה ומרור ליכא דין מצוות צריכות כוונה, אכן בד' כוסות איכא דין מצוות צריכות כוונה.

איברא דיתכן לחלק ולומר דכל האי דינא דשתייה מכוס אינה אלא תנאי בעלמא, ואין זה עיקר צורת המצוה, והיינו דלעולם המצוה מתקיימת ב"מציאות ובחפצא" של שתייה כמו כל האכילות ושתייות של מצוה דלא אזחינן בהו בתר המעשה כלל, רק דבד' כוסות נאמר "תנאי" שתתקיים הך שתייה דוקא מתוך כוס, וממילא נראה דשוב לא שייך דינא דמתעסק ודינא דמצוות צריכות כוונה, וכן י"ל לומר נמי לענין מתעסק בשתיית מי סוטה, ודו"ק.

והביאור בזה הוא דכבר נתבאר [לעיל ס"ק א'] דעיקר דינא דמצוות צריכות כוונה מתחילה מזה שיש תורת "מעשה מצוה", והיינו, דחוץ מהמעשה הפשוטה של נטילת לולב איכא נמי "מעשה מצוה" של נטילת לולב, ובחלק הזה של המעשה חיילא חסרון דמצוות צריכות כוונה, דחלק הזה של המעשה חשיב כמתעסק, אבל

בשתיית ד' כוסות יתכן דאינו כן, דיתכן דהמצוה עצמה היא רק בחפצא של השתייה, וליכא שום מעשה מצוה של שתיית ד' כוסות, דכל התורת מעשה לגבי הכוס היא תנאה בעלמא, ולכן זה לא מגדיר את עצם המעשה, ודו"ק.



**סימן ל"ח**  
**קונטרס**  
**בגדרי "לחם" ואפייה בשמש,**  
**לגבי מצות מצווה.**

**פרק א' בדין מצה ב"לחם" שברכתו המוציא דוקא בקביעת סעודה.** # ביאורו של הראש יוסף בפלוגתת הרמב"ם והטור האם יוצאים ידי חובת מצה בכובא דארעא [והיינו שנאפה ע"ג קרקע]. # בסברת המנ"ח דקביעות מהני לאשוויי כלחם, ומה"ט חולק על הראש יוסף. # דרך חדשה דפליגי אי בעינן מצה שיש בו דין לחם מצד עצמו או דסגי אי יש לו דין לחם רק כלפי אכילתו. # שורש פלוגתא זו תלויה במקור לדין "לחם" הנאמר במצות, וגם תלוי האם בכלל היה דין לחם בהנך מצות שאפו כשיצאו ממצרים.

**פרק ב' מצה ע"ש הגאולה וע"ש העוני, ובגדר חיובא דלחם עוני.** # מבאר למה ליכא סתירה בטעמא דמצות מצה, האם שייך לעוני או לחירות. # מוכיח דעצם החפצא של מצה הוא באמת לחם של הגאולה, וכל ההתייחסות לעוני הוא רק דין נוסף במצה, והיינו שהעוני הוא רק פרט נוסף בחירות עצמו, ולא שהוא הגדרה במצה עצמה. #

**פרק ג' גדרי "לחם" ודין "אפייה בחמה" במצות של יציאת מצרים.** [ובפלוגתת הראשונים אי קיימו חובת מצה בהנך מצות]. # מביא כמה הוכחות שיש דין לחם במצה, ולחם האפוי בשמש אינו לחם, ומתמה מהמצות שאפו כשיצאו ממצרים. # בפלוגתת הגר"ח והחזו"א בחידוש של ר"ת דגם לענין ברכת המוציא מהני בישול בבליה עבה. # מיישב עפ"י הנ"ל האיך אהני לן האפייה בשמש ביציאת מצרים. # מביא את חידושו של מרן הגר"ח ק שליט"א דהחמה בשעת יציאת מצרים היה בה דין תולדה דאש, ולכן חשיב אפייה, ומתמה בזה. # מוכיח דלחולקים על חידושו של ר"ת ע"כ שלא היה דין לחם בהנך מצות לחולקים על ר"ת, ולא היו מצות מצוה כלל # מבאר שהרשב"ם חידש דדין לחם עוני ודין לחם של חיפזון חלוקין ביסוד דינם, והדין "לחם" שבו רק שייך לדין "עוני" שבמצה ולא לדין "חירות" של המצה. # מביא מחלוקת ראשונים האם קיימו מצוות מצה במצות של יציאת מצרים או לא. # מבאר דפלוגתת הרמב"ם וטור ביסוד דין לחם במצה תלויה בפלוגתת הרשב"ם ור"ת.

**פרק ד' בפלוגתת הרמב"ן ור"ן בב"י בפסח מצרים ובטעמא דלא הספיק בציקם להחמיץ.** [ובאפייה בחמה ואח"כ בתנור]. # פלוגתת הרמב"ן ור"ן בביאור הפסוק - "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגת מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צידה לא עשו להם". # בפלוגתת הראשונים בביאור לשון הפסוק - "עוגות מצות כי לא חמץ". # פלוגתת הראשונים במה שאומרים בהגדה שאוכלים מצה "על שם שלא הספיק בציקם להחמיץ". # מחדש דלכו"ע היה כאן אפייה ע"י השמש בדרך, ואח"כ חזרו ואפו אותם בתנור בסוכות, ואפייה דשמש רק אהני לן שלא יחמיץ עד שיגיעו לסוכות לגילוי ממ"ה ואז אפאוהו בתנור, ואפייה דתנור אהני לן לעשותו ללחם שיתקיים בה דין מצה

**פרק א'  
בדין מצה  
ב"לחם" שברכת המוציא  
דוקא בקביעת סעודה.**

**ביאורו של הראש יוסף בפלוגת הרמב"ם והטור האם יוצאים ידי חובת מצה בכובא דארעא [והיינו שנאפה ע"ג קרקע].**

הראש יוסף בסוגי' דכובא דארעא בברכות [ל"ח] דן בכל הנך דברים דברכתם מזונות ובקבע עליהם סעודה דינם בברכת המוציא וברהמ"ז, האם הברכת המזון בכה"ג הוא דין דרבנן או דין דאורייתא, ונפ"מ בספק בירך אי יחזור ויברך.

ושורש הספק הוא דבכל הדברים האלו י"ל דמצד עצמם אינם לחם כלל, רק דכיון דנראים כלחם גזרו בהם רבנן אטו לחם גמור, וכיון דבלחם גמור חייבים מה"ת רק בקבע עליהם כדי שביעה, א"כ רק בכה"ג גזרו בכל הנך דברים לברך ברהמ"ז וברכת המוציא מדרבנן, ומאידך י"ל דמה"ת דינם כלחם גמור, ורק מדרבנן הקילו לא לדונם כלחם גמור כיון דסו"ס אין להם תואר לחם, וקולא זו אמרו רק באכילת ארעי לשם תענוג.

אלא דלא נתברר בדבריו איך הקילו רבנן לענין ברהמ"ז דאורייתא, ועי' בזה בשו"ע הרב [סי' קס"ח ס"ק ח'] שג"כ נקט כהצד השני, וביאר נקודה זו, דע"כ דמוכרח דמה"ת תמיד סגי בברכה מעין שלש, ולהכי י"ל דבכה"ג הקילו והעמידוהו על עיקר דין תורה דסגי בברכה אחת.

וכ' הראש יוסף דנפ"מ לגבי מצה, דהנה, במצה מצאנו דבעינן לזה דין "לחם", וכמבואר שם בסוגי' בכובא דארעא, וכן מבואר במשנה בפ"ק דחלה לענין עיסת הכלבים וכדיבואר בהמשך, ויש לעיין האם מתקיים דין מצה ע"י לחם כזו שכל דינו כלחם הוא רק בקובע עליו, וביאר הראש יוסף, דאם כל דינו כלחם הוא רק מדרבנן, א"כ אינו יוצא בה ידי"ח במצה דהתם בעינן דין לחם מה"ת, אבל אי חשיב לחם מה"ת, ורק רבנן הקילו לא לדונם כלחם, א"כ לענין מצה לא שייך קולא זו ושפיר חשיב לחם.

ובזה ביאר את פלוגת הרמב"ם וטור, דשם בסוגי' דנו בכובא דארעא [והיינו שנאפה ע"ג קרקע], ואמר מר זוטרא דרק אי קבע עליהן סעודה אז מברך המוציא, והוסיף מר בר רב אשי דיוצאים בהם ידי"ח מצה, ונחלקו הר"מ וטור האם מר בר אשי חולק וסובר דדינם תמיד בהמוציא ולכן יוצא בהם ידי"ח מצה, וכן דעת הטור, או דגם הוא מודה דמברכים המוציא רק בקובע עליהם, ואפי"ה יוצאים בהם ידי"ח במצה, וכן דעת הרמב"ם, ותלוי בהנ"ל.

דהטור למד דכל הדין הוא רק דין דרבנן ולהכי לא מהני למצה, והרמב"ם למד דכל הדין הוא דין תורה, ולכן מהני גם למצה.

**בסברת המנ"ח דקביעות מהני לאשוויי כלחם, ומה"ט חולק על הראש יוסף.**

וגם המנ"ח [מצוה י'] למד כן, רק דלדידיה היה ק' בשי' הרמב"ם, דאחרי דרבנן הפקיעו הימנו את הדין לחם לענין המוציא וברהמ"ז, דא"כ ה"ה דלא יהני כבר למצה עכ"פ מדרבנן, ונראה דנחלקו בגדר הקולא דרבנן, דהמנ"ח למד דהפקיעו

את הדין לחם מדרבנן כיון דאינו ממש כתואר לחם, ולכן הק' ממצה, והראש יוסף למד דלא הפקיעו את הדין לחם, ורק הקילו מדרבנן לא להחמיר בה כלחם לחיוב המוציא וחיוב ברהמ"ז, וקולא זו אינו קולא אצל מצה לומר דלא יצא.

ובישוב הקושי' ביאר המנ"ח דהרמב"ם למד דהמצוה עצמה היא היא הקביעות, דכמו דמצאנו בלילה הראשונה של סוכות שכזית כבר חשיב כקביעות לענין ישיבת סוכה, דהמצוה קובעו, כמו כן הכא המצוה קובעו, ושוב חשיב כלחם גם מדרבנן, ושפיר מהני למצוות מצה, והוסיף בזה עוד, דבכה"ג כבר יברך עליהם המוציא גם בכזית, שהרי המצוה קובעו לאכילת לחם ולהכי שפיר מברך המוציא, עכתו"ד.

עכ"פ למדנו מדברי המנ"ח דבר חדש, דעיקר סברא דקביעות מהני לאשוויי כלחם, שהרי המנ"ח סבר שרבנן הפקיעו את התורת לחם מהך חפצא, ואכתי מהני קביעות עליו לאשוויי כלחם, וזה חידוש לומר שהחפצא משתנה עפ"י אכילת הגברא.

ונראה דיסוד סברתו בזה הוא, דאף דלא חשיב כלחם מצד עצם החפצא אבל כלפי אכילת הגברא חשיב כלחם, דיש בו ענינו של לחם לענין זה שאכילתו כלחם, ושפיר חיילא בחפצא שם לחם כלפי אכילת הגברא באופן שיאכל בו אכילת קבע ככל אכית לחם, ונתחדש שלא צריך שהמצה עצמה תהיה חפצא של לחם, אלא שיהיה בה ענינו של לחם כלפי זה שאפשר לעשות בה "אכילת לחם", ודו"ק.

**דרך חדשה דפליגי אי בעינן מצה שיש בו דין לחם מצד עצמו או דסגי אי יש לו דין לחם רק כלפי אכילתו.**

ונראה, דיש מקום לבאר פלוגתתם בדרך אחרת, דלעולם י"ל דלא פליגי אי הוי לחם או לא, דגם הרמב"ם מודה דאין בו דין לחם מה"ת, וכסברת הטור, דדבריהם בשי' הרמב"ם מחודשים, דלמה הקילו לברך מעין שלש, והוצרכו לחדש שזה מהני מה"ת, ואכתי קשה, דלא מוסבר כל הצורך למה הקילו אם מה"ת יש לזה דין לחם, וגם לא מובן למה לפי המנ"ח הפקיעו את כל הדין לחם מדרבנן, וסברת הטור בזה יותר פשוט, דבאמת מה"ת כבר אינו לחם, וי"ל א"כ שגם הרמב"ם מודה בזה.

וי"ל עוד, דכו"ע מודי דע"י הקביעות דינו כלחם "כלפי אכילתו" מה"ת, ומברכים בו ברהמ"ז מה"ת גם לדעת הטור, דכבר ביארנו דיסוד סברת המנ"ח הוא, דאף דאינו חפצא של לחם מצד עצם החפצא [עכ"פ מדרבנן], אבל כלפי אכילת הגברא שפיר חיילא בחפצא דין לחם גמור, דאכילתו כלחם, ואף אנו נאמר דאף אם מה"ת לא חשיב כלחם מצד עצם החפצא אבל כלפי אכילת הגברא חשיב כלחם מה"ת, דיש בו ענינו של לחם לענין זה שאכילתו כלחם, ושוב ליתא לחילוקו של הראש יוסף במי שנסתפק אי בירך או לא, דנקט דלטור זה רק מדרבנן ומדרבנן מיקל בספק, ולרמב"ם זה ספק דאורייתא, דלהנ"ל כו"ע מודי שזה ספק דאורייתא.

וי"ל עוד דכו"ע מודי לסברת המנ"ח ברמב"ם דהמצוה עצמה חשיב כקביעות וכדהוכיח מלילה הראשונה של סוכות והתם כו"ע מודי בזה, ולכו"ע יברכו בכה"ג במצה ברכת המוציא, ומעתה י"ל דמהני סברא זו להשוותו כבר כלחם מה"ת גם

לענין חיוב מצה אף שהוא דין דאורי' , דמצה מה"ת כברהמ"ז מה"ת, וא"ש סברת הרמב"ם גם אם יודה לטור דאין דינו כלחם מה"ת בלי שיקבע עליו.

וי"ל עוד, דגם הטור לא פליג בעיקר סברא זו, רק דשורש פלוגתתם הוא בנקודה אחת, והוא, האם מהני סברא זו דקביעת סעודה להופכו ללחם גם כלפי מצוות מצה או לא, דנראה דיסוד סברת המנ"ח היא, דאף דאינו חפצא של לחם מצד עצם החפצא, אבל כלפי אכילת הגברא שפיר חיילא בחפצא דין לחם גמור, כיון שיש בו ענינו של לחם לענין זה שאוכלו כלחם.

אלא דנראה, דגם מה"ת שייך לחלק בין דבר שיש בו דין לחם מצד עצמו לדבר שיש לו דין לחם רק כלפי אכילתו, דדעת הטור הוא דלמצה בעינן שיהיה בה דין לחם מצד עצמה, דעצם החפצא של מצה הוא זה שהיא "לחם", וזה מציאותו, ולכן לא מהני בה תורת לחם כזה שמצד עצם החפצא אינה לחם ורק חשיב לחם כלפי אכילתו, ולהכי חילק בין דין ברהמ"ז דאורי' דהתם מודה דרק תלוי כלפי אכילתו, למצה דאורי' דהתם בעי דין לחם מצד עצם החפצא.

אולם לרמב"ם נתחדש דגם במצה אין הדין "לחם" הגדרה בעצם החפצא שמצד עצמה תהיה לחם, ולהכי סובר דסגי בזה שיחול בחפצא תורת לחם כלפי אכילת הגברא, ולדידיה שפיר יש לתלות דין לחם לברהמ"ז ולמצה אהדדי.

**שורש פלוגתא זו תלויה במקור לדין "לחם" הנאמר במצות, וגם תלוי האם בכלל היה דין לחם בהנך מצות שאפו כשיצאו ממצרים.**

איברא – דסו"ס עיקר סברת הרמב"ם בזה על פי המנ"ח צ"ב – וזה מחודש מאד – דלכא' רק כלפי ברכה שייך לדון מצד הגברא, אכן כלפי קיום מצוה כפשוטו היה נראה שהחפצא מצד עצמה צריכה להיות מצה – אטו היה שייך לומר שיש לולב לענין נטילה – וכמו כן הכא, דווקא אחרי שיש כאן חפצא של מצה שוב עבדינן בה אכילה – וצ"ע.

אולם נראה דשורש פלוגתא זו תלוי במקור לדין "לחם" הנאמר במצות, וגם תלוי האם בכלל היה דין לחם בהנך מצות שאפו כשיצאו ממצרים, שהרי על שם הנך מצות נקבע המצוה, וכמבואר בהגדה, והדברים יבוארו להלן סוף [פרק ג'], ועל פי זה יבואר עיקר סברת הרמב"ם, דסגי בלחם כלפי אכילתו.

#### פרק ב'

**מצה ע"ש הגאולה וע"ש העוני,  
ובגדר חיובא דלחם עוני.**

**מבאר למה ליכא סתירה בטעמא דמצות מצה, האם שייך לעוני או לחירות.**

"ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים", ומכאן למד בעל ההגדה ד"מצה זו שאנו אוכלים על שם שלא הספיקו בציקם להחמיץ", הרי דהמצות נקבעו ע"ש הגאולה, וקשה, הרי מצאנו עוד בתורה דנקראים "לחם עוני" ע"ש העוני, ולמה לא אמרו את שני הטעמים כאחד.

ונראה דהדברים בדוקא, ובא לאפוקי מטעמא דעוני, דבאמת איכא נפ"מ לדינא מחמת הכרעה זו של בעל ההגדה, דעי' בתוס' פסחים [ק"ח: ד"ה מאי] דמבאר

דדין הסיבה במצה הוא "משום שכתובה בתורה זכר לחירות שלא הספיק בציקם להחמיץ עד שנגאלו, ואע"ג דהויא לחם עוני, יש לאוכלה דרך חירות", עכ"ל, והיינו שהתוס' עמדו על סתירת הטעמים שיש במצה, האם שייך לעוני או לחירות, וחידש שעכ"פ כתוב בהגדה לחירות, "על שם שלא הספיק", ולכן בעי הסיבה, ולולי הכרעת בעל ההגדה לא היה פשוט לתוס' שצריכים הסיבה.

ונראה דסתירה זו נמצאת מפורש בקרא בפרשת ראה, דהתם כתיב "ז' ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים", והיינו דשני הטעמים הובאו כאחד, טעמא דעוני שהוא לחם שמזכיר את העוני שבמצרים [רש"י ספורנו ובאבן עזרא שם], וטעמא דחיפזון ביציאה, וכבר עמד בזה הרמב"ן [שם] ששני הענינים מוזכרים כאן, גם העוני במצרים וגם הגאולה, והביא את דברי בעל ההגדה "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים", עיי"ש, וכן הוא באברבנאל [הגדה בהא לחמא עניא].

אולם נראה, דגם הכרעת בעל ההגדה כטעמא דגאולה מוכרחת מהך קרא, דבאמת תמוה טובא, דהפסוק בא לתלות את שני הצדדין זה בזה, דמצד א' הביאו טעמא דלחם עוני, ועל זה גופא נאמר טעמא ד"כי בחיפזון יצאת", והיינו שהטעם שאוכלים לחם עוני הוא בגלל החיפזון ביציאה, וזה לא מובן, דאיך תלויין זה בזה, וכן הק' האברבנאל [בהגדה שם] ובמהר"ל [בהגדה שם], ומכוח קוש' זו דחה המהר"ל את דברי כל הראשונים בביאורם בגדר לחם עוני.

אלא דכבר ביאר בזה הספורנו, דלחם עוני הוא לחם של "חיפזון" מחמת שוטרי בני"ש לא נתנו להם זמן להחמיץ בציקם מחמת העבודה, והך חיפזון עצמו נהפך ל"חיפזון" בגאולה שלא החמיץ בציקם, וזה כענין "והפכתי אבלם לשמחה", עכתו"ד.

ולמדנו מדבריו יסוד גדול, שהטעם שאוכלים את ה"לחם עוני" הוא בגלל שזה מוסיף נקודה נוספת בגאולה, שחיפזון של העוני הוא הוא שנהפך ליסוד ושורש הגאולה, ונמצא שהעוני מצד עצמו אינו טעם לאכילת המצה, רק עד כמה שהוא מוסיף בגאולה, ודו"ק.

ונראה, דבזה מובן למה הכריע בעל ההגדה דאוכלים מצה בגלל החירות, ולמה לא נאמר דאוכלים מחמת העוני ג"כ, דסו"ס תרתי אית ביה, ומאי אולמיה האי מהאי, ולהנ"ל ניחא, דבאמת כן מפורש בקרא, דהעוני מצד עצמו אינו סיבה לאכול, רק מה דהעוני נהפך אח"כ לחירות היא הסיבה, וזהו שהכריע בעל ההגדה "על שם שלא הספיק", והיינו לצד החירות.

ועי' היטב באברבנאל [שם בסוף דבריו] דנראה דג"כ מחלק כן, דאיכא "טעם" למצוה שזה "כי בחיפזון" ואלו גם דברי ר"ג, ואיכא "תכונה הנוספת" למצה שהיא ה"לחם עוני" דקרא, ואלו דברי בעל ההגדה ב"הא לחמא עניא", [ובהמשך ההגדה בדברי ר"ג חילק האברבנאל באופן אחר, עיי"ש].

ונראה דמה"ט הכריעו גם התוס' דאיכא הסיבה, דאף דהלחם הוא "לחם עוני", אבל כל מה דאנו אוכלים ע"ש העוני אינו מצד העוני עצמו, רק משום דהך "עוני"

שיש בלחם [והוא תכונת ה"חיפזון" שבלחם] נהפך לחירות, ולכן שפיר יש להיסב.

**מוכיח דעצם החפצא של מצה הוא באמת לחם של הגאולה, וכל ההתייחסות לעוני הוא רק דין נוסף במצה, והיינו שהעוני הוא רק פרט נוסף בחירות עצמו, ולא שהוא הגדרה במצה עצמה.**

ונראה דדבר נוסף נתחדש כאן בהכרעת הבעל ההגדה, דלולי הכרעה זו היינו אומרים דעצם המציאות של מצה הוא לחם של גאולה ולחם של עוני כהדדי, ותרווייהו כהדדי מגדירים את עצם החפצא של מצה, אולם לאחר הכרעה זו ועפ"י ביאורו של הספורנו, הרי נמצא דעצם החפצא של מצה הוא באמת לחם של הגאולה, וכל ההתייחסות לעוני הוא רק דין נוסף במצה, והיינו שהעוני הוא רק פרט נוסף בחירות עצמו, ולא שהוא הגדרה במצה עצמה, וחידוש זה מפורש בכמה אחרונים.

דהנה יעויין בגרי"ז על הרמב"ם [חו"מ פ"ו-ה"ה] דדייק ברמב"ם דדין לחם עוני אינו דין בעיקר החפצא של מצה שיהיה לחם עוני ואל"כ חסר בעיקר החפצא של מצה, רק דדין נוסף הוא, וביסודו דין "איסור" הוא, ורק דבאיסור הזה נאמר עוד דלא יצא ידי"ח כשלא נעשה כלחם עוני, דעביד ביה שלא כדין, עכ"פ מוכרח מדבריו ברמב"ם שאין העוני הגדרה בגוף המצה, רק דין בעשייתה שמעכב בה.

והמהר"ל בגבורות ה' [פרק מ"ט] חידש בזה חידוש גדול, דגם במצה שאינו לחם עוני אכתי מקיים בו עיקר מצות מצה, רק דמצות "לחם עוני" לא קיים, ומבואר מדבריו דדין נוסף הוא בפנ"ע.

ויתירא מזה חידש בזכר יצחק [הובאו דבריו בקהלות יעקב קידושין סי' ל'], דהנה, ידוע דשני דינים נאמרו במצה, דין "בערב תאכלו מצות" שזה שייך גם בזמן הזה כשאין ק"פ, ודין "על מצות ומרורים יאכלוהו" שזה דין אכילת מצה רק מצד הק"פ, וזה שייך בפסח שני אף דהתם לא נאמר עיקר דין "בערב תאכלו", וחידש הזכר יצחק דשאני דין מצה מצד דיני ק"פ מעיקר דין מצה ד"בערב תאכלו", דכמה דברים הפוסלים בעיקר דין מצה לא פוסלים במצה זו, וכ' עוד דאין בהנך מצות דין "לחם עוני".

הרי לנו דמכל האחרונים מוכרח, דעיקר החפצא של מצה הוא "לחם של חירות", והדין עוני שבו הוא רק דין נוסף שמתחס ומוסיף בתוך הגאולה עצמה, ד"הפכת אכלם לשמחה", ודו"ק.

## פרק ג'

## גדרי "לחם" ודין "אפייה בחמה"

## במצות של יציאת מצרים.

[ובפלוגתת הראשונים אי קיימו חובת מצה בהנך מצות].

מביא כמה הוכחות שיש דין לחם במצה, ולחם האפוי בשמש אינו לחם, ומתמה מהמצות שנאפו כשיצאו ממצרים.

"ויואפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ", ועי' ביונתן בן עוזיאל דמבואר שנאפו בשמש, ולא איתברר מהו המקור לזה בקרא, ויבואר בהמשך, ובהגדה של פסח מבואר דהמצות שאנו אוכלים הם ע"ש הנך מצות, דילפינן מכאן דטעמא דמצות משום שלא הספיק בציקם להחמץ, והביאו הקרא.

ויש לעיין, דלפי פירושו שנאפו בשמש צ"ע, דהנה, יש כמה דינים בתורה דבעי דין לחם, ועי' במשנה בחלה [פ"א-מ"ח] דעיסת הכלבים <sup>240</sup> [ ] אינה חייבת בחלה ולא עושים בה עירובי חצירות, וכן לא עבדינן ביה שיתופי מבואות ולא מברכים עליו המוציא [עי' ר"ש], ואין בו ברכת הזימון, ואינו יוצא בה ידי חובת מצה בפסח, והטעם לכולהו משום דאיכא בכולהו דין לחם, ועיסת הכלבים אינה לחם, ומבואר כאן דבמצה איכא דין לחם כמו בכל דיני התורה, דבמצה כתיב "לחם עוני", והא דטעמא דכולהו משום לחם מבואר שם בראשונים - וכמבואר בהערה <sup>241</sup>.

וגם לגבי מצה פ"ה הר"מ בפ"ה המשנה [שם] דבעינן לחם כמו לחיוב חלה ולכן לא יוצא בעיסת הכלבים, וכן מפורש ברמ"א [תנ"ד סעיף ב'] וכ"ה במג"א פמ"ג חק יעקב וגר"א, [ומשמע שרק בעירב בה מורסן אינו לחם, עיי"ש במ"ב, אולם, עי' בגר"א ביו"ד [סי' ש"ל] וכן במנחת ברוך [סי' ע"ב] דמבואר דגם בלא עירב בה אינה לחם, ואף דהר"מ ביד החזקה לגבי מצה פ"ה דחסר בדין לשמה, הא כבר ביאר הגר"ח דאף דחסר בדין לחם אבל היכא דחזר והעמידו לאכילת הרועים דאז נהיה שוב ללחם, אבל אכתי לא יהני לענין מצה, כיון דבשעת עשייתה לא היה לשם מצה כיון דאז היה חסר בה דין לחם, ומה"ט הוסיף הרמב"ם טעמא דלשמה. וכן מבואר בהדי' בסוגי' דברכות [ל"ז, ל"ח]. דדין ברכת המוציא ודין לחם עוני במצה תלויין זה בזה, דגם במצה בעינן דין לחם, וכהנ"ל.

<sup>240</sup> ונחלקו בירושלמי אי עשאוהו בשביל כלבים אף דראוי לאכילת אדם או דעירבו בה מורסן עד דלא ראוי לאדם רק לכלבים, עי' בר"ש.

<sup>241</sup> דהנה, דין חלה מבואר בדברי הר"ש ורא"ש [לגבי ראוי לרועים דמהני] שכתבו משום שהוא "לחם", [ומבואר דבכלבים אינו לחם], וכן מפורש בר"מ בפ"ה המשנה וכן הוא ביראים, וביאר בתועפות ראם דדרשינן "באכלכם מלחם הארץ" והיינו דלחם הוא דוקא בעומד לאכילת אדם, והיינו "באכלכם", [ואף דמבואר בספרי דאינו בכלל "עריסותיכם" כיון דמיוחד לכלבים, הא כבר ביאר בזה הגר"ח [הל' חו"מ פ"ו ה"ה] דכל מה דאינו בכלל עריסותיכם הוא משום שלא עומד להיות לחם], וזהו נמי הטעם לכל הנך דינים דכולהו בעי דין "לחם", ואף שיש בה ברכת הנהנין דשפיר חשיב אוכל, אבל אין ברכתה המוציא דאינו לחם [עי' תפא"י].

וכן הביא הגר"ח [חו"מ פ"ו-ה"ה] דמבואר דאית ביה דיני לחם [עי' פסחים ל"ז] לגבי עיסת מעשר שני דלא חייבת בחלה וילפינן כן גם לגבי מצה מגזירה שוה ד"לחם", ומבואר דכל דיני לחם אית ביה.

ומעתה יש לעיין, דמבואר בפסחים [ל"ז] דלכו"ע אין חיוב חלה באפאו בחמה דלכו"ע אינו לחם, ופי' רש"י "דאין לחם אלא האפוי בתנור", [ורק נחלקו ר"י ור"ל במעשה אילפס [מחבת] אי עביד מעשה תנור או לא, וכו"ע מודי דעביד מעשה תנור בהרתיח ובסוף הדביק], והביאו ברייתא דהך מחלוקת קאי גם לגבי מצה, ופי' רש"י דבעינן "לחם עוני", ואין זה בכלל "לחם", וכן מבואר בסוגי' שם לגבי לחמי תודה, דג"כ בעי דין "לחם", וקשה דא"כ הנך מצות שאפו בשמש ביציאת מצרים אינם מצות כלל, דחסר בתנאה ד"לחם", והוי כמו עיסת הכלבים דלא יוצאים בהם ידי חובה, ומבואר בהגדה דעל שם הנך מצות אנו מצווים ואוכלים מצה, ואיך יתכן שהנך מצות עצמם לא היו מצות לקיום המצוה.

**בפולגת הגר"ח והחזו"א בחידוש של ר"ת דגם לענין ברכת המוציא מהני בישול בבליילה עבה.**

והנראה בזה עפ"י מה שמבואר בתוס' שם בשם ר"ת, דחידש שם ר"ת דכל מה דמירי בסוגי' לפוטרו מחלה אינה אלא בבליילה רכה, אבל בבליילה עבה יש חיוב חלה גם אם בישלו אח"כ כמבואר במשנה בחלה, וביאר ר"ת דכבר חייבים בחלה בגילגול העיסה, ולא מפטר ע"י בישול, וביאר הפמ"ג [או"ח קס"ח מ"ז ס"ק ט"ז] את שיטת הר"ת, דבאמת תרי מחייבים איכא בחלה, חדא מצד "עריסותיכם" וזה רק בבליילה עבה, וחדא מצד "לחם הארץ" וזה גם בבליילה רכה שאינו בכלל "עיסה", ומהני ביה אפיית תנור להשוותו ללחם, ורק בבליילה רכה פליגי באילפס, וכן הוא לענין חמה, דבבליילה עבה אין צורך שיהיה בה דין "לחם", דמתחייב מצד העיסה.

ושוב חידש ר"ת חידוש נוסף, דגם לענין ברכת המוציא מהני בישול בבליילה עבה, וביארו המאירי והמהר"ם חלאווה דה"ה לענין מצה מהני, כיון דמיקרי "לחם עוני", וכן הוא במהרש"א שם, וביראים מבואר דגם לענין נט"י ועירוב וברכת המזון מהני, ולכאוף פלא דאיך מהני, הא לכל הנך באמת בעי "לחם" וזה לא מיקרי "לחם", ורק לגבי חלה שייך לרבותו דליהוי בכלל עיסה.

וביאר בחזו"א [גליונות על הגר"ח חו"מ פ"ו ה"ה], דחידש ר"ת בחידוש השני דבישול וטיגון בבליילה עבה עביד ביה אפייה, ושפיר הוי "לחם", ד"בישולו וזהי אפייתו", וזה חידוש דוקא בבליילה עבה, עכתו"ד.

[איברא, דלפ"ז שני החידושים של ר"ת לא שייכי אהדדי, דבחידוש הראשון רק חידש דבליילה עבה מיקרי עיסה וחייבים עלה חלה אף שאח"כ לא נעשה בה מעשה לחם, ואין הבישול מגרע, דסו"ס ע"י העיסה עצמה מתחייבים, אבל בחידוש השני נתחדש, דאף אי לא חייבים מצד עיסה בבליילה עבה, אבל אכתי חייב מצד אפייה וחיילא ביה דין לחם, דבבליילה עבה הבישול עצמו חשיב כאפייה].



אולם הגר"ח [שם] עצמו לא למד כן, דנקט דהנך תרי חידושים של ר"ת חדא ניהו, דיסוד החידוש בר"ת הוא דעצם המציאות של עיסה היא שעומדת להיות לחם בתנור, ולכן אית ליה דין לחם כבר משעת היותו עיסה, וזה רק בבליה עבה, ואף דאין לה "צורת" לחם בעודה עיסה ולברכת המוציא בעי "צורת" לחם ג"כ, אבל לענין זה מהני כבר בישול, אבל עצם ה"מציאות" של לחם אית בה כבר משעת היותה עיסה, גם לענין חלה וגם לענין כה"ת כולה, ושני החידושים חדא ניהו.

#### **מיישב עפ"י הנ"ל האיך אהני לן האפייה בשמש ביציאת מצרים.**

ומעתה א"ש דהנך מצות שהוציאו ממצרים, אף שנאפו בשמש אבל סו"ס היו כבר בלילה עבה, ולכן לא אכפת לן מה דחמה אינה עושה לחם, דסו"ס היה בה דין לחם כבר ע"י הבלילה עבה, ושפיר חשיב מצה ולחם עוני וכמו שהוסיפו המאירי ומהר"ם חלאווה דגם לענין מצה אמר כן.

אולם יש לדייק א"כ דמהפסוק מדויק כהחזו"א, דמבואר בלשון הקרא "ויאפו", והיינו דחשיב כאפייה, ובשלמא לחזו"א שפיר מיקרי אפייה, "דבישולו זהו אפייתו", אבל לגר"ח אית ליה דין לחם גם בלי האפייה, ולדידיה קשה לישנא דקרא ד"ויאפו", דלא היה כאן אפייה.

ובדרך מחודש י"ל, דיסוד דברי הגר"ח בנויים על זה דסתם עיסה לאפייה קיימא ולכן דינו כבר כלחם, כיון דרואים בה כבר את האפייה של אח"כ, ודנים בה שיש בה "אפייה בכוח", [וזה ביארנו במק"א], וא"כ י"ל שאין ה"ויאפו" של הפסוק קאי באפייה דשמש, רק ב"אפייה בכוח" שהיתה בה כבר במצרים בעצם העיסה.

וכפשוטו היה נראה דגם לגר"ח בעינן שיהיה בה "צורת" לחם לענין ברכת המוציא וכן לענין מצות לחם עוני, וצורת לחם היינו דוקא ע"י בישול וכדומה, וי"ל דהגר"ח מודה לחזו"א דאף דאין הבישול חשיב כאפייה אבל דינו כאפייה עכ"פ לענין זה שגומר בה את ה"צורת" לחם, וזהו לישנא דקרא ד"ויאפו", וזה חידוש.

#### **מביא את חידושו של מרן הגר"ח ק שליט"א דהחמה בשעת יציאת מצרים היה בה דין תולדה דאש, ולכן חשיב אפייה, ומתמה בזה.**

אולם אכתי יש לעיין, דנחלקו הראשונים בחידושו של ר"ת, דעי' בשו"ע [או"ח סי' קס"ח סעיף י"ג] שהביא המחבר ב' דיעות אי מברכים המוציא גם באופן שהיתה בלילה עבה ושוב בישלה, ואף כשיש בה צורת לחם, והדיעה הראשונה שם הוא דכל דלא אפאה אח"כ בטלה הימנו תורת לחם, ואין בה המוציא, וגם לענין חלה חולק הרמב"ן בהל' חלה דגם בלילה עבה לא מהני אח"כ בישול, [ואפי' מחשבת בישול פוטרו], ופשוט דלפי"ז גם לענין מצה לא יהני דכל מה שחידשו המאירי והמהר"ם חלאווה הוא רק לפי מה שחידש ר"ת בברכת המוציא, ולדידהו הדרא קושי' לדוכתא, דאין כאן מצה ולחם עוני כלל בהנך מצות לפי מה שפירשו דנאפו בשמש.

והראוני דכבד עמד בקושי' זו בדרך אמונה למרן הגר"ח ק שליט"א [בביאור ההלכה על הרמב"ם בכורים פ"ו – ה"ב], וכתב דלדעת ר"ת א"ש ורק לחולקים

הדרא קושי' לדוכתא, ויישב בזה את שיטתם עפ"י ג' גמרות, א] מבואר בשבת [ל"ט] דחמי טבריה מיקרי תולדה דאש לגבי בישול בשבת ולא תולדה דחמה, כיון דקעבר על פתחו של גהינום, ב] בגמ' בב"ב [פ"ד] שו"ט אי השמש הוא לכן [כמו באמצע היום] או אדום [כמו בנץ החמה ובשקיעת החמה], ובמסקנה נקטינן שזה אדום ורק דביום לא רואים את הצבע האמיתי ולכן נראה לכן, אבל בקס"ד נקטו שזה לכן רק דבנץ ובשקיעה השמש עובר דרך פתחו של גהינום או גן עדן [שני צדדים בסוגי' שם], ולכן זה אדום, ג] מבואר בגמ' בברכות [ט] דיציאת מצרים היה בנץ החמה.

וי"ל, דלפי"ז החמה בשעת יציאת מצרים היה בה דין תולדה דאש, ולכן חשיב אפייה, ולהלכה לא מהני אפייה בשמש גם בנץ החמה כיון דלמסקנת הסוגי' בב"ב הצבע האמיתי הוא אדום ואיו עובר על פתחו של גהינום, עכתו"ד.

אולם דבריו צ"ע, דמה שייך בישול לאפייה, דאף דדינו כאש לגבי בישול בשבת, אבל סו"ס אין כאן "תנור", וגם מעשה אילפס הוא אש ואפי"ה אינו אפייה לדעת ר"ל ומבואר בתוס' [שם] דיש ראשונים שפסקו כר"ל, אולם יתכן דאזיל כהראשונים שפסקו כר' יוחנן דאילפס מהני ומבואר בירושלמי בחלה [מובא שם בתוס'] דלדידיה איכא רק תנאי א', והיינו שלא יהיה בו מים, ומשמע א"כ שאין שום דין תנור, וא"כ ה"ה דחמי טבר' וכל אש של גהינום יהני לאפיית לחם, אולם אינו כן דעי' בלשון הלבוש [הל' חלה] דמבואר דגם לר"י בעי תנור רק דאילפס קעביד מעשה תנור, וא"כ שוב אין ראייה דחמה שעובר על פתחו של גהינום דקעביד מעשה תנור, ואכתי צ"ע.

**מוכיח דלחולקים על חידושו של ר"ת ע"כ שלא היה דין לחם בהנך מצות לחולקים על ר"ת, ולא היו מצות מצוה כלל**

וע"כ דמוכרחין אנו לומר דבאמת לא היה דין לחם בהנך מצות לחולקים על ר"ת, ולא היו מצות מצוה כלל, ונראה שיש מקור מפורש דלחולקים על ר"ת דבאמת לא היה בהם דין לחם, ונראה דברשב"ם מוכרח כן.

דהנה הלשון כאן בפסוק על הנך מצות הוא "עוגות מצות", וז"ל הרשב"ם, "עוגות, כי אין לחם אלא האפוי בתנור", ונראה דהרשב"ם דיקדק דבקרא כתיב לשון "עוגות מצות" לעומת הלשון "מצות לחם עוני" בפ' ראה, וכתוב כאן ברשב"ם שבאמת לא היה להם תורת "לחם" כלל, אלא "עוגות", והיינו טעמא שלא היה כאן אפיית תנור, וכוונתו כדפירש ביונתן בן עוזיאל שאפיהו בחמה, ולכן באמת לא היה בה דין לחם כלל, ולהכי קרייה רחמנא הכא בלשון "עוגות מצות", דבאמת לא היה במצה זו תורת "לחם", וזה בהדי' כהחולקים על ר"ת, דלר"ת ודאי דהיה לחם, ודו"ק.

וי"ל עוד, דזהו כל המקור לפירושו של יוב"ע שנאפה בשמש, שמזה שלא נקרא "לחם" רק "עוגות" מוכרח שלא היה בה אפיית תנור, וע"כ דנאפה בשמש.

[אולם יתכן שאין כאן ראייה ברורה דנקט כאן כהיונתן דנאפה בשמש, דיתכן דלמד כפירוש הרס"ג כאן דנעשית ע"ג גחלים, [וכנראה שעשו כן כיון דלא היה להם תנור בהליכתם אבל אכתי יכלו לאפות ע"ג גחלים בהליכתם], ומעתה י"ל

דבאמת אזיל כר"ל דאין זה כתנור, ולהכי פירש שלא היה לחם, עכ"פ מוכרח עדיין דלא כר"ת ובאמת לא היה לחם, ולהכי קרי ליה עוגות].

ומעתה הדרא הקושי' ביתר שאת, דאיך אנו אוכלים את המצות ע"ש הנך מצות שאכלו אז, הרי המצה של אז לא היתה בה תורת מצה כלל, ואדרבה, נילף מהכא דמתקיים מצוות מצה גם בלי דיני לחם, ונפ"מ לענין דיהני ביה מעשה מחבת ושמש, ויצא ידי"ח גם בעיסת הכלבים.

**מבאר שהרשב"ם חידש דדין לחם עוני ודין לחם של חיפזון חלוקין ביסוד דינם, והדין "לחם" שבו רק שייך לדין "עוני" שבמצה ולא לדין "חירות" של המצה.**

והנראה בזה, דהבאנו לעיל [פרק ב'] דאיכא סתירה במצה אי הוי מצד עוני או מצד החירות, והבאנו דבעל ההגדה הכריע כטעמא דחירות, והתוס' הכריעו מתוך הכרעה זו דלכן איכא הסיבה במצה, והבאנו דעיקר החפצא של מצה היא המצה של יציאת מצרים, רק שניתוסף בזה דין שיתיחס נמי לעוני, "דנהפך האבל לשמחה", ובזה ביארנו כמה חידושים מהאחרונים בדין "לחם עוני" שבמצה, שאינו הגדרה בעיקר המצה.

עכ"פ נמצאנו למדים, דבמצה איכא באמת ב' דינים שונים דשייכי אהדדי, דין לחם עוני ודין לחם של חיפזון, ונראה דהרשב"ם בא לחדש שיש חילוק נוסף בין הנך ב' דינים, דבאמת הדין "לחם" שבו רק שייך לדין "עוני" שבמצה ולא לדין "חירות" של המצה, דבגאולה לא כתוב "לחם מצות" רק "עוגות מצות", ורק בעוני כתיב "לחם עוני", ואין הקשר בין הנך ב' דינים מחמת זה ששניהם "לחם של חיפזון", רק בגלל ששניהם "בצק של חיפזון", והיינו דשניהם באו מ"בצק" דלא החמיץ, רק דבעוני החיפזון נכנס לתוך "לחם", ובגאולה החיפזון נכנס לתוך "עוגות".

**מביא מחלוקת ראשונים האם קיימו מצוות מצה במצות של יציאת מצרים או לא.**

הרי לנו, דמה דאנו צריכים "לחם" אף דביציאת מצרים לא היה "לחם", היינו משום דע"י החיפזון של העוגות של הגאולה אנו צריכים להזכיר גם את הדין נוסף שזה החיפזון של הלחם של העוני, והתם בעוני היה "לחם" ולכן בעינן לחם במצוות מצה, וא"ש, ונמצא דודאי דלא קיימו מצוות אכילת מצה בהנך מצות, דלא נתקיים בהם "תנאה" דלחם עוני.

אולם נראה, דלפי מה שהבאנו לעיל מר"ת דבליילה עבה נקרא לחם גם בלי אפייה, א"כ גם באפייה בשמש היה בה דין לחם, וא"כ פשוט דלדידיה שפיר קיימו מצוות מצה בהנך מצות, דשפיר נתקיים בהם דין לחם עוני.

והנה, בבעלי התוס' על הפסוק ד"ויאפו" כתוב "מפני חיוב מצה", ועי' ברמב"ן דעשאוהו למצה ולא החמיץ מחמת איסור אכילה ובל יראה, ולא הוסיף מחמת "חובת מצה", ונראה דאזלי לשיטתייהו, דהתוס' ס"ל כר"ת דגם בחמה מיקרי לחם בבליילה עבה ולכן קיימו בהם מצות מצה, אבל הרמב"ן חולק על ר"ת

[וכמבואר בהל' חלה לרמב"ן וכן הוא ברבינו דוד שם בסוגי' בפסחים, ואכמ"ל], ולדידיה ע"כ צ"ל כהרשב"ם, וע"כ דלא קיימו בהם חובת מצה.

[וצריכים להוסיף, שבאמת חובת מצה היתה בלילה ולא בעת יציאתם ביום, אבל צ"ל דכוונתו כהגר"א דכמו דלדידן איכא מצות מצה כל ז', גם בפסח מצרים היה עכ"פ יום א', ואכתי ק' איך קרי ליה "חובת מצה", והרי אין כאן רק מצוה קיומית, רצ"ע].

#### **מבאר דפלוגתת הרמב"ם וטור ביסוד דין לחם במצה תלויה בפלוגתת הרשב"ם ור"ת.**

ונראה דאפשר לתלות פלוגתא נוספת בפלוגתא הנ"ל של הר"ת והרשב"ם, דהנה, לעיל [פרק א'] הבאנו את פלוגתת הרמב"ם וטור בלחם דדינו כלחם רק כשקובעים עליו סעודה, דנחלקו מה דינו לגבי מצה, ונראה דזה תלוי בפלוגתת הר"ת והרשב"ם הכא, ויבואר.

ונקדים בזה ב' הקדמות, א] כבר נתבאר לעיל [פרק ב'] דאין הדין "לחם עוני" הגדרה בעצם המצה רק שהוא דין נוסף בקיומה, ולכן מצאנו אופנים שמקיים מצוות מצה גם בלי דין "לחם עוני", וביארנו, דטעמא דמילתא משום שכבר קבע בעל ההגדה שמצה על שם החירות, ועפ"י הכריעו התוס' שיש בה דין הסיבה אף שזה נגד טעמא דעוני, וכל זה כמבואר בקרא דהעיקר הוא החירות וכל העוני הוא רק משום שבזה אנו רואים "שהפך אבלם לשמחה".

ב] כבר נתבאר לעיל [פרק א'] דשורש פלוגתת הרמב"ם והטור אינו כראש יוסף וכהמנ"ח דפליגי אי דין ברכת המוציא בדברים שצריכים לקבוע עליהם הוי דין דאורי' או דרבנן, אלא דכו"ע מודי דדין דאורי' הוא, רק דגדר ההלכה היא דהנך דברים אינם "לחם" מצד עצם החפצא, וכל הדין "לחם" שלהם הוא רק כלפי אכילתו, דחילא בחפצא דין לחם כלפי אכילת הגברא ולא כלפי החפצא עצמה, וכו"ע מודי דזה סגי לדין ברהמ"ז מה"ת, אבל נחלקו אי סגי לדין "לחם" כלפי מצות אכילת מצה.

ועפ"י הנ"ל נראה לומר, דפלוגתתם תולה בפלוגתת הרשב"ם ור"ת אי המצות של הגאולה היה בהם דין לחם או לא, דלר"ת דהיה בהם דין לחם ולכן יצאו בהם ידי חובת מצה [וכמפורש בבעלי התוס' עה"ת], א"כ י"ל דעיקר החפצא של מצה בעי דין לחם מצד עצמה, דכך היה במצה של הגאולה, ולכן לא סגי בדין "לחם כלפי אכילתו", אלא דהדין לחם הוא כלפי עיקר החפצא, וזה כהטור דבעי "לחם" מצד עצם החפצא ולא סגי בהנך דברכתם המוציא רק בקובע עליהם.

אולם לרשב"ם דלא היה דין לחם במצות של הגאולה, ולא יצאו ידי"ח מצה בהנך מצות [וכדדייקנו מהרמב"ן], לדידיה ע"כ כל הדין "לחם" שייך רק מצד העוני, וכנתבאר, ונמצא דבעיקר דין מצה שהיא מצה ע"ש החירות ליכא דין "לחם", ולדידיה ע"כ דכל הדין "לחם" במצה הוא רק קיום דין נוסף במצוות מצה.

והיינו, דכמו דלמדו האחרונים דכל הדין "עוני" שבמצה הוא דין צדדי, ואינו הגדרה בעיקר החפצא של מצה, דעיקר החפצא של מצה מוגדרת כפי החירות וכהכרעת הבעל הגדה, כמו"כ נימא לרשב"ם ד"לחם" שהוא דין ששייך לדין עוני

שבמצה, דע"כ דגם היא אינה הגדרה בעצם המצה, וזהו שי' הרמב"ם דמהני "לחם כלפי אכילתו", ולא בעינן שהחפצא מצד עצמה יהיה בה דין לחם, וא"ש.

#### פרק ד'

#### בפלוגתת הרמב"ן ור"ן בב"י בפסח מצרים

ובטעמא דלא הספיק בצימקם להחמיץ.

[ובאפייה בחמה ואח"כ בתנור].

**פלוגתת הרמב"ן והר"ן בביאור הפסוק - "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגת מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צידה לא עשו להם".**

בפסוק בפ' בא נאמר "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגת מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צידה לא עשו להם".

ונחלקו הראשונים בביאור האי קרא, ושורש פלוגתתם מתחיל בפלוגתא בדין איסור ב"י בפסח מצרים, דדעת הר"ן [פסחים קט"ו] דהיה איסור אכילת חמץ אבל לא היה שם איסור ב"י, והרמב"ן [ע"ה] סובר שהיה להם איסור ב"י, ולכן לרמב"ן היה להם איסור להחמיץ את הבצק, ולר"ן לא היה איסור ויכלו לאפותו חמץ ולאוכלו למחר.

והנה הלישה היתה במצרים, ומבואר בראשונים [אבן עזרא רמב"ן וספורנו] שהאפייה היתה אח"כ בסוכות, ועי' בספורנו שביאר שזהו כוונת בעל ההגדה "שלא הספיק להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה", וזה בסוכות חוץ מגבול מצרים ששם באו ענני הכבוד.

ולכא' מפורש בקרא כהר"ן, דמבואר דהטעם דלא החמיץ הוא משום שגורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה, והיינו שאם לא כן היה באמת מחמיץ, וע"כ שלא היה להם שום ב"י, וזה קשה לדעת הרמב"ן, וביאר הרמב"ן דלשיטתו הכוונה היא, דזה רק נתינת טעם למה לא לשו ואפו במצרים, ולמה הוצרכו להמתין באפייה עד סוכות, ועל זה אמרו "כי גורשו ממצרים".

**בפלוגתת הראשונים בביאור לשון הפסוק - "עוגות מצות כי לא חמץ".**

ונחלקו גם בביאור הלשון "עוגות מצות כי לא חמץ", דלדרך הר"ן ביארו הרשב"ם וספורנו דהיינו "דלא הספיק להחמיץ", והיינו דלולי הגירושין ממצרים היה באמת מחמיץ, אבל לדרכו של הרמב"ן ביאר האור החיים, דהיינו משום איסור חמץ, וזהו הכוונה "כי לא חמץ".

והק' האו"ח דאיך באמת לא החמיץ הרי היה מרחק של ק"כ מיל עד סוכות, וביאר דמחמת שהיה להם איסור ב"י "היו מתעמלים" ועבדו בו כל הדרך, וזה הטעם שהיה הבצק "צרורות על שכמם" כדי שיוכלו לעבוד ולעמול בו שלא יחמיץ.

אולם לר"ן ק', דאיך באמת לא החמיץ, הרי לא הוצרכו לדאוג שלא יחמיץ, וראיתי בריטב"א [הגדה] דאזיל בדרכו של הר"ן ולמד דאח"כ דהחמיץ לפני האפייה אבל בשעת יציאת מצרים זה עדיין לא החמיץ, וזהו כוונת הפסוק שרק ביציאה עצמה לא החמיץ, אולם הספורנו למד דבאמת לא החמיץ עד האפייה

בסוכות, וכן משמע מהר"ן עצמו, וצ"ל כמו שהביא רש"י שהיה כאן נס והגיעו לסוכות כשעה קלה, וי"ל כן גם לרמב"ן, דאף שעבדו בו אבל סו"ס אין זה פשוט שלא החמיץ בכזה מרחק של ק"כ מיל לעם שלם היוצאים ממצרים נשים וטף.

**פלוגתת הראשונים במה שאומרים בהגדה שאוכלים מצה "על שם שלא הספיק בציקם להחמיץ".**

והק' הראשונים [בהגדה] דאיך אמרינן בהגדה שאוכלים מצה "על שם שלא הספיק בציקם להחמיץ", הא נצטוו במצה כבר במצרים לפני ה' יציאה, ותיצאו [בשם ר' ישעיה] שהתורה ציוותה ע"ש העתיד, שידע שיהיה כן, וע"ש העתיד נצטוו.

אולם מהכא הביא הריטב"א [שם] ראייה ברורה לשיטתו [ולשי' הר"ן] שלא היה כאן איסור ב"י, דמפורש בהגדה "שלא הספיק בציקם להחמיץ", והוכיחו כן מקרא הנ"ל, ומשמע שאם הספיק היו מחמיצין, ולרמב"ן הרי אסור מצד ב"י, ואיך אמרינן לשון "לא הספיק" שמשמע דיכלו להחמיצו.

ונראה דלרמב"ן הביאור, דאה"נ נצטוו בב"י, אבל לולי העמלות ועבודה בבצק ולולי הנס שהגיעו בזמן מועט, באמת לא היו יכולים לקיים מצוותם, שהם באמת רצו ללוש במצרים ולאפות שם, והגירושין ממצרים גרם שידחו את האפייה לאח"כ, ועל כרחם היו עוברים על ב"י, ונמצא שהנס שהגיעו לסוכות כשעה קלה והצליחו לעמול בה היה נס שאיפשר להם לקיים מצוותם, ולא לעבור, ועל שם נס זה ועמלות זה לא לעבור על איסור ב"י נצטוו במצות מצה, והיינו שהמצות נוצרו ע"י מסירת נפש לא לעבור על ב"י.

וזהו הלשון "עוגות מצות כי לא חמץ", שהם מצות שנוצרו מכוח העמלות והמסירות נפש והסייעתא דשמיא לא לעבור על ב"י.

**מחדש דלכו"ע היה כאן אפייה ע"י השמש בדרך, ואח"כ חזרו ואפו אותם בתנור בסוכות, ואפייה דשמש רק אהני לן שלא יחמיץ עד שיגיעו לסוכות לגילוי ממ"ה ואז אפאוהו בתנור, ואפייה דתנור אהני לן לעשותו ללחם שיתקיים בה דין מצה.**

והנה לעיל [פרק ג'] הבאנו מהתרגום יונתן בן עוזיאל שנאפה ע"י השמש, וזה ודאי דהריטב"א לא למד כן, וגם מכל דברי הראשונים שאפו אח"כ בסוכות גם לא נראה דהיה כאן אפייה ע"י השמש, ובאמת דפשטיה דקרא נראה לפי סדר הפסוקים דהאפייה באמת היתה בסוכות.

ועוד, הרי הבאנו מהספורנו דמה שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים היינו בענני הכבוד וזה היה בסוכות, ואז לא היה שייך אפייה ע"י השמש דרך ענני הכבוד, וכבר שמעתי להק' כן על היונתן בן עוזיאל, ונראה דע"כ דנאפה ע"י השמש לפני שהגיעו לסוכות, וזה שוב נגד בעל ההגדה "עד שנגלה עליהם ממ"ה".

ואשר נראה בכל זה, דבאמת אין כאן שום מחלוקת, די"ל דלכו"ע היה כאן אפייה ע"י השמש בדרך, ואח"כ חזרו ואפו אותם בתנור בסוכות, ואפייה דשמש רק אהני לן שלא יחמיץ עד שיגיעו לסוכות לגילוי ממ"ה ואז אפאוהו בתנור, ואפייה דתנור אהני לן לעשותו ללחם שיתקיים בה דין מצה.

והיינו, דאפייה דקרא באמת קאי על אפיית תנור אח"כ לעשותו למצה, וע"ש הנך מצות אנו אוכלים, ויש לדייק כן מהלשון "ויאפו", דלכא' אין לשון זה שייך לאפייה בחמה, דאין חמה בכלל אפייה לרמב"ן ולכל החולקים על ר"ת, [ולהנך ראשונים גם החזו"א יודה דאינו בכלל אפייה, ופשוט], וי"ל דע"כ ד"ויאפו" היינו דאח"כ אפאוהו בתנור, והיינו כדי לקיים מצות מצה ושיהיה בה תורת "לחם" אפאוהו אח"כ, ואז נימא דגם לרשב"ם היה במצות תורת לחם אח"כ, והיו "עוגות" רק בזמן היציאה עצמה, ושפיר התקיים הדין לחם עוני גם בהנך מצות. ולפי"ז אין פלוגתא בין הרמב"ן והתוס', דהרמב"ן קאי על מה דדאגו שלא יחמיץ וזה מחמת הבל יראה, והתוס' בא לפרש את הלשון "ויאפו", שזה מחמת חובת מצה.

וזהו מה שאנו אומרים בהגדה, דאף שהיו חייבים מצד בל יראה לאפותו מצה, אבל לא יכלו מחמת שגירשום עד סוכות, והיה נס שלא הספיק להחמיץ מחמת אפייה דשמש שהוא רק אפייה לענין זה, וזהו הלשון "כי לא חמץ", דכל התורת אפייה היתה רק לענין זה.

אולם אין זה פשוט, דכבר נחלקו ת"ק ור"י [פסחים שם] אי מהני תנור אחרי מעשה אילפס שיחול בו תורת לחם, ולכא' פלוגתא זו שייך גם באפייה דשמש, ויש לחלק, ואכמ"ל.

### סימן טל קונטרס בדין תשלומי תרומה.

**פרק א' בדין תשלומי תרומה 'דלא גרע מגזלן' [פסחים ל"ב], ונתחדש שהתשלומי גזילה כלולים בתוך התשלומי תרומה, ובקושי' רעק"א בלפי דמים ולפי מידה.** < מביא שיש ג' גווני של תשלומי תרומה, ומתחלקים דיניהם בקרן וחומש, ומתמה דהאיך מהני תשלומין של תרומה וגזילה בתשלום אחד. < מביא את הסוגי' בפסחים [ל"ב] דלא גרע מגזלן כלפי הדין כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, ומביא את הג' קושיות של רעק"א, ומביא יסוד גדול מהאחרונים דהדיני גזילה מוכנסים וכלולים בהדי' הדין תשלומי תרומה ומישך שייכי בהם. < מבאר שהגדר בדין תשלומי תרומה שצריכים להחזיר את התרומה בעולם וזה כולל גם את הקדושה וגם את הממונות של המתנו"כ שבה, וזה משתלם כפי דיני גזילה. < אכתי יש לדון מצד מחילה וחומש, ומבאר דגם בזה איכא דין כל הגזלנים גם באופן שאין נתינה. < חידוש במיעוט של כי יאכל פרט למזיק דלולי המיעוט היה הדין לפי מידה. < דן בדין אוכל תרומה לאחר הפרשה לפני נתינה לשבט אם לפי מידה אם לפי דמים כשעת הגזילה. < דן בדין אוכל תרומת עצמו שיש דין 'הפרשה' בלי 'נתינה' אי הוי לפי דמים וכדין כל הגזלנים, ומביא ביאור חדש במה דתשלומי תרומה 'לא גרע מגזלן'. < מתמה שוב - דלמה נתקיים הדיני גזילה ע"י הדין תשלומי תרומה.

**פרק ב' פלוגתת הר"ש והתוס' אי מצי למחול תשלומי תרומה כלפי הנתינה, אף דכו"ע מודי דתשלומי תרומה כוללים את התשלומי גזילה.** < הקדמה. < מתמה טובא דהאיך מתקיים הדין תשלומי גזילה בדין תשלומי תרומה, ומבאר לאיזה שיטות ולאיזה מהלך קשה קושי' זו. < מביא את פלוגתת הר"ש והתוס' במחילה אי מהני כלפי החובת נתינה, ומשמע דפליגי אי הוי דין נתינה בעלמא או לא, ומביא כמה דוכתי דמבואר דמדיני ממון הוא ודלא כהר"ש - והיינו [1] מדמהני לצאת ידי"ח גזילה, [2] הפטור ברמ"ג רמ"ג, [3] הפטור בספיקות, [4] הפטור נתינה בתרומת עצמו, [5] מהסוגי' בפסחים דלא גרע מגזלן בדין תשלומין בלפי דמים כשעת הגזילה, ומתמה טובא על הר"ש. < מתמה לאידך גיסא על התוס' למה בעינן דבר הראוי להיות קודש בנתינה ולמה לא יסלקו בדמים. < ביאור שורש פלוגתתם - האם התורה חידשה תביעת כפרה על התביעת גזילה בגדר תביעה 'על' תביעה, או שהתורה הוסיפה תביעה נוספת בעיקר הגזילה. < ביאור שיטת הר"ן דליכא חיוב לצאת ידי"ח בממון שאין לו תובעין, ואעפ"כ יש דין נתינה לשבט בתשלומי תרומה, ויש כאן תוספת חידוש, שמחמת תביעת התורה לא בטלה עיקר החוב של התשלומי גזילה. < מתמה טובא על כל הנ"ל. < מבאר את שיטת התוס' בכתובות [ל:]: דמוכרח שיש תביעה על התביעה, ומבאר את הדין שנתינתו מקדשתו ואת החיוב נתינה כשיש קלב"מ בתשלומי תרומה, והכל מיושב עפ"י הנ"ל.

**פרק ג' עוד בהנ"ל, ובשיטת ר"י בירושלמי בחיוב תשלומי תרומה באוכל תרומת חמץ, ובדברי הגר"ח בזה, ומביא שיש ב' דיני נתינה במתנו"כ, וכנגדם ב' דינים בתשלומי תרומה.** < בדברי הגר"ח בפלוגתת ר"י ור"ל בירושלמי בדין מחילה ובדין אוכל משל אבי אמו ומת, ובתשלומי תרומה באוכל תרומה של איסוה"נ שחייב לשבט, ובגדר הנתינה בתשלומי תרומה לר"י. < מביא שהתוס' והר"ש נחלקו בכל הנ"ל. < מביא שלפי הר"ש ליכא מחילה כיון שגם התורה תובעת את התשלומי גזילה, ואינו דין נתינה בעלמא, ומתמה משיטת ר"י בתרומת חמץ שמבואר שזה נתינה בעלמא בלי תביעת גזילה, וקשה מכל הנך דוכתי דמוכרח שאינו דין נתינה בעלמא אלא דין ותביעה ממונית. < מבאר שיש זכות נוסף לכהונה גם בלי הממונות של המתנו"כ, שעצם האכילה שייכת להם וגם בזה איכא תביעה של תשלומי תרומה. < מביא מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל ומהגרי"ז גוסטמן זצ"ל שיש זכות אכילה של הכהונה שמתייחסת לקדושת תרומה בלי שייכות לממונות וגם בזה נאמרה הלכה של תשלומי תרומה. < מביא הוכחות נוספות לעיקר יסוד זה. < מבאר דשייך גברי ממונות - דין הממע"ה ודין רמ"ג רמ"ג גם בתביעה מצד הזכות אכילה של הכהונה. < מבאר האיך מקיים תשלומי גזילה ותשלומי תרומה אם איכא תביעה נפרדת מצד הקדושה בלי שייכות לממונות וכמדצאנו בתרומת חמץ, וביאור פלוגתת ר"י ור"ל בדין תשלומי תרומה. < מביא שיש ב' דינים של נתינה במתנו"כ, וכנגדם יש ב' דינים בנתינה של תשלומי תרומה, ואיכא כמה נפ"מ ביניהם בתרומה של עכו"ם, ומחדש חידוש גדול



בתשלומי תרומה באוכל תרומה של עכו"ם דסגי לתת לשבט ולא בעינן לאותו כהן. < מחדש ב' חידושים, א] בדין נתינה לקטן בתשלומי תרומה של אכילת תרומת חמץ, ב] באוכל תרומה של כהן שהישראל קנה את הכרי מהעכו"ם שהתשלומי תרומה יהיו לשבט. < מיישב בזה את עיקר הקושי - האיך יוצא ידי"ח גזילה בנתינה שמצד עצמו שייכת לכהונה בלי הגזילה והממונות. < חידוש בדין אכילת תרומה שנתחלה דפטור מהדין תשלומי תרומה.

**פרק ד' שיטת הרמב"ם בהנ"ל, ופולוגת הרמב"ם ותוס' בביאור התוספתא באוכל תרומת עצמו.** < בשיטת הרמב"ם דבאכל תרומה משל אבי אמו ומת, דלר"י שמשלם לשבט, דהכוונה בזה "ליוורש אחר באותו השבט", ומוכרח שיש זכות תביעה מחודשת מפרשת תרומה, ומחלק בין זה לתרומת חמץ. < מתמה בשיטת הרמב"ם בדין אוכל תרומה שירש מאבי אימו, דלדעתו יש דין נתינה גם בכה"ג. < מביא מהזכרון שמואל דהאי תרומה היא חליפי התרומה שאכל, ובמקומן קאי, ומתמה טובא בדבריו. < מיישב דלפי הרמב"ם היכא דאיכא לישראל זכות ממון בהאי תרומה, אז הזכות ממון של הישראל בתרומה מפקיע את התביעת ממון מהתביעה, ואין לו עליו אלא תביעת חפץ.

**פרק ה' בדין תברא ושת' ובדין רצה מזה גובה רצה מזה גובה בתשלומי תרומה, ובדין אוכל מתרומת ע"ה דמסלקו בדמים ונותן לחבר.** < בדין תברא ושת' בכל אוכל תרומה אחרי שכבר גזלו. < בדין רמ"ג רמ"ג באחד גזול תרומה והשני אוכל, ובדין גניבה אריכתא בתברא ושת'. < מבאר שאין להפטר מעיקר הפרשה ע"י סילוק זוזי מחמת הגזילה הראשונה. < מבאר את הדין אוכל מתרומת ע"ה בתוספתא שנותנים את התרומה לכהן חבר, ומסלקין ליה לע"ה בזוזי. < דוחה - שאין הנתבע יכול להחליט איזה תשלומין שירצה לשלם, אלא אדרבה, התובע מחייבו בתביעה שהוא רוצה לתבוע. < מתמה בדברי הרא"ש בתברא ושת' דלמה הוצרך לבא לסברא "שלא יהא חוטא נשכר" לחייב כתחילת הגזילה כשהזולה. < בדברי הסמ"ע שעיקר הגזילה היא שעת התברא ושת'. < ביאור דברי הרא"ש בטעמא "שלא יהא חוטא נשכר" - עפ"י דברי הסמ"ע, והוספה מהפרישה. < ביאור בדין תשלומי תרומה דאינו מסלק בדמים גם מצד הגזילה קמייטא - שבתברא ושת' עיקר הגזילה הוא בסוף הגזילה, וביאור חדש למה לא מקיימים דין זה בע"ה. < דברי הרמב"ם וראב"ד בגזול ואוכל והיה זולא בין הגזילה לאכילה, וחידוש נורא בגדר תברא ושת' ובגדר עיקר הגזילה היא בסוף ושם מונח ההתחלה.

#### פרק א'

**בדין תשלומי תרומה 'דלא גרע מגזול' [פסחים ל"ב], ונתחדש שהתשלומי גזילה כלולים בתוך התשלומי תרומה, ובקושי' רעק"א בלפי דמים ולפי מידה.**

**מביא שיש ג' גווני של תשלומי תרומה, ומתחלקים דיניהם בקרן וחומש, ומתמה דהאיך מהני תשלומין של תרומה וגזילה בתשלום אחד.**

בדין תשלומי תרומה נאמר שישראל שאכל תרומה בשוגג דינו שמפריש פירות של חולין והם נהיו לתרומה, והוא נותנם לכהן ולא מהני לשלם דמים, והוא מוסיף חומש ונותן לכל כהן שירצה, ודין זה משכחת לה בכמה גווני:

א] בפסוק מדובר שהישראל אכל תרומה של כהן מסויים ומשלם לו קרן, ונותן חומש לכל כהן שירצה, ועל זה נאמר בפסוק "ונתן לכהן את הקודש" שיש כהן מסויים שאליו משלמים את התשלומי תרומה.

ב] בישראל שאוכל תרומת עצמו שירש מאבי אימו, הדין הוא שמפריש את הקרן לעצמו, ואת החומש הוא נותן לכל כהן שירצה - כן מפורש בתוס' בכתובות [ל':].

והמקור לדין זה מפורש בתוספתא [תרומות פ"ז ה"ז] דתרומה שירש או שגבה בחובו או שגבתה בכתובתה, דנותן לכהן והוא משלם לו, והיינו דהוי כמפריש ומעכב לעצמו, ועיין רמב"ם [פ"י מתרומות הכ"ו] - אולם להלן [בקונטרס זה - פרק ד'] נתבארה שיטת הרמב"ם באופ"א בדין זה - ועיין מקד"ד [סי' נ"ה ס"ק י"א עמוד 383] דמה שאמרו התוס' דבאוכל תרומת עצמו מפריש לעצמו, היינו שהוא לוקח ע"ז תשלום מהכהנים, ולכא' לשיטת התוס' זהו נמי הביאור בתוספתא הכא, דכיון שאינו חייב לכהן, שוב יכול לחייב את הכהן לשלם עליו, וכן מבואר בקה"י [בכתובות שם] דהתוס' הבינו כן בתוספתא.

ג] ישראל שהפריש תרומה ועדיין לא נתנו לשום כהן, ואכלו ישראל, הדין שנותן קרן וחומש לכל כהן שירצה, והמקור לדין זה הוכיחו האחרונים [חזמ"ד שכתובות ל': בהגה"ה ד"ה והנה נסתפקתי, ובחי' הגר"ח עה"ש עמוד ס"ט ובחי' ההגרש"ש"ק כתובות סי' ל' ס"ק א' ד"ה ונראה] מהמשנה בתרומות [פ"ו מ"ב] בבת ישראל שאכלה תרומה שעדיין לא נתנה לכהן ושוב נשאת לכהן, שרק היא נפטרה מנתינה של הקרן דנתקיימה הדין נתינה במה שהתשלומין נשאר אצלה, ומבואר מזה דבלא נשאת לכהן אכתי חייבת לשלם לשבט כהונה, וכן הוכיח הרש"ש על משנה זו.

עכ"פ מצאנו ג' גווני של תשלומי תרומה, וחלוקין ביניהם לגבי הדין קרן שלהם, או שנותנו לכהן מסויים שממנו אכל, או שנותנו לכל כהן בשבט או שלא נותן כלל אלא שמפריש ומעכבו לעצמו, אכן הדין חומש שווה בכולם שנותן לכל כהן שירצה.

והנה יש לעיין דבגוונא דאיירי בפסוק שהישראל אכל תרומה של כהן מסויים, הרי יש כאן גזילה פשוטה מהכהן מלבד כל הדין של תשלומי תרומה, והרי בדין תשלומי תרומה נתחדש שחייבים להפריש ולהעמיד תרומה שאכל - גם בלי שייכות לגזילה - וראיה ממה דגם באוכל תרומת עצמו חייב להפריש ולהעמיד תרומה גם בלי הנתינה, וקשה דהאיך מקיים הנך ב' דינים כהדדי, תשלומי תרומה ותשלומי גזילה, הא אי חייב גם מצד גזילה וגם מצד תשלומי תרומה - האיך מהני בזה לצאת ידי חובת תשלומי גזילה, הרי מי שחייב לחבירו ממון מחמת זה שנשבע לו לתת לו מתנה, אטו יוכל לשלם ממון זה גם בעד תשלומי גזילה שיש לו עליו, הא תרתי נינהו, ואף דהכא שאני דשניהם באו ע"י מעשה א', הא סו"ס תרתי נינהו.

אולם יש לחלק, דבאוכל תרומת עצמו אין נתינה ונמצא שכל הנתינה שיש בתשלומי תרומה היא אך ורק מצד תשלומי גזילה ושפיר מצי מקיים חיובו, אכן אכתי קשה מהגוונא של אוכל לפני נתינה שאז הוא מפריש ונותן לשבט, ומוכרח שמדיני תשלומי תרומה חייבים להפריש ולתת לשבט, וא"כ האיך מקיים בנתינה זו תשלומי גזילה באוכל תרומת כהן חבירו, וע"ד זה הק' החזו"א [או"ח סימן קכ"ד פסחים ל"ב - מובא בחדש גיטין נ"ד] דמי שגזל מכהן, הרי פשוט שאינו משלם לו בתרומה דעלמא שכבר הפריש ליתנו לכהונה, כיון דממילא מחוייב לתת תרומה זו לכהונה.

ונוסיף עוד, הרי מבואר במשנה [ריש פירקין] דלא מהני מחילה בתשלומי תרומה, והרי זה פשוט שבתשלומי גזילה מהני מחילה, ומוכרח א"כ שיש דין נתינה לכהן המסויים הזה בלי שייכות לתשלומי גזילה, וא"כ האיך מהני נתינה מצד תשלומי גזילה ומצד תשלומי תרומה כהדדי, [ולהלן יבואר פלוגת הר"ש והתוס' במחילה].

**מביא את הסוגי' בפסחים [ל"ב] דלא גרע מגזלן כלפי הדין כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, ומביא את הג' קושיות של רעק"א, ומביא יסוד גדול מהאחרונים דהדיני גזילה מוכנסים וכלולים בהדי' הדין תשלומי תרומה ומישך שייכי בהם.**

והנה, נסתפקו בגמ' בפסחים [ל"ב] בדין תשלומי תרומה, האם לפי מדה משלם או לפי דמים משלם, והיינו היכא דמעיקרא שוי' א' ועכשיו שוה ד', דלפי מדה מחייבו ד' ולפי דמים מחייבו א' כשעת הגזילה, אלא דאמרו שם עוד, דאי מעיקרא שוי' ד' ועכשיו שוה א' לא מיבעי לך כיון דממילא חייב מצד דיני גזילה לשלם ד', והיינו דאף דלפי מידה רק מחייבו בא' מצד הדין תשלומי תרומה, "ואיכפר ליה אכילת תרומה בתשלומי מדה" [לשון רש"י], הא מיהת דאכתי מחייב ד' מצד הגזילה, דכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, וכל אוכל תרומה "לא גרע מגזלן", ופירש רש"י, "מיהו ממונא דכהן הוא ולא גרע משאר ממונא דחולין שהדיינים גובין כשעת הגזילה" [לשון רש"י].

והק' רעק"א בגליון הש"ס, "דמ"מ נפ"מ דאם אין חייב רק מדין גזלן יכול לשלם חד גריוא בפירות לצאת ידי כפרה והשאר משלם במעות, והכהן יכול למחול, וגם החומש הוא רק מחד גריוא, אבל אם לפי דמים צריך לשלם ד' גריוא וחומשא מפרי, והכהן אין יכול למחול", עכ"ל.

והיינו שיש כאן ג' קושיות, ויסוד הג' קושיות בנוי על זה דכיון דאיכא גם גזילה מהכהן וגם דין תשלומי תרומה, א"כ הכא מתחלקים הנך ב' דינים בג' פרטים, שהרי דווקא מצד הגזילה איכא חיוב דמים שזה ד' ומצד תשלומי תרומה סגי במידה שזה אחד, והנפ"מ, דבתשלומי גזילה א"צ פירות חולין וסגי בדמים ומהני מחילה ולא בעי חומש, אבל בתשלומי תרומה בעי דווקא פירות חולין ולא מהני מחילה ובעי חומש, ונמצא דמתחלקים המידה והג' הנוספים של לפי דמים בהנך תלתי דינים, והאיך אמרו שאין נפ"מ בדין לפי מידה בגוונא דזולא.

ותירצו האחרונים [חזו"א ח"א סי' כ"ה מובא בקה"י פסחים סי' כ"ז, תורת זרעים פ"ו דתרומות, זכרון שמואל עמוד י"ז] דלמדנו הכא יסוד גדול בתשלומין של תשלומי תרומה, דהדיני גזילה מוכנסים וכלולים בהדי' הדין תשלומי תרומה ומישך שייכי בהם, ומה"ט מתחייב נמי להחזיר את כל השווי של ד' בפירות חולין, והכל נעשה תרומה וכנגד הכל מתחייב חומש, ומיושבת קושי' רעק"א, ויסוד זה למדנו בסוגי' דחידשו ד'לא גרע מגזלן' - עכ"ל.

ובזה מבואר נמי מה שהק' החזו"א [גיטין נ"ד בחדש ע"ס המסכתא] דאי חזינן דמחוייב לתת לכהן דוקא פירות חולין, ואינו מסלקו בדמים ונותן לכהן אחר את הפירות, הרי מזה מבואר דמצד פרשת תשלומי תרומה מחוייב לשלם לכהן שממנו אכל, וא"כ איך יוצא ידי חובת גזילה לכהן, הא ממילא מחוייב בהנך

תשלומין לכהן מחמת הדין תשלומי תרומה, ולהנ"ל מיושב, דבאמת רק מחמת הדין תשלומי גזילה הוא דמחוייב להך כהן, וממילא שפיר יוצא בהם ידי חובתם, וא"ש.

#### מתמה דעדיין לא התיישבו יקר הקושיות.

אולם נראה דצריכים להגדיר שורש האי חידוש, שהרי יש כאן הרבה קושיות ורק חלקם התיישבו בדבריהם - ונסכם את הדברים - וכדלהלן:

א] סברת 'לא גרע מגזלן' מחייב יותר פירות מחיוב תשלומי תרומה - וקשה דאיך הוא מתחייב חומש על התוספת הזו - וזה מיושב שכיון שגם תשלומי תרומה מחייב תשלומי גזילה - א"כ התוספת הזו מתחייב מצד פרשת תשלומי תרומה ויש על זה חומש.

ב] מהאי טעמא נמי חייב להעמיד דווקא פירות ולא סגי בדמים מצד פרשת גזילה. ג] אולם אכתי קשה למה לא מהני מחילה - דאף דמצד פרשת תשלומי תרומה לא מהני מחילה אכן החיוב לכהן מסויים הוא רק מחמת התשלומי גזילה - וכבר נפטר מחיוב זה - וחזרה להיות כתרומת עצמו ולא בעי תשלומין אליו.

ד] הבאנו שבאכל תרומה שעדיין לא ניתנה לכהונה, הדין שמפריש ונותן לשבט, והרי הכא אין כאן קיום של הדיני גזילה שהרי הדין בגזול ומזיק תרומה לפני נתינה הוא דפטור דהוי ממון שאין לו תובעין וכמבואר בחולין [ק"ל], וע"כ שזה דין נתינה בעלמא מדין ונתן לכהן את הקודש, ולא תלוי דין זה בהלכות גזילה, וא"כ האיך אמרינן שהדיני גזילה מוכנסים בתוך הדין ונתן לכהן את הקודש, הרי ממילא מחוייב בנתינה זו מצד פרשת תשלומי תרומה בלי הלכות גזילה, ואיך יוצא ידי חובתו בזה - וצ"ע.

ה] מעתה כבר קשה גם על חומש - דכיון דחומש לא שייך לכהן מסויים - א"כ ע"כ דלא מיתלי תלי בתשלומי גזילה שהוכנסו בתשלומי תרומה - וא"כ למה יש חומש כנגד התוספת הזו - דממנפ"ש - אי מיתלי תלי בגזילה א"כ ילך לכהן הזה, ואי לא מיתלי תלי א"כ לא יתחייב כשיעור התשלומי גזילה.

ו] באמת עיקר החידוש ששני החיובים מצטרפים זל"ז צ"ע - דאיך מצטרפין - הא תרתי נינהו ומה שייכי זל"ז, ולמה חיובי ממון לחבירו ישתלבו לתוך תשלומי תרומה שהיא מצוה כלפי שמיא - וכדמוכרח ממון השבט.

**מבאר שהגדר בדין תשלומי תרומה שצריכים להחזיר את התרומה בעולם וזה כולל גם את הקדושה וגם את הממונות של המתנו"כ שבה, וזה משתלם כפי דיני גזילה.**

ונראה דעיקר הגדר בזה הוא כך, דמה דאמרינן דהדיני תשלומי גזילה איכללו בהדי' הדין תשלומי תרומה, היינו שהתורה בפרשת תשלומי תרומה מחייבת אותו בתרתי, א] התורה תובעת ממנו להעמיד בחזרה בעולם את הקדושת תרומה שנתחללה באכילתו, אלא שבזה היה סגי בהפרשה בלי נתינה, וכן הדין באוכל תרומת עצמו, ב] התורה תובעת גם את התשלומי גזילה שיש בהך אכילה, וזה משום שהתורה תובעת את כל הדיני תרומה שיש בתרומה, וכיון שדיני תרומה כוללים גם את הקדושה וגם את ה'מתנות כהונה' שבתרומה, והרי המתנו"כ שבה

נמי איכלל באכילתו, א"כ השבת המתנו"כ מתקיימת בתשלומי גזילה, ולכן איכלל תביעת תשלומי הגזילה בתוך התשלומי תרומה, ולכן משלמים ומפרישים תרומה כפי דמים כדין גזילה, דעיקר פרשת תשלומי תרומה נקבע כפי הך דין.

ומעתה - באוכל תרומת עצמו הרי ליכא דיני ממונות וגזילה של מתנו"כ שהרי המתנו"כ עצמה שייכת לישראל, והיינו שהכהונה כבר השתמשה בזכות 'מתנה' לתת את המתנה לישראל, או להורשה לישראל, וכיון שכבר ליכא מתנו"כ בהך תרומה שוב חייבים רק להעמיד את קדושת התרומה בעולם בלי הממונות, אבל באכל תרומה לאחר הפרשה לפני נתינה הרי התם אכתי לא נתקיימה הדין מתנה, ולכן התם הדין שצריך לתת את המתנה לשבט כיון שזה הדין מתנה, ואה"נ דאין זה מצד תשלומי גזילה אלא מצד קיום עיקר הדין מתנה, ורק באכל מתנה של כהן מסויים ששם עצם בעלותו של הכהן היא היא עצם קיום הדין מתנו"כ בזה שנעשה שלו לקדש בה את האשה, הרי הכא הקיום של המתנות כהונה הוא בזה שהוא משלם לו את הדיני גזילה שגזל ממונו, ולכן שפיר מוכנסים אצלו התשלומין הללו, ומתחייב בגדרי תשלומי תרומה גם כנגד התשלומי גזילה שבו, ודו"ק.

**אכתי יש לדון מצד מחילה וחומש, ומבאר דגם בזה איכא דין כל הגזלנים גם באופן שאין נתינה.**

אולם דברי האחרונים לא מיישבים את כל קושיות רעק"א - שהרי רעק"א הקשה עוד, דלמה לא יהני מחילה על החלק של התשלומין שמחוייב מצד תשלומי גזילה, ואם עיקר החיוב הוא לפי מידה ורק מצד הגזילה שבה חייב לפי דמים א"כ אכתי יהני בזה מחילה, ולאחר מחילה תיסגי ליה בהפרשה ונתינה לפי מידה מצד עיקר הדין תשלומי תרומה, שהרי כבר ליכא תביעה על המתנו"כ שתובע מדין תשלומי גזילה, וצ"ע, וכעין זה הקשה נמי מחומש, דלמה החומש שמשלם לכל כהן יהיה לפי הדיני תשלומי גזילה והדיני מתנו"כ שיש בנתינה, הא אם משלם חומש לכל כהן שירצה שוב מוכרח שאין החומש שייך לחלק של הגזילה ולחלק של המתנו"כ, אלא לחלק של הקדושת תרומה עצמה, ודומה חומש זה לקרן וחומש של אוכל תרומת עצמו שהוא לכא' לפי מידה ששם הרי פשוט שאין דין כל הגזלנים לפי דמים.

ונראה דמבואר הכא יסוד גדול, דכשאנו אומרים שיש מתנו"כ שתלויים בהלכות תשלומי גזילה וממילא תלוי נמי בדין כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, אין הכוונה שתלוי בזה שמחוייבים 'בפועל' לשלם את התשלומי גזילה, אלא גם באופן שיש פטור הגדר כן, שהיסוד בזה הוא שהמתנו"כ עצמם נמדדים כפי הדין תשלומי גזילה, שבגזילה יש דין והשיב בגזילה בעין ויש דין ושילם בגזילה שלא בעין, וכשאנו דנים כמה מתנו"כ קיים אצל האוכל עבור הכהונה אחרי שכבר אכלו, בזה אנו מודדים בדין ושילם, שבדין ושילם נאמר שיש אצל הגזלן את החפץ הגזול גם לאחר שכבר אינו בעין - וראיה לזה ממה שיש הרבה ראשונים שלמדו שמקיימים את הדין 'והשיב' על ידי התשלומין באינו בעין - ולכן, כמו שאנו אומרים שה'מידה' קובעת כמה 'קדושת תרומה' נחסרה מן העולם, כך גם הדין 'דמים' שתלוי בדין ושילם קובע כמה מתנו"כ שבתרומה קיים אצל האוכל,

וכיון שדינו להחזיר לעולם את התרומה עם המתנו"כ שבה, הרי שוב נמדדים הנך מתנו"כ עפ"י הדין ושילם.

ומעתה - גם אי מחלו הכהן, היינו רק שמצד הדין תשלומי גזילה אינו חייב לו כלום, וכבר לא רמי עליו חיובא דושילם, אכן אהני לן חיובא דושילם למדוד כמה מתנו"כ קיימת אצל האוכל, וזה לפי דמים, וממילא שהוא צריך להחזירו לעולם בתורת מתנה מדין ונתן לכהן את הקודש, וזה כבר מחייבו לתת לכהן הזה שהמתנו"כ היו שלו, שהרי לא מהני מחילה מצד הדין ונתן לכהן את הקודש, והיינו דאף שלכאן הדין לפי דמים שייכא לתשלומי גזילה ולא לדין תשלומי תרומה והרי מחל את הדין תשלומי גזילה, אכן הכא למדנו שאינו כן אלא שהדין ושילם מגלה לנו גם את עיקר המתנו"כ עצמה גם מה שנוגע לדין תשלומי תרומה לדעת כמה מתנו"כ קיימת אצל האוכל, ואת זה הוא מחזיר לעולם, ונותנו לכהן.

[ולהלן בקונטרס זה [פרק ב'] הבאנו את שיטת התוס' דבאמת מהני מחילה לפוטרו עכ"פ מנתינה ורק חייב בהפרשה, ומדבריהם יותר ברור עיקר דברינו שנתחדש שהדין כל הגזלנים כשעת הגזילה הוא רק מדידה בעיקר ההפרשה לומר כמה מתנו"כ איכא בהך תרומה אצל האוכל, וזה לא קשור לעיקר הקיום של תשלומי גזילה, שהרי לפי שיטתם הוא באמת לא נותן לכהן כשמחל, ואעפ"כ יש דין להפריש כפי השיעור של כל הגזלנים, ומוכרח שאינו מצד הקיום דין של תשלומי גזילה בפועל].

ונראה שזה גם הדין חומש, דאף שהחומש ניתן לכל כהן אכן החומש הוא חומש של הקרן ותלוי בו, ולכן היכא דהקרן הוא קרן של קדושת תרומה בלי המתנות וכגון באוכל תרומת עצמו, הכא החומש דומה לו והיינו ששניהם הם לפי מידה, אכן אי היתה גזילת המתנה באכילה הרי שגם צריכים להחזיר את המתנו"כ שבתרומה לעולם ולכהן, א"כ גם המתנו"כ שבתרומה כלולה בדין תשלומי תרומה וזה נמדד בהלכות ושילם, וממילא דגם בחומש כלול חומש של קדושת תרומה וגם של מתנו"כ של תרומה, וזה כבר לפי דמים אף שאינו נותנו לנגזל ודו"ק - הרי לנו שהתיישבו כל הג' קושיות של רעק"א.

[ויש כאן תוספת דברים - דנראה שחידוש זה מוכרח עוד מדברי הר"ש סיריליאן, שהרי במשנה מבואר דקרן לכהן שממנו אכל וחומש לכל כהן שירצה, והר"ש סיריליאן [פ"ו סוף משנה ב' על הדין בת ישראל שנשאת] יליף כן מקרא, דכתיב "ונתן לכהן את הקודש", שיש כאן הדגשה גם על הקודש המסויים וגם על הכהן המסויים, וביאר, דדוקא הקודש המסויים שהוא הקרן [לעומת החומש] הוא ניתן לכהן המסויים שממנו אכל, ולא החומש, ותמוה, דל"ל קרא, הא אי כל מה שנותנים להך כהן מסויים היינו דין צדדי שלא שייך לדין תשלומי תרומה אלא מחמת התשלומי גזילה גרידא, א"כ פשיטא דבלי קרא נמי מחלקינן בין הקרן לחומש, וע"כ צ"ל דפשיטא שהדין נתינה לכהן מסויים היינו מצד תשלומי תרומה.

אכן מעתה קשה מהסוגי' דכלפי הנתינה לכהן המסויים מפורש שזה תלוי בהלכות גזילה, וע"כ דכלפי חומש אינו כן, שהרי הוא לא גזל את החומש ולכן הוא לא משלם לו, אכן לנתבאר א"ש שהגזילה רק מגלה כמה מתנו"כ איכא הכא והחומש

הוא חומש של הקרן הזה שכולל את המתנו"כ שנמדדים בדין כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה].

#### חידוש במיעוט של כי יאכל פרט למזיק דלולי המיעוט היה הדין לפי מידה.

ונראה שיש כאן חידוש בדברינו – והחידוש יבואר עפ"י ספק אחר – והוא שהיה נראה להסתפק בדין מזיק, דהנה, יש מיעוט בתרומה ד'כי יאכל פרט למזיק' ויש לדון דלולי המיעוט והיה חייב בדין תשלומי תרומה גם במזיק תרומה בלי לאוכלו, והכא יש לדון האם היה חייב ככל מזיק לפי דמים כדמעיקרא [והיינו לפי הצד שמזיק עצמו משלם כדמעיקרא, וכן הפשטות, אלא שבדין זה הסתפק המחנ"א בריש נז"מ].

ונראה לחדש דגם אי מזיק משלם כדמעיקרא אבל הכא במזיק בתשלומי תרומה לא היה כן, שהרי עיקר האי חידוש שנתחדש כאן הוא שהדין ושילם הוא 'מודד' כמה מתנו"כ קיימת בהך תרומה, ונכתבאר, ונראה שחידוש זה הוא רק כלפי ושילם ולא כלפי תשלומי מזיק, דהנה חלוקין ניהו תשלומי מזיק מתשלומי גזילה, דעיקר חיובא דגזלן הוא מצד העיכוב ממון וחיוב מזיק מצד הפסד ממון, ולכן תשלומי מזיק הוא תשלום על ה'הפסד' של הממון ותשלומי גזילה הוא תשלום על החפץ עצמו שהרי את זה הוא עיכב, וכן מבואר במכתבו של מרן הגרי"ז זצ"ל [סוף הספר עמוד 160] שכיון שתשלומי נזיקין הם תשלומי הפסד לכן יש דין של שמין אגב השדה שזו שומא האיך לדון את ההפסד שההפסד הוא כלפי שאר השדה, לעומת גזילה שבא על גוף החפץ עצמו, וכלשונו "וגזלן משלם דמי מה שגזל ולא דמי מה שהפסיד" ולכן בגזלן רק דנים את מה שהוא לקח ועיכב ותו לא, ואין זה נמדד ביחס לשאר השדה אחרי שלקחו ממנו הך ערוגה, ובזה חלוק ממזיק, ועיין בהערה <sup>242</sup> כמה וכמה חילוקים שתלויים בזה, והבאנו עוד שגזילה תופסת דמיו בחליפי ע"ז, לא כן דמי מזיק.

<sup>242</sup> ולהלן הנפ"מ הנוספות בניהם – א] בתוס' דגונב שטרות ריש מרובה מבואר בגר"ח דליכא נידון של גרמי בגונב שטר וחייב לכו"ע, אף שיש נידון של גרמי במזיק שטר, וכמבואר בתוס' בשבועות [ל"ז: ד"ה מיעט שטרות] בתירוץ השני, וביאר הגר"ח שרק ביחס ל'הפסד' חשיב כגרמי כיון שאין ההפסד תלוי בשטר אלא בחוב [מחוץ לשטר] האם ישלמו בסוף או לא, ולכן אמרינן שאין זה הפסד ישיר ולהכי חשיב כגרמי, אבל בגנב – אף אי לא יהיה הפסד כלל – אכתי מיקרי גניבה כיון שעיכוב לא בעי הפסד להחשב כעיכוב, ולכן ליכא בזה דין גרמי.

ב] מהאי טעמא יש אומרים שיש מקום לדון ולומר שאין היזק על ממון שיש עליה התחייבות של חברת ביטוח אף שפשוט שאין לפטור חיוב תשלומין על העיכוב שבגזילה בכה"ג.

ג] מצאנו דחליפי ע"ז תופסין את דמיהן, וזה במקח דמה לי הן מה לי דמיהן אבל במזיק כתב הגר"ב ד" [ח"א כתובות סוף סימן כ"ד] דליכא דין זה, והיינו משום שהתשלומין הוא תשלומין על המעשה הפסד ואינו משלם על גוף החפץ, ונראה פשוט שאחרי דברי הגרי"ז בדין שמין אגב קרקע, הרי פשוט שגזילה שבא על גוף החפץ [ולכן הכא אין דין שמין אגב השדה] שזה כבר מיקרי ממון ע"ז להיות תופס את דמיו.

ד] על דרך זו נראה שיש לדון בבני העיר שמכרו בית הכנסת או תיבה או ספר תורה שיש דין מעלין בקודש בהך ממון ולא קונים דבר פחות קדוש בדמיו, והיה נראה שכך הדין גם בתשלומי גזל אבל בתשלומי מזיק היה נראה שאין שום דינים בממון הזה, ודו"ק.

ולפי זה - דווקא בגזלן ניתן לומר שגם באופן שפטורים בדין ושילם, אכן הדין ושילם הוא מודד שהשיעור של המתנו"כ שקיימת אצל האוכל הוא בשיעור של התשלומי גזילה וזה כשעת הגזילה, אכן במזיק שהוא לא משלם את החפץ עצמו אלא את דמי 'הפסד' החפץ, הכא אין מדידה עפ"י תשלום זה כמה תרומה צריכה לחזור לכהונה או לכהן הזה בתורת מתנו"כ, [דאף שכאן הוא חייב להעמיד את התרומה עצמה בחזרה ודלא ככל מזיק שרק משלם הפסד, אכן כל זה מצד פרשת תשלומי תרומה, ולא מצד מזיק, ודו"ק], ונראה דהכא באמת היה שייך הדין לפי מידה ולא לפי דמים ודלא כתשלומי גזילה, ודו"ק.

**דן בדין אוכל תרומה לאחר הפרשה לפני נתינה לשבט אם לפי מידה אם לפי דמים כשעת הגזילה.**

הדרנא לסוגי' – נתחדש דלגבי ג' דינים אהני לן הדין כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה כלפי הלכות תשלומי תרומה, א] שישלם פירות ולא דמים כפי שעת הגזילה, ב] לא מהני מחילה, ג] יש חומש כלפי השיעור של שעת הגזילה. אולם היה נראה שצריכים לדון גם בדין אוכל תרומה לאחר הפרשה לפני נתינה לשבט אם לפי מידה אם לפי דמים כשעת הגזילה.

והיינו דכפשוטו יהיה הדין שישלם לפי מידה כמו אוכל תרומת עצמו, שהרי הדין לפי דמים הוא רק מחמת הגזילה והכא ליכא גזילה, דכבר הבאנו שזה ממון שאין לו תובעין, ויתכן דאה"נ דכך הדין, אולם קשה דלמה לא אמרו שם בסוגי' שיש נפ"מ בין 'לפי מידה' ל'לפי דמים' בזולא באופן זה, וצריכים לדחוק שהסוגי' איירי באופן של הפסוק שאכל מכהן מסויים, ובאמת דממילא צריכים לומר כן כלפי אוכל תרומת עצמו ששם הדין לכא' פשוט שמפריש לפי מידה, שהרי שם אין בכלל התחלה של גזילה, וע"כ דקאי בפסוק, וא"כ י"ל דגם באכל לפני נתינה הדין כן ולא קשה מהסוגי'.

שוב ראיתי בשפת אמת שהקשה את קושיות רעק"א על הסוגי', אלא שהוסיף עוד דלמה לא מוקמינן באופן זה שהיה לפני נתינה ואז ליכא גזילה כלל כיון שזה הוי ממון שאין לו תובעין.

ובישוב הקושי י"ל בב' אופנים, א] הדין יהיה תלוי בפלוגתת הראשונים אי חייבים לצאת ידי"ש בממון שאין לו תובעין, והיינו דאי חייב בתשלומי גזילה

ה] נראה דמהאי טעמא פירש הרא"ש [בשטמ"ק ב"ק ק"ד:] שגזילה היא מלוה שאינה כתובה בתורה דמדין נהנה הוא מתחייב, ולא דמי למזיק שלא נהנה ולכן רק מזיק מיקרי כתובה בתורה, והרי פשוט שאין הדברים כפשוטם, שהרי הגר"ח אמר שנהנה עצמו מיקרי מלוה הכתובה בתורה כיון שפטור בקלב"מ וכן הוא בגזלן עצמו, וע"כ שבעיקרו מלוה הכתובה בתורה היא, ולא דמי להלוואה ומקח שהוא מחייב את עצמו והכא בגזילה התורה מחייבת אותו ולכן התורה פוטרת בקלב"מ, אבל אחרי שהתורה מחייבת אותו בגזילה, שוב דומה הך חיוב לכל חיוב של הלוואה ומקח וכדומה, והיינו שזה חיוב תשלומין על החפץ עצמו - שחפץ מעוכב אצלו וחפץ שהגיע אליו או שלקחו בהסכמה או לא בהסכמה - החפץ והממון עצמם מחייבים תמורה ותשלום, וזה מה שמדמה לנהנה, ולאפוקי שאינו כחיוב על מעשה בעלמא, כמו חיוב על מעשה מזיק ששם זה לא חיוב על גוף החפץ אלא על הפסד החפץ מחמת המעשה שנעשה לחפץ - ומעשה זה מחייבו בתשלומי הפסד החפץ ולא בתשלומי החפץ עצמו.



עכ"פ לצאת ידי"ש, דשוב א"ש, ועיין בזה בהערה <sup>243</sup> מה שהבאנו בזה, ב] בדרך יותר מרווחת נראה לומר עפ"י דרכינו דלעיל <sup>244</sup>, דאחרי מה שנתבאר לגבי

<sup>243</sup> והיינו כך, שיש להקדים בקושי' אחרת של האחרונים שכבר הקשו כעין זה בעיקר דין תשלומי תרומה באופן זה, שכיון שבמזיק מתנות כהונה ליכא דין תשלומין דהוי ממון שאין לו תובעין, א"כ למה חייב בכה"ג לשבט כהונה, הא ממון שאין לו תובעין הוא, ויפרשנו לעצמו, דמאי שנא מאוכל תרומת עצמו [שירש מאבי אמו כהן] שמפריש לעצמו ומתקיים הדין תשלומי תרומה בלי נתינה כלל, כן הק' האחרונים [הרש"ש החמד"ש הגר"ח והגרש"ש"ק].

ובחמד"ש [כתובות ל: ד"ה אך לכאו' עדיין] ובח"י הגר"ח תירצו דתלוי נידון זה בפלוגתת הר"ן והתוס', דהתוס' [חולין שם] והרא"ש [שם] כתבו דגם אי ממון שאין לו תובעין פטור, אבל הא מיהת דמחוייב לצאת ידי שמים, וא"כ ה"ה הכא החיוב נתינה הוא לצאת ידי שמים, אבל למבואר בר"ן [שם] דליכא חיוב אפילו לצאת ידי שמים, א"כ הדרא הקושי' לדוכתא, דלמה חייב לתת לשבט כהונה, ולמה אינו כאוכל תרומת עצמו, ומכא קושי' זו נאמרו חידושים באחרונים וכדיבואר בהמשך ההערה, עכ"פ לפי הראשונים שחייבים לצאת ידי"ש, י"ל דהך חיוב מחייב לפי דמים, כדין כל הגזלנים וכו', וא"ש.

והחמד"ש רצה להוכיח מהכא דמי שאכל תרומה שלא נתנו לכהן, דאכתי חייב מצד קמשתרשי ליה, וביאר דאף דהתוס' בחולין [קל"א]. כתבו דליכא דין קמשתרשי ליה כיון שהיה מתענה, ורק באנסו בית המלך בחובו שייך דינא דקמשתרשי ליה, אולם הר"ן חילק באופן אחר, דבאכלו דנתכוין לעקור מצות הנתינה, התם ליכא דין קמשתרשי ליה, אבל באנסו בית המלך דלא נתכוין לעקור מצות הנתינה, התם מצות הנתינה אכתי קיימא, ואכתי חייב בנתינה לכהן מדין מה לי הן מה לי דמיהן.

ולפי"ז כ' החמד"ש דבכל אוכל תרומה בשוגג, הא אכתי חייב לשבט מצד קמשתרשי ליה, דכיון דלא ידע שהוא תרומה, א"כ ע"כ שלא נתכוין להפקיע מצות נתינתו, ורק במזיק ובאוכל מבמזיד אמרו דפטור מצד ממון שאין לו תובעין.

אולם אכתי יש לדון בדבריו, שהרי בר"ן מבואר דמודה לתוס' דסתם אוכל ליכא דין קמשתרשי ליה מחמת הסברה דהיה מתענה, [וכל מה שחידש הוא באופן מסויים שאינו יכול להתענות], וממילא כיון דהמשנה בבת ישראל מייירי בסתם אכילה בשוגג של תרומה ביד כהן, והרי התם ליכא חיובא דקמשתרשי ליה, ואפי"ה חייבת לשבט כהונה.

והנה הרש"ש חידש חידוש גדול מכא עיקר הך קושי', דיעויין שם בדבריו על המשנה [שם] שהמהלך בתשלומי תרומה היינו דמעמידים תרומה חדשה במקום התרומה שאכל, ודיינינן ליה להך תרומה כאילו היא התרומה שאכל, ושוב מתחייב לתת אותו לכהן כמו התרומה ראשונה, ודיינינן ליה כהשבה על הגזילה בעין, ועל השבה של הבעין ליכא חיסרון של ממון שאין לו תובעין.

וע"ד זה מבואר נמי בח"י הגרש"ש"ק שהוכיח מהכא דע"כ הדין נתינה לכהן לא שייכא לחיובי גזילה, דהכא איכא נתינה אף שפטור מחיובי גזילה, וחידש דע"כ שהדין תשלומי תרומה מחזיר את התרומה ההיא עם כל הדינים ופרטים שלה, וכיון שהיה של הכהן המסויים ההיא, שוב חיילא ליה בעלות גם בתשלומי תרומה, ולפי"ז חידש [שם ס"ק ב'] דה"ה שאם היה ישראל שהיה בעלים על התרומה שהנתינה יהיה אליו, שבעלותו תחול על התרומה.

אולם יש לתמוה על דבריהם, דאיך אמרו בפסחים [ל"ב, מובא בהמשך אות ב'] דבתשלומי תרומה נאמר כללא דכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, וכשהיה זולא אז משלם כשעת הגזילה, הרי כלל זה לא נאמר בגזילה בעין, ואי חשיב שהגזילה היא בעין [רש"ש] או דדיינינן ליה שאינו שייך לדין תשלומין של גזילה [גרש"ש"ק], אז לא א"ש כל הסוגי' שם, ודו"ק.

<sup>244</sup> אכן יעויין להלן קונטרס זה [ריש פרק ב'] דעיקר דבריהם מוכרחים בשיטת התוס' דס"ל דפטור בנתינה באופן שהיתה מחילה ולמה ממון שאין לו תובעין גרע, וע"כ כדבריהם.

מחילה, שוב פשוט דלכו"ע הדין הוא לפי דמים גם אי ליכא חיוב לצאת ידי"ש, שהרי סו"ס גם בממון שאין לו תובעין איכא חיוב ושילם, אלא שהוא פטור לגמרי מחיוב זה – גם בידי אדם וגם בידי שמים, אכן אכתי דומה למחילה שגם פטור בידי אדם ובידי שמים, ואעפי"כ הדיני מתנו"כ נמדדים כפי הדין ושילם, שזה המודד כמה מתנו"כ קיימת אצל האוכל, וגם הכא הגזילה והדין ושילם הם המדידה, ולכן מפריש כפי דמים.

אלא דחלוקים אוכל תרומת עצמו שכבר זכה במתנו"כ ולכן אין נתינה אח"כ, והרי הם לעצמו, לעומת אוכל לפני נתינה שאז הוא נותן לשבט, שזה היה הדין של המתנו"כ בתרומה שאכל, ומיושב מה שהקשו האחרונים דכיון שממון שאין לו תובעין פטור שוב יהיה כמו אוכל תרומת עצמו שמפריש לעצמו, דהדין הוא לדון כמו המתנו"כ שהיתה בתרומה ההיא, ודו"ק.

**דן בדין אוכל תרומת עצמו שיש דין 'הפרשה' בלי 'נתינה' אי הוי לפי דמים וכדין כל הגזלנים, ומביא ביאור חדש במה דתשלומי תרומה 'לא גרע מגזלן'.**

והנה יש לדון בדין אוכל תרומת עצמו שיש דין הפרשה בלי נתינה, דלכא"ל כאן היה נראה פשוט דאזלינן לפי מידה ולא לפי דמים שהרי מה שייך לדון הכא מצד כל הגזלנים משלמים, והיינו דגם אי במחילה וכן בלפני נתינה נתבאר שיש דין למדוד כפי הדין ושילם, אכן התם סו"ס היתה אכילת מתנו"כ ודנים כמה מתנו"כ קיימת אצל האוכל אף שאין לכהן תביעה בפועל, ודו"ק, אכן באוכל תרומת עצמו מעולם לא היתה כאן גזילת מתנו"כ מתחילתו, ואין מה למדוד מלבד הקדושת תרומה, וזה ודאי לא שייך לדין כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, ועיין בזכרון שמואל [סימן ג' ס"ק ג'] דנקט מסברא דבאמת פשוט שכאן זה לפי מידה, שהרי אין כאן גזילה כלל.

ושוב קשה על הסוגי' דלמה לא אמרו חילוק זה, ורעק"א וגם השפת אמת לא הקשו מהכא.

אולם מצאנו מהלך חדש בעיקר הסוגי' – מובא שם בזכרון שמואל – מהרשב"א בגיטין [נ"ד.] שמפורש בדבריו שהוא למד פשט אחר בעיקר הסוגי', ונפ"מ באוכל תרומת עצמו.

והיינו שעיקר מה שחידשו בסוגי' 'דלא גרע מגזלן' – אין הכוונה לדין גזילה ולדין תשלומי גזילה שמתקיימים בהך תשלומי תרומה, אלא הכוונה אחרת – שלמדנו מתשלומי גזילה לתשלומי תרומה איך למדוד את ההפסד לתרומה.

והיינו שבנוגע להפסד הקדש ותרומה נאמר דין דלא גרע מגזלן, שלכתחילה נקבע הדין תשלומי תרומה עצמו כמו תשלומי גזילה כדי שקדושת תרומה לא יפסידו יותר מהדיוט, ועיין בהערה <sup>245</sup> שהבאנו לשונו, ולפי"ז פשוט דגם בכל הני גווני

<sup>245</sup> וז"ל: "ועוד דהיכא שההקדש מפסיד דכ"ע לא פליגי דלפי דמים משלם כדאמרי' התם דכל היכא דמעיקרא שויא ארבעה ולבסוף שויא זוזא לא מבעיא לן דארבעה משלם דלא גרע מגזלן ותנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה כי איבעי' לן היכא דמעיקרא שויא זוזא והשתא שויא ארבעה דמשלם לפי מדה וירויח ההקדש אלמא להנאת ההקדש אמרו ולא לגריעותו".

דליכא חיוב תשלומי גזילה דאעפי"כ איכא דין לפי דמים בזולא, וגם באוכל תרומת עצמו היה הדין כן, ועיין נמי בשפת אמת שג"כ למד כן מעצמו<sup>246</sup>, ושוב הראוני בתוס' ישנים ביבמות [צ'] שמסוגיין מבואר שרק להחמיר אמרו לפי מידה ודו"ק, והיינו כנ"ל, וכן המשמעות הפשוטה בחזו"א [או"ח סימן קכ"ד פסחים ל"ב - מובא בחדש גיטין נ"ד] ושם הביא בהדי' דין זה שגם באוכל תרומת עצמו הדין ככל הגזלנים.

ועיין להלן קונטרס זה [סוף פרק ה'] שהבאנו לדון בגזלן בשוגג אי הוי גזלן, ודנו מהסוגי' הזו דאיירי בשוגג ומובא כאן דינא דכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, אכן זה יהיה תלוי אי הוי דמיון בעלמא לגזילה אבל באמת קאי על תשלומי תרומה, וכן דחה המרחשת, או דהוי דין גזילה ממש והדין כל הגזלנים מוכנס בתשלומי תרומה עצמה, ונמצא דספק זה תלוי בב' הפירושים בסוגי'.

ובעיקר הסברה ברשב"א לדמות הפסד הקדושה של תרומה לגדרי גזילה - עיין מה שנתבאר בזה להלן קונטרס זה [פרק ג] - שחידוש זה מוסבר עפ"י יסוד גדול בגדרי תשלומי תרומה - שיש גזילה מחודשת מצד היעוד של תרומה לכהונה.

#### **מתמה שוב - דלמה נתקיים הדיני גזילה ע"י הדין תשלומי תרומה.**

הדרנא לקמייתא - דמעתה צריכים שוב להבין דלמה יוצאים ידי חובת תשלומי גזילה ע"י תשלומי תרומה, דאף דכפשוטו מבואר בסוגי' בפסחים דלא גרע מגזלן שהתשלומי גזילה כלולים בתשלומי תרומה, וכדהבאנו מאחרונים, אכן אחרי שהרחבנו בזה ליישב את כל הקושיות של רעק"א, שוב אינו פשוט, וכל זה יבואר להלן קונטרס זה [פרק ב'].

#### **פרק ב'**

**פלוגתת הר"ש והתוס' אי מצי למחול תשלומי תרומה כלפי הנתינה,  
אף דכו"ע מודי דתשלומי תרומה כוללים את התשלומי גזילה.**

#### **הקדמה.**

הבאנו לעיל בקונטרס זה [פרק א'] שיש ג' גווני בתשלומי תרומה, א' אוכל משל כהן והיינו לאחר נתינה לכהן, שמשלם אליו, ב' אוכל תרומת עצמו שירש או גבה בחובו מכהן, שמפריש ומעכב לעצמו, ג' אוכל תרומת השבט והיינו לאחר הפרשה לפני נתינה, והכא הוא משלם לשבט.

עוד הבאנו את הסוגי' בפסחים [ל"ב] שאף אם השיעור של ההפרשה והנתינה הוא כפי מידה אכן אכתי חייב נמי לפי דמים מהדין דכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, "דלא גרע מגזלן", ונאמרו בזה ב' דרכים, א' מכאן הוכיחו האחרונים שהתשלומי גזילה מוכנסים לתשלומי תרומה, ב' כוונת הגמרא דלשלם לתרומה את הקדושת תרומה 'לא גרע מגזלן' ולכן אף אי תמיד אזלינן לפי מידה אכן

<sup>246</sup> וז"ל השפת אמת [שם]: "ע"כ נלע"ד לפרש דלא גרע מגזלן הפי' דודאי תשלומין דקרן בתרומה לא גרע מתשלומי גזילה כיון דהחמירה תורה הכא בחומש מכ"ש דהקרן משתלם כחומר תשלומי גזלן דעלמא".

הקדושה לא יכולה להיות פחות מנגזל שמחזירים לו את הדמים דמעיכרא וה"ה לתרומה עצמה, ונפ"מ באוכל תרומת עצמו שאין גזילה אי גם התם אזלינן בתר מעיקרא.

אלא שלפי הדרך הראשונה דמחמת עצם הגזילה אתינן עלה – לדרך זו חידשנו עוד – שדין זה שמודדים כשעת הגזילה הוא גם באופן שלא חייבים בפועל בגזילה וכגון שמחל שאז אין תשלומי גזילה וכן כלפי החומש שמעולם לא היה בו גזילה, וכן בממון שאין לו תובעין שאכל מהשבט, והביאור, שיסוד הדין דאזלינן כפי דמים מחמת הדין כל הגזלנים אינו אלא למדוד כמה מתנו"כ קיימת אצל האוכל, ואת זה הוא צריך להחזיר לעולם ולתת לכהן מדין ונתן לכהן את הקודש – אף שפטור בפועל מצד חיובי גזילה.

**מתמה טובא דהאיך מתקיים הדין תשלומי גזילה בדין תשלומי תרומה, ומבאר לאיזה שיטות ולאיזה מהלך קשה קושי' זו.**

והנה לעיל בקונטרס זה [פרק א'] הבאנו קושי' גדולה בכל תשלומי תרומה באכל מכהן אחר – שבאו לפונדק אחד תשלומי גזילה ותשלומי תרומה – והאיך יוצא ידי שניהם בתשלומין אחד – ונרחיב בביאור הקושי'.

יסוד הקושי' הוא שבאו לפונדק אחד תשלומי גזילה ותשלומי תרומה – דמצד א' יש כאן גזילה פשוטה מהכהן ומאידיך יש דין ונתן לכהן את הקודש מצד תשלומי תרומה, והרי בדין תשלומי תרומה נתחדש שחייבים להפריש ולהעמיד תרומה שאכל – גם בלי שייכות לגזילה – וראיה ממה דגם באוכל תרומת עצמו דחייב להפריש ולהעמיד תרומה גם בלי הנתינה, וקשה דהאיך מקיים הנך ב' דינים כהדדי, תשלומי תרומה ותשלומי גזילה, הא אי חייב גם מצד גזילה וגם מצד תשלומי תרומה – האיך מהני בזה לצאת ידי חובת תשלומי גזילה, הרי מי שחייב לחבירו ממון מחמת זה שנשבע לו לתת לו מתנה, אטו יוכל לשלם ממון זה גם בעד תשלומי גזילה שיש לו עליו, הא תרתי נינהו, ואף דהכא שאני דשניהם באו ע"י מעשה א', הא סו"ס תרתי נינהו.

אולם אדרבה, הרי לפי מה שהוכיחו האחרונים מהסוגי' בפסחים "דלא גרע מגזלן", שמוכרח שהתשלומי גזילה מוכנסים לתשלומי תרומה, הרי לפי"ז א"ש שכל הדין הוא דין הפרשה ותו לא, וכל הנתינה אינה אלא מצד התשלומי גזילה, וא"ש.

אולם אינו פשוט שאחרי מה שהוספנו שגם במחילה דפטור מצד התשלומי גזילה, ואעפ"כ איכא דין הפרשה כפי הדין שכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, הרי שאין זה מצד חיוב הגזילה שחייבים בזה, אלא שהחיוב גזילה הוא המודד כמה תרומה ומתנו"כ נמצאת אצל הישראל, וממילא דשוב הדרא הקושי' לדוכתא, גם אחרי שמבואר בסוגי' דלא גרע מגזלן, ודו"ק.

וע"ד זו הק' החזו"א [או"ח סימן קכ"ד פסחים ל"ב – מובא בחדש גיטין נ"ד] דמי שגזל בכהן, הרי פשוט שאינו משלם לו בתרומה דעלמא שכבר הפריש ליתנו לכהונה.

אכן לכאן קושי' זו לא קשה לפי השיטות דמהני מחילה לפוטרו מהנתינה ואז רק חייב בהפרשה, וכדיבואר שכן היא שיטת התוס', דאז אדרבה דמוכרח שכל הדין נתינה היא אך ורק מצד הקיום של התשלומי גזילה.

אלא דהיה מקום לומר דאכתי קשה מאוכל משל שבט דאז הדין דחייב לתת לשבט - אף כשפטורים מצד גזילה מצד ממון שאין לו תובעין - וע"כ דמצד תשלומי תרומה חייבים גם בנתינה, אלא דמינה וביה קשה דאי פטורים במחילה אז למה חייבים בממון שאין לו תובעין, וצ"ל דתוס' אזלי בזה לשיטתייהו, וס"ל שיש חיוב לצאת ידי"ש בממון שאין לו תובעין, ולכן גרע ממחל דפטור, ואהני לן הך דין לצאת ידי"ש בגזילה לחייבו בעיקר הדין בתשלומי תרומה בנתינה מקרא דונתן לכהן את הקודש, ואז כבר לא קשה, דהנתינה לשבט היא מדין תשלומי גזילה עכ"פ בלצאת ידי"ש, ודו"ק.

**מביא את פלוגתת הר"ש והתוס' במחילה אי מהני כלפי החובת נתינה, ומשמע דפליגי אי הוי דין נתינה בעלמא או לא, ומביא כמה דוכתי דמבואר דמדיני ממון הוא ודלא כהר"ש - והיינו 1] מדמהני לצאת ידי"ח גזילה, 2] הפטור ברמ"ג רמ"ג, 3] הפטור בספיקות, 4] הפטור נתינה בתרומת עצמו, 5] מהסוגי בפסחים דלא גרע מגזלן בדין תשלומין בלפי דמים כשעת הגזילה, ומתמה טובא על הר"ש.**

עכ"פ עיקר הקושי' היא - דהאיך יוצא ידי"ח תשלומי גזילה בתשלומי תרומה - וכנתבאר:

ונקדים שיש בזה ב' מהלכים ותלוי בפלוגתא יסודית בדין תשלומי תרומה - דהנה, מבואר במשנה [ריש פ"ו דתרומות] דלא מהני מחילה בתשלומי תרומה, אכן עיין בתוס' בכתובות [ל':] דהא דלא מהני מחילה היינו משום שזה כפרה והכפרה כבר קיימת בהפרשה בלי הנתינה, ולכן מהני המחילה כלפי הנתינה.

ומאיידך, בר"ש [שם ריש פ"ו] מבואר דהא דלא מהני מחילה היינו משום שאין החיוב תשלומי תרומה תלוי בבעלים, כיון שהתורה הקפידה על דבר הראוי להיות קודש, ומבואר מזה דלא מהני ביה מחילה כלל.

ובאמת דכבר נחלקו בירושלמי בזה דשיטת ר"י דלא מהני מחילה ושיטת ר"ל דמהני מחילה, ונמצא דפליגי הראשונים בפלוגתא זו, וכבר העיר במהרי"ט אלגאזי חלה [י"א, בחדש אות ג'] דקיי"ל כר"י לעומת ר"ל, ולמה נקטו התוס' כפשוטו כר"י, עכ"פ מבואר דנחלקו בפלוגתא זו, וגם הרמב"ם פסק כר"י וכדיבואר להלן.

וצריכים להבין את שורש פלוגתתם, וגם צריכים להבין לב' הדרכים האיך יוצא ידי תשלומי גזילה בתשלומי תרומה, וכבר נתבאר דלדרכו של התוס' יתכן שהתשלומי גזילה מוכנסים בתשלומי תרומה וזה כל המחייב בנתינה בתשלומי תרומה, ולכן פטור במחילה, אכן גם זה צ"ב דמה הגדר בזה שהתשלומי גזילה מוכנסים בתשלומי תרומה.

עוד יש להעיר דלפי הר"ש דלא מהני מחילה דלכא' מוכרח שזה דין נתינה בעלמא בלי שייכות לממונות, אכן זה קשה טובא מכמה דוכתי – ומכל הנך דוכתא מוכרח כהתוס':

א] לעיל הבאנו להקשות דהאיך יוצא ידי"ח הגזילה, ובאמת דכבר הבאנו ששיטת הר"ש היינו כשיטת ר"י, ומבואר בירושלמי בשיטת ר"י דמה דמהני לצאת ידי חובת התשלומי גזילה הוא באמת חידוש לשיטת ר"י, ועל זה נאמר שם "התורה אמרה יוצא ידי גזילתו", ומבואר דגזה"כ היא, אלא שזה גופא קשה, דמה הגדר בהאי חידוש, הא סו"ס משלם גזילתו בממון שממילא חייב לכהן מצד דינא דונתן לכהן את הקודש, וצ"ע, ועיין בהערה <sup>247</sup> שהבאנו בזה את דברי הירושלמי לגבי אוכל תרומת הקדש ששם נתחדש חידוש זה.

<sup>247</sup> דהנה, יעויין בהמשך הירושלמי שהק' על ר"י מגנב תרומת הקדש ואכלה דמשלם שני חומשין [גזילה ותרומה] וקרן א' [מצד הקדש], והקשה ר"ל לר"י דלמה לא משלם עוד קרן לפי ר"י דמשלם קרן לשבט, כן למד הראב"ד [בהשגותיו בסוף פ"י תרומות] את קושי' הירושלמי, ועיין זכרון שמואל [עמוד ט"ז] שהביא כן נמי מהנועם ירושלמי, [והוסיף דע"כ גרסינן ב' ולא ג'].

ומבואר הכא דלר"ל לא קשה, דכמו דכשארין חייב גזילה לכהן וכגון שמחל או דהוי איסורא, דפטור מלשלם לו, כמו כן הכא דהכהן הקדישו, דליכא חייב ממון כלל לכהן, וא"ש למה ליכא קרן נוסף לכהן.

ותירץ הירושלמי, "התורה אמרה יוצא ידי גזילתו", וביאר התורת זרעים [פ"ו מ"ד] דהכוונה בזה היא, דכמו דתמיד יוצא ידי חובתו בגזילה, וע"כ דגזה"כ היא, א"כ ה"ה דגזה"כ הוא דהיכא דשילם להקדש את הקרן דיצא ידי חובת הנתינה לכהן מדין תשלומי תרומה, דלמדנו הכא כלל, דלעולם ליכא אלא קרן א' בתשלומי תרומה, וע"ע בזכרון שמואל [שם] בזה.

ומתבאר דבאמת לר"י איכא חידוש בזה שפטור מתשלומי גזילה, ולר"ל ליכא בזה חידוש, והיינו כנ"ל, ולשיטתייהו, אולם דברי ר"י אכתי צ"ע, דאיך שייך גזה"כ שיוצא ידי חובתו בממון שממילא שייך לו מצד אחר, וכדהקשינו לעיל.

אלא שבאמת יש ביאור אחר בירושלמי שבאמת נפטר בתשלומי גזילה – ונקדים שבאמת יש לעיין בעיקר דברי הירושלמי בהמשך בדין תשלומי הקדש – דחילקו שם בין יותר משו"פ דאז משלמים להקדש וכמבואר במשנה – לפחות מש"פ דאז באמת משלמים לכהן, והק' התורת זרעים דסו"ס איכא תשלומי מעילה בהקדש גם בפחות מש"פ, דאיתרבי מגזה"כ, ומ"ש פחות מש"פ מיותר מש"פ – ואי ביותר מש"פ משלם להקדש ולא לכהן א"כ ה"ה דבפחות מש"פ ישלם להקדש.

ותירץ, דנאמר יסוד בירושלמי הנ"ל, דרק בתשלומי גזילה נאמר הך דין דסגי בתשלומי תרומה בהדי' תשלום אחר, אבל בתשלומי דעלמא לא אמרינן כן, ולכן בכל תשלומי תרומה אמרינן דיוצא ידי חובתו בחיוב תשלומי גזילה, וא"כ ה"ה דבתשלומי הקדש שהוא גם תשלומי גזילה אמרינן כן, דמה לי גזל דהדיוט מה לי גזל להקדש, איברא דבפחות מש"פ בהקדש הרי זה סוג אחר של תשלום ולא שייכא לגדרי גזילה, בזה לא נאמר הך דין.

איברא דאכתי לא מיושב הקושי', דכבר תמה במקדש דוד [סי' נ"ה ס"ק י"א ד"ה כתב הרמב"ם ז"ל פ"א הכ"ד עמוד 382] דסו"ס לא שילם לכהן ומה מהני מה שמשלם להקדש, ונוסיף עוד בקושי' זו, שהרי אזלינן הכא בירושלמי לר"י דמגזה"כ דבעינן לשלם לכהן גם באכל תרומה עצמו, וא"כ מה יהני מה שנתן להקדש, ועוד דלא דמי כלל למה שאמרו שם על תשלומי גזילה שיש גזה"כ – דהתם איפכא, דמגזה"כ למדנו שע"י תשלומי תרומה אמרינן דיצא ידי חובת תשלומי גזילה בתשלומי תרומה, אבל סו"ס חיובא דתשלומי תרומה אכתי קיים, אולם הכא לא קיים חיובו בתשלומי תרומה במה שנתן להקדש.

והיה אפשר לומר בזה חידוש, דנתחדש בגזה"כ דתשלומי תרומה לדון שהתשלומי תרומה עצמה חשיבא כהתרומה ההיא שכבר אכלה, וחשיב כהשבת הבעין, והיינו דאף דאינו אלא דין נתינה בעלמא דנותן לו בלי שום תביעה, אכן דיינינן ליה כאילו שהתרומה ההיא חזרה ונמצאת עומדת לפנינו בתוך התשלומי תרומה, וא"כ כמו שאם הגזילה היתה חוזרת בעצמה בלי שום חובת תשלום, דפשוט דלא היה חייב מצד התשלומי גזילה, דסו"ס בטלה הסיבה לתביעה, שהרי היא עצמה עומדת לפנינו<sup>248</sup>, א"כ ה"ה דבתשלומי תרומה נתחדש כן, והיה אפשר לומר שזו כוונת הירושלמי.

אולם מהמשך דברי הירושלמי מוכרח שזה לא הגדר, דא"כ מה מדמינן ליה התם להקדש, עיין בהערה לעיל שהבאנו את דברי הירושלמי, דהתם רק שילם הקרן להקדש ולא שילם לכהן כלל, ואין זה שייך לחידוש הזה דמהני בתורת תשלומי גזילה, וצ"ע.

[ב] עוד קשה, שלכא' מבואר ברעק"א [פ"ז דתרומות מ"ג] דבתשלומי תרומה אמרינן רמ"ג רמ"ג באחד שגנב והשני אכל, והיינו דהיכא ששילם הגנב נפטר האוכל מנתינה, עיי"ש היטב, והיינו שכתב שם מפורש דלפי רמב"ח דבאחד שגזל והשני אכל – הראשון חייב והשני פטור גם כשהראשון לא שילם, והכא בתשלומי תרומה יהיה הדין שהשני יפריש ויעכב לעצמו [כמו אוכל תרומת עצמו] ויתן החומש לכל כהן, והמשמעות בדבריו שם היא דגם לפי ר"ח דבכה"ג ששניהם חייבים ורמ"ג רמ"ג, וממילא שהשני שאכל פטור עכ"פ היכא שהראשון שילם אף דתרווייהו חייבים, [ואינו מוכרח בכוונתו, ועיין בהערה<sup>249</sup>], וקשה, דלכא' דין זה שייכא לדין מחילה, וכיון דלר"י לא מהני מחילה א"כ איך מהני רמ"ג רמ"ג לפוטרו, ולמה פטור לפי הרמב"ם והר"ש שפוסקים כר"י, ואיך פשיטא ליה לרעק"א דמהני כה"ג לפוטרו, וצ"ע.

ויעיין במקד"ד [שם] שכתוב כאן שיש דיון דאיזה חיוב מכריע נגד חבירו, ובוה יש נפ"מ בין שו"פ לפחות מש"פ – דלעולם חיוב מעילה גמורה מכריע נגד חיוב תשלומי תרומה, וזה דווקא בשו"פ, אבל חיוב מעילה בפחות מש"פ הוא חיוב מחודש מריבוי ומגזה"כ, וחיוב תשלומי תרומה אלימא ומכרעת נגד חיוב זה, עיי"ש, ודבריו מחודשים – ולא ירדתי לשורש הדברים.

עכ"פ למדנו מדבריו ביאור חדש בדברי הירושלמי, דלדבריו הא דמדמינן לכל תשלומי תרומה שגם יוצא בהם ידי חובת גזילה, היינו דגם שם נתחדש שפטור מתשלומי גזילה אחרי שנתחייב כבר מצד תשלומי תרומה – והיינו שתשלומי תרומה מכריע נגד תשלומי גזילה, אולם עיקר הדברים צ"ב דמהו ההכרעה לחיוב חזא נגד חבירתא, וסו"ס איך נפטר מחיוב גזילה פשוט ע"י התשלומי תרומה, ואכתי צ"ע.

<sup>248</sup> וכבר מצאנו כעין זה בהשבת גזילה, שמבואר בתוס' ב"ק [ס"ה] דחמץ שעבר עליו הפסח לאו בר השבה היא כיון שאין בה שו"פ, וקשה, שהרי א"כ איך נפטר בזה מהחיוב תשלומין, הא רק מצות "והשיב" פוטרו מזה, וא"כ איך אומר הרש"ל, ומשמע מהא"ש [חו"מ פ"ג ה"ט] דהביאור בזה הוא כנ"ל, דסו"ס בטלה סיבת התביעה, שהרי גוף הגזילה חזרה.

<sup>249</sup> והא דאינו מוכרח הוא משום שעיקר כוונתו שם לבא ולומר שהמשנה א"ש לשיטת ר"ח והיינו שהגדולים יהיו חייבים בכה"ג והגנב לא פוטר אותם, ורק הם חייבים, וכוונתו דלר"ח לא קשה המשנה אבל לרמב"ח קשה שא"א לחייב את הגדולים, ודו"ק.

ג] הרי התוס' בכתובות שם הוכיחו מהמשנה ביבמות דבספיקות אמרינן דפטור מנתינה, וקשה, שהרי בשלמא לר"ל [וכשיטת התוס'] דכל התשלומין הוא מצד תשלומי גזילה, א"כ שפיר פטרינן ליה מספק, אכן לפי ר"י קשה, שהרי אינו אלא נתינה בעלמא, ואיך מהני ביה פטור מספק, וצ"ע.

ד] עוד צ"ע בשיטת ר"י מהתוספתא באוכל תרומת עצמו דמפריש ומעכב לעצמו - מובא לעיל בקונטרס זה [ריש פרק א'] - וקשה על הר"ש וכן על ר' יוחנן, שהרי הם למדו ע"כ שיש חיוב נתינה סתם, או לכהן זה או לשבט, וא"כ ה"ה דיהיה חיוב נתינה לשבט בכה"ג, ובאמת דיעויין במהרי"ט אלגאזי [חלה י"א בחדש אות ג] דנקט בפשיטות דהתוספתא אזיל כר"ל, והק' מהכא על שיטת ר"י, וצ"ע<sup>250</sup>.

ה] גם קשה מהסוגי' בפסחים [ל"ב] דמבואר דלא גרע מגזלן ולכן אף אי משלמים כפי מידה, אכתי משלמים כפי דמים בזולא מצד כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, אלא דקושי' זו תלויה במהלכים השונים בהך סוגי' וכתבאר לעיל בקונטרס זה [סוף פרק א'].

**מתמה לאידך גיסא על התוס' למה בעינן דבר הראוי להיות קודש בנתינה ולמה לא יסלקו בדמים.**

אולם מאידך גיסא קשה שיטת התוס' דכבר הוכיח הר"ש דלא מהני מחילה כיון שחייב לתת דווקא דבר הראוי להיות קדוש, ומוכרח שאין הדבר תלוי בו, וא"כ האידך מהני מחילה, ואי להתוס' דמהני מחילה כלפי הנתינה א"כ למה אינו מסלקו בדמים ונותן את התרומה לכל השבט בדמים כתרומת עצמו.

**ביאור שורש פלוגתתם – האם התורה חידשה תביעת כפרה על התביעת גזילה בגדר תביעה 'על' תביעה, או שהתורה הוסיפה תביעה נוספת בעיקר הגזילה.**

ואשר נראה בזה:

ונקדים במשל אחד – ולמשל זה העירני תלמיד אחד – והוא מביאורו של הגר"ח בשיטת הראב"ד למה מהני מחילה במכירת שטרות, והביאור דתמיד החוב הוא חוב למלוה אלא שהלוקח הוא בעלים על החוב שמציאותו הוא "חוב למלוה" וממשיך להיות "חוב למלוה" גם אחרי המכירה ועל זה חיילא הבעלות של הלוקח, ועליו הוא בעלים, ולכן שפיר מוחלו כיון שזה 'חוב אליו', ועיין בהערה<sup>251</sup> שהרחבנו בביאור הדברים, וכעין זה יש לחקור הכא.

<sup>250</sup> איברא דלהלן יבואר בשיטת הרמב"ם דאדרבה, התוספתא מירי בדין נתינה אלא שיש על זה תשלומי ממון, וא"ש דוקא לר"י, ודו"ק.

<sup>251</sup> דהנה מצאנו כמה שיטות למה מהני מחילה במוכר שט"ח, דשי' הר"ת דכל המכירה לא מהני בשעבוד והגוף דלאו בר מכירה היא, ב] שי' הרמב"ם שמכירת שט"ח דרבנן, ואיכא בזה שי' שלישית והיא שי' הראב"ד [מכירה פ"ו] דמה דמהני מחילה הוא דאז אומר לו לאו בע"ד ידידי את, וכ"ה ברש"י [כתובות פ"ו].

והגר"ח [על הש"ס] ביאר את שיטת הראב"ד דסובר דע"י המכירה לא השתנה החוב מלהיות חובו של המלוה להיות חובו של הלוקח, רק דלוקח הוא הבעלים על חובו של המלוה, והיינו דהמציאות



והיינו שיש דין נתינה מצד תשלומי גזילה ויש גם דין נתינה לכהונה בתשלומי תרומה מחמת המתנו"כ שנלקחו באכילה זו, והתשלומי גזילה הוא המהלך להחזיר את המתנו"כ לכהונה, וכשמקיים את הדיני גזילה בזה הוא מקיים נמי השבת המתנו"כ לכהונה מדין תשלומי תרומה, שמדיני התשלומי תרומה הוא להחזיר את כל התרומה עם כל פרטיה, גם קדושתה וגם הממונות של המתנה, ודו"ק, וכל זה נתבאר לעיל בקונטרס זה [פרק א'] בארוכה.

נמצא דמלבד תביעתו בתשלומי גזילה מצד פרשת גזילה, עוד תובעת התורה לכפרתו ומפרשת תשלומי תרומה שתושב הגזילה, וכל זה לכפרתו וכמבואר בתוס', ואף שכתבו התוס' שהכפרה בהפרשה ולא בנתינה, אכן זה דווקא במוחל וליכא נתינה, אכן בלי מחילה הרי התשלומי תרומה עצמו מחייב השבת הגזילה שזו חלק הכפרה להחזיר גם את המתנו"כ לעולם ולכהן, ורק במחל שאין השבת המתנו"כ דהתם סגי לן בהפרשה.

ומעתה יש לדון בב' אופנים בגדר תביעת התורה שתושב וישולם הגזילה, שיש לומר שהתורה תובעת את תביעתו מלבד מה שהוא תובע את תביעתו, 'תביעה על תביעה', וכעין מכירת שט"ח שהתביעה של הלוקח היא תביעה 'על' התביעה של המלוה, ולכן מהני מחילת המלוה לבטל את כל התביעה של הלוקח ושוב א"ל לאו

של חוב הוא חוב למלוה, וה'שם מלוה' לא משתנה, ולכן שפיר מוחל דמצי למימר לאו בע"ד ידידי את, וזה שורש זכותו למחול.

ונראה להוסיף בזה תוספת ביאור ומקור לסברא זו:

דהנה איכאמא הסברים מהראשונים למה חוב לא נמכר מה"ת ורק נמכר מדרבנן, [אינו ברשותו, דבר שלא בא לעולם וכו'], אולם י"ל באופן אחר דחוב פירושו והגדרתו לשלם למלוה, וזה כל החפצא של חוב, ולא שייך למכור את ה"שם מלוה", והיינו דכמו דכיבוד אב הוא חיוב לאב וזה כל מציאותו, ואינו חיוב כיבוד כללי שבמקרה זכה בו האב ושהוא בעלים על זכות זו של כיבוד, כמו כן חוב פירושו 'חיוב למלוה', ותשלומי נזיקין הוא חיוב תשלומין לניזק, וזה כל מציאותו, ותורת 'ניזק' ותורת 'מלוה' אינם דברים הנמכרים, והדברים מבוארים באור שמח [מכירה פרק ו' הלכה י"ב] שהעלה את הצד הזה והאריך לבארו, והביא האור שמח דכן משמע בלשון הרא"ש [ב"ב קס"ט - פ"י אות כ"ג] "לא שייך ביה קנין אלא ממון שהלווהו נתחייב לו", והיינו כנ"ל.

ונראה לדייק כסברא זו מהרשב"ם בב"ב [קמ"ז: ד"ה ואפילו יורש] דבא לבאר למה חוב שמכרו ללוקח מצי מוכר ויורש למחול, וז"ל, "ואפילו יורש - של מלוה מוחל וסברא הוא דלא אלים כח של לוקח במה שנמסר לו שטר המלוה אלא לזכות בחוב הכתוב במקום המלוה או היורש אך לא נעקר שעבודו מן המלוה וקרינא ביה עבד לזה לאיש מלוה ויכול למחול שעבודו", וקשה דמה שייטא להכא "וקרינא ביה עבד לזה לאיש מלוה ויכול למחול שעבודו", ונראה דהכוונה כנ"ל דהשם מלוה לעולם לא פקע מהמלוה, ולכן אכתי חוב ידידי הוא, והיורש עומד במקומו בזה, ולכן הוא מוחל.

ונראה דזו נמי כוונת הגר"ח בראב"ד, אלא דסובר הראב"ד דאף דהחוב נמכר מה"ת, אכן שם החוב לא משתנה, וחובו של המלוה הוא ועליו רכיב בעלותו של הלוקח, ולכן מהני בו מחילה, ודו"ק, והן הן דברי הראב"ד אומר לו לאו בע"ד ידידי את, והיינו כהרשב"ם דעבד לוה לאיש מלוה, ולכן ה"איש מלוה" הוא הבע"ד.

עד כאן דברי הגר"ח בביאור שיטת הראב"ד, אולם עיין בקצוה"ח [סי' ס"ו ס"ק כ"ו] שביאר שיטתו באופן אחר - עיי"ש היטב, וע"ע בדברינו באמרות אברהם כתובות [סימן ל"ח].

בע"ד את, וה"ה הכא מהני מחילתו והכל בטל, אכן מאידך גיסא, התביעה היא תביעה של ראוי להיות קודש ונהיתה לתרומה מדין כפרה ולא מצי מסלקו בדמים [ולשלם אח"כ תרומה לשבט], שעד כמה שיש לו תביעה, והתורה תובעת תביעה זו לכפרתו, הרי התורה מחייבת שקיום התביעה והתשלומין יהיה בגדרים של כפרה בראוי להיות קודש.

זו שיטת התוס', אכן הר"ש סובר שתביעת התורה אינה 'תביעה על תביעה', וכעין מכירת שט"ח, אלא שהתורה הוסיפה תביעה אחרת על עיקר הגזילה והמתנו"כ – לכפרתו – ונמצא שיש כאן ב' שתובעין את התשלומי גזילה, הוא תובע מצד זה שגזלו ממנו, והתורה תובעת משום שבזה יוחזר ויושב המתנו"כ של התורה למקומה, ונראה שכשיש ב' תובעין על חיוב ממון אחד, בזה לא שייך כבר מחילה, שכל מה שיכול למחול חוב היינו משום שהוא הבעלים על החוב – לקיימו ולבטלו – אבל עד כמה שיש כאן אחרים שזכותם לתבוע ובכך לקיים ולהעמיד את החוב, בזה כבר בטל זכותו לבטלו במחילה.

ויש כאן נקודה עמוקה – דנראה דפשוט דגם הר"ש מודה דאהני לן מחילת הכהן עכ"פ לענין זה שאין לכהן הזה תביעה על הגזילה שלו, אכן סו"ס עצם החוב של הגזילה לא בטל ועדיין קיימת כיון שיש תובע נוסף על הגזילה – הלכך לא בטילה שהרי סו"ס אין לו בעלות למחול ולבטל את עיקר החוב של הגזילה כמו שהוא עושה בכל מחילה – כיון שעל עיקר החוב יש תביעה של פרשת תשלומי תרומה, וזו תביעה אחרת ובעלות אחרת בפני עצמה – אכן אהני לן המחילה עכ"פ כלפי הגבירא לומר שאין לו תביעת גזילה – ולכאן נפ"מ בזה שהכהן הזה לא יוכל לתובעו בבי"ד – שאף שהתורה מחייבת את הישראל לכפרתו שישלם את הגזילה לכהן הנגזל, אכן תביעה זו מפרשת תשלומי תרומה אינה תביה בבי"ד – שהיא תביעת כפרה ולא תביעת ממון – ודו"ק – ואין להקשות דאי כלפי הכהן ליכא תביעה בחוב של גזילה א"כ אין חוב של גזילה כלל – שזה אינו שיש חוב שאינו בר תביעה – ועיין בדברינו באמרות אברהם – זרעא קיימא – שביעית [חידושי סוגיות סימן י"ט].

הרי לנו דלפי הר"ש יש בעלים ותובע נוסף על התשלומי גזילה – והן הן דברי הר"ש שאמר "שאין החיוב תשלומי תרומה תלוי בבעלים, כיון שהתורה הקפידה על דבר הראוי להיות קודש", והיינו דמזה מוכרח שיש תובע נוסף בעיקר החוב וזה התורה שתובע לכפרתו, מדמצאנו "שהתורה הקפידה על דבר הראוי להיות קודש", ודו"ק.

נתחדש לפי"ז שלפי הר"ש אין כאן גדר חדש בעיקר החיוב של ונתן לכהן את הקודש שזו נתינה בעלמא למצוה, אלא שיש כאן סיבה נוספת ומחייב נוסף לקיים הך חיוב של תשלומי גזילה, ודו"ק, ומעתה מיושב כל מה שהקשינו לעיל.

ראשית כל – מיושב היטב למה מקיים דיני תשלומי גזילה ע"י התשלומי תרומה אף דלא מהני מחילה על תשלומי תרומה ומהני מחילה על תשלומי גזילה, דאדרבה, דעיקר חיוב התורה בתשלומי תרומה היינו לקיים את דיני הגזילה, ומובן מאד מה שנאמר בירושלמי בגזה"כ – "התורה אמרה יוצא ידי גזילתו" –

והיינו שנתחדש הכא בגזה"כ שאינה נתינה בעלמא, אלא שזו נתינה ותשלום על הגזילה, ושוב ליכא תשלום נוסף על כך גזילה, דאין שתי תביעות על ממון א'.

ועוד דפשוט למה מהני רמ"ג רמ"ג לפוטרו לגמרי מעיקר החיוב של תשלומי תרומה, שאף דלא מהני בזה מחילה אכתי מהני ביה רמ"ג שהגדר ברמ"ג רמ"ג נתבאר ברמ"ה בשטמ"ק [ב"ק קי"א] דדיינינן ליה שהגזילה עצמה והממון עצמו חזר לבעלים ותו לא מהני לתבוע, וה"ה הכא, ולא דמי למחילה, ועיין בהערה<sup>252</sup> שהבאנו לשונו, ואי הדרא הגזילה עצמה הרי שוב ליכא תביעה של התורה שהרי את מה שהיא תבעה התקיימה כבר, ודו"ק.

ומיושב עוד למה בספיקות פטור דספק תביעה פטור, וגדר תביעת התורה היא ככל תביעת ממון כיון שזו תביעה על התשלומי גזילה, ולכן מהני כנגדה טענה דהמע"ה.

ומה"ט פשוט למה באוכל תרומת עצמו דפטור, דכיון שכל תביעת התורה היא אך ורק לתבוע את הגזילה עצמה – לכפרתו – הרי א"כ היכא שיש לו זכות בהאי מתנה דזכה בה בירושה, הרי פשוט א"כ שהתורה לא יכולה לתבוע את הגזילה של המתנו"כ שהרי יש לו זכות בהנך מתנו"כ, ודו"ק.

וא"ש נמי למה לא גרע מגזלן וכל התביעה היא תביעה כשעת הגזילה ככל הגזלנים גם מצד התשלומי תרומה שבו, שהרי מקיים את הדיני תשלומי תרומה בתשלומי גזילה ולכן זה המודד כמה תרומה צריכים בנתינה של ונתן לכהן את הקודש, ודו"ק, וא"ש הכל, והיינו דלמדנו הכא את כוונת הר"ש בדבריו - "שאין החיוב תשלומי תרומה תלוי בבעלים, כיון שהתורה הקפידה על דבר הראוי להיות קודש" - והיינו שהוא לא בא בזה לחדש דין נתינה בעלמא, אלא שבא לחדש תביעה נוספת של התורה על עיקר התשלומי גזילה, ודו"ק.

ובעיקר הדברים העירני תלמיד אחד שיש להעיר ממי שסובר דלפי מידה משלם ולדידיה נמצא דביוקרא הוא חייב יותר מהגזילה, וקשה דאי כל תביעתו בנתינה אינה אלא תביעת גזילה, א"כ מה שייך לשלם יותר מהגזילה, ונראה שהביאור בזה הוא, שודאי שיש חומרא בתביעה של התורה, וכדמוכרח ממה שהתורה מקפידה על דבר הראוי להיות קודש אף שהתשלומי גזילה לא מחייב כן, וע"כ שתביעת התורה על תביעת הגזילה מוסיפה בצורת התשלומין, וה"ה הכא, צורת התשלומין משתנה, והוא מחזיר גם את המידה, והרי המידה כלולה בעצם הגזילה עצמה, והרי את זה הוא משיב בדין והשיב בהשבת הבעין, אלא שתמיד בתשלומין של הגזילה לא נתחייב בזה - אלא דהכא הדרא לן המידה לעיקר התשלומי גזילה מכח תביעת התורה בתשלומי תרומה, ודו"ק.

<sup>252</sup> "אבל למגבא כוליה מהאי וכוליה מהאי לא דכיון דחד ממוןא הוא מכי אהדר ממוןא למריה אפטירו להו תרווייהו ממילא, ודוקא היכא דהדר ממוןא לנגזל אבל אי מחיל נגזל גבי חד לא מפטר אידיך דאכתי לא נפרע נגזל ולמאן דמחיל מחיל למאן דלא מחיל לא מחיל".

**ביאור שיטת הר"ן דליכא חיוב לצאת ידי"ש בממון שאין לו תובעין, ואעפ"כ יש דין נתינה לשבט בתשלומי תרומה, ויש כאן תוספת חידוש, שמחמת תביעת התורה לא בטלה עיקר החוב של התשלומי גזילה.**

אולם בשיטת הר"ן נתחדש תוספת חידוש בדרכו של הר"ש הנ"ל, וכדיבואר:

דהנה – אכתי קשה דהאיך מקיים את הדין תשלומי גזילה בתשלומי תרומה, הרי מצאנו שגם באוכל מהשבט אכתי חייב לשבט אף דהוי ממון שאין לו תובעין, והזכרנו את שיטת התוס' בחולין [ק"ל:]: שיש דין חיוב לצאת ידי"ש בממון שאין לו תובעין ולדידיה א"ש דסו"ס איכא הכא תביעת גזילה גם בכה"ג, אכן לפי שיטת הר"ן [שם] דליכא חיוב לצאת ידי"ש בממון שאין לו תובעין, ואעפ"כ יש דין נתינה לשבט בתשלומי תרומה, מזה מוכרח לכא' דדין נתינה בעלמא הוא, וקשה כנ"ל דהאיך מקיים גזילתו אי ממילא בעי נתינה לשבט מדין תשלומי תרומה, וזה כעין מה שהקשינו לר"ש דאי לא מהני מחילה שוב הוי נתינה בעלמא.

אלא דבר"ש נתחדש דלא מהני המחילה ולא חיילא המחילה כל עיקר, וכנתבאר, אכן הכא הרי גם בלי המחילה – הרי מעיקרא ליכא תביעה וחיוב כלל מחמת הדין שאין לו תובעין, וע"כ דחיילא פוטר בעיקר הגזילה של ממון שאין לו תובעין ומזה מוכרח שהנתינה בתשלומי תרומה היא דין בעלמא – והדרא הקושי לדוכתא.

ונראה פשוט – דגם בלי שתחול התביעה של הכהונה על התשלומי גזילה, הא כל מה שבטל החוב של הגזילה הוא מחמת זה שזה ממון שאין לו תובעין והיינו דחסר תובע ולא חיילא חוב בלי תובע, אכן הכא הרי נתחדש תביעה נוספת בעיקר הגזילה בתביעת התורה, ולכן מעיקרא לא חיילא בחוב הזה דין ממון שאין תובעין דאדרבה אית ליה תובעין, שהתורה היא התובע, וא"ש.

אולם כל זה לפי הר"ש שיש תביעה אחרת של התורה, אכן לפי התוס' דמהני מחילה – וא"כ ע"כ דאיכא תביעה על התביעה – הרי לדידיה מעיקרא לא יחול התביעה של התורה – ומוכרח שהתוס' בכתובות דס"ל דמהני מחילה שהם למדו כהתוס' בחולין דממון שאין לו תובעין איכא חיוב בידי שמים – ולשיטתייהו אזלי.

**מתמה טובא על כל הנ"ל.**

איברא דכל זה לא א"ש ממה דיבואר עוד בשיטת ר"י בירושלמי – שזה המקור לשיטת הר"ש דלא מהני מחילה, וכדיבואר להלן קונטרס זה [פרק ג'].

**מבאר את שיטת התוס' בכתובות [ל':] דמוכרח שיש תביעה על התביעה, ומבאר את הדין שנתינתו מקדשתו ואת החיוב נתינה כשיש קלב"מ בתשלומי תרומה, והכל מיושב עפ"י הנ"ל.**

עפ"י כל הנ"ל יש מקום לבאר וליישב כמה נקודות בדברי התוס' בכתובות [ל':].

דהנה, מבואר בתוס' [שם] דתשלומי תרומה אין בהם דין קלב"מ כיון שהם לכפרה ובכפרה ליכא דין קלב"מ, והוכיחו שהוא דין כפרה מדחייב להפריש גם באוכל תרומת עצמו להפריש, והוכיחו כן עוד ממה שאינו יכול למחול, אולם הק' דמדפטור בספיקות מוכרח שאינו דין כפרה, אלא דין ממון, ותירץ דע"כ צ"ל

דהכפרה היא בהפרשה, וממילא דמהני מחילה לפוטרו מנתינה, ומה שאמרו דלא מהני מחילה היינו לענין להפריש, דאכתי חייב בהפרשה.

וכבר העיר הרש"ש [שם] דנחלקו התנאים [בתו"כ ובירושלמי] אי הפרשה מקדשתו או נתינה מקדשתו, ואי נתינה מקדשתו אז ליכא כפרה בהפרשה, וכן הק' במנ"ח דאיך סתם התוס' כחד שיטה, ותירץ הרש"ש דלמ"ד נתינתו מקדשתו והיינו היכא דאיכא נתינה ואז הנתינה עצמה היא גמר ההפרשה, ורק היכא דפטור מנתינה מחמת מחילה או ספיקות, אז הוא דהפרשה בעצמה היא כל ההפרשה, ואז היא שפיר מקדשה, כן נראה בביאור דבריו, ובאמת דחילוק זה מבואר בהדי' בירושלמי שם.

ולכא' - היכא שהפריש - ולאחר מכן מחל - הרי מאז נפטר מחיוב נתינה - ונראה דא"צ מעשה הפרשה אלא שכל שעומד להיות תשלומי תרומה - ולא חסר נתינה - שוב חיילא ביה קדושת תרומה - ותמיד המדידה היא בשעת הפרשה - אכן הכא המצב הזה שכבר אינו מחוסר נתינה נהיה אח"כ - ואז 'המצב' של מופרש בלי 'המעשה' הפרשה מחילה בה קדושה.

אולם, סו"ס קשה - דאי מהני מחילה א"כ ה"ה דיהני קלב"מ, דמ"ש מחילה מקלב"מ - ומיניה וביה דברי התוס' צ"ע, וכן הק' הבית יעקב עיי"ש מה שתירץ <sup>253</sup>, וכן הק' נמי הגר"ח [עה"ש עמוד ס"ט <sup>254</sup>] והגרש"ש"ק [סוף סי' ל'], ועיין גם בחמד"ש [כתובות ל: ד"ה אך לכא' עדיין] שהק' כעין זה <sup>255</sup>, ותירצו בזה החמד"ש והגרש"ש"ק עפ"י שיטת רש"י [ב"מ צ'] באתנן אסרה תורה דגם אחרי דין קלב"מ, אכתי איכא חיוב ממון לצאת ידי שמים, ועפ"י ביאר הגרש"ש"ק, דכיון שיש כבר חיוב לצאת ידי שמים, שוב אמרינן דלא יתקדשו בהפרשה, דאכתי מחוסר נתינה, וממילא דיצטרך לתת דאל"כ לא יתקדש, והיינו ע"ד הרש"ש והירושלמי הנ"ל.

<sup>253</sup> ותירץ, דע"כ צ"ל דהדין נתינה לא שייכת לדין גזילה אלא דהוי מ"ע של נתינה על התרומה שהפריש כמו דין נתינה בכל תרומה שהפרישו מתחילה, אולם תירוצו תמוה, שהרי א"כ למה אין דין נתינה גם באוכל תרומת עצמו, וכבר תמה בזה בקה"י [כתובות סי' ל"א], ועוד ק', דא"כ למה מהני מחילה על כך נתינה, ועוד דעיקר הסדר בדברי התוס' תמוה, שהרי מתחילה תירץ על הקושי' מקלב"מ שאינו אלא לכפרה, וכל הקושי' מקלב"מ לא היתה אלא על הנתינה, דעל הפרשה לא שייכא כלל קלב"מ, שאינו אלא דין בינו לבין עצמו להפריש, וע"כ דכל מה שתירצו שהחיוב הוא לכפרה, היינו על הנתינה, ושוב דחו מספיקות, וחילקו שהכפרה אינה אלא בהפרשה, וכלפי הנתינה צריכים לחדש סברא חדשה, וכטענת הבית יעקב, וזה תמוה דא"כ עיקר תירוצו חסר מן הספר, ולמה ליה להכניס את כל המהלך של כפרה, וצ"ע, ובעיקר קשי' האחרונים, עיי"ש בקה"י מה שתירץ דכל הזכות ממון של הכהן חיילא בתרומה שכבר הפריש לתשלומין, ונמצא שזכותו של הכהן הוא בממון בעין, ובממון בעין ליכא דין קלב"מ.

<sup>254</sup> הגר"ח הק' כן על שיטת ר"ל בירושלמי דס"ל דמהני מחילה, וזה קושי' על התוס' דסובר כר"ל דמהני מחילה, ודו"ק.

<sup>255</sup> והחמד"ש לא הק' ממחילה אלא ממ"ד לפי דמים, וקושי' לא מוכרחת וכדיבואר בהמשך דבריו.

אולם א"כ קשה לאידך גיסא, דלמ"ד דקדיש בהפרשה, אז באמת הדרא דינא דקלב"מ לדוכתא, ונמצא דהתוס' סתמו כמ"ד דנתינה מקדשתו, ושוב ק' דאיך סתמו כחד שיטה, וצ"ע.

עוד קשה, דמדמהני מחילה כבר מוכרח דכל הדין נתינה אינה אלא מצד תשלומי הגזילה, וא"כ איזה סברא איכא דהך נתינה שאינה אלא מחמת הדין גזילה דזה יעכב בקדושה עד הנתינה, וכבר כתב הגר"ח [עה"ש שם] דלמ"ד נתינה מקדשתו, ע"כ שאינו נתינה מדין תשלומי גזילה בעלמא, דדיני גזילה לא יכולים לשנות את הדיני קדושה של תשלומי תרומה, וא"כ שוב קשה דברי הרש"ש שיישב גם למ"ד דנתינה מקדשה, וצ"ע.

ועפ"י כל הנ"ל בשיטת התוס' שהתורה תובעת את תביעתו – תביעה על התביעה – וזה גדר הכפרה לקיים את תביעת התורה בדבר הראוי להיות קודש ולקיים את תביעת הנגזל דווקא בצורה זו, ולפי"ז א"ש, שתביעת התורה שעל ידו הוא נתכפר כשתובע את תביעתו, א"כ אף אי מחל דבטלה תביעה זו אכן בלא מחל אכתי קיימת תביעה זו, והנתינה של קיום תביעה זו היא נתינה של תשלומי תרומה ולכן נתינה זו מקדשתו, ומה דמצי למחול אינו סתירה לזה, ואינו דין נתינה בעלמא וכנקט הגר"ח, ודו"ק.

עוד מתבאר לפי"ז דגם למ"ד הפרשה מקדשת אכתי איכא תביעת התורה על תביעתו לקיים את התשלומי גזילה, אף דקדיש כבר קודם לפני קיום התשלומי גזילה, ואהני לן הדין חיוב לצאת ידי"ש בקלב"מ בתור זה דאכתי איכא תביעה ידיה על התשלומי גזילה, ושפיר חיילא עליה תביעת התורה מדין כפרה, ואינו סתירה לזה שיש כבר קדושה בהפרשה, ודו"ק.

#### פרק ג'

#### עוד בהנ"ל,

ובשיטת ר"י בירושלמי בחיוב תשלומי תרומה באוכל תרומת חמץ,  
ובדברי הגר"ח בזה, ומביא שיש ב' דיני נתינה במתנו"כ, וכנגדם ב' דינים  
בתשלומי תרומה.

בדברי הגר"ח בפלוגתת ר"י ור"ל בירושלמי בדין מחילה ובדין אוכל משל  
אבי אמו ומת, ובתשלומי תרומה באוכל תרומה של איסוה"נ שחייב לשבט,  
ובגדר הנתינה בתשלומי תרומה לר"י.

בדין תשלומי תרומה מצאנו דפליגי ר"י ור"ל בירושלמי בכמה נידונים, וביאר  
הגר"ח דמתבאר מכל זה דנחלקו בעיקר הגדר של הנתינה שבתשלומי תרומה,  
עוד מבואר דנחלקו הראשונים בפלוגתא זו, ונבאר את הדברים.

דהנה, באוכל תרומה מאבי אמו כהן, ושוב מת וירש את אבי אמו, התם נחלקו  
ר"י ור"ל בירושלמי [תרומות ריש פ"ו פסחים פרק ב' ה"ג], דלר"י משלם לשבט  
ולר"ל משלם לעצמו, והיינו טעמא דכבר ירש את החיוב ממון, עוד מבואר

בירושלמי [פסחים שם] דה"ה דפליגי באוכל תרומת חמץ, דלא שוה פרוטה דאסור בהנאה, ופליגי לשיטתייהו אי משלם לשבט או לעצמו<sup>256</sup>.

עוד מבואר בירושלמי דנחלקו ר"י ור"ל אי מהני מחילה, והתם מיירי בירושלמי באופן שמחל לו הכהן ואח"כ אכל, אולם לכאן ה"ה דבאכל ואח"כ מחל נמי פליגי, שהרי הירושלמי מדמה מחילה לאכל משל אבי אמו ואח"כ מת, והתם המיתה פוטר אחרי האכילה, ודומה למחילה אחרי האכילה, [וע"כ דכוונתו לאפוקי מהפריש ואח"כ מחל דבזה פליגי רבי ור"א ב"ר שמעון שם לענין נתינה או הפרשה מקדשתו], עיי"ש, וע"כ דהא דאיירי באופן דמחל ואח"כ אכל, היינו משום שיש בזה חידוש לר' יוחנן, דגם בכה"ג לא מהני, ולהלן יבואר שורש האי חידוש, עכ"פ מבואר דפליגי גם בסתם מחילה דלאחר אכילה.

וביאר הגר"ח [עה"ש עמוד ס"ט] דמבואר מכל זה, דר"ל למד דהחיוב לכהן אינו אלא מצד חיוב מזיק וגזלן, וממילא דבמת הכהן והוא יורשו וכן בפחות מש"פ בכה"ג פטור לגמרי לתת לכהונה, ולכן ה"ה דמהני מחילה, שהרי החיוב נתינה אינו אלא מצד החיוב תשלומין בעלמא, ולר"י לא שייך מחילה, וגם חייבים בפחות משו"פ ואיסוה"נ אף דליכא בהו דיני מזיק וגזילה, וע"כ דהנתינה היא דין בעלמא בלי שייכות לחיוב ממון.

הרי דפליגי בגדר מה שכתוב "ונתן לכהן את הקודש", דר"ל למד דכל האי דינא אינה אלא מצד התשלומי ממון וגזילה, ור"י למד דדין נתינה בעלמא היא מגזה"כ, וזהו דינא דתשלומי תרומה.

ודן שם הגר"ח, דלכאן מחילה מהני לכו"ע, שהרי אף דלר"י בעינן נתינה דוקא בלי שייכות למזיק וגזילה, הא מיהת דזה לכאן סגי בנתינה לשבט, ויהני מחילה עכ"פ לענין זה דלא יצטרך לתת להך כהן, והיינו דכמו דחזינן ביורש ובאיסוה"נ שיש נתינה לשבט, דה"ה דנימא כן אחרי מחילה, אלא דמהירושלמי משמע דנחלקו אי מהני מחילה כלל וכלל, ואינו מוכרח.

אולם ביאר הגר"ח דבאמת לא יהני מחילה כלל וכלל, דכמו דלר"י הדין לתת לשבט הוא דין בעלמא, ולא שייכא לדיני גזילה, אלא דחיוב בעלמא הוא בפרשת תשלומי תרומה לתת לשבט כהונה, כמו כן נאמר דין שכשיש כהן מסויים שאכלו ממנו, דחייבים בנתינה אליו דוקא, ולא נתקיים הדין נתינה בלי שהנתינה תהיה אליו, ולכן גם על כך פרט לא שייך מחילה.

והגר"ח הוכיח כן, דמבואר בירושלמי דבאכל מכהן ע"ה דנותנים לכהן את התשלומי תרומה לכהן חבר והוא נותן דמים לכהן ע"ה, דאסור לתת לכהן עם הארץ, והביא על זה הירושלמי את מה שנחלקו רבי ור"א ב"ר שמעון אי ההפרשה מקדשת או הנתינה מקדשת, והק' שם הירושלמי מהדין הנ"ל בכהן ע"ה,

<sup>256</sup> והיינו ע"כ למ"ד דלפי מידה משלם, וכמבואר בסוגי' בפסחים ל"ב, ומכאן ק' לי על מה דנקט הגרש"ש"ק [כתובות סי' ל' סוס"ק א'] בפשיטות דתרומת חמץ משלם לבעל החמץ, והוכיח מהכא כהקצוה"ח דאיסוה"נ אית להו בעלים, הא מבואר בירושלמי דגם לר"י ליכא חיוב לבעלים, אלא לשבט, וליכא ראייה דהבבלי חולק.

דנהי דלמ"ד הפרשתו מקדשתו א"ש, דסו"ס נתקדשה התשלומי תרומה ע"י ההפרשה, אולם אי נתינה מקדשתו קשה, דלא היתה כאן נתינה להך כהן לקדשה. ותירצו, דמיירי במזכה ע"י אחר, ושפיר חשיב כנתינה אליו, ומכאן הוכיח הגר"ח דגם הך חלק של הנתינה, והיינו שיהיה לכהן מסויים, גם החלק הזה הוא מגזה"כ בדין תשלומי תרומה, דאי לא היה אלא מצד התשלומי גזילה, שוב לא היה מעכב את הקדושה, והיה סגי בזה בנתינה לשבט, דגם כהן חבר בכלל שבט הוא <sup>257</sup>, ומעתה מבואר דה"ה דלא מהני מחילה כלל גם לענין זה שלא יצטרך לשלם להאי כהן.

ובהמשך דברי הגר"ח הוסיף לבאר בזה דא"כ איכא תרי טעמי למה ליכא קלב"מ בתשלומי תרומה, והירושלמי הוא רק לר"ל, עיי"ש מה שיישב בזה.

#### מביא שהתוס' והר"ש נחלקו בכל הנ"ל.

ולכאוף היה נראה דנחלקו הראשונים בפלוגתת ר"י ור"ל, דכבר הבאנו מהתוס' בכתובות [ל':] דמהני מחילה והיינו כר"ל, ומאידך, בר"ש [ריש פ"ו] מבואר דהא דלא מהני מחילה היינו משום שאין החיוב תשלומי תרומה תלוי בבעלים, ומבואר מזה דלא מהני ביה מחילה כלל, והיינו כר"י, וגם הרמב"ם פסק כר"י, שהרי פסק [פ"י הכ"ב] דבאכל משל אבי אימו ומת שמשלם לשבט, והיינו כר"י, וכבר העיר במהרי"ט אלגאזי חלה [י"א, בחדש אות ג'] דקיי"ל כר"י לעומת ר"ל, ולמה נקטו התוס' כפשוטו כר"ל, עכ"פ מבואר דנחלקו בפלוגתא זו, וכל מה שנתבאר לעיל בשיטת התוס' היינו כר"ל.

**מביא שלפי הר"ש ליכא מחילה כיון שגם התורה תובעת את התשלומי גזילה, ואינו דין נתינה בעלמא, ומתמה משיטת ר"י בתרומת חמץ שמבואר שזה נתינה בעלמא בלי תביעת גזילה, וקשה מכל הנך דוכתי דמוכרח שאינו דין נתינה בעלמא אלא דין ותביעה ממונית.**

והנה לעיל בקונטרס זה [פרק ב'] הבאנו את פלוגתת הר"ש והתוס' אי מהני מחילה או לא, והוכחנו דאין כוונת הר"ש שזה חיוב במעשה נתינה לכהן לכפרתו

<sup>257</sup> ונוסיף עוד בביאור הראיה, והנה, מבואר שם בסוגי' דר"ל ור"י פליגי בפלוגתת רבי ור"א ב"ר שמעון, והיינו דע"כ דאי נתינה מקדשת א"כ ע"כ דבעינן לנתינה מגזה"כ, דאי כל הנתינה אינו אלא מצד דיני מזיק וגזילה, שוב לא מעכבת את הקדושה, וע"כ דלר"ל דמהני הפרשה לעצמו דלדידה כל הנתינה אינה אלא מצד מזיק וגזילה, א"כ ע"כ דהפרשה מקדשת, ושוב דחו דגם לר"ל סו"ס בעינן נתינה, ושפיר מעכב בקדושתה, ולעיל כבר ביארנו בזה, אולם זה ברור דר"י דסובר דבעינן נתינה מגזה"כ הא ודאי שהוא סובר דנתינה מקדשתו, כן מבואר בירושלמי בהדי' ועיין בגיר' שביארו, [אלא דראיתי במהר"א פולדא דסובר דלאו דוקא, ור"י לא חייב לסבור כרבי דנתינתו מקדשתו], ומעתה ברור דמוכרח מהכא דלר"י דכל הנתינה כולה - כולל החלק של הנתינה להך כהן - שגם זה הוא בכלל הגזה"כ של הנתינה, ודו"ק.

איברא, שיש מקום לומר, שהירושלמי רק קאי לר"ל לפי הך צד שהוא סובר כרבי דנתינה מקדשתו, ויש לזה דיוק בירושלמי, וכן למד בזכרון שמואל [עמוד י"ב] ליישב את שיטת הרמב"ם למה השמיט הרמב"ם את הדין של מזכה ע"י אחר, ועיי"ש בביאור החילוק בין ר"י לר"ל בסברא זו, אולם הגר"ח נקט דקאי גם על ר"י, עיי"ש.



ולמצוה בעלמא - דמוכרח מכמה דוכתי דאינו כן, א] מהפטור נתינה בספקות, ב] מהדין רמ"ג רמ"ג, ולרמב"ח פטור לגמרי, ג] ממה דאזלינן בתר דמים בזולא מחמת הדין כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, ד] מדיוצא ידי"ח בתשלומי גזילה ע"י קיום הדין תשלומי תרומה, ה] מהפטור נתינה בתרומת עצמו, דמכל זה מוכרח שאינו דין נתינה בעלמא אלא שיש כאן גדרי ממונות וכל שיש פטור בהלכות תביעת ממון, שוב איכא נמי פטור נתינה, כן הוכחנו לעיל, וביארנו את פלוגתת הר"ש והתוס', שהר"ש מודה שמשלמים את הגזילה ולכן יש גדרי ממונות בהך נתינה, אלא שנתחדש תביעה ומחייב נוסף לשלם את הגזילה מפרשת תשלומי תרומה – וזה מלבד הדין תשלומין מפרשת גזילה, וכיון שיש תביעה נוספת שוב לא מהני מחילה, אכן התוס' ס"ל שבדין תשלומי תרומה נתחדש תביעה על תביעתו ולכן מהני מחילה לבטל את עיקר הנתינה מפרשת תשלומי תרומה.

אולם כל זה היה ניתן לומר בשיטת הר"ש עצמו, אכן אחרי שלמדנו שהמקור של הר"ש הוא משיטת ר"י בירושלמי, ובשיטתו נתחדש חידוש נוסף, שגם היכא דלא שייכא תביעה על הגזילה, אכתי איכא דין תשלומי תרומה, שהרי ר"י אמר דבאכל תרומת חמץ, דאף דליכא בזה תשלומין ותביעה של גזילה מהך כהן כלל וכלל, הא סו"ס אכתי איכא דין שמשלם עכ"פ לשבט, ואי כל הדין נתינה הוא מצד הגזילה באכילה, א"כ הרי כלפי השבט לא היתה גזילה כלל, וע"כ דעכ"פ כלפי השבט תמיד איכא דין נתינה בעלמא בלי שייכות לגזילה עצמה, וא"כ שוב הדרא הקוש' דגם באוכל תרומת עצמו נימא כן, ולמה פטור מנתינה, וכן קשה דאיך יוצא ידי חובת תשלומין על הגזילה, הא סו"ס מחוייב עכ"פ לשבט, ואיך מהני תשלום זה על עיקר הגזילה, ועוד למה נפטר ברמ"ג רמ"ג ובספקות, הא יצטרך עכ"פ לתת לשבט, וכל זה צ"ע.

**מבאר שיש זכות נוסף לכהונה גם בלי הממונות של המתנו"כ, שעצם האכילה שייכת להם וגם בזה איכא תביעה של תשלומי תרומה.**

ומוכרחים אנו לומר בזה דבר חדש, דבגז"כ של "ונתן לכהן את הקודש" חידשה תורה תביעה מחודשת של הכהן מעיקר פרשת תרומה, והיינו כך, דבאמת אכילת תרומה שייכת לשבט כהונה מצד עיקר דיני התרומה, והיכא דאכלה זר, מלבד זה שהוא חילל קדושתה [שאת זה הוא תיקן ע"י הפרשה של חולין אחרים שיהיו תרומה במקומן], אכן בנוסף לזה הוא גם לקח מהכהונה את האכילה ששייכת להם מצד עיקר דיני התרומה, ולכן נתחדשה תביעת הכהונה על אכילה זו, וזהו הדין נתינה לשבט.

ונוסיף בזה ביאור, דחוץ מהדין ממון שבט שהוא דין ממוני ככל דיני ממון ויכול לקדש בזה אשה, הרי בנוסף לזה התורה מייחדת את אכילת התרומה לכהונה, ולכן זו אכילה דידהו, ועל התייחדות זו חיילא תביעה מחודשת של הכהונה, שהכהונה תובעת את הזר בזה שהפקיע התייחדות זו, והתייחדות זו חשיבא כ'זכות בר תביעה' אף שאינה 'זכות ממונית'.

וממילא דאף היכא דליכא תביעת גזילה על הממונות שיש במתנו"כ, אכן אכתי איכא תביעה על הלקיחה של האכילת תרומה ששייכת לכהונה, ואת זה הוא צריך

לשלם לכל כהן, וגם זה כלול בדין ונתן לכהן את הקודש, מלבד הדין גזילה שמחייבת את הממונות לכהן מסויים, אכן תרומתו בגדרי תביעה מהכהונה.

וממילא שכבר מובן האיך שייכת תביעה של תשלומי תרומה בתרומת חמץ, דאף דליכא דין נתינה מצד הגזילה ממש שהרי אין כאן גזילת ממון, אכן אכתי איכא תביעה על הזכות אכילה שיש בתרומה.

**מביא מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל ומהגר"ז גוסטמן זצ"ל שיש זכות אכילה של הכהונה שמתייחסת לקדושת תרומה בלי שייכות לממונות וגם בזה נאמרה הלכה של תשלומי תרומה.**

שוב העירוני שכבר קידמוני ביסוד זה – והביאו על זה כמה ראיות:

א] הגר"נ פרצוביץ זצ"ל ביאר ביסוד זה את דברי ר"ע בתוספתא – מובא בסוגי' בפסחים [ל"ב] – שפוטרי אוכל תרומת חמץ מהדין תשלומי תרומה, וטעמו בזה, "דמה הנאה יש לו בזה", ופירש רש"י [פסחים שם] – "מה הנאה יש לו לכהן ומה הפסידו זה הרי אסור בהנאה" – ומבואר דיסוד דינא דתשלומי תרומה הוא מצד ההפסד לכהן, ותמוה דזה נסתר מהדין אוכל תרומת עצמו שמפריש לעצמו.

וביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דמבואר הכא דגם באוכל תרומת עצמו שאין דיני ממונות לכהן אכן אכתי איכא דין בגוף האכילה שדינו לכהן, והרי הוא זכות לכהן גם בלי הממונות, ואת הזכות הזו הוא הפסיד, וזו טענת ר"ע שבחמץ שאסר בהנאה כבר בטלה זכות זו ולכן ליכא סיבה לשלם תשלומי תרומה.

וצ"ל דלפי ר"י בירושלמי שמחייב באוכל תרומת עצמו [וכן לריב"נ בתוספתא שם], שהם סוברים דעצם הזכות קיימת גם באיסורו"נ אלא דארי רכיב עליהו, ודו"ק.

ב] הגר"ז גוסטמן זצ"ל [קונטרסי השיעורים ב"מ שיעור כ"ד ס"ק ב'] הביא את ביאורו של הרמב"ם בפירוש המשנה [ריש פ"ו דתרומות] על מה שאמרו שם שא"א לשלם תשלומי תרומה מתרומה ממש, וביאר הרמב"ם שהרי זה כפורע חובו בממון חבירו, ותמהו עליו מפרשי המשנה [שם] שהרי גם באוכל תרומת עצמו אינו פורע מתרומה, אף שאין זה פורע חובו בממון חבירו שהרי פורע לעצמו, והו"ל להרמב"ם לבאר בפשיטות שהתרומה שהפסידו מן העולם לא הוחזר כלל ע"י התרומה שממילא היתה קיימת בלי שייכות לאכילתו.

וביאר כנ"ל, והוסיף עוד בביאור הגדר של האי תביעה וזכות, ודימה לדין קנין איסור, וכן לדין קדושת הארץ שלא נמכר לעכו"ם למ"ד אין קנין, ושיטת רש"י בסוף השולח היא שהקנין לענין קדושתה אכתי קיימא אצל המוכר, הרי שאין לו ממונות בעבדו או בשדה ואעפ"כ הוא חייב בביכורים, כיון שעדיין יש לו קנין לקדושה, בעבד לשחררו ולהתירו בבת ישראל ובשדה לגבי הבאת ביכורים, והחזו"א [שביעית סימן א' סוס"ק ג'] תמה על רש"י סוף השולח, דאטו קדושה מידי דמשא היא דנימא בזה שישאר בעלים על הקדושה ולא על גוף השדה, וצ"ע, אכן הכא למדנו שזה דומה לקנין איסור, ובאמת שדמיון זה בין קנין איסור בעבד לקנין הישראל בקדושת הארץ מפורש בירושלמי, עיין בזה בר"ש [דמאי

פרק ה' מ"ט] שהביא בזה את דברי הירושלמי, ועיין בזה בדברינו בזרעא קיימא בדמאי [שם] מה שביארנו בזה.

וכמו כן הכא, הרי איכא ממון במתנו"כ אבל יש גם קדושת תרומה שמיועדת לכהונה וזה כעין קנין של הכהונה על קדושת התרומה, וזה קיים גם בלי הממונות, וגם כשממונות שייכא לישראל וכגון באוכל תרומת עצמו אכתי שייכא הקדושה לכהונה, דדומה ממש לשדה בא"י שיש ממונות לעכו"ם וקדושה לישראל, ועל זה נאמרה הלכה שצריכים לשלם בחזרה לכהונה את הקדושה ששייכת להם לאכילה.

וזו כוונת הרמב"ם שאין לשלם בתרומה שהרי הקדושה כבר קיימת בתרומה שהיא בעולם ולכן חשיב כאילו מחזיר לכהונה את מה שממילא יש להם, וזה דומה לפרעון לחבירו בממון של חבירו - ודו"ק.

**נתחדש דמתנו"כ שיש בתרומה אינו דין נוסף בתשלומי תרומה - אלא חלק מהעיקר החזרת קדושת התרומה עצמה לעולם.**

ונוסיף עוד, בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל והגר"ז גוסטמן זצ"ל חיילא מהפכה גדולה בתשלומי תרומה, דתמיד למדנו דמלבד מה שמחזירים את הקדושת תרומה לעולם, מחזירים נמי את המתנו"כ של התרומה לכהן, אכן אם זה היה נכון, אז למה לר"ע לא מפרישים תרומה לעצמו באוכל תרומת חמץ, הא מה גרע מתרומת עצמו שמחזיר את עצם הקדושה לעולם וגם הכא ומה לי מה שלא הפסידו.

והתשובה, שבאמת אין דין נוסף להחזיר את התרומה וקדושתה לעולם, וכל הדין הוא אך ורק להחזיר את התרומה לכהונה, וכמאמר הכתוב "ונתן לכהן את הקודש", שזה תשלומין לכהן, וכדברי הרמב"ם - פורע חובו לחבירו - וגם בתרומת עצמו שמפריש לעצמו זה נקרא שהוא מחזיר את התרומה 'לכהונה' אף שהכהן צריך לשלם על זה, והיינו שהישראל מפריש תרומה לעצמו מצד הממונות של הפירות אבל בזה הוא הפריש את קדושת התרומה לכהונה, והכהן משלם על הממונות שלא שייכת לו, והוא מקבל בזה את האכילה מצד קדושת התרומה שמיועדת אליו כבר לפני ששילם, וזה ממש כמו שהישראל משלם על ביכורים שקדושתה שייכת לו והממונות שייכת לעכו"ם שהוא בעל השדה בממונות.

**מביא הוכחות נוספות לעיקר יסוד זה.**

ג] בדרך זו ראיתי בכתבי הגאון ר' אליהו ברוך פינקל זצ"ל שכתב ליישב בזה את קושי' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [שיעורי קידושין האיש מקדש ס"ק שס"א] שהקשה על הרמב"ם בפירוש המשנה [תרומות פ"ו מ"ג] שכתב שמי שהאכיל תרומה לא חייב בדין תשלומי תרומה, דאשולד"ע, ותמה שהרי ממילא ליכא שליחות שלא מצאנו זה נהנה וזה מתחייב, ונפ"מ בין הטעמים בישולד"ע בשוגג, ותירץ בזה עפ"י התוס' בקידושין שם שבמעילה של הנאה לא אמרינן לא מצאנו זה נהנה וזה מתחייב דעיקרו מצד גזילה, וה"ה הכא עיקרו לקיחה ולא הנאה.

ד] ע"ד זה ראיתי בספר ארץ חיים שהביא כעין זה מדברי התוס' במעילה [י"ח:] שאמרו שם שמעילה צריכה נהנה ופוגם, ויליף לה מתרומה, וביארו התוס' "מה תרומה פוגם ונהנה דהא כתיב כי יאכל ואין אכילה בלי פגימה שמפסיד התרומה

מן הכהן", ותמוה, הרי באוכל תרומת עצמו אינו מפסיד התרומה מן הכהן, וע"כ כנ"ל.

ובאמת שמכל הדמיון בין תרומה למעילה – חטא חטא – מוכרח כן שהרי מעילה הוא נמי דין גזילה וכדהאריכו האחרונים – אף דבקדשי מזבח ליכא ממונות ממש, וחשיב כגזילת ה"קודש", ועיין בזה בדברינו באמרות אברהם ב"ק כיצד הרגל [סימן ל"ו], וה"ה הכא איכא גזילה על הקדושת תרומה ששייכת לכהונה.

ה) עיקר יסוד זה – שיש זכות אכילה לכהן בלי שייכות לממונות – הביא הגר"נ פרצוביץ זצ"ל מהרשב"א בנדרים [י"א:]: שהאיסור של תרומה לזרים אינו דבר הנדור אלא דבר האסור כיון שזה מתחיל מזה שזה נכסי כהן ומוכרח כן ממה שהם מאכילים לעבדיהם ובהמתם, ועיין בהערה<sup>258</sup> שהבאנו לשונו, והיינו כנ"ל שיש זכות אכילה בעיקר הקדושה, וזה התוכן של האיסור זרות.

ו) נראה להוסיף על דבריו מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה [ריש פרק ז] שכתב בטעמא דלא מהני מחילה בתשלומי תרומה "מלמד שהתשלומין קדש – וכיון שהם קדש אין לכהן ליתנם במתנה ואסור לישראל ליהנות בקדש" – וביארנו שם שבא לומר שיש חיוב נתינה ששייכת לקדושה וזה לא חיוב ממוני ולכן לא שייך בזה מחילה – והיינו כנ"ל, אלא דהקשה התורת זרעים דמה בא לומר בזה שיש איסור הנאה – הרי ודאי שהאיסור הנאה לא שייכת לחיוב נתינה – שהרי גם תרומה ששייכת לישראל שירש מאבי אימו יש בה דין איסור הנאה – ומכאן הוכיח התורת זרעים שכל כוונת הרמב"ם דאין למחול מצד תקלה – ועיין בדברינו בצינונים והערות [ריש פרק ז ענף א] שביארנו עפ"י דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בביאורו לרשב"א שגם האיסור זרות מיתלי תלי בזה שהתרומה מיועדת לכהונה ויש דין נתינה לא ממונית – וזו כוונת הרמב"ם – להוכיח מהאיסור הנאה שהדין נתינה הוא מצוה ויעוד – ולא חיוב ממוני – ולכן לא שייך בזה המחילה.

ז) הגאון ר' אליהו ברוך פינקל זצ"ל הביא כעין זה מדברי רבינו דוד והר"ן פסחים [ל"ד.] ששם מבואר שיש איסור הנאה של כלילי לישראל בתרומה, אבל אמרינן נר לאחד נר למאה וישראל יכול ליהנות ביחד עם הכהן, וביארו בזה רבינו דוד והר"ן בטעמא דמילתא, דעיקר האיסור הנאה של כלילי היינו שלא יהיה הישראל מפקיע ממון הכהן, אכן כיון שהוא נהנה עימו ביחד שוב לא חשיב כמפקיע ממון הכהן, ותמוה, הרי אסור נמי באופן שירש מאבי אימו וזה ממון ישראל ממש, וע"כ כנ"ל שבעיקר הקדושה הרי היא מיועדת לכהונה ולהנאת כהונה גם באופן שיש ישראל שקנאו לממונות, ודו"ק.

<sup>258</sup> "וא"ת עוד והלא איכא חזוה ושוק שאסור לזרים מחמת נדרו, יש לומר שאינו מחמת נדרו שהרי יצא מתורת נדר כיון שאחר שנאסר מחמת נדרו לכל הותר אלא שנאסרו לזרים מחמת שהתורה זכתה אותן לכהנים להיות כנכסיהם ושלא יהא אחר זוכה באכילתו ודבר האסור הוא ולא דבר הנדור והוי' להו כחלת אהרן וכתרומתו שהוא מותר, ואף על פי שע"י קריאת שם נאסרין מ"מ לאו כקרבן הם דיהא מתפס בדבר הנדור אלא בדבר האסור דנכסי כהן הן ולפיכך הם נאכלין אפי' לעבדיו ושפחותיו, ומן הטעם הזה פי' הראב"ד ז"ל הדיא דכחלת אהרן וכתרומתו", וכ"ה בראב"ד פ"א דהלכות נדרים.

ח] באמת שהדברים יותר מפורשים, שהרי מבואר בתוס' בפסחים [ל"ב:] שטעמו של אבא שאול שיש דין שו"פ בתשלומי תרומה הוא משום דדמי לתשלומי גזילה, וכעין זה מבואר נמי בתוס' הר"ש משאנץ [שם] בתירוץ האחרון שכתב ש"משיב את ההקדש שמעל בו והוי כמו השבת גזילה שאינה בפחות משו"פ".

והקשה בקובש"ע [שם, ולעיל מיניה ס"ק ק"ח ק"ט] שבתוס' לעיל מוכרח שזה כפרה ולא תשלומי גזילה, והיה אפשר לומר כנתבאר לעיל בקונטרס זה [פרק ב'] בשיטת התוס' דמהני מחילה כיון שהכל תלוי בגזילה, אכן זה אינו שהרי א"כ יהיה חילוק בין הנתינה להפרשה, שרק את ההפרשה הוא מוחל, אבל בשיטת אבא שאול אינו כן שהרי כפשוטו אבא שאול קאי גם בהפרשה וגם את זה הוא מדמה לתשלומי גזילה, דרק על שו"פ איכא חובת הפרשה, וקשה שהרי בתרומת עצמו איכא הפרשה והאיך אפ"ל שזה בגדרי תשלומי גזילה, הא אינו אלא כפרה בעלמא להחזיר את התרומה לעולם.

ולפי הנ"ל א"ש, שהרי גם השבת התרומה לעולם באופן שהוא עצמו יהיה בעלים על הממונות, גם זה מיקרי תשלומי גזילה, שהרי הוא מחזיר לכהונה את אכילתם ואת הקדושת תרומה שמיועדת להם - וזה עצמו הכפרה.

ובאמת דגדולה מזו מצאנו במהר"ם חלואה שכתב דגם לת"ק דאבא שאול דבעי כזית - גם הוא סובר דבעינן שו"פ - מלבד מה דבעינן כזית, והיינו שחידש דתרווייהו מודי דבעינן שו"פ ורק נחלקו אי בעינן נמי כזית או לא, ובטעמא דמילתא כתב דלא מצאנו תשלומי ממון ומקח בפחות משו"פ, ובאמת, דכבר הסתפק בעיקר נידון זה בכס"מ [תרומות פ"י הכ"ד] אי רבנן תרתי בעי גם שו"פ וגם כזית, והמאירי בפסחים [שם] הביא בזה ב' דיעות, ומכל הנ"ל מוכרח כסברא זו דבאמת איכא הכא מעין גזילה על הזכות אכילה של הכהונה.

ט] בגמ' בפסחים [לב] מבואר דתשלומי תרומה לא גרע מגזלן ולכן משלמים כיוקרא של שעת הגזילה - ונאמרו בזה ב' פירושים, ושיטת הרשב"א בגיטין היא שהכוונה הכא לדמות תשלומי תרומה לתשלומי גזילה - ונפ"מ דגם באוכל תרומה עצמו דליכא גזילה כלל אכתי חייבים - ונתחדש שם שאף אי מצד תשלומי תרומה הדין הוא לפי מידה אכן הכא יתחייב לפי דמים - דדומה לתשלומי גזילה - עיין בכל זה בקונטרס זה [סוף פרק א].

וע"ע להלן בקונטרס זה [סוף פרק ה] שנתבאר שם מהמרחשת בביאורו לשיטת הרמב"ם - דאף אי גזלן בשוגג אינו גזלן - אכן אכתי חייב באכילה בשוגג כשעת הגזילה - דלאו מצד גזילה ממש אתינן עלה - אלא מצד זה שתשלומי תרומה דומה לתשלומי גזילה - וע"ד הרשב"א - עיי"ש.

וקשה דמה הדמיון ביניהם הא סו"ס ליכא גזילה כלל - ומה שדינו להשלים קדושת תרומה שנחסרה מן העולם לא שייך לדיני ממונות באופן דליכא ממונות וכגון בתרומת עצמו - ולמה יתחייב לפי דמים אי תמיד חייב לפי מידה - הא מה זה שייך לתשלומי גזילה - וצ"ע.

ונראה דלפי יסוד הנ"ל א"ש - והוא שבאו לקבוע כאן תשלומין של דיני גזילה כיון ששורש האיסור הוא מצד הגזילה המחודשת מצד היעוד של התרומה לכהונה

- ונוכל לומר שבגזילה הזו אמרינן שגזילה בשוגג דינו כגזילה - עכ"פ לענין הפרשה המחודשת הזו - והלקיחה מהיעוד של התרומה לכהונה גם נמדדת לפי דמים - ודו"ק.

[י] בגזול ומאכיל לאחרים הדין הוא שרמ"ג רמ"ג, אולם בכל גזול ומאכיל האוכל יודע שהוא מזיק וגזול - אבל היכא שהאכילה היתה באונס בתור זה שהבעה"ב שמאכילו הוא הבעלים אז פטור, ודומה לדין שסבורים שהפרה שייך לאביהם וטבחוהו ואכלוהו דפטור מדין מזיק - עיין תוס' ב"ק [כז: ד"ה שמואל] - וגם לשיטת הרמב"ן דאונס גמור חייב - אבל הכא הוי מזיק ברשות, והנה במלאכיל לפועליו תרומה מצאנו במשנה [פרק ו משנה ג] דלפי חכמים הפועלים משלמים תשלומי תרומה לכהונה - ואיירי כה"ג ואעפ"כ איכא דין תשלומי תרומה לכהונה - ומוכרח שהתשלום הזה אינו זכות בגדרי ממונות אלא מצד פרשה בפני עצמה - ולכן זכות הכהונה קיימת גם באופן כזה שמצד הממונות היינו פוטרים אותו.

הרי למדנו מכל הראיות הללו - שבעיקר קדושת תרומה איכא זכות לכהונה, וזכות זו אינה ממונות, וגם בזה שייך תשלומי תרומה, ולכן איכא דין תשלומי תרומה גם באוכל תרומת עצמו, גם ביחס לזכות הזו אלא שהוא מחזיקו לעצמו כיון שהוא בעלים על הממונות של המתנו"כ עצמה, ודו"ק, אכן בתרומת חמץ שאין בעלים התם שפיר נותן לשבט לפי ר"י, ודו"ק.

#### דעת הגרי"ז בכל הנ"ל - ובדין תשלומי תרומה במזיד בפחות מש"פ.

ויש להעיר דכל זה דלא כהגרי"ז - דעיין בחידושי הגרי"ז הלוי על הרמב"ם [מכתבים סוף הספר עמוד ע"ט] שכתב שהשיעור פרוטה שיש כאן לפי אבא שאול לא שייך לפרוטה של דיני ממונות, שהרי גם באוכל תרומת עצמו איכא דין זה של תשלומי תרומה אף דהתם ליכא דיני ממונות, וע"כ שכל הדין בזה הוא מצד שהאכילה עצמה מחייבת תשלומין בלי שייכות לממונות והשיעור פרוטה הוא שיעור בנתינה ותו לא.

עוד יש להעיר מדברי הגרי"ז בהמשך שחידש שגם בתשלומין של מזיד חיובו מדין תשלומי תרומה ולא מצד ממונות בעלמא וכדמוכרח בשיטת הרמב"ם שיש דין ראוי להיות קודש גם בתשלומין של מזיד - וכבר הארכנו בדבריו בזה באמרות אברהם - זרעא קיימא תרומות [ציונים והערות ריש פרק ז'], והגרי"ז הביא מקור לזה מהירושלמי פ"ב דפסחים דגם במזיד מתחייב בפחות משו"פ - ויליף כן מהחיוב המחודש של תשלומי מעילה במזיד שהוא גם איתרבי בפחות מש"פ, עיין בהערה <sup>259</sup> שהבאנו את לשון הירושלמי - ולכא' קשה דבפחות

<sup>259</sup> דיעויין בירושלמי פסחים [ט"ז:] שיש ריבוי לפחות מש"פ לתשלומין במעילה מזיד - ועיין [פרק ב] בקונטרס זה - בהערה שהבאנו מהתורת זרעים ומקד"ד שזה חיוב מחודש מפרשת מעילה.

וז"ל הירושלמי - "מאן דאמר לרבות בתשלומין - כמה דתימר תמן פחות משה פרוטה מזיד אף על פי שאינו משלם חומש ואשם ישלם לשבט - ואמר אוף הכא כן" - כלומר - שגם בתשלומי תרומה במזיד הדין כן.

מש"פ ליכא חיובא מדין גזלה, ומזה מוכרח חידוש גדול - דכל חיובו של תשלומי תרומה גם במזיד הוא רק משום דין חיוב תשלומין הנאמר בתרומה.

ולדברינו יבואר שהגזילה המחודשת מהזכות אכילה של הכהונה שבאה מכח הקדושה של תרומה - דדין זה מחייבו גם בתשלומין של מזיד ומחייב גם בפחות מש"פ, וזה כעין החיוב המחודש של תשלומין במזיד שיש במעילה - ואין זה סתירה למבואר שתשלומי מעילה מדין גזילה אתינן עלה - ועיין בדברינו באמרות אברהם - זרעא קיימא תרומות [ציונים והערות ריש פרק ז'] שהבאנו כמה הוכחות ליסוד זה שתשלומי מעילה מדיני גזילה אתינן עלה, ודו"ק.

**מבאר דשייך גדרי ממונות - דין הממע"ה ודין רמ"ג רמ"ג גם בתביעה מצד הזכות אכילה של הכהונה.**

ואחרי כל הנ"ל הדרנא לתחילת דברינו:

הרי הבאנו כמה הוכחות שיש דיני ממונות בתשלומי תרומה:

א] מהפטור נתינה בספקות, ב] מהדין רמ"ג רמ"ג, ג] ממה דאזלינן בתר דמים בזולא מחמת הדין כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, ד] מדיוצא ידי"ח בתשלומי גזילה ע"י קיום הדין תשלומי תרומה, ה] מהפטור נתינה בתרומת עצמו, והקשינו שעד כמה שיש חיוב לכהונה גם בלי הממונות וכדמצאנו בתרומת חמץ, א"כ קשה מכל הנ"ל.

אולם לנתבאר הכא א"ש, דאף שאין גזילה של ממונות, אבל סו"ס הכל נובע מהלקיחה של הזכות מהכהן ומהכהונה, והתשלומי תרומה שמתייחס לזכות המסויימת הזו גם היא מוגדרת כעין זכות ממונית, ושפיר שייך בזה פטור בספיקות, ויתכן נמי שיש פטור רמ"ג רמ"ג בנתינה, שהרי כמו בתרומת עצמו שהוא זכה בממונות של המתנה כבר פטור בנתינה, והיינו משום שאף שהאכילה והקדושה שייכת לכהונה אבל הוא הבעלים על הממונות ולכן הוא מוכרו להם, [ודומה לדברי רש"י לגבי ביכורים במוכר שדהו לעכו"ם שהקדושה אצלו והממונות לעכו"ם], א"כ ה"ה הכא ברמ"ג רמ"ג שהרי הפלוני גזל את הממון מהכהן והפלוני שילם לו, ומצד הממונות דיינינן ליה כאילו חזרה התרומה עצמה לכהן, ושוב ליכא תביעה לכהונה על הקדושה, שיכול לדרוש ממון מהכהונה על האכילה הזו כמו באוכל תרומת עצמו.

ורק דין אחד לא יהיה כאן - והיינו הדין שנאמר בפסחים [ל"ב] "דלא גרע מגזלן", והיינו לגבי זה דאזלינן בתר דמים בזולא מחמת הדין כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, דסו"ס אין כאן גזילה, אכן יש כאן טעות, דממילא לא שייך דין זה דממילא רק חייבים בלפי מידה בחמץ שאין בה ממון ודמים, ודו"ק.

"אמרין חברייא קומי רבי יוסה - ולא מתניתא היא האוכל תרומת חמץ בפסח שוגג משלם קרן וחומש מזיד פטור מן התשלומין ומדמי העצים" והיינו דמאי נא פחות מש"פ מאיסורי הנאה.

"אמר לון תמן אינו ראוי להשלים עליה ברם הכא ראוי הוא להשלים עליה" כלומר דכל פחות מש"פ מצטרף עד פרוטה משא"כ באיסורי הנאה.

**מבואר האיך מקיים תשלומי גזילה ותשלומי תרומה אם איכא תביעה נפרדת מצד הקדושה בלי שייכות לממונות וכמדצאנו בתרומת חמץ, וביאור פלוגתת ר"י ור"ל בדין תשלומי תרומה.**

איברא דסו"ס אכתי קשה דהא ר"י אמר שמשלם לכהונה עצמה, והיינו לשבט, ולא לכהן הזה, וצ"ע, שאם הוא חייב לכל השבט, א"כ האיך יצא ידי"ח בגזילה לחבירו הרי ממילא הוא חייב את הזכות אכילה לכל השבט.

והעירני תלמיד אחד, שאין כאן קושי כלל, דהא דלא שייך לפרוע ממון לחבירו היכא שהוא ממילא חייב לשבט את הממון הזה מסיבה אחרת, דהיינו דווקא כשתי תביעות הם ממוניות ובאותה דרגא ובאותו תחום בעיקר המחייב, שאז ב' התביעות סותרות זא"ז, אכן הכא ליכא סתירה, ששני ענינים ניהו, התביעה מצד הקדושה והתביעה מצד הממונות, ולכן היכא שהוא כבר נותן לכהן מסויים את התרומה מדין תשלומי גזילה, הרי הכהן הזה יהיה בעלים על הממונות של התרומה הזו, ונמצא דממילא מתקיימת גם הנתינה לשבט מצד התביעה של הקדושה בזה שהתרומה אצלו, והרי גם הוא כהן, והרי האכילה והקדושה הגיעו לכהונה, ורק אי היו כאן ב' תביעות ממוניות, אחד לשבט ואחד לכהן מסויים, בזה אין לקיים ב' תביעות בתשלומין אחד, ודו"ק.

ונוסיף הוכחה לזה: הרי זה פשוט שהוא יכול למכור את הזכות הזו של בעלות בקדושת תרומה לכהונה היכא שהוא כבר זכה בממונות של התרומה הזו, וכמדצאנו באוכל תרומת עצמו, ונמצא שמצד אחד הזכות קדושת אכילה שייכא לכהונה ומאידך הממונות שייכת לישראל, בדומה לעכו"ם שמכר שדה לישראל, שהממונות והקדושה מתחלקים בגוף הבעלות, כיון שהם בשני ענינים, ואין זו סתירה, ולכן ה"ה דאינה סתירה במה שמקיימות הנך ב' תביעות כהדדי.

ובתוספת עומק – הרי דלא גרע בעלותו של הכהן המסויים הזה בממונות מישאל שהוא בעלים על הממונות ואכתי מתקיימת הדין תשלומין מצד הקדושה.

ומעתה יבואר נמי שורש פלוגתת ר"י ור"ל, הרי תרומתו מודי שיש דין תשלומי תרומה בחמץ, אלא שלפי ר"ל זה מתקיים בהפרשה לעצמו ולפי ר"י צריך הפרשה ונתינה לשבט, ונמצא דכו"ע מודי שיש דין תשלומי תרומה מצד האכילה ששייכת לכהונה, אכן גם באוכל תרומת עצמו הוחזר האכילה לכהונה כיון שזה עצם קדושת תרומה מה שהיא שייכת לכהונה, וס"ל לר"ל שזה מתקיים גם בחמץ דליכא בזה גזילה ואז זכותו בממונות והקדושה תמכר לכהונה, כמו תרומת עצמו, ובזה חולק ר"י.

ונוסיף ביאור ביסוד פלוגתת בתרומת עצמו אי איכא נתינה לשבט או לא, דנראה דדומה למה שנתבאר לעיל ברשב"א בנדרים [יא] שהאיסור זרות שייך לדיני ממון כהן גם באוכל תרומת עצמו, ומבואר שהקדושה עצמה שייכת לכהונה אף שהממון שייך לזר, ונראה שזה גם המצב של תשלומי תרומה לר"ל באוכל תרומת עצמו, שהיעוד לכהונה התקיים כבר בהפרשה עצמה – אף שהממון עדיין שלו – ורבי יוחנן מוסיף שפרשת תשלומי תרומה מחייבת שהיעוד לכהונה יתקיים בפועל בנתינה והיינו בנתינה לשבט – דנחלקו דבאיזה רמה של קיום היעוד לכהונה הוא מתכפר בכפרה של תשלומי תרומה.



**אכתי קשה - דאיך מתקיים הדין תשלומי גזילה.**

אולם אף דנתבאר דליכא סתירה בין הדין נתינה לשבט לדין פטור במקום ספקות או רמ"ג רמ"ג - וכדומה - אכן סו"ס קשה דאיך מתקיים הדין תשלומי גזילה - הא עד כמה שחייב בנתינה לשבט בתרומת עצמו לכפרה - א"כ בתרומת אחרים למה יוצא בה ידי חובתו בתשלומי גזילה בהך תרומה עצמה - ויבואר בהקדם יסוד גדול במתנו"כ בתרומה.

**מביא שיש ב' דינים של נתינה במתנו"כ, וכנגדם יש ב' דינים בנתינה של תשלומי תרומה, ואיכא כמה נפ"מ ביניהם בתרומה של עכו"ם, ומחדש חידוש גדול בתשלומי תרומה באוכל תרומה של עכו"ם דסגי לתת לשבט ולא בעינן לאותו כהן.**

ונקדים כך - הרי נתבאר הכא שיש ב' דינים בונתן לכהן את הקודש, דבתרומת חמץ מצאנו דין נתינה לשבט, וזה מצד הזכות אכילה ששייכת לקדושת תרומה, ומצאנו גם דין נתינה לאותו כהן מצד הגזילה של הממונות של המתנו"כ, וזה מחייב נתינה לכהן המסויים שממנו נגזל, וכבר מדיני התשלומי תרומה צריכים לתת דווקא לכהן והוא ולכן לא מהני מחילה ידידה שיוכל לתת לכל כהן - לשיטת הר"ש.

ונראה שיש שורש להנך שני דינים בעיקר דין נתינת מתנו"כ ובעיקר זכות הכהונה בתרומה, שגם התם איכא ב' דינים ומתחלקים זה מזה.

דהנה, כבר נתבאר באמרות אברהם - זרעא קיימא תרומות [חידושי סוגיות סימן כ'] ביסוד דינא דנתינה בתרומה חידוש גדול - והוא דבעיקר מצות נתינה תרומה וזכות הכהן איכא ב' דינים.

א] דין שחל בתרומה עצמה שמדיני התרומה וקדושתה חייבים לתת לכהן, ב] דין נוסף בכרי שיש זכות לכהן בכרי עצמו להוציא ממנו מתנות.

עוד נתבאר [שם] שהדין בכרי הוא דין 'חלף עבודתכם' שמחמת העבודה הוא זוכה בזכות בכרי, והדין בתרומה עצמה הוא מדין זכות אכילה 'משולחן גבוה' וזה חל רק אחרי שחל קדושת תרומה ע"י ההפרשה, ולא קיימת בכרי עצמו.

עוד נתבאר [שם] דחלוקין נינהו, שהדין חלף עבודתכם הוא דין ממוני ככל שכר פעולה ולכן מהני לקטן לזכות בו מחמת דין זה ככל שכירות פועלים, וכמבואר בתוס' ריש בן סורר ולכן מהני נמי נתינה בע"כ, וכמבואר כל זה בקצוה"ח, אכן הדין השני הוא דין אכילה משולחן גבוה ולא זוכה בזה הקטנים.

ונתחדש שם שבתרומה של עכו"ם שיש בזה פטור נתינה מצד חלף עבודתכם שאין זכות של הכהונה בכרי כיון דקאטינא מחמת עכו"ם והרי אין לכהונה זכויות ממוניות נגד עכו"ם, והכא כל הדין נתינה היא רק מצד שולחן גבוה וכל הדין נתינה מתחילה בתרומה עצמה ולא בכרי, ונתחדש דהכא ליכא דין נתינה לקטן וליכא דין נתינה בע"כ - כל זה נתבאר התם.

ונראה שהיסוד של הנך ב' דיני נתינה בתרומה שייך להנך שני דינים שנתחדשו כאן, שבאמת יש ב' סוגים של זכויות לכהונה בתרומה:

א] מצד הממונות וזה הדין של 'חלף עבודתכם' שתחילת דין זה הוא זכות ממונית בכרי, ב] מצד עצם הקדושה של התרומה חיילא דין וזכות שאכילתה וקדושתה תהיה מיועדת ומיוחדת לכהונה, וזה הדין של משולחן גבוה קזכי.

והיה אפשר להקשות שמה שייך לזכות משולחן גבוה אם הוא זוכה בזכייה ישירה מהישראל מדין שכירות פועלים של חלף עבודתכם, הא תרתי דסתרני נינהו.

אכן לפי הנ"ל אין ביניהם שייכות, שהדין שולחן גבוה הוא זכות מצד הקדושה והדין חלף עבודתכם הוא זכות בממונות, ומתחלקים זה מזה כמו שקדושת הארץ והבעלות של הארץ מתחלקים במוכר שדהו לעכו"ם, וכן בתרומת עצמו שפיר מתחלקים זה מזה, שהרי אינם תלויים זה בזה.

ומעתה נראה - שבתשלומי תרומה נתחדש דין תשלומין כנגד כל הדינים של הכהונה בתרומה, גם כנגד האכילה שהאכילה עצמה מוגדרת כזכות הכהן, לענין קדושתה, וזה האכילה שיש כנגדה דין נתינה והיינו לשלחן גבוה, וגם הממונות של המתנות כהונה וזה הדין נתינה מצד חלף עבודתכם, ותרווייהו מתקיימים בדין תשלומי תרומה, ובחמץ יש דין נתינה עכ"פ מצד הדין תשלומי תרומה ששייך לקדושה, ולא לחלק של חלף עבודתכם.

ויש לדעת - שאף שהדין יעוד לכהונה יכול להתקיים בלי שיש בזה ממונות לכהונה - וכגון בתרומת עצמו לענין האיסור זרות כדלעיל, אכן סו"ס ודאי שזה סיבה שתחול דין ממון כהן מכח היעוד הזה - ונמצא דתמיד איכא ב' סיבות לממון הן, א] כתוצאה מדיני הקדושה שמיעדים את התרומה לאכילת כהונה - וזה כבר סיבה שתחול ממונות ממש לכהונה, ב] עיקר הממונות של חלף עבודתכם שזו זכות ממון כבר בכרי עבור התרומה העתידית - ושניהם באו לפונדק אחד בהפרשה - ודו"ק.

**מחדש ב' חידושים, א] בדין נתינה לקטן בתשלומי תרומה של אכילת תרומת חמץ, ב] באוכל תרומה של כהן שהישראל קנה את הכרי מהעכו"ם שהתשלומי תרומה יהיו לשבט.**

ולפי"ז יתחדש חידוש דין, שגם תשלומי תרומה של תרומת חמץ שצריכים לתת לכל כהן לפי ר"י, אכן לא מהני בזה נתינה בע"כ ולא מהני בזה נתינה לקטן, ודו"ק.

עוד יתחדש חידוש גדול בדין תשלומי תרומה באוכל תרומה של עכו"ם, דנראה לומר דסגי לתת לשבט ולא בעינן לאותו כהן, כיון שכל הדין מתנות וממונות של המתנו"כ לא חיילא בזה כיון דאתינא מכח גברא וכו', ואף שבפועל הוא מקנה אותו לכהן מסויים אכן אין זה מדיני מתנו"כ, וזה מתנה בעלמא, והדין ונתן לכהן את הקודש רק דורש שיחזיר את מה ששייך לכהן בתורת מתנות כהונה, וזה לא שייך אליו מתורת מתנות כהונה, ואף שמצד גזילה הוא צריך לתת לו ממון אבל הוא לא צריך לתת פירות שראויים להיות קודש ויכול לסלקו בדמים, ודו"ק.

ועיין עוד באמרות אברהם - זרעא קיימא תרומות [ציונים והערות ריש פרק ז'] בביאור שיטת הרמב"ם למה לא מהני מחילה בתשלומי תרומה - ומשם הוכחה לכל דברינו הכא, עיי"ש היטב.

**מיישב בזה את עיקר הקושי' - האיך יוצא ידי"ח גזילה בנתינה שמצד עצמו שייכת לכהונה בלי הגזילה והממונות.**

הדרנא לקמייתא:

אחרי כל הנ"ל א"ש בפשיטות עיקר הקושי' שהאיך יוצא ידי"ח גזילה בנתינה לכהן הנגזל בתורת גזילה ע"י הנתינה הזו ששייכת לכהונה, שהרי בלי הדין ממונות היה ממילא חייב לשבט וכדחזינן בתרומת עצמו - והאיך הוא מקיים את הדין ממונות של גזילה בנתינה כזו שהוא ממילא חייב בה.

ולפי הנ"ל א"ש, שהרי שורש הנך ב' נתינות בתשלומי תרומה מתחיל בעיקר הדין נתינה בכל מתנו"כ, והרי בכל נתינה של מתנו"כ באו לפונדק אחד גם הדין נתינה של ממונות וגם הדין נתינה מדין שולחן גבוה שזה עיקר הזכות אכילה מצד קדושת התרומה בלי שייכות לממונות, ונמצא שעיקר הזכות מצד קדושת התרומה קיימת בתרומה וכלולה תמיד במתנה של הממונות, ושניהם מתקיימות כאחד אצל הכהן שמקבל את הממונות, וכיון שהדין תשלומי תרומה שמחייב להשלים ולהחזיר את הממון לכהן הוא מצד זה שיש אצלו את הזכות של המתנו"כ, א"כ כמו שעיקר הזכות כוללת גם את הממון וגם את הדין אכילה, כמו כן בתשלומי תרומה הדין כן, ואין כאן טענה שיקיים דינו בנפרד כלפי כל זכות ותשלומין שהרי כבר בעיקר הזכות מתקיימות הנך ב' נתינות כאחת, ופשוט.

**חידוש בדין אכילת תרומה שנתחללה דפטור מהדין תשלומי תרומה.**

וראיתי נפ"מ נוספת בעיקר האי חידוש בגדר החיוב של תשלומי תרומה - דהנה - במכתבים שבסו"ס ח' מרן רי"ז הלוי [ע"ח: בדפי הספר] חידש מרן הגרי"ז דאיסור סיכה לזר לא הוי משום לתא דהגברא, דסיכה לא חשיב שתיה בגברא, אלא דמדיני החפצא הוא והיינו שמבטל את הדין 'ניתן לכהנים' שבחפצא דתרומה, ולהלן שם [ע"ט. ד"ה ועיין] הביא את דברי הגמ' בכריתות [ז.] דכהן שסך בשמן של תרומה, בן בתו ישראל מתעגל בו ואינו חושש, ומפרש טעמא משום כיון דחללי' הא איתחיל, ובתוס' [מנחות ס"ט. ד"ה דבלע] מבואר דסברי דהא דנתחללה התרומה מהני נמי לזר האוכלה שלא להתחייב עליה, [ויעו"ש בכתבי הגרי"ז שעמד בזה], והיינו דפקעה קדושת תרומה לגמרי.

אולם הגרי"ז בספרו שם ר"ל בדעת הרמב"ם דלעולם לא נתחללה קדושת תרומה לגמרי, אלא שדין זה הוא רק בסיכה, דכל עיקר איסורה לזר הוא רק משום לתא דהחפצא דמבטל את קיום מצותה ע"י שסך בה, ולהכי לא שייך זה לאחר שכבר נתחללה ונתקיימה מצוותו של החפצא, אבל לענין אכילה י"ל דגם אח"כ עכ"פ שם תרומה בה זר האוכלה חייב, כיון דאיסורה משום זר האוכלה, ולא משום חלול התרומה, וכל ששם תרומה בה, יש בה איסור זרות, והוכיח כן מדברי הרמב"ם, ודלא כהתו"י בכתובות [ל: יעו"ש].

וראיתי בכתבי הגאון ר' אליהו ברוך פינקל זצ"ל שחידש שבתשלומי תרומה בכה"ג דליכא חילול תרומה ורק איסור זרות, כמו בתרומה שנתחללה הנ"ל, לא יהי' חיוב של תשלומי תרומה לזר האוכלה, כיון דדין תשלומי תרומה משום חלול

התרומה ודין גזילת הקודש שבו הוא, וכיון דכבר נתחללה לא אכפת לן במה שאוכלה כלפי דין תשלומין, וחלוק מאיסור זרות דאכילה.  
אלא דעיקר חידוש זה נראה שהוא פשוט גם בלי התוספת דין גזילת הקודש, שודאי פשוט שתחילת הדין תשלומי תרומה מצד חילול הקדושה אתינן עלה, ודו"ק.

### פרק ד'

#### שיטת הרמב"ם בהנ"ל,

ופלוגת הרמב"ם ותוס' בביאור התוספתא באוכל תרומת עצמו.

**בשיטת הרמב"ם דבאכל תרומה משל אבי אמו ומת, דלר"י שמשלם לשבט, דהכוונה בזה "לירש אחר באותו השבט", ומוכרח שיש זכות תביעה מחודשת מפרשת תרומה, ומחלק בין זה לתרומת חמץ.**

לעיל ביארנו דגם לר"י אינה דין נתינה בעלמא, אלא דבגזה"כ של "ונתן לכהן את הקודש" חידשה תורה תביעה מחודשת של הכהן מעיקר פרשת תרומה שקדושת התרומה שייכת לכהונה, וזהו הדין נתינה לשבט, והוספנו דגם כשנותן לכהן מסויים הדין כן, ואינה תביעת גזילה בעלמא.

ונראה להוכיח כן בשיטת הרמב"ם, דהנה, שיטת הרמב"ם [פ"י הכ"ב] דבאכל תרומה משל אבי אמו ומת, דלר"י מבואר בירושלמי שמשלם לשבט, דלמד הרמב"ם שהכוונה בזה היא - "לירש אחר באותו השבט", וע"כ דכוונת הירושלמי לשבט היינו לאפוקי יורשים ישראלים.

ולכא' תמוה, שהרי מיירי הכא שהישראל האוכל הוא הירוש, ומוכרח מזה שאין הנתינה להאי כהן מחמת התשלומי גזילה, שהרי הכא התשלומי גזילה בטלים, שהרי האוכל ירש את התביעת גזילה, וכבר הביא התורת זרעים [פ"ו מ"א ד"ה ואח"כ] שראה בכתבי הגרי"ז שג"כ הוכיח כן מהרמב"ם הנ"ל, ועיין בזה במכתב של הגרי"ז בסוף הספר.

ולפי"ז צ"ל דע"כ שהוא דין נתינה בעלמא, אכן מעתה ק' לאידך גיסא, דאי הוי נתינה בעלמא, א"כ למה נותן לירוש הקרוב לו בשבט כהונה, דמה הוא שייך להכא, ומוכרח ע"כ שיש על זה דין ירושה, ואינה נתינה בעלמא של הישראל.

ונראה דמוכרח מזה כדברינו הנ"ל קונטרס זה [פרק ג'], שיש כאן זכות תביעה מחודשת מפרשת תרומה, ושייך ירושה על תביעה זו, אלא דכיון דכל האי זכות היא רק מחמת זה שהתורה ייחדה לכהונה את השימוש של אכילה של תרומה, א"כ לעולם ליכא ירושה בזה אלא לכהונה, ונמצא, דאף שהירוש הישראל ירש את הזכות תשלומי גזילה שבתרומה זו, אבל הכהן הירוש ירש את התביעה המחודשת של "ונתן לכהן את הקודש", ודו"ק, ועיין עוד בזה בזכרון שמואל עמוד [י"ג].

איברא, דמעתה קשה דבחמץ נמי נימא שיש זכות תביעה לכהן המסויים שממנו אכלו, שכמו שהכהן הירוש ירש את הזכות תביעה המיוחדת של "ונתן לכהן את הקודש", אף דלית ליה תביעת ממון, כמו כן י"ל דבחמץ, הכהן עצמו הוא התובע,

ולמה איכא תביעה לשבט, וכן הק' בתו"ז [שם], ועיין בחי' הגרש"ש"ק [כתובות סי' ל' סוס"ק א'] דנקט בפשיטות דבאמת איכא בזה נתינה להאי כהן, והוכיח מהכא שתרומת חמץ אית ליה בעלים אף דהוי איסוה"ג, וע"ע בזכרון שמואל [שם] שג"כ דן שאולי מהרמב"ם הזה איכא ראייה שבאמת משלמים להאי כהן, אלא דדבריהם תמוהין, שהרי מפורש בירושלמי שמשלם לשבט, [ואף דבאכל ואח"כ ירש פירש הרמב"ם דהכוונה לכהן יורש מהשבט, אכן הכא א"א לפרש כן], וצ"ע"ג.

ובישוב הקושי' ראיתי בזכרון שמואל שם, דאף דעיקר התביעה אינה תביעת גזילה, אכן רק היכא שיש כבר תביעה מצד הגזילה הוא דחיילא תביעה מצד התרומה, וכיון דמעיקרא לא חיילא תביעת גזילה על איסוה"ג, שוב לא חיילא ליה תביעה מצד התשלומי תרומה לכהן זה.

אולם הסברא בזה אינה ברורה, דמה שייכי הנך ב' תביעות אהדדי, הרי זה ממון וזה דיני קדושה בלי ממון.

ויתכן דלפי דברינו א"ש, שהרי עיקר התביעה לזכות אכילה מכח הקדושה אינה תביעה רגילה שאינה תביעה ממונית, וכנתבאר, וי"ל שכל התביעה הזו קיימת בתור תביעה עד כמה ששי תביעה בעיקר המתנו"כ, שהרי תמיד בנתינה לכהן מסויים מתקיימות הנך ב' נתינות כהדדי, שהוא נותן גם את החלף עבודתכם וגם את שולחן גבוה, ואף שמצד השולחן גבוה ודיני הקדושה אין שייכות לכהן מסויים אלא לשבט הכהונה, אכן אחרי שזה ניתן לכהן מסויים הרי מתקיים אצלו גם הנתינה ההיא, וה"ה בתשלומי תרומה הדין כן, שביורש הרי איכא עדיין דין מתנו"כ לכהן שמת ואת זה האוכל ירש, אכן כיון שהוא תובע את המתנו"כ מכח המת, שוב איכא נמי תביעה לכהן אחר מכח תביעת המת, אכן בחמץ שבטלה עיקר התביעה על המתנו"כ, שוב ליכא כלום, ודו"ק.

**מתמה בשיטת הרמב"ם בדין אוכל תרומה שירש מאבי אימו, דלדעתו יש דין נתינה גם בכה"ג.**

והנה, הבאנו לעיל פלוגתת ר"י ור"ל באכל מאבי אמו ושוב ירש, ובאוכל תרומת חמץ, אכן באוכל תרומה שכבר ירש מאבי אמו, התם הבאנו דנראה שאין מחלוקת, דמפורש בתוספתא [תרומות פ"ז ה"ז] דתרומה שירש או שגבה בחובו או שגבתה בכתובתה, דנותן לכהן והוא משלם לו, והיינו דהוי כמפריש ומעכב לעצמו, ועיין רמב"ם [פ"י מתרומות הכ"ו]. ועיין מקד"ד [סי' נ"ה ס"ק י"א עמוד 383] דמה שאמרו התוס' [כתובות ל':] דבאוכל תרומת עצמו מפריש לעצמו, היינו שהוא לוקח ע"ז תשלומין מהכהנים, ולכא' לשיטת התוס' זהו נמי הביאור בתוספתא הכא, דכיון שאינו חייב לכהן, שוב יכול לחייב את הכהן לשלם עליו, וכן מבואר בקה"י [בכתובות שם] דהתוס' הבינו כן בתוספתא, והיינו שיש כאן חיוב הפרשה בלי נתינה, וזה כר"ל.

ומכאן קשה על ר' יוחנן, שהרי ר"י למד שיש חיוב נתינה סתם, או לכהן זה או לשבט, וא"כ ה"ה דיהיה חיוב נתינה לשבט בכה"ג, וא"כ איך תובע על זה ממון, ובשלמא לר"ל הכוונה בזה הוא שיפריש לעצמו אלא דע"כ דיתן לכהן חבר כיון שרק הוא יכול לאכול, וממילא דכבר תובע על זה ממון, אכן לר"י קשה.

ובאמת דיעויין במהרי"ט אלגאזי [חלה י"א בחדש אות ג'] דנקטו בפשיטות דהתוספתא אזיל כר"ל, והק' מהכא על שיטת ר"י, וצ"ע.

ולעיל יישבנו דע"כ צ"ל בזה דבר חדש, דגם לר"י אינה דין נתינה בעלמא, אלא דבגוזה"כ של "ונתן לכהן את הקודש" חידשה תורה תביעה מחודשת של הכהן דבאכלה זר, מלבד החילול בקדושת התרומה הוא גם לקח מהכהונה את האכילה ששייכת להם, והיכא דכהן מסויים זוכה במתנו"כ של התרומה הרי אז הוא שייך טפי להאי דין אכילה ג"כ, ושפיר חיילא תביעתו גם על זה, ושייכות זו היא רק היכא שיש לו ממון בהך תרומה מחמת הדין מתנת כהונה, והיינו שניתן לו למתנת כהונה ועדיין יש לו בה ממון, ולכן הוא התובע, אבל היכא שנהיתה לאיסוה"נ, ואין לו בה דין ממון, שוב לא דיינינן ליה ככהן ששייך לתרומה זו טפי מאחרים, והדרא התביעה לשבט.

אולם, באוכל תרומת עצמו, והיינו שהתרומה נקנית לישראל מהכהונה, שוב בטלה כל האי תביעה לגמרי, דהכהונה השתמשה בזכות אכילה דידה והעבירה זכות זו לרשות ישראל, בכה"ג הסתיימא כל האי תביעה, דרק עד כמה שמצד עצמה היא עומדת לרשות כהונה, או לכל השבט או לכהן מסויים מחמת הממון שניתנה לו בה, אז הוא דנתחדשה האי תביעה, אכן לאחר שהתרומה חזרה לרשות ישראל, שוב נתחדשה בתוספתא דבטלה כל האי תביעה לגמרי, ודו"ק.

איברא דכל זה בשיטת התוס', אולם שיטת הרמב"ם אינו כן ולדידיה מבואר בתוספתא שגם באוכל תרומת עצמו איכא דין נתינה, ודלא כהבנת התוס' בתוספתא.

דיעויין במקדש דוד [סי' נ"ה ס"ק י"א עמוד 383] דהוכיח דע"כ דלרמב"ם איכא שיטה אחרת מהתוס' בביאור הדין של התוספתא, שהרי מבואר בדברי הרמב"ם שגם על החומש הוא לוקח ממון מהכהנים, וע"כ שיש כאן דין חדש, ועיי"ש שלמד בדעת הרמב"ם שגם באוכל תרומת עצמו יש דין "נתינה לכהן", וזה רק מתקדש בנתינה לכהן, אלא דהכא נאמר דין שהכהן משלם עליו.

וגם בזכרון שמואל [עמוד י"ט] נקט ברמב"ם שהוא דין נתינה לכהן, ודייק כן מדהביאו הרמב"ם בהדי' הדין של אוכל מאבי אימו ושוב יורש וכתב על זה "וכן", ומשמע דבתרווייהו איכא דין נתינה אלא דהכא איכא תשלומין מהכהן לאוכל, ולמד שזה הביאור בתוספתא, וממילא תמה [שם עמוד כ"א] לאידך גיסא דק' ליה על ר"ל, דלמה איכא דין נתינה הכא דמ"ש מאוכל ואח"כ יורש, וכן הוא בדרך אמונה בביאור ההלכה [רמב"ם שם], עיי"ש בדבריהם.

אולם לכאו' צ"ב, דמה שייך חיוב נתינה לכהן אי חזינן שחייב הכהן לשלם על הך נתינה, דמ"ש מאוכל ואח"כ יורש שנותן לשבט ואינו גובה על זה תשלומין<sup>260</sup>.

<sup>260</sup> ובדוחק היה אפשר לומר דבאמת בכל נתינה לשבט, גם בחמץ וגם באוכל ואח"כ יורש דהדין הוא שנותנים לשבט והם משלמים לו אח"כ, אולם זה אינו, שהרי בירושלמי מבואר שם שמודה ר"ל לר"י בחומש דמשלם לשבט, אף דחולק בקרן, ומשמע דחומש לכו"ע כקרן לר"י, וכמו דלא תובע על החומש ממון, כמו כן לא תובע על הקרן לר"י, ודו"ק.

והיה אפשר לומר, דבירוש אחרי שאכל, הרי חיילא חיוב נתינה על דמיו בשעת האכילה, ואף שהוא ירש אח"כ את התביעה, הא אכתי חיילא דין נתינה גם על גופו וגם על דמיו, אבל באכל תרומה שלו שדמי תרומה ידיה הוא, א"כ לכתחילה לא נתחייב חיוב נתינה אלא על גופו של תרומה ולא על דמי תרומה, וממילא דשפיר תובע על זה דמים, דמעולם לא נתחייב על ממון.

אולם קשה, דא"כ איך אמרינן דלר"י איכא חיוב נתינה לשבט גם בתרומת חמץ, הא איסורא לית להו דין ממון, וגם שם נימא דמעולם לא נתחייב בדמיו, וא"כ למה תובע על זה ממון, וע"כ דלר"י אזלינן לפי מידה, [וכמבואר בסוגי' בפסחים שם דלמ"ד דחייב בחמץ דחייב לפי דמים] וחייב נתינה של מידה בכל הך מידה שאכל וזה כולל נמי את דמי התשלומי תרומה, ולא אכפת לן מה שעולה לו ממון בתשלומיו, וא"כ ה"ה באוכל תרומת עצמו דנימא דחייב לפי מידה, וזה יכול את הדמים של התשלומין, והדרא הקושי' לדוכתא.

**מביא מהזכרון שמואל דהאי תרומה היא חליפי תרומה שאכל, ובמקומן קאי, ומתמה טובא בדבריו.**

ובישוב הקושי' ראיתי בזכרון שמואל [עמוד י"ט] שביאר בזה, דנקטינן דהאי תרומה היא חליפי תרומה שאכל, ובמקומן קאי, ולכן, בתרומת עצמו אמרינן דכיון שהיה לו זכות ממון בתרומה ההיא, שוב אית ליה נמי זכות ממון בתרומה של התשלומין, ושפיר תובע מהכהן לסלקו בדמיו <sup>261</sup>.

אולם דבריו תמוהין, שהרי כבר הבאנו את דיוקן של המקדש דוד דגם על החומש מסלקין ליה בזווי, והרי החומש אינו במקום התרומה הקודמת, מתרי טעמי, א] לא היה בתרומה הקודמת תוספת חומש, ב] תמיד החומש הולך לשבט כהונה ולא להך כהן שהיה לו עליו בעלות, וא"כ למה ישאר זכות ישראל בממון של החומש.

**מיישב דלפי הרמב"ם היכא דאיכא לישראל זכות ממון בהאי תרומה, אז הזכות ממון של ישראל בתרומה מפקיע את התביעה ממון מהתביעה, ואין לו עליו אלא תביעת חפץ.**

איברא דלנתבאר לעיל בגדר החיוב נתינה לכהן י"ל באופן אחר, דלמדנו דנתחדש בגז"כ של "ונתן לכהן את הקודש" תביעה מחודשת של הכהן מעיקר פרשת תרומה, וזה תביעה מהאוכל על מה שהתורה ייחדה להם תרומה לאכילה, והיכא שהגיע ליד כהן כבר נתייחדה התביעה אליו, כמו שכל הדין של שולחן גבוה כלול בתוך הדין חלף עבודתכם, ובחידוש זה י"ל, דאף דבשיטת התוס' נאמר דבטלה כל האי תביעה כשחזרה התרומה ליד ישראל, אכן בנקודה זו חולק הרמב"ם, דס"ל

<sup>261</sup> עוד ראיתי בזה בחזון יחזקאל [תוספתא שם] שעמד בקושי' זו, וחידש שהתוספתא סובר לפי דמים הוא משלם, ולכן בתרומת עצמו כיון דאית ביה דמים חייב גם למ"ד לפי דמים לתת תשלומי תרומה לפי דמיו, [ודלא כתרומת חמץ שאין בו דמים כלל ולכן פטור למ"ד לפי דמים], אולם, כיון דלמ"ד לפי דמים רק משלמים את מה שהפסידו לכהן או לשבט, א"כ הכא דלא הפסידו לכהן כלל דדידיה הוא, אז שפיר נוטל דמים, ואה"נ דלמ"ד לפי מידה אינו נוטל דמים מהכהן, דלמ"ד לפי מידה הרי חיובו לכהן לא שייך להפסדו של הכהן, ושפיר משלם לשבט כמו בתרומת חמץ.

דהאי תביעה היא תביעה מחודשת מפרשת תרומה, ותמיד התביעה היא תביעה שכוללת גם דמים אף דלא היה דמים בתרומה, אכן כל היכא דאיכא לישאל זכות ממון בהאי תרומה, אז הזכות ממון של הישראל בתרומה מפקיע את התביעה ממון מהתביעה, ואין לו עליו אלא תביעת חפץ, ותו לא, ושפיר הוצרך הכהן לשלם עליו, וא"כ י"ל דגם מהחומש נסתלק התביעה דמים ודו"ק.

#### פרק ה'

**בדין תברא ושתי' ובדין רצה מזה גובה רצה מזה גובה בתשלומי תרומה, ובדין אוכל מתרומת ע"ה דמסלקו בדמים ונותן לחבר.**

**בדין תברא ושתי' בכל אוכל תרומה אחרי שכבר גזלו.**

מצאנו באוכל מתרומת ע"ה דמבואר בתוספתא דנותנים את התרומה לכהן חבר, ומסלקין ליה לע"ה בזוזי, ויש לעיין בשורש האי דינא,

ונקדים שבאמת יש לעיין בכל תשלומי תרומה, דתמיד לפני האכילה הוא גזלו ורק אח"כ הוא אוכל, [חוץ מגוונא שתחב לו חבירו וכו' וכמבואר בכתובות ל'], א"כ הרי הוא כבר חייב בתורת גזלן בלי שייכות לאכילת תרומה, ואף אי נימא שבדין תשלומי תרומה איכלל נמי התשלומי גזילה, וכמו שהבאנו לעיל בקונטרס זה [פרק א'] מהאחרונים ליישב את קושי' רעק"א, אכן כל זה לגבי התשלומי גזילה והמעשה גזילה שבתוך המעשה אכילה עצמו, אבל לגבי התשלומי גזילה שלפני כן ליכא שייכות, ולמה לא יתחייב.

וע"כ צ"ל, דאף דהחויב גזילה שבאכילה נכנסת לדין תשלומי תרומה, אולם החויב גזילה שלפני כן לא נכנסת, ותרי חייבים רמי עליו.

ומעתה יתחדש, דאף דמבואר בסוגי' בפסחים [ל"ב] דבזולא בין האכילה לתשלום, דמשלם כשעת האכילה מפירות חולין שראויים להיות קודש - דסברת "לא גרע מגזלן" מחייבו על ההפרש שבין הדמים של שעת גזילה לדמים של שעת אכילה בכל גדרי תשלומי תרומה, וכנתבאר - אכן בזולא שבין הגזילה הראשונה לאכילה, התם כו"ע מודי דאיכא חילוקים בין הנך ב' תשלומין, ועל הגזילה שבאכילה משלם מפירות חולין, ועל התשלום הנוסף מצד גזילה בעלמא משלם דמים, וכן מבואר בראש יוסף [שם בפסחים], [וע"ע להלן בזה מה שהבאנו מהרמב"ם וראב"ד].

אולם לפי"ז יש להקשות, דא"כ למה לא יתחייב ב' פעמים, חדא מדין תשלומי תרומה, וזה כולל את התשלומי גזילה שבאכילה עצמה, וחדא מדין הגזילה שלפני האכילה, ואין לצאת ידי חובת תשלומין של הגזילה בתשלומי תרומה כיון דבלאו הכי חייב לו מצד הל' תשלומי תרומה, והיינו שרק בגזילה שיש באכילה עצמה שבה איכללו תשלומי גזילה, התם הוא מקיים ב' דינים כאחד, דין תשלומי גזילה ודין תשלומי תרומה, אכן בגזילה זו שלפני האכילה ליתא לחידוש זה ולכא' אין התשלומי תרומה פוטרים את החיוב הרגיל של תשלומי גזילה כלפי גזילה זו, שו"ר בזכרון שמואל [סוף עמוד י"ז] שכבר נתעורר בזה.



ותירץ בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [שם] דברור דבגזול ואח"כ אוכל, דרך משלם פעם א', ואי שילם על המזיק שבאכילה דשוב הרי הוא נפטר גם מהגזילה, וזה הדין בכל תבא ושתיא שאינו משלם גם על הגזילה וגם על המזיק של אח"כ, דסגי בחד מינייהו, וחייב לפי היוקרא.

**בדין רמ"ג רמ"ג באחד גזול תרומה והשני אוכל, ובדין גניבה אריכתא בתבא ושתי'.**

אולם א"כ יהיה קשה לאידך גיסא דלמה איכא דין תשלומי תרומה שמחייב נתינה לכהן בכל גזול ושוב אוכל, דהנה, שורש דין זה שרק משלם פעם אחד וכתבאר, הוא מצד הדין של רמ"ג רמ"ג, שבא' שגזול ובא חבירו ואכל, דאיכא הכא שתי תביעות, והדין הוא דרמ"ג רמ"ג, והיינו דכיון ששולם תביעה אחת שוב ליתא לתביעה השניה, ולכא' גם בתשלומי תרומה כשא' גזול והשני אכל דודאי שהדין כן, דישראל הגזול ושוב נפטר האוכל, וסגי ליה בהפרשה, דמאי שנא ממחילה דמהני לענין זה דסגי ליה בהפרשה, וקצת משמע כן מדברי רעק"א [פרק ז' משנה ג'] – אף דליכא ראייה מהתם – עיין בהערה <sup>262</sup> – וא"כ ה"ה דבחד גברא נימא כן דע"י התשלומין של התרומה שוב נפטר מהתשלומי גזילה דלפני כן.

אולם מעתה פשוט דה"ה איפכא, דאי שילם את התשלומי גזילה, דשוב פטור מהתשלומי תרומה, ואז תיסגי ליה בהפרשת תרומה לעצמו לכפרה, וכתרומת עצמו דמי, ונמצא דעיקר הפסוק של תשלומי תרומה שמחייב דין ונתן לכהן את הקודש לאו דווקא דתמיד יוכל להפטר מחיוב זה ולהשוותו לתרומת עצמו.

אולם יש ליישב קושי' זו עפ"י יסודו הגדול של הגר"ח בתבא ושתי', דכבר הוכיח הגר"ח [הל' חובל ומזיק] בשיטת הרמב"ם דבתבא ושתי' אמרינן דהמזיק שבגניבה דיינינן ליה כגניבה, ודין גניבה עליו לענין תשלומי כפל, והא דליכא פטור מבית האיש, הי"ט ע"כ משום דהו"ל כגניבה אריכתא [כן מבואר באמרי משה סי' ל"ב, י"ב – י"ד], ובאמת דכן מוכרח מחי' הר"ן סוף המפקיד ומהקצוה"ח [סימן ל"ד], ועיין בהערה <sup>263</sup>.

<sup>262</sup> והיינו שכתב שם מפורש דלפי רמב"ם דבאחד שגזול והשני אכל – הראשון חייב והשני פטור גם כשהראשון לא שילם, והכא בתשלומי תרומה יהיה הדין שהשני יפריש ויעכב לעצמו [כמו אוכל תרומת עצמו] ויתן החומש לכל כהן, והמשמעות בדבריו שם היא דגם לפי ר"ח דבכה"ג ששניהם חייבים ורמ"ג רמ"ג, וממילא שהשני שאכל פטור עכ"פ היכא שהראשון שילם אף דתרווייהו חייבים.

אולם אינו מוכרח בכוונתו, משום שעיקר כוונתו לומר שהמשנה א"ש לשיטת ר"ח והיינו שהגדולים יהיו חייבים בכה"ג והגנב לא פוטר אותם, ורק הם חייבים, וכוונתו דלר"ח לא קשה המשנה אבל לרמב"ם קשה שא"ל לחייב את הגדולים, ודו"ק.

אלא דסו"ס מבואר שם עוד בדברי רעק"א דלפי רמב"ם דבהלכות גזילה פוטרים את האוכל אחרי הגזול – דה"ה דבתשלומי תרומה הוא גם פטור – ויפריש לעצמו אבל לא ישלם לכהן, ולכא' ה"ה דלפי ר"ח אחרי ששילם הגזול שגם יש לפטור את האוכל בהלכות גזילה וה"ה נמי שיהיה פטור בדין תשלומין – כן נראה לכא'.

<sup>263</sup> דהנה, הר"ן סוף המפקיד והקצוה"ח [סימן ל"ד] למדו דבתבא ושתיא ליכא חיוב גזילה כלל, דאין גונב אחר הגנב חייב כלום דבעינן "מבית האיש", אלא דעכ"פ איכא חיוב מצד מזיק באכילה,

ומעתה י"ל דכמו דאמרינן דהתשלומי גזילה שבאכילה איכללו בהדי' התשלומי תרומה, כמו כן י"ל דכל האי גזילה מתחילתה איכלל בהדי' התשלומי תרומה, וממילא דאינו יכול לסלקו בדמים גם על תחילת הגזילה כמו שאינו יכול לסלקו בדמים בגזילה שבאכילה עצמה.

אולם יש לדחות, שאיך נוכל לומר דתחילת הגזילה נקבע כפי הדינים של סוף הגזילה, דבמה גרע תחילת הגזילה בזה שניתוסף עליה אח"כ המשך לגזילה בדיני תשלומי תרומה, וכיון שתחילת הגזילה אינה גזילה ששייכת בה דין תשלומי תרומה, דאינה ע"י אכילה, א"כ בזה שניתוסף דיני תשלומי תרומה בגזילה אריכתא שבה, בזה לא חיילא דיני תשלומי תרומה בהתחלתו, וברור – כן היה נראה לכאור' פשוט – ועיין להלן.

ומעתה הדרא הסברא לדוכתא, דתמיד יוכל לסלקו בדמים ולשלם בתורת גזילה כתחילת הגזילה, ושוב לא יתחייב בסופו בדין תשלומי תרומה ותיסגי ליה בהפרשה לעצמו, ודו"ק.

#### **מבאר שאין להפטר מעיקר הפרשה ע"י סילוק זוזי מחמת הגזילה הראשונה.**

איברא שעיקר הקושי' יש לדחות מטעם אחר, דסו"ס אם הוא מסלקו בדמים הרי פשוט שבזה הוא מפקיע את עצמו מעיקר דינא דמצות תשלומי תרומה, שהרי בשלמא באופן שהכהן מחלו, הרי פקע מאליו מצות נתינה ולהכי סגי ליה בהפרשה, אכן בדרמי עליו דין נתינה והוא משלם את הדין גזילה לפטור את עצמו להפקיע עיקר המצוה, בזה פשוט דאמרינן דלכתחילה לא עבדינן כן, שהרי התורה מיירי בגוונא זו, וע"ז קבעה התורה מצות "ונתן לכהן את הקודש" דבר

וא"כ צ"ל דלא רק שהדין תשלומי גזילה שבאכילה איכלל בהדי' דין תשלומי תרומה, אלא דגם הדין תשלומי מזיק שבאכילה איכללו בהדי' דין תשלומי תרומה, אולם לפי"ז קשה לשון הגמ' שאמרו [בפסחים שם] "לא גרע מגזלן", עוד אמרו [בפסחים שם] "כל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה", ובאמת דכבר תמה הנה"מ [שם] על הקצוה"ח שמחייב מדין מזיק מלשון הגמ' בתברא ושתי' בסוף המפקיד שגם אמרו האי לישנא ד"כל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה", וגם מהסוגי' הכא קשה כנ"ל.

ויש להעיר עוד בזה מדברי רש"י שהביא בסוגי' [בפסחים שם] את הדין כל הגזלנים משלמים בשעת הגזילה, ויליף כן מקרא ד"אשר גזל", ומוכרח דע"כ שזה חידוש דוקא בגזילה ולא במזיק, ויתירא מזה, הרי המחנ"א [בריש נזקי ממון] דייק דמדהוצרך רש"י להביא קרא משמע דליכא סברא דמשלמין כשעת הגזילה, וע"כ דבמזיק דליכא פסוק דאז אינו משלם כשעת הגזילה, אלא לפי מידה משלם, והיינו לפי השווי של עכשיו, ולפי"ז ע"כ דהסוגי' לא קאי במזיק, אלא דוקא בגזילה, וכל זה דלא כהקצוה"ח, ובאמת דכבר הביא הנה"מ לדיוק מרש"י [בבב"ק ס"ה] דבתברא ושתי' חשיב גזלן, ודלא כהקצוה"ח, וא"ש לשיטתו הכא.

ואשר מוכרח מכל זה דגם הקצוה"ח עצמו רק אמר לשון מזיק על איש אחר שאכל אחרי גזילת חברו, דליכא גונב אחר הגנב, וע"כ דרק חייב מדין מזיק, אולם בגנב עצמו שאכל, התם הדין מזיק מצטרף לגזלן, וכגזילה אריכתא דמי, ושוב חיילא דיני גזילה בהך מזיק, וכדברי הגר"ח ברמב"ם, ועיין בברכ"ש כתובות [סימן מ"א ס"ק ג'] שכתב בשם הגר"ח שעיקר פלוגתת הקצוה"ח והנה"מ היינו באחר שבא אחר הגזלן אבל בגזלן עצמו כולם מודי שהוא גזלן, עיי"ש, אולם העירני בני הבה"ח יהודה נ"י דסו"ס קשה מדברי הקצוה"ח עצמו, שהוכיח מאיתבר ממילא הרי איירי בגנב עצמו, ודו"ק.

הראוי להיות קודש, דאף דאי שילם גזילה ראשונה דפשיטא דיצא ידי"ח, ופקע החיוב, הא מיהת דביטל מצוותו.

ואין לומר שגם על הגזילה שבאכילה עצמה, אי שילם בדמים היכא דאין לו חולין דיהני, שהרי על תשלומין זה חיילא תביעת התורה, והתורה תובעת דוקא חולין ודבר הראוי להיות קודש, אלא דזה ודאי פשוט שאם הכהן מוכן לקבל ממנו דמים דשפיר מהני, דסו"ס לא גרע ממחלו - עכ"פ לשיטת התוס' דמהני מחילה לפוטרו מהנתינה, אכן הוא מצד עצמו אינו יכול להפטר מחיובו כן.

**מבאר את הדין אוכל מתרומת ע"ה בתוספתא שנותנים את התרומה לכהן חבר, ומסלקין ליה לע"ה בזווי.**

ועפ"י כל הנ"ל יבוארו דברי התוספתא באוכל מכהן ע"ה שהבאנו בריש דברינו, דהנה מצאנו באוכל מתרומת ע"ה דמבואר בתוספתא דנותנים את התרומה לכהן חבר, ומסלקין ליה לע"ה בזווי, ומשמע שאינו לכתחילה לסלק בזווי, ורק באופן זה עבדינן כן, ומשמע דלפי האמת מהני לסלקו בדמים, והיינו טעמא דכנראה שכל הדין נתינה ותשלומין לכהן עצמו היינו דווקא מצד תשלומי גזילה, וא"כ לכאוי' תמיד נימא כן דיכול לעכב את התרומה לעצמו ויסלקו בדמים, אולם קשה שהרי משמע בתוספתא דרק בע"ה עבדינן כן, וקשה תרתי, א' דלמה לא אמרינן כן לכתחילה תמיד, ב' אם יש איזה דין דלא עבדינן כן, א"כ איך מהני בדיעבד בגוונא זו.

ועפ"י כל הנ"ל א"ש, שאה"נ דמצד הגזילה שיש באכילה לא מצי מסלקו בדמים שזה עיקר הפרשה של ונתן לכהן את הקודש, שהתשלומי גזילה כלולים בתשלומי תרומה, אלא דממק"א יכול להפטר ולסלקו בדמים, והוא, שיכול להפטר מהדין נתינה שבתשלומי תרומה ע"י זה שהוא יוצא ידי"ח תשלומי גזילה בדמים מחמת הגזילה הראשונה לפני האכילה וכנתבאר, ותיסגי ליה בהפרשה בעלמא ושוב יסלקו בדמים וימכור התרומה לכהונה כדין אוכל תרומת עצמו, אלא שכאמור, בזה נמצא שהוא מבטל את עיקר המצוה, לכן לא עבדינן כן לכתחילה, אכן באוכל מתרומת ע"ה שאני שאינו שומר טהרותיו, דהתם אמרו שנותנים את התרומה לכהן חבר, ושפיר מסלקין ליה לע"ה בזווי, דאף דאינו לכתחילה לסלק בזווי, אולם באופן זה עבדינן כן.

ויתחדש לפי"ז שבאופן שהגזילה היתה ע"י האכילה עצמה ולא היתה גזילה מקודם לכן, דבכה"ג באמת חיילא דין ונתן לכהן את הקודש גם בתרומת ע"ה, כן היה נראה לכאוי' לפום ריהטא.

**דוחה – שאין הנתבע יכול להחליט איזה תשלומין שירצה לשלם, אלא אדרבה, התובע מחייבו בתביעה שהוא רוצה לתבוע.**

אולם כל זה טעות - שהרי ביארנו שלפי האי חידוש שרמ"ג רמ"ג יהיה הדין שהאוכל תרומה יכול להפטר ע"י איזה תשלומין שהוא יחליט - חידוש זה אינו נכון, דאדרבה, שאין זה זכות שלו אלא שזו זכותו של הניזק לתבוע איזה תשלומין שירצה, וזה דינא דרמ"ג רמ"ג.

וא"כ ה"ה בתברא ושתי' שקדם גזל ושוב אכל פשוט שהניזק והנגזל תובעין איזה תביעה שהם ירצו, ואף דלא מצי לתבוע את שני התשלומין, ופשוט נמי דביוקרא לא מצי לתבוע את התשלום הפחות ושוב להשלימו ע"י שתובע את ההפרש שנמצא בתשלומין של היוקרא, שהרי יסוד החיוב הוא לתבוע תביעה אחת על ממונו ואין ב' תביעות על ממון אחד, ובאמת דעיין בכל זה בתוס' ר"פ [ב"ק כ"א] כשיש חיוב נהנה וחיוב ח"נ של שן משונה שהנתבע מחייב לשלם את החיוב היותר גדול, ועיין בהערה <sup>264</sup>, אכן אכתי פשוט שתובעין את התשלומים של היוקרא, וכן מוכרח מכל תברא ושתי' שפשיטא שמשלם את היוקרא של המזיק, [ואין לדחות דהתם שאני דהוי ליה גניבה אריכתא, דא"כ נמצא שעיקר דברי הגר"ח מפורשים בעיקר חיובא דיוקרא שיש בתברא ושתי', ולא משמע כן].

לפי"ז פשוט שהע"ה שפיר מצי לתבוע את התשלומין של תשלומי תרומה, ואין הישראל האוכל מצי להפטר ע"י התשלומי גזילה מהתשלומי תרומה, שהכל תלוי בתובע, וע"כ צריכים לבאר את התוספתא באופן אחר - וכדיבואר בהמשך.

עכ"פ - על פי זה מיושב נמי עיקר הקושי' מתברא ושתי' - דלמה לא מסלק בזווי מחמת הדין גזילה לפני האכילה כמו כל גזילה לפני התברא ושתי', שישלם את הגזילה ובזה יפטר מנתינה לכהן, ופשוט, ולהנ"ל א"ש.

**מתמה בדברי הרא"ש בתברא ושתי' דלמה הוצרך לבא לסברא "שלא יהא חוטא נשכר" לחייב כתחילת הגזילה כשהזולה.**

איברא דבעיקר הקושי' מתברא ושתי' נראה לומר דמטעם אחר לא מצי מסלק, שבאמת צריכים לעיין עוד בעיקר החידוש של הגניבה אריכתא בתברא ושתי'.

ונקדים בדברי הרא"ש בב"ק [ס"ה]. שכתב בזה"ל: "אלא כי קאמר רב כגון דמעיקרא שויא ארבע והשתא שויא זוזא, קרן כעין שגנב מילתא דפשיטא הוא דאילו איתברא ממילא על כרחך משלם ארבע, דבשעת שבירתה לאו מידי קעביד, ואפילו איתבר בפשיעה דגזלן לא מקבל עליו שמירתה ואשעת גזילה קמחייבת ליה וההיא שעתא הויא שויא ארבע, וכ"ש אי תברא או שתייה הוה משלם דאם לא כן מצינו חוטא נשכר".

מבואר ברא"ש דקס"ד שיתחייב לשלם כשעת התברא ושתי', אף אי הוי פחות מהשעת הגזילה ורק מחמת סברת "שלא יהא חוטא נשכר" נתחדש שאינו כן, ולא נתברר טעמא במילתא למה קס"ד כן, ושמעתי מבארים, דאתינן עלה מצד הדין רמ"ג רמ"ג, והגזלן יכול להחליט איזה תשלומין לשלם, הגזילה או האכילה, ובכך היה נפטר בתשלום הפחות, ונתחדש דמסברא דלא יהא חוטא נשכר דלא מצי עביד כן, אכן כל זה אינו, שכבר נתבאר דאדרבה, שזו זכותו של הנגזל לתבוע

<sup>264</sup> דיעויין בתוס' ר"פ [ב"ק כ"א]. שהקשו על רש"י שסובר שהמשנה לעיל מיניה [י"ט:]: בצדי הרחבה איירי בחצי נזק ומדין קרן אתינן עלה [והיינו שן משונה], והרי שם מבואר שאין תשלומי נהנה, והקשה דלמה לא יתחייב יותר מחצי ומדין נהנה, שהרי נהנה הוא יותר מחצי [ב' שליש], ותירץ דאח"כ אלא שיש נפ"מ בנהנה פחות מחצי ואז חייב מדין מזיק, ומבואר שבאופן שב' החיובים קיימים כהדדי, שוב משלמים את החיוב היותר גבוה, אבל פשוט שלא משלמים את שניהם, וגם לא נראה בכוונתו שמשלמים את ההפרש.

איזה תשלומין שהוא רוצה, וכן מוכרח מיניה וביה, דא"כ למה לא הקשה הרא"ש איפכא, שביוקרא ישלם כזולא של הגניבה ויפטר על היוקרא של תברא ושתי', ובזה ליכא תירוץ של חוטא נשכר, ופשוט.

וע"כ שכוונת הרא"ש לסברא בעיקר הגדר של גניבה אריכתא שנתחדש בתברא ושתי', וכן מפורש בסמ"ע [סימן שנ"ד ס"ק ה'] שג"כ הביא את הסברא הזו, וז"ל: "אבל ברישא דהזולה בשעת שטבחה או שברה בידים לא אמרינן דהתחיל הגניבה משעת טביחה, דא"כ יהא חוטא נשכר, דאילו לא טבחה בידים אלא מתה מאליה היה צריך לשלם ד' ועכשיו ששברה בידים לא ישלם אלא ב' וכו'", וחזר על חידוש זה להלן [ס"ק ט'], ושוב להלן שם [שס"ב ס"ק כ"א], עכ"פ מבואר בדבריו הקס"ד שכתב "לא אמרינן דהתחיל הגניבה משעת טביחה", והיינו דקס"ד דדנים את הכל כעכשיו ועכשיו זו ההתחלה.

#### **בדברי הסמ"ע שעיקר הגזילה היא שעת התברא ושתי'.**

אלא דעיקר הסברא בזה תמוה – ונראה ברור שהביאור בכל זה עפ"י דברי הסמ"ע עצמו [סימן שס"ב ס"ק י"ט] בביאורו לעיקר החידוש של תברא ושתי'.

וז"ל: "פירוש, וכיון שהיתה חוזרת בעינה נמצא דהוקרה ברשות דהנגזל [וכלשון הגמרא והוספת רש"י], ואף על גב דכל הגזלנין אין משלמין אלא כשעת גזילה, הא עיקר גזילה נעשית בשעה ששתאה או מכרה או שבר החבית, דהא עד הנה ברשות הנגזל הוה קאי להדרה בעינה מן הדין ועתה קלקלה וגרם שלא הוחזרה לידו בעין, משא"כ כשנשברה מעצמה וכדמסיק, וק"ל".

הרי שהחידוש של רבה אינו שיש גזילה ומזיק אלא שחידש ש"עיקר גזילה נעשית בשעה של התברא ושתי'", וביאר בזה, שעד התברא ושתי' היה חיוב השבה וכעת אין חיוב השבה, ועומק כוונתו, דלהשוות גזילה לא מוחלטת – דהיינו גזילה שיש בה והשיב – לגזילה מוחלטת – והיינו גזילה שנתבטלה ממנה והשיב – שזה העמקת המצב של הגזול, וזה עצמו ה'שעת גזילה' שעליה נאמר דין שמשלמים כשעת הגזילה, וזה כל החידוש של תברא ושתי', דמה שעת הגזילה של הגזילה הזו, וכדהבאנו בהערה <sup>265</sup> להוכיח כן מלשון הגמרא.

והדברים מפורשים נמי בדברי הסמ"ג [עשין סימן ע"א] – "היה שוה בשעת הגניבה או הגזילה שנים ובשעת העמדה בדין ארבעה אם שחט או מכר או שבר את הכלי או אבדו משלם הכל כשעת העמדה בדין שהואיל ואילו היתה בעין היתה חוזרת נמצא שעת הגזילה היא שעת שחיתתו ושבירתו, ואם מתה הבהמה או אבד הכלי מאליו משלם הקרן כשעת הגניבה שהרי עכשיו לא נגע בו ועל מה אתה מחייבו על שעת גניבה באותה שעה לא היה שוה כי שנים".

<sup>265</sup> והיינו דבאמת כן מפורש בלשון הגמרא בהמפקיד שביארו את הדין תברא ושתי' עפ"י מה שאמרו "כל הגזלנים משלמים כשעת הגזולה" וקשה שמה שייטא להכא דין זה, הרי פשוט שהוא משלם כשעת התברא ושתי' והא זה המחייב, וע"כ שבאו לדקדק שהשעה האמיתית של הך גזילה אריכתא היא השעה ההיא ולא בתחילת הגזילה.

מפורש בדבריו שהחידוש של תברא ושת' הוא - "נמצא שעת הגזילה היא שעת שחיתו ושבירתו" – והיינו שלא חידשו שתברא ושת' הוא גזילה אלא שחידשו ש'שעת' התברא ושת' היא 'שעת' הגזילה.

מבואר מכל זה שיש גזילה אחת אריכתא ודנים מתי 'שעת הגזילה' והיינו מתי 'השעה העיקרית' לדון בה את הדין של כל הגזלנים משלמים 'כשעת הגזילה', והיינו ממש לשון הגמרא שיש דיון על "ההיא שעתא" כפשוטו, 'מתי השעה' ההיא שקרויה "שעת הגזילה".

נתחדש כאן חידוש נוסף שרגילים להבין ש'שעת הגזילה' היא השעה שהוא עשה את הגזילה בפועל, וכאן למדנו שאינו כן, אלא שגזילה היא תמיד 'מצב מתמשך' של עיכוב החפץ, ותמיד השעה ה'עיקרית' במצב המתמשך הזה היא השעה של 'יצירת הגזילה' ולכן זה מיקרי 'שעת הגזילה', אכן לו יצוייר ותהיה שעה אחרת שהיא יותר עיקרית בקביעה הזו, אז השעה הזו מתחדשת ומשתנית, ודו"ק.

אחרי כל הדיבורים פשוט וברור דלו יצוייר והגזילה והתברא ושת' היו ב' גזילות נפרדות דאז ליכא דיון כלל, שאז כל גזילה היא שעת הגזילה של עצמה ושפיר מצי תובע כל מה שרוצה, ולמה לא יתבע את היוקרא, וע"כ כנ"ל, וזה שיש דיון מה שעת הגזילה מוכיח שיש גניבה אריכתא, והיינו ממש כיסודו של הגר"ח שבתברא ושת' כתוב שיש גניבה אריכתא.

אולם אחרי הכל – אכתי צריכים להעיר שעיקר דברי הסמ"ע הם חידוש לדון דווקא את השעה של תברא ושת' כשעת הגזילה יותר מהשעה של עשיית הגזילה עצמה, ולולי דבריו היה מקום לבאר את כל הנ"ל בלי לחדש שהיא עיקר הגזילה, שיש לומר כפשוטו שבתברא ושת' נתחדשה שעת הגזילה 'נוספת' בגזילה, והיינו שיש גזילה אחת שיש בה "פעמיים" שעת הגזילה, בתחילתה וסופה, ושניהם קובעים את השווי של החובת תשלומין של הגזילה.

**ביאור דברי הרא"ש בטעמא "שלא יהא חוטא נשכר" – עפ"י דברי הסמ"ע, והוספה מהפרישה.**

אולם סו"ס בדברי הרא"ש מבואר עוד, שהיה קס"ד לדון מצד תברא ושת' לקולא בזולא לולי סברת שלא יהא חוטא נשכר, והיינו כנ"ל, שאין כאן שעת הגזילה 'נוספת' בגזילה וכרצינו לומר שיש גזילה אחת שיש בה "פעמיים" שעת הגזילה, אלא כל הגזילה בסופה, והן הן דברי הסמ"ע עצמו כאן דלכן קס"ד שישלם כזולא דתברא ושת', וא"ש לשיטתו בביאורו לעיקר דינא דתברא ושת'.

והפרישה הוסיף ביאור בדבריו - דיעויין בדברי הסמ"ע [בפירושו על הטור] בפרישה [סימן שנ"ד ס"ק ד'] שהוסיף בלשון זה עוד, וכתב:

"לא אמרינן הא בשעת הגזילה לאו מידי עביד והשתא הוא דהוציאה מהעולם ומשעתא דהשתא הוא דמשלם, דא"כ יהא חוטא נשכר", הרי שכאן הוא הוסיף שלא רק ששעת התברא ושת' היא 'העיקר' אלא יתירא מזה, ש'שעת הגזילה' הראשונה נהפכה להיות "לאו מידי עביד", וביאר בטעמא דמילתא, שאז הרי הוא מוציאו מן העולם, וכל זה תמוה, דהא מה מוסיף לנו ה'הוצאה מהעולם' כשבאים לדון על גזילה שענינה 'עיכוב' מהבעלים ולא 'הוצאה מן העולם', הא מזיק שייך

להוצאה מן העולם ולא גזילה, וצ"ע, ועיין בהערה <sup>266</sup>, הא מיהת מפורש כאן ברא"ש ובפרישה שעיקר הגזילה היא הסוף, וההתחלה כבר לא חשיבא כלל כגזילה ולכן לולי סברת חוטא נשכר היה נפטר, והסברא שלא יהא חוטא נשכר מחדשת, דע"כ דלא נתבטלה עיקר המחייב של ההתחלה וגם היא קיימת בגזילה בסוף.

**ביאור בדין תשלומי תרומה דאינו מסלק בדמים גם מצד הגזילה קמייתא – שבתברא ושת' עיקר הגזילה הוא בסוף הגזילה.**

נתחדש כאן חידוש גדול בסמ"ע ובפרישה בביאורם לדברי הרא"ש - ונראה לומר שיש מקור מפורש לעיקר חידוש זה מפרשת תשלומי תרומה.

דהנה מה שחידשה תורה שחייבים בהלכות מסוימות של פירות חולין בראוי להיות קודש בעיקר הנתינה מצד הדין תשלומי תרומה, והקשינו דהא למה לא מסלקו בדמים מחמת הגזילה הראשונה, ונראה שזו התשובה.

והיינו שכבר נתבאר בדבריהם שעיקר הגזילה היא עכשיו בתברא ושת', וכמו דקס"ד לשלם בזולא, כמו כן לפי האמת מחייבים דווקא כמו החומרא של התברא ושת', ודו"ק.

**ביאור חדש למה לא מקיימים דין זה בע"ה.**

אלא דשוב קשה דמאי טעמא דעם הארץ דמהני בזה לסלק בזוזי, והיה נראה לומר בזה מהלך חדש – והוא - עפ"י מה שנתבאר לעיל בקונטרס זה [פרק א'] בעיקר האי חידוש שדנים את התשלומי גזילה שהם כלולים בתוך התשלומי תרומה, דטעמא דמילתא שכל דיני התרומה כלולים בדין תשלומי תרומה, וגם המתנו"כ של התרומה מדיני התרומה היא, ודין זה נמי כלול בדין תשלומי תרומה.

ולפי"ז י"ל שע"ה שאין מוסרין לו טהרות מופקע מעיקר קיום מצות מתנו"כ שעיקר המצווה היא לתת לכהן לקיים בו את דיני התרומה וכיון שהוא מטמא תרומה שוב לא יתקיים דינו ושוב לא מחוייבים לתת לו מתנו"כ.

<sup>266</sup> ואסברא לי תלמיד דאחד שמבואר כאן שאה"נ שכל עיכוב ממון חבריו של גזילה שיש בו והשיב – אז חסר בגוף העיכוב כיון שדינו לחזור, ורק עיכוב כזה שהגיע לידי יציאה מן העולם מיקרי עיכוב ועד אז לא חייבים כלל וחסר בכל הגזילה, שהדין והשיב הוא דין לתקן ולעשות שלא יהיה כאן גניבה, ובהוצאה מן העולם נהיתה הגניבה לגניבה, ומעתה - בשלמא באיתבר ממילא הרי אז נעשה הגניבה הראשונה לגניבה מעצמו ומתחייב למפרע, אכן בתברא ושת' הרי הגניבה לא נהיתה לגניבה מעצמה אלא על ידי מעשיו בסוף, ונמצא שלולי המעשים של היום - מעולם לא הגיע גנבתו לידי גניבה ולכן לא חשיב מידי מה שעשה מקודם, וכל הגזילה היא עכשיו, ודו"ק.

ואכתי לא ברור, הא דל מהכא מה שהוא עשה את התברא ושת', הא אם איתבר ממילא מהני הרי נמצא שבכל תברא ושת' הוא עצמו ה'ממילא' של האיתבר ממילא, ומה גרע, ויש לדון ואכתי צ"ע.

עוד יש להעיר דאי באמת לאו מידי עבד, א"כ למה באמת דיינינן מצד טענת "דא"כ יהא חוטא נשכר", ומה מהני בזה הרי באמת לאו מידי עבד מקודם ורק עכשיו יש גניבה, ויש לדון בזה, ועיין בפנים מה שכתבנו בזה, ואכתי צ"ע.

ונראה דאף דבפועל נתנו לו תרומה זו והישראל אכל ממנו, אכן כיון שלא היה בזה קיום של מצות מתנו"כ, א"כ אינו עומד אצלו בתור 'מתנו"כ' - וממון אחר אצלו דמי, וכלפי זה לא נתחדש שחל הלכות וגדרי תשלומי תרומה על התשלומי גזילה שבו, ולכן שפיר מצי מסלקו בדמים, ודו"ק, ועיין בזכרון שמואל [עמוד י"ח] שכתב עיקר האי חידוש שהע"ה ופקע ממתנו"כ, וכנראה שהוא מרמז לעיקר סברא זו.

אולם העירני תלמיד אחד נ"י דממנפ"ש - דאי נימא דגם בדיעבד לא התקיימה אצלו מצות נתינה בנותן לע"ה, א"כ יתחדש חידוש דין שאם נתן תרומה לע"ה יכול לחזור בו או שכהנים אחרים יוכלו לתפוס ממנו, ואי נימא שבדיעבד יצא ידי"ח - ואינו אלא דין דרבנן דלכתחילה לא נותנים לו, א"כ מה"ת באמת חייב מצד תשלומי תרומה - וצ"ע - ויעיין עוד בזכרון שמואל [עמוד כג] מה שצייד עוד בביאור דברי התוספתא - ודו"ק.

#### **דברי הרמב"ם וראב"ד בגזול ואוכל והיה זולא בין הגזילה לאכילה.**

והנה עיקר הנך סברות מבוארים ברמב"ם וראב"ד - וכדיבואר:

דהנה עיין ברמב"ם [תרומות פרק י' הלכה כ"ו] שכתב "ולעולם אינו משלם אלא לפי דמים שהיתה שוה בשעת אכילה בין שהוזלה בשעת תשלומין בין שהוקרה", והשיגו הראב"ד "א"א ואם הוזלה בשעת אכילה למה לא יתן כשעת גזילה - ומה גרע מגזלן - גם כן י"ל שאינו משלם לפי דמים אלא לפי מדה כמו שכתבתי למעלה", ועיין בכסף משנה [שם] וז"ל: "וי"ל דהכא לאו בגזלן עסקינן דהכא בשוגג אכלה לתרומה ושעת אכילה הוא כשעת גזילה ואשמעינן רבינו דבתר ההיא שעתא אזלינן ולא בתר שעת תשלומין ומה שכתב גם י"ל שאינו משלם לפי דמים כבר נתבאר", והיינו ששעת הגזילה היתה בשוגג ולכן אינו גזלן אז.

ויש כאן כמה וכמה הערות בעיקר השו"ט בין הרמב"ם וראב"ד וכדיבואר:

א[ עיין במחנ"א [גזילה סימן ז'] שהביא ב' דיעות בגזלן בשוגג, אי הוי גזלן או לא, והביא מהריטב"א דלא הוי גזלן, והעיר שלפי הריטב"א גם בשעה שאכלה לא הוי גזלן, והרי בכס"מ מבואר שעכ"פ בשעת האכילה שפיר הוי גזלן אף דעדיין הוי בשוגג, וכל זה צ"ע, דמבואר שיש גדרים שונים לגזילה של האכילה מהגזילה של הלקיחה, וצ"ל בפשיטות, שגזילה בשוגג אינה גזילה כיון שאין כאן השתלטות ולקיחה על הממון כנגד חבירו שהרי חשב שזה שלו, ואי יתוודע לו שזה של חבירו הוא יחזירו, וממילא י"ל דחסר בעצם הלקיחת גזילה, אכן אכילה היא לקיחה מצד עצם מציאותה, ודו"ק, ויתכן שזה עומק סברת הפרישה ברא"ש, שעיקר הגזילה הוא באיבוד מן העולם, והיינו שזה לקיחה מצד עצמה.

ב[ עיין במרחשת [ח"ב סימן ל"ב אות ג' בהתחלה] שרצה ללמוד ברמב"ם דלא כהכס"מ - שבאמת אינו גזלן באכילה ואינו אלא מזיק, דגזלן בשוגג אינו גזלן ומזיק בשוגג הוי מזיק, אכן זה קשה, שהרי מפורש בגמרא בפסחים שהוא גזלן ועל זה אמרו "לא גרע מגזלן", וביאר שם המרחשת שכוונת הגמרא היא, שתשלומי תרומה לא גרע מתשלומי גזילה.



והיינו דלעיל בקונטרס זה [סוף פרק א'] הבאנו ב' פירושים בסוגי' בעיקר הסברא של לא גרע מגזלן, והבאנו מהרשב"א בגיטין שפירש שהסוגי' לא קאי בגזילה ממש כיון קאי אפילו באוכל תרומת עצמו שאין שם שום גזילה - והמרחשת למד שי"ל שזו גם דרכו של הרמב"ם בסוגי' - וממילא דאי לא איירי בגזילה ממש - א"כ ה"ה שאין ראיה לדין גזלן בשוגג, ודו"ק.

ועיקר סברת הרשב"א היא שהסוגי' בא לדמות תשלומי תרומה לתשלומי גזילה דלא גרע מכל גזילה אף דלא איירי בגזילה, וביארנו סברתו בזה עפ"י מה שנתבאר לעיל בקונטרס זה [פרק ג] שעיקר הלקיחה של תרומה מהיעוד שלה לכהונה דומה לגזילה - ודנים אותה בגדרי לגזילה מחודשת של פרשת תרומה אף אי מצד הממונות שלו הוא - עיי"ש שהבאנו כן בשם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל - והבאנו הרבה ראיות ליסוד הזה.

**חידוש נורא בראב"ד בגדר תברא ושתי' ובגדר מה שנתחדש שעיקר הגזילה היא בסוף ששם מונח ההתחלה.**

ובביאור שיטת הראב"ד - יעויין שם במרחשת [שם ס"ק י"ד] שהעיר עוד בעיקר השו"ט בין הרמב"ם לראב"ד, שלא מובן עיקר השגת הראב"ד, שהרי מה ענין הגזילה קמייתא לאכילה של תרומה, הרי הגזילה היא גזילה בעלמא בלי שייכות לתרומה וזה ישלם מדמים, והרמב"ם קאי בתשלומי תרומה בפירות שראויים להיות קדוש שהם צריכים להיות בשווי של שעת האכילה, וצ"ע.

והיה נראה מזה שהראב"ד כולל את הגזילה הראשונה לתוך האכילה ג"כ, והיינו ע"ד הפרישה והסמ"ע, והיינו ממש כדברינו שחייבים לשלם דווקא בגדרי תשלומי תרומה אף כלפי התשלומי גזילה הללו, ודו"ק.

וזה חידוש גדול - דבשלמא בחידושו של הפרישה למדנו שעיקר הגזילה היא בסוף - ולכן היה צד לשלם את הזולא של הסוף, [ולכן בעינן לסברת חוטא נשכר ללמד שאינו כן], אכן הכא למדנו שהעיקר הוא הסוף [אכילה] עד כדי כך שהסוף מחייבו כפי ערך ההתחלה, והיינו שהגזילה הראשונה של לקיחת יוקרא מוכנסת לאכילה בסוף ומקבלת את הדינים של הסוף, וזה חידוש גדול מאד בגדרי גניבה אריכתא.

ובאמת שהכס"מ ברמב"ם למד שגם הרמב"ם לא חולק בעיקר יסוד זה, אלא שלמד שכיון שהגזילה ההיא היתה בשוגג שוב דייננן כהגזילה של האכילה.

וכל זה חידוש גדול, הרי למה הדבר דומה, דלו יצויר והיה דין בינונית בגזילה ועידית באכילה אחרי הגזילה, והיה זולא בשעת האכילה, שהפשטות היא שמשלמים כזולא דאכילה מעידית או כשעת הגזילה מבינונית - ולפי החידוש הנ"ל הדין יהיה שמשלמים עידית כשעת האכילה לפי היוקרא של שעת הגזילה - וזה תרתי דסתרי - וצ"ע.

ונראה שמכאן מקור נוסף לגזילה המחודשת שהבאנו מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל דאף שאינה גזילה בדיני ממונות אכן בפרשת תשלומי תרומה דינו כגזילה - וי"ל דרק בגזילה מהסוג הזה הכניסה התורה את הגזילה הראשונה לאכילה בסוף - שהרי

בשעת הלקיחה עצמה אין כאן הפקעה מאכילת הכהונה - וזה מתחדש בשעת האכילה למפרע - ודו"ק.

- סימן א' שיטת רש"י והרמב"ם בגדר מצות בדיקת חמץ, [בדיקת 'מצווה' מצד ב' י' ובדיקה 'מתקלה' מצד שמא יבוא לאוכלו].....
- פרק א' ח' נפ"מ בין בדיקת מצווה [חמץ] לבדיקה מתקלה [כשעטנו ותולעים].....
- א [מחלק בין בדיקת חמץ לבדיקת שעטנו ותולעים, ובין בניית מעקה על הגג לבניית מעקה בבורות].....
- ב [מביא נפ"מ ביניהם לענין חיוב ברכה ולענין מצוות צריכות כוונה ולענין מצווה בו יותר מבשלוחו].....
- ג [מביא עוד נפ"מ לענין "שלוחי מצווה אינן ניווקין", ולענין ברכת שהחיינו ולענין זריזין].....
- ד [מביא עוד נפ"מ ביניהם לענין "ניחא ליה לאיניש למעבד מצווה בממוניה" ולענין עוסק במצווה פטור מן המצווה].....
- ה [סיכום הנפ"מ, ומעורר דה"ה דנפ"מ לגבי תרי גווני בניית מעקה].....
- פרק ב' ביאור שיטת רש"י בגדר מצות בדיקת חמץ באופן שכבר ביטל.....
- א [פלוגתת רש"י ותוס' ביסוד דין בדיקה, וישוב שיטת רש"י מקושי' התוס' מהבדוק צריך שיבטל, דגם רש"י מודה דמיררי לאחר ביטול, אלא דאיכא ב"י מדרבנן].....
- ב [מביא מהמהרש"ל ורבינו דוד ונ"ב ושו"ע הרב ושל"ה דכולהו פירשו דמדרבנן הדרא הדין תשביתו גם לאחר ביטול].....
- ג [מבאר את עיקר הגדר בזה עפ"י מה שנתבאר דמצאנו תרי גווני בדיקה, בדיקת מצווה ובדיקת תקלה].....
- פרק ג' שיטת רש"י והרמב"ם, דאיכא תרי גווני בדיקת חמץ [למצווה ומתקלה].....
- א [מביא ג' גווני דשייכא חשש שמא יבוא לאוכלו וליכא חשש ב"י, ובהגך גווני פליגי רש"י ותוס', ומקשה מתרי גווני דרש"י עצמו סובר דאיכא חובת בדיקה וביעור מחשש שמא יבוא לאוכלו].....
- ב [מביא מהאחרונים דלרמב"ם איכא ב' דיני בדיקה, א' מצד ב"י ותשביתו, וזו בדיקת מצווה, ב' מצד חשש שמא יבוא לאוכלו, וזו כבדיקת תולעים, דהרמב"ם סובר דחלוקין בדיקה לאחר פסח מבדיקה באור ל"ד לענין ברכה].....
- ג [מביא מהקובש"ע דגם בשיטת רש"י איכא תרי גווני בדיקות, ויתחדש דאיכא בדיקה מתקלה בחמץ נוקשה ובפחות מכזית ולאחר המועד].....
- פרק ד' מקורות מכמה שיטות בראשונים דאיכא תרי גווני בדיקת חמץ [למצווה ומתקלה] - בשוכר, ובכיר בשמי קורה, ובבדיקה לפני אור ל"ד.....
- א [מביא מקור נוסף מדברי רבינו דוד, וגם מהר"ן [לגבי שוכר ומשכיר], דאיכא באמת ב' דינים בבדיקה, מצד המצווה ומצד תקלה].....
- ב [הוכחה מהראב"ד בכיר בשמי קורה [והוכחה מצד א' במג"א] דס"ל דאיכא תרי גווני בדיקה, בדיקת מצווה ובדיקת תקלה, דבאופן שכבר בדק וביטל כדין ביעור לפני המועד ושוב מצא חמץ במועד דאז הביעור במועד הוא רק מתקלה, [אבי עזרי].....
- ג [מיישב בזה את קושי' התוס' על רש"י מכיר בשמי קורה, דרש"י סובר כהראב"ד דהוי בדיקה מתקלה].....
- ד [מביא את פלוגתת הראשונים והפוסקים בבדיקה לפני אור ל"ד האם איכא בזה ברכה או לא, ומבאר את פלוגתתם עפ"י כל הנ"ל].....
- ה [סיכום: ז' אופנים של בדיקת חמץ שבהן גדר הבדיקה הוא רק מתקלה, וחלוקין מבדיקת מצווה בח' נפ"מ לדינא].....
- פרק ה' תוספת ביאור בגדר בדיקת חמץ ובדיקת תולעים ובגדר הדין בדיקה של סימני חיה ובהמה.....
- א [מתמה ב'רש"י ובתוס' דסו"ס צריכים להבין את הגדר של בדיקה דמשכחת לה תרי גווני, בתורת מצוה ובתורת מניעה מתקלה].....
- ב [מביא פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן אי איכא מצוה בבדיקת סימני חיה ובהמה – ומתמה על הרמב"ם בסתירות בגדר המצוה].....
- ג [ב' סוגים של ספירה, ספירת העומר שהיא מעשה מצוה, וספירת ז' נקיים שאינה מעשה מצוה אלא ידיעה שנוצרה מכח הספירה].....
- ד [גוף המצוה היא ב' ידיעה' שנוצרה מכח הבדיקה של הסימנים - ודומה ל'ידיעה' שנוצרה מכח הספירה של ז' נקיים].....
- ה [בדיקת של שמא יבא לאוכלו אינה אלא כעין בדיקה של סימני טהרה שלא שייך בזה מעשה מצוה].....
- ו [חילוק בין ניקור הגיד שאין בו חזקת אינו מנוקד לבדיקת חמץ והפרשת תרומה שיש חזקת אינו בדוק ויש חזקת טבל].....
- סימן ב' הערות בדברי התוס' והראשונים בדין בדיקה וביעור מחמת שמא יבוא לאוכלו.....
- פרק א' ביאור החילוק בין חמץ לשאר איסוה"נ, וביאור פלוגתת האחרונים בגדר דין נשרפין ונקברין.....
- א [מביא ב' ביאורים בקושי' התוס' לחלק בין דין נקברין לדין ביעור בחמץ].....
- ב [מביא חידוש מהחזו"א דנקברין הוא חיובא דבעלים, לעומת ביעור חמץ, ומביא מהמקו"ח דחולק בזה].....
- ג [מבאר את החילוק בין חמץ לשאר איסוה"נ באופן אחר].....
- ד [מבאר מכל הנ"ל דאיכא נפ"מ טובא בין חמץ לאידך איסוה"נ, ומבאר את שורש החילוק ביניהם, ומבאר נמי מהו היסוד חובת בדיקה ואיך שייכת ברכה עליו לשיטת התוס'].....
- ה [חידוש בחת"ס בגדר הדין נשרפין, דאינה אלא מצווה קיומית, דלא כהחזו"א ודלא כהמקו"ח, ולדידיה א"ש דברי התוס' בפשיטות].....
- פרק ב' דיקדוקים בהוכחות של התוס'.....
- א [מדקדק בדברי התוס' דלמה הוכיחו דווקא מכיר בשמי קורה ולא ממוחצת י' ומכפיית כלי [וכדהוכיח כן ברבינו דוד], ומבאר עפ"י הנ"ל].....
- ב [בזה יש ליישב את קושי' הר"פ והפנ"י דמחלקים בין חמץ ידוע לאינו ידוע, ומה ראיית הראשונים דאיכא חובת בדיקה בחשש "שמא יבוא לאוכלו"].....
- פרק ג' עוד בפלוגתת רש"י ותוס' בגדר תקנת בדיקה.....

- א] מדקדק בקושי' התוס' שהקשה מהתקנה של ר"י אמר רב ד"הבודק צריך שיבטל", ולא הק' כפשוטו כהראשונים מזה  
ד' ביטול בעלמא סגי ליה", ועוד דלמה לא הק' ממשנה מפורשת להלן [מ"ט] בהולך לשחוט את פסחו דחייב דווקא  
בביעור ובדיקה. 36
- ב] מבאר דע"כ דהיו שני חידושים בחשש שמא יבוא לאוכלו, א] להעדיף בדיקה על ביטול, ב] לחייבו בבדיקה גם באופן  
שכבר ביטל. 36
- ד] מיישב בזה בב' דרכים. 38
- ה] מחדש דגם התוס' ידעו דרש"י למד ע"ד המהרש"ל דחכמים עקרו את הביטול, והוכיחו מהבודק צריך שיבטל דאינו  
כן, דא"כ אחתי יעבור על ב"י וב"י במוצא גלוסקא יפה. 38
- ו] מבאר דפליגי רש"י ותוס' לשיטתיהו אי חכמים עקרו את הביטול גם למי שכבר בדק כדן בליל י"ד. 39
- פרק ד' ביאור שיטת הר"ן בחילוק בין בדיקת מצווה לבדיקת תקלה.** 40
- א] ביאור בש"י הר"ן דבזמן המשנה א"צ דווקא בדיקה, וק' מהולך לשחוט וכו', ומבאר דגם הר"ן מודה שיש ביעור של  
מצווה ושל תקלה, אלא דהדין מצד תקלה הוא רק בחמץ ידוע, וזה הדין בהולך לשחוט. 40
- ב] עפ"ז מיישב למה הביא הר"ן תרי טעמי לבדיקת מצווה, ולמה לא הוכיח כטעמא דשמא יבוא לאוכלו מסוג' דכיכר  
בשמי קורה. 40
- סימן ג' ביאור בדברי הר"ן דהבודק ומצא חמץ לא עבר על ב"י.** 42
- פרק א' פלוגתת הר"ן ותוס' בדין בודק ולא ביטל ומצא חמץ, וכמה תמיהות בדברי הר"ן.** 43
- א] פלוגתת הר"ן והתוס' למה לא עובר למפרע על חמץ שהוא מצא באמצע הפסח אחרי שהוא בדק בליל י"ד, אף שהוא  
לא ביטל. 43
- ב] ביאור סברת הר"ן גם במקומות שמכניסים וגם במקומות שלא מכניסים. 44
- ג] ב' קושיות מהאור גדול על טעמו של הר"ן, ומתמה עוד בדברי הר"ן דתלה את הכל במצות תשביתו. 44
- ד] דן דאולי עצם זה שהתורה קבעה בדיקה לצאת ידי ב"י, זו כבר הסיבה שיוצאים ידי חובה בב"י ולכן לא עוברים, אכן  
אינו כן, דמדברי הר"ן מוכרח דליכא מקור למסקנה לבדיקה עצמה, רק לביעור. 45
- פרק ב' יסוד האיסור בב"י וב"י, ע"י "החזקת" החמץ ולא ב"עובדא" שהחמץ נמצא אצלו.** 46
- א] מבאר דיסוד הדין בב"י הוא "החזקת החמץ", ולא בעובדא שיש לו חמץ, ומבאר בזה את שיטת רש"י והרמב"ן  
והרמב"ם בגדר ביטול חמץ ד"משווהו ככפר". דיסוד דבריהם הוא דהאיסור בב"י וב"י הוא ב"החזקת החמץ", ולא  
בעובדא שהחמץ ברשותו. 46
- ב] מבאר בזה מה ההבדל בין חמץ ידוע לחמץ אינו ידוע לענין ביטול [שיטת הרמב"ם]. 48
- ג] מבאר מקורות נוספים להך גדר שבב"י וב"י יסוד האיסור הוא ב"החזקת החמץ", ולא בעובדא שהחמץ אצלו, דנפ"מ  
בחמץ שקיבל עליו אחריות, ונפ"מ בחמץ שאנוס מלבערו. 49
- ד] מבאר בזה גם את הדין דחמץ שאינו מצוי אין בו דין ב"י, ומבאר בזה עוד דינא דחמץ שנפלה עליו מפולת וייחד לו  
בית ויוצא בשיירא. 49
- ה] מבאר דיסוד הדין דמשה ע"מ לבערו לא עבר על ב"י דלא מיקרי שהוא "מחזיק את החמץ", ומבאר בזה את דברי  
התוס' ר"פ והמקו"ח דבענין דווקא "מתעסק בביעורו", ודברי השל"ה ויד אפרים. 51
- ו] ביאור עומק דברי האו"ש לחלק בין משקולות שהאיסור הוא בעובדא ומציאות של השהייה, לעומת חמץ שהאיסור  
הוא בזה שהוא "עושה את השהייה", ונפ"מ אי שייך ע"י מעשה להשוותו ללאו שיש בו מעשה. 52
- פרק ג' חידושי: בדיקה היא מעשה השבתה 'שפועלת' בהחזקת החמץ, ולכן אינו עובר למפרע בב"י.** 53
- א] מבאר דשאני בדיקת חמץ דאינה בדיקת בירור בעלמא, רק שזה מעשה ביעור מצד עצמו, ומה"ט אחרי שבדק כבר  
לא עובר על ב"י, ומבאר בזה את המקור לדין בדיקה מלא ימצא, וזה יסוד דינא דג' בדיקות לר"י. 53
- ב] מיישב בזה את הסתירה בר"ן האם "בדיקה" והאם "ביטול בלב" הם מדיני הלאו של ב"י או שהם מדיני העשה של  
תשביתו. 54
- ג] מבאר כמה הוכחות מהגאון ר' יצחק עהרענפלד שליט"א דבדיקה היא מעשה השבתה ולא בירור בעלמא, משייך ביה  
דין בעלים ודיני כוונה, וממה דאור לי"ד מיקרי משומר חמץ, וכבר חשיב החמץ כארוסתו. 54
- ד] מבאר החילוק בין "חזקה" דפותרת מתשבתו מ"חזקה" דמכריעה דאין חמץ, ומיישב בזה קושי' האור גדול. 55
- ה] סיכום הדברים. 56
- ו] תוספת ביאור בעיקר האי יסוד דהלאו דב"י מוגדר עפ"י העשה של תשבתו, וזה מתבאר ע"י יסודו של הגר"נ  
פרצוביץ זצ"ל שיש דין נוסף של תשבתו בלאו עצמו, ועפ"י"ז יתחדש עוד דגם בכלאים איכא עשה, ויש לזה הוכחה  
ממשנה מפורשת, ואיכא בזה נפ"מ לגבי השיעור שחייב לשלם כדי לא לעבור על הלאו, כעשה או כלאו, ועוד נפ"מ לגבי  
דין עוסק במצווה האם פטור מתשבתו ושוב לית ליה ב"י. 56
- פרק ד' עיקר הנידון בר"ן דקס"ד דבעי דווקא ביטול ולא מהני בדיקה.** 57
- א] מביא דמבואר בר"ן דקס"ד דהיינו צריכים דווקא ביטול, ובדיקה לא היתה מהני, והריטב"א הביא שיטה שסוברת כן,  
וכל זה משום שכתוב בתורה ביטול, ומתמה בזה, ומתמה בכל האריכות בר"ן להוכיח שיש לבדיקה עיקר מה"ת. 57
- ב] מקשה דמ"ש מתולעים וריאות דפשיטא דמהני בדיקה, ומאי שנא הכא, והא אין זה בכלל הדין דאפשר לבידוריו... 58
- ג] מביא דהראשונים כבר חילקו דהכא כתיב בתורה בהדי' דתשבתו הוא ע"י ביטול, ולהכי קס"ד לא לסמוך על בדיקה. 58
- ד] מקשה דאכתי תמוה דהיכן מרומז בקרא דביטול דלא סומכים על בירור של בדיקה, ואטו אינו יכול לבטל רק את  
החמץ שתמיד מגיעים אליו ע"י בדיקה. 59
- ה] מיישב קושי' הנ"ל עפ"י היסוד דלעיל [דב"י הוא החזקת החמץ] דבדיקה דכאן אינה בדיקת בירור אלא בדיקת  
השבתה, וקס"ד דרק בביטול אמרינן שהוא כבר לא מחזיק את החמץ. 60
- ו] מחדש דכל הנידון הוא רק במקומות שמכניסים שם חמץ. 61

- [ז] מוסיף להקשות דאכתי דברי הר"ן תמוהין, דסו"ס אכתי תהני בדיקה זו מדין בדיקת בירור, ושאינו מג' בדיקות שחייבה תורה [בקס"ד להלן י:].
- פרק ה' ביאורים בשו"ט בדברי הר"ן בישוב לשיטת רש"י, וביאור למה רש"י הביא את הלאו של ב"י ולא העשה של תשביתו.**
- 61 א] מתמה בדברי הר"ן [בתחילת דבריו] בישובו לשל' רש"י מקושלי התוס'.  
 63 ב] מכאן עומק כוונתו בזה, דגם בבדיקה דרבנן הסתפק הר"ן בגדר האי בדיקה, דאם הבדיקה היא בדיקת בירור, אז אחרי תקנת ביטול כבר ליתא לכל הבדיקה, אבל אי הבדיקה היא מעשה השבחה, שוב מהני הבדיקה לב"י וב"י גם אחרי התקנה דביטול.  
 63 ג] הערה בדברי הר"ן.  
 64 ד] הערה בסדר דברי הרש"י במשנה דהחליף את הסדר במשנה, ומקשה דלמה לא אמר רש"י משום תשביתו, דלמה הביא את הלאו של ב"י ולא העשה של תשביתו.  
 65
- סימן ד' בחילוק בין גדר השהייה בב"י ובמשקולות ובכלאים, ובין לאו שא"ב מעשה בכולהו, [עפ"י האור שמח].**
- 66 **פרק א' ביאור הגדרים והחילוקים בין ב"י וב"י, ושהיית משקולות בביתו, וקיום כלאים, האם ומתי לוקין בעשאו ע"י מעשה.**
- 67 א] ביאור עומק דברי האו"ש לחלק בין משקולות שהאיסור הוא בגוף השהייה, לעומת חמץ שהאיסור הוא בגוף הבעלות, ונפ"מ א' שייך ע"י מעשה להשוותו ללאו שיש בו מעשה.  
 67 ב] מתמה בכל הנ"ל שהרי גם בחמץ האיסור הוא השהייה, שהרי רבים סוברים שרק בתוך ביתו עובר על ב"י וב"י, ומדייק בדברי האור שמח שנתעורר בכל זה וחילק דב' סוגים של שהיית נינהו, דבחמץ נתחדשה "שהייה בתורת שלו".  
 68 ג] האור שמח הביא את הדין קיום כלאים ע"י מעשה, ומביא שיש מחלוקת במקיים כלאים באיזה מעשה לוקה, עכ"פ מהתם מוכרח דאיכא מלקות גם במשנה אצלו דבר שאינו שלו, וצ"ע.  
 69 ד] מחלק בין משקולות לכלאים, דבכלאים השהייה היא שהייה שהוא נותן קיום לכלאים, והיינו "שהייה של עשייה", לעומת משקולות דבעצם העובדא שיש משקולות איכא שהיית איסור, ולהכי חלוקין נינהו בעשאו ע"י מעשה.  
 71 ה] בזה מבואר פלוגתת הראשונים באיזה מעשה מהני לקיום כלאים, ולמה לא מהני לכו"ע בקנה שדה של כלאים.  
 73 ו] בזה מבואר נמי סברת האור שמח בחמץ, ד"שהייה בתורת שלו", היינו עשייה של "החזקת החמץ", ולעשייה זו שפיר מצטרף מעשה.  
 73
- פרק ב' נפ"מ לדינא בדין קיום כלאים לשהיית משקולות, דכלאים דומה לחמץ.**
- 74 א] סיכום הדברים בפרק הקודם בגדרי הלאוין בב"י ובמשקולות ובכלאים.  
 74 ב] מבאר דכל הלאו של ב"י הוא בזה שהוא לא משיבית ולא מקיים את התשביתו, ומוסיף ביאור על כל האי יסוד עפ"י חידושו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דשני דינים נאמרו בב"י, דמלבד עיקר הלאו איכא נמי "עשה" דנמצא בתוך הלאו, ותרתי נינהו.  
 75 ג] מעורר דלפ"ז מבואר מה שמצאנו דבכלאים איכא נמי דין דבמחזור אחריו ומתעסק בו לא מיקרי מקיים כלאים, ומחדש חידושי דינים בכלאים דבבדק ולא מצא כלאים, וכן בכלאים לא ידועים וכן במעוכב ע"י איסור דרבנן ליכא עבירה של מקיים כלאים.  
 76
- פרק ג' מחדש דבחמץ ובכלאים רק מחוייב לבזבז חומש [כדין עשה] כדי לא לעבור על הלאו, ודלא כמשקולות דמחוייב בכל ממונו, ודן בכל זה בדין עוסק במצווה.**
- 77 א] יש לדון בדין בב"י באופן שלא בדק ולא ביטל בערב פסח, ובפסח הוא רק יכול לבדוק ע"י פועלים, דכמה ממונו הוא מחוייב לבזבז, כל ממונו כדין לאו או חומש כדין עשה.  
 77 ב] מביא משנה דרק מחוייב בעקירת הכלאים עד שליש, ומתמה בזה.  
 78 ג] מחדש עפ"י כל הנ"ל דבכלאים איכא עשה מכא הלאו כמו בב"י בחמץ, ובזה משערינן חומש כמ"ע, אבל במשקולות אינו כן, ומשערינן בכל ממונו כלאו.  
 79 ד] דן בדין עוסק במצווה אי חשיב כמשהה חמץ לענין ב"י ואי חשיב כמקיים כלאים.  
 80
- סימן ה' סוגי דורזיון – ובדין הכשר מצווה הכתוב בתורה.**
- 81 **פרק א' שו"ט בסוגי דורזיון.**
- 81 א] הקדמה לסוגי.  
 81 ב] הערות בתוס'.  
 82 ג] שיטת רש"י דשתי הסוגיות מיייר בעקידה, ודרכו של החת"ס בזה.  
 82 ד] הערת המהרש"א על דרכו של הרי"ף, ומבאר דע"כ במצות תפילה אמרינן שלוחי מצווה אינן ניוזקין.  
 83
- פרק ב' בעיקר גדר זריזין [מעלה בגוף המצווה או מעלה צדדית], ובדין זריזין בהכשר מצווה, ואם בדיקת חמץ והילוך של אברהם הם הכשר מצווה.**
- 83 א] ביאור בסוגי לפי הפנ"י דזריזין שייך בהכשר מצווה ובדיקת חמץ והילוכו של אברהם לעקידה מכשירין נינהו, ודוחה דבריו.  
 84 ב] מתמה דאף אי שייך זריזין בהכשר, הא סו"ס איך שבקינן "זריזין דצפרא" במצווה ועבדינן זריזין בהכשר.  
 84 ג] מבאר דזריזין הוא מעלה צדדית [כחיבוב מצווה] ולכן שייך בהכשר מצווה, וזה כבר מתייחס לגוף המצווה, ומביא מחלוקת אי מצווה בו יותר מבשלוחו הוא מעלה צדדית או מעלה בגוף המצווה, ונפ"מ בהכשר מצווה, וכבר אפשר לומר בבדיקה הוא גם הכשר מצווה.  
 85 ד] מביא ז' מקורות דזריזין מקדימין הוא מעלה בגוף המצווה, ואינו מעלה צדדית כחיבוב וכבוד מצווה, ומעתה תמוה דאיך שייך דין זריזין בהכשר מצווה.  
 86

- פרק ג' מהלך חדש בגדר הדין זריזין בהכשר מצווה עפ"י היסוד של הנצי"ב בגדר הכשר מצווה הכתובה בתורה.**
- 88 [א] מביא את חידושו של ההעמק שאילה בעניין הכנות והכשר מצווה "הכתובים בתורה" לענין ברכה ולענין מצווה בו יותר מבשלוהו, [ומביא דכן מרומז במשך חכמה].
- 88 [ב] מבאר דורזין רק שייך בהכנה הכתובה בתורה, וזה כבר זריזין בכל המצווה, והילוך של אברהם הוא הכשר מצווה הכתובה בתורה.
- 90 [ג] מביא קוש' הנצי"ב ממצווה הבאה לידך אל תחמיצנה, דזה לפני צפרא, ומיישב דע"כ שיש שני דינים נפרדים, והדין השני הוא דין זריזין שלא בגוף המצווה, ומיישב בזה את דרכו של החת"ס בשי' רש"י דסובר דסוגי' דפסחים וחולין תרומיהו מיירי בעקידה.
- 90 [ד] מביא מהמאירי דרך חדשה בדין זריזין, דאינו אלא מעלה צדדית "לאחוז בדרכי האבות", ומוכיח כן מהמהר"ם חלאה בסוגי'.
- 92 **פרק ד' ביאור הגדר בהכשר מצווה בכתובה בתורה.**
- 93 [א] מביא דמצאנו דמתחלקים מעשה מצווה מקיום המצווה בד' אופנים שונים, ומוכיח דבכל הנך גוונא הברכה שייכא למעשה המצווה.
- 93 [ב] מבאר דבכל בדיקת חמץ מתחלקין מעשה המצווה וקיום המצווה, וברכת השהחינו שייכא לקיום, וברכת המצוות שייכא למעשה.
- 95 [ג] עפ"י כל הנ"ל מחדש דהכנה הכתובה בתורה מצטרפת למעשה המצווה ולא לקיום המצווה, ולכן יש בה ברכה לדעת הירושלמי, ומדייק כן בלשון הגמ' בבבלי.
- 96 [ד] מבאר עפ"י א"ך ילפינן מהילוך של אברהם לבדיקת חמץ.
- 96 **פרק ה' עוד בענין הנ"ל, וחידוש בזה לענין עוסק במצווה פטור מן המצווה.**
- 97 [א] סיכום החידושים שנתחדשו בהכשר מצווה הכתובה בתורה.
- 97 [ב] מוכיח את החידוש בגדר הכשר מצווה הכתובה בתורה מביאורו של הח"ח בדברי רש"י בסוכה [מ"ו] בדין עוסק במצווה פטור מן המצווה, ונתחדש דאיכא חילוק בין בונה סוכה וחטיבת עצים לסוכה לענין כוונה בדין עוסק במצווה.
- 97 [ז] ביאור נוסח הברכה לירושלמי בבונה סוכה לחבירו, ובדברי המהרש"א בסוכה [מ"ו], ובחידושו של הביאור הלכה בדין בעלות בציצית בזמן העשייה.
- 98 **סימן ו' זמן' דבנ"א מצויין בבתייהם ואור הנר יפה, ו'זמן' בדיקת י"ד, ונפ"מ גם בדין ברכה וביטול בבדיקה תוך ל' ביוצא בשיירא].**
- 100 [א] מקור מהראשונים ד"ד עצמו אינו זמן, ובנ"א מצויין ואור הנר יפה הם תנאים בעלמא, ולא זמנים.
- 100 [ב] מביא פוסקים שס"ל שליל י"ד הוא 'זמן', ומביא על זה מקורות מפוסקים, ומבאר דנחלקו בבבלי וירושלמי האם יליף מקרא או לא, ומבאר שיטת רש"י דיליף בדיקה מב"י ולא מתשכיתו.
- 101 [ג] חידוש הטי"ז דשעה שבנ"א ואור הנר יפה הם ג"כ 'זמנים', והמג"א מחלק ששעה שבנ"א מצויין זה זמן ואור הנר זה תנאי.
- 102 [ד] ביאור בדברי אב"י שאמר "הילוך האי צורבא דרבנן", ומביא כמה נפ"מ לדינא בין ב' הדרכים דלעיל אי היה קביעות זה זמן או תנאים בעלמא.
- 103 [ה] מבאר מחלוק' הראשונים בבדיקה תוך ל' יום באופן שיוצא בשיירא, דפליגי האם מברך והאם מבטל בשעת הבדיקה, ומבאר דתלוי בפלוגתא הנ"ל.
- 104 [ו] מבאר בזה את פלוגתת הראשונים בברכת השהחינו בבדיקת חמץ.
- 106 [ז] מבואר דאף לראשונים בסוגיין דנקטו דאיכא גוונא דשייכת בדיקת י"ג, יתכן שמודים שיש 'זמן' של אור ל"ד רק דזמן זה מתקיים בחדר אחד מכל הבית, ומיישב בזה סתירה במאירי.
- 106 **סימן ז' סוגי' דשוכר ומשכיר, [דין ב"י במשכיר ושוכר, בגדר דין "בית" בבדיקה, ודיני החו"מ בזה].**
- 108 **פרק א' דין ב"י בשוכר ומשכיר, וביאור הראיה ממוזוה.**
- 108 [א] מבאר דסוגיין מיירי כשאין ב"י וב"י מה"ח, ומביא דאיכא פלוגתא בראשונים בדין ב"י במשכיר ושוכר.
- 108 [ב] מביא שיטת הגר"א ופנ"י ברש"י דאיכא ב"י על השוכר.
- 109 [ג] מביא מהלך באחרונים בעיקר ספיקת הגמ', ומביא דראיית הגמ' ממוזוה היא משום ששתיהן מצוות הבית.
- 110 **פרק ב' מקורות בבדיקה היא ממצות הבית.**
- 110 [א] מביא כמה מקורות בבדיקה מצווה דבית היא.
- 110 [ב] הערה: איך ילפינן גברי בבדיקה דרבנן לענין בית בבדיקה דאורייתא, [ב' דרכים בזה].
- 111 [ג] מביא נפ"מ לדינא בענין הפסק בין הברכה לבדיקה, דמזה רואים דמדיני הבית היא, ומביא בזה ב' שיטות.
- 112 [ד] מביא מחלוק' האם בב' בתים איכא ב' מצוות או לא לענין הפסק של דיבור ביניהם, ומביא פלוגתת הריב"ש ואור שמה האם מדמינן ב' תינוקות [מילה] לב' בתים [בדיקה].
- 113 [ה] מחלוקת הפוסקים אי הילוך הוא הפסק.
- 114 [ו] מביא עוד הוכחות מידידי הגאון רבי יצחק עהרנפלד שליט"א שבדיקה היא מדיני הבית.
- 114 **פרק ג'. חיוב בבדיקה על השוכר מצד דיני החו"מ שבבית.**
- 115 [א] מוכיח ומדייק, דאף אי בבדיקה ממצות הבית היא, אכן ע"כ דמעיקר דינם שייכי למשכיר.
- 115 [ב] מבאר דדיינין חיובי ומצוות הבית גם מצד הדיני חו"מ שבשכירות, ומביא לדייק כן בלשון רש"י.
- 115 [ג] מוכיח עוד דמתחלקין החו"מ והאו"ח במצות בבדיקה, ומעיקר הדין המצווה קאי על המשכיר.
- 116 [ד] הערה גדולה על כל המהלך דמצד חו"מ אתינן עלה.

- סימן ח' סוגי' דשוכר ומשכיר, [ביאור צדדי הספק לרש"י ולתוס']. 118.....
- פרק א' ביאור צדדי הספק בסוגי' לדרכו של רש"י.** 118.....
- א] בעיקר ספיקת הגמ' לפי רש"י, דן בזה בב' דרכים ודוחה שניהם. 118.....
- ב] ביאור חדש בעיקר ספיקת הגמ', וביאור כוונת הגמ' "חמירא דידה" ו"איסורא ברשותי", שאין אלו טעמים לב"י ולחייב בדיוק, אלא דבלי הנך טעמי לא חיילא חיובא בדיוקא על המשכיר ושוכר, דסופה של בדיוקא היא ביעור, וזה לא שייך לגוף הבית. 119.....
- ג] עפ"י מיישב קושי' האחרונים דלמה לא העמידו את הספק במוכר ולוקח ובשני שוכרים. 121.....
- פרק ב' פלוגתת רש"י ותוס' בשו"ט בסוגיין.** 122.....
- א] רש"י ותוס' פליגי בעיקר ספיקת הגמ' אי קאי דווקא במשכיר ב"ד או לא, ולמסקנה מוהי לעיקר סברת התוס' ד"כבר נתחייב המשכיר". 122.....
- ב] ביאור פלוגתת רש"י ותוס' האם מספקין בעיקר הבדיקה [אי הוי דמשכיר או דשוכר] או דמספקין אי החייב עובר מהמשכיר לשוכר. 122.....
- ג] פלוגתת רש"י ותוס' גם בראית הגמ' ממוזה, וגם בדחייה דחובת הדר. 123.....
- ד] מביא נפ"מ להלכה בין רש"י ותוס' אי שוכר חייב במוזה מה"ת או מדרבנן. 123.....
- פרק ג' ביאורים בדברי התוס'.** 124.....
- א] ביאור בטעמא ד"חמירא דידה" לפי התוס' [בקס"ד] בדיוקא וביטול תלוים זה בזה ורק המשכיר יכול לבטל. 124.....
- ב] ביאור טעמא "דחמירא דידה" בהמשך התוס' דמירי רק ב"ד, והמשכיר חייב כיון שכבר נתחייב. 124.....
- ג] מבאר דגם לשיטת התוס' בדיוקא מחמת חשש אכילה, אפי"ה מוכרח דעשאוהו כעין בדיוקא דאוריין וכעין בדיוקא תשביתו. 125.....
- סימן ט' סוגי' דמשכיר ושוכר [ביאור בדברי רש"י בד"ה חובת הדר, ובדין "מצוי בידו" ושכירות קני' לענין חמץ, ותוספת ביאור בעיקר הספק במצוות הבית]. 128.....
- פרק א' ג' שיטות בגדר הדין "מצוי בידו" ובדין "שכירות קני'" לענין חמץ, ותוספת ביאור בספיקת הגמ' במצוות הבית, אי רמי אשוכר או אמשכיר.** 128.....
- א] בדברי האחרונים בשיטת רש"י דבחמץ נאמר כלל דבעינן "מצוי בידו", ונתחדש הכא ד"שכירות קניה" לענין חמץ, וחיידוש גם בדין מסירת מפתח. 128.....
- ב] ביאור סברת האחרונים בשיטת רש"י הנ"ל, ומבאר דאיכא ג' שיטות בראשונים בדין "מצוי בידו" בחמץ. 129.....
- ג] ביאור החידוש באחרונים דאמרינן שכירות קני' בחמץ לחייב השוכר מגוה"כ דמצוי בידו, ומבאר עפ"י חידושו של הגרא"ל מאלין בגדר דין חובת הדר, דנתחדש דאיכא חלות דין "בית דירה" בבית, וזה שייכא לשוכר, וזו הגדר בחובת הדר. 131.....
- ד] מוסיף בזה ביאור, דיסוד האיסור בב"י הוא מצד החזקת החמץ, ולזה סגי "בית דירה", וא"צ שגוף הבית יהיה שלו. 131.....
- ה] עפ"י נראה לבאר יסוד ספיקת הגמ' במצוות הבית אי שייכי למשכיר או לשוכר, דהסתפקו האם כל מצוות הבית שייכי לגוף הבית או לבית דירה של הבית. 132.....
- פרק ב' ביאור השו"ט בדברי רש"י [ד"ה חובת הדר] בדמיון בין חובת הדר במוזה לב"י דאוריין.** 133.....
- א] מתמה דמה הדמיון בין מוזה שהיא חובת הדר לדין ב"י וב"י מדאוריין [לדרכו של האבני נזר ברש"י]. 133.....
- ב] ביאור הדמיון בזה עפ"י חידושו של הגרא"ל מאלין הנ"ל, וזו נמי הגדר בין "החזקת חמץ" בב"י. 133.....
- ג] ביאור ברש"י דמחלק בדיוקא דרבנן לב"י דאוריין, וביאור האריכות בגדר ביטול דאחשבי' כעפרא. 134.....
- סימן י' סוגי' דמשכיר ושוכר [בדין מסירת מפתח]. 136.....
- פרק א' פלוגתת התוס' והר"ן ושיטת רש"י.** 136.....
- א] ביאור פלוגתת התוס' והר"ן בדין מסירת מפתח. 136.....
- ב] ביאורו של המקו"ח בשיטת רש"י. 137.....
- פרק ב' שני דרכים בשיטת התוס'.** 137.....
- א] פלוגתת הט"ז וחק יעקב בשי' התוס' בהחזיק ואין לו מפתחות. 137.....
- ב] ביאור שי' הט"ז דמהני תרתי או קנין או מסירת מפתח, דמבואר דמסירת מפתח היא זכות של השוכר להפקיע את חייבו של המשכיר כבר מתחילת חלות החיוב. 138.....
- ג] מוכיח דהחק יעקב חולק בכל הסברא של "לך חזק וקני", ומתמה, דלדידיה קשה דלמה מהני מסירת מפתחות כשאין לו שום זכות, הא הוי כאיניש דעלמא שיש לו מפתחות. 139.....
- ד] ביאור בשי' החק יעקב דגם הוא מודה דבמסירת מפתחות איכא גם אמירה של "לך חזק וקני". 139.....
- ה] מיישב שיטת הט"ז והת"ס. 140.....
- פרק ג' מהלך נוסף בגדר הדין מסירת מפתחות.** 141.....
- א] ביאור בשי' המכתם דבמסירת מפתחות איכא גילוי דעת, וזה פוטר את המשכיר [מצד חושן משפט] להעמיד לו בית בדוק. 141.....
- ב] עפ"י שיטת המכתם יתיישבו ב' קושיות בדעת הט"ז, דכל מה שיש גילוי דעת במסירת מפתחות הוא משום שעל ידי זה הוא יכול לבדוק. 141.....
- ג] סיכום כל הדרכים בדין מסירת מפתחות. 142.....

- סימן י"א בסוגי' דמשכיר בחזקתו בדוק, ובדין דבעי לשייליה. .... 143
- פרק א' ביאור הדמיון בין חברות דבדיקה לחברות לתרומה, ונפ"מ בין מוכר למשכיר בי"ד שחרית.** .... 143
- א' ב' הערות בפשט בסוגי'. .... 143
- ב' ג' קושיות בעיקר הדמיון בין חברות בבדיקה לחברות בתרומה. .... 144
- ג' מחלק בין מוכר בי"ד שחרית למשכיר בי"ד שחרית, דתרווייהו בודקין, אלא דהמוכר בודק לחיובו של הלוקח והמשכיר בודק לחיוב עצמו. .... 144
- ד' מחלק בין דריזין [במוכר ובתרומה] לעובר על מצוות חכמים [בשוכר], ומיישב כל הסוגיא. .... 145
- ה' בנידון אם חזקתו בדוק בתחילת הלילה או בשחרית. .... 146
- פרק ב' בגדרי הדין דצריכים לברר ולשאול, [לא לסמוך על רוב וחזקה].** .... 146
- א' מביא את הדין דצריך לשאול ולא סמכין אחזקה בין בבדיקה ובין בשחיטה ולא בי"ח טריפות, ונפ"מ אי איכא חזקה לאיסור או לא [מג"א]. .... 146
- ב' מוכיח דהחילוק בין חמץ לציצית הוא דבחמץ יש רוב ובציצית יש רק חזקה. .... 147
- ג' מבאר את החילוק עפ"י יסוד דברי רעק"א לחלק בין תרי סוגי חזקות ותרי סוגי רוב, ובה מובאר נמי עיקר הך דין דצריכים להישאל. .... 147
- ד' ביאור בחת"ס ביישוב דברי הראשונים עפ"י הנ"ל. .... 148
- פרק ג' בגדרי חזקת "אינו בדוק" וחזקת "אינו מנוקרת".** .... 149
- א' בדברי הש"ש דאיכא חזקת "אינו מנוקרת" כמו שיש חזקת "אינו בדוק", ומביא כן מהתוס' רי"ד, ומתמה דאיכא לחלק ביניהם, [ומביא הערת הגר"ש רובובסקי זצ"ל דשייך להעיד על החמץ וממילא ליכא חזקת אינו בדוק, ואין זה ע"א נגד חזקה]. .... 149
- ב' מיישב דברי התוס' רי"ד דהכא בסוגי' יש לדמות חזקת אנו בדוק לחזקת אינו מנוקרת. .... 150
- ג' ביאור שי' הר"ן דצריך לשייליה מחמת המיעוט המצוי, ומוכיח דע"כ דלר"ן ליכא חזקת חמץ, ומביא כן מהמהר"ם חלאווה, ומבאר שיטתם, דאף בדכל נידון של בדיקה איכא חזקת אינו בדוק, אכן בשוכר אינו כן, דבדידה לא רמי הדין בדיקה אבית. .... 151
- פרק ד' בדין ספק דרבנן לקולא [בסוגיין], ובסברא ד"בדיקת חמץ על הספק נתקנה".** .... 153
- א' בדברי השער המלך בקושי' מספק דרבנן לקולא, וביסוד הדין דבדיקת חמץ על הספק נתקנה, ולמה סברא זו לא שייכת לדין "נישיליה". .... 153
- ב' הערות בדברי המהר"ם חלאווה בסוגיין דמדין אפשר לבירורי צריכים לבדוק. .... 154
- סימן י"ב הערות קצרות בסוגי' בתחילת ד':** .... 155
- א' בשו"ט בסוגי'. .... 155
- ב' בתירוצי השני בתוס' מהר"י. .... 155
- ג' המנוחה רבנן דרבנן [שיטת התוס' בחילוקי דינים בזה]. .... 155
- ד' שיטת רבינו דוד והריטב"א בהנ"ל. .... 156
- ה' שיטת הרמב"ם והר"ף במסקנת הסוגי'. .... 156
- ו' דן למה הב"ב בסוגי' הוא מה"ל לולא הביטול, וביאורים שונים בדברי הגמ' ד"מאדאורייתא בביטול בעלמא סגי", ודן מי היה עובר בב"י מה"ת. .... 156
- ז' שי' הרמב"ם בביטול בחמץ ידוע. .... 157
- סימן י"ג בדין מקח טעות במשכיר בחזקת בדוק.** .... 159
- פרק א' פלוגתת הראשונים אי מיירי בהתנו מפורש או לא, ונפ"מ דבשאר מומין בבית אינו מק"ט.** .... 159
- א' ג' דעות בראשונים ופוסקים אי היה תנאי או לא. .... 159
- ב' בקושי' המג"א מדברי הרא"ש דבקונה בית ויש בו מום דמתקן בעצמו ואינו מק"ט, ומבאר למה הכא לא אמרין דגילה דעתו שאינו רוצה לעשות מצוה. .... 160
- ג' דרכים נוספים מהאו"ש ביישוב קושי' המג"א על הרא"ש לחלק בין שכירות למכירה. .... 160
- ד' הערת האו"ש דהנידון אי מיירי בסתמא או לא תלוי בפלוגתת הראשונים אי מיירי בי"ד או בי"ג. .... 161
- פרק ב בפלוגתת התוס' והר"ן אי מיירי במשכיר בי"ג או בי"ד, ובגדר מצות השוכר כשהמשכיר לא בודק.** .... 161
- א' ביאור שיטת התוס' דמיירי בהשכיר בי"ג. .... 161
- ב' ביאור פלוגתת הר"ן והתוס' אי איכא אומדנא גם בכה"ג. .... 162
- ג' ביאור בדברי הר"ן דמדמה "לחמצו של נכרי", דכוונתו להוכיח דעיקר חיובא קאי אשוכר, ומתמה בזה. .... 162
- ד' דרכו של הגר"ש רובובסקי זצ"ל בזה, ומתמה בזה. .... 163
- ה' ביאור נוסף בדמיון של הר"ן לחמצו של נכרי, דלמדנו דאיכא תרי גווני מצוות בבדיקה, חדא אבית וחדא אנגברא. .... 163
- ו' ביאור חדש בפלוגתת התוס' והר"ן דפליגי בגדר הבדיקה בחמצו של נכרי. .... 163
- ז' ביאור נוסף בתוס' דסובר דאין כאן מקח טעות ע"י חובת בדיקה, כיון דהבדיקה היא מצווה אנגברא. .... 164
- ח' ביאור חדש בפלוגתת הר"ן והתוס' דפליגי בגדרי מום בגוף המקח בשכירות. .... 165
- פרק ג' בדין משכיר שלא בדק, והשוכר לא נכנס עד לאחר פסח.** .... 165



- סימן י"ד סוגי' דתשביטו פלוגת רש"י ותוס'..... 167
- פרק א' ביאור שיטת רש"י בתשביטו, דהמעשה מצווה בקו"ע והקיום מצווה בשוא"ת**..... 167
- [א] ביאור פלוגת רש"י ותוס' אי מצות תשביטו היא מצווה בקו"ע או בשוא"ת..... 167
- [ב] מביא ז' נפ"ט בין הנך ב' צדדים בגדר מצות תשביטו, [ומאריך בדין לאו הניתק לעשה בב"י ותשביטו]..... 168
- [ב] חידוש המנ"ח מקור חיים דלרש"י אין הדין שריפה שייך להלכות תשביטו, וכן מבואר נמי בפנ"י, ונפ"מ בחידוש זה..... 170
- [ג] תמיהא רבתי על חידוש זה משיטת רש"י דשריפה היא רק בשעה שישית..... 171
- [ד] מביא מקורות בראשונים דלרש"י איכא שני דינים בתשביטו, [א] היכי תמצא בעלמא להפקיע את הב"י, [ב] מצווה חיובית להשביט את החמץ..... 171
- [ה] מבאר דהגדר בזה הוא דלשי' רש"י חלוק המעשה מצווה מהקיום מצווה, והמעשה מצווה הוא בקו"ע והקיום מצווה הוא בשוא"ת, ורק בשריפה איכא מעשה מצווה וקיום מצווה, לא כן בביטול דאיכא קיום מצווה בלי מעשה מצווה..... 171
- [ו] וי"ל עוד באופן אחר דבשריפה איכא מצות עשה, ובביטול ליכא אפילו קיום מצווה אלא דיצא מכלל האיסור עשה [עפ"י הגר"ח]..... 173
- [ז] מוסיף ביאור בדברי הרמב"ן בביאור שיטת רש"י, דס"ל דגם שריפה עצמה אינה שריפה אלא שיסודה מדין ביטול, רק שיש ביטול בידים וביטול בלב, ובה חלוק מכל הנשרפין..... 174
- [ח] מיישב בזה כמה תמיהות בשי' רש"י, דמהו השיעור דשעה א' לפני חצות לשריפה, ואיך מיישבים דברי רש"י בדף כ"ז: ביוצא בשיירא..... 175
- [ט] מביא מקור מהדרשה של "אך חלק" דמתחלקין המעשה מצווה והקיום מצווה..... 177
- פרק ב' מקורות בראשונים לחידוש זה**..... 177
- [א] ביאור בשי' הרא"ש בביאורו לחידוש של ר' יהודה [ז.ו] דמברכים במצות בדיקת חמץ, ומבאר דהכא נתחדש האי יסוד דמברכים במעשה מצווה בלי שיש עימו קיום מצווה, וזה עפ"י מה שנתחדש דבתשביטו מתחלקין המעשה מצווה מהקיום מצווה..... 177
- [ב] מוכיח עוד מהרא"ש דבמצות תשביטו מתחלקים המעשה מצווה והקיום מצווה, ומתחלקות הברכות המצוות והברכות שהחיינו..... 178
- [ג] מוכיח כנ"ל מדברי המהרי"ק בביאורו למנהג הריב"א להשאיר כזית לתחילת שעה שביעית משום ברכה..... 179
- [ד] מתמה טובא בביאור השו"ט ברא"ש להלן [ז.ו] דהקשה דלמה אינו מברך ברכת הבעור בשעה שהוא שורף בשעה חמישית, דכל דבריו צריכים עיון..... 180
- [ה] מבאר היטב את דברי הרא"ש ומוכיח דמתחלקים המעשה מצווה וקיום מצווה בתשביטו, ונפ"מ לברכה..... 181
- סימן ט"ו בדברי הרמב"ן בביאור פלוגת הראשונים בגדר דין ביטול..... 183
- פרק א' הקדמה לדברי הרמב"ן**..... 183
- [א] בפלוגת רש"י ותוס' אי ביטול מדין הפקר או לא, ומביא ז' קושיות של הרמב"ן על התוס'..... 183
- [ב] מבאר את סדר דברי הרמב"ן בקצרה..... 184
- [ג] מעורר שהרמב"ן סותר עצמו בדין זכיה באיסור..... 184
- [ד] ביאור חדש בדברי הרמב"ן בגדר הבעלות באיסור..... 185
- פרק ב' קושיות על דברי הרמב"ן**..... 187
- [א] מוכיח דאיכא ג' מהלכים והגדרות ברמב"ן, [א] להוציא מכלל חמץ, [ב] להוציא מרשותו ע"י הגילוי דעת דכבר ליכא אצלו האי חידוש ד"עשאן הכתוב", [ג] מדין יאוש באבידה, ומקשה טובא דאיך שייכי כל המהלכים והגדרות אהדי..... 187
- [ב] מוסיף להקשות דלמה לא מהני ביטול לאחר זמן איסור, מוסיף להקשות בעיקר טעמא דיאוש..... 188
- פרק ג' ביאור בדברי הרמב"ן, וישוה לכל הקושיות**..... 189
- [א] יסוד דברי הרמב"ן מתבאר עפ"י היסוד דהאיסור של ב"י אינו בעובדא שיש אצלו חמץ אלא בזה שהוא מחזיק את החמץ, ורק לענין זה מהני להחשיבו כעפר דכבר לא מחזיקו בתורת חמץ..... 189
- [ב] מוסיף לבאר דכל זה מצד גוף החפץ, אכן אכתי אית ביה החזקה מצד ממונא דחפץ, ומצד זה צריך השלמה שכבר אינו מחזיקו גם בתורת ממון..... 190
- [ג] הוכחה לכל זה מלשון הרמב"ן..... 192
- [ד] מעתה ממילא מיושבות כל הקושיות..... 193
- [ה] תוספת ביאור, דאיכא תמיהא רבתי בכל דברינו, דמוכח דמי שיש לו חמץ בלי דמי החמץ דליכא ב"י, וא"כ ל"ל ביטול גם בגוף וגם בדמיון..... 193
- [ו] ביאור בדברי הרמב"ן האם ביטול עדיף מהפקר ומכיבשתו נכרי שאינו רוצה לזכות בו, ומבאר את הנפ"מ בין דרכו של הרמב"ן לדרכו של התוס' בזה, ומוכיח מהכא דכל ענינו של ב"י הוא בהחזקת החמץ ולא בגוף הבעלות בחמץ..... 194
- סימן ט"ז שי' הר"ן בגדר דין ביטול חמץ [ריש מכילתין]..... 195
- פרק א' דרכם של המקו"ח ופמ"ג**..... 195
- [א] דרכו של הר"ן בגדר דינא דביטול..... 195
- [ב] מביא את דרכו של המקו"ח בר"ן, ומקשה עליו ג' קושיות..... 196
- [ג] מביא את דרכו של הפמ"ג בר"ן, ומק' עליו..... 196
- פרק ב' דרכו של השע"י בר"ן [וביאור דברי הרמב"ם שהפקר מטעם נדר]**..... 197
- [א] שיטת הרמב"ם דהפקר מדין נדר, והקצוה"ח למד את הדברים כפשוטם, והגרש"ש ק' עליו ז' קושיות..... 197
- [ב] דרכו של הגרש"ש ק' בגדר הדין דהפקר מטעם נדר, דביסודה נתחדשה חלות דין התייחדות בחפץ..... 197
- [ג] עפ"י מבאר דגם בביטול חמץ נתחדש דין התייחדות בחפץ, אלא דחלוק מההתייחדות בהפקר דעלמא..... 199

- ד] מבאר למה הכא אמרינן דהחפץ יצא מרשותו מיד ודלא כהפך דעלמא לר"י הגלילי. .... 200
- פרק ג' בדברי רעק"א בר"ן בדין "דברים שבלב" בביטול** ..... 200
- א] מביא את דברי רעק"א בר"ן שחידש שאין דין דברים שבלב לא הוי דברים בביטול חמץ, דכל הדין ביטול הוא רק במחשבתו, ואין כאן עשייה כלל, ומקשה דא"כ ה"ר"ן סותר משנתו. .... 200
- ב] מביא את קושי' רעק"א על הב"י דמ"ש ביטול מתרומה לענין ברכה הא תרומה חלים בלבד, ומביא את דברי הגר"ח שמאלבין בזה, דכל הדין ביטול הוא רק במחשבתו, ואין כאן עשייה כלל, ושאינו מתרומה. .... 200
- ג] בדברי רעק"א בהא דליכא שליחות בהפך. .... 201
- סימן י"ז בגדר ב"י ותשבתו לאחר חצות, ובדין משהה ע"מ לבערו [ד:]** ..... 202
- פרק א' "כו"ע חמץ מו' שעות ולמעלה אסור" [ד:], [בדין ב"י ותשבתו ואיסור אכילה לאחר שש]** ..... 202
- א] בפלוגתת הראשונים אי איכא ב"י לאחר שש, וביאור הלשון "אסור" לגבי תשבתו, שיש איסור שהיה בתשבתו, או שיש מצווה שמתחדשת בכל רגע ולכן אסור להשהות. .... 202
- ב] יש שסוברים שאין איסור שהיה מכח התשבתו. .... 204
- ג] לשיטתם לשון הגמ' שאסור, הכוונה בזה לאיסור אכילה, וצ"ל דאיסור אכילה ילפינן מחובת תשבתו, אכן יש שיטות דמה"ת מותר באכילה לאחר שש. .... 204
- ד] ביאור שיטת הרמב"ן דאף דתשבתו הוא בשוא"ת, אפי"ה ילפינן מהכא איסור אכילה. .... 205
- פרק ב' "אמר אביי תרי קראי כתיבי" [ד:], ישוב סתירת רש"י אי תשבתו הוא קו"ע או שוא"ת, [מנ"ח ופנ"י]** ..... 205
- א] דרכו של המנ"ח ברש"י דנחלקו בגדר תשבתו אי הוי בקו"ע או בשוא"ת, ומתמה בזה טובא. .... 205
- ב] דרכו של הפנ"י דאין בזה מחלוקת, וכל החידוש דתשבתו הוא בשוא"ת נתחדש רק למסקנה דהמצווה היא בעיו"ט. .... 206
- ג] תמיהא בשי' הרמב"ן דלא למד מ"אך חלק". .... 207
- פרק ג' מהלך מחודש בשיטת הרמב"ן דתשבתו של עיו"ט ותשבתו של יו"ט תרתי נינהו, [וישוב סתירת המג"א במשהה ע"מ לבערו]** ..... 208
- א] ביאור חדש בחילוק בין יו"ט לעיו"ט בגדר מצוות תשבתו [בשוא"ת או בקו"ע], דמצות תשבתו ביו"ט הוא ממצוות היום כמו בלולב ושופר. .... 208
- ב] מדקדק שיש שינוי בלשון הגמ', דבקס"ד [ביו"ט] איירי בלשון "מצווה" ולמסקנה [בעיו"ט] איירי בלשון "איסור", ומשמע דתרי עניני תשבתו נינהו. .... 209
- ג] מיישב עפ"י הנ"ל את סתירת המג"א במשהה ע"מ לבערו. .... 210
- פרק ד' ש' רש"י במשהה ע"מ לבערו, ושיטת הרמב"ם ורש"י בב"י בער"פ בשעה שישית, [הגר"נ פרצוביץ זצ"ל]** ..... 211
- א] מקשה סתירה בשיטת רש"י האם במשהה ע"מ לבערו הוא עובר בב"י. .... 211
- ב] מבאר דשני דינים נאמרו בב"י, גוף הלאו, והחובת השבתה מכח הלאו, והדין השני הוא משעה שישית, ובוה מיושבת סתירת הרמב"ם האם איכא ב"י לפני פסח. .... 211
- ג] בזה מיושבת סתירת רש"י בדין משהה ע"מ לבערו. .... 212
- ד] מבאר דלפנ"י איכא גדר חדש בדין לאו הניתק לעשה בב"י, דהכל בא מכח הלאו. .... 212
- ה] מביא לחדש עוד בזה דה"ה דבמקיים כלאים י"ל כן, מחדש עוד בזה שיש דין עשה ללאו של ב"י בער"פ לענין השיעור ביזבז חומש וביזבז כל ממונו, וכן לענין עוסק במצווה פטור מן המצווה. .... 213
- סימן י"ח ש"ש מ"א אין ביעור חמץ אלא בשריפה" [ה:]**, בביאור הדין תשבתו בשריפה או בכל דבר. .... 214
- פרק א' פלוגתת הראשונים ואחרונים האם תשבתו [לרבנן דר"י], הוא דין בגברא או בחפצא** ..... 214
- א] החילוק הראשון בין ר"י לרבנן, בגברא או בחפצא, ונפ"מ בדין אפרן מותר, [גר"ח]. .... 214
- ב] החילוק השני בין ר"י לרבנן, מצווה או איסור, ונפ"מ בדין לאו הניתק לעשה, [גר"ח]. .... 215
- ג] הוכחות מהאחרונים דגם לרבנן דר"י איכא מצות השבתה בחפצא, דבהוצאה מרשותו או בהשבתה ע"י עכו"ם לא קיים תשבתו בחפצא. .... 215
- ד] עוד גוונים של ביעור בלי פירור לים דיצאה מכלל ב"י ואכתי לא הגיע לתשבתו לרבנן דר"י, [חזו"א]. .... 216
- ה] מביא דכבר פליגי הראשונים האם לחכמים דר"י איכא דין השבתה בחפצא. .... 216
- ו] פלוגתת הראשונים אם הדין פירור הוא דין דאורייתא או לא. .... 217
- פרק ב' שני דיני שריפה בחפצא [לדעת ר"י], ושיטת רש"י בזה** ..... 217
- א] ביאורו של הגר"ש היימן דאיכא שני דיני שריפה לר"י, חד מצד תשבתו חד מצד הדין איסור הנאה של חמץ. .... 217
- ב] ביאור סברת הגר"ש דמחלק בין ב' דיני שריפה לגבי נשרפין אפרן מותר. .... 218
- ג] מעורר דסברת הגר"ש תלויה בפלוגתת הראשונים, ובשיטת רש"י מיניה וביה מוכרח דכרכו של הגר"ח, ותמיהא בדרכו של הב"י בשיטת רש"י. .... 218
- ד] הערת החזו"א מביטול לאחר זמן איסורו, וסברת הקובש"ע דתשבתו הוא כמו ציצית דנפטר כשאין לו בגד, וקושי' מתוס' דאוסר אכילה אחרי שחלה עליו מצות תשבתו. .... 219
- ה] מבאר דאכילת חמץ גרע מכל האופנים שיוצא בהם מידי ב"י, דבאכילה החמץ בא לידי קיומו האמיתי. .... 220
- סימן י"ט בדין גילגול עכו"ם והקדש, ודרך חדשה בגדר דין ד"בשעת חובתה היתה פטורה"** ..... 222
- א] מביא הוכחות מהאחרונים דמיעוטא ד"עריסותיכם" כולל גם הקדש ועכו"ם וגם הפקר, ומכל זה מבואר דבעי רשות המחוייבת לחייבו בחלה, ולא שיש "פטור" בכולהו. .... 222

[ב] מביא מהתשו' הרשב"א שהוכיח משי' ר"ע בגילגול נכרי וגילגול חו"ל דמוכרח שיש ב' מחייבים בחלה, בזמן הגילגול ובזמן הקרימה בתנור, ותרי קראי איכא, ולדעת ר"ע חלוקין פטור עכו"ם מפטור הקדש. 223  
 [ג] מוכיח כנ"ל [דאיכא תרי מחייבים בעיקר חיובא דחלה] גם בשיטת רבנן דחולק על ר"ע, א] מדבריר ר"ת בבבליה רכה, ומביא דכן למד הפמ"ג, ב] מוכיח כן עוד מגילגול חו"ל ואפאו בא"י לרבנן דר"ע. 224  
 [ד] מוכיח מכל הנ"ל שיש דין "פטור" בעיטת עכו"ם [לרבנן דר"ע] ובעיטת הקדש [לכו"ע], ומתמה מכמה מקומות בדברי הראשונים, דמוכרח מדבריהם שאינם בגדר "פטור". 225  
 [ה] מביא יסוד מהגר"ח דלמד ד"עריסותיכם" ו"לחם הארץ" אינם תרי מחייבים, אלא דכל המחייב הוא מצד "לחם הארץ", וכל חיובא דשעת גילגול הוא רק מחמת הלחם העתידי להיות בעיטה, ומביא מקור לדבריו מהר"ש. 226  
 [ו] עפ"י דברי הגר"ח מבאר עוד דכל המחייב של הגילגול אינו מצד הגילגול כלל, רק מצד הלחם העתידי שטמון בעיטה, והעיסה והגילגול מצד עצמם כלום, ומבאר בזה מהלך חדש בדין דבשעת חובתה היתה פטורה לגבי הקדש ועכו"ם, דנתחדש דנקבע שמו של הלחם בשעת הגילגול. 227  
 [ז] מבאר בזה את דברי הרמב"ן דמחלק בין הקדש לתחילתו סופגנין, דכל הנדון הוא מצד הפקעת שם. 228  
 [ח] עפ"י מבאר את הגזה"כ ד"לחם הארץ" לרבות קרימה בתנור בחו"ל, ומזה הוא דיליף ר"ע לקרימה בתנור בעכו"ם, ומבאר ביאור חדש בכוונת הרשב"א בתשו' בשי' ר"ע ובכוונת הפמ"ג בבבליה רכה בהנך ב' קראי ד"עריסותיכם" ו"לחם הארץ". 229  
 [ט] ביאור פלוגתא רבנן ור"ע האם מדמינן חו"ל לעכו"ם או לא, וסברת ר"ע לחלק בין הקדש לעכו"ם, וגם לדין איכא חילוק בין מחשבת הקדש למחשבת עכו"ם. 230  
 [י] עפ"י הנ"ל מיישב קושי' המהריט"א מהספרי לירושלמי, ומוסיף לבאר עוד בשורש פלוגתא ר"ע ורבנן האם מדמינן ליה עכו"ם לחו"ל או לא. 231  
 י"א] מביא ראיה ברורה לדברינו ממיעוטא דעכו"ם לר"ע, דלמה לא מתחייב באפייה דעכו"ם אח"כ. 232  
 י"ב] עוד הוכחות לעיקר המהלך. 232

**סימן כ' במיעוטא דחמצו של עכו"ם והקדש בב"י** 233  
**פרק א' פלוגתא הראשונים האם רק ממעטנין עכו"ם והקדש או דבעי בעלות על החמץ להתחייב.** 233  
 א] ש' רש"י לדעת הגר"א בחמצו של ישראל ברשות חבירו. 233  
 ב] ביאורו של הפנ"י בדין זה, ונפ"מ בהפקר, ומתמה בדבריו ומבואר באופן אחר. 233  
 ג] בתוד"ה אבל אתה רואה, ודברי השאגת ארי' לחלק בין חלה לחמץ. 234  
 ד] ביאור לשון הגמ' למיעוטא הקדש, וע"כ דאיכא סברא מיוחדת בהקדש ד"מצי מיתשיל", הלכך קס"ד דחשיב ב"לך", ומכאן מקור לסברת הרמב"ן בהפקר ד"מצד לזכות", ומוכרח דלכו"ע אין הבעלות עצמו גוף האיסור, אלא דהבעלות היא היכי תמצא להחזקת החמץ. 235  
 ה] מבאר דהראשונים נחלקו בסברת השאגת ארי' ד"מצי למיתשיל", והרמב"ן אויל לשיטתו בזה. 236  
**פרק ב' דרך מחודש בחת"ס הידיושו של הגר"א ברש"י, וישוב בשיטת הר"ן.** 236  
 א] תמיהא בשיטת הר"ן דסותר משנתו בדין חמץ של ישראל אחר. 236  
 ב] מהלך נפלא של החת"ס דכל הדיק ברש"י הוא רק בקס"ד, דבגמ' איכא שו"ט בעיקר הגדר בבל יראה האם קאי בעיני' בשר' או בעיני' הלב'. 236  
 ג] מעורר דרש"י ע"כ לא למד כן, אבל בשיטת הר"ן הדברים מתיישבין. 237  
**פרק ג' בסברת נכרי דכיבשתו** 238  
 א] ב' דרכים בעיקר דינא דנכרי שכיבשתו, וביאור בדברי רש"י בכיבשתו. 238  
 ב] פלוגתא הראשונים בנכרי שכיבשתו בכל דיני התורה. 238  
**סימן כ"א חמץ שקיבל עליו אחריות** 240  
**פרק א' פלוגתא הראשונים בדין קבלת אחריות בפשיעה לענין ב"י, וגדר הדין פושע כמזיק.** 241  
 א] ג' שיטות בראשונים בדין חיוב אחריות לענין חיובא דב"י. 241  
 ב] ביאור דין פושע כמזיק, ולמה לא סגי בחיוב אחריות דפשיעה לחיוב ב"י. 241  
 ג] גדר הדין פושע כמזיק, ובחילוק בין פטור קרקע לפטור בעליו עמו, [ברכ"ש]. 242  
 ד] ביאור פלוגתא הראשונים עפ"י פלוגתא הרמב"ם והראב"ד בדין פושע כמזיק, ומתמה דלפי"ז רש"י סותר משנתו. 242  
**פרק ב' ביאור פלוגתא הראשונים בגדר החידוש דב"י בקבלת אחריות, ונפ"מ לאחריית דפשיעה, ונפ"מ באנס שמחייבו לשלם.** 243  
 א] ביאור חדש בביאור פלוגתאם, דתלויה בגדר הגזה"כ בגורם לממון דמי, אי אתרבי בתורת גורם לממון כממון דמי, או מצד שבוה שהוא חייב עליו דנים אותו כ"מחזיק" את החמץ. 243  
 ב] מבאר דהרמב"ם והראב"ד פליגי בחמץ שאנסוהו לקבל אחריות, ושורש פלוגתאם בגדר החידוש בגזה"כ דלא ימצא. 244  
 ג] מבאר דאיכא נפ"מ בין הנך ב' דרכים בביאור פלוגתא הראשונים בחיוב ב"י בחיוב אחריות דפשיעה, [ומחדש עוד דאיכא נפ"מ בדין ביטול חמץ בקיבל עליו אחריות]. 245  
**פרק ג' ביאור חדש בחיוב ב"י ב"גורם לממון", וביאור יסוד דינא ד"רשות שומר", וביאור דינא דפקדונות של עכו"ם.** 246  
 א] מביא את פלוגתא הראשונים לעיל בגדר מיעוטא ד"לך" האם המיעוט הוא על חמץ של נכרי או דבעינן חמץ שלו, ומביא דלפי"ז פליגי נמי בקס"ד שחייב בחמץ של נכרי שכיבשתו. 246

- ב] מבאר דפלוגתתם תלויה בפלוגתא הנ"ל בגדר הריבוי בחמץ שקבל עליו אחריות, ולפי"ז מבואר דרש"י סותר משנתו בצדדים בחקירה זו, ושיטתו צ"ע, [והיינו דשיטתו כפושע כמזיק ושיטתו בחיובא דב"י בפשיעה ושיטתו במיעוטא ד"לך" סותרים זו את זו].....
- ג] קושי' עצומה מהדין קבלת אחריות לנכרי, דמכאן מוכרח דלא אתינן עלה מצד דין "גורם לממון", ומקשה עוד דאיך מהני קבלת פקדונות מהעכו"ם בסתמא בלי קנו מידו, והא ליכא פרשת פושע כמזיק בפקדונות של עכו"ם. ....
- ד] מביא יסוד גדול מהגר"ח ומהגר"י, דשומר אינו חייבים גרידא, אלא דאיכא "רשות שומר", והיינו דהשומר "מחזיק" את הפקדון אצלו לענין החיוב שמירה, ומביא בזה את ראיותיהם של הגר"ח הגרי"ז הברכ"ש והאהא"ז. ....
- הוכחות נוספות ליסוד זה. ....
- סיכום היסוד והראיות. ....
- ה] מביא דעפי"ז ביאר באהא"ז יסוד חיובא דב"י בשומרים, דמצד רשות שומרים אתינן עלה, וביאור חדש בדין אנס שחייבים עליו בב"י, והוכחה ליסוד זה מהגר"א. ....
- ו] מיישב את הסתירה בשי' רש"י בדין קבל עליו אחריות בחמצו של נכרי, ומבאר את שורש פלוגתת הראשונים האם איכא ב"י אחריות דפשיעה, ומבאר דלכו"ע מתיישבת הקושי' דאיך 'קנו מידו' מהני בדין גורם לממון, ומסתפק בדין 'קנו מידו' בבעליו עימו לענין ב"י. ....
- ז] מתמה עוד מרש"י דמירי בעכו"ם בלי התחייבות מפורשת אלא בסתמא, ומחדש דיתכן דגם ככה"ג מהני קבלת פקדונות מהעכו"ם בסתמא דסו"ס איכא פרשת פושע כמזיק [בפקדונות של עכו"ם] לענין איסור מזיק, ומביא עוד דרך בזה ששני דינים נאמרו בדין אחריות לחיוב ב"י. ....
- פרק ד' בחילוק בין פקדונות של עכו"ם לפקדונות של הקדש, ופלוגתת הראשונים באחריות דחמץ שגזל. ....**
- א] קושי' האור שמח דלמה מחלקין [בירושלמי ובבבלי] בין פקדונות של עכו"ם לפקדונות של הקדש, ומביא את ישוב האחרונים לחלק בין גורם לממון בפקדון [שזה אחריות] לגורם לממון בנדר להביא קרבן [שזה לא אחריות בחפץ], אלא דדבריהם תלויים בפלוגתת הראשונים בחיוב אחריות של גזלן לענין ב"י, ופלוגתא זו בחיוב אחריות של גזלן תלויה נמי בחידושו של הרמב"ם באנס. ....
- ב] ביאורו של האבן האזל לחלק בין פקדונות מהקדש לפקדונות מעכו"ם עפ"י היסוד דאיכא רשות וזכויות לשומר. ....
- ג] סיכום ד' מהלכים במסקנת הסוגי' בגזה"כ ד"לא ימצא", ותלוי בפלוגתת הראשונים בגזלן. ....
- פרק ה' בדין גורם לממון באיתיה בעיניה. ....**
- א] ישוב בקושי' הקצה"ח מעיר הנידחת לחלק בין נדר לאחריות דשומרים. ....
- ב] מהלך מחודש של האו"ש לחלק בין גוף החפץ לממון החפץ, דרק לגבי גוף החפץ ליכא דין גורם לממון באיתא בעין, ועפי"ז מיושב הך דעיר הנדחת. ....
- ג] מהלך נוסף לחלק בין דינים בממון כלפי החפצא לדינים בממון כלפי הגברא. ....
- סימן כ"ב פלוגתת הראשונים אי מפקיד עובר בב"י, ובדין חמצו מחוץ לרשותו. ....**
- פרק א' בשיטת הגאונים והרמב"ן בחמצו ברשות אחרים דהמפקיד פטור. ....**
- א] בדברי הב"י שתלה את פלוגתת הגאונים והרבינו יונה האם מפקיד עובר בב"י, ותלאו בפלוגתת הרמב"ן והרמב"ם האם עובר בב"י בחמץ מחוץ לרשותו. ....
- ב] ב' דרכים בגאונים, אם כהרמב"ן או לא, ודרכו של הפרי יצחק והברוך טעם דרק ע"י קבלת אחריות חשיב אינו ברשותו דאז כבר ליכא השאלת מקום גמורה. ....
- ג] מעורר דהדברים מדוקדקים היטב בלשון הרא"ש. ....
- פרק ב' שיטת רא"ש ורבינו יונה בחמץ ברשות אחר בלי השאלת מקום. ....**
- א] ב' דרכים בביאור הוכחת הרבינו יונה מ"בית האיש ולא מבית הקדש", ולפי"ז יש לדון האם לרא"ש ורבינו יונה בעינן השאלת מקום ממש או לא. ....
- ב] דיוק בדעת הרא"ש אי סובר כהרמב"ן דבעינן ביתו ממש והשאלת מקום כפשוטו או לא, דלאו דווקא. ....
- ג] מחלוקת הפוסקים בחמצו ברשות אחרים שלא מדעתם בלי השאלת מקום [גר"ז מקו"ח נ"ב חת"ס וחזו"א]. ....
- סימן כ"ג סוגי' דייחד לו בית, [ותוספת ביאור בדין חמץ שקבל עליו אחריות]. ....**
- פרק א' ביאור בשיטת רש"י בדין "דייחד לו בית" דמירי בלי קע"א, ותוספת ביאור בשיטתו בדין חמץ שקע"א לענין ב"י. ....**
- א] מביא את שיטת רש"י דה"ייחד לו בית" הוא היכי תמצא לא לקבל עליו אחריות, ומביא שש קושיות בשיטת רש"י. ....
- ב] מביא מהאחרונים שביארו דאיכא תרי גווני קבלת אחריות, על הבעין [כשומר בעלמא] ועל האיני בעין [בחובת תשלומין], ונפ"מ בעיקר הגדר בדין ב"י האם הוי כדידיה או לא, ואיכא בזה ג' נפ"מ, ייחד לו בית, חמץ לאחר הפסח, וחובת תשבתו בשריפה. ....
- ג] מבאר בשיטת רש"י דרק בעינן אחריות מאונסים דלהוי כדידיה, משא"כ בסוגי' דייחד לו בית, והתם אהני לן הייחד לו בית בתרתי, א] דלכן אין החמץ מצוי, ב] דבזה גילה דעתו דלא קיבל עליו אחריות. ....
- ד] מביא מהגר"ח שמואלביץ דע"י דשכירות קני' לא הכניסו לרשותו והוי כ"פועל" שחייב אחריות ולא כ"שומר", ונפ"מ בב"י. ....
- ה] מתמה בכל המהלך הנ"ל מרש"י דסובר דהמיעוט של 'לך' הוא בחמץ עצמו שהוא חמץ של עכו"ם. ....
- ו] מבאר בזה מהלך אחר בשיטת רש"י, דבאמת שני דינים נאמרו באחריות בב"י, אלא דבתרומייהו חיילא תורת ממון ישראל בחמץ, ומביא כמה וכמה אופנים שיש חיוב אחריות בשומרים בלי ה'רשות שומר'. ....
- פרק ב' פלוגתת הראשונים בשיטת ר"ת בסוגיין אי מירי בכל חמץ או רק בקבלת אחריות, וביאור הגזה"כ ד"מצוי בידו", דחשיב כביתו לענין חמץ אף דשכירות לא קני'. ....**

- א] פלוגתת התוס' ר"פ והרמב"ן ורבינו דוד בייחד לו בית, ופליגי לשיטתייהו בדין ב"י בחמץ שאינו ברשותו בסוגי' דמשכיר ושוכר..... 282
- ב] ביאור בסברת המאירי למה ליכא חיובא דקבלת אחריות בייחד לו בית, דיסוד דינא דשומר הוא בזה שיש עליו "רשות שומר" וזה רק בהכניסו לרשותו..... 282
- ג] מביא את שיטת התוס' ר"ד ור"פ שלמדו דגזה"כ ד"מצוי בידו" היא גזה"כ בדין חמץ שקע"א, והרמב"ן ורבינו דוד חולקים דכתוב כאן הלכה בכל ב"י דבעינן מצוי בידו, ולכא"ו איכא נפ"מ כנפלה מפולת ובהלך למדינת הים וביצא בשיירא, דבכל כה"ג ליכא ב"י כיון דלא הוי מצוי בידו, [וכמבואר ברש"י ובר"ן וברעק"א]..... 283
- ד] מעורר דיש שני דינים נפרדים, גזה"כ ד"בתיכם" [מכילתא] וגזה"כ ד"מצוי בידו" [סוגיין], ושני דינים נפרדים נינהו, ותמוהין דברי הרמב"ן דלמד דחדא נינהו..... 285
- ה] מבאר דהרמב"ן הוכיח כן מהסוגי', וממילא דכבר ליכא פלוגתא בראשונים לגבי כל האופנים האחרים של "מצוי בידו"..... 286
- ו] חידוש דלפי הרמב"ן שוכר חייב על חמצו בבית השכור לו אף דשכירות לא קני', והיינו דילפינן דשכירות קני' לענין חמץ גם לענין חיוב..... 287
- ז] מביא מהפנ"ז ואבני נזר ומקו"ח שלמדו בשיטת רש"י [ד']. דנתחדש בסוגיין ששכירות חשיב "כרשותו לענין ב"י"..... 287
- ח] דחייה על המהלך הנ"ל, ונפ"מ בדין שוכר דיתכן דפטור על חמצו בבית השכור לו כיון דשכירות לא קני'..... 288
- פרק ג' תוספת ביאור בחידוש זה דשכירות חשיב "כרשותו לענין ב"י"..... 288**
- א] מבאר דשני דינים נפרדים נתחדשו בדין "מצוי בידו"..... 288
- ב] ביאור החידוש באחרונים דאמרינן "שכירות קני'" בחמץ לחייב השוכר מגזה"כ דמצוי בידו, ומבאר עפ"י חידוש של הגרא"ל מאלקין בגדר דין חובת הדר, דנתחדש דאיכא חלות דין "בית דירה" בבית, וזה שייכא לשוכר, וזו הגדר בחובת הדר, [ומוסף], דיסוד האיסור בב"י הוא מצד החזקת החמץ, ולזה סגי "בית דירה", וא"צ שגוף הבית יהיה שלו]..... 289
- סימן כ"ד הערות בסוגי': "כופה עליו הכלי", ו"יוצא בשיירא"..... 291**
- פרק א' הערות בסוגי' ד"כפית כלי",..... 291**
- א] בפלוגתת הראשונים בדין כופה עליו את הכלי אי מיירי בביטול או לא..... 291
- ב] שיטת רש"י בדין כופה עליו את הכלי ועושה לו מחיצה, [מצד החשש "שמא יבוא לאוכלו"]..... 292
- פרק ב' הערות בסוגי' ד"יוצא בשיירא"..... 293**
- א] ביאור שיטת רמב"ם במפרש ויוצא בשיירא, ובחילוקים בין ליל י"ד לתוך ל' לתחילת השנה, ובפלוגתת הראשונים והפוסקים מתי במרכיב..... 293
- ב] ביאור שיטת אב"י דליכא אפילו "בדיקת תקלה" [בלי ברכה] מתחילת השנה, דחולק בעיקר הגדר בחששא דשמא יבוא לאוכלו, וביאור בדברי התוס' [י:']..... 294
- פרק ג' שיטת רש"י ביוצא בשיירא, ודעתו בעיקר הגדר בלאו דבל יראה..... 295**
- א] שיטת רש"י דהסוגי' דיוצא בשיירא מיירי בלי ביטול, ומיירי בחמץ ידוע, ובפלוגתת המהרש"א ומהרש"ל בזה..... 295
- ב] בדעת רש"י מוכרח דפלוגתת אב"י ורמב"ם היא בגדרי ב"י מה"ת, ובישוב סתירת רש"י אי עובר בב"י מיד כשמוצאו או רק לאחר שהיית רגע [דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בכל זה], ובביאור דברי רש"י ריש מכילתין דבדוק משום ב"י..... 296
- ג] מהלך נוסף בכל הנ"ל, ליישב הסתירה אי עובר מיד או לאחר שהיית רגע..... 298
- סימן כ"ה הערות בסוגי' דהבודק צריך שיבטל..... 299**
- פרק א' ביטול בלב או בפה ובדין ברכה על מצוות בלב..... 299**
- א] מבאר את דברי רש"י [בביטול בלב] שיש ביטול בלב ש"אומר את הדברים" בלב, וזו "מחשבת עשייה"..... 299
- ב] בדברי הב"י דליכא ברכה בביטול בלב, ובקושי' מהפרשת תרומה, ומחלק דתרי אופנים של מחשבה איכא, ונפ"מ בביטול..... 300
- ג] מבאר דברש"י איכא תרתי, גם מחשבת עשייה וגם ניהותא בעלמא שע"י המחשבת עשייה הוא מסיח דעת ממנו, ובדומה לזה מצאנו גם בקריאת שם בפאה דאיכא התם "עזיבה"..... 301
- ד] ביאור למה איכא ברכה בהלל אף דשייך במחשבה, ושורש החילוק בין ספירת נדה במחשבה לספירת העומר במחשבה [לגבי ברכה]..... 302
- פרק ב' הערות בסוגי' דהבודק צריך לבטל..... 303**
- א] "וכי משכחת לה לבטלה"..... 303
- ב] ביאורים בדברי רש"י בד"ה ודעתיה עליו'..... 303
- ג] "וכי משכחת לה לבטלה"..... 304
- ד] הפקר לחפץ שאינו ברשותו..... 305
- ה] ביטול חמץ מתורת תשכיתו ב"אינו ברשותו", וגדר חדש ל"אינו ברשותו" של חמץ..... 306
- ו] איסור"ג, אינו ברשותו או אינו שלו..... 306
- סימן כ"ו איסור"ג דרבנן לענין קידושין ולענין ביטול..... 308**
- א] מחלוק' רש"י ותוס' בביאור הגמ' ד"המקדש מו' שעות ולמעלה", ופלוגתת הראשונים בחמץ דרבנן בשעות דרבנן..... 308
- ב] פלוגתת הראשונים בטעם דלא מהני קידושין באיסור"ג דרבנן, ונפ"מ בפסולי עדות מדרבנן..... 309

ג] מתמה מהסוגי' לשיטת רש"י דמצד אפקעינהו אתינן עלה, ומביא בזה את ביאורו של השערי יוסף ומשך חכמה בעיקר הגדר באיסורים דרבנן, ומבאר בזה את שיטת רש"י ואת פלוגת הראשונים. .... 309  
 ד] ספיקת חכמי וינציא. .... 310  
 ה] ש' התוס' דמחלק בין תרי דרבנן להוד דרבנן. .... 310  
 ו] דברי הגרי"ז ברמב"ם בדין תולין כל שש בחמץ של הקדש, ובדברי הגר"ח בשיטת הרז"ה בלאחר שש לר"ש, ומבאר דאיכא תרי גווני באיסורים דרבנן. .... 311

**סימן כ"ז שיטת הריטב"א ור"ן בביאור החידוש ש'הבודק צריך לברך וגדר חדש של 'הכשר מצוה' בבדיקת חמץ, ונפ"מ גם בעדל"ת, [ובדברי הרא"ש בסוגיין].** .... 313  
**פרק א' גדר חדש של 'הכשר מצוה' בבדיקת חמץ, דהוי הכשר הכתוב בתורה.** .... 313  
 א] בדברי הרא"ש ורבינו דוד בביאור החידוש דהבודק צריך שיברך, ובשו"ט ברא"ש לענין ברכה בשורף בשעה החמישית. .... 313  
 ב] בסתירת הריטב"א אם בדיקת חמץ היא חלק ממצות תשביתו או שהוא רק הכשר למצות תשביתו. .... 314  
 ג] מחלק בין הכשר הכתוב בתורה כבניית סוכה לבדיקת חמץ, ומבאר דאיכא תרי גווני דהכשר מצוה דמצטרפי למצוה, ולירושלמי תמיד מברך, ולבבלי רק בתרתי מברך. .... 315  
 ד] מבאר בזה את דברי הר"ן התמוהין בריש פסחים כמה שהוא דן שם האם ללמוד מחיפוש ונר או ביעור שהוא שריפה. .... 316  
 ה] עפ"י זה אפשר לבאר בזה את פלוגת הראשונים בעובר לעשייתו בתפילין, אם מזמן ההנחה או מזמן הקשירה, ונחלקו הראשונים בבדיקת חמץ היכא דלא מצא להם האם הוי ברכה לבטלה או לא. .... 316  
 ו] דן בתשו' חת"ס בענין ברכה על פסק דין של בי"ד כיון שיש אחריו עדיין כפיית הדין. .... 317  
 ז] דן עפ"י הג"ל בבניית מעקה שמתמשכת כמה ימים דמתי מברך. .... 318  
**פרק ב' הכשר מצוה בעדל"ת.** .... 319  
 א] ביאור דברי השל"ה בעדל"ת בהוצאת חמץ מרשותו ביו"ט ע"י עכו"ם לחידוש דחשיב כעידנא, ומבאר דגם בזה מצאנו חילוקים באיזה הכשר מצוה מצטרף למעשה מצוה לענין עדל"ת להשוותו לבעידנא, ואיזה לא מצטרף. .... 319  
 ב] ביאור פלוגת המג"א ושל"ה בהנ"ל, וביאור פלוגת התוס' והר"ן בעדל"ת בתחילת ביאה לענין פו"ר, ובנטילת אבידה להשבתה. .... 320  
 ג] בדברי התוס' [ביבמות ובשבת] ב"שחוט לי בשל לי", ומקשה מה בין זה לתחילת ביאה, ומבאר עיקר סברת "שחוט לי", ומה בין זה ל"מחמר". .... 321

**סימן כ"ח בחידוש בדברי רבינו דוד בבדיקת דרבנן ואכתי חייב לברך, ומבאר את גדר המעשה מצוה במצוות דרבנן.** .... 322  
**פרק א' ביאור החידוש בברכה על מצוות דרבנן, וביאור החילוקים בין מצוות שונות בחידוש זה.** .... 322  
 א] מביא חידוש מרבינו דוד בסוגיין דפליגי אמוראי בדין ברכת המצוות במצוות דרבנן, ומבאר את ההוכחה לזה מהסוגי' בסוכה [מ"ו], וזה החידוש בדברי רבי יהודה דהבודק צריך שיברך, ומתמה בכל זה, ומביא סוגי' דשבת [כ"ג] דמברכים במצוות דרבנן, ומתמה בזה. .... 322  
 ב] מעורר מדברי רש"י בסוכה וגם מדברי רבינו דוד בפסחים דנראה שיש נפ"מ בין מצוות שונות מדרבנן לענין ברכת, ומביא ש' הירושלמי לברך "על מצות זקנים". .... 324  
 ג] בדברי המשך חכמה בביאור הגדר במצוות ואיסורים דרבנן, וביאורו של הרמב"ם בנוסח הברכה במצוות דרבנן, דעל מה קאי "וציונו". .... 325  
 ד] הוספת הגרש"ש ק בשערי יוסף בגדרים הנ"ל, ובתרי גווני דאיסור דרבנן, ונפ"מ בין דרבנן שיש לו עיקר מה"ת ואין לו עיקר מה"ת. .... 326  
 ה] ביאור בסוגי' דשבת "דהיכן ציונו", דהנידון אינו כלפי עיקר כוחם לחדש מצוות, רק לעשות את המעשה למעשה מצוה, וביאור בעיקר הפלוגתא אם מברכים על מצוות דרבנן, ותוספת ביאור בנוסח הברכה "אשר קדשנו וכו' וציונו" במצוות דרבנן. .... 327  
 ו] ביאור בש' רש"י לחלק בין לולב לחנוכה, דלולב י"ל דכיון שהוא זכר למקדש אין בו מעשה מצוה, ומוכיח סברא זו מהרמב"ם בהל' לולב ובהל' חמץ ומצה ומרבינו ירוחם בספיה"ע, ומבאר בזה את ש' רבינו דוד בסוגיין לחלק בין חנוכה לבדיקת חמץ עפ"י החילוקים בין מצוה שיש בה עיקר מה"ת לאין בה עיקר מה"ת. .... 328  
 ז] ביאור פלוגת הבבלי וירושלמי אם ב"מצות זקנים" לא מברכים כלל או דמברכים "על מצות זקנים". .... 330  
**פרק ב' ביאור סברת רבי יוחנן בסוכה [מ"ה:], למה לא חיילא תורת מעשה מצוה על לולב דרבנן, וביאור סברת התוס' בפסחים בגדר תקיעת שופר דמיושב מצד עירבוב שטן.** .... 331  
 א] מביא דברי המאירי המחודשים דברכה דלולב ביום ראשון מה"ת פוטרת לברכה משאר הימים רק משום שהוא מצוה מדרבנן [בשאר הימים], ומתמה בזה, ומביא דמשמעות בסוגי' כוותיה. .... 331  
 ב] סברת המאירי דכיון דשאר הימים הם רק מדרבנן, בכה"ג לא נתחדש בהם תורת מעשה מצוה שהם טפלים אגב היום הראשון. .... 332  
 ג] מביא מהחזו"א לתמוה על התוס' [פסחים קט"ו] דמדמה טיבול ראשון לתקיעות דמיושב לענין ברכה. .... 333  
 ד] מבאר את הדברים עפ"י חידוש הט"ז בגדר מצוות תקיעות דעירבוב שטן, דגם הכא מצאנו אופן של מצוה דרבנן דאין לה ברכה. .... 333

- סימן כ"ט גדר מילה וברכותיה [תוס'], ובסתירת ר"ת האם איכא שיהיו למצוות מילה [רא"ש]..... 335
- א] מביא שלשה תמיהות בדיני הברכות של מילה..... 335
- ב] כמה תמיהות בדיני "עמידה" במילה ועמידה בברכותיה..... 336
- ג] מחדש דבמילה איכא ב' מצוות, מצות מילה ומצות ברית, ומיישב הסתירות האם יש מצווה כל רגע ורגע או רק פעם אחת, ומיישב קושי' רעק"א [תשו' מ"ב] בנדרים [ל"ב] בדרשה שאם לא בריתי יומם ולילה..... 337
- ד] מיישב קושי' התוס' בקידושין דל"ל מיעוט בנשים במילת בניהם, הא הו"ל מעשהו"ג..... 339
- ה] מביא חילוק בין מצות ברית למצות מילה מהבית הלוי בבני קטורה, ומוכיח כדבריו מסוגלי דעבודה זרה [כ"ז]..... 339
- ו] מיישב ג' תמיהות בגדרי ברכות דמילה..... 340
- ז] מיישב התמיהות בדיני עמידה במילה וברכותיה, ומבאר דדין עמידה דילפינן מ"לכם" שייך גם לברכה, לא כן דין עמידה ד"יעמוד העם בברית", ומיישב שי' הבעל העיטור שמביא סברא מיוחדת בדין עמידה בברכת להכניסו..... 340
- סימן ל' עובר לעשייתו במצווה שעשייתה עדיין קיימת..... 343
- א] מביא מהרמב"ם דמברכים כל זמן שעשיית המצווה עדיין ממשיכה, דאכתי מיקרי עובר לעשייתו..... 343
- ב] מביא מהקרבן אורה לבאר דטעמא דליכא חסרון של עובר לעשייתו במצווה "שעדיין עשייתה נמשכת", דהמעשה עצמו עדיין ממשיכה בזה שהוא פושט את הציצית ותפילין, וע"כ דהמשמוש לא מעכבא, והברכה חיילא מכאן ולהבא..... 343
- ג] מוכיח דלא כדבריו ממה דמשמוש מעכב..... 344
- ד] מוכיח מתוס' והריטב"א בסוגיין דלא כהקרבן אורה, דמוכרח מכמה מקומות שהברכה חיילא למפרע לתחילת המצווה..... 345
- ה] מוכיח מדברי הרמב"ם בטבילת גר ומכל הסוגי' של "דיחוי" בברכה דפשיטא דהברכה היא תמיד למפרע..... 346
- ו] מבאר דעיקר חידושו של הרמב"ם הוא דמהני למפרע לייחס את הברכה למעשה עטיפה והנחה שבתחילת המצווה, ורק באופן שהנחה הראשונה היתה בפטור או בעינין משמוש..... 348
- ז] תתמה דמאי שנא מעשה לענין מלקות למעשה לענין ברכה, ומה מהני משמוש בזה, ומבאר עפ"י יסוד דברי הברכי יוסף והקרבן אורה בקביעת מזוזה, דרק מעשה שיש בו "התעסקות" בחפץ של מצווה מיקרי מעשה מצווה, ולענין זה מהני משמוש להצטרף לעיקר המעשה מצווה..... 348
- ח] מבאר דינא דמי ששכח לברך על מזוזה האם מברך כל זמן שהמזוזה עדיין קבועה בביתו..... 350
- סימן ל"א פלוגתת הראשונים בנוסח 'ביעור' בברכה דבדיקה, ובגדרי מצוות בדיקה וביעור, ובדין עובר לעשייתו בשכח לברך בבדיקה ונזכר בביעור..... 352
- א] ששכח לברך בבדיקה, ונזכר למחרת בביעור, מצאנו מחלוקת מג"א ט"ז וב"ח, ויש לדון האם אפשר לדמותו להך כלל מצווה ש"עשייתה עדיין קיימת"..... 352
- ב] בגדר מצוות בדיקה וביעור, האם תרוייהו הם מעשה חדא דביעור או דהבדיקה היא הכשר בעלמא, וביאור פלוגתת הראשונים בנוסח "ביעור" בברכה דבדיקה..... 353
- ג] מוכיח דהמאירי כה"ן דהברכה בבדיקה קאי על ביעור דלמחר, שהרי הבדיקה היא רק הכשר ומצד עצמה אין בה ברכה, ונפ"מ בזה..... 354
- ד] שי' הראשונים שמברכים ב' ברכות, על הבדיקה לחוד ועל הביעור לחוד, ובמה חולקים הראשונים עליהם..... 354
- ה] ביאור בדברי המג"א וט"ז דתרווייהו פסקו דבשכח לברך על הבדיקה דמברך בביעור, אבל נחלקו בהסברת הדברים..... 355
- ו] ביאור פלוגתת הב"ח ומג"א אם בבדיקה וביעור שייך דינו של הרמב"ם ב"מצווה שנמשכת עשייתה"..... 356
- ז] הערה בשיטת הרמ"א בזה..... 357
- סימן ל"ב שי' הרמ"א בהג"ל..... 358
- א] ב' סתירות ברמ"א בדין עובר לעשייתו כששכח לברך קודם..... 358
- ב] מחלק דוקא בנט"י ושחיטה סובר הרמ"א דלא שייך דיחוי בברכה, ורק במצוות של חובה שייך דיחוי..... 358
- ג] ביאור חדש ברמ"א, דבכל המצוות מברך גם אח"כ כששכח, כשי' האו"י, חוץ מבדיקת חמץ דהתם עובר לעשייתו הוא לעיכובא, וזה משום דבדיקה אינה מצווה מצד עצמה ורק מצד הביעור שבה מברך..... 360
- סימן ל"ג בדברי הרא"ש בשם ר"ת דאיכא "שיהוי" במצוות נר חנוכה, ובשיטת הרי"ד בזה, ובפלוגתת רעק"א והפמ"ג בדין עובר לעשייתו בברכת נר חנוכה בשכח ונזכר בעוד הנרות דולקים..... 362
- פרק א' בפלוגתת רעק"א והפמ"ג בדין עובר לעשייתו בברכת נר חנוכה..... 362
- א] פלוגתת רעק"א והפמ"ג האם נרות חנוכה איכללו בהדי' הנך מצוות שעשייתן עדיין נמשכת או לא, ומבאר דכל פלוגתתם רק שייכת לדרכנו בגדר המצוות שעשייתן מתמשכת, אבל לדרכו של הקרבן אורה פשיטא שאינו מברך..... 362
- ב] מביא מהאחרונים דמצאנו ג' דרגות של מעשה ועשייה - מצד הכלי שכלפיו נעשה המעשה, מצד המעשה עצמו, ומצד עושה המעשה, ואינם תלויים זה בזה ודינם מתחלקים זה מזה..... 363
- ג] מביא עוד לחלק בין "גוף המעשה" ל"עושה המעשה" במקיים כלאים היכא דזרעו ישראל..... 364
- ד] יש לדון האם בברכת המצוות סגי בזה שיש המשך למעשה או דבעינן שיהיה המשך גם לעושה..... 365
- ה] מבאר דזה שורש פלוגתת רעק"א והפמ"ג במצות הדלקה, דלר"י פשוט דמצד אשו משום חיציו איכא המשך במעשה ולא בעושה, וגם לר"ל איכא עכ"פ המשך למעשה של פרסומא ניסא, ודומה להמשך המעשה של זריעת כלאים..... 365
- פרק ב' בדברי הרא"ש בשם ר"ת דאיכא "שיהוי" במצוות נר חנוכה, ובשיטת הרי"ד בזה..... 366

- א] מכיבא את ראיית רעק"א מר"ת שחידש שיש שיהיו למצות נר חנוכה לגבי נוסח הברכה, ומבאר דלענין זה מודה הפמ"ג דסגי לן בהמשך ל"מעשה" ולא בעי בזה המשך ב"עושה". 366
- ב] מוסיף בזה עוד לגבי סברת הגרי"ז ברמב"ם לגבי צירוף ההידור למעשה מצווה בהדלקת בעה"ב. 366
- ג] ביאור בפלוגתת ר"ת והתוס' רי"ד [בספר המכריע] בגדרי מצווה "שיש שיהיו למצווה" לענין נוסח הברכה בלמ"ד או בעל, ותלוי בצדדים הנ"ל האם דנים שיש שיהיו "למעשה" או לדין "עושה", ודו"ק. 367
- ד] בדין מעקה כששכח לברך האם מיקרי עובר לעשייתו כל זמן שהמעקה קיים, ומה דינו לענין לברך בלמ"ד כמצווה שיש שיהיו במצוותה. 368
- סימן ל"ד סח בין מצווה למצווה וסח באמצע מצווה.** 370
- פרק א' פלוגתת הראשונים בסח באמצע בדיקת חמץ ובסח בין שחיטה לשחיטה, ומתמה בשורש פלוגתתם.** 370
- א] ב' שיטות ברא"ש בסוגיין בענין הפסק באמצע בדיקת חמץ אי חוזר ומברך, והאם מדמינן לסח בין תפילין לתפילין או לסח באמצע הסעודה. 370
- ב] שיטות הראשונים דבסח בין שחיטה לשחיטה ובין ציצית לציצית דהוי הפסק, ושיטתם כסח באמצע בדיקת חמץ ושופר והלל דלא הוי הפסק. 371
- ג] שיטות הראשונים דבסח בין שחיטה לשחיטה ובין ציצית לציצית דלא הוי הפסק, ושיטתם כסח באמצע בדיקת חמץ ושופר והלל דהוי הפסק. 372
- ד] מתמה דאיך כל שיטה מיישבת את הסברות של השיטה השניה. 373
- ה] מכיבא את ש' הבה"ג דצריך לכסות לפני שחיטה שניה כשסח והפסיק לפני השחיטה השניה, ומתמה עליו. 374
- פרק ב' פלוגתת הריב"ש והעיסור בברכה על מילה בב' תינוקות.** 375
- א] מחלוקת הראשונים האם מברכים ברכה אחת על מילה דב' תינוקות, או דכל א' וא' בעי ברכה בפנ"ע, ומביא מהריב"ש שהק' טובא על העיסור בדין זה. 375
- ב] מבאר דסברת הריב"ש בנויה על היסוד שהברכה מצטרפת למצווה, ובזה חלוקה ברכת הנהנין, דהכא ע"כ צריכים לדון את שתי העשויות כ"חדא עשייה אריכתא". 376
- ג] עפ"י זה מחלק בין סברת הריב"ש לסברת הסוגי' דחולין [פ"ז], ומחלק בזה מסוגי' דסוכה [מ"ו]. 377
- ד] מכיבא דברי האור שמח לחלק בין תפילין שהמצווה מצד הגברא, למילה שהמצווה מצד התינוק, ולכן בתפילין אין גופין מחלקין, ומיישב בזה נמי למה אין גופין מחלקין בתרו"מ, [מבאר את דברי רש"י בסוכה [מ"ו] איך שמפרש הך דין דברכה אחת על הרבה מצוות]. 377
- פרק ג' ביאור פלוגתת הראשונים עפ"י פלוגתת הריב"ש והעיסור.** 380
- א] מבאר דלדעת ר"ת והרא"ש הברכה מצטרפת לגוף העשייה, וכשיש הפסק נהפכת ה"עשייה אחת" במצווה ל"תרי עשויות", ושוב לא מהני מה שהצטרפה הברכה לתחילת העשייה, וכל המהלך הזה שייך בב' מצוות דוקא. 380
- ד] מקור לדברינו [שעשייה אחת נפסקת לשתי עשויות ע"י זה שסח] מהריב"ב א"ב ר"ד [ל"ד], ומרבינו אפרים במרדכי סוף מגילה. 381
- ה] מבאר דלדעת הרמב"ן והגאונים אין הברכה מצטרפת לגוף העשייה, ורק שייך הפסק כשלא נתקיימה הברכה עדיין ואז חשיב כהפסק בין ברכה לתחילת מצוותו, וזה רק כשלא עשה מה שמוטל עליו. 382
- פרק ד' שיטת השו"ע בזה, ושיטתו בשחיטת ב' בהמות.** 384
- א] ב' סתירות בשו"ע בדין הפסק באמצע מצווה. 384
- ב] ביאור חדש בדעת השו"ע במפסיק בין ב' שחיטות, דב' שחיטות דינן כמצווה אחת, ומבאר הסברא, ומביא מקור מהריטב"א. 385
- ג] הוכחה לסברא הנ"ל לומר דב' שחיטות מצווה אחת נינהו, משוחט כמה בהמות, ושוחט אחר גומרים על סמך ברכה דראשון. 386
- סימן ל"ה קונטרס בדין לישא ודין נתינת מים, בדין לשמה באפיית מצה ובחיובא דחלה.** 388
- פרק א' במחלוקת הראשונים ביסוד דין נתינת מים בחיוב חלה אי דינו כהבאת שליש או לא, ובדין נתינת מים לגבי שימור לשם מצה.** 389
- מביא מחלוקת הראשונים בהילכתא דנתינת מים, אי עושה בה הפרשה מה"ת או לא. 389
- מביא דגם אי ההפרשה היא מה"ת, אבל אכתי נחלקו אי הוי כהבאת שליש בתבואה לגבי תרו"מ או לא, ומביא את דברי הגר"ח בזה. 389
- דן בנתינת מים כמצה האם יש בה דין שימור לשם מצה או לא, ומביא בזה פלוגתא בין המ"ב לגר"ח האם מדמינן לנתינת מים בחלה או לא, ומבאר דהגר"ח אזיל בזה לשיטתו בדמיון להבאת שליש. 390
- נפ"מ למעשה בפלוגתת הראשונים בחלה האם נתינת מים בעי גם התחילת עירוב. 391
- נפ"מ בהנ"ל בין המ"ב והגר"ח בלשמה בנתינת מים א בעי תחילת העירוב, ומבאר דיסוד פלוגתתם הוא האם דין לשמה הוא דין במעשה לישא או דין בחפצא של העיסה. 392
- פרק ב' עוד בהנ"ל, ובדין נתינת מים לגבי שיעור ה' רבעים ולגבי פטור עכו"ם והקדש.** 393
- בפלוגתת הראשונים ביסוד דינא דנתינת מים, ומעורר שיש מקום ללמוד דלא כהגר"ח בביאור פלוגתתם, וכן מדויק בלשונות של הראשונים. 393
- מקשה להנך דלמדו דנתינת מים דומה להבאת שליש, דלמה אין בו פטור דעכו"ם והקדש והפקר, ומעורר דלפי"ז הרשב"א סותר משנתו אי נתינת מים הוי כהבאת שליש או לא. 394
- מביא את יסוד הגר"ח בעיקר חיובא דחלה, דהנך תרי קראי דעריסותיכם ולחם הארץ ינם ב' מחייבים אלא דהעיקר הוא חיובא דלחם הארץ, וחיובא ד"עריסותיכם" מיתלי תלי בחיובא ד"לחם הארץ", ואינו דין ומחייב בפנ"ע, ותלוי בדין לחם העתיד להיות בה. 395



- מבאר עפ"י את שורש פלוגת הראשונים בדין נתינת מים אי דינו כהבאת שליש או לא. 396
- מבאר עפ"י את החילוק בין פטור עכו"ם והקדש בהבאת שליש לפטור עכו"ם והקדש בנתינת מים, וחילוק זה הוא גם לראשונים והשוו נתינת מים להבאת שליש, ומיישב בזה את סתירת הרשב"א. 397
- מוסיף בזה לבאר דבאמת גם בעכו"ם אוליין בטר נתינת המים, ודומה ממש להבאת שליש, רק דמהני אח"כ גילגול דישאל להפקיע את השם לחם עכו"ם, וכדחזוין בלחם חו"ל. 398
- מתמה עוד ברשב"א, דמצד א' הרשב"א מדמה שיעור דה' רבעים לפטור עכו"ם דבתרווייהו אוליין בטר מעיקרא, ומאיך סובר דחלוקין ניהו, דהרשב"א סובר דלענין עכו"ם אוליין רק בטר גילגול, ולענין ה' רבעים מפורש בדבריו דאוליין בטר נתינת מים. 399
- מבאר עפ"י הנ"ל למה חלוקין מיעוטא דעכו"ם והקדש דבעינן לזה גילגול משיעור ה' רבעים דסגי כבר בנתינת מים. 399
- דן בדברי הגר"ח לענין שימור לשם מצה בנתינת מים, דיתכן דתלוי בעיסה ולא באתחלתא דלחם, ונסתור דברי הגר"ח. 400
- פרק ג' ביאור דברי הגר"ח בדין לשמה במצה בעיסת הכלבים, וחידוש בזה לענין לשמה במצה בנתינת מים. ... 401**
- מביא את כל הדינים בעיסת הכלבים, ומבאר דילפינן להו גם מגוה"כ דעירוסתים וגם מגוה"כ דלחם, ללמד דחסר בתורת אתחלתא דלחם דחיללא בתחילת העיסה. 401
- מביא את קושית הגר"ח על הרמב"ם דביאר דינא דעיסת הכלבים במצה מדין לשמה. 402
- מביא את דברי הגר"ח ליישב דדין שלא לשמה בעיסת הכלבים תלוי בדין הפקעה מתורת לחם בחלה. 403
- מבאר את דברי הגר"ח בתרי אנפי, או דחסר בכוונה עצמה או דחסר בחפצא שתחול בו הלשמה. 403
- מבאר דלמדנו ג' חידושים מהגר"ח, והא המוקד לחידוש הגר"ח בלשמה בנתינת מים. 404
- מכאן מקור לדבר הגר"ח ללמוד דין לשמה בנתינת מים מהדין נתינת מים בחלה. 405
- פלוגת המ"ב והגר"ח תלוי בפלוגת הרמב"ם ורש"י. 405
- סימן ל"ו קונטרס בשמעתא ד"מנויין" בקרבן פסח, ובדין "שה לבית אבות לאו דאורייתא". 407**
- פרק א' יסוד דין מינוי ודין בעלים בקרבן פסח ובשאר קרבנות, וביאור דברי הגר"י. 408**
- יסוד דין בעלים בכל הקרבנות שמתחלק הדין ממון מהדין בעלים במתכפר, ויסוד דין מנוי בק"פ דבעי גם ממונות [הגר"ח והגר"י]. 408
- דן בראיותיו של הגר"י ומביא לזה עוד מקורות. 409
- מביא כמה תמיהות על היסוד של הגר"י דמוכרח דלא ביענן גדרי ממונות ובעלות. 409
- מביא דאיכא ב' חילוקים בין ק"פ לשאר קרבנות, א' בכל קרבן לא משתנה השם בעלים בקרבן משא"כ בק"פ דנמנין ומושכין לאחר שהקדיש ב' בק"פ א"צ הפרשה לחובתו, ומביא את פלוגת התנאים בהחליפו לגמרי את בני החבורה ראשונה, ודברי זעירי ורב הונא בירושלמי דבני חבורה ראשונה ושניה חדא ניהו. 410
- גדר חדש בעיקר השם בעלים של קרבן פסח, דמצאנו בעלות כללית בקרבן ציבור וכן בממונות בבניה עיר או בממון שבת וחילוק ביסודו מממון שותפות, וגם בקרבן פסח נתחדש בעלות חדשה של 'בית'. 412
- ביאור בדברי ר"ה בירושלמי דשייך תנאי שלא יצטרפו אחרים, וביאור גדר הדין דשחיתת ק"פ הוא דוקא בבעלים, ודלא כשאר קרבנות דא"צ בהם דוקא בעלים, דמדיני המנוי הוא. 414
- מבאר דהדין ממון בק"פ הוא בעלות כללית של 'בית', דלכולהו איכא זכויות בהן בעלות, וזה חידוש בק"פ, ומבאר בזה את דברי התוה"ר בקידושין [מ"ב] דלהשתתף בק"פ לאחר ההקדש הוא מעשה קדשים, ומבאר בזה את דברי ה'פתח הבית' התמוהין, דאולי א"צ מעשה קנין במינוי. 415
- מבאר דאיכא נפ"מ בין כל ישראל יוצאין בסוכה אחת לכל ישראל יוצאין בקרבן פסח א', דנפ"מ אם נצטרך שו"פ לכל א' כדי שיהיה "לכם". 417
- פרק ב' בגדר הדין מנוי קטנים ועבדים, ובגדר הדין שה לבית אבות לאו דאורייתא. 418**
- מביא את סתירת הסוגיות בדין קטן האם הוי מנוי או לא ונחלקו בזה הראשונים, ומביא את קושי' הגר"ח על התוס'. 418
- עוד כמה תמיהות בשיטת התוס', ומביא שהתוס' עצמו למד שיש כאן דין של כאילו מנוי. 421
- מתמה דמדיני קטנים מבואר דהדין מנוי לא בעי ממונות, נגד הגר"י. 422
- כמה תמיהות בעיקר הדין מינוי בעבד כנעני, ובהוכחת החזו"א דלא בעינן ממונות במינוי ק"פ נגד הגר"י. 422
- סיכום הקושיות על הגר"י. 424
- ישוב השיטות בדין מנוי בקטן, וחידוש דין כלפי יוחלש השור. 424
- חידוש ביסוד דין מנוי דעבד כנעני לק"פ, וביאור קושי' הגמ' [פ"ח] ד"מה שקנה עבד קנה רבו", דהכונה עפ"י הגר"י דבעי ממונות, ותמיד מהני בלי ממונות אגב ממונא דאדון, [וביאור בספיקת הירושלמי בעבד שהקדיש ק"פ לרבו]. 425
- עפ"י הנ"ל מבאר את הירושלמי דעבד שהפריש קרבן ונשתחרר, דהקרבן דחוי [למ"ד בע"ח נדחין]. 427
- ביאור חדש בשה לבית אבות לאו דאורייתא, דאכתי דינו כחלק מהבית אף בלי להיות מנוי, ומיישב בזה את שי' התוס' [פסחים פ"ח] מכל מה שהקשו עליו. 428
- ישוב סתירת הרמב"ם בדין "שה לבית אבות", וביאור בדברי הרמב"ם בחבורה שכולם קטנים. 430
- בשי' ר' יהודה דקטן דהגיע לצורו וזורקו שוחטין עליו. 431
- פרק ג' הערות וביאורים בסוגי' בנדרים [ל"ו] ובדרכו של הגר"ח בסוגי' זו, ובביאור דברי התוס' בקידושין [מ"ב]. ובגישתו [ס"ד:] התמוהין. 432**
- ביאור בהוכחת הגמ' בנדרים [ל"ו] דמהני להפריש ולמנות חבירו שלא מדעתו על פסחו ממה דשוחט על בניו הקטנים, ומיישב את קושי' הקרן אורה דשאני קטנים דמהני בע"כ. 432
- מביא את קושי' האחרונים למה לא ילפינן מדין מינוי דעבד כנעני, ומבאר את הדברים עפ"י מה שנתחדש לעיל בדין מנוי דעבד כנעני. 433
- שי' ר"ז ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", ומביא מהתוס' שיישבו את הסתירה בדברי ר"ז לדברי ר"ז בפסחים. 433

- ביאורו של הגרי"ז בדרכו של הגר"ח בסוגי' בנדרים [ל"ו]..... 434
- סיכום ב' הדרכים בראשונים בדין "שה לבית אבות לאו דאורייתא"..... 435
- ביאור בדברי התוס' בקידושין [מ"ב.] ובגיטין [ס"ד:] התמוהין דחידשו דקטן כגדול לענין מינוי ק"פ אף דבכה"ת לאו בר דעת הוא..... 436
- סימן ל"ז קונטרס באכילת מצה ומרור, לגבי דין כוונה ודין מתעסק ובדין תחב לו חבריו לבית הבליעה, ובשיטת הרא"ה בקסבר שהמצה הוא בשר, ובדין שלא כדרך שתייה דרך שפופרת ותחב לו חבריו לבית הבליעה, לגבי שתיית ד' כוסות ושתיית סתם יינם ושתיית מי סוטה.**..... 438
- פרק א' דין כוונה ודין מתעסק באכילת מצה, ודין תחב לו חבריו מצה ומרור לבית הבליעה, [לשיטת הרמב"ם דמצות א"צ כוונה במצה].**..... 439
- א] מביא את שיטת הרמב"ם דבמצות של הנאה ליכא דין מצוות צריכות כוונה כמו דליכא דין מתעסק בחלבים ועריות שכן נהנה..... 439
- ב] מביא מקורות דיסוד דינא דמצוות צריכות כוונה מצד מתעסק אתינן עלה, ומבאר דע"כ שיש תורת מעשה מיוחדת כלפי המעשה מצוה וכלפי זה חשיב מתעסק..... 440
- ג] מביא סברת המ"ב דנהנה כמתכוין, וכן הוא ברמב"ם וברש"י, ומתמה בזה..... 441
- ד] סברת האחרונים בגדר הדין דליכא פטור מתעסק בנהנה, דהעיקר היא ההנאה מהאכילה, וחסרון מתעסק היא רק חסרון במעשה לומר דהמעשה לא מתיחס אליו, לא כן בנהנה שכל החיוב לא בעי מעשה, דגם תחב לו חבריו לבית הבליעה מהני לחיבו, אלא דכל זה תמוה דלא שייך לומר כן במצוות..... 441
- ה] נוסח אחר בזה מהברכ"ש וחזו"א דהעיקר הוא הנגד עבירות לא בעי מעשה אלא דהמצאות של האכילה היא גוף העבירה, וגדר זה שייך נמי במצוות..... 442
- ו] מביא הוכחה מאכילת מרור דגם בזה נאמר ההלכה שא"צ כוונה, ומוכיח כן עוד מהדין מצוות לאו ליהנות ניתנו..... 444
- ז] חידוש דין דמהני תחב לו חבריו לבית הבליעה גם במצה ומרור..... 445
- פרק ב' המשך בענין הנ"ל [לפי השיטות דמצות צריכות כוונה במצה].**..... 445
- ח] מעורר דכל דברינו תלוי בפלוגת הראשונים האם מצוות צריכות כוונה במצה..... 445
- ט] מביא מהתוס' בפסחים [קט"ו] דאף דס"ל דמצוות צריכות כוונה במצה אכן חלוק הדין מצוות צריכות כוונה במדי דאכילה משאר מצוות..... 446
- י] מוכיח דאיכא שני דינים בדין מצוות צריכות כוונה, והנפ"מ ביניהם במדי דאכילה..... 446
- יא] מבאר דעפ"י יתיישב סתירה הרש"י האם בעינן כוונה למצוה בעלמא [רש"י בברכות] או למצוה המסיימת הו' [רש"י בר"ה], ומבאר את דברי המאירי בפתיחה לבית הבחירה..... 447
- יב] מסיק דלכו"ע מהני תחב לו חבריו לבית הבליעה לצאת ידי"ח במדי דמצוות..... 448
- פרק ג' המשך בענין הנ"ל [לפי שיטת הרא"ה דטעה וקסבר שהמצה הוא בשר דלא יצא ידי"ח].**..... 448
- א] מביא דעת הרא"ה דטעה וקסבר שהמצה הוא בשר דלא יצא ידי"ח, ולשיטתו משמע דאיכא דין מתעסק גם במדי דאכילה במצוות..... 448
- יד] מתמה דלפ"ז איכא סתירה בדברי הר"ן וסתירה בפסקי השו"ע..... 449
- טו] מוכיח מכל הנ"ל לדינו של הרא"ה לאו מדין מתעסק הוא אלא מדין כוונה הפכית, ומביא דכבר פליגי בזה גדולי האחרונים..... 449
- טז] מבאר דהדרא לדינא האי חידוש דתחב לו חבריו לבית הבליעה מהני במדי דאכילת מצוה..... 450
- פרק ד' דין שלא כדרך שתייה דרך שפופרת, ודין תחב לו חבריו לבית הבליעה, [ומצוות צריכות כוונה] לגבי שתיית ד' כוסות ושתיית סתם יינם ושתיית מי סוטה.**..... 450
- יז] מביא ספיקת הגמ' בשתיית סוטה בדרך שפופרת האם חשיב כדרך שתייה או לא, ומביא מהפוסקים דדנו האם מדמינן לזה שתיית מצוה ושתיית עבירה..... 450
- יח] מבאר דע"כ דמדמהני תחב לו חבריו לבית הבליעה באכילה ושתייה של מצוה ועבירה דמזה מוכרח מיניה וביה בדרך שפופרת לא חשיב שלא כדרך, ורק שלא כדרך בגוף ההנאה חסר באכילה, ושאיני שתיית סוטה בעצם יסוד דינו דהתם ע"כ נאמר דין מעשה שתייה..... 452
- כ] מבאר דשורש הספק בסוטה הוא מצד הדין שתייה מכוס, ודרך שפופרת הוא שלא כדרך כלפי שתייה מכוס..... 453
- כא] מחדש דלפ"ז יתכן דגם בד' כוסות איכא דין במעשה שתייה שיהיה "שתייה מכוס", משא"כ בדין שתייה במאכלות אסורות..... 453
- כב] מחדש דלא מהני תחב לו חבריו לבית הבליעה בשתייה דסוטה ובשתייה דד' כוסות..... 454
- כג] מסתפק בדין מתעסק ובדין מצוות צריכות כוונה בשתייה דסוטה ובשתייה דד' כוסות, ותלוי אי דינא דשתייה מכוס הוא עצם צורת המצוה או שהוא תנאי בעלמא בהך שתייה..... 455
- סימן ל"ח קונטרס בגדרי "לחם" ואפייה בשמש, לגבי מצות מצוה.**..... 457
- פרק א' בדין מצה ב"לחם" שברכתו המוציא דוקא בקביעת סעודה.**..... 458
- ביאורו של הראש יוסף בפלוגת הרמב"ם והטור האם יוצאים ידי חובת מצה בכובא דארעא [והיינו שנאפה ע"ג קרקע]..... 458
- בסברת המנ"ח דקביעות מהני לאשוויי כלחם, ומה"ט חולק על הראש יוסף..... 458
- דרך חדשה דפליגי אי בעינן מצה שיש בו דין לחם מצד עצמו או דסגי אי יש לו דין לחם רק כלפי אכילתו..... 459
- שורש פלוגתא זו תלויה במקור לדין "לחם" הנאמר במצות, וגם תלוי האם בכלל היה דין לחם בהנך מצות שאפו כשיצאו ממצרים..... 460
- פרק ב' מצה ע"ש הגאולה וע"ש העוני, ובגדר חיובא דלחם עוני.**..... 460

מבאר למה ליכא סתירה בטעמא דמצות מצה, האם שייך לעוני או לחירות. 460  
 מוכיח דעצם החפצא של מצה הוא באמת לחם של הגאולה, וכל ההתייחסות לעוני הוא רק דין נוסף במצה, והיינו שהעוני 461  
 הוא רק פרט נוסף בחירות עצמו, ולא שהוא הגדרה במצה עצמה. 462  
**פרק ג' גדרי "לחם" ודין "אפייה בחמה" במצות של יציאת מצרים. [ובפולגות הראשונים אי קיימו חובת מצה**  
**בהנך מצות].** 463  
 מכיח כמה הוכחות שיש דין לחם במצה, ולחם האפוי בשמש אינו לחם, ומתמה מהמצות שאפו כשיצאו מצרים... 463  
 בפולגות הגר"ח והחזו"א בחידוש של ר"ת דגם לענין ברכת המוציא מהני בשול בבלילה עבה. 464  
 מיישב עפ"י הנ"ל האיך אהני לן האפייה בשמש ביציאת מצרים. 465  
 מביא את חידושו של מרן הגר"ח ק"ש שליט"א דהחמה בשעת יציאת מצרים היה בה דין תולדה דאש, ולכן חשיב אפייה, 466  
 ומתמה בזה. 467  
 מוכיח דלחולקים על חידושו של ר"ת ע"כ שלא היה דין לחם בהנך מצות לחולקים על ר"ת, ולא היו מצות מצה כלל 468  
 מבאר שהרשב"ם חידש דדין לחם עוני ודין לחם של חיפזון חלוקין ביסוד דינם, והדין "לחם" שבו רק שייך לדין "עוני" 469  
 שבמצה ולא לדין "חירות" של המצה. 470  
 מביא מחלוקת ראשונים האם קיימו מצות מצה במצות של יציאת מצרים או לא. 471  
 מבאר דפולגות הרמב"ם וטור ביסוד דין לחם במצה תלויה בפולגות הרשב"ם ור"ת. 472  
**פרק ד' בפולגות הרמב"ם ור"ן בב"י בפסח מצרים ובטעמא דלא הספיק בציצקם להחמיץ. [ובאפייה בחמה ואח"כ**  
**בתנור].** 473  
 פולגות הרמב"ם ור"ן ור"י בביאור הפסוק - "ויאפו את הבצק אשר הוציאו מצרים עוגת מצות כי לא חמץ, כי גורשו 474  
 מצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צידה לא עשו להם". 475  
 בפולגות הראשונים בביאור לשון הפסוק - "עוגות מצות כי לא חמץ". 476  
 פולגות הראשונים במה שאומרים בהגדה שאוכלים מצה "על שם שלא הספיק בציצקם להחמיץ". 477  
 מחדש דלכו"ע היה כאן אפייה ע"י השמש בדרך, ואח"כ חזרו ואפו אותם בתנור בסוכות, ואפייה דשמש רק אהני לן 478  
 שלא יחמיץ עד שיגיעו לסוכות לגילוי ממ"ה ואז אפאוהו בתנור, ואפייה בתנור אהני לן לעשותו ללחם שיתקיים בה דין 479  
 מצה. 480

#### קונטרס בגדר הדין תשלומי תרומה.

**פרק א' בדין תשלומי תרומה 'דלא גרע מגזלן' [פסחים ל"ב], ונתחדש שהתשלומי גזילה כלולים בתוך**  
**התשלומי תרומה, ובקושי' רעק"א בלפי דמים ולפי מידה.**

מביא שיש ג' גווני של תשלומי תרומה, ומתחלקים דיניהם בקרן וחומש, ומתמה דהאיך מהני 481  
 תשלומין של תרומה וגזילה בתשלום אחד. 482

מביא את הסוגי' בפסחים [ל"ב] דלא גרע מגזלן כלפי הדין כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, 483  
 ומביא את הג' קושיות של רעק"א, ומביא יסוד גדול מהאחרונים דהדיני גזילה מוכנסים וכלולים 484  
 בהדי' הדין תשלומי תרומה ומישך שייכי בהם. 485

מתמה דעדיין לא התיישבו יקר הקושיות. 486

מבאר שהגדר בדין תשלומי תרומה שצריכים להחזיר את התרומה בעולם וזה כולל גם את 487  
 הקדושה וגם את הממונות של המתנו"כ שבה, וזה משתלם כפי דיני גזילה. 488

אכתי יש לדון מצד מחילה וחומש, ומבאר דגם בזה איכא דין כל הגזלנים גם באופן שאין נתינה. 489  
 חידוש במיעוט של כי יאכל פרט למזיק דלולי המיעוט היה הדין לפי מידה. 490

דן בדין אוכל תרומה לאחר הפרשה לפני נתינה לשבט אם לפי מידה אם לפי דמים כשעת 491  
 הגזילה. 492

דן בדין אוכל תרומת עצמו שיש דין 'הפרשה' בלי 'נתינה' אי הוי לפי דמים וכדין כל הגזלנים, 493  
 ומביא ביאור חדש במה דתשלומי תרומה 'לא גרע מגזלן'. 494

מתמה שוב - דלמה נתקיים הדיני גזילה ע"י הדין תשלומי תרומה. 495

**פרק ב' פולגות הר"ש והתוס' אי מצי למחול תשלומי תרומה כלפי הנתינה, אף דכו"ע מודי דתשלומי**  
**תרומה כוללים את התשלומי גזילה.** 496

הקדמה. 497

מתמה טובא דהאיך מתקיים הדין תשלומי גזילה בדין תשלומי תרומה, ומבאר לאיזה שיטות 498  
 ולאיזה מהלך קשה קושי' זו. 499

מביא את פלוגתת הר"ש והתוס' במחילה אי מהני כלפי החובת נתינה, ומשמע דפליגי אי הוי דין נתינה בעלמא או לא, ומביא כמה דוכתי דמבואר דמדיני ממון הוא ודלא כהר"ש - והיינו 1] מדמהני לצאת ידי"ח גזילה, 2] הפטור ברמ"ג רמ"ג, 3] הפטור בספיקות, 4] הפטור נתינה בתרומת עצמו, 5] מהסוגי' בפסחים דלא גרע מגזלן בדין תשלומין בלפי דמים כשעת הגזילה, ומתמה טובא על הר"ש.

מתמה לאידך גיסא על התוס' למה בעינן דבר הראוי להיות קודש בנתינה ולמה לא יסלקו בדמים.

ביאור שורש פלוגתתם – האם התורה חידשה תביעת כפרה על התביעת גזילה בגדר תביעה 'על' תביעה, או שהתורה הוסיפה תביעה נוספת בעיקר הגזילה.

ביאור שיטת הר"ן דליכא חיוב לצאת ידי"ש בממון שאין לו תובעין, ואעפ"כ יש דין נתינה לשבט בתשלומי תרומה, ויש כאן תוספת חידוש, שמחמת תביעת התורה לא בטלה עיקר החוב של התשלומי גזילה.

מתמה טובא על כל הנ"ל.

מבאר את שיטת התוס' בכתובות [ל':] דמוכרח שיש תביעה על התביעה, ומבאר את הדין שנתינתו מקדשתו ואת החיוב נתינה כשיש קלב"מ בתשלומי תרומה, והכל מיושב עפ"י הנ"ל.

**פרק ג' עוד בהנ"ל, ובשיטת ר"י בירושלמי בחיוב תשלומי תרומה באוכל תרומת חמץ, ובדברי הגר"ח בזה, ומביא שיש ב' דיני נתינה במתנו"כ, וכנגדם ב' דינים בתשלומי תרומה.**

בדברי הגר"ח בפלוגתת ר"י ור"ל בירושלמי בדין מחילה ובדין אוכל משל אבי אמו ומת, ובתשלומי תרומה באוכל תרומה של איסור"נ שחייב לשבט, ובגדר הנתינה בתשלומי תרומה לר"י.

מביא שהתוס' והר"ש נחלקו בכל הנ"ל.

מביא שלפי הר"ש ליכא מחילה כיון שגם התורה תובעת את התשלומי גזילה, ואינו דין נתינה בעלמא, ומתמה משיטת ר"י בתרומת חמץ שמבואר שזה נתינה בעלמא בלי תביעת גזילה, וקשה מכל הנך דוכתי דמוכרח שאינו דין נתינה בעלמא אלא דין ותביעה ממונית.

מבאר שיש זכות נוסף לכהונה גם בלי הממונות של המתנו"כ, שעצם האכילה שייכת להם וגם בזה איכא תביעה של תשלומי תרומה.

מביא מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל ומהגר"י ז' גוסטמן זצ"ל שיש זכות אכילה של הכהונה שמתייחסת לקדושת תרומה בלי שייכות לממונות וגם בזה נאמרה הלכה של תשלומי תרומה.

נתחדש דמתנו"כ שיש בתרומה אינו דין נוסף בתשלומי תרומה - אלא חלק מהעיקר החזרת קדושת התרומה עצמה לעולם.

מביא הוכחות נוספות לעיקר יסוד זה.

דעת הגר"י ז' בכל הנ"ל – ובדין תשלומי תרומה במזיד בפחות מש"פ.

מבאר דשייך גדרי ממונות – דין הממע"ה ודין רמ"ג רמ"ג גם בתביעה מצד הזכות אכילה של הכהונה.

מבואר האיך מקיים תשלומי גזילה ותשלומי תרומה אם איכא תביעה נפרדת מצד הקדושה בלי שייכות לממונות וכמדצאנו בתרומת חמץ, וביאור פלוגתת ר"י ור"ל בדין תשלומי תרומה.

אכתי קשה - דאיך מתקיים הדין תשלומי גזילה.

מביא שיש ב' דינים של נתינה במתנו"כ, וכנגדם יש ב' דינים בנתינה של תשלומי תרומה, ואיכא כמה נפ"מ ביניהם בתרומה של עכו"ם, ומחדש חידוש גדול בתשלומי תרומה באוכל תרומה של עכו"ם דסגי לתת לשבט ולא בעינן לאותו כהן.

מחדש ב' חידושים, א] בדין נתינה לקטן בתשלומי תרומה של אכילת תרומת חמץ, ב] באוכל תרומה של כהן שהישראל קנה את הכרי מהעכו"ם שהתשלומי תרומה יהיו לשבט.

מיישב בזה את עיקר הקושי' - האיך יוצא ידי' ח גזילה בנתינה שמצד עצמו שייכת לכהונה בלי הגזילה והממונות.

חידוש בדין אכילת תרומה שנתחללה דפטור מהדין תשלומי תרומה.

**פרק ד' שיטת הרמב"ם בהנ"ל, ופלוגת הרמב"ם ותוס' בביאור התוספתא באוכל תרומת עצמו.**

בשיטת הרמב"ם דבאכל תרומה משל אבי אמו ומת, דלר"י שמשלם לשבט, דהכוונה בזה "ליושר אחר באותו השבט", ומוכרח שיש זכות תביעה מחודשת מפרשת תרומה, ומחלק בין זה לתרומת חמץ.

מתמה בשיטת הרמב"ם בדין אוכל תרומה שירש מאבי אימו, דלדעתו יש דין נתינה גם בכה"ג. מביא מהזכרון שמואל דהאי תרומה היא חליפי התרומה שאכל, ובמקומן קאי, ומתמה טובא בדבריו.

מיישב דלפי הרמב"ם היכא דאיכא לישראל זכות ממון בהאי תרומה, אז הזכות ממון של הישראל בתרומה מפקיע את התביעה ממון מהתביעה, ואין לו עליו אלא תביעת חפץ.

**פרק ה' בדין תברא ושתי' ובדין רצה מזה גובה רצה מזה גובה בתשלומי תרומה, ובדין אוכל מתרומת ע"ה דמסלקו בדמים ונותן לחבר.**

בדין תברא ושתי' בכל אוכל תרומה אחרי שכבר גזלו.

בדין רמ"ג רמ"ג באחד גוזל תרומה והשני אוכל, ובדין גניבה אריכתא בתברא ושתי'.

מבאר שאין להפטר מעיקר הפרשה ע"י סילוק זוזי מחמת הגזילה הראשונה.

מבאר את הדין אוכל מתרומת ע"ה בתוספתא שנותנים את התרומה לכהן חבר, ומסלקין ליה לע"ה בזוזי.

דוחה – שאין הנתבע יכול להחליט איזה תשלומין שירצה לשלם, אלא אדרבה, התובע מחייבו בתביעה שהוא רוצה לתבוע.

מתמה בדברי הרא"ש בתברא ושתי' דלמה הוצרך לבא לסברא "שלא יהא חוטא נשכר" לחייב כתחילת הגזילה כשהוזלה.

בדברי הסמ"ע שעיקר הגזילה היא שעת התברא ושתי'.

ביאור דברי הרא"ש בטעמא "שלא יהא חוטא נשכר" – עפ"י דברי הסמ"ע, והוספה מהפרישה.

ביאור בדין תשלומי תרומה דאינו מסלק בדמים גם מצד הגזילה קמייטא – שבתברא ושתי' עיקר הגזילה הוא בסוף הגזילה.

ביאור חדש למה לא מקיימים דין זה בע"ה.

דברי הרמב"ם וראב"ד בגזול ואוכל והיה זולא בין הגזילה לאכילה.

חידוש נורא בראב"ד בגדר תברא ושתי' ובגדר מה שנתחדש שעיקר הגזילה היא בסוף ששם מונח ההתחלה.