

מנחת משה מראי מקומות מסכת פסחים

דף כא ע"א

מתני' כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות. פרש"י לדיוקא איצטריך דתידוק הא משעה שאינו מותר לאכול אינו מותר להאכיל, והיינו דאין צריך רישא דמתני' לגופיה, והקשה המהרש"א שאף שהגמ' מעמידה המשנה כר"ג דסבר שבשעה חמישית אסור לאכול חולין ומותר לכהן לאכול בתרומה ומ"מ מותר ישראל בהנאה של החמץ, וא"כ יש כאן חידוש שאף שהישראל אסור באכילה מותר בהנאה, וכתב מהרש"א דזה פשיטא משום דאם מותר באכילה לכהן אין סברא לאסור ישראל בהנאה, ונראה שממה שמותר לכהן לאכול ע"כ שלא עשו רבנן את החמץ כאיסור הנאה אלא אמרו שיש בו איסור אכילה ולכן פשיטא שמותר לישראל להנות מהחמץ, ע"ע פנ"י מש"כ עוד בביאור דברי רש"י.

אלא שהקשה השפ"א בעיקר דברי רש"י דאמר דאצטריך לדיוקא הוא בהדיא קתני בסיפא דמתני' 'עבר זמנו אסור בהנאה', וכתב השפ"א דיש לפרש כונת רש"י דאתי למימר כדברי הירושלמי דיליף מקרא 'דלא יאכל' דלאחר זמן איסורו אסור להאכיל חמץ אף לבהמה של הפקר, [והובא דין זה להלכה בטור ושו"ע סי' תמ"ח סעי' ו'], והיינו דזה א"א ללמוד מדקתני עבר זמנו אסור בהנאה, דזה אסור מטעם אחר, וזה מה שכתב רש"י דהך דינא נלמד מדיוק דרישא דבשעה שמותר לאכול מאכיל, אבל לאחר זמן איסור אסור להאכיל.

ונמצא לפי"ז דלרש"י התחדש במשנה ב' הלכות, מדיוקא דרישא נלמד שלאחר זמנו אסור להאכיל חמץ אף לבהמה שאינו שלו, [ולאו משום שנהנה באיסורי הנאה], ובסיפא התחדש דחמץ לאחר זמנו אסור בהנאה.

והנה הירושלמי יליף לה הך דינא מדכתיב 'לא יאכל' וקאמר דאי ילפינן מקרא לאסור להאכיל בהמה שלו הני איסורי הנאה, וביאר הקרבן העדה דהא הוה בכלל לא יאכל חמץ שאסור לו להנות מחמץ, וע"כ דקרא אתי לאסור להאכיל בהמה שאינו שלו, והיינו שאע"פ שלא נהנה ממנו אסרה תורה להאכיל, ומשמע דנתחדש דין חדש דאינו מדין הנאה מהאיסור, אלא יש כאן סברא חדשה שיש איסור השתמשות באיסורי הנאה כמו יבואר להלן.

והנה המשנה ברורה [סי' תמ"ח ס"ק כ"ו] ביאר דטעמא דהך דינא משום שהוא נהנה במה שממלא רצונו להשביע את הבהמה, וכ"כ מדברי המ"ב [סי' תמ"ה סק"ה] שכתב שאם הכלב אינו בפניו בשעה שמשליך אותו אינו עובר עליו, ולפי"ז צ"ב אם אפשר לישב דברי רש"י כהשפ"א, דהא זה מאותו דין הכתוב בסיפא עבר זמנו אסור בהנאה, [אולם עיקר דברי המ"ב שכונת הירושלמי הוא מחמת שנהנה במה שמאכיל לבהמה הוא חידוש, וכמו שכתב השער הציון שם [ס"ק ע"ה] דלפי"ז איסור זה נוהג אף בשאר איסורי הנאה ולא רק בחמץ בפסח, [ועי' בלשון רבנו יונה בשערי תשובה שער ג' אות פ"ג שמבואר נמי שהוא הלכה בכל איסורי הנאה].

והנה בחי' הגר"ש [לדף ה.] כתב דטעמא דהירושלמי הוא משום שיש לו חובה של תשביתו עיי"ש, ולפי"ז רק בחמץ שלו ולא בשאר איסורי הנאה, וכ"כ השער הציון שם בשם הגר"א, אולם המ"ב שם ס"ק כח מבואר דאף חמץ שאינו שלו אסור להאכיל לכלבים ואע"פ שאינו מוזהר על השבתתו, [ועי"ע במקור חיים תמ"ב סק"י ובאו"ש פ"א ממאכ"א ה"ד, ואמרי בינה דיני פסח סי' יט שהאריך בזה, ועי' לקמן כב ע"ב מש"כ בזה, עי' פתחי תשובה יו"ד סי' צד שהביא מחלוקת לגבי בשר בחלב אם יכול ליתן אותו לבהמת הפקר].

מתני' עבר זמנו אסור בהנאה. כתבו תוס' ואסור למכור ואם מכר דמיו מותרין, דאין תופס דמיו כדמבואר בקידושין דמכרן וקידש בדמיהם מקודשת, בעיקר סברת תוס' שאסור למכור יש לדון האם כונתם שהמכירה חלה, וממילא נמצא שנהנה מאיסורי הנאה, או"ד שאין כונתם לומר שהמכירה חלה, אלא אע"פ שהמכירה לא חלה, מ"מ יש איסור בעצם מעשה המכירה, אלא שצריך לבאר מה הטעם שאסור למכור, שהרי אם המכירה לא חלה נמצא שבאמת לא נהנה מן האיסור כלל.

והנה לפירוש הראשון שהמכירה חלה ולכן אסור למכור, צ"ב מה הטעם שחלה המכירה, דהנה נחלקו הראשונים בנדירים מז' ע"א בגדר הפקעת הבעלות של איסורי הנאה, האם חשיב אינו שלו, או דיש זכיה באיסורי הנאה אלא דחשיב אינו ברשותו, ולב' הצדדים צ"ב איך מהני המכירה, דאם אין זכיה אינו שלו ולא חשיב בעלים למכור, ולפי הצד דיש זכיה אבל אינו ברשותו ג"כ לא מהני מכירה בדבר שאינו ברשות כמו שמבואר בגמ' לגבי גזלן שהנגזל אע"פ שהוא בעלים על החפץ אינו יכול למכור משום שאינו ברשותו. אמנם מצינו בתוס' כתובות לג ע"ב [ד"ה גנב] שכתבו חידוש שאם מכר איסורי הנאה לעכו"ם המכירה חלה, וביאור דבריהם ביאור ע"פ שיטת הבעל המאור בריש פרק דו"ה שכתב דנגזל יכול למכור החפץ הגזול לגזלן, דאע"פ שבעלמא הגזול אין יכול למכור חפץ הגזול כיון שאינו ברשותו, אבל לגזלן יכול למכור, שכל החסרון של אינו ברשותו הוא רק אם מוכר לאדם אחר שהחפץ אינו ברשותו, אבל כלפי הגזלן אין חסרון של אינו ברשותו כיון שהחפץ נמצא ברשותו.

וא"כ י"ל באיסורי הנאה ג"כ דאם כל החסרון שאינו במכירה כיון שאינו ברשותו א"כ יוכל למכור לעכו"ם, כיון שלעכו"ם אין דיני איסורי הנאה ממילא חשיב שהחפץ ברשותו ולכן מהני המכירה, ואפשר שזה כונת תוס' כאן שאסור למכור היינו לעכו"ם דבכה"ג המכירה חלה, ונמצא שע"י הדמים שקיבל נהנה מאיסורי הנאה, ע"י קה"י חולין סי' ג' שכ"כ לבאר.

אולם לפי הראשונים שאיסורי הנאה אינו שלו לא חלה המכירה, ולדבריהם כתב בקה"י שם דצ"ל שאע"פ שהמכירה לא חלה, מ"מ עצם מה שעשה מקח ומקבל דמים עבור האיסורי הנאה חשיב השתמשות באיסורי הנאה, ולכן אע"פ שלא נהנה מגוף האיסור הנאה הרי"ז אסור, וע"י בספר אמרי גדליה לאמו"ר שליט"א שהאריך ביסוד זה שיש איסור השתמשות באיסורי הנאה, דאע"פ שלא נהנה מגוף האיסור מ"מ עצם ההשתמשות אסורה, וכמו שהתבאר באות הקודם מדברי הירושלמי שיש איסור להאכיל חמץ לבהמת הפקר, משום שהשתמשות באיסורי הנאה אסורה, ולהלן בע"ב יבואר עוד בעיקר האיסור של מכירה איסורי הנאה אם הוא מהתורה או מדרבנן.

והנה הר"ן קידושין [כו ע"א מדפי הרי"ף] על המשנה שהביאו תוס' 'מכרן וקידש בדמיהן' כתב שאם הלוקח יודע שהוא איסורי הנאה המעות מתנה, ואם אינו יודע הוה מקח טעות וצריך להחזיר את המעות שקיבל, וכונתו דמכיון שאיסורי הנאה אינו שלו נמצא שאין כאן מעשה מכירה, ובזה ביאר כונת הגמ' דמכרן וקידש בדמיהם מקודשת כיון שלא נתפס בו איסור הנאה כלל, וצ"ע א"כ איזה איסור יש למכור הרי המכירה לא חלה כלל ולא עשה כלום ונתן לו מעות מתנה.

העירוני בעיקר מש"כ תוס' שדמיו מותרים מהא דקידש בדמיהן מקודשת, דהגמ' בנדירים מז' ע"ב דנה האם חליפי איסורי הנאה אסורין מדרבנן, ומייתי מהא דמכרן וקידש בדמיהן, ודוחה הגמ' דאפשר דהתם בדיעבד לאחר שקידש לא החמירו רבנן שדמים מותרים אבל לכתחילה לא, וא"כ מדוע הביאו תוס' ראיה משם שהדמים מותרים, ולפי הרא"ש בנדירים שבנדון אם המכירה מותרת יש ספק אחר בגמ' שם, אולי י"ל כך דעת התוס' כאן.

מתני' ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים. הרי"ף והרא"ש לא גרסו בדברי רבנן 'אף' ומשמע דס"ל שאף לפי חכמים אסור לבער את החמץ ע"י שריפה, אלא קיום מצות תשביתו הוא דוקא ע"י שמפרר וזורה לרוח.

והמג"א [סי' תמ"ה סק"א] כתב טעמא דמילתא דס"ל לראשונים כמש"כ תוס' ע"ב [ד"ה בהדי] שישוד המחלקות בין ר' יהודה ורבנן בגדר מצות ביעור חמץ, דר"י סבר דחמץ הוא מהנשרפין ואפרן מותר, ורבנן סברי דחמץ הוא מהנקברין ואפרן אסור, ובמשנה בסוף תמורה לד ע"א נחלקו ר"י ורבנן באיסורי הנאה שיש חובת קבורה אם מותר לשרפו, דר"מ סבר שאפשר לשרפו ורבנן חולקים שא"א לשרפו, וטעמא פרש"י משום שיש חשש תקלה שיבאו להנות מהאפר, וא"כ ה"נ אסור לשרפו שמא יבוא להנות מהאפר, וכן כתב הטור סי' תמ"ה שלדעת רבנן דהשבתתו בכל דבר אסור להנות מהאפר, ומפורש כן בתוס' בע"ב.

אלא שתמה המג"א על הרמב"ם שפסק כרבנן דמפרר וכו' ומ"מ פסק דמותר לשרוף, והקשה הרי הרמב"ם פסק פ"ח מפסולי המקודשים דהנקברין לא ישרפו, וכן פסק לגבי חמץ שאפרן אסור וא"כ איך יכול לשרפו הרי נקברין אסור לשרפו שמא יבוא להנות מהאפר, וכתב המג"א ז"ל ואפשר דה"ק לא ישרוף לנהוג בו דין נשרפין להיות נהנה באפרן, אבל אם רצו דלא ליהנות באפרו שרי ולא גזרינן שמא יהנה באפרו עכ"ד, ומשמע שכונתו לומר שהרמב"ם מפרש הך דינא שנקברין לא ישרפו, מייירי בכה"ג שכונתו להנות מהאפר, אבל אם כונתו שלא להנות מותר לשרפו, וכונת הרמב"ם שרפו ולא מתכון להנות מאפרו.

ועי' בחק יעקב שכתב לישב דכל הטעם דאסור לשרוף נקברין הוא משום דאיכא חשש תקלה שמא יהנה מהאפר, אבל בחמץ ליכא הך חששא עיי"ש טעמו, ועי' במקו"ח שם שכתב עוד סברות אמאי ל"ש בחמץ חשש של תקלה, [ועוד כתבו לישב דכיון שיש ענין לקיים תשבייתו בשריפה לכן אע"פ שיש חשש תקלה במקום מצות תשבייתו לא משגיחין בחשש של תקלה].

והנה בביאור הגר"א כתב דאף לרי"ף והרא"ש דלא גרסו במשנה 'אף' לא פליגי לדינא דאין קיום של תשבייתו בשריפה דזה פשוט דאף לרבנן עיקר קיום תשבייתו הוא בשריפה, דדוחק לומר דכל הנך משניות בפסחים דכתיב בהו דחמץ בשריפה קאי כר"י, אלא ע"כ דאף רבנן סברי הכי, וכן מוכח בתוס' בע"ב ויבואר שם.

ונראה דביאור דבריו הוא, דבגמ' לקמן כז ע"ב יליף ר' יהודה דחמץ בשריפה מנותר, ורבנן התם פליגי עליה, וא"כ י"ל דכל מה שחולקים רבנן הוא רק דלא ילפינן מנותר דביעור חמץ אינו אלא בשריפה, אבל מ"מ מסברא ידעינן דעיקר קיום של תשבייתו הוא ע"י שריפה, כיון שע"י שריפה החמץ מתבער מהעולם לגמרי, משא"כ במפזר לרוח עצם החמץ קיים בעולם.

בעיקר מש"כ הטור והמג"א דלרבנן אסור להנות להנות מהאפר לאחר שריפה, תמה הרע"א בשו"ע שאף לרבנן דסברי דחמץ מהנקברין מ"מ ל"ד לכל הנקברין דאפרן אסור, דטעמא דנשרפין אפרן מותר מבואר בתוס' בתמורה משום דנתקימה מצותו, וכ"ז שידך רק בנשרפין שהתורה אמרה לשרוף, אבל בנקברין לא אמרה תורה דין הקבורה.

וא"כ הקשה דביעור חמץ שהתורה אמרה להשביית וזהו אופן קיום של מצות תשבייתו, א"כ אף היכא שלא קברו אפ"ל בו נתקימה מצותו, וצריך להוסיף בדבריו שהרי הרמב"ם בעצמו כתב שאפרן אסור כמו שהביא המג"א, אלא צ"ל דהרע"א הבין כמו שכתבו אחרונים [אבנ"מ תשובה יט] בדעת הרמב"ם, דהנה לשון הרמב"ם הוא 'וכן הפחמים שלו אסורין בהנאה', והבין המג"א שכונת הרמב"ם לאפרן וכ"כ המגיד משנה, אולם האבנ"מ כתב שאין כונתו לאפרן, אלא כונת הרמב"ם לפחמין שאינם אפר, אבל האפר ממש מותר אף לרמב"ם כיון שנעשית מצותו וככל הנשרפין, ויבואר עוד להלן בע"ב.

וראיתי בחזון יחזקאל על פסחים דבר נפלא לישב קושיית המג"א מהא דמבואר בתמורה דנקברין אפרן אסור, דכתב דיש חילוק בין איסורי הנאה של חמץ לשאר איסורי הנאה, דהא חזינן דלאחר הפסח חמץ מותר בהנאה, אבל בשאר איסורי הנאה שחל עליהם איסור הנאה לא מצינו שפקע האיסור, וא"כ ע"כ שגדר האיסור הנאה של חמץ הוא שונה מכל איסורי הנאה.

והביאור הוא שבכל איסורי הנאה חל על החפצא של אותו דבר איסור הנאה, ולכן לא פקע ממנו לעולם, אבל בחמץ בפסח שמצינו שלאחר הפסח מותר בהנאה ע"כ שיש בכל רגע ורגע סיבה מחודשת שמחילה את האיסור, ולכן לאחר הפסח שאין סיבה שיחול איסור החמץ מותר, ולכן כתב דה"ה אם שרפו את החמץ דמעכשיו כבר אינו אוכל ממילא לא שידך שיחול עליו איסור חמץ, וזהו החילוק בין איסור חמץ לשאר איסורים, דשאר איסורים ברגע שחל האיסור תו לא פקע, ולכן לרבנן בשאר איסורים שדינם ליקבר, אף אם שרפו את האיסור כיון שחל על החפצא איסור הנאה לא פקע ממנו האיסור, ואסור להנות ממנו דחשיב שהאיסור קיים בעולם, אבל חמץ אף אם הוא מהנקברין מ"מ ממה שמצינו שלאחר השריפה הדבר מותר, א"כ ע"כ צריך סיבה מחודשת לאסרו בכל רגע, ולכן היכא שהוא כבר אפשר אין סיבה לאסרו ולכן לרבנן אף אפרו יהא מותר.

גמ' צריכא וכו' אבל חיה דאי משיירא קא מצנעא לה אימא לא, ואי תנא חיה משום דאי משיירא מיהת מצנעא אבל בהמה וכו'. צריך לבאר דנראה שמעיקרא קא עביד צריכותא דבחייה שמצנעת יש יותר סברא שעובר בב"י, ולכן לא יוכל להאכיל אותה, ובתר הכי עביד צריכותא להיפך שבחייה שמצנעת יש יותר סברא להתיר להאכילה יותר ולא יעבור בב"י, אבל בהמה דזימנין דמשיירא ועובר בב"י ולכאורה זהו סברות הפוכת.

ובשלמא לרש"י י"ל שהצריכותא דאם תני בהמה לא יעבור כלל אבל חיה יעבור בבל ימצא, וקמ"ל שאה"נ אם היה ברור שהיא מצנעא אסור ליתן לה, אבל הכא י"ל שלא ברור שהיא מצניעה דשמא תגמור הכל לכן מותר להאכיל לחיה, ואי תני חיה הו"א דוקא חיה יכול להאכיל דאינו ודאי שישאר דשמא תאכל הכל ואע"פ שיש צד שמא היא תשאיר מ"מ אינו עובר אלא איסור אחד, אבל בבהמה שאם ישאר יעבור ב' איסורים אסור להאכיל אותה, ועיין באות הבאה ביאור בענין זה.

אולם תוס' כתבו בצד השני דאי תני חיה לא יעבור כלום, קשה מה הצריכותא הראשונה אי תני בהמה אבל חיה יעבור בב"י, דנמצא שיש כאן סברות הפוכות, דמעיקרא ס"ד שיעבור בב"י ובתר הכי קאמר שבחיה אין עובר משום ב"י וב"י משום שאינו יודע, ועי' להלן דברי התוס' מש"כ לבאר בזה.

ונראה לבאר שלפי תוס' הצריכותא מעיקרא היא דכיון דיש צד שחיה מצניעה אע"פ שעכשיו אינו עובר עליו כדמבואר בתוס' כאן, מ"מ יש חשש שמא ימצא בתוך הפסח ויעבור בב"י, קמ"ל שמכיון שיתכן שהיא תאכל הכל מותר ליתן לה, ואי תני חיה הו"א דוקא חיה מותר דעכשיו שמצניעה אינו עובר בבל יראה, אבל בהמה לא יתן שמא תשאיר ונמצא שעובר עכשיו בב"י, ועי' מהר"ם חלאוה.

גמ' ואי תני חיה משום דמשיירא. נחלוקו רש"י ותוס' בביאור דברי הגמ', **ברש"י** מבואר לפי גירסת מהרש"ל דס"ד דחיה שמצנעת עובר בלא ימצא אבל אנו עובר בלא יראה, וכונתו ע"פ מה דמבואר לעיל ה' ע"ב דקתני יכול יטמין או יקבל פקדונות מהנכרים ת"ל לא ימצא, והיינו שאף שאינו רואה עובר עליו בלאו דלא ימצא, אבל בלא יראה אינו עובר כיון שהוא טמון.

ומבואר ברש"י דחלוק איסור דלא יראה מלא ימצא דלא יראה שאינו עובר רק היכא שהוא רואה את החמץ, ולכן הכא כיון שאין רואה את החמץ אינו עובר בלא יראה אלא בלא ימצא, וכן כתב הכסף משנה פ"א מחמץ ומצה ה"ג בדעת הרמב"ם.

מיהו לכאורה נראה שאין הכונה שצריך ראייה ממש, שהרי בבהמה ס"ד שיעבור אף אם לא רואה החמץ שהבהמה השאירה, אלא נראה דכל שהחמץ גלוי וראוי לראות עובר בלא יראה, ולכן הכא בבהמה שהיא משאירה את החמץ עובר בלא יראה, אבל בחיה שמטמינה והחמץ אינו גלוי אינו עובר בלא יראה, [וכן מבואר ברא"ש לעיל ו' ע"ב לגבי פירורין שעובר בלא יראה אע"פ שאין ראוהו, דכונת הפסוק לא יראה במקום הראוי לראות], אבל בלא ימצא עובר כדרשין מקרא דלא יטמין, ומבואר דהיכא שהטמין אע"פ שידוע היכן הטמין אינו עובר בלא יראה דלא חשיב כה"ג ראוי לראות כיון שאינו מקום גלוי, [אולם במנחת חינוך מצוה כ' הסתפק לדעת הכסף משנה שאם הטמין דאינו עובר משום לא יראה, דאפשר דסומא שלעולם אינו רואה החמץ אינו עובר בלא יראה].

אולם עיקר סברת הצריכותא לרש"י צ"ב אטו משום שבחיה עובר רק באיסור אחד ובבהמה עובר בב' איסורים צריך צריכותא מיוחד לכך.

ועי' בספר אור חדש שכתב לבאר שיש חומר באיסור כשיש ב' לאוין ולכן התם סק"ד שלא ישאיר, והביאור בזה ע"פ מש"כ השאג"א דלקמן צה ע"א מבואר דלא יראה הוא לאו הניתק לעשה, מ"מ היכא דאיכא לאו דלא יראה ולא ימצא לוקים עליו דאין בכח של עשה לנתק ב' לאוין, וא"כ א"ש דנפק"מ בצריכותא היא הוא דבהמה שיש לאו דלא יראה ולא ימצא לוקה עליו, חשיב יותר עבירה שיש בה מלקות, מיהו צריך להוסיף דאע"פ שבלא"ה ליכא מלקות הכא דהוה לאו שאין בו מעשה מ"מ הוא סוג לאו שיש בו מלקות משא"כ בכה"ג שיש תשבותו שזה לאו הניתק.

ומבואר ברש"י דלאו דלא יראה ולא ימצא הוה ב' לאוין נפרדים הם, ופעמים עובר רק משום לאו אחד, ועי' בכסף משנה פ"א מחמץ ומצה ה"ג שכתב שכן הוא דעת הרמב"ם שמנה בספר המצות לב' לאוין נפרדים אע"פ שהוא מענין אחד, עיי' שם שהביא קושיית הרא"ם מזרחי.

אולם הפרי חדש [סי' תמג] כתב דבגמ' לעיל ה' ע"ב משמע דבתר דיליף לאיסור טמון בלא ימצא ה"ה נמי עובר בכה"ג בלא יראה, וכל מה שנתמעט בהך קרא הוא דהיכא שאינו בתוך הבית אינו עובר עליו, וכ"כ כתב הר"ן ב' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ותמיהא עיי"ש, וכן מתבאר בתוס' בסוגיא ויבואר באות הבאה.

תוס' בד"ה ואי אשמעינן. ואינו עובר משום בל יטמין דבל יטמין נפקא לן מלא ימצא ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא, ביאור דבריהם מצניו ב' דרכים.

הפרי חדש [סי' תל"א] כתב דמוכח בתוס' שאינו עובר משום בל יראה ובל ימצא כשאין יודע אם יש לו חמץ בביתו, ועוד שאף אם יודע שיש לו חמץ בביתו, אלא שאינו יודע היכן הוא נמצא ג"כ אינו עובר עליו בבל יראה, שהרי הכא יודע שחיה נכנסה עם חמץ, ומ"מ כתבו תוס' שאינו עובר כיון שאין יודע היכן הוא.

וטעמא דמילתא דכל האיסור דלא יראה וימצא הוא רק כשידוע שיש לו חמץ וידוע היכן הוא מונח, ומבואר שחלוק איסור בל יראה משאר איסורים תורה דבמקום שאין יודע איכא עבירה בשוגג, והסברא בזה דכל החפצא של האיסור לא יראה הוא להחזיק את

החמץ בביתו, ולכן סבר תוס' שאם אינו יודע שיש לו חמץ לא חשיב שמחזיק החמץ, ולכך אינו עובר עליו אפילו בשוגג, [דאילו האיסור היה בעם זה שיש לו חמץ ברשותו א"כ אף אינו יודע היכן מ"מ הרי החמץ בביתו].

וכתב הפרי חדש שהר"ן לעיל בריש מכלתין [דף א ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אלא] חולק בהדיא על תוס', שכתב הר"ן שכל מקום שמכניסים בו חמץ אע"פ שאין ידוע בבירור שיש בו חמץ, מ"מ הוא בחזקת שיש בו חמץ וטעון בדיקה כדי שלא יעבור בב"י וב"י, ונמצא שלפי תוס' אין הכ"ת שיש חיוב של בדיקת חמץ מהתורה כיון שכל האיסור הוא רק כשהוא יודע מהחמץ ובכה"ג א"צ לבדוק שהרי יודע היכן נמצא החמץ, אולם תמה הפרי חדש דבסוגיא לעיל י ע"ב מבואר דיש חובת בדיקה מהתורה בסתם בית שאין יודע אם יש בו חמץ, וכן מבואר לעיל ד ע"א דאם ראינו שיצא מביתו והיה טרוד הבית בחזקת שאינו בדוק מהתורה, וכן נראה בתוס' עצמם לעיל ב ע"א שכתבו שכל הטעם שבדיקת חמץ מדרבנן משום שמהתורה בביטול סגי, ומבואר שאם לא יבטל הרי הוא מחויב בבדיקה מהתורה ואמאי הא אם לא ידוע לו שיש שם חמץ למה יהא חייב לבדוק.

אולם הפני יהושע הביא דברי הפרי חדש וכתב שאין הכרח מדברי תוס' לומר שאין עובר בב"י בכה"ג שלא יודע היכן נמצא החמץ, די"ל שכונת תוס' דדוקא כאן שכבר בדק את הבית והרי הבית בחזקת בדוק, לכן אע"פ שהחיה נכנסה ויש כאן ספק שמא נשאר החמץ מ"מ חשיב כמקום שאין מכניסים בו חמץ שאינו עובר בב"י, וכ"כ המהרש"ל שכונת תוס' דדוקא הכא כיון שהוא רק ספק לכן אינו עובר אף אם מצא לבסוף חמץ, אבל במקום שלא היה הבית בחזקת בדוק אף שיש ספק חייב בבדיקה כדי שלא יעבור בב"י, ועי' בחי' הר"ן בסוגין שכתב עד"ז.

תוס' בא"ד. וכן משמע בפ"ק דפריך וכי משכחת לה לבטליה משמע דכל כמה דלא משכחת לה לא עבר בבל יראה, צ"ע הרי התם מיירי לאחר שכבר בדק את כל החמץ בביתו, ולכן כל זמן שלא מצא את החמץ לא עבר כיון שיכול לסמוך על הבדיקה שעשה, [וכדמבואר בר"ן דלאחר בדיקה נעשה כמקום שאין מכניסין בו חמץ], אבל הכא הרי ידע שיש לחיה חמץ, והנדון הוא היכן היא הצניעה אותו, והחידוש הוא כמש"כ הפר"ח שאינו עובר כשלא יודע היכן החמץ נמצא, ולהפנ"י ומהרש"ל שביארו כונת תוס' משום דהוה ספק א"ש דהתם נמי איכא עוד ספק שמא איכא עוד חמץ ולא בדק כ"כ.

תוס' בא"ד. וקשה לרשב"א וכו' ויש לחלק בין חיה המגדלים בבית דהיא לא מצנעא כולי האי כמו חולדה הטומנת בחורים ובסדקין, בפשוטו נראה בתוס' שחולדה מצניעה יותר וקשה הרי תוס' כתבו שיש סברא שאם אינו מצוי אינו עובר כמש"כ בתחילת דבריהם.

וביאר הפרי חדש ס"י תמ"ג והשפ"א שכונת תוס' דהכא מיירי בחיה שמגדלים בבית שלא מצניעה כ"כ, דהיינו שלא מצניעה כל כך בעומק ולכן יש ב' ספקות ספק שמא לא הטמינה בעומק ואפשר לתלות שמא ימצא את החמץ קודם הפסח, ואם הטמינה בעומק לא יעבור שאינו מצוי, ולכן יכול להאכיל לחיה, אבל בחולדה שמצניעה בעומק יש לתלות שלא ימצא החפץ קודם הפסח, וא"כ איכא רק ספק אחד ואכתי יש חשש שמא ימצא את החפץ בתוך פסח ויעבור עליו, ולכן צריך בדיקה חדשה קודם הפסח.

תוס' בא"ד. הרא"ש כתב לישב קושית תוס' דמיירי הכא שהוא עומד על ידו ומאכיל לבהמה ולחיה ולא מעלים עיניו מהם עד שאוכלים הכל, וביאר הקרבן נתנאל שהרא"ש חולק על תוס' וס"ל דעובר בב"י אף על חמץ שאינו ידוע, ועי' לעיל ו ע"ב שכתב בהא דהבודק צריך שיבטל וקאמר בגמ' משום פירורין וביאר כיון דידוע שיש לו חמץ בביתו אע"פ שלא יודע היכן הוא עובר עליו, ועי' ברא"ש ובק"י שביארו הצריכותא של הגמ' לפי"ז.

גמ' ב"ש אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי אלא א"כ יודע בו שיכלה קודם הפסח וב"ה וכו'. פרש"י דקסבר מצוה עליו לבערו מן העולם ולא שיהא קיים, משמע ברש"י שהוא דין דאורייתא כיון שחל עליו חובת תשבייתו ממילא צריך לבערו מהעולם, ולא מהני המכירה אע"פ שלא יהא אצלו, מ"מ החמץ קיים בעולם ואף לרבנן שמפרר וזורה ברוח הרי החמץ קיים בעולם.

ובדעת ב"ה שיכול למכרו, בפשוטו נראה דסברי ב"ה שמתקיים תשבייתו אף אם אינו מבערו מן העולם אלא מבערו מרשותו, וכ"כ המאירי וז"ל שלא נצטוונו אלא להשביתו 'שלא יהא שלנו', וכן מבואר ברא"ש בפרקין ס"י ד' שכתב דלר' שמעון דסבר דחמץ בערב

פסח מותר בהנאה מ"מ אסור באכילה כיון שצריך לקיים בו מצות תשבתו, וכתב הרא"ש דיכול להסיקו תחת תבשילו או 'למכור לנכרי', ומבואר דא"צ לבערו מהעולם בשביל לקיים תשבתו, והא דמהני לב"ש אם הנכרי יאכלנו קודם הפסח מבואר דע"י נתקיים השבתה בחמץ.

ועי' בקו"ש שכתב דמוכח מכאן דאין צריך דין שליחות בשביל לקיים תשבתו דהא ליכא שליחות בעכו"ם, [ועי' במג"א תמו סק"א וברע"א שם שנחלקו בזה].

אלא שהקשה הקו"ש [אות ק"צ] לדעת ר' יהודה שסבר דאין ביעור חמץ אלא שריפה, א"כ איך יוכל לפי ב"ה למכור לעכו"ם הרי לא מקיים בזה תשבתו, ובשלמא לדעת תוס' לעיל יב ע"ב דלר"י דין שריפה אינו אלא לאחר זמן איסורו א"ש, אבל לרש"י דאף קודם זמן איסורו דינו בשריפה קשה.

וכתב לישב דכל סברת רש"י הוא רק בשעה שישית ולא קודם לכן, אבל קשה לדעת הטור סי' תמ"ה שכתב דדעת רש"י הוא אף קודם שעה שישית דינו בשריפה, וכדמשמע ברש"י לקמן כז ע"ב שכתב דמפרש ויוצא בשיירה קודם ל' יום לר"י צריך לבער החמץ בשריפה קשה איך מתקיים תשבתו במכירה.

והנה החזו"א [סי' קכ"ד לדף כז ע"ב] כתב דבאמת גם לפי ר"י יכול לפרר ולזרות לרוח, אלא שאינו מקיים בזה מצות השבתה, אלא שבמה שמאבדה מהעולם הציל את עצמו מלעבור איסור ב"י, וטעמא דמילתא דמצות השבתה אינה מצוה חיובית אלא שאם הוא רוצה לקיים מצות השבתה צריך לעשותו ע"י שריפה, אבל אם מוכרה ולא נשאר לו חמץ לא חשיב ביטול מצוה כיון שכל המצוה היא רק אם נשאר לו החמץ אצלו, והוכיח כן שהרי אף לר' יהודה אין איסור לאכול חמץ ולא אמרינן שמבטל בזה חובת השבתה, אלא ע"כ שאינו חיוב אלא אם יש לו, [מיהו עי' במ"ב סי' תמה סק"י שכתב בשם אחרונים שלא ימכור את כל חמצו לעכו"ם, אלא ישאיר כזית שיוכל לקיים בו מצות תשבתו בשריפה].

ולפי"ז צ"ל דב"ש פליג וסבר דהחיוב של תשבתו הוא לבערו מן העולם לגמרי, ולכן לא מהני מה שימכרו לעכו"ם כיון דבשעה שבא האיסור החמץ בעולם אינו מושבת ומעיקרא חל עליו חיוב להשבתו, אמנם נראה שאף לב"ש אין איסור לאכול מהחמץ משום שמבטל חובת תשבתו, דכל סברת ב"ש היא שחל עליו חיוב עכשיו לדאוג שיקיים מצות תשבתו בחמץ שיהא קיים בזמן האיסור, אבל אם החמץ לא יהא קיים בעולם אין חובה להשבתו כמש"כ החזו"א, שאם אין לו חמץ אין מצוה שיהא קיים שיתקיים מצות תשבתו, [ואפשר לומר באופ"א דטעמא דב"ש דתשבתו חשיב מצוה חיובית ולכן אין יכול למכרו כיון שמבטל ממנו המצוה].

ואפ"ל באופ"א דטעמא דבית הלל שיכול למכרו אף לר' יהודה דסבר שביטול חמץ הוא בשריפה, דאף אי נימא דלא כהחזו"א אלא יש חיוב תשבתו רק בשריפה ואסור לבטל המצוה לר' יהודה ולפררו לרוח, מ"מ ס"ל לבית הלל שבמה שמכרו לא חשיב שמבטל מצת תשבתו, דכל שעושה בחמץ כדרך השתמשות לא חשיב שמבטל דין תשבתו, ורק אם מאבדו כדי שלא יהא לו החמץ בפסח בזה נאמר שצריך לאבדו באופן שהתורה אמרה שקיום מצות תשבתו הוא ע"י שריפה, ולכן יכול לאכול קודם הפסח ולא מבטל בו דין של תשבתו כיון שמשמש בחמץ כדרכו, אבל בית שמאי סבר שאע"פ שמתמשש בו כדרכו מ"מ אם החמץ יהא בעולם בזמן איסורו מוטל עליו עכשיו לדאוג שלא יהא בעולם, ולכן אף לב"ש יכול לאכול החמץ כיון שלא יהא בעולם, אבל למכרו לעכו"ם שהחמץ יהא בעולם בשעת מצות תשבתו אסור כיון שמעכשיו מוטל עליו לדאוג שיהא החמץ מושבת מהעולם, ועי' ברש"ש.

אמנם צריך לבאר דבע"ב משמע ברש"י שכל האיסור לב"ש הוא בתוך ל' יום, אולם א"א לומר כפשוטו דלבית שמאי יש חיוב תשבתו בתוך ל' יום, שהרי הגמ' בדף ה ע"א דנה האם חובת תשבתו הוא מליל יו"ט או מחצות, וצ"ל הביאור בזה שהחיוב בפועל חל רק מאותו זמן המבואר בדף ה', אלא שסבר ב"ש שבתוך ל' יום מחויב לדאוג שיקיים מצות תשבתו באותה חמץ שיהא בעולם בזמן החיוב בפועל וכמש"כ.

שו"ר בקובץ שיעורים [אות קכב] שביאר שהמחלוקת ב"ש וב"ה האם חובת תשבתו הוא חיוב גברא או חיוב מצד החמץ, וכתב שאם הוא חיוב גברא ממילא אסור לו למכור כיון שהחמץ לא יהא מושבת בשעת איסורו, אבל ב"ה סברי שהוא דין בחמץ שיהא מושבת אבל חיוב זה מתחדש כל רגע ורגע, ולכן אם מכרו לנכרי אין לו עוד חמץ וממילא פקע חיובו, ודימה לדין של ציצית חובת טלית, דפשיטא שאם מכרו אין לו חיוב ליתן שם ציצית, כיון שאין לו ברשותו טלית מחויבת, ה"נ לענין ביעור חמץ אין חובה להשבת החמץ אם אינו ברשותו.

המהר"ם חלאוה הקשה על רש"י דאין לפרש דטעמא דב"ש משום דמצוה לבערו מהעולם, דהא בשבת יח ע"ב מבואר דטעמא דב"ש משום חשדא, שהרואה יאמר שהוא של ישראל שמכרו בתוך הפסח, והכי משמע טפי דהא בקראי בתים וגבולין כתיבי, וכ"כ **רבנו פרץ** כאן והוסיף שהרי כתיב שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים וע"כ שיכול למכור להם.

והנה יש להקשות לרש"י דאיך מהני ביטול לבית שמאי הרי אינו מבטלו מהעולם, והנה דעת תוס' לעיל ד ע"ב דביטול הוא הפקר גמור ובזה מתקיים תשביתו, וא"כ ע"כ שלא נאמר בתשביתו לבערו מהעולם אלא סגי במה שהוא מוציא מרשותו, וא"ש דהוצרך ר"פ לפרש דאינו אלא מפני החשד, אבל לרש"י י"ל דסבר דביטול הוא השבתה בלב ונעשה כמי שאינו כלל, ולכן א"ש שכתב דלבי"ש השבתה היא לבערו מהעולם, [וזה חידוש דהשבתה בלב הרי הוא כביעור גמור].

דף כא ע"ב

גמ' ריב"ב אומר כותח וכל מיני כותח אסור למכור ל' יום קודם הפסח. רש"י מפרש דסבר כב"ש דאסור למכור לעכו"ם כיון דס"ל שידוע שהוא ישראל בשאר בפסח, אבל תוס' חולקו על רש"י וכתבו דס"ל כב"ה אלא דסבר דהכא כיון דאיכא שם בעליו עליו אסור, ונראה דהתוס' סברי כמהר"ם חלאוה ור"פ שהובא לעיל שכתבו דטעמא דב"ש הוא משום חשש ולכן הכא ב"ה מודה. ועי' מהר"ם חלאוה שכתב דהא דתני ל' יום, משום דזה אסור בין רב ובין מעט דבדרך כלל נשאר ל' יום, אבל אם מכר לו הרבה אסור אפילו יותר מל' יום כיון שאף בזה איכא חשד, אבל לרש"י דמשום דין תשביתו הוא ל' יום הוא בדוקא.

גמ' חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו. נראה שנחלקו רש"י ותוס' בדין זה, **שתוס'** כתבו 'וכגון שנפסל מאכילת כלב, דבענין אחר לא שרי דומיא דפת שעטיפשה', וכונתם כמש"כ הר"ן לקמן מה ע"ב שחלוק איסור חמץ משאר איסורים שבתורה, דבכל איסורים שבתורה הדין הוא שאם אינו ראוי לאכילת אדם, אף אם ראוי לאכילת כלב מותר, דחשיב נבילה שאינה ראוי לגר שמותרת באכילה, אבל בחמץ יש איסור אף אם אינה ראוי לאכילת אדם ורק ראוי לאכילת כלב, דילפינן ענין זה מדאסרה תורה שאור, ואע"פ ששאור אינו ראוי לאכילה, מ"מ כיון שראוי לחמץ בו עיסות אחרות אסור, ה"נ כל חמץ שראוי לחמץ עיסות אחרות אסור אע"פ שהוא נבילה שאינה ראוי לגר, ורק אם נפסל מאכילת כלב אינו חייב אף שראוי לחמץ עיסות אחרות, ומבואר לפי"ז שחמץ שחרכו יכול עדיין לחמץ עיסות אחרות, ועי' בחידושי רבנו דוד שמבואר כל זה.

והנה בעיקר מה שדנו הראשונים שיהא בחמץ דין של נבילה שאינה ראוי לגר צריך לבאר, שהרי כל הכלל של נבילה שאינה ראוי לגר הוא רק באיסור אכילה, אבל באיסור הנאה לא נאמר הך כללא, והרי חמץ אסור בהנאה, [ועוד הרי לרבנן אפרן אסור], ונראה דזה ודאי שלאחר זמן איסורו שכבר נאסר בהנאה ל"ש לדון בחמץ שהרי כבר נאסר, וכל הנדון של הראשונים היה קודם זמן איסורו שע"ז שלא ראוי באכילה לא חשיב אוכל ובטל תורת חמץ ממנו אם אינו ראוי לגר, וע"ז תי' שיש בחמץ עוד איסור של שאור, שאע"פ שאינו ראוי לאכילה, וא"כ ה"ה כל דבר שאינו ראוי לאכילה ומחמץ עיסות אחרות אסור באיסור חמץ.

ע"ע מקור חיים תמ"ב סק"ב דמקשה מה הטעם שחייב בחמץ שחייב אם אין ראוי לגר הרי סו"ס הרי"ז שלא כדרך אכילתו ע"י"ש מש"כ לחדש, ועי' באמרי בינה דיני חמץ סי' ח' שהאריך בזה.

אולם רש"י כתב 'וכגון שחרכו באור קודם זמנו דבטל טעמו ומראיתו', משמע מדבריו דלא כתוס' אלא אף היכא שלא נפסל מאכילת כלב נמי מותר בהנאה, וכן דייקו הפרמ"ג סי' תמב מבצ"ז סק"ח והשפ"א, וטעמא דמילתא י"ל דסבר רש"י דל"ש לומר שהוא ראוי לחמץ עיסות אחרות לאחר שחרכו, ולכן אע"פ שראוי לאכילת כלב הוה כשאר איסורים, שאם הוה נבילה שאינה ראוי לגר ליכא איסור אכילה, ועוד י"ל בכונת רש"י ע"פ מש"כ המאירי בשם יש מפרשים דחרכו מיירי אף היכא שלא נשרף לגמרי, ומ"מ מותר דהוה ככופת שאור שיחדה לשיבה, דמבואר לקמן מה ע"ב שמותרת בהנאה דפקע מזה שם חמץ.

נחלקו הראשונים בהא דקתני מותר בהנאה האם מותר אף באכילה או"ד שבאכילה הוא אסור, הר"ן כתב דה"ה נמי שמותר באכילה, אלא כיון שאינו ראוי לאכילה לא תני הכי, אבל הרא"ש כתב דיש אוסרים באכילה אע"פ שאינו ראוי לאכילה מ"מ כשאכלו יש סברא דאחשביה לראוי לאכילה לאסרו, [והמ"ב תמ"ב ס"ק מ"ג] כתב בשם ה"ט דאינו אלא מדרבנן, דמדאורייתא לא

מהני אחשביה דמ"מ הוה שלא כדרך אכילתו, ועי' בעל המאור והשגות הראב"ד שם, ולפי המאירי שכל ההיתר הוא משום דהוה ככופת שאור לכאורה פשיטא שאסור באכילה.

ע"ע אמרי בינה דיני פסח סי' ח' שהקשה על הרא"ש מדוע חייב אם אכלו, הרי בנבילה שאינה ראוי לגר אף אם יאכלנו לא יתחייב משום אחשביה, וא"כ מ"ש חרכו דחייב עי"ש מש"כ לבאר.

והנה מבואר בגמ' דאם חרכו לאחר זמנו אסור בהנאה, וצריך להבין דבשלמא לרבנן דחמץ הוא מהנקברין שאפרן אסור א"ש, דאף אם שרפו לגמרי האפר אסור כ"ש כשחרכו, [אבל חרכו קודם זמנו פקע מינה שם חמץ וכמש"כ באות הקודם], אבל הרי בגמ' מבואר בהמשך דמתני' כר' יהודה דסבר דאין ביעור חמץ אלא שריפה, וא"כ קשה אמאי חרכו לאחר זמנו אסור בהנאה הרי הנשרפין אפרן מותר, ועי' בחידושי רבנו דוד שכתב דדוקא אם נשרף לגמרי שנעשה אפר או גחלים אפרו מותר, אבל חרכו לא נשרף לגמרי לא קיים דין תשבינו בזה אע"פ שנפסל מאכילת כלב, ולכן אסור לאחר זמנו לר' יהודה כיון שחל עליה איסור חמץ לא פקע האיסור עד שישרפנו לגמרי.

והנה בגמ' לא מבואר אם חרכו לאחר זמנו שאסור בהנאה אם יש חובת ביעור, די"ל דכל סברת הגמ' היא רק לגבי איסור הנאה, דכל שלא נשרף לגמרי לא נתקיים בו מצות תשבינו חשיב שנהנה מהחמץ, וכמו שמצינו בנקברין שאפרן אסור אע"פ שהדבר אינו בעין, אבל לענין מצות תשבינו י"ל דכיון שפקע מינה תורת אוכל ואין כאן חמץ ממילא אין חובת תשבינו, שהרי זה פשוט לכאורה שאף בבל יראה אינו עובר כיון שאין כאן חמץ.

אולם הר"ן לקמן בפרק אלו עוברין מה ע"ב הביא דברי הירושלמי שכתב לענין מלוגמא שנחמצה ואח"כ הסריחה חייב לבער, וביאר הר"ן שכונת הירושלמי דמייירי שהסריחה בפסח, ולכן חייבת בביעור דהוה כחרכו לאחר זמנו, [ועי' ברא"ש שם סי' ד' ובקרבן נתנאל], וא"כ מבואר בהדיא שאם חל חובת ביעור אע"פ שפקע מינה שם אוכל לא רק שאסור בהנאה אלא חייב בביעור.

אולם עי' שער הציון [תמ"ב סק י"ט] שהתספק האם חובת ביעור הוא מהתורה או מדרבנן, וכתב דבשו"ע הגר"ז כתב בהדיא שהוא מהתורה, והפרמ"ג הסתפק דשמא אינו רק מדרבנן, אולם החזו"א [קט"ז יא] תמה על הספק של השער הציון וכתב שהרי הא אמרינן הנקברין אפרן אסור, והוא אסור מהתורה והטעם כיון שחל איסור הנאה לא פקע מינה האיסור, וכן הקשה שלר' יהודה שאפרן מותר, כ"ז רק לאחר שנתקיימה מצותו, והרי הכא במלוגמא שנסרחה לא קיים דין תשבינו וה"ה נמי בחרכו, אולם צריך להבין מה הטעם שיש חובת תשבינו הרי כבר פקע מינה תורת חמץ.

ועי' אחיעזר [ח"ג סי' ה אות ו'] שעמד בזה וכתב שמוכח מכאן שכיון שחל עליו חובת תשבינו, לכן כ"ז שלא נתקיים בו מצות שריפה חייב לבערו מן העולם, אע"פ שאין כאן תורת אוכל ולא יעבור בבל יראה, ולכאורה כונתו דדין תשבינו אינו חיוב על הגברא, אלא שהוא דין שחל בחפצא של החמץ שחייב לבערו מן העולם, ולכן אם החמץ היה קיים בעולם בפסח חל עליו דין להשבינו ולא פקע ממנו אותו דין אף שפקע מהחמץ שם אוכל, ועי"ש בדברי החזו"א שנראה שנכוון לסברא זו, [ולהלן יבואר שבחידושי הגר"ח כתב דדעת הרא"ש שדין תשבינו הוא דין בגברא ועיין].

המקור חיים [תמ"ב סק"ג] הביא דהמג"א כתב לענין מלוגמא שנתחמצה ואח"כ נסרחה, שאם נסרחה לאחר זמן איסורו חייב לבער, והמקור חיים חולק עליו וכתב דיש חילוק בין נסרחה לאחר שש לנסרחה בליל פסח, וביאר שאם נסרחה קודם ליל פסח לא חל עליו איסור בל יראה, כיון דבשעה שאיסור בל יראה צריך לחול אין כאן חמץ, אבל אם חל כבר איסור בל יראה נאסר לעולם משום קנס, שהרי כל חמץ שעבר עליו הפסח אסור להנות ממנו, ולכן בכה"ג שנתחמץ לאחר שעבר על בל יראה אסור לעולם, ובכה"ג חייב לבער שאסור להנות ממנו, ואף מהאפר אסור לו להנות משום שאף על האפר איכא קנס.

וכתב בחידושי הגר"ש [סי' יא אות ג] דמבואר מדברי המקור חיים שלמד דגדר מצות תשבינו הוא על הגברא, שחייב להשבינו החמץ מביתו, ולכן אם פקע מינה תורת חמץ אין מצוה להשבינו ולכן הוצרך לחדש המקור חיים טעם אחר בדברי הירושלמי שחובת ביעור הוא משום קנס שעבר איסור של בל יראה, ולדבריו ע"כ צ"ל שכל חובת ביעור הוא דרבנן משום קנס, ודלא כמש"כ השו"ע הגר"ז שהביא השער הציון שהוא מהתורה.

ועי"ש בחידושי הגר"ש שם שהביא מספר המנהיג שכתב דחרכו לאחר זמנו אסור בהנאה מדרבנן, שמהתורה כיון שאינו חמץ אין כאן איסור, [ועי' חזו"א קטז יא מה שכתב לתמוה על דברי המקו"ח, ונראה מדבריו שהבין שכונת המקור חיים לומר שבחרכו קודם הלילה מותר בהנאה, אולם עי"ש בדבריו דבהדיא אסור בהנאה, ועי' במנחת שלמה ח"א סי טז שהעיר כן על החזו"א].

ומבואר מדברי המקור חיים שחלוק איסור הנאה מחובת תשביתו, שלגבי איסור הנאה כיון שחל תו לא פקע כ"ז שלא נעשה אפר, אבל לגבי חובת תשביתו כיון שאין כאן תורת חמץ אין חובת תשביתו, ויש לבאר דס"ל ע"ד הגר"ש דתשביתו הוא דין על הגברא שאם יש לו חמץ חייב לבערו, אבל לגבי האיסור הנאה אע"פ שעכשיו אין כאן חמץ, מ"מ כשנתנה נחשב שנתנה מהחפץ שהיה אתמול, אולם י"ל שאף אם תשביתו הוא דין בחפצא מ"מ פקע אותו בהוא דין בחפצא בשעה שאינו חמץ, אבל לגבי האיסור הנאה הנאה קיים האיסור כיון שהתורה אסרה כל מה שנגרם מהאיסור הנאה, ולכן אע"פ שהדבר בעצמו אינו בעולם יש איסור להנות ממנו.

כתב הריטב"א דהא דקתני חרכו קודם זמנו מותר לאחר זמנו היינו דוקא בחרכו קודם שעה חמישית, אבל אם חרכו בשעה חמישית שאסור באכילה ומותר בהנאה, הדין הוא שלאחר זמנו אסור באכילה ומותר בהנאה, וצ"ע כונתו מה הטעם לאסור אותו באכילה, הרי לגבי איסורי אכילה איכא כללא דנבילה שאינה ראויה לגר מותרת, וכל הטעם לאסור בחרכו לאחר זמנו כיון שהוא איסור הנאה וכמש"כ, ועוד יש לעיין בדחידושי הגר"ז כתב דאיסור חמץ בשעה חמישית אינו איסור חפצא של חמץ, שהרי כל האיסור הוא רק מדרבנן וא"כ הוה רק איסור גברא, ובה לכאורה ל"ש לומר דכיון שחל תו לא פקע.

גמ' המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדינתא אין חוששין לקידושין. פרש"י דאפ"ה אם באו לחשש חמץ כגון שנפלו עליהם מים אסור, הפנ"י מדייק ברש"י שאע"פ שאין כאן חמץ ודאי, אלא ספק חמץ מ"מ נאסר בהנאה, ואע"פ שכל האיסור הוא רק מדרבנן, אסור אף מספק ולא אמרינן דהוה ככל ספק דרבנן שהוא לקולא, ויש לעיין דבסוגיא לעיל ז ע"א בהא דמקדש באיסורי הנאה דרבנן בעינן לדין דאפקעינהו והרי הכא חזינן שיש לאסור אף בספק.

תוס' ד"ה עבר זמנו אסור בהנאה. ונראה דפריך שפיר מהא דתניא בפר"ק דשורפין חמץ אלמא אסור בהנאה דלר' יוסי הגלילי א"צ לשרפו אלא יריצנו לפני כלבו או ימכרנו לנכרי, הקשה בקו"ש [אות פח] מה הכרח של תוס' שלריה"ג א"צ לשרפו הרי יכול להיות שסבר כר' יהודה דקיום תשביתו אינו אלא בשריפה, וא"כ אסור לו להריצו לפני כלבו, וכתב לישב דכיון שסבר ריה"ג דחמץ מותר בהנאה א"כ אין יכול ללמוד מנותר שקיום דין תשביתו הוא בשריפה שהרי נותר אסור בהנאה, וא"כ מוכח ממה דקתני שיש חיוב שריפה דחמץ אסור בהנאה, ועי' להלן כח ע"א מה שהקשנו על הקו"ש.

תוס' בא"ד. דליה"ג ירצנו לפני כלבו או ימכרנו לנכרי, תוס' כתב ב' אופנים של תשביתו או שירצנו לפני כלבו ובה מאבדו מן העולם, ועוד כתב תוס' דימכרנו לנכרי, דאע"פ שלא מבערו מן העולם אלא מבערו מרשותו ובה מקיים מצות תשביתו, ומבואר דס"ל לתוס' שמתקיים דין תשביתו במה שהוציא החמץ מרשותו דתו אינו שלו.

אולם הקו"ש [אות פח] כתב לבאר שהרי מבואר בפ"ק שאם היה יכול לבטל את החמץ לאחר זמן איסורו היה נפטר מחיוב תשביתו, ומוכח מזה שכל החיוב של תשביתו אינו חובת גברא, אלא דין בחמץ שיהא מבער וכ"ז רק אם החמץ הוא ברשותו, וא"כ אפשר שכונת תוס' שבאמת אין קיום של תשביתו בכה"ג, אלא שאם החמץ אינו ברשותו א"צ לקיים בו תשביתו, [ודימה לטלית חובת גברא, שאם הטלית אינו ברשותו אין חיוב להטיל בו ציצית].

והנה הרא"ש להלן [סי' ד'] שלר"ש שחמץ קודם פסח מותר בהנאה, אע"פ שאין יכול לאכלו כיון שלא מתקיים תשביתו דרך אכילה, מ"מ יכול להסיקו תחת תבשילו או ימכרנו לנכרי, ומבואר בדבריו דבמכירה לנכרי יש קיום דין של תשביתו והיינו שאף אם אין מוציאו מן העולם יש קיום דין של תשביתו, והאחרונים האריכו בזה האם לרבנן קיום תשביתו הוא השבתה מן העולם או מרשותו, ועי' חזו"א [ק"ח ב] שכתב שחובת השבתה מן העולם הוא מדין האיסור הנאה שבחמץ, ולכך לריה"ג ולר' שמעון שחמץ בפסח מותר בהנאה אין חיוב של תשביתו לבערו מן העולם אלא להוציאו מרשותו, ויתבאר עוד בהמשך הסוגיות, [עי' שאג"א סי' פג].

גמ' בהדי דקא שריף ליתנהי מיניה קמ"ל. צריך להבין מה ההו"א שיהא מותר להנות בשעת שריפה, הרי בגמ' מבואר שמהרישא של המשנה ידעין שחרכו קודם זמנו מותר בהנאה, והתבאר לעיל שמוכח מזה שחרכו לאחר זמנו אסור, וא"כ מה ההו"א שיהא מותר להנות, ומדוע זה עדיף מחרכו לאחר זמנו שאסור בהנאה.

בחידושי הר"ש משאנ"ץ עמד בזה וביאר דחרכו אחר זמנו לא מיירי שבא להנות בהנאת היסק, אלא שאר הנאות כגון לישב עליה, אבל הכא הנדון להנות בשעת היסק ולהנות בשעת השריפה, והסברא להתיר בזה מבואר בתוס' לעיל ה' ע"א שכתבו דכל האיסור כאן הוא מדרבנן, משום דמיירי הכא שנהנה מהגחלים דלא נחשב שנהנה מהחמץ בעצמו, אלא מהדבר שנשרף, ולכן מעיקר הדין הוא כמו לאחר שנעשה אפר, ולכן כל האיסור הוא רק מדרבנן שנראה שנהנה מחמץ.

אבל רבנו פרץ מבואר שהנדון היה לא רק לאחר שנעשה גחלים, אלא אף בזמן שהחמץ עדיין בעין, וביאר דס"ד שיכול להנות כמו שמצינו בתרומה טמאה שיכול להנות תוך כדי השריפה וע"י בר"ש משאנ"ץ מש"כ לדון בתי"ז.

תוס' ד"ה בהדי דקא שריף ליה. מבואר בדבריהם שכל ההו"א היא רק לר' יהודה דסבר אין ביעור חמץ אלא שריפה, ולאחר שריפה אפרו מותר, אבל לרבנן דסברי דחמץ הוה מהנקברין ואפרו אסור פשיטא דאסור להנות בהדי דקא שריף ליה, וכ"כ הרא"ש סוף סי' ב', וכן פסק הטור סי' תמ"ה, והביא שכן הוא דעת הרמב"ם שאפרן אסור, וביאר משום שהרמב"ם פסק כרבנן דהשבתו בכל דבר וממילא חמץ הוא מהנקברין דאפרן אסור.

אולם הרע"א בשו"ע [סי' תמה] והאבני מלואים [תשובה י"ט] ומקור חיים [סי' תמה] הקשו דהא מבואר בתוס' בתמורה לג ע"ב [ד"ה הנשרפין] שטעם החילוק בין נקברין לנשרפין הוא, דנשרפין יש מצוה לשרפו לכן האפר מותר דאמרינן דנעשה מצותו, אבל בנקברין החיוב קבורה הוא מחמת שיש איסור להנות מזה וכדי שלא יבאו לידי תקלה צריך לקברו, לכן בזה אף שרפו האפר אסור דחשיב עדיין איסור הנאה, וא"כ קשה דחמץ בפסח שהתורה אמרה תשביתו ויש לו מצוה להשבית א"כ אף לרבנן יהא מותר להנות מהאפר לאחר השריפה דאיכא טעמא דנעשית מצותו.

והאבנ"מ וכן נראה ברע"א למדו דכן הוא שיטת הרמב"ם שהאפר מותר אף לרבנן, ומה שכתב הרמב"ם בהדיא שאסור להנות לאחר שיפרה כתב האבנ"מ שהרמב"ם קאי על פחמים שלא נעשו אפר, ולכן התם לא נתקיימה מצותו ואסור בהנאה אבל באפר ממש מותר להנות, [ובזה מתישב קושית המג"א על הרמב"ם שהרמב"ם פסק דנקברין לא ישרפו וא"כ אם פסק כרבנן אמאי יכול לשרוף חמץ, אלא ע"כ דבחמץ כיון שנתקיימה מצותו ויכול להנות מהאפר לא נאמר הכלל שנקברין לא ישרפו].

והנה הקה"י [סי' יג] כתב שכדברי האחרונים שלרבנן נמי אפרן מותר מבואר בר"ן בסוגיין, דהר"ן כתב שאם חרכו לאחר זמנו אסור בהנאה אלא א"כ ישרפנו לגמרי, והר"ן במשנה כתב שהלכה כחכמים דהשבתו בכל דבר, ומבואר בר"ן שאף לאחר שריפה אפרן מותר, וכן מבואר יותר מפורש בדברי רבנו דוד כאן עיי"ש היטב.

אלא דצריך לבאר אם לרבנן אפרו מותר אף לאחר שריפה א"כ מדוע הגמ' אומרת שרק לר"י ס"ד שיכול להנות הא אף לרבנן מותר להנות מהאפר מה"ט דנעשית מצותו, והאבני מלואים שם כתב דיש סברא לומר דלר"י שמצותו בשריפה, קס"ד שמותר להנות בהדי דקא שריף לה דס"ד דהוה כתרומה טמאה שמותר להנות ממנו בשעה שהוא שרפו, אבל לרבנן שיכול לבערו מהעולם בכל אופן לא הוה כתרומה טמאה, וכסברת האבנ"מ מצינו ברבנו פרץ כאן שהביא בשם רש"י לפרש כן כונת הגמ' דס"ד שיכול להנות ממנה בזמן השריפה מידי דהוה כתרומה טמאה, וכתב רבנו פרץ דלא דמי דהתם תרומה מותרת בהנאה לכן יכול להנות בשריפה, אבל הכא חמץ אסור בהנאה, [ואולי י"ל דהרי מצינו דאיכא היתר בקרא לקמן בפרקין ובשבת כה. 'דשלך תהא' שיכול להסיקו תחת תבשילו, וא"כ אפשר דאין כאן היתר הנאה, אלא נתחדש היתר מסוים להנות ממנו בשעת שריפה, ולכן קס"ד דה"ה בחמץ שדינו בשריפה שהתורה התירה להנות בשעת שריפה].

ע"ע ח"י רבנו דוד כאן שכתב לבאר דברי הגמ' באופ"א, שהו"א היתה רק לר"י ולא לרבנן משום דהוה כלא אפשר וקא מכיון, וכונתו שמכיון שהוא מחויב לשרוף, נמצא שעיקר המעשה הוא הביעור של החמץ, ולכן אף אם נהנה מהשריפה א"א לחייב אותו על ההנאה, אבל לרבנן דיכול להשבית בכל דבר ולא דוקא ע"י שריפה ממילא חשיב אפשר וקא מכיון, ולכן לא היה ס"ד בזה להתיר ההנאה בשעת שריפה.

בעיקר דברי רבותינו האחרונים שכתבו שאף לרבנן אפרן מותר משום שנתקיימה מצותן, תמה המנחת ברוך [סי' סז] הרי לרבנן השבתנו בכל דבר, ואטו אם מפרר וזורה לרוח יהא החמץ מותר, הרי לא נשתנה החמץ ממה שהיה ופשיטא שאם אדם יאסוף את החמץ או יאכל פירור יעבור באיסור חצי שיעור, אלא ע"כ שכל הטעם של הנשרפין עפרן מותר משום שהדבר השתנה ממה שהיה וליתא לאיסורא כלל, וא"כ כל זה רק לר' יהודה שמצותו בשריפה, אבל לרבנן דאף מפרר וזורה לרוח ע"כ שיסוד דין של תשביתו הוא במה שהחמץ מושבת ואינו אצלו ולכן ל"ש בזה לומר נעשית מצותו.

והנה ע"י בדברי האבנ"מ שכתב שבאמת אם מפרר וזורה לרוח יוכל להנות מזה ע"י מש"כ לישב קושית תוס' בע"ז וצ"ב, [אולם היה אפשר לומר דאח"כ אם הוא מפרר ובא אחר ונטלו אע"פ שכבר קיים המצוה של תשביתו, אבל כיון שהחמץ לא השתנה נמצא שע"י שנטול הפירורין [ויש לו כזית חמץ], הרי הוא מבטל את ההשבתה, אבל אם שרפו ונעשה אפר שהוא דבר חדש אף אם יהנה ממנו לא חשיב שמבטל את ההשבתה, ולכן לאחר שריפה הוא מותר בהנאה שכבר נתקיימה מצותו.

אמנם ע"י בחזו"א [קטז יא] ד"ה במ"ב שכתב חידוש גדול שלרבנן שאפרן אסור אם שורף את החמץ חייב להטיל את האפר לים, והיינו שאין קיום השבתה כ"ז שנשאר מהחמץ אלא צריך להוציאו לגמרי מרשותו, ולפי סברא זו א"א לומר כלל שלרבנן יהא מציאות של נעשית מצותו, אולם דבריו מחודשים ולא מצינו שיהא לרבנן חיוב לזרוק הפירורין.

בחידושי הגר"ח [הלכ' חמץ ומצה] כתב לישב קושית הרע"א שהקשה שאף לרבנן האפר יהא מותר משום נעשית מצותו, וביאר שחלוק ביסודו דין תשביתו לר' יהודה מלרבנן, דלר"י שתשביתו רק בשריפה א"כ הדין תשביתו הוא דין על החפצא, שצריך לבער החמץ מהעולם, אבל לרבנן דהשבתתו בכל דבר אין מצוה בעצם ההשבתה, אלא שצריך להשבית כדי שלא יהא לבעלים חמץ, ואינו דין על החפצא של החמץ, אלא שהוא דין על הגברא שצריך להשביתו מהחמץ, ולפי"ז ביאר שכל הסברא של נעשית מצותו שייך לומר רק אם זה דין על החפצא שצריך להשביתו לכן כשנתקיים דינו החפץ מותר, אבל אם הוא דין על הגברא שלא יהא לו חמץ, לא שייך לומר בזה נעשית מצותו.

וע"י קו"ש [אות קפט] שכתב כסברת הגר"ח, שהביא מה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד האם מלוגמא שנתחמצה ואח"כ נסרחה בפסח האם חייב לבער, שברמב"ם משמע שאין חייב לבער, והראב"ד כתב שחייב לבער, וכתב הקו"ש שלר"י דחיוב תשביתו הוא דוקא בשריפה, איכא סברא דכיון שחל תו לא פקע, ולכן אם נתחמצה בפסח חייב לבער, אבל חכמים דסברי דהשבתו בכל דבר אף אם נסרחה בפסח אין חובת ביעור, דכיון שנפסל מאכילת כלב חשיב כהשבתה, ואין חילוק אם האדם בעצמו משבית את החמץ או שהדבר נעשה מעצמו אין ראוי לאכילת כלב, אלא שא"כ צ"ע טובא שהרא"ש בפרק אלו עוברין הביא דברי הירושלמי שאם נסרח בפסח חייב לבער, והרא"ש הרי פסק כחכמים שאפרן אסור.

ומדברי האחרונים שהקשו ע"כ ס"ל דאף לרבנן חובת תשביתו דהשבתתו בכל דבר הוא דין בחפצא של החמץ, ולכן שייך לומר נתקיימה מצותו, והנה מקור חיים שכתב כהרע"א מבואר שסבר שדין תשביתו הוא בחפצא.

ויש להקשות מדברי המקור חיים סי' תמב [הובא לעיל] שכתב שאם חרכו לאחר זמן איסורו ומלוגמא שנתחמצה ואח"כ נסרחה אסור רק משום קנס, ולא אמרינן שמכיון שחל חובת תשביתו לא פקע חיובו, ולכאורה הטעם משום שסבר שדין תשביתו אינו דין בחפצא אלא דין בגברא ולכן כשפקע מינה שם חמץ פקע חובת תשביתו, ומדבריו כאן שכתב דיש דין של נעשית מצותו לרבנן מבואר דיש דתשביתו הוא דין בחמץ, אלא ע"כ צ"ל דס"ל שאע"פ שהוא דין בחפצא מ"מ אם פקע ממנו שם חמץ אין חובת תשביתו ולא אמרינן דכיון שחל לא פקע, ורק לענין איסור הנאה נאמר הכלל שכיון שחל לא פקע, ולכן ס"ל שרק למד"א נקברין אפרן אסור כיון שחל לא פקע וכמו שנתבאר לעיל, או ד"ל דסבר המקור חיים שאף אם תשביתו הוא דין בחפצא, מ"מ הוא חיוב שמתחדש כל רגע ורגע ולכן אם נתחמץ אין לו חיוב להשבית.

בחידושי ר' שלמה הוכיח מכמה דוכתי שאף לרבנן יש מצוה בעצם ההשבתה ולא רק כדי שלא יהא לו חמץ, שהרי גם במוציא חמץ מרשותו שאינו עובר עליו בבי"י מחויב להשבית את החמץ, וכן לר"ש שחמץ מותר בהנאה יש חיוב להשבית, וע"כ שיש חיוב בעצם מעשה ההשבתה, [וכן מוכח מהדין של מלוגמא שנתחמצה ולבסוף נסרחה שחייב לבער דע"כ דין תשביתו אינו על הגברא, דאם הוא דין על הגברא אין סיבה שישאר אסור].

ולכן כתב לבאר שם באופ"א דכל הדין של נעשה מצותו הוא רק כשחובת שריפה הוא מכח האיסורי הנאה, אבל אם חובת ביעור הוא מטעם אחר לא יהא היתר להנות מהאפר, ולפי"ז כתב שלר' יהודה שילפינ מנותר החיוב ביעור הוא מחמת האיסור הנאה, אבל לרבנן שלא ילפינ מנותר, נמצא שאף שמקיים מצוה בשריפה מ"מ זה לא מחמת האיסורי הנאה אלא מחמת מצות השבתה ולכן ל"ש לומר אפרן מותר, וכ"כ בחידושי הגר"ש אות פ"ד, ע"ע בפרי יצחק ח"א סי' יט מש"כ מהלך חדש בביאור הענין.

בעיקר סברת אחרונים שהביאו מתוס' בתמורה שמותר להנות מהאפר של החמץ לאחר שריפה משום שנעשית מצותו כמו שאמרין לגבי קדשים שמותר להנות מהאפר לאחר שנעשית מצותו.

הקשה הקו"ש [ח"ב סי' כא] וקה"י סי' י"ג דמה שיד הסברא של נעשית מצותו בזה, דבשלמא בהקדש כגון בתרומת הדשן יסוד האיסור הנאה הוא משום שעומד למצוה לעשות בו עבדתו, ולכן לאחר שנעשה מצותו מותר בהנאה שאין בו הסיבה לאסרו בהנאה, וכן מבואר ברש"י להלן כו ע"א [ד"ה וריח] שכתב דמשום שנעשית מצותו ואין צורך גבוה עוד יצאה מכלל קדשי השם, והיינו שכל האיסור מחמת שהיה עומד לצורך גבוה.

והוכיח כן בקו"ש מהדין של קדשים שמתו שיצאו מידי מעילה, והרי התם לא נתקיים מצותו שהרי לא הקריבו אלא ע"כ שכל טעם האיסור משום שעומד להקריבה, אבל היכא שמתו ואינו עומד להקריב אין סיבה לאוסרם, והביא שכן מפורש בתוס' ישנים ביומא שהטעם שחטאות המתות מותרות משום מעילה משום שנעשית מצותו, וא"כ הקשה הרי הטעם שחמץ חייב בשריפה אינה דין בפנ"ע, אלא מחמת שנאסר בהנאה חייב שריפה ולא נאסר בהנאה מחמת החיוב שריפה, וא"כ לא דמי להקדש ואין שייך להתיר הנאתו מאותו טעם שנעשית מצותו, ובעצם זה קושיא על המשנה בתמורה שכל השרפין אפרן מותר.

והביא בשם הגר"ח שתוס' בזבחים פט מבואר דקדשים שמתו אסורים בהנאה מהתורה, ולפי"ז ע"כ הטעם דנעשית מצותו אינו משום שכבר לא עומד למצוה, אלא ע"כ שהוא טעם חדש, והוא גזה"כ שנאמר בקדשים דכיון שנעשית מצות יש כאן חלות היתר לאיסור, וילפינ מקדשים לכל מקום שנעשית מצות שיש כאן מתיר לאיסור הנאה, ע"ש שביאר אופן הילפותא.

אמנם צריך לישב לדעת רש"י ותוס' ישנים מה הסברא של המשנה בתמורה שכל הנשרפין אפרן מותר הרי ל"ש לומר דהוה כקדשים וכמו שהקשנו, ועי' קה"י [סי' יג] שכתב בתוך דבריו סברא אחרת שקיים להו לחז"ל שאפשר ללמוד מקדשים שמצינו שלאחר שנעשית מצותו הוא מותר בהנאה, דכונת התורה דאותם שחייבים בשריפה נשלם האיסור הנאה שלהם במה ששרף, והיינו שמקדשים יש לנו סימן שלאחר שריפה פנים חדשות באו לכאן, ולכן הותר האיסור ולא משום ששריפה היא מתיר לאיסור, [ויש סברא בזה שאם האפר אסור מדוע הצריכה התורה שריפה, הא אפשר שיקברו שהרי האפר אסור, אלא ע"כ שזה החילוק בין נשרפין לנקברין דבנשרפים אמרינן שפנים חדשות באו לכן ולכן הותר בהנאה].

והנה לעיל הובא דהמנחת ברוך תמה על סברת האחרונים שכתבו שרלבנן אפרן מותר לאחר שריפה משום שנעשית מצותו, הרי אם יפרר לרוח לרבנן שקיים מצות תשבתו ודאי שהאיסור לא פקע, וא"כ יש הוכחה שבחמץ לא נאמר ההיתר של נעשית מצותו, ואפשר לומר שלפי סברת הגר"ח שטעם ההיתר של אפרן הוא שהשריפה היא מתיר, א"כ י"ל שכל המתיר הוא רק כשנשתנה האיסור כשנשרף ופנים חדשות באו לכאן, אבל אם הוא בעין אין כאן סיבה להיתר, [ועי"ש בקו"ש שם שכתב סברא זו לענין שור הנסקל], אבל המנחת ברוך שהקשה הבין כפי הדרך שנתבאר בדעת רש"י, שהסברא של נעשית מצותו הוא סימן שהתורה הפקיעה את האיסור, ולכן הקשה שכאן יש הוכחה שהתורה לא הפקיע את האיסור, שהרי יכול לקיים מצותו שלא ע"י שריפה אלא ע"י מפרר וזורה לרוח.

גמ' ופליגא אדר' אבהו דאמר רב אבהו כ"מ שנאמר לא יאכל לא יאכל לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע. הרע"א הסתפק לרב אבהו שבכל איסור אכילה איכא נמי איסור הנאה, האם הפירוש הוא שיש כאן ב' איסורים נפרדים, איסור אכילה ואיסור הנאה, אלא שהתורה גילתה שכל מקום שיש איסור אכילה בכלל זה נמי איסור הנאה, או"ד דיש כאן איסור אחד, שישוד איסור אכילה הוא מחמת ההנאה שיש לו באכילה, והוה כאילו שאמרה תורה לא תהנה באכילה, ונפק"מ כשאוכל מאכל ויש לו הנאה האם יהא כאן ב' מלקות על האכילה ועל הנאה, או שמכיון שישוד דין האכילה היא מחמת ההנאה א"כ לוקה פעם אחת.

ולכאורה נחלקו הראשונים בזה, עיין בפירוש המשניות לרמב"ם בכריתות שכתב שיסוד איסור אכילה הוא מחמת שיש לו הנאה באכילה, והיינו שאין איסור אכילה בפני"ע, וכ"כ הרמב"ם בספר המצות [ל"ח קפ"ז] לגבי איסור בשר וחלב שכתב דאע"פ שילפינן מג' קראי דלא תבשל גדי בחלב אמו חד לאסור באכילה וחד בהנאה וחד לבישול, מ"מ לא נמנו ג' לאוין אלא ב' לאוין של אכילה ובישול, ולא נמנה איסור הנאה ללאו בפני עצמו, והטעם משום שיסוד האיסור אכילה הוא מחמת ההנאה וזה בכלל הלאו של אכילה, אלא דבקרא הוצרך לכתוב עוד לא תבשל בשביל הנאה, כיון דאיסור אכילה לא כתיב בלשון לא תאכל.

אולם בחידושי הר"ן נראה שחולק על זה, דהנה תוס' [ד"ה כל מקום] הקשו דיהא נהנה חמץ בפסח בכרת, ותי' דוקא במקום שכתוב לא יאכל ולא תאכל אבל בחמץ כתיב כי כל האוכל, אבל בחי' הר"ן תי' באופ"א דהילפותא אינו גילוי מילתא על לשון אכילה שזה כולל אף הנאה, אלא הביאור שהתורה מרבה שיש כאן איסור חדש על הנאה, וכל הריבוי של האיסור הוא על הלאו ולא על כרת, ולכאורה לדעת תוס' שכתבו שזה גילוי מילתא יש לפרש כהרמב"ם דהתרה גילתה שגם מה שאכילה אסורה, הוא מחמת הנאת אכילה, ולכן אין סברא לחלק בין אם הוא לאו לכרת שזה גילוי מילתא על הגדר האיסור, אבל הר"ן סבר שזה איסור חדש ודלא כמש"כ הרמב"ם, ולכן כתב הר"ן שיש מקום לחלק שאע"פ שהתרה לאסור אף הנאה מ"מ כל הריבוי הוא על איסור לאו ולא על חיוב כרת.

הרע"א נסתפק בשיעור של איסורי הנאה אם שיעורו בפרוטה או שיעורו בכזית, וטעמא דמילתא משום דכתיב בקרא לשון אכילה, **והנה** הצ"ח לקמן כב ע"א [ד"ה והרי אבר] כתב צד חדש דשיעורו בכל שהוא, אלא שכתב דא"א לומר כן דא"כ אמאי בשביל להתחייב על אכילתו צריך כזית הרי בכל שהוא כבר יתחייב משום נהנה, אלא ע"כ כתב דשיעורו בכזית כמו באכילה, וכתב הצ"ח דלדעת הרמב"ם דאין מלקות בהנאה אפשר דשיעורו בכל שהוא.

ואפשר לתלות ענין זה גם בתוס' ובר"ן דלפי תוס' אפשר לומר שכיון שיסוד איסור הנאה, וכיון שכתוב בלשון אכילה לכן שיעורו בכזית, אבל לפי הר"ן שהוא איסור חדש י"ל דשיעורו אינו תלוי באכילה אלא בפרוטה, (והביאו רמב"ם מהסוגיא ב"ק מא ע"ב שהובא להלן בע"ב ויבואר שם, ועי' בקובץ הערות סי' נב א' שהביא דברי רע"א, ותמה עליו מהכ"ת יהא השיעור הנאה בכזית). **והנה** יש להעיר דכל זה רק לשיטת רבי אבהו, אבל לפי חזקיה שלומד מקרא דלא יאכל, לא נאמר איסור הנאה בלשון של אכילה, אלא האיסור הוא מחמת שההנאה מביאה לידי מאכל, ולכאורה לפי חזקיה ע"כ יסוד איסור אכילה הוא משום הנאה, שהרי מבואר שהאיסור הנאה הוא מה שמביא לידי אכילה, וא"כ ע"כ שיסוד האיסור הוא האכילה היא מחמת ההנאה, אבל מכיון שהאיסור של הנאה לא כתוב בלשון של אכילה לכאורה לכאורה יהא חילוק בשיעורים, שבאכילה השיעור הוא כזית, ובהנאה דלא קתני לשון אכילה השיעור יהא בפרוטה, ועיין.

בעיקר הנדון בגמ' מהו המקור לאסור חמץ בפסח בהנאה הקשה **הקה"י** [סי' י"ג] אמאי בעינן קרא לאסור חמץ בהנאה, הרי מכיון דכתיב בקרא 'תשביתו' שמחויב לבערו מהעולם א"כ ע"כ שיש איסור הנאה, כדמבואר בגמ' בקידושין נו ע"ב גבי כלאי הכרם שאסורים בהנאה דכתיב 'פן תוקדש אש' דהיינו שהיא בשריפה ולכן ע"כ שאסורים בהנאה, וכ"כ תוס' כב ע"א [ד"ה אותן] לגבי קדשים שנפסלו שאסורין בהנאה מדאיצטריך רחמנא שריפה.

ועי' אבי עזרי [פ"א ה"ד] מחמץ ומצה שהקשה כן, ובתחלה רצה לומר דמכיון שהמקור שחמץ בשריפה נלמד לקמן כז ע"ב מנותר, ש שכמו שנותר אסור באכילה ובהנאה וטעון שריפה ה"ה חמץ, א"כ קודם צריך מקור שבחמץ יש בו איסור הנאה, ואח"כ אפשר ללמוד מנותר חיוב שריפה, וכתב שם שלרבנן שצריך להיות זורה ומפזר לרוח אין ללמוד שהדבר אסור בהנאה, כיון דלרבנן הדין תשביתו שמחייב להיות זורה ומפזר לרוח הוא כדי שלא יעבור באיסור של ב"י וב"י וכמוש"כ הגר"ח, וא"כ אין ללמוד משם שיש איסור הנאה.

ועוד כתב האבי עזרי וכ"כ הקה"י שהרי איכא מד"א שסברי דאע"פ שיש מצות תשביתו מ"מ מותר בהנאה, שהרי לר"ש חמץ מותר בהנאה עד הלילה, ולריה"ג לקמן בפרקין סבר דחמץ מותר בהנאה כל הפסח, ואע"פ שיש מצות תשביתו א"כ מוכח שהחיוב שריפה בחמץ אינו כמו בשאר איסורי הנאה, דהתם החיוב שריפה הוא מחמת האיסור הנאה, לכן אסור בהנאה, אבל הכא התשביתו

והשריפה הוא כדי שלא יעבור באיסור בל יראה, ולכן אין ללמוד מהחיוב שריפה שיש איסור הנאה, וע"ע מנחת ברוך סי' צט שכתב דהיכא שיש מצות שריפה אי"ז מכריח איסור הנאה, וביאר הסוגיא בקידושין בענין אחר, ע"י להלן כד ע"א שהובא דבריו.

גמ' לגר אשר בשעריך תננה ואכלה או מכור לנכרי. מבואר בגמ' שהמקור שבכל איסורי אכילה אסורים נמי בהנאה ממה שהתורה התירה נבילה במכירה ונתינה, ע"כ שבכל איסור אכילה יש איסור הנאה, הרשב"א בנדרים מז ע"ב כתב שמוכח מכאן שיש איסור למכור איסורי הנאה, כמו שכתבו תוס' לעיל בע"א [ד"ה כל שעה] דאסור למכור, והיינו שממה שהתורה אמרה שכאן מותר למכור ע"י שבכל איסורי הנאה איכא איסור למכור, והביאור בזה דבמה שמוכר חשיב שנהנה מהאיסור, וכמו שהתבאר לעיל שאע"פ שהמכירה לא חלה, מ"מ הדמים שקיבל הם תמורת האיסורי הנאה שנתן וחשיב שנהנה מגוף האיסור.

אולם מדברי הרא"ש בנדרים מז ע"ב [ד"ה דילמא] מבואר שאין איסור של מכירה של איסורי הנאה, [ע"ש שביאר הספק של הגמ' שם באופ"א], ולכאורה טעמא דמילתא משום שסבר דכיון שהמכירה לא חלה כלל, דאיסורי הנאה אינו שלו נמצא שלא עשה כלום, לכן ל"ש לומר שנהנה מהאיסורי הנאה, והדמים שקיבל לא חשיב דמי האיסור שלא חלה המכירה כלל.

והקשה הקובץ שיעורים [אות צד] א"כ מה הראיה ממה שהתורה התירה מכירת נבילה לעכו"ם, וכתב לבאר שכונת הגמ' להוכיח ממה שהתורה קוראת לזה מכירה ע"כ שהמכירה חלה, ומוכח שאין כאן איסור הנאה, דאם היה אסור אע"פ שמותר לו להשתמש בדמים מ"מ אין כאן מכירה.

וע"ע במשך חכמה סוף פרשת משפטים שהביא דהרמב"ן בחולין דף ד. כתב דאין איסור במכירת איסורי הנאה, והכונה של הגמ' היא דמזה אמרה שיכול למכור ע"כ שהוא בעלים על הדבר ומותר בהנאה, אבל אה"י בכל איסורי הנאה מותר למכור.

אולם הקשה הקו"ש שהתוס' כתובות לג ע"ב כתבו שאם מוכר איסורי הנאה לעכו"ם המכירה חלה, ולעיל בע"א התבאר הסברא בזה, וא"כ א"א לפרש דהראיה שהוא בעלים על איסורי הנאה הוא ממה שמועיל למכור, דהרי הפסוק מדבר על מכירה לעכו"ם וכתב דאפשר דהרא"ש חולק על תוס' בכתובות.

גמ' להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי. תוס' ע"ז דף כ ע"א [ד"ה ורבי מאיר] הקשו וכי יש לו לאדם חפץ למכור יתנו לגר קודם שימכרנו לעכו"ם, וכתבו דמשום שאצל הישראל הוא דבר מועט, ואצל הגר הוא שווה הרבה כיון שהוא מותר לו באכילה, ע"כ מחויב לתת לגר אע"פ שהוא מפסיד מזה, והתוס' חולין קיד ע"ב [ד"ה עד] כתבו ודוקא בארץ ישראל שאין עכו"ם מצוי שם ואם בא למוכרה לעכו"ם צריך ליתנה בדמים מועטים.

וע"י פנ"י שכתב ע"פ דברי תוס' אלו דאפשר דכל מה שמותר ליתן לגר בנתינה אינו אלא היכא שהוא עני, וע"י רבנו פרץ שכתב בתי הראשון כתבו כתוס' בחולין, ובתי' הב' כתב דכונת הגמ' להקדים נתינתה דגר ומכירתו לנתינה ומכירה דעכו"ם, והיינו שאם עומדים לפנינו גר ועכו"ם ורוצה ליתן לאחד מהם צריך ליתן לגר, וכן אם רוצה למכור ועומדים שניהם לפנינו חייב למכור לעכו"ם.

ולר"י נחחדש בקרא שיש איסור ליתן לעכו"ם ומכירה לגר, וע"י בסוגית הגמ' בע"ז כ ע"א דפלוגתתם דר"י ור"מ הוא האם יש איסור של לא תחנם ליתן מתנת חנם לעכו"ם, או שהאיסור הוא רק ליתן להם חנית קרקע, וע"י פנ"י שכתב לדון דאפשר דכל מה דילפינן מקרא הוא לאסור נתינה לעכו"ם אבל מכירה לגר מותר, וע"י בשפ"א וע"י באות הבאה.

רש"י ד"ה דברים ככתבן. כך מצותה לא יתננה לנכרי ולא ימכרנה לעכו"ם, וכן מבואר ברש"י [ד"ה סברא] וכן [ד"ה אלא] דכל ההיתר של ר' יהודה הוא דוקא בכה"ג אבל שאר הנאות אסורות, אבל הרמב"ם פ"ג מזכיה ומתנה הי"א פסק כר' יהודה ומ"מ כתב שמותר למכור לגר.

תוס' ד"ה כל מקום. וא"ת יהא נהנה בחמץ בכרת וכו', **המשנה למלך** [פ"ה מיסודי התורה ה"ח] כתב דמוכח בתוס' דאיכא מלקות על איסורי הנאה, והביא שהרמב"ם בפ"ח ממאכלות אסורות הט"ז חולק וס"ל דליכא מלקות בנהנה מאיסורי הנאה.

ולכאורה פלוגתתם האם איסור הנאה הוא איסור חדש, או דאיסור אכילה הוא נמי מטעם הנאה ולכן כמו שיש מלקות באכילה ה"נ יש מלקות בהנאה, אולם בדעת הרמב"ם שהובא לעיל מבואר דהאיסור אכילה היא מחמת ההנאה, וע"ש במ"מ ומשנה למלך.

דף כב ע"א

גמ' אותו אתה משליך לכלב ואין אתה משליך לכלב כל איסורים שבתורה. כתב רש"י דמעצם ההיתר דכתיב בקרא לכלב תשליחון אותו א"א ללמוד דבכל מקום שיש איסור אכילה יש איסור הנאה, דאפשר דבכל מקום אין איסור הנאה אלא דמהתם ידעינן שיש רק מצוה ליתנו לכלב שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה וכיון שהכלבים שתקו בשעת מכת בכורות צריך להאכיל להם, ולכן מקרא דאותר דרשינן שרק טריפה מותרת בהנאה אבל שאר איסורי אכילה אסורים בהנאה.

המנחת חינוך [מצוה עג] כתב דמשמע מסוגיין שיש מצות עשה ליתן טריפה לכלב והביא שכן מבואר בתוס' יומא לו כ"ב [ד"ה לאו דנפילה], ותמה על מוני המצות שלא הביאו דין זה, וכונת דמשמע בגמ' שדרשינן מאותו שבכל איסורי אכילה אסורים בהנאה, אבל החיוב ליתן טריפה לכלב הוא מצות עשה, ויש להוסיף להקשות לפי דבריו שאם יש מקור לומר שיש מצות עשה ליתן טריפה לכלב, א"כ יש להקשות מנלן דטריפה מותר בהנאה הא אפשר שטרפה הוה כשאר איסורי הנאה, אלא דבטריפה יש עשה מיוחד ליתן לכלב, ועי' בתוס' הרא"ש שהקשה כן על רש"י דאם יש עשה יהא אסור למכור טריפה לעכו"ם, ועי' בשפ"א הרגיש בזה ונראה מדבריו דאחרי שנלמד מקרא דאותר אין הכרח לומר שהתורה אמרה ליתן לכלב בדוקא ואין כאן מצות עשה אלא בא להתיר טריפה בהנאה עי"ש.

וכתב הפני"י דמשמע שכונת התורה ליתן טריפה לכלבים היינו אם אינו שלו, [דבכלבים שלו אין צריך לומר שהוא מאכילם ול"ש טעמא דרש"י דאין הקב"ה מקפח שהרי הוא בלא"ה מאכיל אותם], וכתב שלפ"ז מוכח דבשאר איסורי הנאה איכא איסור להאכיל לבהמות שאינם שלו וכדמבואר בירושלמי והובא לעיל בריש פרקין, אלא שהקשה דרש"י לעיל ה ע"א מדויק דסבר דלא חשיב שנהנה מאיסורי הנאה בכח"ג, ועי"ש מש"כ לפרש באופ"א.

גמ' ור"מ אותו אתה משליך לכלב וכו'. פרש"י דלר"מ דיליף איסור הנאה בכל מקום מנבילה אין צריך קרא דאותר, הרע"א בגליון הש"ס תמה מנין לגמ' דר"מ דריש אותו לענין חולין שנשחטו בעזרה שאסורין בהנאה, הרי מבואר לעיל שנחלקו ר"מ ור' יהודה האם הפסוק נבילה דרשינן דדברים ככתבם או דלא קפיד קרא, וא"כ אפשר שהמקור של ר"מ דלא אמרינן דברים ככתבם אלא דרשינן דנבילה מותרת בהנאה, משום דדרשינן קרא דאותר ללמד שכל איסורין שבתורה אסורים באכילה אסורים בהנאה, ועי"כ קרא דנבילה אינו מיותר אלא בעינן קרא לגופיה לומר שנבילה מותרת בהנאה, אבל אם לא כתיב אותו אמרינן שבכל איסורי תורה אסורין רק באכילה ולא בהנאה, ובעינן קרא דנבילה לדברים ככתבם.

ומתבאר מקושית הגרע"א שהסברא לדרוש דברים ככתבם כר' יהודה הוא משום שהפסוק מיותר, והיינו שאם בכל התורה בכל איסורי אכילה מותרים בהנאה, א"כ הפסוק נבילה מיותר ועי"כ דקרא אתי לומר דדברים ככתבם, אבל אם בכל איסורי אכילה אסורים בהנאה בעינן קרא לגופיה.

ואע"פ שהגמ' אומרת שהטעם שר' יהודה דריש דברים ככתבם הוא מקרא 'דאוי' שהוא מיותר ללמד שדברים ככתבם, ונראה משום שהגמ' קאי אף אם אמרינן שבכל איסורי תורה איכא איסור אכילה והנאה, וא"כ קרא אינו מיותר אלא בעינן קרא לגופיה, ועי"ז אומרת הגמ' דמ"מ המקור לדרוש קרא לדברים ככתבם, אלא שהרע"א תמה על הגמ' שאומרת לר"מ דדרשינן מאותו דבר אחר, עי"ז הקשה דיתכן שכל המקור של ר"מ לומר שדברים אינם ככתבם הוא רק מחמת שלומד מהך קרא שבכל התורה כולה כל איסור אכילה אסור גם בהנאה, ועי' באות הבאה מה שיבואר ישוב במקצת על קושית הרע"א.

גמ' ואידך חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא. בפשוטו כונת הגמ' דע"כ ר' יהודה יסבור חולין שנשחטו לאו דאורייתא ולכן הפסוק מיותר ללמד שבכל איסורי אכילה יש איסור הנאה, אולם בחידושי הר"ן כתב דהגמ' בחולין דורשת מרישא דקרא דבשר בשדה דעובר שהוציא ידו שאסור באכילה, והיינו דקרא מיירי על דברים שאיסורם תלוי במחיצות, לכן אם חולין שנשחטו בעזרה היה אסור מהתורה היה צריך להעמיד קרא על איסור מחיצות, ולא על שאר איסורי הנאה, ולכן ר"ש שסובר שאין איסור אכילה בחולין שנשחטו בעזרה יכול ללמוד מקרא דאותר לשאר איסורי הנאה.

ומבואר שכונת הגמ' לומר דמקרא דאותו יש אפשרות ללמד ב' ענינים או ללמד שכל איסורי אכילה אסורים בהנאה, או על חולין שנשחטו בעזרה שאסורים בהנאה, וכתב הר"ן שהדרשה הפשוטה יותר היא לאסור חולין שנשחטו בעזרה, אלא שאם אין איסור יש הכרח לדרוש לשאר איסורי הנאה, ועי' בחידושי רבנו דוד שכי"כ.

ולפ"ז נראה דר"מ דדריש מאותו לחולין שנשחטו בעזרה, אין הפירוש שאין צריך קרא לשאר איסורים שהרי יליף מנבילה, ולכן הוצרך לומר שבא ללמד על חולין שנשחטו בעזרה, אלא להיפך דר"מ סבר בקידושין נח ע"ב דחולין שנשחטו בעזרה אסור באכילה מהתורה וא"כ לא יכול למעט מקרא דאותו שאר איסורי הנאה לכן חייב ללמוד מאותו לאסור חולין שנשחטו בעזרה, ולפ"ז נראה לישב קושית הגרע"א בגליון הש"ס שהקשה אמאי לא אמרינן דר"מ ילמד מקרא דאותו לגלות על איסור נבילה, דכיון שר"מ סבר חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא אין יכול לפרש דקרא אתי לדבר אחר דקרא מיירי לענין איסור מחיצות.

תוס' ד"ה חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא. פ"ה איסור הנאה ולא משמע כן פשט ההלכה, כונתם כמש"כ בחידושי הר"ן דלא משמע כן בסוגיא, והביאור הוא כמש"כ לעיל שכל ההכרח לומר שלא ממעטינן מקרא חולין שנשחטו משום שאין כזה איסור כלל, אבל אם היה איסור אכילה בזה יותר יש מקום למעט מקרא חולין שנשחטו ולא שאר איסורי הנאה.

תוס' בא"ד. ובפרק מי שאמר וכו' תוס' הקשו איך הקרבן נאכל הרי לרש"י אף אם חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא איכא איסור אכילה, יש להקשות מדוע לא הקשו תוס' מעצם ההקרבה, שהרי המקור לאסור באכילה היא מקרא דכי ירחק ממך המקום שמבואר שם שיש איסור שחיטה, ולמבואר לעיל שתוס' למדו בחידושי הר"ן שכל הטעם להעמיד את מיעוט על חולין שנשחטו כיון שהאיסור תלוי במחיצות, לכן רק אם מצינו איסור אכילה קשה להעמיד אותו באיסור הנאה, אבל אם רק השחיטה אסורה אין מקום לומר שהתורה תאסור חולין שנשחטו בהנאה, [ועי' או"ש פ"ב משחיטה ה"ג].

תוס' בא"ד. וקשה לרשב"א וכו' וכונתם דמבואר התם שיש מיעוט שקדשים אין טעונים שריפה ע"כ שאסורים בהנאה שאם לא כן אמאי צריך למעט אותו שאינם בשריפה.

הקשה **הקו"ש** מה הראיה הרי אף אם דינו בשריפה הרי אפשר שהוא מותר בהנאה שהרי יכול להנות ממנה בשעה שהוא שורפה, אולם י"ל דבקידושין נו ע"ב מבואר שכלאי הכרם אסורים בהנאה מהא דאמרה תורה שצריך לשרפו וא"כ אם הקדש היה טעון שריפה ע"כ שא"א להנות מזה בשעת ביעורו, ועי' מש"כ להלן בע"ב בתוס' ד"ה מנין.

גמ' ותנו שולח אדם ירך לנכרי וגיד הנשה בתוכו. מבואר בגמ' דנתינת מתנה היא בכלל הנאה מהחפץ, [ועי' ברש"י לעיל כא ע"ב ד"ה עד שיפרט לך הכתוב שכתב דהראיה דבשאר איסורי אכילה איכא איסור הנאה הוא ממה שהתורה התירה למכור נבילה ולא כתב מהא דנותן לגר במתנה], ולמבואר בתוס' דשולח דהכא מיירי בשכינו שמחזיק לו וטובה א"כ הרי הוא כמכירה שזה אסור באיסורי הנאה וכמש"י לעיל.

גמ' אלא למד"א אין בגידין בנותן טעם מאי איכא למימר. מבואר בגמ' דכיון דל"ש לומר כשהותרה נבילה הותר נמי הגיד כיון שאינו אלא כעץ בעלמא ולא חשיב בשר, והקשה הרע"א דאם יסוד האיסור של האכילה היא מחמת הנאת אכילה מה שיד דינא דרב אבהו לגבי גיד, הרי כיון שאין בגידין בנותן טעם ע"כ שמה שהתורה אמרה לא יאכלו אין הכוונה על הנאה אכילה אלא כונת התורה היא על מעשה האכילה ואין ההנאה בכלל.

ואפשר דיש לישב ע"פ מה שחקר בקה"י [סי' יד] בהא דמצינו בסוגיא ב' דינים שנאמר עליהם הדין אין בגידין בנותן טעם לענין שלא יהא ההיתר של נבילה ועוד שאיסור של בהמה טמאה לא נאמר על זה, האם מה שאין בגידים בנותן טעם הוא חסרון בשם אכילה כיון שאין כאן טעם אי"ז מעשה אכילה, או"ד שאין כאן חסרון במעשה אכילה דהא כתב הרשב"א בחולין שטעם קלוש אית ליה, אלא השאלה היא האם אותו טעם קלוש יש לו תורת בשר או לא, ולפ"ז י"ל שאם יש הפי' אין בגידין בנותן טעם שיש בו טעם קלוש אלא דלא חשיב בשר, א"כ י"ל שלענין הדין כשהותר נבילה ההיתר היה על הבשר של נבילה וכן לענין איסור בהמה טמאה בעינן

בשר, לכן אם אין בגידים בנותן טעם הוא מותר, אבל לגבי איסור גיד דהתורה אסרה אותו באכילה כיון שיש בו טעם י"ל דהחפצא של האיסור הוא איסור הנאת אכילה, ולכן מקשה הגמ' לרב אבהו דאמר כל מקום שנאמר איסור אכילה אף איסור הנאה בכלל דבגיד הנשה נמי יש לאסור אותו בהנאה, והרע"א הבין שאם אין בגידים בנותן טעם אין כאן חפצא של אכילה אלא גזה"כ לאסור מעשה האכילה של גיד.

בעיקר השאלה האם הדין שאין בגידין בנותן טעם הוא חסרון במעשה אכילה או שאין לו שם בשר, יש לדקדק שנחלקו בזה רש"י ור"ח בסוגיין, דבר"ח כתב בהא דקאמר הגמ' כשהותרה נבילה ז"ל והא תתננה ואכלה כתיב לא הותר אלא מידי דבר אכילה וגידים לא בני אכילה נינהו דלית בהו טעם, מבואר בהדיא בדבריו שהחסרון הוא מחמת דלא בר אכילה, אבל ברש"י ד"ה אלא למד"א כתב לאו טעם בשר אית בהו ולא נבילה מיקרו אלא כעצמות בעלמא, ונראה דכונת רש"י לאו נבילה היינו שאין לה חשיבות של בשר נבילה ולא שחסר כאן באכילה.

תוס' ד"ה ורבי שמעון נמי. הקשה הר"י דאורלייניש וכו'. הרע"א בגליון הש"ס הקשה מדוע לא האלימו תוס' קושיתם יותר להקשות על ר' יהודה עצמו שסבר כשהותרה נבילה הותר אף חלב וגיד, דאיך הותר ליתן נבילה גר הרי עובר בלפני עור שהרי בני נח מזהירים על איסור גיד וצ"ע.

ואולי יש לישב שהגמ' בע"ז נח ע"ב נחלקו מהו גר תושב ר"מ סבר שאינו עובד ע"ז אבל חכמים אומרים שקיבל על עצמו לשמור ז' מצות בני נח, ולפי"ז י"ל דר"י סבר כרבנן דגר תושב שצריך ליתן לו טריפה הוא באחד שמקיים מצות בני נח א"כ י"ל שאין כאן איסור לפני עור כיון שהגר תושב יודע שאסור לאכול גיד א"כ יוציא את הגיד קודם שיאכלנו, ולכן כל קושית תוס' היא על המשנה דתקני שולח אדם ירך לנכרי ומיירי אף בנכרי שאינו נזהר בקיום ז' מצות בני נח.

תוס' בא"ד. וי"ל כיון דסבר אין בגידין בנותן טעם סברא הוא דכי היכא דנאסר באכילה ה"נ נאסר בהנאה, ביאור דבריהם נראה דאם אין בגידין בנותן טעם ע"כ שמה שהתורה אסרה את האכילה לא מחמת הנאת האכילה, אלא משום שיש באכילה מעשה השתמשות באיסורי הנאה, וא"כ אין חילוק באיזה צורה הוא משתמש באיסורי הנאה אם באופן של אכילה או בשאר הנאות, [עיי' בדבר שמואל שהביא בשם הפלתי שכתב לפרש כונת תוס' באופ"א].

גמ' ותנן אלו ואלו וכו' ונמכרין לגננין לזבל. הפנ"י שביאר שכל קושית הגמ' היא רק מהא דהגננין משמשים בהם כיון שהם ישראלים, דממה שההקדש מוכר אותם אין איסור לא קשה דהמעות הם להקדש, ועי"ש שהקשה דמה שהם משתמשים חשיב הנאה שלא כדרך ולא היה לו לעבור על האיסור כלל, וכ"כ בשפ"א עי"ש.

רש"י ד"ה ומעלין בהן. כלומר אסור להנות מהם בלא דמים, לכאורה כונת רש"י דאין זה איסור מעילה משום שנעשית מצותו אין בו מעילה אלא דמ"מ הוה ממון הקדש ולכן בלא דמים הוא אסור, ומבואר דאף לאחר שנעשית מצותו נשאר ממון הקדש אלא שאין כאן מעילה, אולם בתוס' כתבו דאין איסור מעילה מהתורה אלא מדרבנן, ואפשר דסברי דאם פקע קדושה תו אין כאן ממון של הקדש בזה ולכן הוצרך לפרש שיש מעילה מדרבנן ועי".

תוס' ד"ה והרי דם. משמע דדם לא הוי בכלל בהמה, כונתם דלא נאמר בזה הכלל כשהותרה נבילה לענין הדם כיון שלא הוה בכלל בהמה, **הקשו** הרע"א והצל"ח מה הראיה דדם לא הוה בכלל בהמה, אפשר דדם הוי בכלל בהמה אלא דלא הותר לגר כיון שיכול להנות בלא חידוש התורה שהרי דם שבשלו מותר, וא"כ לא צריך היתר של לגר אשר בשערך, וא"כ י"ל דלעולם דם הוה בכלל בהמה, ועי' באתון דאורייתא סי' ד' שכל ההיתר של דם שבשלו הוא רק אם דם מותר בהנאה, אבל אם דם אסור בהנאה ליכא היתר כשבשלו וא"כ הכא בקושית הגמ' דנה שיהא איסור הנאה אף בדם.

תוס' ד"ה ואימר כמים. לא פריך למילף שיהא דם אסור בהנאה דממילא ידעינן מלא תאכל וכו', בספר אמרי גדליה כתב דיש לדון דיש חילוק אם המקור לאסור בהנאה הוא מלא יאכל או ממה שהוקש לקודש שהרי הרע"א כתב לדון דלרב אבהו שנלמד איסור הנאה מלא יאכל שיעורו בכזית או ברביעית, אבל אם נלמד מהקדש לכאורה שיעורו יהא בפרוטה ככל מעילה בהקדש.

דף כב ע"ב

גמ' ולחזקיה למאי הלכתא איתקש דם למים. פרש"י דלמד איסור הנאה בחמץ מלא יאכל משמע דבשאר מקומות אין אלא איסור אכילה ולא הנאה, וכתב רש"י דחזקיה יכול לסבור כר"מ דהא דהתורה היתירה נבילה במכירה ובמתנה הוא להקדים, אבל תוס' לעיל ע"א [ד"ה ורבין] חולק על רש"י וכתב דחזקיה לא סבר כר"מ דלדבריו קרא אתי למימר שיש איסור הנאה בכל מקום שיש איסור אכילה, ועי' במהרש"א שביאר טעמא דהתוס' שחולק על רש"י.

גמ' מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול. מבואר דישראל מוזהר שלא להכשיל עכו"ם בעבירה כמו שמוזהר שלא להכשיל ישראל, והנה בדין לפני עור מבואר דיש ב' דינים א' לא להכשיל אחר בעבירה ב' שלא להשיא לו עצה שאינה הוגנת, והנה החינוך [מצוה רל"ב] כתב אסור להשיא עצה שאינה הוגנת 'לישראל', משמע מדבריו שהאיסור להשיא עצה שאינה הוגנת נוהג רק בישראל, ותמה **המנ"ח** שהרי להכשיל גוי בעבירה אסור משום לפני עור כדמבואר בסוגיאן וא"כ ה"ה עצה שאינה הוגנת ומה חילוק יש ביניהם.

הקו"ש [אות צ"ה] ביאר שבאמת כל איסורים של התורה האמורים לישראל אינו נוהג אלא כלפי ישראל ולא בעכו"ם, כדמצינו לגבי גזילה שצריך קרא לגזל עכו"ם שאסור, וא"כ ה"ה האיסור להשיא עצה שאינה הוגנת אינו נוהג רק בישראל ולא בעכו"ם, והא דמצינו שיש לפני עור בעכו"ם הוא רק להכשילו באיסור, דהתם קפידת התורה הוא שישראל לא יגרום שאחר יעבור איסור על ידו, ולכן בזה אין חילוק בין אם הוא עכו"ם או ישראל אלא כל היכא שהוא מוזהר שלא לעבור איסור אסור להכשילו, אבל להשיאו עצה שאינה הוגנת הוא דין שנאמר רק על ישראל ולא לא להכשיל עכו"ם, [עיקר יסוד זה דבלפני עור יש ב' דינים חדא שלא להשיא עצה שאינה הוגנת ועוד שלא להכשילו באיסור כתבו כן באחרונים עי' באחרונים ח"ג סי' ס"ה וסי' פ"א סק"ז עי"ש מש"כ נפק"מ בזה].

גמ' הא לכלבים שרי. מקשה הגמ' דמשמע שרק משום לפני עור אסור, אבל משום איסורי הנאה מותר, הקשה **רע"א** דהרי אבר מן החי טמא אין בו איסור לישראל אבל בעכו"ם איכא איסור, וא"כ י"ל דמייירי באבר מן החי של בהמה טמאה שמצד איסור הנאה א"א לאסור אותו, אבל מצד לפני עור אסור לישראל להכשיל העכו"ם.

וכתב לישב ע"פ מש"כ בתשובת אמונת שמואל שכל האיסור של לפני עור הוא רק כשהמכשיל בעצמו ג"כ אסור באותו איסור, אבל אם הדבר מותר לו לעבור איסור אין איסור של לפני עור אע"פ שאסור לאותו אדם שמכשילו, וא"כ אם מייירי בבהמה טמאה שלישאל אין בו איסור ליכא לפני עור.

אמנם הביא הרע"א שהפרי חדש [יו"ד סי' סב ס"ק ג] הביא דברי האמונת שמואל וחלק עליו וכתב ז"ל ועוד כיון דבן נח מוזהר עליו מה טעם יש בזה לומר דליכא איסור הושהה הרי התורה אמרה לפני עור לא תתן מכשול וזה נותן לו מכשול שמושיט לו מה שמוזהר עליו, [ועי' בפתחי תשובה סב סק"ג שהביא דברי האמונת שמואל וכתב שמוכח כדבריו מסוגיאן].

ואחרונים כתבו שכל סברת האמונת שמואל היא רק כלפי הדין של לפני עור שמכשיל אותו באיסור, אבל בלפני עור שנותן לו עצה שאינה הוגנת ל"ש סברא זו, דבזה סו"ס הרי היא עצה שאינה הוגנת והוה מכשול, ולפי"ז כתבו דבישראל לעולם איכא לפני עור אע"פ שהוא לא מוזהר על האיסור, דאע"פ שאין כאן לפני עור מחמת שמכשילו באיסור אבל מ"מ לא גרע מעצה שאינה הוגנת וזה שייך אע"פ שהוא לא מוזהר על האיסור, אבל הכא דמייירי בעכו"ם ובאות הקודם הובא מש"כ הקו"ש דל"ש בעכו"ם לפני עור שמשיאו עצה שאינה הוגנת, אלא כל הנדון של לפני עור הוא מחמת שמכשילו באיסור, א"ש מש"כ האמונת שמואל דהישראל המכשיל אינו מוזהר על האיסור לכן אינו עובר בלפני עור.

ע"ע בצ"ח שהקשה הרי כל הדין שצריך שיעור באכילה או בהנאה הוא דין בישראל כמו שמבואר ברמב"ם פ"ט ממלכים ה"ט, אבל לבן נח לא נאמרו שיעורים וחייב אפילו במשהו, א"כ קשה דאפשר דמייירי בכה"ג שהיה אבר שלא היה בו שיעור שכל האיסור הוא

רק משום לפני עור ולא משום איסור הנאה [וכ"ז למד"א חצי שיעור מותר מהתורה], ולמבואר באמונת שמואל שכה"ג שהמכשיל לא מוזהר על האיסור ליכא לפני עור א"ש שאם אין שיעור אף לפני עור ליכא, ע"י במאירי בסוגיין שנראה כסברת האמונות שמואל. **הרע"א** הקשה עוד דהנה בחולין קב ע"ב נחלקו רבי ורשב"א אם בהמה בחייה לאיברים עומדת או לאו לאיברים עומדת, ונפק"מ האם יש איסור של אבר מן החי כשאוכל את כל הבהמה בשלימות או רק כשהוא חותך אבר אבר, והקשה למד"א לאיברים עומדת ועובר עליה אף כשלא חתך ממנה עבר אבר א"כ אמאי לא מוכיחה הגמ' מהא דמצינו שאפשר למכור בהמה דכתיב ומכרו את השור החי ע"כ שאין איסור הנאה מאבר מן החי עיי"ש מש"כ לישב.

תוס' ד"ה ואבר מן החי לבני נח. כיון דבשכר היה אסור להושיט דאסור להשתכר באיסורי הנאה וכו' ובחנם נמי אסור וכו', **מבואר** בתוס' שבאיסורי הנאה הוא אפילו על החזקת טובה או תשלום שכר טירחא על פעולה שעשה באיסורי הנאה אסור, וצריך להבין דבשלמא היכא שמוכר איסורי הנאה אע"פ שאין כאן מקח דאיסורי הנאה אינם שלו, מ"מ חשיב שנתנית הכסף באה עבור החפץ שקיבל ולכן חשיב הנאה מהחפץ, אבל הכא הרי מיירי באבר מה"ח של העכו"ם ולא נותן לו ממון חדש, אלא שהתשלום הוא עבור הפעולה וא"כ מדוע חשיב הנאה מהאיסור, ועי' בקו"ש [אות צד] שכתב דכיון שאם לא היה האבר לא היה משתכר נמצא שנהנה מגרמת האיסור, והיינו שאסור להנות מאיסורי הנאה אע"פ שאין כאן הנאה ישירה מהאיסורי הנאה אלא בגרמת האיסור. **ועי'** בספר אמרי גדליה לאמו"ר שליט"א [אות קמג] שביאר ע"פ מש"כ הירושלמי שאסור להאכיל חמץ לכלבים של הפקר, משום דחשיב השתמשות באיסורי הנאה, וא"כ ה"נ חשיב השתמשות באיסורי הנאה, והא דבעינן קבלת שכר משום שאין השכר או החזקת הטובה חשיב נהנה מהאיסור אלא דכיון שמקבל שכר או החזקת טובה בעד האיסורי הנאה חשיב הבאת האיסורי הנאה כמעשה השמשות באיסורי הנאה.

ועי' רע"א שו"ע יו"ד רצ"ד שהביא שהרשב"א בקידושין חולק ע"ז שמותר ליקח שכר טירחא, וכן הביא הקה"י [קידושין סי' לז] שמוכח ברשב"א בנדרים דכה"ג לא חשיב שנהנה מהאיסור, וכן נראה לדעת הרא"ש בנדרים מז ע"ב שכתב שאין איסור למכור איסורי הנאה מהתורה, והיינו דשאף מה שמקבל בתורת תשלום לא חשיב הנאה מהאיסור, ולפי הרשב"א צ"ל דמיירי התם באבר מן החי של נכרי וכמש"כ המהרש"א שלא נמצא בגמ' שם, אולם דלרא"ש יקשה הסוגיא כאן, ועיי"ש בקה"י מש"כ.

תוס' בא"ד. ובחנם נמי אסור דמה שמחזיק לו טובה חשיב כמשתכר, בריש פרקין הובא דבירושלמי מבואר דאיכא איסור להאכיל חמץ לבהמה של עכו"ם, והובא דהמ"ב [בשער הציון תמ"ח סק ע"ה] כתב שאיסור זה נוהג בכל איסורי הנאה ולא רק חמץ, [וכ"כ בפתחי תשובה יו"ד סי' צד סק"ה].

אולם **המקור חיים** [תמ"ח סק"י] הוכיח שהוא דין רק בחמץ, ולא בשאר איסורי הנאה, מהא דמבואר בתוס' דכל האיסור ליתן לעכו"ם בחינם הוא משום שמחזיק לו טובה, אבל בלא"ה לא א"כ מוכח דאין איסור ליתן איסור הנאה לבהמה של הפקר דהא טעמא התם הוא משום שנהנה שנעשית רצונו וא"כ ה"נ נעשה רצונו, אלא ע"כ שאין איסור בכה"ג, אולם במגן האלף שם כתב דאין ראייה דהתוס' מיירי בגיד הנשה של עכו"ם, ולכן לולא הסברא שהוא משתכר היה מותר דאין כאן הנאה, אבל הירושלמי מיירי באופן שהוא שלו ויש לו הנאה מזה שהוא נותן לבהמה.

אמנם לעיל כא ע"א הובא דהמ"ב בסי' תמ"ח ס"ק כח כתב דאף בחמץ שאינו שלו אסור, ולפי דבריו מבואר בתוס' דלא כירושלמי, אמנם עדיין יש לחלק דהכא מיייר שנותן איסור הנאה של המקבל לכן לא חשיב הנאה כלל, אבל המ"ב מיירי שאינו שלו ולא שהוא של מקבל ולכן חשיב שנהנה בזה, [ע"ע בביאור הגר"א סי' תמח ס"ק ט"ו, ואו"ש פ"ד ממאכלות אסורות הכ"ב מש"כ בזה].

תוס' בא"ד. מ"מ כיון דאינו מכון שיחזיק לו טובה ומשום צער בעלי חיים חשיב כלא אפשר ולא מיכון דשרי, הרע"א תמה דאם הוה פסיק רישא שיחזיק לו טובה, א"כ מה תי' תוס' דלא מתכון הרי פסיק רישא אסור בכה"ג, ואם לא הוה פסיק רישא דשמא לא יחזיק לו טובה א"כ מה מקשה הגמ' כלל דילמא הברייתא סבר כר' שמעון דדבר שאינו מתכון מותר.

והרע"א כתב דיש לישב קושית תוס' באופ"א דאע"פ דחשיב שמשתכר באיסורי הנאה ואסור, אבל צער בעלי חיים נלמד מקרא דעזוב תעזוב וחשיב עשה כמו שמבואר בלבוש סי' ש"ח סעי' יח וא"כ עשה דוחה לא תעשה, ומבואר דחשיב בעידנא קיום העשה ועבירת הלאו דעצם מה שגורם שיחזיק לו טובה חשיב בעידנא.

תוס' בא"ד. א"י אין זקוק משמע אפילו דשלא בפני הנכרי שלא יחזיק לו טובה, צ"ב אם הנכרי אינו כאן מדוע אם צער בעלי חיים דרבנן אינו מחויב לפרוק הרי לא יחזיק לו טובה, והתם מבואר בגמ' שרק אם צער בעלי חיים דאורייתא הוא מחויב.

גמ' טעמא דכתב בעל השור נקי וכו'. הקשה הרש"ש אפשר דבאמת לא יאכל דשור הנסקל כולל אף הנאה, אלא הטעם שיכול להנות ממנו לאחר סקילה משום דנתקיים מצותו, וכמו בכל איסורי הנאה שהנשרפין אפרן מותר משום שנתקיימה מצותו, וכתב דפשיטה דקרא משמע דלא יאכל את בשרו מיירי לאחר סקילה שכבר נעשית מצותו, וא"כ התורה אסרה בהדיא אף לאחר סקילה.

והקובץ שיעורים [ח"ב סי' כא] כתב דל"ש לדון נעשית מצותו בכה"ג, דכל הנדון של נעשית מצותו הוא בכה"ג שנעשה אפר, והאיסור לא קיים ובאנו לאסור מצד מה שהיה אסור עד עכשיו ע"ז נאמר דאם נעשית מצותו פקע האיסור הנאה, אבל היכא שיש סיבה חדשה לאסור את האיסורי הנאה לא יועיל הסברה של נעשית מצותו, ולכן הכא בשור הנסקל לאחר שסקלו לא פקע מינה שם שור הנסקל, שהרי לא נשתנה השור דרך סקלהו ואין בו חיות, וא"כ יש כאן סיבה אותו סיבת איסור של שור הנסקל לכן אע"פ שנתקיים מצותו אסור.

ומבואר מדבריו שההיתר של נתקיימו מצותו לא נאמר על דבר שיש בו עדיין את סיבת האיסור, ורק בדבר שנשתנה כגון שנעשה אפר, בזה פקע האיסור אבל אם לא נשתנה אין סיבה להתירו, [וכתב שלכן אף אם מקיים תשבתו בביטול, לא חשיב נעשית מצותו].

גמ' והרי ערלה דרחמנא אמר וכו' טעמא דאמר רחמנא וכו'. באבי עזרי [פ"א מחמץ ה"ד] הקשה דהא במשנה בתמורה לג ע"ב מבואר דערלה הוה מהנשרפין, וכתבו רש"י ותוס' שם שהמקור לכך הוא דילפינן מכלאי הכרם דכתיב התם באש תשרף ה"ה ערלה, וא"כ קשה מדוע בעינן קרא לאסור ערלה בהנאה הא בקידושין מבואר שהמקור שכלאי הכרם אסורים בהנאה הוא ממה שהתורה הצריכה שריפה, מכלל שהוא אסור בהנאה וא"כ קשה דערלה נמי איכא ה"ט וצ"ע.

והנה תוס' בסוכה לה. [ד"ה לפי] נראה שנסתפקו האם החיוב שריפה הוא דאורייתא, אולם במשנה בתמורה מבואר שהוא מהנשרפין ואפרן מותר, ואם הוא רק מדרבנן ומהתורה אין דין שריפה א"כ הוא מהנקברין ואפרן אסור, ואמאי המשנה כללה אותו בהדין דאפרן מותר, [ולפי מש"כ לעיל דדעת הפמ"ג דהנקברין אפרן אסור אינו אלא מדרבנן, אפשר דבערלה עשו אותו כהנשרפין].

תוס' ד"ה מנין שלא יצבע. דס"ד דצביעה לא הוה אלא חזותא בעלמא, נראה בתוס' דכיון שהוא חזותא ולא חשיב הנאה ממילא יהא מותר אף לכתחילה לצבוע בו, וקשה דאע"פ שעצם הצביעה לא חשוב הנאה דחזותא בעלמא היא מ"מ עצם פעולת הצביעה היא השתמשות באיסורי הנאה ומי התיר להשתמש באיסורי הנאה, והרי נתבאר לעיל שאם מכר איסורי הנאה דמיו מותרים כמש"כ תוס' בריש פרקין אבל מ"מ עצם פעולת המכירה היא אסורה דחשיב השתמשות באיסורי הנאה, וכן יש להקשות בהמשך מש"כ תוס' דלמד"א אין שבח עצים בפת בעינן קרא להדליק בשמן, וקשה הרי הנדון אם יש שבח או אין שבח הוא לאסור הדבר שנעשה בעצים, אבל בקרא מיירי לגבי עצם מעשה ההדלקה והרי הוא השתמשות באיסורי הנאה, ועי' בשפת אמת שהקשה כן עי"ש.

ובאמת שזה דיש להקשות קושיא זו בגמ' ב"ק קא ע"א, דהגמ' דנה האם יש שבח סממנים על גבי צמר או לא, והנדון הוא האם חזותא מילתא היא או לוא, ופושטת הגמ' ממה שמצינו לגבי ערלה דבגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק, כדדרשינן מקרא שלא יצבע בו, והקשה בתוס' ר"ד מה הראיה ממה שאסרה התורה לצבוע שיש חיוב לשרוף הבגד, דאפשר שלאחר שצבע מותר כמו שמצינו שדמי איסורי הנאה מותרים, אבל מ"מ עצם הצביעה אסורה, ועי"ש מש"כ דבאמת לאסור עצם הצביעה אין צריך קרא והא דבעינן קרא הוא רק לאסור את הנאת הצביעה, אבל בפשטות לשון הגמ' כאן משמע דקאי על עצם הצביעה, ועי' שערי ישר ש"ג פכ"ה.

תוס' בא"ד. וכן הדלקה ס"ד דשריא כיון דהוה דרך ביעורו, לכאורה הכונה דלעיל כא ע"ב היה הו"א בגמ' שיכול להנות מהחמץ בשעה שהוא שרפו, ובחי' רבנו דוד כתב דהסברה בזה הוא דהוה כאפשר ולא קא מכיון שהוא מותר, וכונתו כיון שצריך לשרפו

מחמת שצריך לבערו מהעולם ס"ד שיהא מותר להנות ממנו בשעת שריפה, ועי' רבנו פרץ שכתב ז"ל אבל עיקר ההדלקה אינו להדליקו אלא לשרפו, ואף דלעיל מבואר שכל הו"א היא לר"י ולא לרבנן, נראה פשוט שכ"ז רק בחמץ דלרבנן השבתו בכל דבר ולא רק בשריפה, אבל ערלה לכו"ע היא בשריפה].

והנה הא דילפינן מקרא הכא לאסור ערלה בצביעה והדלקה משמע שהוא גזה"כ רק כאן ולא בשאר איסורי הנאה, דהתם ליכא קרא וא"כ יהא מותר לצבוע בו ולהדליק בו את הנר, אולם בתוס' לעיל ה' ע"א מבואר דאסור להנות בעת שריפה למד"א יש שבח עצים בפת, רק לאחר שנעשה גחלים ע"ש בראש יוסף שביאר כן כונת תוס', [ועי' בנו"ב ת' או"ח סי' ג' שדן לגבי איסור צביעה בשאר איסורי הנאה], ולכאורה מוכח שלאחר שאסרה תורה בערלה הרי"ז גילו לכל התורה כולה, שגם זה בכלל האיסור הנאה, ועיין בדבר שמואל מש"כ בזה.

תוס' בא"ד. ולמד"א אין שבח עצים בפת דשרי עצים בהדלקה הוא דאסור קרא הכא היינו בשמן דהוי בעין כשדולק אבל עצים נעשה גחלים והשלהבת בא מן הגחלים, **ביאור** דברי תוס' מבואר בדברי רבנו פרץ לקמן כז' ע"ב דבנר שדולק ההנאה היא לא רק מהשמן הסמוך לשלהבת שאותו שמן מתכלה, אלא ההנאה היא מכל השמן שנמצא דע"י זה שיש יותר שמן הוא מאיר יותר.

תוס' בא"ד. וא"ת אמרי איצטריך קרא גבי תרומה טמאה להתיר וכו', צריך לבאר קושיתם דממ"נ אם ס"ל לתוס' דתרומה טמאה חשיב איסורי הנאה, א"כ מה הקשו הרי למבואר באות הקודם ילפינן מהכא לכל איסורי הנאה שאסור להנות בשעת ביעורן ולכן צריך קרא להתיר בתרומה טמאה, ואם תרומה טמאה לא חשיבי איסורי הנאה מדוע הקשו תוס' מכח הדין של איסורי הנאה, ה"ל להקשות בסתמא דמהכ"ת נימא שתרומה טמאה אסורה בהנאה, [והנה תוס' בשבת כה ע"א ד"ה הא הקשו באמת מהכ"ת לאסור תרומה טמאה בהנאה, ע"ש שכתבו דיש מקור לאסור תרומה טמאה בהנאה, אבל הכא בקושיתם נראה שתוס' למדו דלא חשיבי איסורי הנאה].

ואפשר דבאמת תוס' למדו דמכיון שדינו בשריפה במה שהוא נהנה ממנו בשעת ביעור חשיב שמבטל מצותו, ולכן הקשו תוס' דממה שמצינו בערלה דלולא קרא היה יכול להנות ממנו בשעת ביעורו, וא"כ מבואר שמה שנהנה דרך ביעור לא מפקיע קיום מצותו ה"נ בתרומה טמאה היה יכול להנות ממנו בשעת ביעורו.

דף כג ע"א

גמ' והרי תרומה דרחמנא אמר וכל זר לא יאכל קודש ותנן מערבין לנזיר ביין וישראל בתרומה. הקשה **האחיעזר** [ח"ג סי' פ"א אות יח] דהא ע"כ שמותר להנות מתרומה, שהרי איכא מצוה על הישראל ליתן תרומה לכהן, וא"כ מוכרח מזה שיש לישראל טובת הנאה מזה, וא"כ ע"כ שתרומה שונה משאר איסורי הנאה.

ולכאורה כל קושיתו אינו אלא לפי מש"כ תוס' לעיל כב ע"ב [ד"ה ואבר] להוכיח מהגמ' בע"ז דאיכא איסור לישראל ליתן לעכו"ם אבר מן החי אע"פ שהוא של העכו"ם, דגם בזה הוא מחזיק לו טובה, אבל לדעת הראשונים דמותר ליתן דבר שאינו שלו, דלא חשיב שמקבל הנאה מהאיסורי הנאה דמה שמחזיק לו טובה גרמא בעלמא מהאיסור הנאה לא קשה, אולם יש לדון דמתנות כהונה אע"פ שהוא ממון השבט, אבל כיון שביד הישראל ליתן לאיזה כהן שירצה חשיב כדידה לענין זה דחשיב שנהנה מהאיסור שהרי יחזיק לו טובה.

ואפ"ל דאף למש"כ תוס' שם שיש איסור מ"מ הכא דומה למש"כ תוס' שם בענין להטעין אותו יין נסך דהוה כלא אפשר ולא קא מכיון דשרי, שהרי ע"כ מחויב ליתן, ולא מסתבר שצורת המצוה תהא ע"י שיתן לכהן בלא שידע מי נתן לו, אלא ע"כ שהתורה אמרה שיתן למי שירצה ולכן חשיב כלא אפשר, ועיין.

רש"י ד"ה מערבין לנזיר ביין וכו'. דאי בעי מיתשיל עליה וכו', תוס' הביאו שבסוגיא בעירובין מבואר טעם אחר משום שראוי לאדם אחר ואי"צ שיהא ראוי לו בדוקא, וצ"ע אמאי הוצרך רש"י לטעם חדש, **ועי'** ברע"א ובאחיעזר שם מש"כ לבאר בכ"ז.

גמ' אמר רב פפא שאני התם דאמר קרא תרומתכם שלכם תהא. תוס' לקמן לד ע"א [ד"ה מחמין] כתבו שכל ההיתר הנאה מתרומה הוא רק בהנאה שאינה של כילוי כמו עירוב, אבל בהנאה של כילוי כגון להאכיל לבהמה או להדליק את הנר אסור לישראל, [וע"ע תוס' שבת כו ע"א [ד"ה אין מדליקין] שביארו דילפינן מטבול ע"ש], **אבל** דעת הר"ש בתרומות פרק י"א משנה ט' דכל האיסור להאכיל לבהמת ישראל תרומה אינו אלא מדרבנן אבל מהתורה אין איסור בזה.

גמ' רב אשי אמר קדוש יהא גדל פרע שער ראשו גידולו קדוש ואין דבר אחר קדוש. מקשה הגמ' מידי גידולו וכו', **יש להבין** דהרי את השיער צריך לשרוף כדפרש"י שנותנים אותו תחת זבח השלמים, וא"כ יש להקשות דלגבי השיער אי"צ מקור שאסור בהנאה, שהרי אם הוא טעון שריפה ע"כ שהוא נאסר בהנאה כדמבואר בקידושין, דכל דבר שטעון שריפה הוא נאסר בהנאה, וכן מבואר בתוס' לעיל כב ע"א ד"ה חולין, וא"כ י"ל דע"כ קרא אתי למימר דדבר אחד אינו קדוש ומותר בהנאה, ובאמת דהגמ' בקידושין נו ע"ב מיייתי הך קרא דשער נזיר אסור בהנאה מדכתיב קדוש וצ"ע, **ועי'** רש"י ע"ז דף עד ע"א במשנה שכתב דטעמא דשער נזיר אסור בהנאה הוא מדטעון שריפה, ועי' בחי' הגרי"ז עמוד כ"ז מדפי הספר מש"כ בכ"ז.

תוס' ד"ה מערבין לנזיר. ולא פריך הכא אליבא דמד"א אין מערבין אלא לדבר מצוה ומצות לאו להנות ניתנו, **האבני מלואים** [תשובה כ"א] הקשה לדעת הראשונים דסברי דאף אם מצות לאו להנות ניתנו, מ"מ היכא שיש הנאת הגוף אסור לו להנות, א"כ מה הקשו תוס' הא מבואר בגמ' דלמד"א אין מערבין אלא לדבר מצוה היינו מצוה של נשואי בנו, ובכ"ה"ג הרי גופו נהנה וא"כ לא אמרינן מצוות לאו להנות ניתנו.

וכתב לישב דכל האיסור כשגופו נהנה אינו אלא כשנהנה מגוף האיסור כגון בנזיר מן המעין וטובל בו בימות החמה, אבל היכא שההנאה לא מגוף האיסור שגופו לא נהנה מעצם האיסור לא, ולכן אם מצות לאו להנות ניתנו מותר לו לערב, וביאר שם שכונת תוס' להקשות דאם מצות לאו להנות ניתנו אע"פ שאין לו הנאה מעצם העירוב מ"מ הוא משתמש בו לצורך עצמו ונמצא שמשתמש באיסורי הנאה, ואע"פ שאין לו הנאה מעצם העירוב, מ"מ ההשתמשות חשובה כהנאה, אלא דאם אין מערבין אלא לצורך מצוה נמצא דמה שמשתמש היא לצורך מצוה, ולכן לא אין לחייבו על הך השתמשות, כיון שלא עושה עבור עצמו אלא עבור המצוה. ובה א"ש נמי מה דיש להקשות דאף אם מערבין רק לדבר הרשות מ"מ הרי עצם הנחת העירוב הוא מצוה כדחזינן שיש ע"ז ברכה, ואמאי לא נימא בזה מצות לאו להנות ניתנו, וע"כ דאף שיש בזה מצוה מ"מ כיון שמניחו עבור דבר הרשות נמצא שמשתמש באיסורי הנאה עבור עצמו ולא שיד לומר בזה מצות לאו להנות ניתנו.

האחיעזר [ח"ג פא יז] הקשה לפי תוס' דאם לדבר מצוה מותר לערב מה מקשה הגמ' על ר' אבהו, הא י"ל דסבר כמד"א דמצות לאו להנות ניתנו ואין מערבין אלא דבר מצוה, ולכן כתב דאם איסורי הנאה אינם שלו לא יועיל כל הך סברות כלל משום דאסור לערב בדבר שאינו שלו ואין יכול לערב בדבר שאינו שלו ע"ש.

גמ' והרי חדש דרחמנא אמר וכו'. הצ"ח הביא דהירושלמי תי' דשאני איסור שקבע לו הכתוב זמן, וביאר דכיון שאינו אסור לעולם לכן אף בזמן איסורו הוא מותר בהנאה, והקשה הצ"ח א"כ לר"ש דסבר חמץ מותר בהנאה לאחר הפסח אמאי לא חשיב איסור לזמן, ועי' או"ש [פ"ו מחוץ ה"ז] שביאר באופ"א סברת הירושלמי דאיסור שקבע לו זמן אינו אלא איסור גברא, וסבר הירושלמי שכל דברי רב אבהו שלא יאכל כולל איסור אכילה והנאה הוא רק באיסור חפצא.

ויש לדון האם הבבלי חולק על עיקר סברת הירושלמי, או שסבר דאף איסור שתלוי בזמן חשיב איסור חפצא, והנה יש להוכיח מהא דמקשה הגמ' מנזיר דמותר מהנאה ואיסור יין לנזיר לכאורה הוא איסור גברא וכבר דנו בזה באחרונים, [נועד שהרי סתם נזירות היא ל' יום הוה איסור שקבוע לו זמן], ובאמת בירושלמי הובא כל סוגית הגמ' כאן אבל הקושיא מתרומה ומנזיר לא הקשו, ואפשר משום דאף תרומה הוה רק איסור גברא.

והנה מדברי הרע"א בגליון הש"ס לעיל כב ע"א מבואר דלרב אבהו באיסור לא תאכל כל תועבה כולל איסור אכילה והנאה, ולכאורה האיסור של לא תאכל כל תועבה אינו איסור חפצא אלא הוא איסור גברא, שהרי איסור זה לא נאמר על דבר פרטי, אלא

הוא איסור כללי שכל שתעבתי לכך אסור באכילה, ומבואר שהרע"א הבין שלפי הבבלי אף באיסור גברא נאמר הכלל של רב אבהו, [עיי' בספר אמרי גדליה לאמו"ר שליט"א שהעיר כן על הרע"א].

גמ' ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה. מבואר ברש"י שבאיסור חדש נאמר ב' דינים איסור קצירה ואיסור אכילה, ומבואר ברש"י שההיתר דקוצר לשחת הוא אף לאדם, משום שכל האיסור לקצור לפני הקרבת העומר הוא רק כשהוא נגמר, אבל בעודו שחת ליכא איסור, ולגבי איסור לאכול חדש איכא איסור רק לאדם, אבל לבהמה ליכא איסור ולכן יכול להאכיל אפילו חיטין גמורים לבהמה, וכ"ז רק באופן שקוצר בקיטוף דליכא איסור בהך קצירה, והגמ' מקשה דממה שחזינן שמאכיל לבהמה מוכח שחדש מותר בהנאה. **אבל תוס'** כתבו דקוצר לשחת הוא דוקא לבהמה ודלא כרש"י, ועיי' תוס' מנחות ע"ב [ד"ה אימור] שהקשו בהדיא כן על רש"י, דהא ודאי איכא איסור לקצור שחת אף לאדם, משום שאיסור קצירה הוא מכל תבואה חדשה, ולכן כתבו תוס' דקוצר לשחת היינו לבהמה, אבל מ"מ מותר לאדם לאכול שחת אף לאדם, משום ששייך איסור קצירה הוא מכל תבואה חדשה, אבל הוכחת הגמ' היא ממה דקתני ומאכיל לבהמה דמשמע אפילו חיטין גמורים, וביאר המהר"ם שאם הכונה שמאכיל שחת, מדוע הוסיף התנא ומאכיל לבהמה הרי שחת היא מאכל בהמה, אלא ע"כ דמאכיל לבהמה הוא דין חדש שתבואה ממש מאכיל לבהמה, ועיי' תוס' רבנו פרץ שכתב בשם ירושלמי שיש איסור לאכול חדש הוא אפילו משחת ולא רק כשהביא שליש, ולפ"ז ביאר דכונת המשנה קוצר לשחת ומאכיל לבהמה חדא קתני, וקושית הגמ' הוא מתרוייהו ממה שקוצר לשחת וממה שמאכיל לבהמה.

גמ' והרי שרצים דרחמנא אמר וכו' ותנן צידי חיות ועופות ודגים שנזדמנו להם להם מינין טמאים מותרין למכור לנכרי. צ"ע לדעת הרא"ש בנדרים מז ע"ב שהובא לעיל דאין איסור למכור איסורי הנאה מהתורה, א"כ מה מקשה הגמ' הרי ממה שמצינו היתר מכירה אין ראיה להתיר בהנאה, ואם כונת הגמ' להקשות דמדרבנן יש איסור, א"כ קשה טובא שהרי בגמ' מיייתי קרא "לכם" שלכם יהא והרי מהתורה אף כשיש איסור הנאה אין איסור במכירה וצ"ע, העירוני לישב שאף שמהתורה אין איסור במכירה מ"מ מדרבנן אסור למכור, וא"כ כונת הגמ' להוכיח שאין איסור הנאה מהתורה וממילא לא גזרו הנאה במכירה, אבל אם מהתורה אסור בהנאה א"כ רבנן גזרו שלא יהא אף עיי' מכירה.

בעיקר קושית הגמ' הקשה הפנ"י אמאי לא מקשה הגמ' מתחילת הפרשה שאסור לאכול שאר מיני חיות ובהמות טמאות, עיי' מש"כ לישב ב' אופנים.

גמ' א"ה אפילו לכתחילה נמי. צ"ב דקושיא זו קשה על עיקר הבריתא והו"ל למימר לטעמך, ואמאי תלוי אם לא יאכל כולל אף איסור הנאה, **והרע"א** כתב לישב ע"פ מש"כ הט"ז ביו"ד קי"ז שדבר שהתורה התירה אותו בפירוש אין כח לחכמים לאסור, ובזה א"ש דלפי ר' אבהו שהתורה אמרה שיש היתר למכור דכתיב לכם, א"כ ע"כ שאין לרבנן כח לאסור ולכן מקשה הגמ' א"ה אפילו לכתחילה נמי, אבל אם לא כתיב איסור בקרא א"כ אפשר דטעמא דמתני' דאין למכור לכתחילה הוא רק מדרבנן ולכן לא קשה דלכתחילה נמי, **ועיי'** בתוס' הרא"ש ורבנו פרץ שכבר הקשו ותי' כן, ועיי' פנ"י וגליון מהרש"א יו"ד סי' קי"ז.

תוס' ד"ה אמר קרא בהיותו יהיו. וי"ל במידי דאכילה מיירי דוקא, נראה בתוס' דהא דילפינן מקרא דיהיו דכל האיסור מכירה הוא רק במידי דאכילה הוא מן התורה, וכן כתב הרע"א בדעת תוס', ובחי' רבנו דוד ביאר משום שהאיסור הוא דומיא דשרצים שהוא מידי דאכילה, ועיי' תוס' ב"ק פב ע"ב, אולם הב"י יו"ד קי"ז הביא בשם תשובת הרשב"א שכתב דהאיסור הוא מטעם גזירה שמא יבוא לאכול מהם, והקשה הט"ז שם דבגמ' משמע דהוא איסור מהתורה ולא מטעם גזירה, וכתב דכיון דבקרא כתיב "לכם" דיש לו היתר הנאה ואח"כ כתיב "יהיו" שאין לו היתר הנאה ע"כ שמסרן הכתוב לחכמים לפרש אימתי יש איסור למכור ואימתי אין איסור, [ודומיא דאיסורי מלאכה דחול המועד], ורבנן סברו דבאופן שיש גזירה שיבוא לאכול אסור, אבל כשאין גזירה אין איסור למכור, [וכ"כ תהוי"ט פ"ז מ"ג משביעית עיי'ש] ועיי' בט"ז שהביא שבתרומת הדשן כתב שהוא איסור דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ועיי' עוד מש"כ דתוס' בסוכה מבואר נמי שהוא דאורייתא ועיי' מש"כ לבאר, ועיי' ברע"א שהאריך אם איסור סחורה במאכלות אסורות הוא מהתורה או מדרבנן.

גמ' שיכול למלאכת גבוה יהא מותר. הקשה הקובץ שיעורים אמאי בעינן קרא להתיר הקדש, דמהכ"ת שיהא איסור לעשות מלאכה להקדש והרי אינו מצוה על איסורים, והוכיח כן מהא דמבואר בתוס' לקמן כט ע"ב [ד"ה רב אשין] דלהקדש אין איסור מכירה של חמץ לנכרי בפסח.

דף כג ע"ב

גמ' לימא כתנאי יעשה לכל מלאכה מה ת"ל וכו'. מבואר בגמ' דריה"ג דריש לענין היתר מלאכה בהדיוט דלא תימא שרק בהקדש הותר הנאה, ור"ע דריש לענין טומאה לגבי הקדש דלא תימא שרק בהדיוט הותר הטומאה אלא אף בהקדש, וצ"ב מדוע לענין איסור והיתר יש יותר סברא להתיר בהקדש מהדיוט, ולענין טומאה חמיר הקדש מהדיוט, ועי' רבנו פרץ שכתב דמצינו כה"ג במקום אחר, שלגבי איסור יש יותר סברא להתיר בהקדש שהרי חלב ודם מותר בהקדש שהרי מוקטרים על גבי המזבח, ואסורים באכילה להדיוט, ולגבי טומאה מצינו בהקדש דחמיר טפי לענין רביעי בקודש.

וצריך להבין לפי ריה"ג דקרא אתי להתיר חלב בהנאה, א"כ מדוע התורה כתבה את ההיתר על חלב נבילה וטריפה, הרי ההיתר נאמר בכל חלב, אף בחלב של בהמה שהיא נשחטה כדן, וכן לר"ע דקרא אתי להיתר חלב נבילה דאין בה איסור טומאה, אמאי כתבה התורה ההיתר בטריפה הרי אין טומאה בטריפה, ויבואר להלן.

גמ' ור' יוסי הגלילי לטומאה ולטהרה לא איצטריך קרא. משמע בגמ' דלא בעי קרא אין החלב בכלל איסור טומאה של נבילה, וצ"ב מנלן, ועי' רבנו פרץ שכתב דריה"ג סבר דחלב לא הוה בכלל נבילה, ולכן ליכא בזה איסור טומאה כלל, ולכן לא צריך קרא להתיר, אבל ר"ע סבר שאף החלב בכלל נבילה וממילא בעינן קרא להתיר.

אולם בחידושי הר"ן מבואר שחולק על זה וסבר שאף ריה"ג מודה דאיכא איסור טומאה בחלב, [ואפשר שלא גרס הר"ן 'וריה"ג לטומאה וטהרה לא איצטריך'], ועי' עוד להלן שמבואר שנחלקו רש"י ותוס' בהדיא בנדון זה.

גמ' מאי לאו בהא קא מיפלגי וכו' ור"ע סבר לא תאכל איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע וכו'. בחידושי הר"ן הקשה מדוע היה ברור לגמ' שר"ע סבר לא תאכלו איסור אכילה משמע ולא הנאה, הא י"ל שאף לר"ע לא תאכלו איסור אכילה ואיסור הנאה, אלא שסבר ר"ע שלא צריך פסוק להתיר חלב בהנאה כמסקנת הגמ' דכשהותר נבילה חלבה וגידה נמי הותרו. וכתב הר"ן שהגמ' הבינה עכשיו שכל הסברא שהתורה היתרה נבילה רק לאותם איסורים הכתובים בפרשה שם, והיינו איסור אכילת נבילה, והתורה לא באה להתיר איסורים אחרים של חלב שאסורים אף בהמה כשרה, לכן ע"כ דר"ע סברא דלא תאכל לא קאי על איסור הנאה אלא על איסור אכילה, וממילא קרא דיעשה לכל מלאכה מיותר כדי להתיר איסור טומאה.

גמ' לא דכו"ע לא תאכלו משמע איסור אכילה ואיסור הנאה וכו'. מבואר שישוד המחלוקת ריה"ג ור"ע אם היתר של נבילה כולל חלב וגיד או לא, וברש"י מבואר הטעם דלא אמרינן כשהותר נבילה משום שחלב לא הוה בכלל נבילה, ולכן אף איסור טומאה לא נאמר על חלב שלא הוה בכלל הנבילה, ולכן סבר ריה"ג שהיתר של נבילה היא רק על הבשר, ובעי קרא להתיר חלב בהנאה, אבל ר"ע סבר דחלב בכלל נבילה ולכן איסור טומאה איכא נמי על החלב, לכן צריך קרא להתיר את החלב מאיסור טומאה, וכיון שהוה בכלל נבילה א"כ ממילא נאמר בה היתר הנאה, דכשהותר נבילה הותר אף חלב שאף הוא בכלל נבילה.

אולם הר"ן חולק על רש"י וכתב בהדיא שאף לריה"ג חלב הוה בכלל נבילה ויש בה איסור טומאה, אלא דריה"ג סבר שלא נאמר ההיתר של נבילה על איסור חלב, ולכן צריך קרא להתיר וליכא קרא להיתר טומאה, ור"ע סבר שההיתר של נבילה נאמר אף על איסור של חלב, ולכן קרא אתי להתיר איסור טומאה, והטעם דריה"ג לא למד ההיתר על איסור טומאה ולמד קרא להתיר בהנאה כתב הר"ן משום דסבר ריה"ג דכיון דכתיב בקרא ההיתר וחלב נבילה וטריפה משמע דהפסוק בא להתיר חלב כמו נבילה, והיינו שבא להתיר חלב בהנאה כמו שחלב מותר בהנאה, ועי' בתוס' [ד"ה ומה] דמשמע דסבר כהר"ן ועי' באות הבאה.

תוס' ד"ה ומה. וא"ת לימא שור הנסקל ושאר איסורי הנאה יוכיחו, שאין בכרת ואסור באכילה ואסור בהנאה, וי"ל דה"פ ומה חלב נבלה שענוש כרת ואסור באכילה ומותר בהנאה כמו נבלה עצמה, גיד שאין ענוש כרת לכ"ש שיהא בכלל היתר נבילה וכו'. ולא מצי למיעבד נמי ק"ו מדם, דדם אינו בכלל נבילה ואפילו טומאה אין בו מטעם נבילה כדפרישית לעיל, אבל חלב הוה שפיר בכלל נבילה דלטומאה לא הוה צריך קרא דאדרבה לטהרו מידי נבלה מצריך קרא, והא דקאמר היא הותרה וחלבה לא הותרה לאו משום דלא הוי בכלל נבלה אלא משום דלא הותרה בנבלה אלא מה שהותר בטהורה באכילה עכ"ל.

ביאור דבריהם מבואר במהרש"א דס"ל לתוס' דריה"ג סבר שחלב הוה בכלל נבילה, וא"כ איסור נבילה ואיסור טומאה יש אף על החלב, ולכן בעצם כשהותר נבילה בהנאה היה צריך להיות שאף החלב בכלל ההיתר, אלא דסבר ריה"ג דכשהותרה נבילה לא הותר אף החלב, דיש סברא לומר שכל ההיתר של נבילה הוא רק על דבר שבבהמה טהורה מותר לאכול, אבל חלב דבלא"ה אסור באכילה בהמה טהורה לא נאמר בו היתר הנאה, ולכן צריך קרא דיעשה לכל מלאכה, אבל לענין טומאה ליכא קרא להיתר ולכן נשאר בו איסור טומאה, והא דלא דריש קרא להיתר איסור טומאה בחלב ולא איסור הנאה, כתב מהרש"א דמשמע ליה קרא יותר להיתר הנאה, ולכן ילפינן ק"ו לגיד דאף גיד הנשה יהא בכלל ההיתר הנאה של נבילה, [דמצד הסברא של שהותרה נבילה אין היתר על הגיד מכיון שאף בבהמה שאינה נבילה אין היתר על הגיד], ולפי"ז מישבים תוס' דא"א לעשות יוכיח משור הנסקל דהכא הלימוד הוא שהתורה התירה חלב שהיה בכלל נבילה, לכן סברא להיתר נמי גיד.

אולם צריך להבין מדוע התורה כתבה את ההיתר הנאה של חלב בנבילה, ולמה לא כתבה התורה חלב בפני"ע, וממילא הוה ידעין שאף בנבילה הותר איסור חלב בהנאה, שהרי כל הטעם שלא אמרין כשהותרה נבילה אף על חלב נתבאר במהרש"א כיון שחלב אסור אף בבהמה שראויה לאכילה, אבל אם ההנאה הותר בחלב בהמה שנשחטה כדין, ממילא אפשר לומר נמי כשהותרה נבילה לגבי היתר החלב ג"כ.

והנה רש"י [ד"ה חלבה וגידה] מבואר דלריה"ג חלבה וגידה לא הוי בכלל נבילה, דז"ל דחלב אינו בכלל בשר הלכך לא הוה במשמע תתננה ואכלה וגבי נוגע בנבלתה נמי לאו חלב במשמע וכו' עכ"ל, וא"כ לרש"י תקשה קושית התוס' שור הנסקל ושאר איסורי הנאה יוכיחו.

והנה רבינו פרץ מבואר כרש"י דלריה"ג חלב לא הוה בכלל נבילה, ובשוב קושית התוס' כתב וז"ל דה"פ ומה חלב דענוש כרת מותר בהנאה ואהדריה לכלל נבילה, גיד לא כ"ש ואהדריה לכלל נבילה, והשתא לא שייך שפיר למיפרך ערלה וכלאי הכרם יוכיחו, ובהא לא שייך למימר אהדריה לכלל נבילה דהא לא שייך כלל לנבילה עכ"ל.

וצ"ב כונתו דאהדרי קרא לכלל נבילה, הרי חזינן שאין כאן טומאת נבילה בחלב, וא"כ מה הכונה אהדרי קרא לכלל נבילה, ואולי י"ל בזה דהנה לשון הפסוק הוא 'וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלהו', ורש"י על התורה הביא הגמ' בזבחים דף ע"א שדורשת מהספא של הפסוק דכתיב 'ואכל לא תאכלהו' דאיסור נבילה חל על איסור חלב, ולא אמרין אין איסור נבילה חל על איסור חלב, מבואר שיש איסור אכילת נבילה בחלב, ואף שלענין טומאה כתבו רש"י ורבינו פרץ דלא הוה בכלל נבילה מ"מ נתחדש בקרא כאן שלענין איסורי אכילה של נבילה חלב הוה בכלל איסור אכילה, [ונמצא שחלב חשיב נבילה לענין איסור אכילה אבל לענין טומאה לא חשיב נבילה].

ולפי"ז י"ל דמש"כ רבינו פרץ שאהדרי קרא לכלל נבילה היינו משום שלאחר שנתחדש בקרא דיש איסור אכילה בחלב של נבילה, דאיסור חל על איסור, כתוצאה מזה באה התורה ואומרת דמ"מ חלב נבילה מותר בהנאה ומזה נלמד לשאר חלב שמותר בהנאה, ולכן התרה אמרה היתר זה בנבילה כיון שכאן נתחדש איסור אכילה של נבילה בחלב, ולפי"ז א"ש הק"ו דאם התורה התירה איסור חלב נבילה מדין נבילה ה"נ גיד שהוא גם בכלל הנבילה יהא מותר.

תוס' בא"ד. ויש להקשות לפי מש"כ תוס' שכל הק"ו הוא משום שגיד הוא בכלל לנבילה, ולכן ממה שמצינו שהתורה התירה איסור כרת של חלב ה"ה תתיר איסור לאו, וקשה הרי ר"ש סבר שאין בגידין בנותן טעם, ולכאורה אם אין נותן טעם לא הוה בכלל איסור של נבילה וא"כ לכאורה ל"ש לעשות הק"ו שאין אין בו טעם ולא הוה בכלל נבילה.

תוס' ד"ה מאי בינייהו. תימא לרשב"א לימא דאיכא בינייהו חמץ נוקשה וכו', וכי תימא כיון דמרבין ליה לאכילה ה"ה להנאה א"כ כרת נמי לחייב, ע"י פמ"ג [תל"א סק"ב] שביאר דכונת תוס' דלחזקיה אין איסור הנאה בחמץ נוקשה, אבל לר' אבהו סבר תוס' דיש לחייבו אף אם נהנה, וכתבו תוס' דאם יש סברא לחייב חמץ נוקשה בהנאה כשאר חמץ, א"כ ה"ה נמי צריך להיות שחייב כרת כיון דהוה ככל חמץ, ואע"פ דלקמן מג. מבואר דחמץ נוקשה ליכא כרת דכתיב בקרא כי כל האוכל חמץ ונכרתה, ומשמע דאיכא מיעוט דליכא כרת בזה, אולם ע"י בסוגיא שם דמבואר דדעת תוס' דאין כונת הגמ' שיש מיעוט שאין כרת בחמץ נוקשה, אלא דבפסוק נתרבה שיש מלקות בחמץ נוקשה ולא נתרבה שיש כרת, ולכן כתבו תוס' דאם אמרינן דיש כאן גילוי שיש לו כל דיני חמץ ה"נ הוא סברא לחייב כרת וזה אינו.

אמנם ע"י בר"ן שחולק על תוס' וכתב דלר' אבהו באמת איכא איסור הנאה בנוקשה וטעמא משום שכיון שנתרבה איסור אכילה בחמץ נוקשה ע"כ שיש בו כל איסורי חמץ ואף איסור הנאה.

והוכיח הר"ן כן מלקמן כח ע"ב דאמרינן דקרא דלא תאכל חמץ דמרבין מיניה איסור הנאה, מיירי בחמץ לאחר זמנו וילפינן מינה נמי לחמץ קודם זמנו, וע"כ דהוא גילוי מילתא שכל שעובר באיסור חמץ יש בו איסור הנאה וא"כ ה"נ לענין חמץ נוקשה נמי אמרינן כן, מיהו כתב הר"ן דכרת לא יהיה משום דאכילה והנאה כי הדדי נינהו ולכן היכא שנתרבה אכילה ה"נ נאסר הנאה אבל כרת לא מרבין.

ומבואר מדבריו דלא כתוס' דיש חילוק בין איסור אכילה והנאה לכרת, דאע"פ שיש גילוי מילתא לענין הנאה מ"מ אינו סברא לגבי כרת, והנה בר"ן לקמן מג. מבואר דלא כתוס' אלא סבר דאיכא מיעוט בהדיא בקרא דליכא כרת בחמץ נוקשה, ולפי"ז צ"ב קצת מש"כ כאן דאע"פ שיש גילוי מילתא מ"מ איכא מיעוט דליכא כרת בחמץ נוקשה.

והנה בתוס' לקמן כח ע"ב [ד"ה וחד] כתבו כסברת הר"ן דלחזקיה אע"פ דקרא דלא תאכל מיירי לאחר זמנו מ"מ קודם זמנו איכא איסור הנאה דגילוי מילתא בעלמא הוא, **והמהרש"א** שם תמה א"כ יהא נמי כרת קודם זמנו וכמו שכתבו תוס' כאן דאם יש גילוי מילתא דקיים כל איסורי חמץ ה"ה נמי צריך להיות כרת וא"כ אמאי לא תני הכא דיש כרת, **וע"ע** בתוס' הרא"ש שכתב דאף לר' אבהו הוא מותר בהנאה כיון דלא מרבין אלא מריבוא ולא כתיב בקרא בהדיא.

בעיקר דברי הגמ' דמקשה מאי בינייהו בין חזקיה ורב אבהו הקשה הצ"ח דהא איכא נפק"מ גדולה שלפי חזקיה דאיסור הנאה בחמץ נלמד מלא יאכל ע"כ איכא איסור לאו ואיכא מלקות, אבל לרב אבהו לדעת ר' יהודה שנלמד איסור הנאה מאותו אתה משליך לכלב לכאורה אי"ז איסור לאו אלא הוה עשה, דהדרשה היא דטריפה אתה משליך לכלב ולא שאר איסורים אבל לא הוה פי' בלא יאכל, וכתב דמכאן מקור גדול לרמב"ם שאין לוקין על לאו של איסורי הנאה והיינו שלכו"ע אין לוקים על לאו זה.

ומבואר בדברי הצ"ח שהמימרא דרב אבהו שאמר כל מקום שאמרה תורה לא יאכל לא תאכל אחד איסור אכילה הוא לדעת ר"מ שנלמד מנבילה, אבל לפי ר' יהודה שנלמד מאותו אין זה פי' בלא תאכל, וע"י בתוס' חולין קי"ד ע"ב ד"ה דמשמע בדבריהם כן שכתבו דרב אבהו דאמר כל מקום היינו לר"מ, אבל לר' יהודה הוא דרשה אחרת ומשמע דלא הוה פי' בלא תאכל.

וכן מדויק לשון הגמ' בתחילת הסוגיא דמייתי דברי רב אבהו כל מקום שנאמר וכו' כדרך שפירט לך הכתוב בנבילה, וצ"ב מדוע מייתי נבילה הרי ר"י למד מטריפה, וכן הוא לשון הגמ' קידושין נו ע"ב, ונראה באמת שהלאו נאמר רק לר"מ ולא לר' יהודה, וע"י היטב בלשון רש"י כאן ד"ה חולין בעזרה לאו דאורייתא שנראה דלר' יהודה אין כאן לאו.

גמ' תיפוק ליה מלא יאכל וכו'. המהרש"א הקשה דמ"מ אפשר ללמוד מהא דכתיב לכם בשרצים ומינה אפשר ללמוד דלא יאכל כולל נמי איסור הנאה.

גמ' יתיב ההוא מרבנן וכו' קסבר חולין שנשחטו בעזה דאורייתא. ולכן יליף קרא דאותו לאסור חולין שנשחטו בעזרה בהנאה, רבנו דוד לעיל כב ע"א הקשה מה הכרח של הגמ' לדרוש לחולין שנשחטו, הא אפשר לדורש ג"כ אותו אתה משליך לכלב ולא כל איסורין שבתורה ומה הכרח ללמוד לחולין שנשחטו בעזרה ולא ללמוד לשאר איסורי אכילה שבכל התורה.

וכתב לישב דאם סבר חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא יש הכרח לדרוש הפסוק לחולין שנשחטו בעזרה ולא לרבות כל איסורי אכילה בהנאה, משום שילפינן מהך קרא דבהמה שהוציא ידה אינה ניתרת א"כ קרא אתי למימר איסורי מחיצות לכן מסתבר לאסור ג"כ חולין שנשחטו שהוא גם איסור מחיצה, ולא למעט שאר איסורי תורה בהנאה, ועי' לעיל כב ע"א שנתבאר סברא זו בדעת תוס' שם.

תוס' ד"ה דהא כתיב. ואומר ר"י דה"פ אם אינו ענין לגופיה דהא קי"ל בפרק כיצד צולין כל שפסולו בקודש בשריפה וחטאת דאהרון מעשה שהיה, הפנ"י כתב שכונת תוס' שמסקנת הגמ' בפרק כיצד צולין שכל הקדשים טעונים שריפה הוא הלכה למשה מסיני, וא"כ נמצא דקרא דכל חטאת מיותר, ומקרא דחטאת אהרון א"א ללמד כיון שמעשה שהיה, אבל לא ביארו תוס' לשון הגמ' אם אינו ענין לגופו דכתיב והנה שורף, והרי לא ילפינן משם כמו שכתב תוס', ועי' חזו"א שכתב דאיכא מד"א בגמ' שם דיליף מהך קרא לכן נקטה הגמ' לשון זה, אבל לא שבאמת המקור הוא מהך קרא.

דף כד ע"א

גמ' אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא בקודש באש תשרף. צ"ב איך אפשר ללמוד מכאן שבכל איסורי אכילה שבתורה איכא איסור הנאה, הרי לשון הפסוק כתיב שיש חיוב לשרוף, ולענין חיוב שריפה לא ילפינן מקרא וא"כ איך ללמוד שיש איסור הנאה.

ועי' **באבי עזרי** [בפ"א ה"ד מחמץ ומצה] שכתב לבאר דבקידושין נו ע"ב הגמ' דנה מה המקור שכלאי הכרם אסורים בהנאה, ואומרת הגמ' דממה דכתיב תוקדש אש דחייב לשרוף ע"כ שיש איסור הנאה, דאל"כ מדוע התורה חייבה לשרוף, וא"כ למדנו מדברי הגמ' שכל מקום שיש חיוב לשרוף הדבר אסור בהנאה, ויש לחקור האם החיוב שריפה הוא סיבה לאיסור הנאה, או שהוא הוכחה וראיה שממה שהתורה אמרה לשרוף דיש איסור הנאה.

וכתב האבי עזרי להוכיח שאיסור הנאה לא נובע מהחיוב שריפה אלא הוא סימן, ולפי"ז כתב דה"נ אע"פ שאת עצם החיוב שריפה לא ילפינן משם, מ"מ כל היכא דכתיב שיש חיוב שריפה הוא סימן שיש איסור הנאה, וא"כ ממה שהתורה אמרה שיש חיוב שריפה אפשר ללמוד מכאן לכל מקום שיש איסור אכילה שאסור בהנאה, ועי' באות הבאה.

תוס' ד"ה ואם אינו ענין לאכילה. לא אתי שפיר דהיכא מצי לאוקמיה באיסור אכילה דהא כתיב באש תשרף, כונת תוס' להקשות איך אפשר ללמוד מהך קרא שיש רק איסור אכילה, דאם כונת התורה שהדבר מותר בהנאה מה הטעם שיהא חיוב שריפה הרי יכול להנות ממנו, [ויש לחקור האם כונת תוס' דממה שמצינו שיש חיוב שריפה הוא סימן שיש איסור אכילה והנאה, או דילמא דהחיוב שריפה הוא סיבה ומקור לאיסור אכילה והנאה, ובאות הקודם הובא דבאבי עזרי נקט שהוא רק סימן].

בספר מנחת ברוך [סי' צט] כתב לדון בעיקר סברת התוס' שכתבו דממה שהתורה אמרה שיש חיוב שריפה ע"כ שיש איסור הנאה, די"ל דכיון שהחיוב שריפה הוא מצוה ואין כאן הוכחה שהתורה אוסרת בהנאה, דאפשר שכל זמן שלא שרפו הוא מותר בהנאה אלא שיש רק מצוה לשרוף, ולכן כתב שממה שהתורה אמרה לשרוף אפשר ללמוד רק איסור אכילה וא"ש קושית התוס'.

וכתב להוכיח כן ממה שמצינו בקידושין קרא לאסור שער נזיר בהנאה, אע"פ שיש מצוה לשרפו כמו שמבואר לעיל כג ע"א, ועוד כתב דבתורת כהנים מיייתי קרא לאסור בגד המנוגע בהנאה אע"פ שמחויב שריפה, ועוד כתב דבנותר יליף איסור הנאה דידה מקרא דלא יאכל ולא ממה שהתורה חייבה שריפה אלא ע"כ דכל שהוא מצוה לשרוף אי"ז ראייה לאסור הדבר בהנאה, ובזה כתב לישב קושית תוס' בסוכה דלא שיד דין כתותי מכתת שיעורי בערלה כיון שאין מצותו בשריפה.

ומה שהובא באות הקודם דבסוגיא בקידושין מבואר שהמקור שכלאי הכרם אסורים בהנאה הוא ממה שמצינו שהתורה חייבה שריפה בכלאי הכרם, א"כ מוכח הוא שממה שיש חיוב שריפה הוא סימן שיש גם איסור הנאה, כתב המנחת ברוך לבאר כונת הגמ' באופ"א, דאין כונת הגמ' ללמוד מכאן שיש מצוה לשרוף, אלא כונת הגמ' דמוכח מהפסוק שכל זמן שהדבר בעין אסור בהנאה, אבל אם נשרף מותר בהנאה, ולעולם אין כונת התורה שיש שם מצות שריפה ע"ש עוד.

אכן שיטת תוס' כאן מבוארת דממה שמצינו חיוב שריפה הוא מקור לאיסור הנאה, וכן מבואר בתוס' לעיל כב ע"א [ד"ה אותן] ושם [ד"ה חולין] דבכל מקום שיש דין שריפה הוא ראייה לאיסור הנאה, וכן משמע [בתוס' ד"ה הקישא שכתבו שצריך ההיקש למעשר שיהא האיסור הנאה בלאו, ומשמע דלענין איסור לאו בעי היקש ולא לענין עצם האיסור הנאה דזה ידעין ממה שיש חיוב שריפה, וכן מבואר בהדיא בר"ש והרמב"ם בפירוש המשניות נגעים פרק י"א שכתבו שהמקור שיש איסור הנאה בבגד המנוגע הוא ממה שמצינו שהתורה חייבה שריפה, [ומה שכתב עוד דבותר קרא דלא יאכל בא לאסור בהנאה, לא מצאתי בגמ' כן דהגמ' בא לומר דקרא אתי לאיסור אכילה בותר דילקה על אכילתו].

אולם אכתי לא ברור שמצינו בשבת כד ע"א שהגמ' אומרת שתרומה טמאה אסורה בהנאה, ותוס' כתבו שם [ד"ה הא] שהמקור הוא ממעשר, ואח"כ כתבו תוס' בד"ה אח"כ שהטעם שתרומה טמאה בשריפה משום דאיקרי קודש, וקשה אם ידעין שהיא בשריפה א"כ ממילא אסור בהנאה כמו שמבואר בדבריהם כאן, אלא נראה שהחיוב שריפה אינו מכריח איסור הנאה אלא דקשה מכל מה שהוכחנו ועי' בכ"ז.

גמ' ומה מעשר הקל אמרה תורה לא ביערתי ממנו בטמא. משמע בגמ' שהמקור שאסור להדליק מעשר שני טמא הוא מהך קרא דלא ביערתי ממנו בטמא.

אולם רש"י [ד"ה הקישא] מבואר דא"א ללמוד מהתם שיש איסור לבער בטמא שהוא כתוב בתורה בתורת וידוי וא"א ללמוד מהתם איסור לאו, אלא ילפינן מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך, וכן הוא ריהטת הסוגיא ביבמות עג ע"ב דמייתי קרא דלא ביערתי ממנו דאסור להדליק בשמן של מעשר שני, ומקשה הגמ' והיכן הוא מוזהר על אכילתו ומייתי קרא דלא תוכל לאכול בשעריך וכו', ומבואר כפרש"י דמקרא דלא ביערתי ממנו בטמא ליכא למילף איסור להדליק בטומאה, ועי"ש מהרש"א ביבמות שכתב דלפי"ז צריך לפרש דהא דקאמר הגמ' דילפינן ממעשר הקל דכתיב לא ביערתי ממנו, כונת הגמ' ללמוד מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך.

אולם תוס' ביבמות שם הקשו על דברי הגמ' שם דמשמע דא"א ללמוד מהך קרא אזהרה לאיסור הדלקה בטומאה, דהכא בסוגיא משמע דאפשר ללמוד מקרא דלא ביערתי ממנו בטמא דאיכא איסור הדלקה, **והמהרש"א** שם כתב לישב ע"פ מה דמבואר בתוס' בסוגיין [ד"ה הקישא] דמקרא דלא ביערתי אפשר ללמוד רק איסור הנאה ממעשר שני טמא, ואילו בגמ' ביבמות הנדון הוא היכן הוא מוזהר על 'אכילתו' ואין נדון על איסור הנאה ממע"ש טמא.

והנה ברמב"ם מצינו שיטה חדשה בזה דהנה בספר המצות בסוף שורש השמיני כתב וז"ל דפעמים כתבה התורה הלאו בלשון שלילה ולא בלשון אזהרה, כגון כשאמרה תורה לא אכלתי בעני ממנו ולא ביערתי ממנו לטמא, זה הורה על היות כל פועל מאלו מוזהר ממנו, ומבואר דלא כרש"י אלא אע"פ שהוא כתוב בלשון וידוי מ"מ איכא בהו אזהרה לאו, וכן מבואר ברמב"ם בספר המצות ל"ת מצוה קנ"א דמהך קרא דלא ביערתי ילפינן שיש איסור אכילה והנאה במע"ש טמא, וכן הוא ברמב"ם פ"ג ממע"ש ה"א דמהך קרא ילפינן לאסור אכילה במע"ש.

אמנם הרמב"ן בשורש ח' תמה על הרמב"ם דאיך אפשר לומר דלא ביערתי הוא לאו, א"כ צריך להיות שילקה על הדלקת מע"ש טמא וזו לא שמענו, ובאמת דהרמב"ם פ"ג מע"ש ה"ב כתב דאסור ומשמע דמ"מ אינו לוקה, דבהלכה א' כתב דעל אכילה בטומאה לוקה.

ועי' בצ"ח בסוגיין שכתב שהרמב"ם לשיטתו בזה שאין מלקות על הנאה, אולם עיקר דברי הרמב"ם צ"ב דבסוגיא ביבמות הרי מבואר דמקרא דלא תוכל לאכול בשעריך ילפינן איסור אכילה, ועי"ש ברע"א בגליון הרמב"ם, [ועי' בספר דרך אמונה שם בביאור הלכה מש"כ לבאר דיש מחלוקת סוגית הגמ' בפסחים ויבמות והרמב"ם פסק כסוגיין עי"ש שהכריח ענין זה].

גמ' הקישא הוא דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך. התוס' כתב דאין צריך היקש על איסור אכילה דבהדיא כתיב בקרא אלא דבעינן ההיקש לאסור בהנאה, והנה דעת הרמב"ם בספר המצות בסוף השרשים שאין חיוב מלקות במה שנלמד בהיקש או באחד מיי"ג מדות שהתורה נידרשת בהם, והרמב"ן [בשורש השני] הקשה עליו מה דמבואר בסוגיין הקישא היא וע"כ חזינן שלוקים על לאו זה.

והנה הרמב"ם לא יכול לתרץ כתי' התוס' מתרי טעמא א' משום שדבר שנלמד בהיקש אין לוקים עליו, ב' משום דשיטת הרמב"ם דבאיסורי הנאה אין מלקות, ולפי"ז אפשר שלמד כונה אחרת בגמ', [אבל תוס' שכתבו דילפינן ממעשר לענין לאו לשיטתם שיש מלקות בנהנה כמו שמבואר בדבריהם לעיל כא ע"ב].

גמ' מי אמר ליה רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין מי אמר אביי אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש וכו'. רש"י פירש דטעמא דלוקה ד' משום דאיכא ד' לאוין על שרץ המים ב' לאוין בכל השרצים ועוד ב' לאוין על שרצים שבמים, ומבואר ברש"י דהיכא דאיכא כמה לאוין על דבר אחד לוקה על כל לאו ולא.

אולם דעת הרמב"ם בספר המצות ל"ת מצוה קע"ח ובשורש ט' בתחילתו, דאין לוקים על ריבוי לאוין אם הוא באותו ענין, אלא טעמא דלוקים ד' בפוטיתא הוא משום שיש כאן ד' לאוין שונים דהוא שרץ המים ועוף, ואף שרץ העוף וגם שרץ השורץ על הארץ, והיינו שיש כאן ד' סיבות שונות שעובר ולכן לוקה ד' אבל אם הוא לאו אחד אינו לוקה עי"ש שהאריך בכ"ז.

והנה הרמב"ם בשורש ט' ביאר דכונת הגמ' להקשות דהפסוק בא להחמיר ולהוסיף לאו על אותו איסור אבל אין כונת הגמ' שהוא בא להוסיף מלקות דאין לוקים על ריבוי לאוין, ועי"ז תי' הגמ' דכל היכא דיש לומר שהפסוק בא לדרוש דרשין ולא אומרים שבא להוסיף חומר של לאו, ועי"ש ברמב"ן מש"כ לדון בדבריו מגוף הסוגיא, ועי' בחי' מרן הגר"ז פ"ב הכ"ג ממאכלות אסורות מש"כ לבאר דעת הרמב"ם.

דף כד ע"ב

גמ' אמר רב אבהו אמר ר' יוחנן כל איסורים שבתורה אין לוקים עליהם אלא דרך אכילתו וכו'. מבואר בגמ' ב' לשונות לפי לשון הראשון ר' אבהו מייירי באיסורי אכילה כחלב שאינו אסור רק באכילה ומותר בהנאה, דכל חיוב מלקות הוא רק כשאכל כדרך אכילתו ולא כשאכלו חלב חי, ולפי האיכא דאמרי רב אבהו דיבר על איסורי הנאה, ומחדש רב אבהו שכל החיוב מלקות באיסורי הנאה הוא רק בנהנה כדרך, וכ"ש איסורי אכילה שאין חייב אלא בדרך אכילה.

וכתבו חידושי הר"ן ורבנו דוד שלפי הלישנא קמא דוקא באיסור אכילה דכתיב בקרא לשון אכילה אינו חייב אלא דרך אכילתו, דשלא כדרך לאו שמה אכילה, אבל באיסורי הנאה אין חילוק באיזה צורה הוא נהנה, ולכן חייב אף אם נהנה שלא כדרך הנאתו, כיון שהתורה חייבה על ההנאה א"כ אין חילוק באיזה צורה נהנה, [ובאכל חלב חי ל"ש לחייבו באכילתו על ההנאה מדין נהנה דחלב מותר בהנאה], ולישנא בתרא מחדש שאף באיסורי הנאה החיוב הוא ג"כ רק אם נהנה כדרך, וטעמא דמילתא כתב רבנו דוד משום שהתורה כתבה את האיסור הנאה בלשון אכילה דכתיב 'לא יאכל', לכן כמו שבאיסורי אכילה האיסור הוא רק כדרך אכילתו, ה"נ בהנאה חייב רק בכדרך הנאתו.

וז"ל הר"ן בתחילת הסוגיא דהא דאמר רב שימי בר אשי לאפוקי שאם הניח חלב חי ז"ל נ"ל דלהכי איצטריך דלא תימא דאתא לאשמעינן שאם אכל מה שאין דרכו לאכול ממנו כגון היוצא מן התאנים ומן הרימונים שפטור, אבל אכל גופו של איסור אע"ג שלא אכלו כדרכו חייב קמ"ל דלא, דאף בכה"ג שלא כדרך מיקרי ואם אכל חלב חי פטור עכ"ל.

ונראה מדבריו שהסיבה לפטור שלא כדרך משום ששינה את צורת מעשה האכילה של הדבר, ולא רק מפני ששינה את הדבר ואכלו, משום שהתורה חייבה איסורי אכילה רק באופן שאכל כפי שהדרך לאכול, ולכן אף אם יש לו הנאה גמורה, ומצד האדם הוא כדרך כהא דיוצא מן התאנים והרימונים, מ"מ כיון שכלפי הדבר לא הוה כדרך ג"כ פטור, [אכן עיקר מש"כ הר"ן כגון היוצא מן התאנים צ"ל שאין כונתו על ערלה שהרי ערלה הוא איסורי הנאה וללשון הראשון אין פטור בשלא כדרך הנאה], ולפי סברא זו סברת האיכא דאמרי היא שאף באיסורי הנאה יש צורה שהתורה חייבה רק אם נהנה בהנאה כזו שהדבר עומד לכך, ולא בכל דרך אפשרית התורה חייבה אותו כשנהנה.

אמנם מדברי הרמב"ם [פ"ד ממאכלות אסורות ה"י] נראה טעם אחר לחלק בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה ז"ל כל האכלין האסורין אינו חייב עליהם עד יאכל אותן דרך 'הנייה', ובהי"א כיצד כיצד הרי שהמחה את החלב וגמאו כשהוא חם או שאכל חלב חי פטור, מבואר ברמב"ם שהטעם שאין חיוב שלא כדרך משום שאין לו הנאה מהאיסור, [ועי' בלשון הרמב"ם בספר המצות ל"ת קפ"ז וקצג שכתב הרמב"ם שישוד איסור אכילה היא מחמת ההנאה שיש לו באכילה], והיינו שבאיסורי אכילה טעם הפטור בשלא

כדרך משום שאין לו הנאה באכילתו, ומשמע שאילו יהא לו הנאה יהא חייב אע"פ שהוא שלא כדרך, אבל לאיכא דאמרי דאף בשלא כדרך הנאה פטור, הרי מיירי בכה"ג שנהנה מהאיסור כמו שמבואר בגמ' דמיירי שהניח חלב חי על מכתו, וכן פסק הרמב"ם פ"ה מייסודי התורה ה"ח, ומבואר שהחילוק בין איסורי אכילה להנאה הוא באופן זה, שבאיסורי אכילה הפטור בשלא כדרך משום שהוא לא נהנה, אבל באיסורי הנאה הפטור לאו משום שלא נהנה, אלא מחמת עצם הדבר שעשה את ההנאה שלא כדרך.

והסברא לחלק בזה אפשר לבאר דאע"פ שדעת הרמב"ם שיסוד האיסור אכילה הוא מחמת ההנאה כמו שנתבאר לעיל, מ"מ ס"ל לרמב"ם שחלוק ביסודו איסור אכילה לאיסור הנאה וכמו שביאר בשערי ישר [שער ג' פרק כ"ה] דבאיסור אכילה יסוד האיסור הוא הנאת האדם באכילה ולכן כשאין לו הנאה באותה זהו שלא כדרך אכילתו, אבל איסורי הנאה אע"פ שיסוד החיוב הוא מחמת ההנה, אבל אין המחייב מחמת התוצאה שיש לו קבלת ההנאה, אלא החיוב הוא מחמת לקיחת והשתמשות בחפץ להנות, ובזה נאמר שכל החיוב אינו אלא אם הוא נוטל הנאה מהחפץ בצורה הרגילה של השתמשות מהחפץ, אבל אם עושה מעשה השתמשות שלא כדרך חסר במעשה של לקיחת ההנאה ופטור, [עיי"ש בדברי השע"י שהוכיח דבריו מדברי הר"ן בחולין].

והנה בדעת הרמב"ם מצינו חידוש נוסף בגדר שלא כדרך, שהרמב"ם פ"ח ממאכלות אסורות הט"ז כתב ז"ל כל מאכל שהוא אסור בהנייה אם נהנה ולא אכל, כגון שמכר או נתן לגוי או לכלבים אינו לוקה, ומחדש הרמב"ם שכל החיוב של מלקות הוא רק על אכילה אבל על הנאה אין מלקות, וטעמא דמילתא כתב המגיד משנה שם דס"ל לרמב"ם שכל דבר הראוי לאכילה אין דרך הנאתו אלא באכילה כתקונו, וכתב עוד דאיסור הנאה הוה כדן חצי שיעור שאין לוקים עליו, מבואר מדבריו חידוש גדול שאף בנהנה בדבר שדרכו להנות כגון בחלב אם ידליק או ימשוך בו עורות כמו שכתב רש"י מ"מ חשיב שלא כדרך הנאתו, מיהו כתב הלחם משנה שם דא"א לומר שלפי הרמב"ם הוה ממש שלא כדרך ממש, דבשלא כדרך ממש מותר מהתורה, אלא הוה שלא כדרך תיקונו, ולכן אסור מהתורה בלאו וליכא מלקות, וכן כתב המשנה למלך הלכ' יסודי התורה פ"ה ה"ח [ד"ה ולפי"ז].

אלא שהקשה המשנה למלך [ד"ה והנה מלבד] שלפי הרמב"ם שכונת הגמ' בא"ד דכל איסורי שבתורה אין לוקים אלא דרך הנאתו, הכונה שכל איסורי הנאה שדרכן לאכול אם נהנה בכל דרך אינו לוקה כיון שדרכן באכילה, א"כ מדוע הגמ' אומרת לאפוקי הניח חלב חי על מכתו הו"ל למימר כל ההנאה עיי"ש, ע"ע בית הלוי ח"א סי' לב, [עוד יש לדון לפי הרמב"ם בדבר שנפסל מאכילת אדם האם יהא מלקות בהנאה כיון דל"ש סברת דחשיב שלא כדרך, ועי' בצל"ח לעיל בע"א שכ"כ, וכן יש לדון לרמב"ם בכלאי הכרם שחייב אף בשלא כדרך האם יהא חיוב במלקות, ועי' בצל"ח בתוס' ד"ה הכל מודים ועי' בשפת אמת].

הרש"ש כתב ביאור אחר בסוגיא דאף ללישנא קמא איכא פטור של הנאה שלא כדרך באיסורי הנאה, ואין חילוק בין אכילה שלא כדרך להנאה שלא כדרך, [דסברא הוא דשלא כדרך אכילה התורה לא חייבה], אלא שנחלקו ב' הלשונות מה נחשב שלא כדרך, דלישנא קמא סבר דרק בכה"ג שמצד הגברא נעשה מעשה שלא כדרך, דהיינו שאין לו הנאת אכילה והנאה, אבל במניח חלב חי ע"ג מכתו בכה"ג חשיב כדרך, דאע"פ שמצד החפצא הדבר אינו עומד לכך שינחו אותו על מכתו, מ"מ למי שיש מכה הדרך הוא שהרפואה שלו היא ע"י הנחת חלב על המכה, לכן כה"ג חשיב כלפי הך גברא כדרך הנאה, והאיכא דאמרי חידש שהפטור בשלא כדרך הוא כל שנעשה השתמשות בחפצא שלא כדרך בין באכילה ובין בהנאה מותר, ולכן אף במניח חלב על מכתו, מכיון שהחפצא של חלב אינו עומד לכך שינחו על מכתו, ויבואר להלן שדייק הרש"ש סברא זו ברש"י.

הקו"ש [אות יא] הקשה דבגמ' בתמורה מבואר דנקברין אפרן אסור ובתוס' דף ה ע"א משמע שהוא מדאורייתא, [שתוס' כתבו שכל הדין דאסור להנות מהחץ בשעת ביערו הוא מדרבנן, ובגמ' מבואר שחידוש זה הוא לר' יהודה דביעור חמץ בשריפה, ומשמע שלרבנן כיון שחמץ מהנקברין א"כ האיסור להנות בשעת ביערו הוא מהתורה], וקשה שאם שרף האיסור ההנאה מהאפר הוא שלא כדרך, שהרי אין דרך להנות מהאיסור בכה"ג, ואף שלאחר ששרף הדרך להנות ממנו באופן זה, הרי מבואר בגמ' דר"ז סבר שהיוצא מן התותים ורימונים חשיב הנאה שלא כדרך אע"פ שהצורה היחידה להנות מזה הוא באופן זה, ע"כ שדנים את עיקר הפרי.

ולמבואר ברבנו דוד והר"ן שלפי ל"ק דבהנאה חייב אף בשלא כדרך א"ש, אבל קשה דהא משנה היא דנקברין אפרן אסור, וא"כ קשה לפי לישנא בתרא.

וכתב לישב דאפשר שכל האיסור מהתורה לרבנן לאחר שנעשה אפר הוא רק בחמץ כיון שדין החמץ לישרף, לכן ההנאה מהאפר חשיב כדרך, שזה צורת הנאה מחפץ שרוף, וחידוש הוא שהרי לרבנן אין מצותו בשריפה דוקא, שהרי השבתתו בכל דבר, ועוד יש

כאן חידוש גדול שדנים את הדבר לפי האיסור הנאה שבו ולכאורה היה צריך לדון בעצם את החפץ למה הוא עומד, [והאחרונים דנו בזה האם איסור של נקברין הוא מהתורה או דרבנן עי' פנ"י לקמן כז ע"ב].

גמ' א"ד אמר ר' יוחנן וכו' למעוטי שאם הניח חלב חי על מכתו שהוא פטור וכו' ש אוכל חלב חי. המשנה למלך [יסודי התורה פ"ה ה"ח בתחילת דבריו] והרש"ש ביארו דהכ"ש של הגמ' הוא דלהניח על מכתו כשהוא צריך לרפואה הוה כדרך, אלא שהחפצא אינו עומד לכך, אבל אוכל חלב חי אף האדם שהוא אכלו הוה שלא כדרך, ולכן יש בזה יותר סברא לפטור. ולפי מש"כ הראשונים לל"ק דיש חילוק בין הנאה לאכילה, צריך לפרש דהכ"ש דכיון דבקרא כתב לשון אכילה ואם בהנאה צריך כדרך כ"ש באכילה, ועי' מהר"ם חלאוה שנראה מדבריו כן.

גמ' אמר ר' זירא אף אנן נמי תנינא וכו' מאי לאו משום דלא קא אכיל דרך הנאתו. לפי הר"ן ורבנו דוד ע"כ דכונת הגמ' להוכיח כלישנא בתרא שאין חיוב בהנאה שלא כדרך, דלפי ל"ק אע"פ שאין חיוב באכילה שלא כדרך, מ"מ כשנהנה חייב מדין הנאה וכמש"כ לעיל, וא"כ ה"נ הכא אע"פ שאוכל הפרי שלא כדרך אכילתו מ"מ צריך להתחייב מחמת דסו"ס נהנה ובזה אין דין כדרך. אולם הרש"ש כתב לפי דרכו שאף ל"ק סבר שיש דין דשלא כדרך פטור, אלא דל"ק סבר שאין חסרון מצד הגברא מכיון שהצורה להנות מהפרי עכשיו הוא ע"י שתיה חשיב כדרך וחייב, אבל לפי ל"ב שהדין שלא כדרך הוא אם יש שינוי מצד החפצא של הפרי א"כ ה"נ כיון שהוא אינו עומד לכך יש בה הפטור של שלא כדרך.

ודוחה הגמ' א"ל אביי בשלמא אי אשמעינן בפרי וכו', ופרש"י דאם אשמעינן בפרי גופא דאם אכיל שלא כדרך כגון שבישל את הפרי שאין דרך לבשלו א"ש דשמעינן מהכא דאין לוקים אלא כדרך 'אכילתו'.

הרש"ש כתב לדיוק מש"כ רש"י דרך אכילתו צ"ב, שהרי השו"ט היה להוכיח כל"ב דבעינן דרך הנאתו, וכדאמר ר"ז מאי לאו משום דלא קא אכיל דרך הנאתו, וא"כ אמאי כתב רש"י דשמעינן מינה דאין לוקים שלא כדרך אכילתו, משמע שלפי ל"ק אין לוקין כיון שאינו דרך אכילה, וכתב לבאר דבס"ד דמייירי בתותים דיש לו הנאה באופן ששונה בכה"ג רק לל"ב הוא ראייה, אבל עכשיו דאמר אביי דאם אמר באופן זה שבישל דבר שאין דרכו לבשל דפטור, משום דהוה שלא כדרך הוה ראייה רק ל"ק דכיון שהוה שלא כדרך אכילתו הוא פטור, דהיינו שמצד הגברא הוא אוכל המאכל שלא כדרכו.

גמ' א"ל אביי. כתב הצ"ח שאביי אינו חולק בעיקר הסברא דשלא כדרך הנאתו פטור, אלא סברת אביי היא שהיוצא מתאנים ותותים אין פטור דשלא כדרך, כיון דעכשיו חשיב הנאה כדרך דכל הפטור דשלא כדרך הוא רק בכה"ג שהחפצא אינו עומד לכך, כמו מניח חלב חי על מכתו, שאע"פ שלחולה הוא הדרך אבל החלב מצד עצמו אינו עומד שיהנו ממנו עכשיו באופן זה, אבל כאן לאחר שיצאו המשקים דרך הנאתם הוא שישתו אותם, אבל ר"ז סבר דהעיקר הצורה של דרך הנאתו נמדד לפי מה שהפרי עמד מעיקרא, וכיון שמעיקרא לא עמד שיעשו משקים ממנו לכן חשיב שלא כדרך.

והנה הר"ן שהובא לעיל מבואר סברא להיפך הצ"ח, שכתב שהחידוש באכל חלב חי יותר ממשקים, דמשקה אין את הצורה של האיסור ובחלב חי צורת האיסור קיימת.

בעיקר מה מבואר בסוגיא דר"ז דימה משקים היוצאים לנדון של שלא כדרך אכילתו, יש לתמוה בזה שהרי נדון זה הוא מחלוקת במשנה בתרומה ר"א סבר במשקים היוצאים אם דינם כמותם, ולמבואר בגמ' כאן נמצא שהנדון במשנה האם יש חיוב בשלא כדרך אכילתו ולא משמע שנחלקו תנאים בזה.

ובאמת שזה קושית תוס' [ד"ה אלא] שהקשו על טעמא דאביי דמר דזיעא בעלמא הוא הא בחולין מבואר שנחלקו ר"א ור"י בקרא, ועוד בכל הסוגיא בחולין משמע שיש נדון אם אפשר לאסור משקה היוצא מהפרי ואי"ז תלוי כלל בנדון של שלא כדרך, והאחרונים האריכו בבי' הסוגיות עי' בפנ"י בסוף קידושין בקו' בענין חדש ובמנחת ברוך סי' נט והילך ובאבי עזרי פ"י מאכלות אסורות הכ"ב.

רש"י ד"ה חלב. אין דרך הנאתו אלא בהבערה ולמשוח בו עורות ולא לרפואה וכ"ש אוכל חלב חי, מבואר ברש"י שאם נהנה בהבערה או משח בו עורות הרי הוא לוקה, אבל הרמב"ם סבר שאין מלקות בהנאה כמו שנתבאר באות א' ועי' במשנה למלך פ"ה מיסודי התורה ה"ח מש"כ.

בעיקר מה שמבואר בגמ' דליכא איסור בשלא כדרך אכילתו או הנאתו, הר"ן לקמן כה ע"ב כתב דאיכא איסור מדרבנן, וכ"כ מהר"ם חלאוה כה ע"א [סד"ה מה לכלאה"כ], אבל דעת תוס' שבועות כב ע"ב [ד"ה אהתירא] דאף איסור דרבנן ליכא, וכן נראה ממה שהקשו תוס' לקמן כט ע"ב ובקידושין נו ע"ב אמאי מקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת הרי היא יכולה להנות שלא כדרך, ומשמע דליכא איסור כל דהרי מקדש באיסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת כדמבואר לעיל כא ע"ב, **אולם** תוס' ע"ז יב ע"ב [ד"ה אלא] כתבו דאיכא איסור דרבנן, ועי' משנ"ל הלכ' יסודי התורה שהאריך בפרט זה.

תוס' ד"ה פרט לאוכל חלב חי. והא דאמר בגיד הנשה אכל ציפור טהורה בחיה בכל שהוא במיתתה בכזית, הרע"א הסתפק האם כונת התוס' להקשות מהא דאכל ציפור בחיה שלוקה והרי הוא שלא כדרך, או דקושית תוס' מהא דבמיתתה בכזית, משום ד"ל דציפור בחייה חייב אף באכילה שלא כדרך, שהרי מצינו חידוש באבר מן החי שעצמות וגידין מצטרפים לכזית, א"כ י"ל שכיון שנתחדש באבר מן החי חיובי אכילה כאלו שבכל מקום לא חשיב אכילה, ה"נ יהא חייב באכילה שלא כדרך. וכתב שאפשר שלכן הוסיפו תוס' הא דקתני במיתתה בכזית, דמשמע שבאותו דרך שאכל בחייה שלא בישל, ה"נ מיירי חייב לאחר מיתה אף שלא בישל הבשר, וא"כ מבואר שאכל בשר חי חייב אע"פ שהוא שלא כדרך אכילה.

תוס' בא"ד. שאני עוף שהוא רך וחזי לאומצא וחשיב דרך הנאותו, כונתם דכיון שיש לו הנאה מזה חשיב דרך אכילה וחייב, ויש לדון האם כונת תוס' לומר שבכל בשר חי חשיב דרך אכילה כיון שראוי לאומצא, או"ד דדוקא בציפור שהוא רך חשיב דרך אכילתם בכך.

המהר"ם חלווה כתב ז"ל נראה דדוקא חלב חי אבל נבילה חי אורחיה הוא, נראה מדבריו שסבר שבשר חי הוה כדרך ורק חלב לא חשיב כדרך, ועי"ש בהמשך דבריו שהקשה מהגמ' בחולין דאכל ציפור בחיה הכל שהוא והרי אין דרך לאכול אותה בחיים, ונראה מדבריו שקושיתו קושיא אחרת מתוס' דמחמת שהיא בחיים ואיך מתחייב על דבר כזה, וכתב לישב התם גזה"כ משום אבר מן החי, ומדבריו נראה מקור גדול ליסוד הרע"א באותו הקודם דבאבר מן החי התורה חייבה אף באכילה שלא כדרך, [ועי' במנחות צט ע"ב לגבי שעירי יוהכ"פ שחל להיות בערב שבת שהבבלים היו אוכלים אותה, ועי"ש ברש"י שם ואבי עזרי פ"י ממעשה הקבנות ה"א שהביא דברי הבית הלוי בזה ואכמ"ל].

תוס' ד"ה אלא. והא דטעם כעיקר דאורייתא, כונתם שאם טעם כעיקר דאורייתא כ"ש הכא שיהא חייב שהרי יש בו טעם האיסור, [ועי' פנ"י שכתב לדון בקושיתם שאף אם טע"כ דאורייתא ליכא חיוב מלקות, אלא א"כ איכא כזית בכדי אכילת פרס עי"ש מש"כ]. והרש"י כתב דיש לחלק ע"פ מה שמבואר ברא"ש בברכות [פ"ו סי' יח] לענין ברכה דמיא דסלקא [מים שבשלו בו הירקות] ומיא דשבתא מברך בורא פרי האדמה דכתב הרא"ש שם ול"ד למי פירות דאמרינן דזיעא בעלמא ניהו, לפי שהמשקה אין לו טעם הפרי, וצריך לבאר דהתם מיירי לענין ברכה והנדון הוא אם חשיב כגוף הפרי, אבל הכא הרי מיירי לענין איסור וקשה דמ"מ הרי יש בו טעם איסור.

ועי' בקה"י סי' יז שביאר דבאמת יש להבין עוד שמלבד דין של טעם כעיקר, יש עוד הלכה של יוצא מן האיסור אסור, כהא דמבואר בבכורות ו ע"ב דביצת טריפה או חלב של בהמה טמאה אסור משום יוצא מן האסור, וא"כ מדוע לא יהא על מי פירות איסור מדין יוצא מן האיסור ומה טעם דזיעא בעלמא הוא, וכתב הקה"י שכל הדין של יוצא הוא דבר שנתהווה מגוף הפרי עצמו, אבל דבר שגדל יחד עם הפרי אם אינו חלק מהפרי לא נאסר כיון שלא גדל מכח הפרי, ולכן גרעיני הפירות אע"פ שגדלים בתוך הפרי אינם נאסרים שהאילן מגדל הפרי והגרעינים ואינם גדלים ויוצאים מגוף הפרי, וכן כתב לענין מי פירות שהאילן מגדל את הפרי והמי פירות וכיון שאינו גופו של הפרי הוא לא נכלל באיסור של התורה של גוף הפרי, ולפי"ז כתב דכמו שאין בהם איסור יוצא ה"נ ל"ש לחייב משום

טעם כעיקר, שיסוד החיוב של טעם הוא מחמת שקיבל טעם מגוף האיסור, אבל הכא מי פירות אע"פ שיש בהם טעם הפרי מ"מ לא קיבלו את הטעם מגוף הפרי, אלא יש להם טעם עצמי, ולכן ל"ש לחייב משום טעם כעיקר, [ותוס' חלקו על כל יסוד זה וסברי שאף מי פירות חשיב חלק מגוף הפרי, והא דאמר זיעא בעלמא משום דלא הוה עיקר הפרי, וס"ל לגמ' דכשיצאו מהפרי חשיב זיעא בעלמא ולכן הקשו תוס' דלא גרע ממה שמצינו שיש חיוב של טעם כעיקר].

והוסיף בקה"י שאע"פ שמי פירות כל זמן שהם בתוך הפרי הם משלימים לשיעור האיסור, ואם אכל כזית מהפרי חייב אע"פ שהשלמת השיעור הוא מחמת המי פירות, וכתב דכל זמן שלא פרש המי פירות מהפרי חשיב כפרי לענין השלמת השיעור וכמו שמצינו בחולין פז ע"ב בצלל דדמא דהוה מים ומ"מ כ"ז שלא פרש חשיב בכלל דם לענין השלמת שיעור האיסור.

גמ' אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהם שלא כדרך הנאתן מ"ט משום דלא כתיב בהו אכילה. הנה כלאי הכרם שאסורים בהנאה מ"מ איכא בהו איסור אכילה, והיינו דבכל איסורי הנאה יש איסור אף על האכילה, [והרע"א הרי נסתפק בשיעור של איסורי אכילה והנאה דיתכן שזה בכזית וזה בפרוטה], ובפשוטו כונת הגמ' דכיון דלא כתיב לשון אכילה חייב אף על האכילה אם היא שלא כדרך.

אמנם בחידושי רבנו דוד כתב דהטעם דשלא כדרך אכילה פטור לאו משום דכתיב אכילה אלא דאם אוכל שלא כדרך לא חשיב אכילה כלל, והנאה שלא כדרך הוקש לאכילה, ולפי"ז כתב דמה שחייב בכלאי הכרם שלא כדרך אכילה הוא אי"ז משום אכילה אלא משם הנאה.

החות דעת [קג סק"א] כתב דהפלתי סי' פז סק ט"ו כתב לדון שכמו שחייב בהנאה שלא כדרך ה"נ יש חיוב בבשר וחלב בנבילה שאינה ראויה לגר, והיינו שאם נפגם הטעם האיסור חייב, שהרי חייב אף בשלא כדרך הנאתו, והחוי"ד חולק עליו דב' דינים הם, דאכילה שלא כדרך האיסור לא נפגם, אלא שהאם לא אוכל כדרך או משתמש בו כדרך הנאתו, אבל אם הטעם נפגם ונסרח ונעשה כאפרא פקע האיסור ממנו, ודייק כן מדברי הרמב"ם פ"ד הי"א, וכונתו שדין נבילה שאין ראויה לגר הוא דין בחפצא של האיסור. בהגהות אמרי ברוך ציין שמפורש כן ברמב"ם פט"ו ממכ"א ה"ל שכתב כן בהדיא דבכלאי הכרם ובשר בחלב איכא פטור באכילתם אם הוא נטל"פ, אמנם עיין היטב בדברי הכו"פ שנראה מדבריו שכל הסברא לחייב נבילה שאין ראויה לגר הוא רק בכח"ג שנעשה בשר בחלב ונאסר ואח"כ נעשה אינו ראוי לגר, אבל מעיקרא אם בישל בשר בחלב בטעם פגום לא נאסר, והרמב"ם פט"ו מיירי שמעיקרא נעשה הבשר בחלב בטעם פגום, אבל אם כבר נאסר בשר בחלב ואח"כ נפגם אסור וכמו שמבואר ברמב"ם פ"ד הי"א שאם עירב דברים המרים בבשר בחלב אסור, ועי' בפרי מגדים בפתיחה לבשר בחלב בסו"ד [ד"ה ודע] שנראה חילוק זה. **ע"ע** פרמ"ג בפתיחה שם שכתב לדון בכל נקברין שאפרן אסור והרי הוה שלא כדרך, ועוד שהרי אין בו טעם איסור והוה כמו נטל"פ, וכתב דשמא כל הנקברין אפרן אסור מדרבנן, אלא שבבשר וחלב שאסור אף שלא כדרך אפרן אסור מהתורה, ונראה מדבריו דאם חל איסור הנאה בבשר וחלב בכל גונא יהא חייב, וע"ע בפלתי סי' פ"ז סק"ד שהעיר מזה, ועי' בחידושי הגר"ח פט"ו ממאכלות אסורות שהאר"י לבאר דכל דין של נבילה שאין ראויה לגר נאמר רק באיסורי האכילה ולא באיסורי הנאה עיי"ש ואכמ"ל.

תוס' ד"ה הכל מודים. הא דלא קאמר חולין שנשחטו בעזרה עי' פנ"י שהקשה דמשמע דקושית תוס' היתה לגבי חיוב מלקות, שהרי כל דברי הגמ' הם לגבי איסור מלקות, וכמו שמבואר בהמשך קושיתם לגבי בשר בחלב, ותמה דבמשנה בחולין פרק אותו ואת בנו מבואר דחולין שנשחטו בעזרה אין לוקים עליו משום דהוה לאו הניתק לעשה, וצ"ע.

תוס' בא"ד. שמא משום דאין מזהירין מן הדין, הקשה הפנ"י הרי תוס' בדיבור הקודם כתבו דהלימוד אינו מק"ו, אלא מהגז"ש לטריפה אלא שהק"ו מגלה לדרוש הגז"ש להקדש ולא לטריפה ולכן אסור נמי בהנאה, וא"כ מהו שכתבו תוס' דאין מזהירין מן הדין, ועי' בדבר שמואל שכתב לישב קושיא זו שזב תלוי בטעם שאין מזהירין מן הדין, דג' טעמים נאמרו בזה, או משום דשמא איכא פירכא, או כמש"כ מהרש"א סנהדרין סד ע"ב דשמא צריך עונש חמור יותר, או כמש"כ המ"מ פ"ב ממאכלות אסורות דק"ו מדה היא שאין למדים ממנה רק איסור ולא עונש, וכתב דאי טעמא משום דשמא איכא פירכא, ה"נ שמא יהא פירכא וממילא לא נוכל

לעשות הגז"ש, אבל אם הטעם משום דמדה היא לכאורה ל"ש לומר הכי ולכאורה אף לטעמא דשמא צריך עונש יותר חמור הכא כיון שהמקור הוא לא מגוף הק"ו אלא שהוא גילוי ללמוד לגז"ש לא נאמר הכלל שאין מזהירין מן הדין.

תוס' בא"ד. במהרש"א תמה איך כתבו תוס' דשמא בבשר וחלב אין חיוב שלא כדרך, הרי אביי אמר בהמשך דכיון דלא כתיב בהו אכילה איכא בהו איסור שלא כדרך.

וכתב לישב דכל מה דקאמר הגמ' בהמשך לאביי דכיון דלא כתיב לשון אכילה חייב אף בשלא כדרך הוא רק באיסור אכילה של בשר וחלב, שנלמד מהקיש לטריפה וכיון דבבשר וחלב לא כתיב אכילה לכן חייב בשלא כדרך, אבל איסור הנאה דנלמד מק"ו כיון שאין עונשים מן הדין לכן אין חיוב התם בשלא כדרך, ונמצא דבבשר וחלב באכילה איכא מלקות בשלא כדרך, אבל בהנאה לא יהיה מלקות כלל אף בכדרך כיון דילפינן מק"ו.

המשנה למלך פ"ה מיסודי התורה ה"י בסו"ד כתב דמילתא דתמיהא היא לומר דבנהנה שלא כדרך אין מלקות כלל ובאכילה אף אם יאכל שלא כדרך יהא חייב מלקות, והא בעלמא מצינו שיש יותר סברא לחייב הנאה שלא כדרך מאכילה שלא כדרך, ולמהרש"א נמצא דאכילה שלא כדרך חייב והנאה שלא כדרך פטור, ולכן כתב המשנה למלך דאף באכילה אין מלקות לפי אביי ע"ש שביאר כונת הגמ' באופ"א.

תוס' ד"ה אמרת ק"ו. איסור אכילה לא הוה מצי למילף בק"ו מערלה כדאמר בפרק כל הבשר, צ"ע הרי אין מזהירין מן הדין ולא היו לוקים על האכילה כמש"כ תוס' קודם לכן א"כ מה הקשו כאן, ועי' במשנה למלך פ"ה יסודי התורה ד"ה והנאה אצלי ש"כ לבאר ולדבריו א"ש.

דף כה ע"א

גמ' המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף מאתיים אסור. רש"י כתב דאם יש מאתיים אסור "לפי שאין בהיתר הראשון כדי לבטל התוספת האסור דערלה אינה בטלה אלא במאתיים", משמע שהטעם שכל זמן שאין מאתיים בתוספת שגדלה מכח יניקת הכרם לא נאסר משום כלאים משום דבטלה בזרעים, אבל אם הוסיף מאתיים אין כאן שיעור ביטול ונאסר משום כלאים.

אולם הרמב"ן ריש בבא בתרא ב ע"ב מבואר דלאו משום ביטול הוא, אלא שזהו הלכה בכלאים שכל זמן שאין שיעור של מאתיים אין כאן איסור כלל, וכן הוא לשון החינוך [מצוה תקמ"ט] זרוע מעיקרא בהשרשה זרוע ובא בתוספת וזאת התוספת מפני הקבלה שהוא במאתיים, משמע דמשום קבלה היא שצריך שיעור של מאתיים לאסור ולא משום דיש כאן ביטול, ועי' בחזון יחזקאל בחי' על פסחים שהאריך בזה.

אמר ר"י אמר ר' יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה. ברש"י מבואר דהטעם דאין מתרפאין הוא משום דנראה כמודה בה, והיינו דאע"פ שאינו עובר איסור של ע"ז מ"מ כיון שנראה שמודה בה אסור, והתוס' כתבו משום דאתי למיטעי בתר ע"ז, ומבואר בתוס' דכל האיסור הוא רק כשאין לו אפשרות להתרפאות מדבר אחר חוץ מהעצי אשירה, ע"כ בזה איכא חשש שמא יבוא לטעות אחרי זה, אבל אם יש לו אפשרות להתרפאות בכל עץ והביאו לו עצי אשירה מותר.

אולם הר"ן ורבונו דוד כתבו דבירושלמי משמע דאף באופן זה שאמר לו הבא לי סמים והביא לו מעצי אשירה אסור לו להתרפאות אע"פ שהיה יכול להתרפאות מעצים אחרים, וע"כ דלאו משום דאתי למטעי ביה, אלא משום דעובר בזה על האיסור של לא ידבק בידך מאומה מן החרם, וכתב הר"ן דאע"פ שאינו עובר באיסור ע"ז ממש מ"מ הדין הוא שיהרג ועל יעבור משום שאף באבזריהו של ע"ז נאמר הך דינא, וכדאמרינן בסוף פרק בן סורר מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה והעלה בלבו טינה, ואמרו לו רבנן ימות ואל תעמוד לפניו ערומה, ימות ואל ידבר עמה ואע"פ שאין כאן איסור של עריות ממש וכל האיסור הוא לא תקרבו לגלות ערוה מ"מ דינא דיהרג ועל יעבור נאמר באבזריהו נמי, ועי' רבנו דוד שכתב דבכל איסורי עריות נאמר הך דינא ולא רק בלאו דעריות ממש.

בדעת רש"י ותוס' נראה דפליגי על זה וסברי שאין דין דיהרג ועל יעבור באבזריהו דע"ז, וכל הטעם כאן הוא משום חשש שיעבור על האיסור עצמו אח"כ, ועי' במנ"ח [מצוה רצו ט"ו] ובספר אור גדול סי' א' שהאריכו בכ"ז.

והנה בעיקר סברת רש"י ותוס' נראה לכאורה הוא דין דרבנן, אבל בפשוטו לא משמע כן, וביאורו בזה דאפשר שהוא דין דאורייתא, ואע"פ שלא מצינו בדאורייתא חשש שנראה כמודה בה או אתי למיטעי, י"ל שהביאור הוא כך שישוד הדין בע"ז שיהרג ועל יעבור נלמד מקרא דואהבת שצריך למסור נפשו בשביל אהבת השם, וא"כ י"ל שכונת רש"י ותוס' שאף שלא יהא מציאות של נראה כמודה, או שיבאו לטעות, צריך למסור את נפשו בשביל אהבת השם, דביטול של אהבת השם מתקיים גם אם נעשה מציאות של נראה כמודה או שיבאו לטעות.

והנה המנ"ח [שם אות כ"ה] כתב לגבי רציחה דכו"ע מודו דיש דין יהרג ועל יעבור אף על אבזריהו, והיינו שאף היכא שאין חיוב מיתה על הך מעשה כגון שאונסים אותו להניח את חברו לפני ארי, דאמרינן בסנהדרין עז ע"א שאין חיוב מיתה בכה"ג מ"מ חייב למסור את הנפש, דחלוק דין יהרג ועל יעבור ברציחה מע"ז, דבגמ' בע"ב מבואר שהטעם שברציחה יהרג ועל יעבור מסברא דאמרינן מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברא סומק טפי, וא"כ אף באופן שאין כאן עבירה שמחייבת מיתה, מ"מ איכא טעמא דמאי חזית, וא"כ י"ל דה"ה בעריות כמו שהוכיח הר"ן דבע"ב יליף הגמ' דיהרג ועל יעבור בעריות בהיקש מרציחה, אבל בע"ז שהוא נלמד מקרא דבכל נפשך אפשר שכל החיוב הוא רק באופן שהוא עובר האיסור ממש של ע"ז אבל באבזריהו אין דין דיהרג ועל יעבור, ועי' בספר אור גדול סי' א' [עמוד ד ע"ב מדפי הספר] שתמה על הראשונים שהוכיחו מג"ע לע"ז, שהרי המקור הוא מרציחה והתם אף באבזריהו שייך טעמא דמאי חזית, [וע"ע אבנ"ז יו"ד קכח מש"כ לדון בראית הר"ן מהסוגיא בסנהדרין].

גמ' דתניא ר"א אומר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך. הקשה הר"ן אמאי צריך לדרי"א הרי משמעות הפסוק משמע הכי, דכתיב בכל נפשך וצריך למסור את נפשו לאהבת של הקב"ה, וכתב דבסנהדרין איכא מד"א שאין חיוב למסור נפשו רק בפרהסיא מקרא דונקדשתי, ומפרש קרא ואהבת בכל לבו ולכן ר"א אתי לאפוקי מהך תנא הוצרך לפרש הפסוק באופן זה. **עוד** כתבו הר"ן ורבנו דוד מה הראיה דקרא מיירי שלא לעבוד ע"ז, הא אפשר דקרא מיירי בכל המצות שצריך למסור נפשו וכל ממונו של לעבור עבירה, וכתבו לבאר שהטעם דאמרינן כן רק בע"ז משום דקרא אחרינא כתיב וחי בהם ולא שימות, והסברא הוא להעמיד קרא דבכל נפשך רק בע"ז משום דשקול כנגד כל התורה, מבואר מדבריהם דמסברא אין חיוב למסור נפש עבור המצות דחשיב אונס, אלא דלבתר דכתיב בקרא בכל נפשך שצריך למסור נפש אתי קרא, דוחי בהם ללמד שבכל התורה כולה אין חיוב למסור נפש, ועי' תוס' בסנהדרין עד ע"ב שמבואר דמסברא לולא קרא לא היה חיוב למסור נפש בשביל שלא לעבור עבירה, ועי' ח"י ר' ראובן יבמות סי' לא – לה ובזכרון שמואל סי' סה וחידושי הגר"ש שהאריך בפרט זה].

גמ' ויש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו. הגר"א בשנות אליהו ברכות [פ"ט משנה ה'] הקשה איך יכול להיות מציאות כזו שאדם חביב לו ממונו מגופו, הרי כיון שמת מה תועלת יש לו בממון. ולכן ביאר הגר"א דכונת ר"א היא כלפי יסורים ולא לגבי מיתה ממש, ויש לך אדם שגופו חביב עליו וימסור ממונו כדי שלא יהא לו יסורים, ויש לך אדם שמוכן שיהא לו יסורים ולא יקחו לו ממונו, ולפי"ז ר"א סבר שאין ראיה מהפסוק שצריך למסור נפשו, אלא ר"ע שם שאמר ואפילו נוטל את נפשו פליג על ר"א וסבר דיש חיוב למסור הנפש בשביל אהבת השם או להפסיד הממון בשביל אהבת השם, ולפי"ז כתב שצריך לגרוס בגמ' כאן הא דתניא ר' אליעזר אומר וכו', וכונת הגמ' להביא דברי ר"ע בברכות שסבר שצריך למסור נפשו, אבל לר"א באמת אין חיוב למסור נפשו בשביל שלא לעבוד ע"ז, ועי' באבי עזרי הלכ' יסודי התורה מש"כ בזה, ולו"ד הגר"א צ"ל דיש לך אדם שמוכן להסתכן, דיש לו אפשרות להרויח ולא יפסיד הממון.

והנה עיקר הך דינא דילפינן מקרא דצריך למסור כל ממונו בשביל שלא לעבוד ע"ז משמע שהוא דין מיוחד דוקא בע"ז, אמנם בשו"ע או"ח סו"ס תרנ"ו ויו"ד קנ"ה סעי' א' כתב שאע"פ שבמצות עשה אין צריך להוציא כל ממונו מ"מ שלא לעבור על לאו צריך להוציא כל ממונו, והב"ח [או"ח תרנ"ו] הקשה הרי בסוגיין מבואר דלולא קרא לא היה חייב להוציא כל ממונו כדי שלא לעבוד ע"ז, ולכאורה הטעם משום שההיתר של וחי בהם כולל גם שלא להפסיד כל ממונו, כמו שמבואר בגמ' דיש לך אדם שממונו חביב עליו יותר מגופו, וא"כ קרא דבכל מאודך קאי רק על ע"ז, וא"כ מנלן דשאר איסורי תורה מחיוב להוציא כל ממונו ע"ש מש"כ.

ועי' בביאור הגר"א [קנ"ה סק"ה] שכתב לבאר דברי הרמ"א שם ע"פ סברא זו שאין חיוב להוציא כל ממונו שלא לעבור על ל"ת, ומשום דבכל מאודך הוא דין דוקא בע"ז ולא בשאר איסורי תורה, ועי' בתוספת יו"כ יומא פב שכתב דבאמת אדם שחביב עליו ממונו יותר מגופו אין חייב להפסיד כל ממונו לעבור עבירה, וע"ע קו"ש אות קה אבנ"ז יו"ד קכ"ח, וחידושי הגר"ש סי' יב ובזכרון שמואל סה אות ז' מש"כ לבאר בזה.

בעיקר הך דינא דבכל איסורי הנאה מתרפאין חוץ מג' עבירות בפשוטו הוא מדין אונס של כל התורה דאונס רחמנא פטריה, **אולם** מדברי הרמב"ם מצינו שיש חילוק בין הדין של מתרפאין לדין אונס דכל התורה, דהנה בהדין דג' עבירות דנאמר בהם יהרג ועל יעבור כתב הרמב"ם פ"ה מיסודי התורה ה"ד דאם עבר ולא נהרג אינו חייב העונש הראוי לו, ובהלכה ו' שם כתב לגבי מתרפאין דאסור להתרפאות בג' עבירות ואם עבר ונתרפא הרי"ז עונשים אותו עונש הראוי לו.

וביאור החילוק הוא דבאונסים אותו אין הוא עושה את המעשה מרצון אלא אנוס הוא, ולכן אע"פ שלא נאמר הלכה של וחי בהם מ"מ כיון שהוא אנוס, ובאונס המעשה לא מתיחס אליו ע"כ פטור מהעונש, אבל במתרפאין לא חשיב אונס דאע"פ שהוא עושה כדי לחיות, מ"מ חשיב שהוא עושה המעשה מרצון, וכיון שאין פטור של וחי בהם אם עבר חייב עונש הראוי לו, ועי' במנ"ח רצ"ו ג' ועי' אור שמח שם ובזכרון שמואל.

דף כה ע"ב

גמ' מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי. ברש"י מבואר נראה דהסברא של מאי חזית הוא שאין כאן היתר של וחי בהם, שעיקר ההיתר של וחי בהם הוא משום חביבות נפשו של ישראל, שהתרה אמרה דכדי שלא יאבד נפש מישראל אפשר לעשות עבירה, אבל כאן מכיון שמהא נפש אבודה, מי אמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה, דילמא של זה חביב יותר ונמצא עבירה נעשית ונפש אבודה, ונראה דכונת רש"י דכיון שאין יודע איזה נפש חביבה, ע"כ ליכא היתר של וחי בהם, דבמקום נפש אבודה לא נאמר ההיתר של וחי, וממילא אסור לו לעשות העבירה כלל, ולפי"ז אפשר לומר דה"ה גם בלי מעשה נמי יש דין של מסירות נפש שהרי כל שעובר העבירה אין היתר במקום איבוד נפש, וכיטה זו כתב הגר"ח בדעת הרמב"ם, ויבאר להלן.

והקשה הקו"ש פסחים [אות ה'] לפרש"י דהסברא הוא משום דחביבה נפשו של ישראל, הרי לענין הצלה מצינו דיני קדימה, שאם אדם רואה עם הארץ ותלמיד חכם טובעים בנהר צריך להציל את הת"ח, וא"כ אמאי הכא לא אמרינן הכי שאם הוא קודם בקדימה של ההצלה שיוכל להרוג את חברו, ולמבואר י"ל שאין כונת רש"י דהוה ספק, ולכן אין היתר של וחי בהם מחמת הספק, אלא כונתו דמכח זה שאין אתה יודע איזה נפש חביבה יותר לפני המקום, הוא גילוי מילתא שאין היתר של וחי בהם ברציחה, ונמצא דאע"פ שבכל התורה כולה איבוד נפש אלים טפי לדחות לעבור איסור, מ"מ ברציחה אין היתר לעבור האיסור ולא נאמר היתר של וחי בהם, אולם עי' ביד רמה בסנהדרין שנראה מדבריו שבאמת הסברא היא משום דלא ידעינן, ע"ע מאירי דמשמע הכי ומנ"ח רצ"ו כ"ד, [ועי' אגרות משה יו"ד ח"ב תשובה קעד בסופו מש"כ בזה].

אבל בתוס' כתבו שבלא מעשה אינו מחויב למסור נפש, ואם אומרים לו לאדם הנח לזרוק עצמך על התינוק או תהרג אינו חייב להרג, דאדרבה יש מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, וביאר הגר"ח דסברת תוס' שאף ברציחה יש היתר של וחי בהם, אלא שיש הלכה של מאי חזית דדמא דידך סומק טפי ולכן אמרינן דשקולים הם, וכיון דשני הנפשות שקולים אין דוחים זה בפני זה וממילא הדין דשב ואל תעשה, ולכן אם לא עושה מעשה אינו חייב למסור נפש, ואדרבה יש לו סברא דמאי חזית דנפשו שלך עדיף משלי, ולכן אף בכה"ג שהוא יעבור איסור בשב ואל תעשה אין חייב למסור נפשו להריגה.

והנה הגר"ח הלכ' יסודי התורה כתב שדעת הרמב"ם כרש"י שאפילו כשאנו עושה מעשה חייב, והוכיח דבר זה מהוסיגא ב"מ סב ע"א דמבואר התם דהיו שניים מהלכים בדרך והיה ביד אחד קיתון אחד של מים, ואין מספיק מים לשניהם ודנה הגמ' האם ישתו שניהם וימותו, או ישתה וחברו ימות, ודריש ר"ע דאין צריך ליתן לחברו כיון דכתיב בקרא וחי אחיך עמך חייך קודמים, ומבואר דבלא פסוק היה מחויב ליתן לחברו, והרי התם הוה כשב ואל תעשה, ויותר מזה התם אין עבירת רציחה כלל אלא הצלה שהרי המים הם שלו, ומבואר דהיה מחויב ליתן להציל את חברו והיה בזה דין דיהרג ועל יעבור, ומבואר שאף בשב ואל תעשה אין היתר של וחי בהם מטעמא דמאי חזית.

והחזו"א בגליונות כתב לדחות ראית הגר"ח דזה שלא היה לו חיוב לתת לחברו הקיתון של מים מכיון שגם חברו אינו מחויב לתת לו, אלא דמיירי כשיש לשניהם חיי שעה עי"ש בדבריו, ועי' חזון יחזקאל פסחים שכתב לדחות הראיה מב"מ ד"ל דהנדון בסוגיא ב"מ זה לענין אם יש לו היתר או לא, ואין הנדן האם חייב ליתן לחברו, ועי' אמרינן דכיון דחייך קודמין דאין לו היתר לתת לחברו ולעולם אין דין של מאי חזית בשב ואל תעשה.

תוס' ד"ה אף נערה המאורסה. ור"י אומר דשפיר גרסינן תיהרג וכו', דעת תוס' דהיכא דהאשה לא עבדה מעשה אין דין יהרג ועל יעבור, וטעמא דמילתא דכיון דהמקור הוא מרוצח, וברוצח בכה"ג אין דין יהרג ועל יעבור לכן ה"ה נמי בעריות, והנה בתוס' ביבמות נד ע"א מבואר דאף בע"ז הדין כן דרק היכא דקא עביד מעשה הדין יהרג ועל יעבור, [ועי"ש בקושיתם דכתבו דעובד ע"ז הא מיירי דקא עביד מעשה].

וצ"ב דבשלמא ברציחה טעמא דתוס' הוא דהסברא של מאי חזית אינו סברא אלא לומר דשקולים הם, ולכן אמרינן שב ואל תעשה, וכן בעריות נלמד מרציחה, אבל בע"ז הרי המקור הוא מקרא וא"כ אמאי לכאורה אין סברא לחלק בין ע"י למעשה לבלי מעשה, [ונראה דס"ל לתוס' דיש סברא לומר דכל הג' עבירות שוות, וכן נראה מהר"ן שהובא לעיל שהוכיח לענין אבזיריהו דג"ע לאבזיריהו דע"ז].

עי' בדבר שמואל שהביא להקשות מהא דמבואר בגמ' בסנהדרין בהך מעשה דאדם אחד שנתן עיניו באשה אחת, ואמרו לו ימות ואל תעמוד לפניו ערומה, והרי התם לא עביד מעשה ואמאי יש דין של יהרג ועל יעבור עי"ש, [ועי' קובץ הערות סי' מח ולדבריו מיושב].

תוס' בא"ד. אבל אם אומר לו אדם וכו', **הגר"ח** הלכ' יסודי התורה הקשה שבזורקים אותו על התינוק אין עבירת רציחה כלל, וא"כ מה דימוי תוס' לגילוי עריות, דהתם אע"פ שהיא אינה עוברת איסור מ"מ יש כאן מעשה עבירה של עריות, אבל הכא אין כאן מעשה עבירה כלל, ולכן כתב הגר"ח דכונת תוס' הוא דאף באופן שאם היה עבירה בשב ואל תעשה נמי לא היה מחויב ליהרג ולא לעבור, דכל הטעם שיהרג ואל יעבור הוא משום מאי חזית דשני הנפשות שקולים וכמש"כ, לכן אם אינו עושה מעשה אין דין יהרג ואל יעבור.

והחזו"א בגליונות כתב דכה"ג חשיב עבירת רציחה, דאם אדם מעמיד עצמו שהרוח תפילו על אדם ותהרגהו אע"פ שאין חייב מיתה על זה דלא הרגו בכוחו, מ"מ עבירת רציחה יש בזה, ויש להוסיף עוד בזה דלא גרע עכ"פ מאבזיריהו של רציחה דאיכא כמה מהראשונים דס"ל דכה"ג איכא דין דיהרג ואל יעבור.

דעת הבעה"מ בסנהדרין הובא בר"ן כאן שכל הדין יהרג ועל יעבור הוא רק באופן שהוא בא להעבירו על דת, אבל היכא שמתכוון העכו"ם להנאת עצמו אין דין יהרג ועל יעבור, והיינו שכל הדין של יהרג ועל יעבור אינו מחמת חומר העבירה אלא מדין חילול השם וכ"ז ל"ש כשעושה להנאת עצמו, **והראשונים** בסנהדרין חולקים ע"ז עי' בר"ן שהביא קושית הרמב"ן ע"ז, וקשה מסוגיין דהרי מתרפאין הוא עושה להנאת עצמו, ועי' בר"ן בסוגיין מש"כ לבאר בזה, [ועי' שו"ע סי' קנז וביאור הגר"א שם סק"ז].

גמ' מר בר אשי אשכחי לרבינא דשיף לה לברתיה בגוהרקי דערלה וכו'. המשנה למלך פ"ה מיסודי התורה ה"ח כתב ב' דרכים לבאר במה נחלקו ב' הלשונויות, א' שנחלקו האם האופן שנהנה מהזתים חשיב הנאה כדרך, או דמיירי שנהנה שלא כדרך, דלשון הראשון סבר דחשיב הנאה כדרך, ולכן הקשה הרי אסור להתרפות באיסורי הנאה, והשיב דהוה כשעת הסכנה ומותר, ולישנא בתרא סבר דחשיב הנאה שלא כדרך, וזה מה שהשיב לו שאף שלא במקום סכנה מותר, כיון שכל האיסור שלא כדרך הוא מדרבנן ובמקום חולי לא גזרו רבנן, ב' שנחלקו האם איכא איסור מן התורה בהנאה שלא כדרך, דלישנא קמא ס"ל דהך הנאה אסורה מהתורה, אלא שאין מלקות כדמבואר לעיל כד ע"ב, ולכן אמר לו שאסור אף במקום חולי כיון שאין בו סכנה יש בזה איסור דאורייתא, וגדר האיסור כתב המשנ"ל שהוא כאיסור של חצי שיעור דאין לוקים עליו, [ולמדנו מדבריו דיש ענין של חצי שיעור באיכות העבירה ולא רק בכמות של השיעור], ול"ב סברי דאין איסור מן התורה בשלא כדרך, וכל האיסור הוא רק מדרבנן ולכן במקום חולי מותר.

והנה לפי ל"ב שמותר להנות שלא כדרך במקום חולי, דלא גזרו רבנן במקום צער כתבו המהר"ם חלאוה וחי' הר"ן דשלא במקום חולי איכא איסור אף שלא כדרך, ועי' מהר"ם חלאוה שכתב דהא דמבואר לעיל דאסור להניח חלב חי ע"ג מכתו אע"פ שבמקום חולי התירו, צ"ל דהתם הוה מקום צער ולא חשיב חולי ולכן אסור אף שהוא שלא כדרך.

אולם בתוס' בקידושין נו ע"ב מבואר דסבר דאף מדרבנן אין איסור של שלא כדרך הנאתו, שתוס' הקשו אמאי מקדש בערלה אינה מקודשת, הרי יכול להנות בו שלא כדרך, וכן מבואר בתוס' לקמן כו ע"א עי' לקמן מש"כ בזה, ועי' לעיל כד : מש"כ בזה.

ועי' בר"ן שכתב דיש מהראשונים שכתבו דכמו שמותר להנות שלא כדרך הנאה אע"פ שהוא אסור דרבנן, ה"ה נמי איסורי הנאה מדרבנן נמי מותר להנות מהם אפילו כדרך, והר"ן פליג וכתב דיש לחלק דשלא כדרך קיל יותר, עוד כתב הר"ן שאע"פ שהתירו שלא כדרך כ"ז רק בהנאה אבל לא אכילה באיסור דרבנן, ועי' ברע"א.

בעיקר הא דמבואר בגמ' דמותר להנות מערלה שלא כדרך הקשה בחי' **הגר"ש** [ע"ס הדף] דהרי ערלה הוה מן הנשרפין כדמבואר בסוף תמורה וא"כ איך יכול להנות מזה הרי מבטל מצות שריפה, וכתב לישב ע"פ מש"כ תוס' בסוכה דכל החיוב שריפה הוא רק מדרבנן, עי"ש עוד מש"כ לישב.

והנה המקור של חיוב שריפה בערלה מבואר ברש"י ותוס' בתמורה לג ע"ב שנלמד מכלאי הכרם, דבקידושין נו ע"ב מבואר בגמ' דילפינן מקרא דתוקדש אש שהיא בשריפה, ובפשוטו משמע דיש בזה מצוה של שריפה, אמנם עי' במנחת ברוך [סי' צט] שכתב לבאר שאין כונת הגמ' שם שיש מצוה לשרוף, דהגמ' שם דנה מה המקור שכלאי הכרם אסורים בהנאה, ואמרת הגמ' מדכתיב תוקדש אש, משמע שמצוה בשריפה ולכן אסורה בהנאה, אבל מחדש המנחת ברוך שכונת הגמ' דתוקדש היינו לשון תיעוב, כמו שפי' התרגום פן תוקדש אש ידלמא תסתאב, אלא דלא ידיעין ממה נסתאב מאכילה או מהנאה, עי"ז אומרת הגמ' דדבר שאסור בהנאה כשהוא בעין וכשנשרף האפר מותר בהנאה תוקדש מיקרי, שמלה 'תוקדש' מורכבת היא 'תוקד' 'אש' דלאחר שריפה מותר האפר, ונמצא שאין כאן מצוה לשרוף אלא שיש כאן גילו של לאחר שריפה היא מותרת ולכן הוה בכלל הדין של נשרפין אפרן מותר, ועי' בחת"ס בתשובה או"ח קפ שכתב ג"כ שאין מצוה לשרוף ערלה אלא שאם שרפן מקיים מצוה.

אמנם בדעת תוס' תמורה נראה שא"א לומר כן, שכתבו שהטעם שנשרפין אפרן מותר משום שנעשה מצותו, ואם אין חיוב שריפה ל"ש לומר שנעשה מצותו, אלא ע"כ דהאחרונים ס"ל שלאחר שריפה אפרן מותר משום שאינו אותו איסור שהיה מעיקרא, ולעיל נתבאר שנחלקו הראשונים בזה.

גמ' איתמר הנאה הבא לו לאדם בע"כ וכו'. בסוגיא מבואר ב' לשונות במה נחלקו אב"י ורבא, ונתבאר מדברי ב' הלשונות שיש מחלוקת אב"י ורבא באיזה אופנים נחלקו ר' יהודה ור' שמעון בדין דבר אין מתכוין, לפי הלשון הראשון מבואר בגמ' דאב"י סבר שהמחלוקת ר' יהודה ור"ש בכה"ג 'דאפשר ולא מכוין', אבל 'בלא אפשר ולא מכוין' אף ר' יהודה מודה דפטור, כן מבואר במהרש"א בתוס', [אולם הרש"ש שם כתב דאין הכרח מהגמ' לזה, די"ל דר' יהודה סבר דאין חילוק בין אפשר ללא אפשר, אלא בשניהם הוה בכלל הדין דבר שאין מתכוין חייב], ורבא חולק 'דבאפשר ולא מכוין' מודה ר"ש שאסור, ונחלקו ר"י ור"ש רק 'בלא אפשר ולא מכוין', ולענין הנאה הבאה לאדם בע"כ נחלקו אב"י ורבא באפשר ולא קא מכוין לדעת ר"ש לאב"י מותר, כיון שאינו מתכוין, ולרבא חייב, דבמקום שאפשר אף ר"ש מודה שאינו מתכוין אסור.

וצריך לבאר לאב"י דר' יהודה מודה לר"ש דבלא אפשר ולא מכוין פטור, והיינו שאף ר' יהודה מודה דדבר שאין מתכוין פטור, וכל הטעם החיוב הוא במקום דאפשר, דהיינו שמכוין שיכול לעשות את המעשה בצורה אחרת, ועושה כך המעשה מתיחס עבוור, וקשה דבכל דוכתא משמע שנחלקו ר"י ור"ש בדין דבר שאין מתכוין.

ונראה לבאר שהמחלוקת ר"י ור"ש היא בגורר אדם מטה וספסל דהתם עיקר המעשה שעושה אינו מעשה חרישה, אלא עיקר המעשה שלו שצריך ליקח מטה ממקום למקום, אלא שמכוין שבשעת מעשה הגרירה הוא עושה מעשה חרישה נמצא שיש מעשה איסור בתוך מעשה ההיתר, ובזה נחלקו האם אפשר ליחס אליו את מעשה חרישה, וא"כ י"ל דסבר אב"י שאף ר' יהודה סבר דדבר שאין מתכוין א"א ליחס אליו את המעשה לגמרי, אבל מ"מ לא אמרינן דמחמת שנעשה בלא כונה א"א ליחס אליו כלל, [דחשיב כלפי אותו מעשה שאחר עשה כן], אלא שזה מספיק מיוחס אליו, ולכן סבר אב"י דבמקום דאפשר דהיינו שיכול לעשות את המעשה

בצורה אחרת והוא עושה דוקא בכה"ג המעשה מתיחס אליו, אלא שבמקום שהוא לא אפשר והוא חייב לילך בדרך זו בכה"ג המעשה אינו מתיחס אליו כיון שאינו מתכון, ור"ש סבר דדבר שאין מתכון פטור אף במקום דאפשר, דמכיון שעושה בלא כונה המעשה לא מתיחס אליו כלל, ולא מהני מה שהוא אפשר דסו"ס כיון שיש מטרה אחרת למעשה הגרירה א"א לחייב אותו משום חורש כ"ז שלא מתכון.

ולפי"ז נראה דרבא שסבר שהמחלוקת ר"י ור"ש הוא רק בלא אפשר, אבל באפשר אף ר"ש מודה שחייב, ונראה ע"כ דר' שמעון סבר נמי שדבר שאינו מתכון אין הכונה שלא מיוחס אליו המעשה כלל, אלא שסבר דכיון שלא אפשר א"א ליחס אליו לגמרי את המעשה כיון שהוא אינו מתכון, אבל במקום דאפשר והוא עושה המעשה באופן זה אע"פ שאינו מתכון מ"מ המעשה מתיחס אליו והוא חייב. **לשון** השני בגמ' סבר דבלא אפשר ולא מכיון כו"ע מודו דפטור, דהיינו בין אביי ובין רבא מודו שבין לר"ש ובין לר"י פטור, והמחלוקת ר"י ור"ש היא באפשר ולא קא מכיון, ולפי זה צ"ל כמש"כ דאף לר' יהודה דבר שאין מתכון לא מיוחס אליו לגמרי, רק אם זה אפשר, אבל בלא אפשר לא, [ולפי"ז נמצא שיסוד הנדון בעלמא בין ר"י ור"ש אם אפשר הוא סיבה לחיוב ועי"ן], ונחלקו אביי ורבא בלא אפשר ומכיון, דאביי סבר שלר' יהודה מחייב רק באפשר ולא מכון, אבל בלא אפשר אף שמכון אינו חייב, ורבא חולק דכל הסברא שר' יהודה מחייב באינו מתכון דחשיב כמתכון, אבל במקום דמכון פשיטא שחייב.

וצריך לבאר מה הכרח של אביי שלר' יהודה שהחייב הוא רק במקום שאפשר דה"ה בלא אפשר ומכיון פטור, הא אפשר דבלא מכיון אין סיבה לחייב ולכן התם יש סיבה לחייב מצד אפשר, אבל היכא שמכיון יש סברא לחייבו משום שמתכוין, וע"כ מבואר דס"ל לגמ' דאם דנים את המעשה לפי הכונה ואם הוא אינו מתכון יש סיבה לפטור, אין סיבה לחייבו משום שהוא לא אפשר, אלא ע"כ שלר"י הקובע את הצורה של המעשה אינו הכונה, אלא אם אפשר או לא אפשר, לכן ס"ל לגמ' דאף בלא אפשר וקא מכון פטור שכיון שלא אפשר א"א ליחס אליו את המעשה והכונה אינה קובעת את השם של המעשה, ורבא חולק דהכונה קובעת את השם של המעשה ולכן אף שאינו מתכון מ"מ כיון שצורת המעשה הוא אפשר באופן אחר ע"כ חשיב אינו מתכוין כמתכוין והכונה מחייבת, ולכן הקשה רבא דבמקום שמכון בהדיא אף שלא אפשר חייב שהרי מתכוין לאיסור.

גמ' הנאה הבאה לו לאדם בע"כ. כתב רבנו דוד שהכונה הנאה הבאה לו בע"כ דמייירי שלא הלך כדי להנות, אלא שהיה לו לילך לאותו מקום וההנאה באה מאליה, ועתה יש נדון אם הוא מתכון להנות מן הריח או שלא מתכון להנות מהריח, אבל אם מעיקרא בא כדי להנות לא חשיב הנאה הבאה לו בע"כ.

ונה בכל הסוגיא מבואר שגדר הדין של איסור הנאה שווה לאיסור מלאכה בשבת, וצריך להבין דבשבת ובכל התורה שנחלקו ר"י ור"ש בדבר שאינו מתכון הוא האם חשיב מעשה ידיה ואם עושה כאן פעולה של איסור, אבל באיסורי הנאה לכאורה יסוד האיסור הוא במה שבפועל נהנה מהאיסור, וא"כ מה נפק"מ באיזה אופן נעשית ההנאה סו"ס כל היכא שהוא נהנה מהאיסור עובר באיסורי הנאה, ולכאורה אף במקום דאין מתכון היה צריך לעבור האיסור.

וכתבו האחרונים [שערי ישר ש"ג פכ"ה קו"ש אות קט"ז - וח"ב סכ"ג] שמבואר מכאן דהמחייב באיסורי הנאה הוא כשעושה פעולת של לקיחת הנאה, והיינו שיסוד האיסור הוא מה שהוא משתמש בדבר להנאות, [וכמו שמצינו באיסורי אכילה דהאיסור הוא ע"י מעשה אכילה ה"י בהנאה האיסור הוא בהשתמשות בדבר להנאות], ולכן תולה הגמ' נדון זה בר"י ור"ש האם כשאפשר ולא מכון חשיב שעושה פעולת הנאה או לא, ולל"ב נמי כשלא אפשר ומכיון אע"פ שהוא מתכון להנות מ"מ כיון דלא אפשר לא חשיב שעושה מעשה של השתמשות של הנאה, וזהו לשון הגמ' הנאה הבאה לו בע"כ דהיינו דאין עושה פעולה של לקיחת הנאה אלא חשיב שבאה לו בע"כ.

בעיקר הסוגיא תמה הפנ"י איך יתכן לומר דבלא אפשר ולא קא מכיון יהא מותר, הרי בסוגיא לעיל מבואר דאסור להתרפאות באיסורי הנאה אלא א"כ הוא חולה שיש בו סכנה, וקשה הרי הוא לא אפשר שחייב להתרפות ואינו מכיון להנות, ועוד תמה שלפי ל"ב אביי התיר לדעת ר' יהודה לא אפשר וקא מכיון, ומבואר בתוס' דלא אפשר היינו שהוא טורח גדול, והיכן מצינו היתר זה בדאורייתא שיהא חילוק בין אפשר ללא אפשר הא כיון שהוא מתכון ע"כ הוא חייב

ועוד הקשה החזו"א [או"ח סי ג] דאביי בשבת קל"ג ע"א סבר דלר' יהודה דדבר שאין מתכון חייב, בעינן קרא להתיר מילה בצרעת שאע"פ שיש איסור לקצוץ צרעת במקום מילה התורה התירה, וקשה הרי הוה לא אפשר ולא קא מכוין, ואמאי בעינן קרא להתיר. **ולכן** כתבו הפנ"י והחזו"א שכל הנדון בסוגיא כאן הוא נדון חדש ואינו תלוי באופן שנחלקו ר"י ור"ש, דהכא הוה הנאה הבא מאליה, ובוזה דוקא לא אסרה תורה הנאה כשלא אפשר ולא מכוין לפי ל"ק, ולל"ב לר' יהודה אף בלא אפשר ומכוין, אבל בכל מקום שהאיסור הוא רק ע"י מעשה, אף בלא אפשר ומכוין יהא איסור כיון שעושה מעשה של לקיחת הנאה איסור אע"פ שלא אפשר, ולכן כתב הפנ"י לדון במש"כ תוס' שיהא חייב בפסיק רישא, דיש סברא לומר דבהנאה דממילא לא יהא חיוב אף בפסיק רישא. **אולם** מדברי תוס' מוכח בהדיא שלא כהפנ"י שתוס' כתב להקשות מהגמ' בכתובות מהו לבעול בתחלה בשבת, והרי למבואר כל הנדון כאן בסוגיא כיון שעושה הדבר בלא מעשה, אבל התם שעושה במעשה ודאי איכא איסור, ועוד צ"ע בעיקר קושית הפנ"י מהך דמתרפאין, שהרי כל הנדון של ר' יהודה ור"ש הוא כשעושה מעשה היתר, ואיכא באותו מעשה ג"כ מעשה איסור, והנדון האם להגדיר שהוא עושה את המעשה איסור, או"ד שכיון שמטרת המעשה הוא ההיתר לא מתחשבים במה שנעשה ממילא מעשה חרישה של איסור, אבל במתרפאין אין כאן מעשה היתר, אלא כל המעשה הוא להנות מהאיסור לרפא את עצמו, וא"כ ל"ש הנדון של דבר שאין מתכון, ובמה שהקשה החזו"א מהסוגיא בשבת יבואר להלן.

תוס' ד"ה לא אפשר ולא מכוין כו"ע לא פליגי. ומיירי כגון דלא הוה פסיק רישא דבפסיק רישא מודה ר"ש, **הטעם** מבואר ברא"ש מכיון שיכול לסתום נחיריו ולא יריח, אולם צ"ב דסוף סוף הוה פסיק רישא כשהלך ולא סתם נחיריו, ועי' **בחפץ חיים** [כלל ו' בהגה"ה] שהביא שכ"כ בחכמת אדם הלכ' ע"ז דאם לא סתם נחיריו איסור כיון דהוה פסיק רישא, וכתב הח"ח לבאר שדעת תוס' והרא"ש דלא חשיב פסיק רישא כיון דמעשה הריח אינו מעשה האיסור, [אלא דע"ז הוא עובר את האיסור], ומעשה האיסור הוא עצם מעשה ההליכה שהולך למקום שיכול להריח, ולכן אם מעשה ההליכה אינה גורם לו להריח, כיון שיש לו אפשרות לסתום נחיריו לא הוה פסיק רישא, דמעיקרא כשמתחיל לילך יכול להחליט שסתום נחיריו ובכח"ג לא יריח לכן לא הוה פסיק רישא. **והנה** הר"ן בחולין [לב. מדפי הר"ף] כתב דאינו מתכון באיסורי הנאה פטור אע"ג דהוה פסיק רישא, וצ"ב סברת הר"ן מ"ש איסורי הנאה משאר איסורי תורה דסבר ר"ש דאם הוה פסיק רישא חייב אע"פ שאינו מתכון, והשערי ישר [ש"ג פכ"ה] ביאר דהסברא לחייב בפסיק רישא לאו משום דמחמת דהוה פסיק רישא חשיב כמתכון, דהא חזינן דאף ספק פסיק רישא איסור, ואם משום דע"ז חשיב מתכון לכאורה בספק ל"ש לומר הכי, אלא דפסיק רישא חשיב שיש כאן מעשה איסור, וכ"ז בשאר איסורי תורה דהמעשה ברור כגון בגרירת ספסל, אבל באיסורי הנאה ענין המעשה הוא להגדיר שיש כאן פעולה של לקיחת הנאה לקיחת ההנאה אינו דבר ממש, לכן אף בפסיק רישא לא חשיב שיש כאן פעולה ממשית וע"כ כל שאינו מתכון לא עובר על איסור הנאה אע"פ שהוא פסיק רישא.

והנה המהר"ם חלאוה כאן כתב סברא חדשה אמאי באיסורי הנאה אין חיוב משום פסיק רישא, דכיון שכל האיסור הוא מחמת ההנאה שיש לו בדבר, לכן כל שאינו מתכון להנות וליקח הנאה אף שהוא פסיק רישא אין כאן הנאה גמורה, וז"ל כל שאינו מכוין אין הריח גמור ואינו נרגש על תחליתו, ומשמע מדבריו דלא משום שחסר במעשה של לקיחת ההנאה, אלא משום שחסר בתוצאה של האיסור הנאה שאין ההנאה נרגשת כ"כ.

תוס' ד"ה לא אפשר. וצ"ל דכל הנהו דמייתי לא הוה פסיק רישא, מבואר בתוס' שבין לפי לישנא קמא ובין לפי לישנא בתרא היכא דהוה פסיק רישא חייב, והיינו לישנא קמא שאמר אביי בדעת ר' יהודה דבלא אפשר ולא קא מכוין פטור מ"מ אם יהא פסיק רישא חייב, וכן לל"ב דאמר אביי שלר' יהודה לא אפשר ומכוין פטור מ"מ אם הוה פסיק רישא יהא חייב, [דלשון התוס' הוא דכל הנהו דמייתי ומשמע שאף הא דמקשה הגמ' מהא דאמר ר' יוחנן ביושב בצילו של היכל וקושית הגמ' היא על הל"ב, וכ"כ בתוס' הר"ש שאנץ].

והפנ"י כתב לדון בעיקר סברת תוס' דיש לחייב הכא בפסיק רישא, שהרי הטעם שמודה ר"ש בפסיק רישא כיון שטעם ההיתר באינו מתכון כיון שאין לו כונה לכן לא חשיב שעשה המעשה, אבל במקום פסיק רישא אינו מתכון חשיב כמתכון, ונמצא שהמעשה שעשה היה בכונת איסור, וא"כ הכא לענין איסורי הנה כתב הפנ"י שהרי נתבאר שחלוק דין אינו מתכון כאן לכל אינו מתכון, דהתם

המעשה נעשה ע"י אלא שחסר בכונה אבל הכא העבירה לא נעשה ע"י מעשה ולכן הסברא להתיר אי אפשר ולא מכיון משום שההנאה באה לו ממילא בלא מעשה ידיה, וא"כ אף במקום פסיק רישא א"א לחייב אותו דמ"מ לא נעשה האיסור ע"י מעשה אלא ממילא בא.

ועוד כתב לדון לפי הלישנא בתרא שר' יהודה פוטר בלא אפשר ומכיון מה מוסיף מה שהוא פסיק רישא, שהרי כל הסברא של פסיק רישא הוא דאע"פ שאינו מתכוין הוה כמו מתכוין, אבל הכא שפטר אף היכא שיש כונה מה הטעם לחייב בפסיק רישא. אולם הגרש"ש בשערי ישר [שער ג' פכ"ה עמוד רסה] כתב לבאר הסברא דמודה ר"ש בדבר שאין מתכוין חייב בפסיק רישא שאין הטעם כמש"כ הפנ"י דעשו אינו מתכוין כמתכוין, אלא הטעם בזה דכל הסברא לפטור אינו מתכוין כמו שנתבאר לעיל שא"א ליחס אליו את המעשה כיון שהוא מתעסק במעשה היתר ואין לו כונה לאיסור, אבל במקום שהוא פסיק רישא דהיינו שהמעשה שהולך לעשות מחייב את התוצאה הזאת, ע"כ חשיב שעושה את המעשה בידים והמעשה מיוחס אליו, [וחשיב כאילו שיש לו ב' מטרות במעשה מעשה היתר ומעשה איסור], ולפי"ז כל הנדון של אינו מתכוין הוא האם אפשר ליחס אליו את המעשה, ולעיל נתבאר דזה סברת ר' יהודה דהיכא דלא אפשר לא מתייחס המעשה אליו כיון שלא אפשר והסיבה שעושה את המעשה הוא עבור מטרות אחרת, וא"כ י"ל דבמקום דהוה פסיק רישא אע"פ שהמטרה שעושה את המעשה הוא בשביל מעשה היתר מ"מ כשזה פסיק רישא חשיב מעשה בידים ולכן אף באיסורי הנאה חייב, וכן א"ש דאף דר"י סבר דלא אפשר ומתכוין פטור משום דהיכא דלא אפשר לא חשיב שהוא עושה את מעשה האיסור, אבל במקום שהוא פסיק רישא אף בלא אפשר חשיב מעשה ידיה וחייב.

ולפי"ז נראה לישב קושית החזו"א שהובא לעיל מהסוגיא בשבת קלג ע"א דאמר אביי שצריך פסוק לר' יהודה דמותר לקוצץ בהרת במילה כיון דדבר שאין מתכוין אסור, והקשה ל"ק לאביי ולל"ב לכו"ע הרי התם הוא לא אפשר ומדוע אוסר לר' יהודה, ולמבואר נראה דע"ש בגמ' דאביי נמי סבר מסברת פסיק רישא, אלא דמעיקרא לא סבר הכי וא"כ י"ל דמעיקרא לא סבר טעמא דפסיק רישא לר' שמעון, דאיהו סבר דאף באפשר פטור בדבר שאין מתכוין, אבל לר"י דבאפשר ולא מכיון חשיב מעשה ידיה מחמת דאפשר, א"כ היה פשוט לאביי שלר' יהודה היכא שהוה פסיק רישא המעשה מתייחס אליו, אלא דלר"ש שסובר שאף באפשר ולא מכיון פטור, מוכח שצריך יותר התייחסות למעשה קס"ד אביי דאף במקום שפסיק רישא אי"ז מכריח את שהמעשה מתייחס אליו.

בעיקר הא דמבואר בגמ' לל"ב דבאפשר ולא קא מכיון לר"ש מותר, **הקשה** בחפץ חיים שם מהא דמבואר בגמ' ב"ב נז ע"ב לענין נשים העומדות על הכביסה שאם איכא דרכא אחרינא רשע, הוא ואמאי הוה רשע הרי אינו מתכוין ובכה"ג אין איסור, ותי' דאה"נ מצד עיקר הדין של איסורי הנאה מותר אלא דהתם איכא חשש חדש של הרהור ולכן הוה רשע.

דף כו ע"א

גמ' והא הכא דלא אפשר ומכיון. פרש"י משום שרחוב גדול היה ומחזיק בני אדם הרבה היה דורש שם מפני החמה שאין לך בית המדרש המחזיקן, מבואר בדבריו שהלך לשם מפני הצל שהיה שם, ותמה רבנו דוד א"כ אמאי זה תלוי בנדון דלא אפשר הרי כיון שהלך בהדיא לשם ליקח הנאה בכה"ג פשיטא שהוא אסור, ולכן כתב רבנו דוד שכל הסברא שהלך שם הוא רק כיון שלא היה מקום בבית המדרש, ולכן מה שנהנה מהצל הוא כמו לא אפשר ומכיון דלא הלך כדי להנות מהצל, [ועי' בלשון תוס' רי"ד שכתב דכיון שעיקרו מה שהלך הוא מחמת שלא היה מקום ע"כ חשיב לא אפשר].

והנה צריך להבין הרי בגמ' מבואר להלן דקול מראה וריח אין בהם מעילה מהתורה כיון דאין בו ממש, והקשה בשער המלך [פ"ה מיסודי התורה ה"ח] דאף צל חשיב כדבר שאין בו ממש וא"כ אין כאן איסור מעילה מדאורייתא, ע"ש מש"כ לבאר.

גמ' ורבא אמר שאני היכל דלתוכו הוא עשוי. פרש"י דהוה הנאה שלא כדרך, אבל ברבנו חננאל כתב דאין קדושה בצילו, ואפשר משום קושית תוס' שהקשה דהרי לא כתיב ביה אכילה, חייב אף בשלא כדרך לכן הוצרך לפרש שאין קדושה לענין הצל, [עי' בשער המלך פ"ה מיסודי התורה ה"ח שהביא שבתוס' בסנהדרין פ ע"א ד"ה בשור מבואר דאיכא חיוב שלא כדרך הנאה במעילה, וכתב דע"כ יפרש כונת הגמ' כאן דלא הוקדש לענין זה].

והנה צ"ב לרש"י אף דהוה שלא כדרך מ"מ אמאי מותר הא מדרבנן איכא איסור אף בשלא כדרך הנאה, ועי' ברבנו דוד שכבר הקשה כן על רש"י, וכן קשה במה שהקשה תוס' [ד"ה שאני] מהא דמבואר בע"ז דאין איסור שלא כדרך ואמאי ואם איכא איסור דרבנן שלא כדרך מה הקשו תוס' [ועי' בחי' הר"ן שכתב לישב כן קושית תוס'], ועי' במשנה למלך פ"ה מיסודי התורה ה"ח שכתב דמוכח מרש"י ותוס' דסברי דאף מדרבנן אין כאן איסור.

בעיקר הא דמקשה הגמ' מהנאה מההיכל צ"ב דהא איסור מעילה הוא דין ממוני וכמשי"כ הגר"ח הלכ' מעילה שהוא בגדרים של גזילה, וא"כ מה הטעם לפטור שלא כדרך הנאה הא בממון כה"ג פשיטא שאסור, וצ"ל דהכא מצד דיני הממון אין איסור כיון שיסוד החיוב נהנה מחברו הוא מה לקיחת ממון מחברו אבל הכא ליכא לקיחת ממון מרשות הקדש, אלא דבכל מעילה חוץ מדין גזילת הממון איכא נמי דין איסור, ולכן הנדון הכא הוא לענין האיסור, ועי' קובץ הערות סי' נ"ב שכתב יסוד זה שבכל מעילה מלבד הממון יש איסור מעילה והוכיח מהא דשוכר בית מחברו והקדישו המשכיר שאין יכול לדור בבית אע"פ שאין כאן גזילת ההקדש ע"ש.

גמ' ותסברא והאמר ר' שמעון בן פזי. תוס' ביארו שאב"י השיב לרבא דמכיון שכל האיסור הוא רק מדרבנן, א"כ במקום צורך לא גזרו ולכן מכריח אב"י דע"כ שאסור משום דמעלה עשו בבית קדשי הקדשים, והקשה בשער למלך א"כ מה הוכיח אב"י כשיטתו דלא אפשר ומכון שרי מהא דר' יוחנן בן זכאי שהיה יושב בצילו של היכל הרי נתבאר דהוה רק איסור דרבנן כיון שצל אין בו ממש, והרי במקום צורך סבר אב"י דליכא איסור.

וכתב לישב ע"פ מה שמבואר ברש"י דר' יוחנן נתכון להנות מהצל, ולכן הוכיח אב"י אם לא אפשר ומכיון אסור מהתורה אע"פ שכאן אין איסור תורה כיון שאין בו ממש מ"מ הו"ל לרבנן לאסור, אבל אם לא אפשר וקא מכיון אין איסור מהתורה בכה"ג שמכיון לא גזרו רבנן כיון שהיה בו צורך, ע"ש בכ"ד.

תוס' ד"ה שאני. וי"ל דמעילה ילפינן חטא חטא מתרומה ובתרומה כתיב אכילה, **הקשה** מהרש"א הרי לעיל כה ע"א אמר אב"י דבשר וחלב לוקים עליהם שלא כדרך אכילתם כיון דלא כתיב בהו אכילה, ואע"פ שכל האיסור אכילה בבשר וחלב נלמד מנבילה והתם כל האיסור אכילה הוא כדרך, אלא שלענין זה לא הוקש כיול דלאכתיב ביה אכילה בהדיא א"כ ה"נ לענין מעילה, ע"ש מש"כ לישב ועיש בשער המלך פ"ה מיסודי התורה ה"ח מש"כ לישב באופ"א, ועי' בשאגת אריה שציין בגליון הש"ס.

תוס' בא"ד. והא דאסר בפרק כל הצלמים לישב תחת אשירה. כתב במשנה למלך [פ"ה מיסודי התורה סוף ד"ה עוד כתבו התוס'] דמבואר בתוס' דשלא כדרך הנאה מותר לגמרי ואף איסור דרבנן ליכא, דאם היה איסור מדרבנן אפשר שכונת הגמ' שם שרק מדרבנן אסור, וכן מבואר בתוס' קידושין נו ע"ב.

תוס' ד"ה לאותן העומדים בחוץ. ליכא איסור אלא שלא יקרבו עצמן לעזרה כדי להריח יותר, וכונתם דחשיב אפשר שלא יתקרבו ואם אין מתקרב מותר דחשיב לא אפשר ולכן אף שיתכן מותר, וזה הוכיחו מכלה דהתם חשיב לא אפשר לא אפשר שלא תתקרב, וכונתם דבכה"ג חשיב שעושה מעשה של לקיחת הנאה אבל מה שעומד בביתו ומריח ליכא בזה איסור, ולפ"ז צ"ל דהא דהקשו תוס' בד"ה הקודם מהא דתניא אשה בוררת חיטים לאו של בית השואבה, אע"פ שהתם היא לא מתקרבת אלא דהתם היא עושה פעולה של לקיחת הנאה במה שהיא משתמשת באור לברור חיטין ולכן חשיב שיש שימוש בהקדש.

גמ' אל אמר רב פפא קול ומראה אין בהם מעילה לפי שאין בהם ממש. הקשה בלחם משנה פ"א משופר מהא דמבואר דתוקע בשופר של עולה מעל והרי מבואר בגמ' כאן שקול אין בו מעילה אמאי מעל, ועי' קה"י נדרים סי' מד שהאריך בזה והביא לישב בשם הכפות תמרים שכל הסברא של הגמ' הוא רק רק כשנהנה מהקול עצמו ששומע כלי שיר של הקדש, אבל אם לוקח בעצמו כלי שיר של הקדש ותקע בו הרי עשה מעשה בכלי עצמו וחייב משום מעילה דחשיב דבר שיש בו ממש שעצם ההשתמשות בכלי הוא מעילה דשימוש בחפץ הוא מעשה לקיחה גמור מהקדש ומדויק סברא זו ברמב"ם ריש הלכ' שופר.

האור שמח פ"א משבת ה"ח [ד"ה ובוה] כתב חילוק זה בין תוקע בשופר לשומע קול שופר, והוסיף שהגמ' ב"ק כא ע"ב מבואר דגדר החיוב של מעילה הוא תלוי בגדרי גזילה של הדיוט, דהגמ' רוצה להוכיח דזה נהנה וזה לא חסר חייב ממה שמצינו במעילה שאם דר תחת קורה של הקדש חייב, ודוחה הגמ' דהקדש שלא מדעת כהדיוט מדעת, ומבואר שהחיוב של מעילה הוא רק דבר שרק בדיני ממון יש חיוב, ויסוד זה מבואר בחידושי הגר"ח מהלכות מעילה הוא הגזילה ולכן צריך שיעור פרוטה, ולכן כתב האור"ש שבהדיוט אין אדם יכול למנוע את חברו שלא ישמע את קול שופר שלו, אבל אדם יכול למנוע את חברו שלא יקח את השופר שלו ויתקע בו, ולכן ה"נ בגדרי מעילה אין יכול ליקח שופר של הקדש לתקוע דבהדיוט נמי אסור כה"ג, אבל שמיעה בעלמא כמו שבהדיוט אין יכול למנוע את חברו ה"נ בהקדש אין יכול למנוע, והביא האור"ש דהמשנה למלך כתב דאם לקח פתילה של ההקדש להנות מאורו פשיטא שמעל בעת ההדלקה כיון שלקח כדי להשתמש יש כאן מעשה מעילה אע"פ שבאור עצמו אין מעשה מעילה.

גמ' וריח לאחר שתעלה תמורתו. פרש"י וריח יש בו ממש בסממנין לפיכך חייב, בתוס' הרא"ש הקשה א"כ אף בקול יש בו ממש דהרי לכלי שיר שמנגן בו יש בו ממש, וכן מה שרואה הרי גופו יש בו ממש ולכן כתב תוס' הרא"ש שבריה נכנסים הסממנין לתוך הגוף ולכן יש בו איסור מעילה, וצריך להוסיף שאע"פ שנכנס לגופו מ"מ נראה שאין כאן מעילה מדיני גזילה שבהדיוט כה"ג אין אדם יכול למנוע את חברו שלא יריח את בשמים שלו, ואע"פ שנכנס לגופו מ"מ לא חשיב לקיחת הנאה, וע"כ צ"ל שבהקדש אסור אף כה"ג וכמש"כ לעיל שבהקדש יש איסור מעילה אף באופן שבגדרים של גזילה ליכא מעילה.

בעיקר דברי הגמ' הקשה בחידושי הגר"יז [כריתות ו ע"א] אמאי כלל קול מראה וריח שאין בהם מעילה דמשמע דהכל מטעם אחד, ולמבואר בקטורת טעם אחר אית ליה, ועוד כיון שריח הוא מטעם שנעשית מצותו מדוע נקט דוקא ריח וצ"ע.

רש"י ד"ה וריח. דמשום דנעשית מצותו ואין צורך גבוה עוד בה יצא מכלל קדשי ד', מבואר ברש"י שהסיבה שאם נעשית מצותו אין בו מעילה משום שכל הטעם שיש מעילה כיון שעומד לצורך גבוה וכיון שנעשית מצותו אין בו צורך גבוה יותר. הקו"ש [ח"ב סי' כא] הביא שכן מוכח משיטת רש"י שסבר שחטאות המתות אין בהם מעילה, והטעם משום שאינם עומדים לצורך גבוה, והתם ל"ש לומר טעמא דנעשית מצותו שהרי לא עשה בו מעשה הקרבה כלל, והביא שהתוס' ישינים יומא נט ע"ב כתב שהמקור לדין של נעשית מצותו הוא ממה מחטאות המתות שאין בהם מעילה, אבל בשיטת תוס' שסבר שיש מעילה בחטאות המתות מוכח שהטעם שנעשית מצותו הוא הלכה חדשה, וכתב שהמקור הוא ממה שמבואר בגמ' דיש ב' כתובים הבאים כאחד, ושיטת תוס' בקידושין דב' כתובים הבאים כאחד אין מלמדים הכונה שמלמדים להיפך, וכן מוכח בתוס' בתמורה שכתב שהטעם שכל הנשרפין אפרן מותר משום שנעשית מצותו והרי התם ל"ש טעמא דרש"י שהרי הטעם שאסורים בהנאה אינו משום שעומד לשריפה, ע"ע לעיל כא ע"ב מש"כ.

רש"י בא"ד. ובבביתא במריח בה בביתו שנתן ממנה על הגחלים, צ"ב כונתו הרי מסקנת הגמ' דריח חשיב יש בה ממש והטעם דין מועלין בו משום שנעשית מצותו, אבל קודם לכן מועלים בריח גופא, א"כ מדוע הוצרך רש"י לומר דמיירי שמריח בה בביתו שנתן ממנה על הגחלים הא אף במריח קודם שעלתה תמורתה אסור שעדיין לא נעשית מצות, ועוד שבמריח כה"ג שלקחה לביתו לכאורה אף בקול ומראה יהא אסור וכמוש"כ לעיל בשם אחרונים לישב דתוקע בשופר של עולה יש מעילה מחמת עצם מעשה התקיעה, וה"נ אם לקח כדי להשתמש חשיב מעשה ולא דבר שאין בו ממש ועי' ברש"ש, ע"ע בחידושי ר' אריה ליב סי' נט.

דף כו ע"ב

גמ' ת"ש לא ישטחנה וכו'. פרש"י דחשיב לי גזל ואסור, מבואר ברש"י דקושיית הגמ' להוכיח דלא אפשר ומכוין אסור, דהתם אע"פ שלא אפשר שהרי חייב לשטוח את הכסות לצורכה כדי לקיים מצות השבת אבידה, מ"מ כיון שהוא מתכוון ג"כ להתכבד בזה כשבאו אליו אורחים איכא בזה איסור גזל.

והקשה השפ"א דהגמ' מדמה איסורים לדיני ממון, וקשה שהנדון בכל התורה באיסורים הוא האם אפשר ליחס אליו את המעשה משום שהוא מתכוון, אבל בממון צריך לדון בגדרי גזילה אם יש כאן גזילה, ולכאורה ל"ש לדון כאן מצד איסור גזל שהרי הוא עושה את מעשה השיטוח עבור בעה"ב, ולא הוציא הבעה"ב הממון מרשותו לצורך עצמו, שהרי לא אפשר הוא, [ואם כונת רש"י דיש לחייבו מדין נהנה הא זה נהנה וזה לא חסר הוא, ואם משום דאף שהוא פטור יש איסור בנהנה ולא חסר קשה הרי עושה השיטוח לחברו ואיך אפ"ל שעובר בזה איסור].

ועי' חזון יחזקאל ב"מ [פ"ח ה"ב] שכתב לבאר, דזה ברור שאם אין לו דרך לעשות את השיטוח רק בשעה שבאו האורחים פשיטא שאין כאן מעשה גזילה ואין כאן לקיחת ממון מחברו, אלא כל הנדון של לא אפשר באבידה דאע"פ שהוא מוכח לעשות השיטוח וא"א לו להשמט מזה, מ"מ מכיון שיש לו אפשר לעשות את השיטוח בזמן אחר שלא יהא אורחים, ע"ז דנה הגמ' דמה שעושה דוקא בזמן האורחים האם אפשר להחשיב את זה כמעשה גזילה, שהכונה תשנה את מעשה השיטוח, דכיון שיש לו אפשרות בזמן אחר ומה שבוחר לעשות עכשיו חשיב הגדרה אחרת למעשה, וזה ממש הנדון בלא אפשר וקא מכיון האם אפשר להגדיר את המעשה באופן אחר מכת שמתכוון, וכמו שנתבאר לעיל שכל הנדון של אינו מתכוון לר"י ולר"ש ובאפשר ובלא אפשר הוא להגדיר את שם המעשה, וא"כ אפשר דס"ל לגמ' ללמוד מגזילה בדרך ק"ו, שאם בגזילה חשיב מעשה גזילה כיון שמתכוון וזה משנה את שם המעשה, ה"נ לגבי בכל איסורי תורה ג"כ אפשר להגדיר את המעשה מכת מה שמכוון, ועי' בשפ"א וקו"ש [אות קיד].

ונראה להוסיף בדברי החזון יחזקאל דאפשר דבממון אף אם יכול לעשות השיטוח בזמן אחר ובאיסורי הנאה כה"ג חשיב אפשר מ"מ לגבי ממון חשיב כלא אפשר, דכל הנדון של אפשר ולא אפשר הוא איך מגדירים את שם של המעשה, וא"כ נראה דבאבידה כיון שהוא מחויב לעשות את השיטוח של האבידה אף שיכול לעשות בזמן שלא יהא אורחים, מ"מ מעשה השיטוח הוא מתפרש עבור האבידה, דכיון שמחויב מכת המצוה המעשה מתפרש לשם כך, ול"ד לאיסורי הנאה דהיכא דאפשר המעשה מתפרש שרצונו להנות מהאיסורי הנאה, דכיון שאין לו חיוב לעשות אותו מעשה אף שהוא עושה עוד מעשה המעשה מתפרש כמעשה לקיחת הנאה מהאיסורי הנאה, אבל במקום שיש לו מצוה אף דלא אפשר מתפרש המעשה עבור המצוה, ולכן ס"ל לגמ' דבאבידה דחשיב כלא אפשר ומ"מ אם עושה לצרכה ג"כ אסור א"כ מוכח דלא אפשר ומכיון אסור, דסו"ס כיון שהוא מתכוון להנאת עצמו א"כ המעשה מתפרש לצורך עצמו וחשיב כגזל ולכן מוכח מכאן לכל איסורי הנאה שאף שלא אפשר מ"מ כיון שהוא מתכוון חשיב מעשה ידיה ולכן אסור.

אמנם עדיין יש להקשות בזה שהגמ' בפרק אלו מציאות דנה אם לצורכו ולצרכה מותר לשטוח, וביאר תוס' שהטעם לאסור הוא מדרבנן שמא ינחנה שטוחה יותר מדאי, ולא מעיקר הדין, וא"כ קשה דבסוגיא כאן מבואר דלרבא דלא אפשר ומכיון אסור יש לאסור את השיטוח מעיקר הדין ואמאי כתבו תוס' שם לבאר דלא כהלכתא, ועי' בחזון יחזקאל מש"כ לישב, וע"ע בפרי יצחק ח"ב סי' נז ובאהבת חסד ח"א פ"ז בנתיב החסד סק"ב.

גמ' ת"ש מוכרי כסות. תוס' לעיל כתבו דהכא ע"כ צ"ל דלא חשיב פסיק רישא, **אולם** הערוך הובא בתוס' בכתובות ו ע"א הוכיח מכאן דפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר.

ועי' בחי' **רבנו דוד** שכתב סברא חדשה דכל האיסור של לבישה כלאים הוא כשהוא עושה מעשה לבישה, אבל הכא תכלית המעשה הוא לא כדי שיהנה, אלא למכור הכסות לכן כה"ג אינו עובר משום לבישת כלאים.

גמ' ת"ר תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותץ ישן יוצן אפה בו את הפת רבי אומר הפת אסורה. עי' היטב כל הסוגיא ומבואר דיש כאן ב' נדונים א' היכא שאפה את הפת בעצים של איסור בתנור של היתר, האם יש לאסור את הפת משום דיש שבח עצים בפת, ב' האם זה וזה גורם אסור או לא, והיינו תנור שהסיקו בפעם ראשונה בעצי איסור ונאסר התנור, כל מה שיאפה בו אח"כ יאסר אף אם יאפה עכשיו רק בעצי היתר, משום זה וזה גורם משום שנאפה ע"י העצים המותרים והתנור שהוא אסור, וזה פשוט שכל מה שבאנו לאסור את התנור ע"י מה שהוסק בעצי ערלה הוא תוצאה מכאן דין דיש שבח עצים בפת, דמכיון שהסיק את התנור בעצי איסור נאסר התנור דיש שבח עצים בתנור, אבל אם אין שבח עצים בפת אף התנור לא נאסר, וכן מבואר בתוס' בסוגיין ד"ה חדש.

והנה יסוד האיסור דשבח עצים בפת כתבו תוס' [ד"ה חדש] שהעצים גורמים אפית הפת, והיינו שנתחדש כאן הלכה מחודשת באיסורי הנאה, שמלבד שאסור להנות מהאיסור בעצמו, ה"ה אסור להנות מכל דבר שנגרם מאיסורי הנאה.

וחקרו האחרונים בגדר הך איסור של נגרם מאיסורי הנאה, האם הפירוש שבכלל מה שהתורה אסרה את עצם הדבר בהנאה, אסרה ג"כ כל דבר שנגרם מחמת האיסור, שזה גם בכלל איסור הנאה, והיינו שבאיסור הנאה אינו דוקא הנאה מגוף האיסור, אלא החפצא נאסר וכל הנאותיו נאסרו, ולכן כל רווח והנאה הנגרם מהחפץ נאסר, או"ד מכיון שההנאה אינו מעצם האיסור, הוא בעצמו לא נאסר ולא חשיב איסור הנאה, אלא דכל מה שאסרה תורה הנגרם מכיון שע"י זה שנהנה מהנגרם חשיב שנהנה מעצם האיסור הנאה עצמו, ולעולם דבר הנגרם מאיסורי הנאה לא נעשה לחפצא של איסורי הנאה.

השערי ישר [ש"ג פכ"ה עמוד רע"ב] הוכיח דא"א לומר שהטעם שנגרם מאיסור הנאה אסור משום שע"י חשיב שנהנה מהדבר שנאסר בהנאה, דא"כ מהו הנדון אם זה וזה גורם אסור או מותר, הרי הוא בעצמו לא נחשב חפצא של איסור, אלא שע"י נחשב שנהנה מהאיסור הקודם א"כ מה מוסיף שיש כאן גם גורם של היתר, סו"ס כיון שע"י שנהנה עכשיו חשיב שנהנה מהאיסור הקודם ונמצא שנהנה מאיסורי הנאה, ועוד הוכיח לפי דעת הר"ן בחולין דאין חיוב של אינו מתכוון באיסורי הנאה אף כשהוא פסיק רישא, והרי הכא לא מתכוון להנות כלל מהאיסור הקודם, וא"כ בכה"ג צ"ל שאין איסור להנות, ולכן כתב שע"כ גדר האיסור של נגרם מאיסורי הנאה שהוא בעצמו חשיב כאיסור הנאה בעצמו.

ועי' קה"י כאן [סי' י"ח] שכתב שמתוס' לכאורה מוכח שהגדר של נגרם אינו חפצא של איסור, שהתוס' כתבו דבמוקצה לא אמרינן שבח עצים בפת, והתוס' בע"ז סו ע"ב [ד"ה אמר] כתבו דבאיסורי אכילה לא אמרינן יש שבח עצים בפת, והסברא לחלק בין איסורי אכילה לאיסור הנאה הוא, שכל האיסור של נגרם הוא מחמת שכשנהנה מהנגרם חשיב שנהנה מהאיסורי הנאה, א"כ כ"ז שייך באיסורי הנאה, אבל באיסורי אכילה הרי יסוד האיסור הוא אכילת האיסור, ומה שאוכל הדבר שנגרם מהאיסור לא חשיב שאוכל גוף האיסור, אולם כתב לדחות דאפשר דכונתם שרק באיסורי הנאה התורה אסרה כל מה שמתהווה ונוצר ע"י האיסור, אבל באיסורי אכילה לא אמרינן כן.

והנה צריך לבאר שאם נגרם חשיב שהוא בעצמו חשיב כאיסור הנאה, א"כ מה הנדון של זה וזה גורם שיהא מותר שמכיון שיש כאן דבר שנגרם מדבר של היתר ומדבר של איסור, אמאי לא הוה כמו כל תערובות של איסור והיתר, וביארו האחרונים דכיון שיסוד האיסור של דבר הנגרם מאיסורי הנאה הוא הלכה חדשה שגם זה בכלל האיסור הנאה, א"כ י"ל דכ"ז רק באופן שהוא נגרם רק מהאיסור, אבל היכא שהוא נגרם גם מההיתר בכה"ג אין איסור של דבר שנגרם מאיסורי הנאה, [אבל בכל תערובות של איסור והיתר ל"ש הנדון של זה וזה גורם כיון שיש כאן את עצם האיסור], וביאור זה נראה בדברי רבנו דוד בסוגיין שהקשה קושיא זו ממש מדוע זה וזה גורם מותר הרי יש כאן איסור והוה ככל איסורי תורה, וכתב לבאר דנגרם לא הוה ככל איסורי תורה ע"ש.

אולם הר"ן בע"ז [כא ע"א מדפי הריף] ביאר שהנדון של זה וזה גורם הוא נדון של ביטול, דכיון שנגרם גם מדבר של היתר אפשר דהוה מבטל את האיסור, אולם בתוס' לקמן כז ע"ב משמע דלא זה הנדון של זה וזה גורם ויבואר שם, ועי' באבני מלואים תשובה ו' שהאריך בכ"ז.

גמ' וחכמים אומרים הפת מותרת. מבואר דטעמא דחכמים הוא משום שאין שבח עצים בפת, ותוס' [כאן ולעיל כב ע"ב] מבואר שהנדון אם יש שבח עצים בפת הוא, האם השלהבת באה מהעצים שהוא גוף האיסור, ונמצא שהפת נאפת מהאיסור עצמו, או"ד דהשלהבת לא באה מן העצים אלא מדבר הנשרף, והוה כמו גחלת שאין האיסור בעין, ולכאורה כונתם שמכיון שערלה וכלאי הכרם הם מהנשרפין דאפרן מותר, לכן נמצא שלא נהנה מהאיסור עצמו אלא מהאפר שהוא מותר, וזה סברת הגמ' דבשלה ע"ג גחלים דברי הכל הפת מותרת, וכמו שביאר רש"י דכיון שנהנה מהפת בזמן שהאיסור כלה, כיון שגוף האיסור נשרף ונתקיים מצותו לא חשיב שנהנה מהאיסור.

והנה הגמ' בהמשך כז ע"ב ריש העמוד מבואר איכא לישנא דס"ל שאף לחכמים באבוקה כנגדו מודו שאסור, וכל מה דפליג רבי הוא רק בגחלים לוחשות, ועי' בתוס' לעיל כג ע"ב שכתבו דבשמן לכו"ע יש שבח עצים בפת, דהיינו דחשיב שנהנה מהאיסור עצמו, ועי' חזו"א [קכ"ד לדף כז ע"ב] שתמה על חילוק זה, ועי' בתוס' רבנו פרץ לקמן כז ע"ב שביאר הסברא לחלק בזה שאע"פ שהשלהבת

באה מהשמן שנשרף כמו בעצים, מ"מ היכא שיש ריבוי שמן הנר דולק יפה, ונמצא שנהנה גם מהשמן שלא נשרף והיינו שההנאה נגרמת מהאיסור שהוא בעין ממש.

אמנם בדעת תוס' צ"ב דתוס' בשבת דף כה. [סוף ד"ה הא] כתבו דאף תבואה חשיב כמו שמן דנהנה בשעת ביעורו, ולכאורה התם ל"ש סברת רבנו פרץ לגבי שמן וצ"ע. ע"ע להלן בהמשך הסוגיא שהובא מש"כ הפנ"י וחזו"א לבאר טעמא דרבנן דאמרינן אין שבח עצים בפת דשיב שהאיסור כלה ולכן לא חשיב שנהנה מהאיסור עצמו.

גמ' בשלה ע"ג גחלים ד"ה הפת מותרת. באות הקודם נתבאר שהטעם שאף רבי מודה בזה מכיון שאם הפת נעשה ממה שכלה האיסור לא חשיב נגרם מאיסורי הנאה, ולכן בגחלים לכו"ע חשיב שנגרם ממה שכלה האיסור, ולכאורה לפי"ז נמצא שבדבר שהוא מהנקברין דאפרן אסור, בזה לכו"ע איכא איסור בתנור שהסיקו בעצים איסור ואף בבישלה ע"ג גחלים כיון שהוא גוף האיסור, וכן מבואר בהדיא ברא"ש בסוגיין שכתב שכל החילוק בין עצי איסור לגחלים הוא רק בערלה וכלאי הכרם שהם מהנשרפין, אבל בחמץ בפסח שהלכה כרבנן שאפרו אסור משום דהוה מהנקברין אף בישלה על גבי גחלים אסור, והביאור משום שאפרן אסור נמצא שהגחלים עצמם חשיבי איסור ונמצא שהפת נגרם מאיסורי הנאה.

וכן נראה מבואר בתוס' לעיל כא ע"ב [ד"ה בהדין] שכתבו לבאר שכל החידוש של המשנה שלא יסיק בו תנור וכירים אינו אלא לר' יהודה דסבר אפרו מותר, אבל לרבנן דהשבתתו בכל דבר ואפרו אסור דחמץ הוא מהנקברין, פשיטא שאסור להסיק תנור וכירים, והיינו שהמשנה באה לחדש שאע"פ שמעיקר הדין אין איסור להסיק בתנור וכירים מ"מ לכתחילה מדרבנן אסור, והנה לרבי דיש שבח עצים בפת י"ל שכונת המשנה שלא יסיק כיון שאבוקה כנגדה הוה איסור תורה, אולם בתוס' לעיל דף ה ע"א [ד"ה ואומר] משמע דהמשנה דלא יסיק תנור וכירים מיירי בגחלים והחידוש הוא שמדרבנן לא יסיק, ע"ש בראש יוסף שביאר כן בכונת תוס', והיינו שאף שמהתורה גחלים חשיבי כאפר מ"מ מדרבנן הוא אסור, וכן משמע בתוס' בסוגיין ד"ה בישלה.

ולפי"ז מש"כ תוס' דלרבנן שחמץ הוא מהנשרפין אין בזה חידוש דלא יסיק תנור וכירים כיון שהאפר אסור מעיקר הדין, כמו שנתבאר דכיון שאפרן אסור נמצא שנהנה מהאיסור דאף רבנן מודו בכה"ג דחשיב שנגרם מאיסור, דכל הטעם של רבנן שאין שבח עצים בפת הוא שנהנה מהאיסור לאחר שכלה ואין כאן איסור כיון שהוא בכלל הנשרפין, אבל בשאר איסורים ל"ש לומר כן, [ועי' להלן כז ע"ב דבחזו"א כתב דרך מחודש דאף בנקברין סברי רבנן דאין שבח עצים בפת], ויבואר להלן שנחלקו הראשונים בזה.

והנה בעיקר האיסור לרבי באבוקה כנגדה, ע"י בתוס' להלן עה ע"א שכתבו בשם ר"י שאף באבוקה כנגדה כל האיסור הוא רק מדרבנן, ותוס' חלקו על זה שהוא איסור דאורייתא, אבל באבני מלואים תשובה ו' כתב דבר"ן בע"ז מבואר שהוא מדרבנן, והנה בהמשך הסוגיא מבואר שאם הוליד ההנאה לים המלח הפת מותרת, ואם הוא איסור תורה צ"ב מה מהני מה שמוליד הדמים לים המלח, והנה בגמ' לעיל כב ע"ב מבואר דאיכא קרא לאסור הנאת ביעור בערלה משמע שהיא אסורה מהתורה.

גמ' והא תניא בין חדש בין ישן יוצן לא קשיא הא רבי והא רבנן. מבואר לפי אוקימתא זו של הגמ' שנחלקו רבי ורבנן האם זה וזה גורם אסור או מותר, ולפי"ז כתב המהרש"א דהא דקתני אפה בו את הפת הפת אסורה, צ"ל דמיירי בתנור חדש בהיסק שני, דיש כאן עצי היתר והתנור אסור, או בתנור ישן שהסיק בעצי איסור, ורבנן דסברי הפת מותרת משום שזה וזה גורם מותר, ומשמע שלפי אוקימתא זו היכא דאיכא רק גורם אחד אף רבנן מודו דיש שבח עצים בפת, ויתכן נפק"מ אם אפה את הפת על הקרקע בלא תנור, שהוא נגרם רק מעצי האיסור בכה"ג אף רבנן מודו שאסור, ע"י בחידושי רבנו דוד שכ"כ.

אמנם צריך להבין שאם רבי סבר דזה וזה גורם אסור, א"כ אמאי בשלה ע"ג גחלים דברי הכל הפת מותרת, דאע"פ שיש גורם של היתר מצד הגחלים, אבל מ"מ יש כאן ג"כ גורם של איסור מצד התנור, שהרי משמע בגמ' דמיירי אף בתנור חדש, וא"כ איכא גורם של איסור וגורם דהיתר.

ועי' במהרש"א שכתב דע"כ צ"ל דכל מה שכתוב בישלה ע"ג גחלים הפת מותרת, מיירי רק בתנור ישן שבה אין כאן אלא גורם של היתר שהתנור מותר וכן הגחלים מותרים, ועי' בשער המלך [פ"ג מחו"מ הי"א בתחילת דבריו] שכתב כן בשם הבית יוסף עיי"ש שכתב לחלוק ע"ד, ועי' באות הבאה.

גמ' אימור דשמעת ליה ליה לרבי משום דיש שבח עצים בפת זה וזה גורם מי שמעת ליה. והיינו דמקשה הגמ' שאף לרבי אפשר לומר שזה וזה גורם מותר, וכל הטעם שהפת אסורה הוא רק משום דיש שבח עצים בפת, וכתב המהרש"א דצריך לדון באיזה אופן מיירי שנאפה הפת, דבשלמא אם מיירי בתנור חדש דהיינו שבהיסק הראשון הכניס פת ואפה, א"ש שנאסר כיון שבכה"ג איכא כאן רק גורם אחד, אבל אם מיירי שאפה הפת בתנור ישן, והיינו שהכניס עצי איסור בתנור ישן ואפה פת באבוקה כנגדו, לכאורה קשה אמאי לא הוה בכלל זה וזה גורם, כיון שאפית הפת נעשית גם ע"י התנור שהוא היתר וע"י העצים שהם אסורים, וכתב מהרש"א דצ"ל ע"כ דמיירי רק בתנור חדש, דבכה"ג לא ש"ך לומר זה וזה גורם אלא הכל גורם אחד, שבהיסק הראשון הכניס עצים ופת. **אלא** שכתב המהרש"א דא"א לומר כן שהרי מבואר בגמ' בשלה ע"ג גחלים דברי הכל הפת מותרת, ואם מיירי בתנור חדש אמאי הפת מותרת כיון שנגמר התנור באיסור, וביאור דבריו נראה דאע"פ שבישל את הפת בגחלים, מ"מ התנור עצמו נגמר ע"י העצים גמורים ונמצא שנגמר באיסור, אלא שאת הפת הכניס רק כשהיו גחלים אע"פ שא"א לאסור את הפת מחמת הגחלים כיון דבזה לא ש"ך לומר יש שבח עצים בפת, כיון שלאחר שנעשה אפר אינו איסור מ"מ התנור הרי אינו היתר, ונראה שסבר המהרש"א דאע"פ שכתבו תוס' דגחלים בכלל אפרן מותר, מ"מ אינו חשיב גורם של היתר, וא"כ כשאפה הפת בתנור בגחלים ל"ש לומר שיש כאן היתר של זה וזה גורם, דהגחלים אע"ג שאינם גורמים של איסור מ"מ אינו גורם של היתר, וא"כ נמצא שיש כאן רק שבח ע"י התנור והוא דבר איסור ואמאי כו"ע מודו.

וכתב המהרש"א דאת"ל דיש לומר סברא דמה שבא ע"י התנור לא חשיב שבח בעין ואינו אוסר, זה אינו דא"כ אמאי בתנור חדש אף באבוקהכנגדו, הפת אסורה, דאע"פ שיש איסור בעין מכח אבוקה, אבל כיון שהאיסור מהתנור אינו בעין א"כ הוה זה וזה גורם, דיש גורם של איסור וגורם של היתר, אלא ע"כ דאף אם אין האיסור בעין אוסר א"כ קשה בשלו ע"ג גחלים הפת מותרת הרי איכא גורם של התנור שהוא של איסור, ולכן כתב דהא דקתני בשלה ע"ג גחלים מילתא באפי נפשא ומיירי שאפה בלא תנור כלל, אלא אפה הפת נגד אבוקה ע"ג הקרקע בלא חוס התנור, ובזה יש חילוק בין אבוקה כנגדו.

אולם בר"ן מבואר דמיירי ג"כ בתנור ג"כ ישן ולא אמרינן הכא זה וזה גורם מותר, משום שסברת רבי דיש שבח עצים בפת, דהיכא שאבוקה האיסור ניכר בהיתר, ולכן אע"פ שיש ג"כ גורם של היתר מחמת התנור אזלינן בתר העצים שהאיסור ניכר בו ביותר, [והיינו שכל הנדון של זה וזה גורם הוא רק כשיש גורם של איסור כגון בתנור חדש בהיסק שני ועצי היתר], וע"י בפנ"י שהאריך לחלוק על המהרש"א והוכיח כן ממשנה מפורשת דכה"ג שהוא אופה בעצי איסור אין נדון של זהו זה גורם, אלא האיסור נחשב שנהנה מעצים בעצמם, וטעמא דמילתא משום דבזה שאופה בעצי איסור האיסור ניכר בהיתר טפי, וכן נראה ברש"י ד"ה אפה בו את הפת דמיירי שכונת הברייתא אפה בו את הפת היינו באותו תנור שהיסק.

והנה בסברא זו של הר"ן שכיון שבאפה פת בעצי איסור בתנור היתר לא חשיב זה וזה גורם, כיון שניכר בו האיסור מהעצים, מצינו מחלוקת האם סברא זו קיימת גם לגבי גחלים, דלעיל הובא מש"כ הרא"ש שכל מה שמבואר בגמ' דבישלה על גבי גחלים הפת מותרת מיירי רק בערלה שהוא מהנשרפין ואפרו מותר, אבל בדבר שהוא מנקברין שאפרו אסור אף בבישלה על גבי גחלים הפת אסורה, וכן פסק הרמב"ם [פ"ז מעכו"ם הי"ג] לגבי ע"ז שהוא מהנקברין שאף בבישלה על גבי גחלים הפת אסורה, והאריך בזה הש"ך יו"ד קמ"ב סק"י.

אולם המג"א סי' תמה סק"ה הביא בשם הכסף משנה [פ"ג מחמץ הי"א] שכתב לגבי חמץ בפסח שאם אפה בחמץ כל האיסור הוא רק באבוקה כנגדו, אבל בישלה על גבי גחלים הפת מותרת, וביאר המג"א ז"ל ואע"ג דחמץ גחלו ואפרו שלו אסור, מ"מ הוי זה וזה גורם, דתנור הוא ג"כ גורם שיאפה ושרי, וכונת המג"א להקשות דבחמץ אפרו אסור וא"כ אף בישלה ע"ג גחלים צריך להיות אסור, וע"ז תי' דזה וזה גורם מותר, וצ"ב כונתו הרי חזינן שבאבוקה כנגדו לא אמרינן שהתנור הוא גורם היתר, וא"כ מדוע בגחלים חשיב התנור גורם היתר, וביאור הגר"א שם חולק מה"ט על סברת המג"א.

וביאור סברת המג"א כתב ביד אפרים שם דדוקא באבוקה כנגדו ניכר שבח העצים בפת, וממילא בטל גורם של התנור וחשיב שיש כאן רק גורם אחד של איסור, אבל בגחלים אין שבחו ניכר כל כך, ולכן בכה"ג התנור חשיב ג"כ גורם, ומכיון שיש כאן ב' גורמים גורם דאיסור וגורם דהיתר הוה זה וזה גורם ומותר, ויש להוסיף עוד דבאבוקה כנגדו קיים בפת גוף האיסור לכן התנור שהוא גורם

דהיתר אינו סיבה להיתר, אבל בגחלים אי"ז עיקר האיסור אלא שבנקברין לא פקע האיסור מגחלים והוה רק כגורם, לכן הוה זה וזה גורם שמותר, [ועי' בקו' נחלת ברוך בענין זה וזה גורם לבעל המנחת ברוך סי' יד ענף ב' שהאריך לבאר נקודה זו ע"ד מש"כ].

תוס' חדש. ואומר ר"י דלא שייך אלא באיסורי הנאה דוקא, מבואר דס"ל לתוס' דמוקצה אינו אסור בהנאה, ועי' מג"א [סי' שכ"ה סק"ט] דס"ל דמוקצה אסור בהנאה, ועי' בבית הלוי ח"א סי"ב מש"כ בכ"ז.

תוס' ד"ה בישלה ע"ג גחלים. דוקא בדיעבד אע"ג דכל הנשרפין אפרן מותר אפילו לכתחילה יש לחלק בין אפרן לגחלים, הנה לעיל כא ע"ב מבואר בגמ' דחרכו לאחר זמנו אסור בהנאה, ומבואר דלא נתקיים מצות שריפה בזה, ונמצא דיש ג' דרגות בשריפה, א' חרכו שאין בזה קיום מצות תשבתו אע"פ שאין כאן חמץ בעין [שהרי חכרו קודם זמנו מותר בהנאה לאחר זמנו], ב' גחלים דיש כאן מצות תשבתו, אבל לכתחילה אסור להנות, ג' נשרף לגמרי ונעשה אפר גמור שלגמרי פקע מינה שם חמץ ומותר להנות לכתחילה. **והנה** במשנה בריש פרקין קתני חמץ לאחר זמנו לא יסיק בו תנור וכירים, ובגמ' מבואר דהחידוש הוא לר' יהודה דחמץ בשריפה דסק"ד שיהנה בו בהדי דקא שריף ליה קמ"ל שאסור, והנה למד"א אין שבח עצים בפת מעיקר הדין מותר להנות ממנו אלא לכתחילה אסור כמו בבישלה ע"ג גחלים, דדוקא בדיעבד מותר וזה החידוש של המשנה שאסור מדרבנן, ולמד"א יש שבח עצים לכאורה החידוש במשנה הוא רק בגחלים שבאבוקה כנגדו הרי הוא נהנה מאיסורי הנאה ואין בזה חידוש, אולם אפשר"ל שיש חידוש אף באבוקה כנגדו דס"ד שמותר להנות דרך ביעורו כדמבואר לעיל כב ע"ב לענין ערלה.

תוס' בין חדש בין ישן. דהכא הוה כדיעבד דאם נאמר חדש יותץ יפסיד התנור, **הרא"ש** כאן כתב כתוס' והוסיף אבל הכא התנור אינו האיסור בעצמו, אלא שהתנור נגמר בעצי איסור ואי אמרת יותץ נמצא התנור מופסד והוה כדיעבד, וביאר הקרבן נתנאל דהוצרך הרא"ש לפרש כן, כיון דאף באגוז שהקשה תוס' משם נמי איכא הפסד לפירות, ולכן הוצרכו לפרש דהכא התנור אינו עצם האיסור, והוצרכו נמי לטעמא דאיכא הפסד משום דבתנור ישן אמרינן יוצן וא"א לאפות בו מיד דהכא איכא הפסד, ועי' חזו"א.

תוס' בין חדש. ואע"ג דזה וזה גורם מותר וכו', לכאורה כונת תוס' להקשות דכיון דזה וזה גורם מותר, א"כ אמאי תנור ישן יוצן הרי יוכל להשתמש בו בעודו חם, והנה לעיל הובא דהמהרש"א כתב שאף דיש שבח עצים בפת, מ"מ בתנור ישן בעצים אסורים חשיב זה וזה גורם, ובפשוטו מפורש כן בתוס' כאן כמש"כ מהרש"א, שלפי מש"כ לעיל בשם הר"ן היכא שאבוקה כנגדו לא נחשב זה וזה גורם, אלא האבוקה חשיב כעיקר האיסור, א"כ ל"ש לדון משום זה וזה גורם, אולם הפנ"י כתב דכונת תוס' להקשות שהרי יוכל להוסיף עצי היתר ועי"ז יהיה מותר מיד, או ד"ל שאם יוציא העצים יוכל לאפות בו עי"ש בכ"ד.

בעיקר מה שמבואר בסוגיין לאסור את הפת בתנור חדש מדין זה וזה גורם, משמע שבלא הך דינא היה מותר לאפות לכתחילה את הפת, ולכאורה מדוע אין לאסור את עצם האפיה בתנור שהרי כיון שהתנור בעצמו נאסר מחמת עצי האיסור, א"כ כשבאר לאפות בתנור הרי יש כאן השתמשות גמורה באיסורי הנאה.

ועי' בשערי ישר ש"ג פכ"ה [עמוד רעג] שהוכיח מכאן יסוד גדול שכל האיסור של השתמשות באיסורי הנאה אם יהא איסור במה שנעשה, אבל היכא שההנאה תהא מותרת אין כאן איסור של התשמשות באיסורי הנאה וכן הוכיח מהא דמבואר בגמ' לעיל כג ע"ב דלולא קרא דערלים היה מותר להלדיק בשמן של ערלה ואע"פ שיש כאן השתמשות באיסורי הנאה אלא מוכח שכל שההנאה תהא מותרת אין איסור של השתמשות באיסורי הנאה עי"ש בכ"ד.

גמ' דתנן שאור של חולין וכו'. צ"ב מהו הדמיון של הגמ' דהא תוס' כתבו לעיל שכל הנדון של נגרם הוא רק באיסורי הנאה ולא באיסורי האכילה, והרי תרומה לא חשיב איסורי הנאה כמשו"כ תוס', וא"כ מה באו להוכיח מכאן לענין זה וזה גורם.

וביאר האחרונים [שע"י שם סוף פרק כ"ה קו"ש קה"י סי' יח] שהנדון של זה וזה גורם הוא שאלה כללית כשיש ב' סיבות לדבר סיבה להיתר וסיבה לאיסור, ואה"נ אין הנדון כאן לאסור התערובות משום נגרם מתרומה, אלא הנדון האם השאור מתבטל או לא,

דמיעיקר הדין היה צריך להתבטל בתערובת, אלא דכללא הוא דדבר המעמיד אינו בטל, ודבר המעמיד נקרא דבר שיש בכוחו לגרום לעיסה שתחמיץ, ולכן דבר זה תלוי בדין של זה וזה גורם בדבר שנגרם מאיסורי הנאה, שאם שם אסור ה"נ אע"פ שאין בכוחו לבדו להחמיץ יכול לאסור את כל העיסה, דאין צריך שיהא כל האיסור ע"י שאור של תרומה.

דף כז ע"א

גמ' ר' אליעזר אומר יוליד הנאה לים המלח. פרש"י דמי עצים, והיינו רק מה שנהנה מהעצים ולא כל הפת כולה, והקשו תוס' בע"ז דף מט ע"א [ד"ה יוליד] על רש"י דא"כ ה"ה אף אם לא נתערבו באחרות ג"כ צריך להיות שיש היתר בהולכה דמים לים המלח, דהיינו שבזה שנותן דמי העצים מסלק את הנאת הע"ז שלו.

ובאמת ברש"י כאן מדויק שהדין הוא שיוליך דמי עצים הוא אף בלא אפה בו את הפת ואף בתנור חדש, שכתב דכ"ז שלא הוליד דמי עצים בחדש יוצן, ומבואר דאף בלא נתערב מהני הולכת דמי עצים, והתוס' שם כתבו דיוליך הנאה לים המלח היינו כל השויות של הפת כולה, ולכן אם הפת בעינה אסור, ורק אם נתערבה באחרות מותר, דכיון שנתערב אין האיסור בעין אבל אם הוא בעין אסור, ובחידושי הר"ן בע"ז שם הביא שהרמב"ם כתב כתוס', וביאר הטעם לפי שכל שהפת בעינה הרי היא כממשו של איסור, ולכן אם היא בעין א"א להוליד הדמים לים המלח ורק אם נתערב מוליד, וכ"כ בחידושי רבנו דוד כאן דדוקא בנתערב באחרות יוליד לים המלח, ז"ל אבל הפת עצמה שנאפית בעצי אשרה אין לומר שיוליך הנאת עצים לים המלח שזה הפת שנאפה בעצי איסור רואין כאילו יש בה 'אסור בעין' ואין אומרים בה הנאה לים המלח.

ולכאורה יסוד המחלוקת בין רש"י והראשונים הוא בגדר איסור של שבח עצים בפת, דהנה לעיל הובא מה שחקרו האחרונים בגדר איסור נגרם מאיסורי הנאה, האם הכונה שהנגרם עצמו חשיב איסור הנאה, או שאין הנגרם בעצמו נחשב איסור, אלא שע"י זה שהוא נהנה מהנגרם חשיב הנאה מהאיסור עצמו, וא"כ י"ל דרש"י ס"ל שגדר האיסור של נגרם אינו משום שהוא בעצמו נחשב איסור הנאה, אלא שע"י נחשב שנהנה מהאיסור בעצמו, ולכן כתב רש"י דמשלם דמי עצים, ולא דמי הפת שהאיסור הנאה היו העצים, והפת אינו אלא הכ"ת שע"ז נהנה מהעצים.

וברש"י בסוגיין מדויק כן דבדף כז ע"ב [ד"ה אימור] ביאר רש"י אמאי בתנור חדש שהסיק בעצי ערלה אם יאפה היסק שני חשיב זה וזה גורם משום שהפת נגמר ע"י עצי איסור והעצי היתר, וצ"ב הרי עצי האיסור אינם קיימים כאן אלא שהם גמרו את התנור, אלא ע"כ שלעולם ההנאה בגורם הוא שנחשב שנהנה מהאיסור הקודם, ולא שהגורם בעצמו נעשה איסור.

ולפ"ז א"ש דלא בעינן שיתערבו, אלא כיון שהוא עצמו אינו חפצא של איסורי הנאה לכן יוליד הנאה לים המלח אע"פ שלא התערב, אבל הראשונים שחלקו נראה דחלקו מהאיסור של נגרם הוא מחמת שזה בעצמו נעשה איסור הנאה, וכן מדויק שכתב שגדר איסור של שבח עצים בפת הוא דהוה ממשו של איסור, ומבואר שא"ז נגרם של איסורי הנאה, אלא חשיב שהוא עצמו איסור הנאה, וע"י בדברי רבנו דוד בסוגיין דמשמע הכי.

והנה הר"ן שם הוסיף להקשות על רש"י ז"ל ועוד שאפילו תאמר שהיא עצמה אינה אלא כתערובת של איסור אין ראוי להתיר אותה כל שהיא בעינה בהולכת עצים לים המלח, ונראה שכונת הר"ן להקשות דאף אם נימא שהוא איסור של נגרם, מ"מ חשיב כאיסור בעצמו, לכן לא מהני מה שיוליך, אבל בדעת רש"י שפיר י"ל שגדר האיסור נגרם הוא שע"י ההנאה עכשיו חשיב שנהנה מהאיסור בעצמו ולכן מהני ביה יוליד לים המלח, כיון שאינו גופו של איסור, וע"י בכ"ז.

תוס' ד"ה עד שיהא בו כדי להחמיץ. דהא בפרק בתרא וכו', כתב מהרש"א שכונת תוס' דמשמע בלשון הברייתא עד שיהא 'בו' דהיינו שיהא לו בפני"ע שיעור שיכול להחמיץ, ולכן כתבו דע"כ ר' שמעון כרבנן, אולם ע"י תוס' בע"ז שכתב שאינו מוכרח ע"י"ש.

תוס' ד"ה ובהא אפילו מחברו. וטעמא דרבי משום דיש שבח עצים בפת, ולא מטעם דזה וזה גורם דשמואל פסיק בהדיא בפרק כל הצלמים הלכה כר' יוסי דזה וזה גורם מותר, צ"ע הרי בדברי שמואל מבואר דתנור חדש יותץ והרי אם סבר דזה וזה גורם מותר אמאי יותץ הרי כל מה שנאסר כאן הוא רק באפיה הראשונה אבל אפיה השניה אע"פ שהתנור אסור הרי אם אפה בעצי היתר

הפת מותרת דהא זה וזה גורם מותר והרי יש כאן עצי היתר ופת של איסור וא"כ אמאי אמר שמואל יותץ, ועמדו בקושיא זו הפני"ה והצליח.

והפני"ה כתב לישב דשמא דעת שמואל אע"פ שזה וזה גורם מותר אבל לכתחילה איכא איסור כמו שמבואר בתוס' לעיל ד"ה בין חדש, ולכן כתב הפני"ה שכמו שכתבו התוס' שההפסד של העצים לא חשיב לכתחילה, סבר שמואל שמכיון שהוא יכול לשבור את התנור זה נחשב לכתחילה ולכן יותץ, עיי"ש שהוכיח כן מדברי הטור, ע' צל"ח שכתב לבאר באופ"א.

דף כז ע"ב

גמ' מכלל דרבנן דפליגי עליה שרו אפילו כשאבוקה כנגדו. מבואר בגמ' דלמד"א שנחלקו בגחלים לוחשות, אף רבנן מודו דיש שבח עצים בפת כשאבוקה כנגדו והפת אסורה, ומבואר כמש"כ תוס' בתחילת הסוגיא דטעמא דרבנן דפליגי על רבי משום דסברי דהשלהבת באה מהדבר שנשרף, וא"כ ס"ל להך לישנא דכ"ז רק בגחלים, אבל באבוקה כנגדו אף רבנן נמי מודו דהשלהבת באה מהעץ עצמו שהוא גוף האיסור, [ודמי למש"כ תוס' לעיל כב ע"ב דבשמן ותבואה אף רבנן מודו דיש שבח עצים בפת, דהתם השלהבת לא באה מהדבר שנשרף].

אבל אם מודה ר"א בגחלים עוממות נראה מתוס' לעיל דרבנן חולקים אף באבוקה כנגדו וטעמא דמילתא מבואר בתוס' לעיל בריש הסוגיא דסברי רבנן שאף בזה השלהבת באה מהדבר הנשרף, ונמצא שאין לו הנאה מעצי האיסור אלא יש לו הנאה מהדבר הנשרף, ומשמע מזה דכל זה סברא רק בדבר שהוא מהנשרפים דאפרן מותר שבוה הנדון אימתי חשיב הנאה מגוף האיסור או מהדבר הנשרף, וכמו שכתבו תוס' לעיל בטעמא דגחלים כו"ע מודו, אבל דבר שהוא מהנקברין דאף אפרן אסור לא, וכמו שכתב בהדיא הרא"ש בסוגיין.

אמנם הפני"ה והחזו"א [סי' קכ"ד לדף כז ע"ב] כתבו לחדש שלפי הצד שרבנן חולקים אף באבוקה כנגדו אינו משום דהשלהבת באה מהדבר שנשרף, אלא סברת רבנן היא דהחום לא חשיב שבח של איסור, דהשלהבת עצמה מותרת, ואע"פ שהיא באה מהעצים לא חשיב כאיסור בעצמו דחשיב שהאיסור כבר כלה, ולכן הנאה מהפת לא חשיב הנהנה מהאיסור, ולפי"ז כתבו שאף בדבר שהוא מהנקברין שאפרו אסור נמי סברי רבנן דאין שבח עצים בפת, וכן יש לדקדק כן מדברי רש"י לעיל כו ע"ב ד"ה בישלה ע"ג גחלים שכתב הטעם שמותר להנות בגחלים דכי איתנהי פת מאיסור כבר כלה ובטל וכו', ומבואר שבגחלים דנים שהאיסור לא קיים וא"כ אפשר שלרבנן בכל שבח עצים חשיב שכלה האיסור, ועי' להלן שהובא שהראש יוסף דייק כן ברש"י.

והפני"ה הכריח כן מדברי הגמ' גופא דמקשה לרבנן היכא משכחת לה עצי איסור, ומשמע דקאי על עצי אשרה שמבואר במשנה בע"ז שאסורים בהנאה, ולא משמע דמיירי בערלה וכלאי הכרם, וכן בתי' הגמ' לא משמע כן, דמשני בשרשיפא והרי אין דרך לעשות מקלפי וקשין שרשיפא, אלא ע"כ שהגמ' מקשה מעצי אשרה דמבואר במשנה בפרק כל הצלמים דעצי אשירה אסורין בהנאה, והרי ע"ז הדין הוא שאפרן אסור, וא"כ מוכח שרבנן סברו שאין שבח עצים בפת הוא אף בנקברין משום דלא חשיב חפצא דאיסורא כלל, ועי' בבאור הגר"א סי' תמ"ה סק"ט שנראה מדבריו סברא זו, ויבואר להלן.

והנה תוס' לעיל כג ע"ב כתבו לבאר הא דבעינן קרא דערלים לומר שבערלה אסור להדליק את נר, וכתבו דבשלמא למד"א יש שבח עצים קמ"ל דאסור משום דיש שבח, אבל למד"א אין שבח מה הפסוק בא לחדש וכתבו דמיירי בשמן דבזה כו"ע מודו דיש שבח, ולכאורה כ"ז דלא כהפני"ה דאיהו כתב דטעמא דרבנן דהנאה מהחום לא חשיב בהנאה מגוף האיסור, ולא משום שנהנה מדבר הנשרף שהוא בכלל הנשרפין, ועי' בחזו"א שכתב דאפשר שלרבנן בעינן קרא לדבר אחר, עוד כתב החזו"א שלפי סברא זו צ"ל דמתני' דלא יסיק בו תנור לרבנן יש כאן חידוש גדול כיון שאין שבח עצים בפת כלל.

גמ' אלא עצים דאסירא לרבנן היכא משכחת לה. משמע שהגמ' הבינה שאיסור הנאה של עצים הוא מהתורה, ולכן מקשה הגמ' דאם אין שבח עצים בפת מה ההכח"ת של איסור הנאה בעצים, **והנה** תוס' לקמן עה ע"א [ד"ה וגרפן] כתבו בשם ר"י דאף לרבי דסבר דיש שבח עצים בפת כל האיסור כשאבוקה כנגדו אינו אלא מדרבנן, והתוס' שם חלקו ע"ז וכתבו דלא משמע הכי, [ועי' בספר תבואת שור סי' י' סק"ה שהביא נדון בזה האם הוא איסור דאורייתא או דרבנן], וצ"ע אם הוא רק איסור דרבנן אמאי מקשה הגמ' רק על רבנן הא לרבי נמי תקשה היכא משכחת לה.

ועי' בשער המלך פ"ג מחו"מ הי"א [ד"ה ודע דאיסור אבוקה] שכתב דהמקשן סבר דבאמת לרבי דאסר אבוקה כנגדו הוא מהתורה, אבל לבתר דמשני הגמ' דיש הכ"ת שיעבור באיסור תורה מעצים בשרשיפא, א"כ תו אין הכרח לומר שבאבוקה כנגדו הוא איסור תורה ולכן כתבו תוס' שהוא רק איסור דרבנן.

העירוני מה מקשה הגמ' היכא משכחת לה, הא לדעת הראשונים שאסור למכור איסורי הנאה אפשר לאוקמי בכה"ג, ונראה דהגמ' מקשה משום שהמקור לאסור קלפין וקשין של ערלה משום דלא כתיב בקרא פרי, כמש"כ רש"י לעיל כו ע"ב א"כ י"ל דס"ל לגמ' שהאיסור של קשין של ערלה הוא כמו גוף הפרי, והיינו שכמו שגוף הפרי אסור בהנאה בהשתמשות בו עצמו, ה"נ העצים שאסורים היינו שהשתמשות בהם עצמם, והיינו דמקשה הגמ' הכי משכחת לה.

גמ' הכא בשרשיפא. פרש"י דכה"ג חשיב שנהנה ממנו בעין, אבל הנאת היסק אין הנאתו אלא לאחר ביערו או בשעת ביעורו, וכתב רבנו פרץ דהשתא לא הוה דרך כילוי, והיינו שכל האיסור הנאה הוא רק דרך כילוי, והקשה וז"ל ותימא דמשמע דדרך כילוי מותר וא"כ היכי קאמרינן ולא ידליק בו את הנרות הרי הוי דרך כילוי ודרך כילוי שרי, [וכונתו אפשר דלענין שמן טמא של מע"ש מבואר דאסור להנות ממנו בהדלקה], ותי' דהיכא שאיכא הרבה שמן אע"פ שהשלהבת עולה מהשמן שנשרף מ"מ כשיש ריבוי שמן בנר הוא מאיר יותר ודולק בשלהבת גדולה יותר והך שמן חשיב שהוא בעין ונהנה ממנה כשהיא בעין.

והנה בתוס' [בשבת כה ע"א סוף ד"ה הא] נראה שחולקים על סברא זו שכתבו תוס' דאף בתבואה רבנן מודו דהוה כשמן והתם לכאורה ל"ש סברת רבנו פרץ, והובא לעיל דבחזו"א נתקשה מהו החילוק בין שמן לעצים.

גמ' בעא מינה רמב"ח מרב חסדא תנור שהסיקו בעצי הקדש ואפה בו את הפת לרבנן דשרו בקמייתא מאי. בפשוטו נראה שהספק של הגמ' האם רבנן דשרו משום שסברי אין שבח עצים בפת האם אף בהקדש הדין כן שאין שבח עצים בפת, [וכן משמע ברש"י ד"ה בטילה במאתיים שכתב הלכך לא חמירא 'משכלה ונבער איסורו', והיינו שהנדון האם נהנה מהאיסור או לא], ותמה מהרש"ל דכל סברת רבנן קימת רק בעצי ערלה משום שהוא מהנשרפין וכמש"כ דלא חשיב הנאה מגוף הדבר, אבל הקדש הרי הוא מהנשרפין שאפרו אסור, א"כ כמו שאסור להנות מהאפר ה"נ אין יכול להנות מהפת.

ולכן כתב המהרש"ל דצ"ל דהספק של הגמ' היה האם אמרינן זה וזה גורם אסור בהקדש, וכגון שאפה בתנור חדש בעצי חולין או בתנור ישן בעצי הקדש, האם הקדש חמור טפי והדין שם דזה וזה גורם אסור, וכתב המהרש"ל דמדויק כן בלשון הגמ' דאמר לרבנן דשרו 'בקמייתא' וע"כ דקמייתא היינו הנדון הראשון בסוגיא שהיה האם זה וזה גורם אסור או לא, ועי' ברבנו פרץ שכתב נמי לבאר כן הנדון בגמ'.

אולם המהרש"א תמה ע"ד דהגמ' דוחה דהקדש כיון דאפילו באלף לא בטלי הוא סברא לומר זה וזה גורם אסור, וקשה שהרי מצינו דאף באיסור עבודה זרה שאפילו באלף לא בטיל אמרינן זה וזה גורם מותר, ועי' ברבנו דוד שכתב דבע"ז מצינו ביטול, כגון בע"ז של עכו"ם לכן אפ"ל דזה וזה גורם מותר, [ע"ע במג"א תמה סק"ה ולדבריו נמצא שבע"ז כה"ג זה וזה גורם אסור מה"ט].

והמהרש"א כתב שהספק של הגמ' היה לענין שבח עצים בפת, ואע"פ שהקדש האו מהנשרפין כדמסיק הגמ', צ"ל שמעיקרא הגמ' לא ידעה הדין דהקדש אפרן אסור, ולכן נסתפקה הגמ' מעיקרא האם אפרן מותר, [ומה שדקדק המהרש"ל הלשון לרבנן דשרו בקמייתא צ"ל למהרש"א כמש"כ רבנו פרץ דכונת הגמ' שהרי שמואל אפיך להו, ולכן קאמר הגמ' לרבנן דשרו בקמייתא קודם דאפיך להו שמואל], אולם במנחת ברוך [סי' לו] תמה שהרי משנה מפורשת בביצה שאפר הקדש אסור, ואיך אפ"ל שהיה ס"ד לגמ' שהוא מותר.

והנה הפני"י והחזו"א ביארו ע"פ דרכם שהובא לעיל שהסברא של רבנן דאין שבח עצים בפת, הכונה אי"ז מחמת שנהנה מהאפר, אלא סברת רבנן היא שהחום לא חשיב שבח של איסור כלל, ולכן מסתפקת הגמ' מה הדין בהקדש מכיון שמצינו שהקדש אפילו באלף לא בטיל לכן יש לדון לאסור אף הנאות אלו מעצי הקדש.

וכן נראה מדברי הגר"א [סי' תמה סק"ט] שכתב לדון בדברי המג"א שהתיר פת שנאפה בגחלים של חמץ דלא אמרינן שבח עצים בפת, כיון דזה וזה גורם מותר, והגר"א האריך לחלוק עליו משום שכל הטעם שלרבי בגחלים הפת מותרת הוא משום דהוה בכלל הנשרפין אבל בנקברין אף האפר מותר, והוכיח כן הגר"א שהרי הגמ' מסתפקת בתנור שהסיק בעצי הקדש, ומדוע הגמ' לא

מסתפקת לרבי בגחלים של הקדש האם אמרינן שבח עצים בפת, וכתב הגר"א דע"כ שלרבי כל ההיתר בגחלים משום שבגחלים חשיב אפר והוא בכלל הנשרפין, אבל בהקדש שהוא מהנקברין אף בגחלים אסור, ולכן כל הספק לרבנן שסברי שאף באבוקה כנגדו מותר, וכונתו נראה שלרבנן ההיתר אינו משום שנהנה מהאפר שהוא נשרף אלא לרבנן דאין שבח עצים לא חשיב הנאה מן האיסור כלל, ולפי"ז אין חילוק בין נקברין לנשרפין ולכן מסתפקת הגמ' כאן.

ושו"ר בראש יוסף בתחילת הסוגיא שכתב בדעת רש"י דס"ל כיסוד האחרונים הנ"ל דרש"י בתחילת הסוגיא [כו ע"ב] כתב דטעמא דרבנן משום שאין שבח עצים 'ממש' בפת, והיינו שהחסרון לא משום שנהנה ממה שכלה האיסור אלא דאין בו ממש, ולפי"ז כתב הראש יוסף שאף בנקברין יסברו רבנן דאין שבח עצים בפת, וא"ש מה שמדויק ברש"י כאן שהספק הוא לגבי הנדון של שבח עצים, ולא כמו שכתב מהרש"ל מדין זה וזה גורם, וכן מבואר ברבנו פרץ בסוגיין שכתב בשם רש"י שהספק לרבנן דסברי אין שבח עצים בפת, ונמצא שיש כאן מחלוקת בין הראשונים בטעמא דרבנן, ע"ע במנחת ברוך סי' לו שביאר כל הסוגיא באופן אחר שהספק רק בהקדש משום שחום היוצא מעצי הקדש שמא אין להקדש בעלות בו.

גמ' אמר רבא הכי השתא ערלה בטלה במאתיים הקדש אפילו באלף לא בטיל. והיינו דכיון דאין לו ביטול סברא דלכן יהא כאן איסור, והנה לפי המהרש"ל דהנדון היה מדין זה וזה גורם, צריך לפרש דסברא הוא דכיון שמצינו שיש חומר שאין בו ביטול, ה"נ נמי איכא חומר דליכא בו היתר של זה וזה גורם, אבל למבואר במהרש"א שהנדון היה האם אמרינן שבח עצים בפת דהיינו האם חשיב שנהנה מהעצים עצמם או לא צ"ב כונת הגמ' דכיון דהקדש אפילו באלף לא בטיל מ"מ הרי לא נהנה מהאיסור.

והנה המאירי כתב דכונת הגמ' דהקדש לא בטיל כיון שהוא ממון הקדש לכן אינו בטיל בתערובת דספק ממון הוא, ולפי"ז אפ"ל דאף דשבח עצים בפת תמיד מותר מ"מ בהקדש כיון שהוא ממון של הקדש אסור לו להשתמש בו.

ועי' חזו"א שכתב נמי סברא זו מדעתו לפרש כונת הגמ' דהקדש באלף לא בטיל, והרי אם היה אדם כנגד אבוקת חברו היה יכול לתבוע ממנו מה שנהנה, וה"נ בהקדש חשיב שנהנה מהקדש אותו שכר שהיה צריך ליתן לאחר, וחשבינן להנאה זו מונחת בפת של הקדש, ועי' בקה"י סי' י"ט שכתב נמי סברא זו וכ"כ המנחת ברוך שם בדרך זו.

ונמצא לפי מסקנת הגמ' שיש נפק"מ גדולה להלכה האם יהא היתר של זה וזה גורם בדבר שאין לו ביטול, שלדרכו של מהרש"ל שהספק של הגמ' היה בנדון של זה וזה גורם מסקנת הגמ' שבדבר שאין ביטול אין היתר דזה וזה גורם, וא"כ חמץ בפסח לא יהא בו היתר דזוז"ג, וכ"כ המג"א תמה סק"ה שבחמץ אין היתר דזוז"ג, וכ"כ הכס"מ הלכ' נדרים פ"ה ה"ג, דאין ביטול בנדרים משום דהוה דבר שיש לו מתירים ממילא אין בו היתר דזה וזה גורם, אבל לדרכו של מהרש"א והאחרונים בביאור הספק אין הכרח לדון זה שהספק לא היה בדין זה וזה גורם, ועי' באנ"מ תשובה ו'.

גמ' ואליבא דר' יהודה דאמר. לכאורה כונת הגמ' לומר שבדברי ר' יהודה מצינו חידוש זה שיציאה לחולין תלוי בדין מעילה, ולכן הכא כיון שאין מעילה אין יוצא לחולין, אבל צ"ב שהרי ר"מ בקידושין שחולק על ר' יהודה סבר שבמזיד יוצא לחולין ולא בשוגג, והטעם מבואר שם דס"ל שיסוד דין מעילה הוא במזיד, דבשוגג לא חשיב מעילה, וא"כ יש להקשות שאף לר"מ קיים הוכחה זו שבלא יציאה לחולין אין חיוב מעילה, שכל הטעם שבמזיד יוצא לחולין כיון שיש מעילה ואמאי מייתי מדרי' יהודה, ע"ע בקו"ש אות קכא מש"כ.

רש"י ד"ה בעצי שלמים. וקדשים קלים אין להם מעילה דלאו קדשי השם קרינן ביה שכולן לבעלים וכו' ואיסורא מיהא רכיב עליהו, משמע ברש"י דאיכא איסור דאורייתא להנות משלמים, וצ"ב מה המקור להך איסורא, ועי' בשער המלך [פ"ג מחו"מ הי"א] שהאריך בזה והביא דהשטמ"ק בהשטמות למנחות דף ד' אות י"ח כתב דהאיסור הוא משום בל יחל, והיינו שבכל הקדש יש גם איסור נדר, אולם הנה בגמ' מדמה מעילה בעצי שלמים למעילה במזיד, ולפי"ז התם נמי איכא איסור תורה דבל יחל.

תוס' ד"ה מכלל. אבל תימא למאן דאמר וכו', בהגהות רא"מ הורביץ כתב לישב דחשיב הנאה אחר ביעורו, כיון שכל ההנאה מהפת היא רק בשעת אכילה, וסברא זו מבואר בתוס' ב"ק קא ע"ב ד"ה שהנאתן לגבי צביעה ע"י"ש.

תוס' הקדש. תימא מה חומר היא זו הלא הקדש דבר שיש לו מתרים הוא ע"י חילול ומטעם זה אין דינו להיות בטל אפילו באיסור קל, כונתם שא"י חומר של הקדש ולכן לגבי הספק אכתי אפשר לומר דדומה לערלה.

האבני מלואים [תשובה ז בתחילתו] הביא שהר"ן בע"ז כתב דטעמא דזה וזה גורם מותר משום דיש כאן ביטול של האיסור ע"י ההיתר, וא"כ במקום שאין דין ביטול לא נאמר כלל דזה וזה גורם, וכתב באבנ"מ שמוכח שתוס' חולקים על זה וס"ל דזה וזה גורם מותר דלא חשיב שנהנה מהאיסור, ולכן הקשו שדהא דאין ביטול בהקדש הוא משום קולתו של האיסור דהוה דבר שיש לו מתירים וא"כ לענין זו"ג צריך להיות מותר.

גמ' תניא ר"י אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה והדין נותן ומה נותר שאינו בבל יראה ובל ימצא טעון שריפה וכו'. הנה בחמץ בפסח איכא כמה דינים דין תשבייתו, איסור לאו דבל יראה ובל ימצא, וכן יש איסור הנאה מחמץ ככל איסורי הנאה, ויש לחקור בחיוב שריפה שנלמד מנותר, האם הוא דין במצות תשבייתו שאופן של קיום מצות תשבייתו הוא בשריפה, או שהחיוב שריפה הוא מדין איסורי הנאה שיש בחמץ, כמו שמצינו במשנה בתמורה לגבי עוד איסורי הנאה אחרים שדינם בשריפה, או"ד שחיוב שריפה הוא מחמת שניהם מחמת דין תשבייתו ומשום איסורי הנאה, ונפק"מ בזה לר' יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה האם יוכל ללמוד שחובת תשבייתו בשריפה, ונראה שנחלקו בזה הראשונים ובאחרונים ויש לתלות בזה כמה פרטים בביאור הסוגיא ונבאר.

והנה נחלקו הראשונים לעיל יב ע"ב אימתי נאמר הדין שריפה לר"י, שיטת רש"י [וכן הוא בסוגיין] שהחיוב שריפה הוא קודם זמן איסורו דהיינו בשעה שישית, ואע"פ שבאותה שעה אין החמץ אסור באכילה ובהנאה, דרך משעה שביעית חל האיסור כמו שמבואר להלן כט ע"ב, מ"מ סבר ר"י שקודם שעת איסורו שטעון שריפה, אבל לאחר זמן איסורו משעה שביעית והילך אף ר"י מודה דהשבתו בכל דבר, והתוס' שם הקשו שהרי המקור של שריפה הוא מנותר, והרי בנותר החיוב שריפה הוא לאחר שנעשה נותר, והוה כלאחר זמן איסורו וא"כ מ"ט לענין חמץ ילפינן ליה לקודם זמן איסורו.

וצריך לבאר דסבר רש"י דנותר קודם שנאסר אין כאן נותר אלא אדרבה מצוה לאכלו, אבל חמץ בפסח גוף המצוה הוא להשביית כדי שלא יבא לפסח ויהא לו איסור של בל יראה ובל ימצא, והיינו שחמץ בפסח קודם זמן איסורו דומה לפסח בזמן איסורו.

אבל תוס' שם חולקים על רש"י וס"ל שדין שריפה לר"י הוא דוקא לאחר זמן איסורו כנותר, אבל קודם זמן איסורו השבתו בכ"ד, ולכאורה יסוד המחלוקת רש"י ותוס' האם חיוב שריפה של חמץ הוא מחמת האיסור הנאה או מדין תשבייתו, דסברת תוס' היא שהדין שריפה הוא מחמת האיסור הנאה שבו, וממילא כ"ז שיד רק לאחר זמן איסורו שהחמץ כבר נאסר בהנאה, אבל קודם זמן איסורו שיכול לאכלו ל"ש לומר שיש קיום מצות תשבייתו, וכן כתב הקו"ש לעיל כא ע"ב במה שכתבו תוס' דלריה"ג דסבר חמץ מותר בהנאה דע"כ אין דין שריפה בחמץ, דס"ל לתוס' שחובת תשבייתו הוא מחמת האיסור הנאה, ולכן לריה"ג שחמץ מותר בהנאה יקיים תשבייתו ע"י שמריצו לפני כלבו, וכ"כ החזו"א קיח ב' ע"ש,

אולם בדעת רש"י לכאורה מוכח שהחיוב שריפה אינו תלוי באיסור הנאה, שהרי אף קודם שנאסר בהנאה יש חובת שריפה, אלא ע"כ שלרש"י המצוה שריפה הוא מחמת דין של תשבייתו, וחובת תשבייתו חלה על האדם קודם שחל איסור על החמץ דצריך לדאוג שלא יבוא למצב של איסור, אלא שצריך לבאר מה המקור לפי רש"י שלאחר זמן איסורו יש השבתה בכל דבר, והרי חיוב תשבייתו לא נפקע לאחר זמן איסורו, וכמו שמפורש ברש"י להלן צה ע"א בהא דמבואר בגמ' שם דבל יראה הוה לאו הניתק לעשה, ופרש"י דניתק לתשבייתו והיינו דכל ז' אין לוקים על בל יראה מה"ט, וכן מפורש ברש"י לעיל יב ע"ב דיש תשבייתו קודם, ואפשר דחמץ לאחר זמן איסורו לא ילפינן מנותר דלא דמי לנותר כיון שבחמץ הוא מוזהר עליו בכל רגע ורגע שיהא מושבת, ולכן חייב בכל דבר לבערו מן העולם, משא"כ בנותר אינו מוזהר להשביית ולכן התם כל החיוב הוא רק בשריפה.

ועי' אבי עזרי הלכ' חו"מ פ"ג הי"א [ד"ה ולשיטה זו] שכתב שלרש"י דסבר שלר"י לאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, הוא כדי לא יעבור על בל יראה ואינו מצוה בפני"ע, וממילא לא הוה לאו הניתק עשה ורק לרבנן חשיב לאו הניתק לעשה, ומצאתי בפני"י לעיל יב ע"ב שהביא דבילקוט שמעוני מבואר שאמרו לר"י שנמצא שסופו שאתה מיקל אמר להם עד שלא הגיע זמן ביעור דינו בשריפה לאחר זמן ביעורו בכל דבר ואין כאן קולא, מבואר בהדיא דלאחר זמן ביעורו לא למד מנותר, אמנם לתוס' שחובת תשבייתו הוא רק לאחר זמן איסורו י"ל שקודם זמן איסורו אין מצות תשבייתו ולכן השבתתו בכל דבר.

והנה המנחת חינוך [בתחילת מצוה ט'] חקר בגדר מצות תשבתו, האם קיום המצוה הוא בקום ועשה או בשב ואל תעשה, ונפק"מ האם מחויב לקנות חמץ כדי לקיים מצות תשבתו, וכתב שלכאורה נחלקו רש"י ותוס' בזה.

דדעת תוס' שלר"י תשבתו בשריפה לאחר זמן איסורו ע"כ שהוא קיום בקום ועשה, אבל לרש"י שהחויב תשבתו הוא קודם שעה שביעית דהיינו קודם שחל איסור חמץ ע"כ שהחויב של תשבתו הוא שיהא משובת, והיינו דבשעה שיגיע האיסור הנאה של חמץ יהא משובת, וכתב המנ"ח דא"כ אמאי אמר ר' יהודה שיש חיוב שריפה קודם זמן איסורו, הרי כיון שהמצוה שתהא משובת שלא יהא לו חמץ בפועל בביתו, א"כ מה נפק"מ אם נעשה בשריפה או ע"י שמפרר וזורה לרוח, וכתב דאה"נ החיוב שריפה אינו משום תשבתו שמצד חובת תשבתו אין נפק"מ באיזה דרך ישבית את החמץ, אלא החיוב שריפה הוא מחמת האיסור הנאה, וכמו שמצינו באיסורי הנאה של ערלה וכלאי הכרם שחייבים בשריפה, ומבואר דס"ל שהחויב שריפה הוא מדין האיסור הנאה.

וכן נקט המקור חיים בפתיחה לסי' תל"א שחובת שריפה הוא מחמת האיסור הנאה, וכתב שם לחדש שאף לאחר שביטל החמץ עדיין חייב לבערו מן העולם, שהרי כל איסורי הנאה אינו שלו, ומ"מ מחויב לשרפו מן העולם, א"כ אף בחמץ שביטלו ואינו שלו מ"מ מחויב בשריפה, ומחדש שם עוד שאף בחמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו חייב לבער מדין האיסור הנאה.

אולם יש לעיין בדבריהם דמה שכתב המנ"ח שלרש"י חובת שריפה הוא מחמת האיסור הנאה, לכאורה קשה הרי לרש"י חובת ביעור הוא קודם זמן איסורו, והרי קודם אותו זמן אין איסור הנאה, וכן יש לעיין בעיקר הדבר דבגמ' מבואר בהדיא לכאורה שהחויב שריפה הוא מדין תשבתו ולא משום האיסור הנאה, דרבנן אמרו לר"י שהק"ו תחילתו להחמיר וסופו להקל והתורה אמרה תשבתו שאור, משמע בגמ' שהחויב שריפה היה מדין תשבתו ולא דין חדש מצד האיסור הנאה, ועוד בגמ' לעיל ה"ע"א דנה האם תשבתו הוא מהלילה או מיום י"ד, ומיית מדר"י שמצותה בשריפה ואם הוא בלילה לא יוכל לבער, ואם הוא משום איסור הנאה מה קשה הרי מצד תשבתו אינו בשריפה, וכן נראה בהדיא בתוס' בסוגיין שלאחר שדן ר' יהודה דין אחר כתבו תוס' שא"צ ללמוד מאיסור אכילה והנאה.

והנה המקור חיים כתב שיש הכרח לומר שחובת שריפה הוא משום האיסור הנאה, שהרי המשנה בתמורה אומרת שחמץ הוא מהנשרפין שאפרו מותר, ואם לאחר שביטל אין חובת ביעור אמאי תני המשנה בסתמא שאפרו מותר הרי אם ביטלו ואין חייב לבער אין מצות בשריפה ול"ש לומר אפרו מותר, אלא ע"כ שחובת ביעור הוא מחמת האיסור הנאה ובכל גוונא איכא חובת ביעור אף לאחר ביטול ולכן בכל חמץ ששרפו אפרו מותר דנעשית מצותו.

ומבואר במקור חיים יסוד חדש דל"ש לומר נעשית מצותו רק אם החיוב שריפה הוא מחמת האיסור הנאה, אבל אם החיוב שריפה הוא מחמת חובת תשבתו ל"ש לומר נעשית מצותו, ולעיל כא ע"ב הובא שכן כתב בחידושי הגר"ש הימן לישב קושית האחרונים אמאי לחכמים שמשבתו בכל דבר לא אמרינן נעשית מצותו אם ישרוף החמץ, וכתב לישב שלרבנן דהשבתו בכל דבר אף אם ישרפנו אפרו אסור דלרבנן השריפה אינו מחמת האיסור הנאה אלא מחמת קיום דין תשבתו ול"ש לומר בזה נעשית מצותו.

אולם ברש"י שסבר שקודם זמן איסורו בשריפה לכאורה מוכח כמש"כ שחובת שריפה הוא מחמת תשבתו ולא מחמת האיסור הנאה, וצ"ל דאעפ"כ איכא דין דאפרן מותר, וכמו שביאר בקו"ש ח"ב סי' כ"א שדעת רש"י שדין של נעשית מצותו אינו שהמצוה היא מתיר את האיסור, אלא שהוא סימן שאם התורה אמרה לשרוף ע"כ שאין זה אותו איסור, אלא פנים חדשות באו לכאן וע"כ שהתורה התירה את האיסור, וא"כ אפ"ל חידוש שאף שאיסור הנאה מחמץ אינו מחייב שריפה, אבל מכיון שחובת תשבתו הוא מחמת השם חמץ, א"כ חזינן שהתורה אמרה שלאחר ביעור פקע שם חמץ, א"כ זה סימן ג"כ לאיסור הנאה של הדבר שפקע ממנו איסורו מחמת שפקע ממנו שם חמץ.

גמ' לא מצא עצים יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשבתו שאור מבתיכם. כתב רש"י ואע"ג דאמרינן לר"י דשלא בשעת ביעורו השבתתו בכ"ד מיהו קולא היא במי שהוא רוצה לצאת בשיירא או בתוך ל' יום דאמרינן זקוק לבער וכשאין עצים לשרפו יהא יושב בטל ולא יבערנו.

ביאור דבריו [ע"י בהגהות ברוך טעם על הפנ"י שכ"כ] שאע"פ שאם הוא עומד בשעה שישית ואין לו עצים לשרוף נמי יהא יושב בטל, מ"מ התם הרי יכול להמתין עד לאחר זמן איסורו ויוכל להשבתו בכל דבר, ומקיים בזה מצות השבתה, לכן לא חשיב יושב בטל

שממתין לקיים מצו תשבתו, אבל ביוצא מביתו קודם ל' יום שמחויב בתשבתו מן התורה, אבל אם עכשיו לא ישרוף את החמץ לא יוכל להשבית החמץ לאחר שיגיע זמן איסורו דלא יהא בביתו, נמצא שיתבטל ממצות תשבתו, וזהו מה ששאלו את ר' יהודה שבכה"ג שיוצא מביתו יהא יושב בטל ולא יקיים מצות תשבתו.

אולם צ"ע דאף ביוצא קודם ל' יום אמאי ישב בטל, הרי חייב לפרר לרוח כיון שאם ישאיר את החמץ כשיגיע הפסח יעבור עליו בבל יראה, וא"כ אף שחובת תשבתו הוא לא יקיים כיון שמצותו בשריפה, מ"מ לא ישב בטל, וביותר קשה על שיטת תוס' דלר' יהודה חיוב שריפה הוא רק לאחר זמן איסורו, א"כ מה מקשה הגמ' דיהא יושב בטל, הרי חייב להשבית בכה"ג כדי שלא יעבור באיסור ב"י וב"י כל רגע ורגע, והשאגת אריה [סי' פ"ג] כתב דכדי שלא לעבור על ב"י יכול להוציא את החמץ מרשותו, לפי דעת הראשונים שאינו עובר בכה"ג בב"י, אבל קיום מצוה של תשבתו לא יהיה לו כשמוציא החמץ מביתו והיינו יושב בטל.

ע"ע רע"א תשובה [קמא רית] שכתב עוד נפק"מ בעיקר דברי הגמ' דקתני שיהא יושב בטל והרי חייב להשבית בכ"ד שלא לעבור בב"י, וכתב דהא תשבתו הוא תיקון ללאו דבל יראה, וא"כ אם עומד בתוך פסח ומוציא חמץ ביו"ט הרי אין יכול לשרפו ביו"ט, אבל אם יפררו עכשיו כדי שלא לעבור ב"י וב"י, נמצא שהוא לא יתקן את הלאו דבל יראה שלא מקיים בזה דין של תשבתו, אבל אם ימתין לחול המועד שיוכל אז לשרוף את החמץ, בכה"ג ע"י השריפה הוא יתקן את הלאו דעבר א"כ נמצא שעכשיו יהא יושב בטל ממש, [מיהו כ"ז משום דמותר להשות חמץ ע"מ לבערו אינו עובר בב"י].

ועי' חזו"א שכתב דלרש"י דמצותו בשריפה קודם זמן איסורו הרי זה פשוט דאף לר"י יוכל לאכול חמץ קודם זמן איסורו וא"כ אמאי לא יוכל לזרותו לרוח כמו שיוכל לאכלו, ולכן כתב בחזו"א דבאמת יכול לזרותו לרוח אף קודם זמן איסורו, אלא שלא מקיים בזה מצות תשבתו אלא דבזה שמבערו מן העולם עושה מעשה להנצל שלא לעבור בעשה של השבתה אחר שש, ולא יעבור בב"י בפסח, אבל אם הוא רוצה לקיים מצות תשבתו צריך לשרפו, וזהו כונת הגמ' דנמצא שיהא יושב בטל שהוא בטל מן המצוה, שלא קיים מצות תשבתו, ואע"פ שהוא מחויב להוציאו מהעולם ע"י שיאכלנו או ימכרנו לגוי מ"מ מצות תשבתו לא קיים.

ובדעת תוס' דקודם זמן איסורו השבתתו בכל דבר צריך להבין מה אמרו לו רבנן יהא יושב בטל, ביאר החזו"א שאף לרבנן דקודם זמן איסורו השבתתו בכ"ד אין הכונה שהוא מקיים מצות תשבתו בזה, אלא דכיון שהוא קודם זמן איסורו חייב לבערו מן העולם כדי שלא יעבור עליו כשיגיע זמן איסורו ולרבנן שהשבתתו בכל דבר הפירוש הוא שמקיים בזה מצות תשבתו, אבל לר"י אינו קיום דין של תשבתו אלא שהוא גורם שלא יכשל אח"כ, והיינו דמקשו דאם כן יושב בטל דאם אין לו עצים יש לו אפשרות שלא לבערו מן העולם ויכול למכרו לעכו"ם כדי שלא יכשל, דלרבנן כיון שיכול לבערו מהעולם ויקיים מצוה בזה חייב לעשות כן, אבל לר"י כיון שאין לו עצים לשרוף אין לו חיוב להטילו לים אם יש לו אפשרות להציל עצמו באופן אחר, [בעיקר מה שהעיר החזו"א איך לר"י יכול לאכלו הרי מבטל מצות תשבתו ע"י לעיל כא. מש"כ בזה].

והנה הרא"ש כתב דאף רש"י מודה דבשעה חמישית השבתתו בכל דבר, והטור [בסי' תמ"ה] תמה דהא רש"י כתב דביוצא בשיירה השבתתו בשריפה וא"כ ה"ה נמי בשעה חמישית, ועי' ב"י שם שביאר דסבר הרא"ש דבשעה חמישית אינו מצווה בהשבתה אבל בשעה במפרש ויוצא בשיירה שלא יהא החמץ אצלו בשעה שישית, הרי הוא יש עליו מצות תשבתו כמו שעה שישית דעלמא, והיינו שחובת תשבתו הוא שמוטל על האדם קודם שבא זמן האיסור לדאוג שלא יהא לו חמץ, ולכן רק אם עושה ההשבתה סמוך לשעת האיסור חשיב שזה מעשה מצות של תשבתו ולא מעשה שריפה בעלמא, ולכן בשעה חמישית אע"פ שמתכוון מדין תשבתו כיון שיש עוד שהות שיוכל להנות עד שעת האיסור לא חשיב מעשה של תשבתו, ולכן יוצא בשירה שלא יהא בביתו בשעת איסורו חשיב מעכשיו שעה קודם שעת איסורו וחשיב קיום מצוה של תשבתו, עי' בקרבן נתנאל אות ח' מש"כ.

בספר מנחת שלמה [ח"א סי' טז] הקשה בעיקר שיטת ר' יהודה שחובת תשבתו קודם זמנו דאיך יתכן להבין דבר זה שהרי אם אדם ישרוף חמץ קודם זמנו איסורו עד שיבוא למצב של חרכו הרי ודאי שיוכל להנות ממנו שהרי מבואר לעיל כא ע"ב דחקרו קודם זמנו מותר בהנאה, וא"כ קשה טובא איך אפשר לומר שיהא לו חובת שביעור לגמרי שיהא אפר הרי יכול להנות ממנו במצב של חרכו, [והוסיף דאפשר שאם אדם יבקש ממנו החמץ במצב של חרכו יהא איסור לו לשרפו לגמרי משום בל תשחית, וא"כ איך אפשר להבין שיהא חיוב שריפה לר"י], ולמבואר נראה דחובת תשבתו שמחויב קודם שחל איסור חמץ להשבית את החמץ כדי שלא יחול איסור הנאה על החמץ לכן מחויב לשרוף ולבערו לגמרי.

גמ' שם. האחרונים הקשו לדעת רש"י דמייירי קודם זמן איסרו וחכמים הקשו לר"י דאם אין לו עצים יהא יושב בטל, אמאי יהא יושב בטל הרי יכול לבטל את החמץ ומקיים בזה מצות תשבתו כמו שכתב רש"י לעיל ד ע"ב שע"י ביטול מתקיים מצות תשבתו, וכל הקושיא היא רק אם החיוב שריפה נלמד מתשבתו, אבל לפי מש"כ המקור חיים והמנ"ח שהחיוב שריפה הוא מחמת האיסורי הנאה לא יועיל הביטול לגבי זה, דאחר הביטול הוה ככל איסורי הנאה שאינם שלו ומ"מ חייב שריפה, [ע"י אבי עזרי פ"ג הי"א].

והשאגת אריה ס"י ע"ז כתב דמוכח מכאן דיש אופנים של חמץ דלא שייך בו ביטול כמו בחמץ שקיבל עליו אחריות, והנה איכא שיטות בראשונים דלא מהני ביטול לחמץ ידוע, וע"י פנ"י לעיל ד ע"א שכתב דמוכח כן מכאן דאמרו לו רבנן שיהא יושב בטל ואם מהני ביטול מדוע ישב בטל, אלא ע"כ דלא מהני ביטול לחמץ ידוע וע"י במאירי לעיל ב ע"א שהביא דעה זו ואכמ"ל בזה.

אמנם הצ"ח כתב דהא שכתב רש"י לעיל ד ע"ב דע"י ביטול מקיים מצות תשבתו כ"ז אינו אלא לרבנן דהשבתו בכל דבר, אבל לר' יהודה דהוא רק בשריפה לא מהני הביטול לקיים בו מצות תשבתו, [אבל לשיטת תוס' דר"י מייירי רק לאחר זמן איסורי אפשר דאף לר' יהודה מהני ביטול לקיים דין תשבתו].

ע"ע בקו"ש [אות קכ"ד] שהביא קושית השאגת אריה [ס"י פ"ג] למבואר בתוס' לעיל כא ע"ב דלרבנן דחמץ הוא מהנקברין הדין הוא דאפרו מותר א"כ אמאי לא הקשו לו רבנן דנמצא דסופו להקל דאם נלמד מנותר אפרו מותר, וכתב לישב דדבר זה לא מיקרי סופו להקל כיון דהקולא נולדה מהחומרא, והוכיח כן מהא דיליף הגמ' לעיל בשר בחלב דאסור בהנאה מק"ו מערלה, ואף התם אמאי לא חשיב סופו להקל דאם יקדש אשה בבשר וחלב כיון דהוה איסורי הנאה אינה מקודשת, אלא ע"כ דהיכא שהקולא בא בתוצאה מהחומרא לא חשיב קולא.

גמ' אמרו לו חלבו של שור הנסקל יוכיח שאסור באכילה ובהנאה וענשו כרת ואין טעון שריפה. הקשה הקו"ש הרי מה שהחלב אסור בהנאה אינו מצד איסור חלב, אלא מצד איסור שור הנסקל, ויש כאן ב' סיבות של איסור שנודמנו ואמאי חשיב חומרא וצ"ע.

גמ' חזר ר' יהודה ודנו דין אחר נותר אסור באכילה והנאה חמץ אסור באכילה והנאה וכו'. הקשה החז"א אכתי יש לעשות פירכא על במה מצינו דהוה סופו להקל, דבחמץ אילו לא יהא לו עצים ישב בטל, וכתב לבאר דחלוק ביסודו הלימוד מעיקרא של ר' יהודה שלמד ק"ו מנותר, ללימוד שלמד ע"י במה מצינו, והוא שמעיקרא למד ר' יהודה ק"ו מנותר שיהא בחמץ חיוב שריפה מדין תשבתו, וע"ז טענו רבנן שנמצא שסופו להקל, אבל הא דחזר ודנו דין אחר אין הלימוד לחייב שריפה מדין תשבתו, אלא הלימוד מנותר הוא מחמת האיסורי הנאה ולכן כתב דלא שייך להקשות דא"כ סופו להקל שאם אין לו עצים יהא יושב בטל, דזה פשיטא שאף אם אין לו עצים יהא מחויב להשבית את הן חמץ מהעולם לקיים חובת תשבתו ושלא לעבור על בל יראה, דאותו השבתה אין דין שדוקא הוא בעצמו יעשה כן שיכול לומר כן לעכו"ם לבערו מהעולם, אבל ר' יהודה בעצמו שדן ק"ו מעיקרא למד מדין החיוב של תשבתו שצריך שריפה.

וכתב החז"א דר' יהודה בעצמו לא סבר מהפירכא של רבנן דסופו להקל שאם לא מצא עצים אלא אף שסופו להקל אפשר ללמוד בק"ו, והיינו שר"י השיב שאף לדבריהם אפשר ללמוד חובת ביעור בשריפה מנותר באופן אחר של במה מצינו ולא של ק"ו ולא יהא הקושיא דסופו להקל כמש"כ.

ולפי"ז כתב החז"א שכל הדין שמבואר בתמורה דחמץ הוה מהנשרפין ואפרו מותר אינו אלא לפי מה שיליף ר"י מבמה מצינו, שהדין שריפה הוא מדין איסורי הנאה, אבל אם החיוב שריפה הוא מדין התשבתו לא יהא בזה הדין של נשרפין אפרו מותר, דל"ש נעשה מצותו שהרי החיוב שריפה לא מדיני האיסורי הנאה, אלא שתמה מתוס' לעיל כא ע"ב שמבואר בהדיא שלר' יהודה יש דין אפרן מותר בחמץ וצ"ע.

והנה עיקר סברא זו הובא לעיל כא ע"ב בשם הגר"ש היימן, שכתב לישב קושית רע"א שהקשה לרבנן שאפרו יהא מותר, וכתב שמכיון שחובת ביעור הוא מחמת תשבתו ולא מחמת האיסורי הנאה, לכן ל"ש לומר בזה אפרו מותר, אלא שהחז"א כתב שאף לר"י החיוב שריפה הוא מדין תשבתו, ולעיל נתבאר דיש לומר דגדר דין נעשית מצותו אי"ז דין מתיר, אלא גדר הדין של נעשית

מצותו הוא שזה סימן שלא זה האיסור שהתורה אסרה, וא"כ אפ"ל שאף אם החיוב שריפה הוא מצד דין תשבתו מ"מ הוא סימן שאין כאן חמץ וממילא הותר אף האיסורי הנאה של חמץ שהשריפה הוה הוכחה שהתורה לא אסרה את החמץ בכה"ג.

בעיקר שיטת רש"י לעיל יב ע"ב שלפי ר' יהודה החיוב שריפה הוא רק קודם זמן איסורו, אבל לאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, הקשה הראב"ד בהשגות על הרי"ף שם ז"ל ומה שאמרו בתחילת כל שעה הויא תיובתא לרבנו שלמה ז"ל, דאמרינן לא צריכא אלא לר' יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה, סד"א בהדי דקא שריף ליה ליתנהי מיניה ואי קודם זמן קאמר אמאי לא ליתנהי מיניה, ונראה מדבריו שהבין שלרש"י הגמ' מדברת על שעה חמישית, ולכן הקשה שאם לרש"י ר"י סובר שתשבתו בשריפה קודם זמן ביעורו, א"כ אמאי לא יהנה הרי באותה שעה עדיין מותר להנות, כן נראה באור שמח פ"ג ממצה הי"א.

אולם המאירי הביא קושית הראב"ד, ומדבריו נראה שהבין שהראב"ד הקשה דמשמע בגמ' דחובת שריפה הוא אף לאחר שעבר זמנו, דהגמ' אומרת דהיה הו"א שלר"י יכול להנות וכו' והרי לרש"י חובת שריפה הוא רק קודם זמנו, והמאירי מישב שהגמ' מדברת על שעה שישיית דבשעה זו נאמר חיוב שריפה לר' יהודה.

אלא שהקשה המאירי על רש"י דא"כ נמצא שהמשנה בתמורה שאומרת שלר' יהודה חמץ הוה בכלל הנשרפין שאפרן מותר, קשה הרי כל החיוב שריפה הוא רק קודם זמן איסורו וא"כ איך קתני חמץ בפסח הרי הוא חמץ קודם הפסח, וכתב דיש מפרשים שר' יהודה השיב לרבנן ששאלו אותו דא"כ נמצא שסופו להקל שהרי אם אין לו עצים ישב בטל, והשיב להם ר' יהודה דכל מה שאמרתי שדוקא בשריפה הוא רק קודם זמן איסור, אבל לאחר זמן איסורו אה"נ השבתתו בכל דבר, והנה ברש"י בסוגיין הביא סברא זו, אלא שפרש"י דמ"מ הקשו לו היכא שיצא בשירה קודם הפסח אם לא יהא לו עצים נמצא הוא בטל.

והוסיף המאירי שלפי פ"י זה א"ש המשנה בתמורה דאה"נ שלאחר זמן איסור יש חובת תשבתו בכל דבר מ"מ אם יש לו עצים ביעורו בשריפה ובזה הדין יהא שאפרו מותר, וזה הכונה במשנה בריש פרקין שאם יש לו עצים לבער החמץ לא יסיק החמץ בו תנור וכירים לר"י שאפרו מותר, ומבואר שאע"פ שיש מצות תשבתו בכל דבר מ"מ אם יש מצוה בשריפה ובזה יהא הדין שאפרו מותר, ונראה מכאן מקור נאמן לסברת האחרונים שהקשו על תוס' שאם אם השבתתו בכל דבר מ"מ אם ישרוף את החמץ אפרו מותר כיון שנעשית מצותו ועיין להלן מש"כ לפי הגר"ח הלכ' חמץ ביאור אחר בדברי המאירי.

רש"י ד"ה ודנו דין אחר. שאינו ק"ו אלא גזירה שוה ובין לקולא ובין לחומרא, אולם התוס' ד"ה אין ביעור כתבו דהוה במה מצינו ומשמע ברש"י שבא לומר דהוה גז"ש כדי שלא לעשות פירחא, אמנם הרש"ש כתב דכונת רש"י הוא במה מצינו ולא גז"ש וכמש"כ בתוס'.

דף כח ע"א

גמ' חזר ר"י ודנו דין אחר נותר ישנו בבל תותירו וחמץ בבל תותירו מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה. תוס' ביארו דהא דקרי ליה דין אחר משום דהשתא אין צריך לאיסור אכילה והנאה ועונש כרת, אלא כל הילפותא הוא מכח הדין של בל תותירו, מבואר לכאורה שהלימוד מנותר שיש חיוב שריפה אף אם לא היה איסור הנאה בחמץ, ומבואר שהחיוב שריפה אינו תלוי באיסור הנאה של חמץ, אלא הלימוד הוא על הדין תשבתו, אולם דיש להקשות דאכתי נותר חמור טפי שהרי אסור בהנאה ואילו חמץ מותר בהנאה, ואפשר שאין כונת תוס' שאם לא היה אסור בהנאה אפשר ללמוד אלא שתחילת הדין של הילפותא הוא דין אחר, לא מכח האיסורי אכילה והנאה.

גמ' או דילמא מפזר לרוח ומיטל לים בעינא. רש"י ד"ה או דילמא כתב לרוח הוא דבעי פירור שמא יזרקנו שלם וימצאנו אחר ויאכלנו, אבל לים מיטל בעיניה דממיס ונימוק מאליו, **מבואר** ברש"י שהטעם דבעינן פירור הוא משום חשש תקלה ולא מצד עיקר חובת ביעור, דמצד מצות ביעור כל שהוא משליכו למקום הפקר ואינו ברשותו קיים את חיובו, והיינו דקיום מצות תשבתו לרבנן הוא אף כשהחמץ נמצא בעולם, וע"י לעיל בריש פרקין שהובא שהרא"ש כתב דאף כשמוכר לעכו"ם את החמץ מקיים מצות

תשבתו, והיינו כמשי"כ שלרבנן דהשבתתו בכל דבר אין חיוב להשבתו מהעולם לבדו אלא שלא יהא ברשותו, ועי' בגר"ז סי' תמ"ה קו"א סק"ב שביאר דעת רש"י כן, והביא שברמב"ם משמע שלגבי ע"ז יש חיוב לאבדה לגמרי מן העולם מהתורה.

אולם המקור חיים [פתיחה לסי' תל"א] והחזו"א כתבו שלרבנן צריך לבערו מן העולם ולכן בעי פירור לרוח, ונפק"מ בין ים המלח לשאר נהרות דדין ביעור חמץ הוא שלא יגיע לשום אדם, וע"כ בים המלח מועיל בלא פירור, אבל בשאר נהרות צריך פירור דאל"ה לא חשיב מבוער מן העולם.

וכתב המקור חיים דרבה ור' יוסף בתרתי פליגי א' האם תשבתו הוא לבער מן העולם לגמרי, ב' שאין צריך שיהיה מבוער מיד אלא כל היכא שהמים ממסים אותו סגי, אולם צ"ע ממה שמבואר בתוס' לעיל כא ע"ב שלריה"ג שחמץ מותר בהנאה שאין צריך לשרפו, אלא ירצנו לפני כלבו משמע שיש בזה קיום של תשבתו כמשי"כ הרא"ש בהדיא כאן לדעת ר"ש, ועי' להלן משי"כ בתוס' בע"ב ולפ"ז א"ש.

בעיקר גדר דין תשבתו כתב בחידושי הגר"ח הלכ' חמץ ומצה שחלוקים ביסודם דין תשבתו לר' יהודה מרבנן, דלר' יהודה שתשבתו הוא בשריפה, גדר דין תשבתו הוא שחל דין בחפצא שיהא מושבת, אבל לרבנן דהשבתתו בכל דבר אי"ז דין בחפצא שיהא מושבת, אלא עיקר המצוה היא שלא יהא לבעלים חמץ.

וכתב הגר"ח דהוה כאיסור עשה שממה שהתורה אמרה להשבת למדנו שיהא איסור על האדם להחזיק החמץ בביתו ולכן מחויב להשבתו מן העולם, וכיון שגדר הדין הוא שלא יחזיק החמץ ע"כ אין חילוק באיזה אופן ישבת ויוציא את החמץ מרשותו, ובה כתב לישב קושית הרע"א שהקשה אמאי לפי לרבנן אפרו אסור ול"ש לומר בזה נעשית מצותו, אלא דכל דין של נעשית מצותו נאמר רק בכח"ג שחל דין בחפצא וזה שייך לר"י, אבל לרבנן שהדין תשבתו על הגברא לדאוג שלא יהא החמץ בביתו ל"ש היתר של נעשית מצותו.

והגר"ח הוסיף שם דאפשר שאף ר' יהודה מודה בזה שנכלל בתשבתו ג"כ שלא יהא לו חמץ, והיינו שהתשבתו כולל ב' דברים דין בחמץ שיהא מושבת ע"י שריפה, ועוד דין נאמר בתשבתו דיש כאן איסור עשה שנאמר דין על האדם שלא יחזיק חמץ בביתו, ובה קיום דינו בהשבתה בכל דבר, ויש להוכיח כן שהרי שיטת רש"י לעיל יב ע"ב שדעת ר' יהודה שחמץ לאחר זמנו השבתתו בכל דבר, וכל דין שריפה הוא רק קודם זמנו.

והנה לעיל הובא דהמאירי הקשה על רש"י מהא דמבואר במשנה בתמורה דחמץ הוה מהנשרפין שאפרן מותר, וקשה לרש"י הרי חמץ בפסח השבתתו בכל דבר, וכתב המאירי דלאחר זמנו השבתתו בכל דבר, אבל אף בשריפה יש קיום דין מיוחד, ולמבואר בחידושי הגר"ח נראה לבאר הסברא בזה דבתשבתו נתחדש תרתי דין בחפצא שיהא מושבת, ועוד איסור עשה להחזיק חמץ וזה צריך להשבת בכל דבר, וא"כ אפ"ל שחובת תשבתו להשבת בכל דבר חל לאחר זמן איסורו, אבל קודם לכן שעדיין לא נאסר לא נאמר הך דינא, אבל מ"מ אף לאחר זמן איסורו לא פקע מהחפצא מצות ההשבתה, והיינו שאם שרפו מקיים דין החפצא ולכן אפרו מותר כיון שמתקיים דין החפצא וכמו שביאר הגר"ח, אבל לרבנן אף אם שרפו לא מתקיים מצות החפצא שכל החיוב השבתה הוא רק על הגברא שהחמץ יהא מושבת מביתו, [וא"ש משי"כ רש"י בסוגיין שכל הקושיא של רבנן יהא יושב בטל היינו ביוצא בשירה דלאחר זמנו לא יהא יושב בטל שמחויב בהשבתה בכל דבר שלא לעבור באיסור עשה].

דף כח ע"ב

גמ' ר"ש אומר חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר בלא כלום. נחלקו הראשונים בדעת ר"ש מה הכונה אינו עובר בלא כלום, ומצינו ד' שיטות בראשונים בזה.

א) דעת תוס' שאף לר"ש איכא איסור אכילה משש שעות ולמעלה, אלא דאיסור הנאה ליכא רק מהלילה, וטעמא משום דכתיב דבקרא תשבתו, ומסתבר דאף ר"ש מודה לדרשה דלעיל ה ע"א 'אך ביום הראשון' דאתי למימר דקודם יום הראשון חייב להשבת והיינו משש שעות, ומשמע תשבתו שלא כדרך אכילה, ולכן אסור באכילה אלא דיכול להסיקו תחת תבשילו, ומבואר בתוס' דמ"מ לא חייב להשבתו מיד אלא יכול להשבת מעט מעט עד הלילה.

ב דעת רבנו דוד כתוס' שאסור באכילה ומותר בהנאה, אבל מ"מ מחויב להשביט מיד בתחילת שש ואם אינו משביט מיד ומשהה אותו הרי הוא כאילו אכלו, ואסור לו לשרפו מעט מעט, והוכיח כן שחובת תשביטו אינו מכריח איסור הנאה, שהרי הגמ' דנה לעיל מה המקור לאיסור הנאה ואם ממה שמחויב להשביט למדנו איסור הנאה מדוע צריך קרא אחרינא, ולהלן יבואר סברת תוס' בזה שיכול להנות מעט מעט.

ג בחידושי הר"ן בסוגיין כתב שממה שמצינו שמחויב בהשבתה אסור באכילה ובהנאה, וכונת הגמ' שאינו עובר היינו שאין כאן לאו אבל מ"מ איכא איסור להנות, ועי' בר"ן לעיל ו ע"ב שכתב שלפי מה שלמדנו ממצות תשביטו שיש איסור אכילה והנאה, יש להקשות מה הנדון בגמ' לעיל כא ע"ב מה המקור לאיסור הנאה בחמץ פסח, הרי ממה שמחויב בהשבתה למדנו שיש איסור אכילה והנאה, וכתב הר"ן דאה"י הומ"ל דזה המקור אלא דבעי למימר דאיכא קרא בהדיא דאיכא איסור לאו.

ד דעת הבעל המאור [לעיל ג. ע"א מדפי הרי"ף] דלר"ש אף שמחויב בהשבתה מחצות מ"מ יכול לאכול עד הלילה דמקיים מצות תשביטו באכילתו, ועי' רמב"ן ובהשגות הראב"ד מש"כ בזה, [עי' ברע"א במערכה להלן [דף כט אות כח] שכתב שכל סברת הבעל המאור הוא רק לר"ש שהמקור לאיסור אכילה רק ממה שמצינו חובת תשביטו, אבל לר' יהודה דיש מקור בפני"ע לאיסור אכילה לא מקיים תשביטו באכילה].

והנה בדעת התוס' דאיסור אכילה הוא משום דצריך להשביט ובוה שהוא אוכל מבטל את מצות תשביטו, חקרו האחרונים האם אין כאן איסור אכילת חמץ, אלא שהוא איסור ביטול מצות תשביטו, או"ד שממה שמצינו שיש מצות תשביטו הוא גילוי שיש כאן איסור אכילה, והנה הצ"ח כתב לדון לפי סברת התוס' א"כ לר' שמעון יהא מותר לנשים לאכול חמץ עד הלילה, מכיון שאין מצוות על מצות תשביטו דהוה מצוה שהזמן גרמא, עיי"ש מש"כ לדחות דמ"מ אסורות, ומבואר דסבר שאין כאן איסור אכילת חמץ אלא שהוא איסור משום ביטול מצות תשביטו.

ועי' בחידושי הגר"ש על סדר הדף [אות עא] שכתב דכן משמע בדברי השלטי גיבורים שדן דחמץ בשעה שישית יהא בטל ברוב ולא בנותן טעם, והסברא בזה כיון שלא הוה איסור אכילת חמץ אלא משום ביטול מצות תשביטו, וכן משמע במקור חיים [תמב ב] שכתב לדון דיהא איסור אף שלא כדרך אכילה כיון שאף בזה מבטל דין תשביטו.

עוד כתב בחידושי הגר"ש שם שאם איסור אכילה הוא מחמת ביטול דין תשביטו, א"כ מוכח מתוס' דלא כמו שנקט הגר"ח בדעת רבנן שגדר מצות תשביטו אינו על החפצא, אלא שזה דין על הגברא לעשות השבתה שלא יהא לו חמץ, דאם זה כל החיוב של תשביטו מדוע לא יועיל תשביטו במה שאוכל החמץ ואינו בעולם דסו"ס הרי החמץ מתכלה, אלא ע"כ שזה דין השבתה בחפצא וממילא כתבו התוס' דע"י אכילה לא מתקיים השבתה, וכתב לבאר דזה סברת הבעל המאור שכתב דמתקיים תשביטו באכילה משום שכל החיוב הוא על הגברא לדאוג שלא יהא ברשותו חמץ א"כ האופן המעולה ביותר הוא ע"י אכילה.

אולם החזו"א כתב דא"א לפרש דלתוס' אם אוכל אינו מקיים מצות תשביטו, אבל לא עבר באיסור אכילה, דא"כ חמץ של הפקר שאין לו חיוב של תשביטו יהא מותר לאכול, וא"א לומר כן דא"כ למה שורפין משש תרומה טהורה עם תלויה הרי יכול להפקיר את החמץ ולאכלה לאחר שש, ולכן כתב דכונת תוס' הוא דמקרא דתשביטו ילפינן דאסרה תורה אכילת חמץ ביום ראשון והיינו בערב פסח אחר חצות, ואם היה מותר באכילה לא שיד לומר שיש מצות תשביטו דהרי מותר לו לאכול עדיין, אלא ע"כ שיש מצוה להשביט, וכן כתב הגר"ש שם דהוה ילפוטא לאסור חמץ באכילה, ועי' בלשון הרמב"ן במלחמות לעיל ג ע"א מדפי הרי"ף שמבואר הך סברא דבתשביטו מונח איסור אכילה וכמש"כ החזו"א.

עוד דנו תוס' רבנו פרץ ותוס' הרשב"א האם לר"ש שיכול להנות מהחמץ, האם יועיל מכירה לנכרי כדי לקיים מצות תשביטו, והרא"ש בסוגיין וכן בתוס' לעיל כא ע"ב מבואר בהדיא שמתקיים תשביטו במה שמכרו לעכו"ם, ומבואר שאין חיוב תשביטו לבערו מן העולם וסגי במה שמוציאו מרשותו, ויל"ע דרבנו פרץ לעיל כא ע"ב כתב כתוס' שם.

תוס' ד"ה ורבי שמעון אומר. אבל להסיקו תחת תבשילו מותר לר"ש, והיינו שכל החיוב של תשביטו הוא רק שלא כדרך הנאתו, ועי' ברא"ש שכתב כתוס' והוסיף דאף יוכל למכרו לעכו"ם, והיינו שאין חיוב לבערו מן העולם אלא שיוצאנו מרשותו, וכ"כ תוס' לעיל כא ע"ב, אולם עי' ברבנו פרץ שהסתפק האם מקיים בזה תשביטו, ובאות הבאה יתבאר דשמא כ"ז רק אם חמץ מותר בהנאה.

תוס' בא"ד. וא"ת למה שורפין בשש לר"ש יסקנו עד הלילה מעט מעט תחת תבשילו, **מבואר** בתוס' דמסברא לר"ש אינו מחויב להשבית מיד ואינו מבטל מצות תשבייתו במה שאינו שורפו מיד בתחילת שש, וכל מה שנאמר בתשבייתו הוא רק שלא יאכל אותו משעה שישית, וכתב הצ"ח לעיל ו' ע"ב שמוכח מתוס' שאין מחויב לקיים מצות תשבייתו מיד בשעה שישית, אלא שמשעה שישית והילך מחויב להשבית את החמץ עד הלילה, [ודמי למצות מילה שזמנה כל היום, ורק מדין זריזין חייב לקיימה מיד בתחילת היום], אבל בתוך הפסח מחויב להשבית מיד כל רגע, כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא.

אולם המג"א [תמ"ד סק"ז] כתב דמשעה שישית חייב להשבית מיד את החמץ וכל רגע שאינו משבית עובר בתשבייתו, ולכאורה זה דלא כמש"כ תוס' כאן שיכול להסיקו מעט מעט עד הלילה, ועי' בשפ"א, ועי' בדברי יחזקאל סי' י' מש"כ, [העירוני לנו"ב או"ח קמא תשובה כא שמחויב להשבית מיד בתחילת שש, ודלא כמש"כ הוא עצמו בצ"ח, ועי' בצ"ח ד' ע"ב שנראה מדבריו שצריך להשבית מיד בתחילת שש].

אולם החזו"א להלן כט ע"ב כתב דכל מש"כ תוס' הוא רק לר"ש דחמץ קודם זמנו מותר בהנאה, וטעמא כתב החזו"א דלריה"ג שחמץ מותר בהנאה, א"כ מסתבר דהא דאמרה תורה תשבייתו היינו דרך הנאתו ולכן אין איסור אם משהה חמץ כדי שיוכל להנות, ונראה להוסיף בזה סברא שחלוק ביסודו חובת תשבייתו לר' יהודה מתשבייתו לר"ש וריה"ג, דלר' יהודה דאיכא קרא לאסור חמץ באכילה והנאה משעה שישית, ע"כ מה שהתורה אמרה בתשבייתו הוא להשבית חמץ שנאסר בהנאה, וע"כ מסתבר שכיון שהתורה אמרה לאסור חמץ שנאסר בהנאה, כונת התורה שישבית אותו מיד שלא יבא לאכול ולהנות ממנו, אבל לפי ר"ש דליכא קרא לאסור חמץ באכילה והנאה, וכל המקור לאסור חמץ באכילה קודם זמנו נלמד ממה שהתורה חייבה להשבית את החמץ, אבל כיון שהתורה לא אסרה חמץ בהנאה, א"כ אין סיבה לומר שבדין תשבייתו נאמר שיהא מחויב להשבית את החמץ מיד, אלא אדרבה יוכל להמתין כדי שיוכל להנות ממנו בשעת ההשבתה, וכל מה שנאמר בתשבייתו שלא יבוא להנות ממנו כדך הנאתו.

ולפי זה נראה לדון במה שכתבנו באות הקודם שמוכח מתוס' והרא"ש שכתבו שלריה"ג ור"ש שחמץ מותר בהנאה יכול למכרו לעכו"ם ומקיים בזה תשבייתו, שמוכח מדבריהם שלרבנן דהשבתתו בכל דבר אין צריך להשביתו מהעולם אלא במה שהוציא החמץ מרשותו קיים דין תשבייתו, ולמבואר נראה שכל סברת הראשונים הוא רק מכיון שחמץ מותר בהנאה, א"כ ע"כ שהתורה לא אמרה בהשבתה שיבערנו מהעולם, אלא שלא יבוא להנות ממנו, אבל אם חמץ אסור בהנאה אפשר להבין שגדר דין של תשבייתו שהתורה אמרה להשביתו מן העולם לגמרי שלא יהא הכ"ת שיוכלו להנות ממנו, וא"כ לדעת ר' יהודה שחמץ קודם זמנו אסור בהנאה אף לרבנן דהשבתתו בכל דבר צריך להשביתו לגמרי מן העולם.

תוס' בא"ד. אבל מעט מעט לא שמא יאכלנו דמסתמא אית ליה אור לארבעה עשר בודקין וכו', **נראה** דכונת תוס' ע"פ מש"כ התוס' לעיל בריש מכילתין דטעמא דחייב בדיקת חמץ אינו משום שלא יעבור בב"י וב"י, אלא כל החיוב בדיקה הוא מדרבנן דמדאורייתא בביטול סגי, וכל הטעם שצריך לבדוק הוא חשש שמא יבוא לאכלו, וא"כ לריה"ג דאין איסור הנאה בפסח לכאורה א"צ בדיקה דכיון שביטול ולא יעבור בב"י וב"י, וא"כ בשביל מה יבדוק שאף אם ימצא הרי יכול להנות מזה, וע"כ דיש חשש שמא יבוא לאכלו ולכן צריך בדיקה.

תוס' ד"ה וחד לפני זמנו. ואומר ר"י כיון דחד מהנהו קראי משמע איסור הנאה לא נחלק ביניהם, **מבואר** בתוס' דיש סברא דכל איסורי חמץ חד הם וכמו שבזמנו אסור בהנאה ה"ה נמי קודם זמנו, ועי' במהרש"א מה שהקשה על תוס' לעיל כג ע"ב.

תוס' ד"ה כל ערל. תימא גבי בן נכר שהוא מומר אמאי איצטריך קרא פשיטא שחייב לאכול מצה והא חייב בכל המצות האמורות בתורה.

ביאור קושטת דס"ל לתוס' דבעינן ריבוי בקרא דכל שאינו מחויב בפסח מחויב באכילת מצה, והקשו תוס' דל"ש לומר כן בבן נכר שהרי הוא מחויב גם בפסח ובכל מצות התורה, ולכן אף אם אמרינן שמצות פסח ומצה חדא מצוה היא, ומי שאינו מחויב בזה אין מחויב בזה, אבל בן נכר חייב בכל המצות ואף בפסח הוא מחויב, והוסיפו תוס' דאם הכונה הוא שאסור במצה כמו שאסור בפסח, זה אינו שאין קדושה במצה, ועי' ברבנו פרץ שמבואר כ"ז.

ותי' תוס' שאינו מחויב בפסח כיון שכבר נשחט הפסח והרי זה שלא למנויו ולא יועיל מה שעשה תשובה, **וביאור** דבריהם נראה כמש"כ בתוס' הרשב"א כאן דהשתא שעשה תשובה הא דאין יכול לאכול פסח הוא משום שהוא אינו מנויו על הפסח, והיינו שמצד הלכות פסח אין יכול לאכול, והשתא ס"ל לתוס' דכיון שמצד דיני פסח אין יכול לאכול, לכן לולא ריבוי דקרא שחייב לאכול מצה ס"ד דכיון שחייב של מצה תלוי בפסח ומדיני הפסח אין יכול לאכול ה"ה נמי שפטור מאכילת מצה, קמ"ל קרא דחייב באכילת מצה.

אלא דלפ"ז צ"ב מדוע הוצרכו תוס' לומר דמיירי שעשה תשובה, הרי הנדון הוא מצד השלא למנויו, ואפשר דכונת תוס' דכל הנדון לחייב בן נכר הוא רק היכא שעשה תשובה ורוצה לקיים מצות מצה, אבל היכא שלא עשה תשובה ואינו רוצה לקיים מצות מצה בזה לא דיברו כלל, ועי' בשפ"א.

תוס' ד"ה ערל. דעת רש"י שערל היינו מתו אחיו מחמת מילה, **דעת** ר"ת הובא בראשונים ביבמות ע ע"א דאם מתו אחיו מחמת מילה הרי"ז כערלה שלא בזמנה, אלא ערל היינו שהוא מומר לערלות, ונראה דהא דרש"י מ"אן בזה משום דס"ל לרש"י שאם הוא מומר לערלות הרי"ז בכלל בן נכר דסובר רש"י שאין צריך שיהיה מומר לכל התורה אלא סגי במומר לדבר אחד, וכן משמע ברש"י כאן ד"ה בן נכר, וכן הוא להדיא ברש"י על התורה שמות [י"ב י"ח], ועי' מנ"ח מצוה י"ג וטו"א חגיגה דף ד. שדנו בזה. **והנה** לדעת תוס' ביבמות דמיירי שהוא מומר לערלות, צ"ל דהחידוש בקרא הוא כמש"כ תוס' קודם לכן משום שהוא אינו מנויו, דאם מה שאינו מחויב קשה כמו שהקשו תוס' על בן נכר דה"ה משומד לערות חייב לאכול פסח, ולפי מש"כ תוס' שם דמיירי שעשה תשובה אחר ההקרבה ה"ה צ"ל נמי הכא שכל את עצמו אחר ההקרבה ודו"ק.

דף כט ע"א

גמ' מה שאור שלך אי אתה רואה וכו'. מבואר בגמ' שבחמץ שאינו עובר בבל יראה מותר לאכול בפסח, והנה האחרונים דנו בחמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו באופן שלא קיבל עליו אחריות האם עובר בבי"י, ואם אינו עובר בבל יראה א"כ נמצא שיש אפשרות לאכול חמץ בפסח, וצ"ע א"כ אמאי קתני במשנה דוקא חמץ של עכו"ם.

ובאמת דשי' הגר"א [סי' תמ"ג] דאיכא איסור בל יראה בכל חמץ של ישראל שהוא ברשותו של ישראל אחר, אף באופן שלא קיבל עליו אחריות.

ועי' בצ"ח כאן שדן באריכות בענין זה אם ישראל עובר משום ב"י בחמצו של ישראל אחר היכא שלא קיבל עליו אחריות, ובסו"ד כתב לדון שיהא איסור לאכול חמץ של ישראל אחר מק"ו מערלה דהתם לא נעבדה בו עבירה, ומ"מ אסור לכל העולם ק"ו חמץ שעבר בעל החמץ משום בל יראה שיאסר לכל העולם, ועי' קו"ש [אות ק"ל] שכתב סברא אחרת בזה דכל הסברא של הגמ' הוא בחמץ כזה שאין עליו איסור של בל יראה כלל, אבל אם כלפי הבעלים יש בו איסור בל יראה, הוא סיבה שאחר גם יעבור על זה באיסור אכילת חמץ.

תוס' ד"ה בדין. וקשה דא"א שלא יהא שלו בשעת אכילה דאם נתן לו הנכרי הרי הוא שלו, מבואר בתוס' שאם נתן לו העכו"ם זוכה בו ונעשה חמץ של ישראל, וצ"ב שהרי חמץ הוה איסורי הנאה ואין יכול לזכות באיסורי הנאה, ולכאורה מוכח מתס' דס"ל דיש זכיה באיסורי הנאה וחשיב שלו, [והנה דעת הרמב"ם דהקונה חמץ בפסח לוקה דחשיב לאו שיש בו מעשה, שעשה קנין לזכות, וע"כ צ"ל נמי דס"ל דיש זכיה באיסורי הנאה].

תוס' בא"ד. ואם גזל מנכרי הרי חייב באחריות, מבואר בתוס' שיש חיוב השבה בגזל עכו"ם, אולם עי' נתה"מ סי' שמ"ח סק"א שכתב שאף אם גזל עכו"ם אסור, מ"מ אין חובת השבה, ובעיקר מה שמבואר בתוס' דחיוב אחריות של גזלן דומה לכל חיובי אחריות של פקדון שעובר בזה משום ב"י.

עי' שטמ"ק ב"ק צח ע"א שכתב בשם הר"מ מסקרסטה שחולק ע"ז וס"ל דגזלן אינו עובר בבי"י, וביאר האו"ש הלכ' חמץ ומצה שהדין של בל יראה הוא רק אם צריך לשמורו, ואם לא שמר מחויב על מה שהחמץ נאבד, משא"כ גזלן שאין לו דין שמירה אלא

החיוב דמים שלו הוא מחמת הגזילה, אלא שיכול להפטר ע"י השבת החפץ, לכן בכה"ג לא חשיב מצוי בידו ואינו עובר עליו משום ב"י.

והנה כתב הפני יהושע דמש"כ תוס' שכיון שחייב באחריות עובר בב"י לרווחא דמילתא כתבו כן, דהכא בלא"ה הוה שלו כיון דלעסיה קניה, וכמו שמבואר בכתובות ל ע"ב.

וע"ע מקור חיים [סי' תנ"ד סק"א] שכתב דאדם שגנב מצה ואכלו יוצא יד"ח דחשיב לכה, דע"י שלעסו יש כאן שינוי מעשה בגניבה וחשיב שלו, וע"י מש"כ במנחת משה כתובות בזה ואכמ"ל.

תוס' בא"ד. בעיקר קושית תוס' תמה הפני" ד"ל דמיירי שהעכו"ם נתן לישראל על מנת שלא יזכה בזה רק לאחר שיאכלנו, או שתחב לו חברו בתוך פיו במקום דלא מצי לאהדורי רק ע"י הדחק, דמבואר בפרק אלו נערות ל ע"ב שבכה"ג אין חייב משום גזלן, והישראל לא מתכוון לקנותו שיהא שלו לכן אינו עובר משום בל יראה.

ובאמת שהתוס' הרא"ש כאן כתב לישב קושית תוס' באופן זה, שתחב לו חברו בבית הבליעה במקום שמצי לאהדורי ע"י הדחק, דבכה"ג אינו חשיב גזלן כדמבואר בכתובות, שמכיון שאף אם יוצא מפיו לא שווה מידי ומ"מ לא הוה שלו דלא זכה בזה.

אבל ברבנו דוד כתב לדחות דבכה"ג אף שאינו חשיב גזלן כיון דלא שוה מידי, מ"מ כיון שבלע את החמץ קונה את זה ונעשה שלו, והיינו שסבר שכיון שהוא לא הוציאו ע"כ יש כאן כונה לקנותו והוה חמץ של ישראל, וע"י מקור חיים [סי' תסו] שביאר כן כונת תוס' ז"ל וע"כ צ"ל דכיון שהאחר נותנו לפיו במקום שיפסד אין לך מתנה גדולה מזו, וכשהוא מקבלה ונהנה בהפסדיה אף שאינו מתכוון לקנותה נעשה שלו ממילא, שהרי נוטלה ועושה בו צרכיו ומפסידו ואינו מחזיר לו עכ"ל, מבואר מדבריו חידוש שאף אם אדם אומר שלא מתכוון לקנות, אך כיון שהוא עושה מעשה שמראה שכונתו לקנין הרי זה גופא חשיב כמעשה קנין, ומבואר מחלוקת בין הראשונים האם כשתחב חברו אם מונח מעשה קנין שנעשה שלו.

אולם אפשר לומר באופ"א שאף אם נימא שתוס' לא ס"ל כמש"כ המקור חיים שהוא נעשה שלו ממילא, מ"מ הקשו תוס' שיעבור בבל יראה, דבסוגיא בכתובות ל ע"ב מבואר דאם תחב לו חברו בבית הבליעה במקום דמצי לאהדורי ע"י הדחק אע"פ שאין לו חיוב של גזלן מ"מ חייב משום נהנה, דהחיוב נהנה הוא מחמת שסו"ס נהנה ממון של חברו, וא"כ י"ל שכדי לעבור על בל יראה סגי במה שיש לו חיוב נהנה, דהמחייב של נהנה הא מחמת שיש לו את השתמשות של ההנאה, וא"כ אפשר שלעבור בבל יראה סגי במה שנעשה בעלים על ההשתמשות של ההנאה.

עוד יש לדון בעיקר קושית תוס' דלכאורה שיד לאכול חמץ של עכו"ם ומ"מ לא יזכה בו, ע"פ מה שדנו באחרונים באורח שבא לאכול אצל בעה"ב האם זוכה באוכל להיות שלו, וע"י ברמ"א [אבן העזר סי' כ"ח] שהביא מחלוקת בזה באם אורח לקח פרי וקידש בזה אשה האם מקודשת [וע"י מש"כ במנחת משה נדרים לד ע"ב וב"מ פח ע"ב שנחלקו הראשונים בזה], וא"כ ה"ה יש לדון הכא באכל אצל עכו"ם דאם אינו זוכה בזה לא עובר בב"י.

מיהו אפ"ל דכל הנדון שם הוא רק אם זוכה בזה קודם שהכניס אותו לתוך פיו, וכל הנדון שם הוא האם יכול ליטלו לקדש אשה, אבל אפ"ל שזה פשוט שאחרי שהכניסו המאכל לתוך פיו פשיטא דבכה"ג הוא זוכה בזה ונעשה שלו, שהרי המטרה שנתן לו את הדבר כדי שיהנה בו, ולפי"ז בכה"ג עובר עליו משום ב"י וב"י, ואף שלא מתכוון לקנותו מ"מ כמו שכתב המקור חיים עצם זה שאוכלו נעשית שלו.

תוס' בא"ד. ועוד לקמן דקאמר ואזדרו לטעמייהו דפליגי בחמץ שעבר עליו הפסח לפליגי בפסח גופיה, ע"י **אבני מלואים** תשובה ט' בהגה"ה שם שתי קושית תוס', דרש"י ס"ל דגזל עכו"ם מותר ומ"מ לא הוה שלו וכשיטת היראים, ולכן סבר רש"י דאף אם גזלו ואכל אינו עובר בב"י כיון שלא נעשה שלו, אבל אף רש"י מודה דגזל עכו"ם אסור מדרבנן, ולפי"ז א"ש קושית תוס' דל"ש לדון בפסח עצמו, מכיון שמדרבנן יש איסור לגזול את העכו"ם ממילא חייב באחריות, וממילא יעבור בב"י ואסור באכילה ולכן הגמ' אומרת דפלוגתתם אינו אלא לאחר הפסח.

גמ' ור"ש קנסא הוא דקניס. ברש"י מבואר דהקנס הוא משום שעבר בבל יראה, משמע דאם לא עבר בבל יראה ליכא קנס, ועי' במהר"ם חלאוה שכתב דאף אם ביטל את החמץ איכא קנס עי"ש שהוכיח כן, אולם הרא"ש סי' ד' כתב דמן הדין חמץ שביטלו מותר לאחר הפסח, עי"ש שכתב דזה פלוגתת בבלי וירושלמי, [ועי' משנה ברורה תמ"ח ס"ק כ"ה בגונא שבדק וביטל ואח"כ מצא חמץ דכיון שעשה כל מה שמוטל עליו לעשות שמא ליכא קנס בכה"ג], ועי' פמ"ג [פתיחה כוללת ח"ב אות ב'] שדן בחמצו של קטן שלא עבר בב"י האם איכא קנס ומסיק דלא פלוג, ועי' קו"ש [אות קכ"ט].

עוד כתבו הראשונים דהקנס הוא לכל ישראל ולא רק למי שעבר עליו משום ב"י, עי' בר"ן שהוכיח כן מהא דאמרינן ב"ק לגבי גזל חמץ ועבר עליו הפסח דיכול לומר לו הרש"ל, והיינו שהוא אסור בהנאה לכל העולם, אולם הנו"ב [או"ח סי' כ'] כתב דלגזל אין איסור הנאה וכל הקנס הוא רק לגבי הגזל, ועי"ש שביאר הסוגיא ב"ק באופן אחר, ועי' בביאור הלכה תמ"ח סעי' ג' ובחזו"א שהביאו דבריו.

והנה באחרונים דנו היכא שעבר רק על תשבתו האם איכא קנס כגון גר שמת לאחר שעה שישית שנתחייב בתשבתו, אבל לא עבר בב"י שהוא מהלילה, עי' בביאור הלכה תמ"ג סעי' א' דאין קנס בכה"ג, ועי"ע שעה"צ תמ"ב סק"כ בשם המקו"ח דלא קנסינן ליה בכה"ג, **אולם** החזו"א כאן פשיטא ליה דאין חילוק בין איסור ב"י לתשבתו ובשניהם איכא קנס, עי"ע בצ"ח ו ע"ב.

גמ' מאן יש אומרים ר' נחוניא בן הקנה דתניא ריב"ה היה עושה את יום הכיפורים כשבת לתשלומין וכו'. מבואר בגמ' דלכן לא מעל כיון שמתחייב בנפשו מצד אכילת החמץ בפסח לכן איכא פטור של קלב"מ אף בחייבי כריתות.

האחרונים דנו מהא דמבואר בסוגיא בכתובת ל ע"ב דמודה רנב"ה בגונב חלבו של חברו דליכא קלב"מ כיון שכבר נתחייב בגניבה מיד כשהגביה את החלב מצד גניבה, ומבואר בגמ' שם דבתחב לו חברו בבית הבליעה באופן שהכניסו למקום שיכול להחזירו עי"י הדחק כה"ג מתחייב בממון ובמיתה כאחד, אולם כאן א"א לומר כן שהרי לענין מעילה מבואר בכמה דוכתי דנתנו לחברו הוא מעל וחברו לא מעל, כיון שבמעילה יש חיוב בעצם ההוצאה מרשות הקדש, ואם כבר מעל הראשון הא אין מועל אחר מועל והשני לא חייב כלום, ועי"כ שהוא עצמו הכניס לעצמו וקשה שכבר נתחייב משום מעילה ואמאי יש כאן קלב"מ.

הרע"א במערכה כאן [אות ח-ט] כתב לישב דמייירי שאחר הכניס לו אלא שהראשון היה מזיד דבכה"ג לא יצא החפץ לחולין ויש מועל אחר מועל, או שזה שתחב לו היה גזבר וכה"ג אין מועל כדמבואר בכמה דוכתי דנתנו לחברו לא מייירי בגזבר דבגזבר אין מעשה הוצאה בנתינתו לחברו עי"ש שהאריך.

רש"י ד"ה ויש אומרים לא מעל. ובמקום שאין קרן אין חומש ואין מעילה, מבואר ברש"י דהפטור של קלב"מ אינו אלא על הקרן אבל על החומש אין פטור של קלב"מ, אלא טעם הפטור הוא משום שאם אין קרן אין חומש, וטעמא י"ל משום דסבר רש"י דהחומש הוא כפרה ואין קלב"מ בכפרה.

אולם התוס' חלקו על רש"י שכתבו [בד"ה רבי נחוניא בסופו] כיון דפטור מקרן וחומש פטור נמי מקרבן, מבואר בתוס' דקלב"מ פטור נמי מחומש, אולם צ"ב שהרי דעת תוס' בד"ה מאן יש אומרים דליכא פטור של קלב"מ בתשלומי תרומה כיון שהוא תשלום של כפרה, ועי"כ דס"ל לתוס' דחומש לא חשיב כפרה ול"ד לתשלומי תרומה.

ובדעת רש"י נמי צ"ב דלקמן לב ע"א מבואר דסבר רש"י דיש קלב"מ בתשלומי תרומה ודלא כתוס', והיינו דסבר דאף בכפרה איכא קלב"מ **ועי'** בקו"ש [אות קל"ד] שהקשה כן, וצ"ל דסברת רש"י דתשלומי תרומה לא הוה בכלל כפרה וכמש"כ הר"ש בתרומות פ"ז.

רש"י ד"ה את יום הכפורים. וטעות הוא זה דגבי חמץ מזיד הוא וגבי הקדש שוגג הוא דלא ידע שהוא שוגג, מבואר דס"ל לרש"י דליכא דינא דתנא דבי חזקיה לפטור את השוגג כמזיד בחייבי כריתות, ועי' ברש"י לקמן לב. ד"ה כר' נחוניא שמבואר כן.

והסברא לחלק בין חייבי מיתות ב"ד לחייבי כריתות מבואר בפנ"י דהלימוד שמרבה פטור קלב"מ בחייבי כריתות נלמד בהיקש אסון אסון, אינו אלא על משמעות הקרא ולא על כל הדינים שנלמדו בחייבי מיתות ב"ד, ולכן לענין פטור קלב"מ בשוגג לא נלמד ממיתת ב"ד, אבל תוס' ד"ה רבי נחוניא חולק על רש"י בזה וביאר דאיכא דינא דתנא דבי חזקיה ועי' במהרש"א כאן שכתב בדעת

רש"י דאיכא תנא דפליג על תנא דבי חזקיה וצ"ב, וע"ע קצה"ח סי' כ"ח סק"א שביאר שמה שהוצרך רש"י לומר טעמא שהוא מזיד על החמץ הוא מטעם אחר עיי"ש ואכמ"ל.

תוס' ד"ה מאן יש אומרים ר' נחוניא. ואומר ר"י דתשלומי תרומה מחמת כפרה הם כדמוכח במסכת תרומות דאם רצה הכהן למחול אינו יכול למחול וכו', **מבואר** בתוס' דבתשלומי מעילה הוא תשלום של ממון ולכן איכא בזה דינא דקלב"מ, אבל תשלומי תרומה שהוא משום כפרה ליכא קלב"מ.

אולם הר"ש [פ"ז מתרומות מ"א] כתב לתמוה על חילוק זה מנלן לחלק בין תשלומי מעילה לתשלומי תרומה ולכן כתב הר"ש דאף בתשלומי תרומה איכא קלב"מ, והא דלא מהני מחילה גזה"כ היא, וע"ע בר"ש פרק ו' מתרומות מ"א.

הקו"ש [אות ק"ח] כתב לבאר דסברת תוס' דחלוק תשלומי מעילה מתשלומי תרומה, דחיוב של מעילה היא מחמת גזילת ההקדש, ולכן הוה תשלום של ממון וכדמוכח מהא דמצינו ב"ק כא ע"ב דיש פטור של זה נהנה וזה לא חסר בתשלומי מעילה אבל תשלומי תרומה אינו תשלום של ממון אלא כפרה.

גמ' ר' יוסף אמר בפודין את הקדשים להאכילן לכלבים קא מיפלגי. רש"י כתב דלפ"ז כו"ע סברי כר' יוסי הגלילי דחמץ בפסח מותר בהנאה אלא דאם אין פודין את הקדשים לא מעל כיון החמץ לאו בר דמים דאין להקדש מה לעשות בזה, אבל אם פודין את הקדשים יש להקדש אפשרות להאכילו לכלבים מעל, וכתב רש"י דא"א לומר דס"ל כר"ש כיון דלר"ש תוך זמנו אסור בהנאה הוה ההקדש לאו בר דמים.

והקשה מהרש"א דרש"י כתב בע"ב [ד"ה ומאן דאמר לא מעל] כתב דלהקדש אין איסור להנות מחמץ בפסח דאינו מוזהר על איסורים, וא"כ אם הדין דפודין קדשים להאכיל כלבים אפשר להעמיד אף כר"ש, וטעמא דמעל כיון דחשיב בר דמים להקדש שיוכל למכרו שיוכל הפודה להאכיל כלבים, וכמו שכתבו התוס' בע"ב ד"ה רב אשי, ועי' מש"כ לישב.

תוס' ד"ה אין פודין. תימא לר"י אע"ג דאין פודין נמנע דהא לאחר שנשרף ונעשה אפר יכול לפדותו ומותר בהנאה, כונתם להקשות דיחשב הקדש בר דמים כיון שלאחר שנעשה אפר אפשר לישראל להנות מהם, הפנ"י ביאר דקושית תוס' היא לר' יהודה דסבר שחמץ הוא מהנשרפין שאפרן מותר, ועיי"ש שהקשה על תוס' דמנלן דהסוגיא כר"י ואפשר דקאי כרבנן דחמץ מהנקברין דאפרן אסור.

וצ"ב כונתו דאם קאי כר"י דאפרו מותר אמאי צריך פדיון, ואם משום דהקדש אינו מוזהר על איסור חמץ ואינו מחויב בביעור, ולכן לא פקע הדין ממון בשריפה והוא נשאר של הקדש, א"כ יש לפרש דברי תוס' אף לרבנן דחמץ מהנקברין, די"ל דרק בחמץ של הדיוט שמחויב בביעור, אבל חמץ של הקדש א"א לומר שיש חובת ביעור, דהא אינו מצווה על איסורים, וכל החסרון כאן הוא דההקדש לאו בר דמים כיון דאין מי שיפדה את ההקדש כיון שהוא אסור לישראל בהנאה, וא"כ היכא שהקדש שורף את החמץ אפשר לומר דמותר לכל ישראל להנות מזה דלא חל חיוב ביעור בחמץ כזה, ודמי לחרקו קודם זמנו שהוא מותר בהנאה, והרי בתוס' בע"ב מבואר בהדיא שהקדש אינו מוזהר על איסורין, ע"ע בשפ"א שתמה על הפנ"י שהרי הגמ' כאן קאי כריה"ג שחמץ בזמנו מותר בהנאה וא"כ ל"ש חיוב שריפה לדעת ריה"ג כמו שכתבו תוס' בהדיא בריש הפרק כא ע"ב, וא"כ ע"כ דאין קושית תוס' שיש חובת ביעור משום חמץ שהקדש אינו מחויב בביעור חמץ.

ואפשר שכונת תוס' להקשות דאע"פ שעכשיו הוא לאו בר דמים כיון שא"א להנות ע"י פדיון אבל כיון שאם ישרוף את החמץ יהא מותר להנות מהאפר כיון שע"י השריפה אינו חמץ א"כ זה סיבה להחשיב את החמץ של הקדש עכשיו שיהא בר דמים שיוכל לפדות אותו כשהוא אפר.

תוס' בא"ד. וי"ל דכיון דכמו שהוא עכשיו לא שייך מידי לא שייכא ביה מעילה והיינו טעמא דבכל איסורי הנאה אין מקדשין בו את האשה אע"ג דכל הנשרפין אפרן מותר, צ"ב כונת תוס' שלכאורה קושית היתה שיש לחפץ שויות מחמת שיוכל להנות מהאפר וא"כ מה כונתם שכמו שהוא עכשיו לא שווה מידי.

והרשב"א בקידושין נו ע"ב כתב ז"ל הא אינו בעולם ולכי קלי ליה כגופא אחרינה הוא דמי ולא זה מה שקדשה בו הלכך אינה מקודשת, ונראה מדבריו שכיון שהוא דבר חדש לאחר שריפה הרי"ז נחשב שאין בו עתה את השויות הממונית של האפר, ועי' בריטב"א בקידושין שכתב ז"ל כיון דהשתא לית בהו דין ממון אינה מקודשת דכי שריף להו לבערינהו לאו ידידה נינהו וכל הקודם זכה באפר עכ"ל, מבואר מדבריו חידוש שכיון שאיסורי הנאה אינו שלו לא חשיב שיש לו בעלות בו כלל וממילא אף האפר אינו שלו שלא בא מחפץ שלו, אולם בדעת הראשונים שחלקו אין הכרח לומר שאיסורי הנאה חשיב שלו, די"ל דאע"פ שאיסורי הנאה אינו שלו מ"מ האפר שלו דהוה כחמץ לאחר הפסח שלכו"ע חזר להיות של בעלים אף אם לא עשה בו מעשה קנין מחדש, ועי' שע"י ש"א פ"ט מש"כ בביאור דברי הרשב"א.

תוס' בא"ד. ולתי' קמא קשה הא חזי שלא כדרך, מבואר דתוס' דאיסור שלא כדרך מותר לכתחילה, ועי' לעיל כד ע"ב שנתבאר שנחלקו הראשונים בזה, ועי' ברשב"א בקידושין שתי' כן דכיון שאין היתר רק לחולה לכן אינה מקודשת, ועי' תוס' ע"ז סב ע"א ד"ה בדמיהן מש"כ לישב, ועי' חזו"א [אבה"ז סי' מ יב].

בכל הסוגיא מבואר שכל החיוב מעילה בהקדש הוא רק בכה"ג שההקדש הוא בר דמים דהיינו שאפשר לפדותו, אבל אם כלפי הפודה אין לזה שויות של ממון אין בו חיוב מעילה, אע"פ שכלפי הקדש ל"ש איסורי הנאה בחמץ כמו שמבואר בתוס' בע"ב שאף לרבנן שחמץ אסור בהנאה הקדש יכולים למכרו לעכו"ם ול"ש איסור הנאה לגבי ההקדש.

והקשה הנתה"מ [כ"ח סק"ב] מהא דמבואר במשנה כריתות יג ע"ב יש אוכל אכילה אחת וחייב ד' חטאות ואשם אחד ומיירי בחלב שהוא נותר, וחייב אשם הוא משום מעילה בקדשים, והרי נותר הוא אסור באכילה וחייב שריפה, ומבואר שיש חיוב מעילה אע"פ שלא שווה מידי וקשה מאי שנא מחמץ בפסח שאין חיוב מעילה, ותי' הנתה"מ שחלוק ביסודו מעילה בקדושת דמים למעילה בקדושת הגוף דמעילה בקדושת דמים יסודה משום גזילת ההקדש, ולכן כל החיוב הוא רק אם הוא בר דמים, אבל מעילה של קדושת הגוף מעילה לא תליא בדמים כלל ולא משום גזל ההקדש ולכן אף אם היא לא בת דמים יש חיוב מעילה, וגדר חיוב המעילה הוא משום כפרה וכתשלומי תרומה דהוה כפרה.

בעיקר החידוש שגדר מעילה בקדשי בדק הבית וקדשי מזבח חלוקים ביסודם, הנה ידוע מש"כ בחי' הגר"ח על הש"ס הובא בברכת שמואל ב"ק שאמר הגר"ח שחלוק ביסודו אופן קדושת בדק הבית לקדושת הגוף, דבקדשי בדק הבית ענין הקדושה הוא תוצאה מההקנאה של הממון להקדש, אבל בקדשי מזבח חלות האדם הוא חלות של קדושה והממון נשאר לבעלים, או שאף אם נעשה ממון הקדש מ"מ הוא תוצאה מהקדושה, ולפי"ז סברא זו מובן מאוד שענין המעילה בבדק הבית היא הפקעת הממון שכל יסוד הקדושה מבוסס על הבעלות הממונית, ועוד מוכח בחולין קלט ע"ב דתרנגולת שמרדה פקע קדושתה, ומבואר בגמ' שם דכ"ז רק בקדשי בדק הבית אבל בקדשי מזבח לא, והחילוק כנ"ל שבקדשי בדק הבית יסוד הקדושה היא מכח הממון של הקדש ולכן כשפקע הממון ממילא פקע הקדושה, אבל בקדושת מזבח אינו כן.

וכן הוכיחו באחרונים הוכיחו מכמה מקומות שבקדושת דמים חזינן שדין המעילה תלוי בדיני גזילה כמו שמבואר ב"ק כא ע"ב שהגמ' אומרת שאם זה נהנה וזה לא חסר פטור ה"נ לגבי הקדש לא יהא חיוב מעילה, וכן מבואר ב"מ פז ע"ב לגבי זכות אכילה של פועל שלולא קרא היה לו זכות אכילה בשל הקדש ולא חשיב מעילה כיון שאם מדיני הממון הוא אוכל אין כאן מעשה מעילה, ועוד מוכח מהדין שהקדש מפקיע מידי שיעבוד רק בקדשי מזבח ולא בקדושת דמים.

והנה כתבו באחרונים שהנתה"מ כיון לתוס' ישנים בכריתות שם שכתב ז"ל התם בקדושת דמים דלא נחת עליו קדושת הגוף וכשנאסר בהנאה אינו ש"פ ולא נהנה מן ההקדש שו"פ, ומשמע שכונתו כהנתה"מ, ועי' בקה"י [סי' כ] מש"כ לבאר בזה ועי' בהגהות מלואי משפט על הנתה"מ שהאריך טובא בכל ענינים אלו.

אמנם בעיקר הא דמבואר בגמ' דכיון שאין פודין אין חיוב מעילה צ"ב הרי ההקדש עצמו יוכל להשתמש בו להאכיל את בהמותיו, ואף אם נימא דהכא קאי כר"ש דחמץ אסור בהנאה קשה הרי ברש"י ותוס' בע"ב מבואר דאין להקדש איסור הנאה מחמץ דאינו מוזהר על איסורים וא"כ לעולם חשיב בר דמים משום שיש להקדש עצמו צורך להשתמש בזה ועי' בשפ"א עי"ש מש"כ לבאר.

דף כט ע"ב

גמ' רב אחא בר רבא תנא ליה וכו' והכא בהא קא מיפלגי בדבר הגורם לממון כממון דמי. צריך להבין דבעלמא הנדון של גורם לממון הוא כשהדבר בעצם אינו שלו אלא שהוא גורם לו ממון, אבל הכא הרי הוא ממון גמור של הקדש, והרי להקדש בעצמם אין איסור הנאה כלל, כמש"כ תוס' [ד"ה רב אשי], אלא שרק עכשיו אין לו פדיון כיון שלכולם הוא אסור בהנאה, אבל כיון שלאחר הפסח יהיה לו פדיון אמאי דבר זה תלוי בנדון של גורם לממון, הרי זה ממון גמור של הקדש שיש לו בו השתמשות לאחר זמן, ועי' בפנ"י שתמה כן עיי"ש מה שנדחק לפרש.

השערי ישר [שער א' פ"ט] כתב לבאר ע"פ מה שיסד שם דהא דאיסורי הנאה אינו ממון, לאו משום שאין לו מה לעשות בו בפועל ואין לו אפשרות למכרו ולא בר דמים, [שהרי מצינו שיש חילוק בין איסורי הנאה דאורייתא לאיסורי הנאה מדרבנן, ואם משום שבפועל אין בו השתמשות לכאורה אין חילוק בזה מה סיבת האיסור שאף אם הוא דרבנן מ"מ הוא מנוע מלהשתמש], אלא הגדר בזה שהאיסור הנאה בעצם מפקיע את הדין ממון ומשויה ליה כעפרא, דהיינו שהדין ממון נקבע כיון שהתורה קבעה שיש לזה שוויות, ויש לממון שימושים אבל דבר שאסור בהנאה היינו שהתורה קבעה שאין לזה שימושים ממילא אין בזה תורת ממון, ואע"פ שבנ"א ישלמו על זה הדין ממון נקבע לפי מה שמותר או אסור בדיני התורה, ומה שאדם מוכן לשלם על השימוש אי"ז סיבה להחיל על הדבר דין ממון, ולכן הכא אף שלגבי ההקדש בעצמם יש בו דין ממון לאחר זמן, מ"מ כיון שע"פ דיני ישראל אין כאן ערך ממון נפקע ממון תורת ממון אף לגבי הקדש ואף לאדם שאין לו איסור הנאה מהדבר, ולכן כל מה ששיד לדון כאן הוא רק מדין גורם לממון דלאח"ז יהא לו בזה שוויות של ממון, עי' באו"ש [פ"א מחמץ ה"ג] שביאר באופ"א.

תוס' ד"ה ורב אשי. א"כ לרבנן אמאי לא מעל אע"ג דלשיראל אסור בהנאה מ"מ ימכרנו לעכו"ם הקדש עצמו, מבואר בתוס' שאע"פ שרבנן סברי שחמץ בפסח אסור בהנאה ואף שאסור לשיראל להנות מחמץ של הקד, מ"מ רשות ההקדש בעצמו אינו מוזהר שלא להנות ולכן יכול למכור חמץ של הקדש בפסח לעכו"ם, וכתב מהרש"א שלפ"ז ר' יוסף לעיל שהעמיד המחלוקת אם מעל או לא מעל בדין פודין או אין פודין שפיר קאי כרבנן, שאם פודין לכלכבים אף לרבנן שחמץ אסור בהנאה יכול העכו"ם לפדות החמץ להנות ממנו, ותמה על רש"י שכתב לעיל שמפרש דברי ר' יוסף רק לפי ריה"ג שחמץ בפסח מותר בהנאה.

תוס' בא"ד. וכן לעיל דרשינן ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה וכו', צ"ב כונת תוס' דהא התם הוה איסורי הנאה, ולכן אסור להנות בכל דרך ליתן לכלבים ולהסיקו תחת תבשילו, אבל הכא הוא דין מיוחד בפסולי המוקדשין שאין פודין לכלבים, ומה הראיה משם לענין להסיק תחת תבשילו, ועי' בשפ"א שהעיר כן.

והביאור בזה נראה ע"פ מש"כ התוס' הרא"ש כאן שכתב את החידוש של תוס' אף בקדושת הגוף ולא רק בקדושת דמים, דכל האיסור הוא להאכיל לכלבים אבל להסיק תחת תבשילו מותר, והקשה מ"ש מטריפה שאסור בכל דבר, ותי' דהתם הוא איסורי הנאה ולכן אסור בכל דבר, אבל הכא דרשינן מקרא ואכלת ולא לכלבים, וכל האיסור משום בזיון הקדשים ולכן להסיק מותר, אבל בתוס' מבואר שרק בקדושת דמים שהאיסור הוא מדרבנן איכא הך חילוק, ולפ"ז אפ"ל שכונת תוס' לבאר דא"א לומר דמקרא שלא ליתן לכלבים דרשינן שרק באופן זה יוכל להנות אבל יכול להנות באופן שיוכל להסיקו תחת תבשילו, והוכיחו כן מהא דאמרינן לכלב תשליחון דדרשינן דהתם דרשינן שלא יוכל להנות בכל סוגי ההנאות, ולא מחלקים דוקא לכלבים ולא להנאות אחרות.

תוס' בא"ד. ומכאן מוכיח ר"י דמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר עליו באותה שעה וכו', וטעמא משום דלא יראה ניתק לעשה ולכן אינו עובר כשמבערו לבסוף.

השאגת אריה [סי' פ"א] תמה ע"ד תוס' שלא יהא עובר במשה חמץ על מנת לבערו, ועוד הקשה הרי בכל לאו הניתק לעשה לא מצינו שיהא מותר לעבור על הלאו לכתחילה אף אם בדעתו לקיים את העשה ועי"ז יתקן את הלאו, ואטו יוכל לגזול אם דעתו להשיב הגזילה.

החזו"א [סי' קכ"ד לדרך כט] כתב ב' דרכים לבאר כונת תוס' או דאפשר דכל סברת תוס' הוא רק לריה"ג דסבר דחמץ בזמנו מותר בהנאה ויכול להסיקו תחת תבשילו מעט מעט, והרי מבואר בתוס' לעיל שלר"ש שחמץ מותר בהנאה יכול לשרפו מעט מעט, והביאור בזה שאע"פ שהתורה אמרה שחייב להשבית את החמץ, מ"מ כיון שהתורה התירה חמץ בהנאה, ע"כ שאין כונת בהשבתה להשביתו מיד, אלא כונת התורה שיוכל להנות בזמן ההשבתה לכן יכול לשרפו מעט מעט, ולפי"ז כתב החזו"א שכונת תוס' לחדש כאן שגם האיסור של כל יראה שהוא ניתק לעשה של תשביתו לפי ריה"ג אינו עובר כשמשהה על מנת לבערו, דיסוד האיסור של כל יראה ותשביתו הוא אחד שכל האיסור כמשההה החמץ סתם, אבל אם משהה על מנת לבערו אין איסור ב"י ולא מבטל מצות תשביתו, ולפי"ז ל"ש להקשות משאר איסורים דהכא חמץ שמותר בהנאה יש גילוי שאין עובר איסור בכה"ג.

אולם בסי' קי"ח סק"ז כתב החזו"א באופ"א לבאר סברת תוס' שחלוק איסור כל יראה מאיסור גזילה, דבגזילה התורה אמרה לא תגזול דעצם מעשה הגזילה אסרה תורה, ולכן אף אם מיד מתעסק בהשבתו עבר על האיסור, אבל הכא לא אמרה תורה לא לא תקנה חמץ וכל האיסור של כל יראה הוא שלא יהיה מצוי בידך חמץ, ועצם האיסור הוא במה שהחמץ נמצא ברשותו לאחר שקנה, ולכן כל שמתחיל מיד בשעת הקנין להשבית את החמץ בכה"ג לא עבר על האיסור של ב"י דמתחיל בקיום מצות ההשבתה מיד, [וחדש שאף בגזילה כל שמתעסק להחזיר חשיב שמתחיל במצות והשיב, אלא שהאיסור הוא מחמת עצם מעשה הלקיחה].

אולם בראשונים נראה כונה אחרת בתוס' ע"י ברבנו דוד שנראה שהבין בכונת תוס' דלא כהחזו"א שכתב שמתוס' מבואר שמשהה חמץ על מנת לבערו לכו"ע אינו עובר ולא רק לריה"ג, והוא בעצמו כתב דשמה הוא רק לריה"ג וכסברת החזו"א, ועוד מש"כ החזו"א בסי' קי"ח שכל ההיתר הוא משום שמתחיל בהשבתה מדברי חידושי הר"ן נראה שהבין שכונת תוס' הוא אע"פ שאינו מתעסק בביעורו שכתב ז"ל וראה זו איני מכיר דמשכחת לה בשפודה אותו בשעה שהוא נסוק תחת תבשילו דבאותה שעה שהוא בא לידו הוא מתבער, מבואר בר"ן שאם נמצא ודעתו לבער לא מהני, ורק אם הוא קונה החמץ בשעה שהוא מתבער, דבכה"ג אינו עובר בבל יראה אף באותו חמץ שעדיין לא נתבאר שאנו רואים אותו כמבוער, אולם אפשר שכל סברת הר"ן היא מחמת שנסוק תחת התבשיל לכן נחשב כמבוער, אבל החזו"א למד בתוס' שאף אם מתעסק ועדיין אינו עומדת תחת התבשיל מ"מ חשיב כמבוער, והסברא כמש"כ החזו"א שכל האיסור הוא כל יראה אינו מה שיש ברשותו החמץ אלא האיסור הוא כשמחזיק את החמץ אצלו אבל אם מחזר לבערו לא חשיב שמחזיק את החמץ אצלו.

השאגת אריה שם כתב לישב קושית התוס' דמייירי שפדה מהקדש פחות מכזית דבכה"ג לא יעבור באיסור ב"י עיי"ש שכתב דלא שייך בזה חזי לאיצטרופי כמו בכל איסורי אכילה דהתם האיסור מה שאכל אבל הכא הוא רק מה שיש לו מכאן ולהבא ולכן אין איסור חצי שיעור בב"י, [ועי' בחזו"א מש"כ על תי' זה].

ועי' **בשפ"א** שכתב לישב באופ"א דמייירי שנתן מעות להקדש לא בכדי שיכנס לרשותו אלא שיתחלל ההקדש ויפקע ממנו ממון הקדש ויעשה הפקר ולכן כה"ג לא עבר בב"י דאינו שלו, מיהו בתוס' נראה דסברי דל"ש פדיון הקדש בכה"ג וכן הוכיח בקו"ש מתוס' בע"א ד"ה בדין.

גמ' אמר רב חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור וכו' דרב ושמואל דאמרי תרויהו כל איסורים שבתורה במינו במשהו שלא במינו בנותן טעם. מקור הדבריהם הוא בסוגיא במנחות כב ע"ב שנחלקו ר' יהודה ורבנן בנתערב דם קדשים בדם בהמה או בדם חיה, דרבנן סברי שרואין אותו כאילו הם מים דהיינו שהדם חיה הוא כאילו הוא מים, ואם יש רוב דם קדשים יש ביטול לדם של חיה ושל בהמה בדם קדשים, ור' יהודה סבר דאין דם מבטל דם משום דמין במינו לא בטיל, ונחלקו שם איך לדרוש הפסוק ולקחו מדם הפר וגו' עיי"ש, ומכאן למד ר' יהודה לכל התורה כולה דמין במינו לא בטיל, ורב ושמואל פסקו דהלכה כר"י דמין במינו לא בטיל, [ועי' בראשונים בע"ז שהעירו אמאי לא אמרו בהדיא רב ושמואל שהלכה כר' יהודה], ור' יוחנן ור"ל דאמרי כל איסורים שבתורה בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם.

והרא"ש בחולין פרק גיד הנשה סי' ל"ז ביאר שמהתורה לרבנן מין במינו חד בתרי בטיל, אלא דהיכא שנתבשלו יחד צריך שישים מדרבנן כמו במין בשאינו מינו וכ"ז רק בתערובת של לח לח דבשאינו מינו כה"ג צריך נמי שישים לבטל הטעם, אבל בתערובת יבש ביש מין במינו חד בתרי בטיל.

דף ל ע"א

גמ' אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו כרב שלא בזמנו בין במינו מותר כר"ש.
בביאור שיטת רבא מצינו ג' שיטות בראשונים.

(א) דעת רש"י דרבא פסק כר' יהודה בכל איסורים שבתורה מין במינו במשהו, וסבר רבא שבזמנו גזרינן מין בשאינו מינו אטו מינו, ושלא בזמנו מותר דליכא קנס בתערובות.

(ב) תוס' פליג על רש"י והוכיח מכמה דוכתי דאין הלכה כר"י, אלא גרס רבא אסר בנותן טעם והיינו שפסק כר' יוחנן דאסור בשישים, ובשם רב יהודאי גאון כתבו תוס' דגרס במשהו אבל לא מטעם של רש"י אלא דס"ל דמשום חומרא דחמץ אסור במשהו, וכונתו משום שיש בו כרת אסור אף במשהו, [ולפי"ז לאחר שש שעות עד הלילה דאין בו כרת בטל בשישים וכ"כ הרא"ש, אולם הר"ן אוסר משש שעות ולמעלה, [ועי' שו"ע סי' תמ"ז].

(ג) **הרמב"ם** [פס"י ממאכלות אסורות ה"ט] כתב טעם אחר דאוסר במשהו משום דחמץ הוה בכלל דבר שיש לו מתירין דאפילו באלף לא בטיל, וכונתו מכיון שלאחר הפסח הוא מותר דקי"ל כר"ש שחמץ מותר בהנאה לאחר הפסח, וכל האיסור הוא משום דקנסין ולא קניס ר"ש בתערובת לכן לא בטיל, וכ"כ הרמב"ן במלחמות כאן דחמץ חשיב דבר שיש לו מתירין.

המרדכי כאן [אות תקע"ג] כתב לחלוק על סברת הרמב"ם דלא חשיב יש לו מתירין כיון שלשנה הבאה שוב יאסר החמץ, ועי' ברמ"א יו"ד סי' ק"ב שהביא ב' השיטות, **וביאור** סברת הרמב"ם ביארו דהנה בטעם הדבר דדבר שיש לו מתירין אפי' באלף לא בטיל כתב נאמרו בזה ב' סברות בראשונים דעת רש"י בביצה ד ע"א משום שיש סברא מדרבנן שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, אבל הר"ן בנדרים פרק הנודר מן המבושל כתב סברא אחרת משום שכל הטעם שיש ביטול של איסור והיתר משום דחשיב כמין בשאינו מינו וזה איסור וזה היתר, אבל דבר שיש לו מתירין חשיב כמינו במינו ודמי לסברת ר' יהודה דסבר מין במינו אפילו במשהו לא בטיל, והיינו שרבנן אמרו שדבר שדינו שיהא מותר דמי לסברת ר"י דהיתר בהיתר לא בטיל.

ואפ"ל דהרמב"ם סבר שהטעם הוא משום דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ולכן אף שיחזור ויאסר לשנה הבאה מ"מ יש מצב שיכול לאכלו בהיתר, ולכן אע"פ שעצם החמץ הוא אסור בהנאה מ"מ אפ"ל דכיון שיש אפשרות לכן אין כאן ביטול, אבל המרדכי סבר כסברת הר"ן שהטעם הוא משום דהוה כמין במינו ומכיון שהדבר יחזור לאיסורו עדיין חשיב כמין בשאינו מינו, ול"ד לכל דבר שיש לו מתירין שיהא היתר גמור, [והר"ן כאן בסוגיין חולק על הרמב"ם אבל לא מהך טעמא, ויש לבאר ע"פ מש"כ בקו"ש בריש ביצה שאף הר"ן מודה ביסוד הסברא של רש"י דעד שתאכלנו אלא שהר"ן נתן גדר לזה דהוה כמין במינו, ולכן לא חלק על הרמב"ם מכח סברת המרדכי].

והנה הרע"א [בתשובה סה] כתב להוכיח מדברי הרמב"ם דחמץ חשיב דבר שיש לו מתירין, מה שנסתפק הצמח צדק באיסור שנתערב בהיתר ויש בו ב' איסורים אחד יש לו מתירין והשני אין לו מתירין, כגון ביצת טריפה שנולדה ביו"ט דאיסור מוקצה דיו"ט יש לו מתירין ואיסור של טריפה אין לו מתירין, האם אמרינן דכיון שהדבר שאין לו מתיר מתבטל ה"נ האיסור שיש לו מתיר יתבטל כיון דבלא"ה יש כאן תורת ביטול, או"ד דרק האיסור שאין לו מתיר מתבטל אבל האיסור שיש לו מתיר לא מתבטל, והוכיח דלרמב"ם דלא בטיל האיסור שיש לו מתיר שהרי אף שאיסור חמץ יש לו מתירין מ"מ בהך תערובת איכא נמי איסור של בל יראה ותשבתו והך איסורא אין לו מתיר, וע"כ דלאיסור שיש מתיר יש ביטול ולאיסור שאין מתיר אין ביטול, והרע"א הביא מהתפארת למשה דכה"ג איכא ביטול עי"ש מה שכתב לדון שם באורך בזה.

והנה הפרמ"ג [בהקדמה לתערובות בח"ג פ"ב ובמשב"ז יו"ד ק"ב סק"ז] כתב לתלות נדון זה בטעם דדבר שיש לו מתירין, דלסברת רש"י דעד שתאכלנו באיסור א"כ אין סברא לומר משום שיש איסור שאין לו היתר שלכן יהיה ביטול על כל האיסורים, אבל לסברת הר"ן דחשיב מין במינו כיון שכלפי האיסור שאין לו היתר חשיב מין בשאינו מינו ממילא יש כאן דין ביטול לחתיכה של האיסור וסברא הוא דאף הדבר שיש לו מתירין יתבטל, וא"ש טובא למתבאר דסברת הרמב"ם באמת דחמץ חשיב יש לו מתירין רק מכח הסברא של עד שתאכלנו וכמש"כ.

וצ"ב לדעת הרמב"ם והרמב"ן דסברת רבא היא משום דחמץ חשיב דבר שיש לו מתירין א"כ אמאי סבר ר' יוחנן דחמץ בזמנו שלא מינו אסור במינו מותר הרי חמץ הוה דבר שיש לו מתירין, **ועי'** ברמב"ן במלחמות שכתב שר' יוחנן חולק על הדין דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל וס"ל דבטיל, והנה בביאור הגר"א [יו"ד קב סק"כ] כתב שר' יוחנן סבר דחמץ לא חשיב יש לו מתירין

ויש לפרש כונתו כמו שכתב הר"ן דלאחר הפסח אסור משום קנס, אמנם אפשר די"ל שכונתו כסברת המרדכי דמכיון שלשנה הבאה יאסר.

ונראה דיש לבאר הסברא של המרדכי באופ"א ממשי"כ די"ל דס"ל שהחפצא של חמץ נאסר בזמן של פסח ולא מצינו היתר באותו הזמן שהרי לשנה אחרת בפסח יאסר שכל שנה יש אותו איסור בפסח, ואע"פ שבשאר השנה החמץ מותר, מ"מ המצב של האיסור הוא הזמן של פסח ובו אין בו היתר, ול"ד לשאר איסורים דיש להם מתירין שהאיסור אינו תלוי בזמן, אבל הרמב"ם חלק על סברא זו דמ"מ כיון שלאחר הפסח יהא מותר חשיב יש לו מתירין, וביאור זה מתאים רק לפי סברת הר"ן דחשיב כמין במינו, אבל לסברת רש"י א"א לומר כן שהרי יש כאן מציאות שיכול לאכלו בהיתר ואף שבפועל אותו איסור בחמץ בפסח אין היתר. [עיי' בהגהות הגא"ז לרמב"ם ע"ז דף עג ע"ב שכתב לבאר בדברי הרמב"ם דר' יוחנן סבר דלא הוה כדבר שיש לו מתירין ודלא כמו שמפורש בדבריו במלחמות כאן].

הרמב"ן במלחמות כתב ב' סברות מדוע חמץ חשיב דבר שיש לו מתירין, [עיי' היטב בדברי הרמב"ם בע"ז דף עג ע"ב שמבואר בדבריו שכונתו לב' סברות], א' משום דבגמ' מבואר שאף לר"ש שקנס שחמץ יהא אסור לאחר הפסח כ"ז רק אם הוא בעין אבל בתערובת לא גזרו וא"כ יש לו מתירין בתערובות, ב' עוד סברא כתב שאף אם נדון אותו בפני עצמו ולא בתערובות ג"כ הרי הוה בכלל דבר שיש לו מתירין שהרי מהתורה חמץ לאחר זמנו מותר וא"כ הוה בכלל יש לו מתירין, ואם משום שמדברנן קנסו אותו שהוא אסור כתב הרמב"ן דלא קנסו אותו להקל אלא להחמיר, דהיינו דלא קנסו שיצא קולא שיחשב דבר שאין לו מתירין כדי שיהא ביטול, אלא הקנס הוא להחמיר שלגבי ביטול הוא יחשב כדבר שיש לו מתירין, [עיי' ח"י רא"ל מש"כ לבאר נקודה זו ברמב"ן].

והר"ן חולק על ב' הסברות של הרמב"ן על הסברא הראשונה כיון שבתערובת מותר כתב הר"ן שמכיון שכל הסברא של דבר שיש לו מתירין הוא מדברנן לא החמירו רבנן אלא היכא שהאיסור כשהוא עומד בפני"ע הוא מותר, אבל הכא שיש קנס לא הוה בכלל יש לו מתירין ואע"פ שבתערובות הוא מותר אפשר שהשוו מידותיהן, ועוד כתב הר"ן על הסברא הב' של הרמב"ם שאם נדון אותו בפני"ע הרי מהתורה הוא מותר ור"ש בקנס לא בא להקל אלא להחמיר, זה אינו שמכיון שכל טעם האיסור של דבר שיש לו מתירין הוא מדברנן ע"כ צריך לדון לפי הדין דברנן וכיון שמדברנן הוא אסור א"כ לא נחשב דבר שיש לו מתירין.

והנה עיקר סברת הרמב"ם דחשיב דשיל"מ משום שלאחר הפסח התערובת תהא מותרת, צ"ב שהרי הסברא של דבר שיש לו מתירין לא בטיל הוא שאע"פ שעכשיו יש כאן איסור שנפל לתערובות ויש סיבה שתבטל מ"מ אמרינן שמכיון שאותו איסור יהא לו היתר בפני עצמו אח"כ לכן אין דין ביטול, וא"כ להרמב"ם חמץ שוה לשאר איסורים אלא משום שיש לו מתירין שלאחר הפסח התערובת מותרת והיינו שאע"פ שלאחר הפסח אין היתר לגוף האיסור מ"מ אם יהא בתערובת דינו שיהא בטל בתערובות וא"כ מה הטעם שעכשיו לא בטל מפני שיהא ביטול אח"כ, אדרבה נימא שאותו סברא שקיימת לאחר זמנו שתבטל תהא קיימת עכשיו בפסח.

וביאר בחידושי ר' אריה ליב [סי' י'] שסברת הרמב"ם דהא דחמץ מותר לאחר זמנו בתערובת אין זה מדין ביטול ואין צריך שישים, אלא שנתחדש כאן גדר חדש שלאחר זמנו לא גזרו רבנן איסור של חמץ, ולפי"ז א"ש מש"כ הרמב"ם דא"א לסמוך על הביטול של עכשיו כיון שהאיסור יהא מותר לאחר הפסח, ואע"פ שההיתר הוא בתערובת מ"מ אין ההיתר משום ביטול ככל ביטול של תערובת, אלא ההיתר הוא משום שכל האיסור הוא כשהדבר בעין ולא אסרו כשהוא מעורב, ולפי"ז א"ש סברת הרמב"ם שדומה לכל דבר שיש לו מתירין דמה שאנו רוצים שעכשיו יתבטל מכח דין דיטול אמרינן שלאחר הפסח לא צריך דין ביטול אלא התערובת מותרת לאחר הפסח בלא דין ביטול של איסור והיתר, [עיי' לשון הרמב"ם פט"ו ממאכלות אסורות שכתב לפי שאין התערובת אסורה לעולם, ולא כתב שאין החמץ אסור לעולם], והנה הטור כתב בהדיא שלאחר זמנו צריך שישים בתערובת, וכתב הבית יוסף שמדברי הרמב"ם משמע שאין צריך שישים אלא התערובת מותר בלא שישים, ולכאורה החילוק הוא שהטור למד שזה מדין ביטול של איסור והיתר, אבל הרמב"ם למד שנאמר כאן היתר חדש שלא גזרו בתערובת.

והנה הרא"ש כתב בשם רבנו יונה שאם נתערב לאחר הפסח במזיד ג"כ לא גזרו רבנן, והרא"ש כתב ולא נהיר אדרבא לא שרא אלא כשנתערב ממילא והוי בכלל שאר איסורים שאם בטלן במזיד אסורין, וביאור המחלוקת הוא תלוי במה שנתבאר שהרא"ש למד שלאחר הפסח טעם ההיתר של התערובת הוא כלל איסור והיתר, ולכן אם ביטלו במזיד לא בטל וכמו שכתב הטור שצריך שישם

לבטלו כמו שאר איסורים, אבל רבנו יונה למד כהרמב"ם שהתעורבות מותרת מדין שלא גזרו בתעורבות ואי"ז מדין ביטול של שאר איסורים של איסור והיתר.

גמ' אמר רב קדרות בפסח ישברו ואמאי לשהינהו אחר הפסח. מבואר בראשונים שאין הכונה דוקא בכח"ג שנתערב בפסח, אלא אף בנתערב קודם הפסח אסור לאחר הפסח מחמת הבליעות שיש בכלי, ומקשה הגמ' שיוכל להשות לאחר הפסח ויתבטל משמע דאין איסור בל יראה בטעם הבלוע בכלי.

ועי' חק יעקב [תמ"ב סק"א] שהאריך לבאר שכל האיסור של טעם כעיקר נאמר רק באיסורי אכילה אבל בשאר איסורים לא נאמר דין של טע"כ, וביאר הסברא שלענין ב"י אין איסור בטעם כין שאין כאן צורת חמץ כלל עי"ש, ועי' קה"י סי' כ"ב שהביא שכן הוכיח בשו"ת ר"י מיגש מהסוגיא כאן דאין איסור ב"י בטעם הבלוע, אולם עי"ש בקה"י שהביא דבאחרונים כתבו דיש איסור ב"י בטעם הבלוע, וכתב לבאר שכל האיסור הוא בטעם הבלוע הוא כשנכנס לתוך אוכל, אבל טעם הבלוע בכלי אין איסור לכו"ע עי"ש, [ע"ע בחזו"א שהיה אפשר לפרש בגמ' שיכול למכרו לעכו"ם עד אחר הפסח, אלא שכתב דבדברי המרדכי מבואר שאין צריך למכרו, אלא שיכול להשאיר החמץ בביתו וליכא ב"י בחמץ בלוע, ולפי"ז כתב החזו"א שא"צ לכתוב בשטרי המכירה של חמץ שמוכר כלים שבלוע בהם חמץ שהרי אינו עובר בב"י].

תוס' ד"ה אמר רב קדרות בפסח ישברו. תוס' הקשו מ"ט אמר רב קדרות בפסח ישברו הרי בפסח עצמו יהא מותר דנותן טעם לפגם מותר, וס"ל לתוס' שהכלל שנאמר בכל האיסורים שאם יש בו טעם פגום אינו אוסר התעורבות קיים אף בחמץ בפסח, ואע"פ שרב סובר שחמץ אוסר במשהו וא"כ לכאורה אין האיסור תלוי בנתינת טעם, מ"מ איכא כלל שנותן טעם לפגם מותר, משום דחשיב נבילה שאינה ראויה לגר ואין בכוחה לאסור, ותי' תוס' ב' דרכים א' שאף שנטל"פ מותר היינו רק בדיעבד ורב מיירי לכתחילה, או שכל הסברא להיתר של נטל"פ אינו אלא כשהאיסור בעצמו פגום, אבל הכא האיסור בעצמו אינו פגום אלא מחמת שנבלע בדופני הכלי הלכך לא נאמר ההיתר של נטל"פ.

תוס' רבנו פרץ כתב לישב בשם הר"ר יוסף דבחמץ ל"ש ההיתר של נותן טעם לפגם, משום שכל ההיתר הוא רק בשאר איסורים, אבל בחמץ שאוסר במשהו א"כ אף אם הוא טעם פגום הוא אוסר, וכן הביא בחידושי הר"ן סברא זו בשם יש מי שתיירץ, ועי' תוס' ע"ז סו ע"א [ד"ה מכלל] שכתבו סברא זו, והביאור בזה דע"כ משהו שנתערב באלף אין כאן טעם איסור, ומ"מ לא בטיל א"כ ה"ה אם הוא נטל"פ אסור, שהאיסור הוא במה שיש כאן בפועל דבר מהאיסור, אבל תוס' כאן חולק על סברא זו שמין במינו במשהו אין הטעם בטל כלל אפילו באלף, כיון שהטעם שוה אבל בנותן טעם לפגם הטעם בטל, וכן הקשה הר"ן שהטעם שנטל"פ מותר משום שהוא נבילה שאינה ראוי לגר, וא"כ אף אם היה בעינו בלא תעורבות היה מותר א"כ איך יכול להיות שהוא יאסור את התעורבות. ולכן כתב הר"ן כתוס' שכל ההיתר הוא רק בדיעבד אבל לכתחילה לא, והקשה הר"ן הרי לרב יהא צריך לשבור הכלי ולעיל בסוגיא דזה וזה גורם מבואר דשבירת התנור חשיב בדיעבד עי' בתוס' לעיל כו ע"ב ד"ה בין, ותי' הר"ן דיש לחלק בין שבירת תנור לשבירת קדרה שאין בה הפסד כ"כ, [ויש להקשות הרי בגמ' שם כז ע"א מבואר דאם פליגי בזה וזה גורם נחלקו בתנור וקדירה שלמד"א זה וזה גורם מותר אף בקדירה מותר ומבואר שאף קדירה חשיב כדיעבד, וצ"ע].

ועי' בטור סי' תמ"ז שהביא מחלוקת ראשונים האם נטל"פ אסור בחמץ בפסח, והבית יוסף הביא שבתשובת הרשב"א מבואר שאסור, וכן מבואר ברשב"א במשמרת הבית ב"ד ש"ד [עמוד לו מדפי הספר] ועי' שו"ע תמז סעי' י', ומתבאר שנחלקו הראשונים בטעם ההיתר דנטל"פ, האם הוא משום שאין כאן טעם כלל ולכן ליכא איסור, או שאין בכוחו לאסור משום טעם כעיקר אבל חשיב שיש כאן טעם איסור, ולכן במקום שיש איסור משהו אף בנטל"פ אסור, עי' קה"י ע"ז סי' כה מש"כ בזה.

והנה בתוס' מבואר דסברי שאין כאן טעם איסור, ולפי"ז א"ש סברת תוס' שכתבו בתי' ה' דהיכא שגוף הדבר לא נפגם לא חשיב נטל"פ והיינו שישוד הייתר הוא מחמת שאין כאן טעם איסור, ולכן היכא שבפועל יש בו טעם איסור רק מחמת שהוא בדופן הכלי אין כאן מקום להיתר.

תוס' ד"ה לשהיינו עד אחר הפסח. תימא לר"י נהי דסבירא לן דטעמא דחמץ בקדירה חשיב משהו, מבואר בתוס' דחשיב שיש כאן רק איסור משהו בחמץ, וצ"ב מנין פשוט לתוס' כ"כ שאין כאן נתינת טעם, ועי' בחזו"א מש"כ לבאר שלא היה רגיל שבישלו כל הקדירה חמץ, אלא היה בו תבשיל שיש בו חמץ ולכן אין שיעור של איסור אלא יש משהו עי"ש, ומקשה תוס' דמ"מ כיון שיש כאן טעם איסור הרי אין מבטלין איסור לכתחילה, ועי' בשפ"א.

תוס' בא"ד. ומפרש הר"ר יוסף הואיל ואיכא תרתי לטיבותא חדא שהוא נותן טעם לפגם ומשהו שלא במינו וכו', ולפי דבריו צ"ל דה"פ וליעבד שלא במינו אי ס"ל לרב נותן טעם לפגם מותר, ביאור כונתם שאע"פ שכתבו התוס' בדיבור הקודם דנותן טעם לפגם לכתחילה אסור, מ"מ כ"ז רק בזמנו שחמץ אסור במשהו, אבל לאחר זמנו שאין איסור בשאינו מינו לכן מותר אף לכתחילה דיש כאן ביטל.

בתוס' רבנו פרץ כתב לישב קושית תוס' דאם אינו מתכוון להנות מהאיסור לא נאמר הכלל דאין מבטלים איסור לכתחילה, והוכיח כן מהדין שמותר להגעין כלי של חמץ שהוא בן יומו אע"פ שהוא בולע איסור, אלא ע"כ שלא נתכון להנות מהאיסור לכן מותר להגעיל, ע"ע בר"ן שכתב סברא אחרת דכיון שהתירא בלע לא אמרינן בזה אין מבטלין איסור לכתחילה.

דף ל ע"ב

גמ' אמר ליה התם תנור של מתכת הכא בתנור של חרס. מבואר בגמ' וכן בהדיא ברש"י דרב מישב באופן זה, דיש חילוק בין תנור של חרס לתנור של מתכת, ויש להקשות אמאי הגמ' לא מישבת כן לרבא בר אהילאי דאסר בתנור של חרס, אבל הברייתא דאין טשין מיירי בתנור של מתכת כמו לרב, ורבנו דוד כתב דרבא בר אהילאי במעשה אמרה והם ידעו שהיה תנור של מתכת, וטעמו שאסר מחמת גזירה.

ועי' שפ"א שכתב לישב באופן נפלא שהרי תוס' הקשו אמאי אין כאן היתר משום נ"ט בר נ"ט, ותי' דע"כ מיירי שיש בעין בתנור ולא טעם, וכתב השפ"א די"ל דכ"ז רק אם מיירי בחרס אבל בתנור של מתכת שאפשר לקנח את הבעין אין צורך בהגעלה כיון שיש היתר דנ"ט בר נ"ט ולכן ע"כ דמיירי בשל חרס, אבל לרב אפשר להעמיד אף במתכת, דרב סבר בחולין דנ"ט בר נ"ט אסור וא"כ אף במתכת בעינן הגעלה וא"כ יש לחלק בין חרס למתכת.

גמ' אמר א"ל תינא מר דאפשר ליה וכו'. נחלקו ה"ט' ומג"א [תנא סעי' ג'] האם אדם שיכול לקנות סכנים חדשים, האם עדיף שיקנה ולא יגעיל את הכלים לפסח, או"ד שיכול לסמוך על הגעלה, ה"ט' כתב שמי שיכול לקנות יקנה ולא יסמוך על הגעלה, אבל המ"א שם חלק עליו דיכול לסמוך לכתחילה על הגעלה.

גמ' קתייהו בטינא וכו'. כתב הר"ן דיש ב' שימושים לסכין בצד אחד משתמש בו באור, ולכן אותו מקום צריך ליבון, והצד השני משתמש בחמין ואין צריך ליבון אלא בהגעלה סגי, וכתב הר"ן דהא דלא שייך לומר כאן חם מקצתו חם כולו שההכשר נעשה באותו אופן שבלע את האיסור, והביא הר"ן דיש חולקים ע"ז עי"ש מה שתמה עליהם.

תוס' ד"ה והילכתא. ועוד יש לחלק בין התירא בלע לאיסורא בלע, והתם בע"ז מבואר בגמ' לגבי נותר דחשיב התירא בלע כיון שכל האיסור הוא חל רק לאחר שנבלע בכלי, וס"ל לתוס' דה"נ חמץ חשיב התירא בלע שהרי בשעה שהוא נבלע בכלי לא נאסר עדיין, והר"ן הביא שנחלקו הראשונים בזה, דעת הרמב"ן דחמץ חשיב איסורא בלע, וכן נראה לפי תי' קמא של תוס'. וכתב הר"ן שהרמב"ן תי' קושית התוס' שהטעם שמהני הגעלה לסכין, משום שנאמר יסוד חדש בדיני הגעלת כלים דאזלינן בתר רוב תשמישו של הכלי, ואם רוב תשמישו בכלי ראשון אע"פ שפעמים משתמשים בו באור אין חייב ליבון אלא הגעלה, ומיירי בסכנים כאלו שאין משתמש בהם בקביעות באור, ולכן כתב הר"ן שכוסות שמשתמש בהם בצונן אע"פ שפעמים משתמש בחמין, אין חיוב הגעלה בזה אלא מדיח אותן ומשתמש בהם בפסח.

והביאור בדין זה מבואר במ"ב [תנ"א ס"ק מו] דמיירי הכא באופן שהכלי אינו בן יומו, והוה טעם פגום וכל האיסור הוא רק מדרבנן, ולכן בכה"ג שרוב תשמישו בדבר מסוים לא גזרו רבנן להצריך אותו הגעלה לדבר אחר, ולכן כתב המשנה ברורה שם שאם הכלי הוא בן יומו דהיינו שידוע שהשתמש בסכין באור באותו היום פשיטא שבעי ליבון ולא סגי בהגעלה.

והנה בעיקר הנדון האם חמץ חשיב התירה או איסורא, כתב הר"ן בשם הרמב"ן דחמץ שמו עליו לכן חשיב איסורא ול"ד לנותר, וכונתו דאף שבחמץ האיסור תלוי בזמן של ט"ו ניסן, אבל נותר החפצא של האיסור הוא מחמת שהותר, ולכן כ"ז שלא נעשה המעשה שהוא הותר אין כאן חפצא של איסור, אבל בחמץ החפצא הוא אותו חפצא של איסור, אלא שהזמן של האיסור עדיין לא בא ולכן חשיב איסורא בלע.

והנה הטעם שאם התירה בלע אין צריך ליבון כתב החזו"א [או"ח סי' קי"ט י"ד] דאף דבר שצריך ליבון ע"י הגעלה נקלש האיסור מעט, אלא שלא יוצא לגמרי ע"י הגעלה ולכן כל שנבלע היתר בתוכו ונקלש הטעם בהגעלה, לא חל עליו האיסור, דכדי שהאיסור יחול על הטעם צריך שיהא טעם אלים, אבל כשאין טעם גמור לא חל האיסור.

עי' בדבר שמואל שהביא שנחלקו הראשונים בנותר ובחמץ דחשיב התירה בלע, האם מיירי בכה"ג שהגעיל קודם שנעשה נותר או קודם פסח ובה נקלש האיסור, ולכן לא חל איסור נותר או חמץ על טעם קלוש, אבל אם חל כבר נותר או שהגיע הפסח לא מהני הגעלה אלא צריך ליבון, והביא שמשון רש"י בע"ז משמע דאף לאחר שחל איסור נותר מהני הגעלה דהגעלה מקליש את האיסור, וכן כתב הפרי חדש ריש סי' תנב.

תוס' ד"ה התורה העידה. ונראה לרשב"א וכו' אבל תנור כל שעה ושעה מסיקו מבפנים ולא כפנים חדשות ובעי שבירה, צ"ב א"כ מדוע מבואר בגמ' שלגבי חמץ מהני היסק, וכתב מהרש"א שכל סברת התוס' הוא רק לגבי טומאה דלא שייך פנים חדשות, אבל לענין איסור הבלוע בכלי א"צ שבירה דיוצא מידי דפיו ע"י היסק מבפנים, אבל קדירה שאין הדרך להסיק אותה מפנים פנים חדשות באו לכאן לגבי איסור ולגבי טומאה.

מבואר במהרש"א דיש כאן ב' נדונים, לגבי טומאה בעינן פנים חדשות, אבל לגבי בליעות של איסור אין צריך פנים חדשות, אלא ע"י היסק ג"כ יוכל להוציא את הבליעות ולכן בתנור מהני ע"י היסק פנים, אולם צ"ב דהא לשון הגמ' התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דפיו והרי חזינן שע"י היסק בתנור יוצא אפילו שאין לו דין של פנים חדשות שהרי לגבי טומאה לא מהני, ועי' במהרש"א בסו"ד שכתב ז"ל "והיינו אינו יוצא מידי דפיו בלא פנים חדשות", ונראה מדבריו שבא לישב שכונת הגמ' והתורה העידה היינו דמיירי בקדירה דהתם אין יוצא לעולם, אלא שאם מסיק בפנים בקדירה חשיב פנים חדשות ולכן בכה"ג מותר, אבל באמת בתנור יש אופן אחר להוציא בליעת האיסור בלא פנים חדשות.

גמ' איתמר בעל חוב אביי אמר למפרע הוא גובה רבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה. יש לברר האם הכונה למפרע הוא גובה כפשוטו, דהיינו שנתברר בשעת הגביה שמשעת ההלואה קנה המלוה את הנכסים, או"ד לא הוה למפרע גמור וכמו שיבואר.

האחרונים הנתה"מ [קצט ב' ושד"מ א'] והרע"א קמא ת' ככג [ד"ה והנה] והצ"ח [בסוגיין ד"ה תנן נכרין] למדו שלאבבי שלמפרע הוא גובה, הכונה שהקרקע נקנית לו במעות ההלואה, ולכן כתבו שכל דין למפרע שייך רק בישראל שקונה קרקע בכסף, אבל עכו"ם שאינו קונה בכסף לא אמרינן ביה למפרע, והעירו בדינא דמתני' דקתני לגבי עכו"ם שאינו קונה בכסף והרי ל"ש ביה למפרע ויבואר להלן, ומשמע מדבריהם שקונה הקרקע ממש מזמן ההלואה ולכן יכול המלוה להקדישו, ולרבא שמכאן ולהבא הוא גובה אין המלוה קונה הקרקע ע"י מעות ההלואה.

אמנם הגרש"ש במערכת הקנינים [סי' יא] האריך להוכיח דא"א לומר דהוה כפשוטו דהוה למפרע ממש, שהרי בגמ' ב"מ לה ע"ב מבואר בהדיא שהמלוה שגובה מקרקעות, אינו זוכה בפירות משעת ההלואה, אלא משעת גביה או משעת הכרזה דהיינו שב"ד מכריז על גבית הקרקע, וע"כ שלא נעשה שלו למפרע ממש, וכתב דא"א לומר שכונת הגמ' שהלוה משיירי לעצמו את הפירות, שהרי בתוס' ב"ק לג ע"ב שאף בתשלומי נזקין אמרינן למפרע הוא גובה, והרי התם ל"ש לומר שמשייך לעצמו השבח של פירות עד שיגבה שהרי הוא שיעבוד שנעשה מדין תורה ולא מחמת רצון של הלוה, ועוד הקשה אמאי אין חסרון של ברירה כיון שבשעת ההלואה לא נתברר עדיין על איזה קרקע חל הקנין.

ולכן כתב הגרש"ש לבאר שברור שאין הכונה שזוכה בקרקע למפרע ממש משעת הלואה, אלא הביאור הוא דסבר אביי שהוא קנין על הזמן של אח"כ, דהיינו שקונה מעתה את הזמן שאחר פרעון, ולכן כבר עכשיו יש לו כח להקדיש את הזמן ההוא ולא הוה כדבר של בא לעולם כיון שעכשיו קני לו אותו זמן, ורבה דפליג על אביי סבר דכיון שיכול לסלקו בזו"ע ע"כ לא חשיב הזכות של השעבוד על הזמן של אח"כ כקנין גמור עכשיו, ולפי"ז א"ש דמכיון דאין הוא זוכה בקרקע למפרע ממש לכן לא זכה בפירות של עד זמן הגביה, וכל זכיתו הוא רק מכאן ולהבא, אלא שמכיון שיש לו קנין מעיקרא על הזמן של אח"כ יכול להקדיש את הזמן שיבוא, עיי"ש עוד מש"כ לבאר ע"פ זה מדוע אין חסרון של ברירה, [בעיקר הקושיא ממה שמצינו שאין זוכה בכל הפירות למפרע, אפ"ל ע"פ מש"כ בברכת שמואל ב"מ ס"י כז דהיכא שהקנין נגמר למפרע ליכא הזכות של ארעי אשבת, עיי"ש מש"כ לגבי פרה לכפילא סברא זו, ולכן ה"נ הכא אין זוכה המלוה בפירות ודו"ק].

אולם יש לפרש פלוגתתם באופ"א שאין הכונה שלאביי קונה קנין גמור את הדבר על הזמן הגביה, אלא דפליגי אביי ורבה אם אלים שיעבוד להחשיב כדידיה שיוכל למכרו ולהקדישו ולעבור עליו בבל יראה, וכן נראה בקצה"ח [לט א] והפנ"י גיטין נ ע"ב שכתבו שלסברת אביי שלמפרע הוא גובה ע"כ סבר שיעבודא דאורייתא, [עיי"ש שהכחו כן מהסוגיא בפרק גט פשוט, ותמה מה"ט על תוס' שם שכתבו שאביי סובר שיעבודא לאו דאורייתא], ולפי"ז נחלקו אביי ורבה האם אלים שיעבודא דמלוה שיוכל להקדיש, ואפשר שלאביי יש לו אלימות בשיעבוד לענין שיכול לעשות מעשה קנין והקדש שיחול כשיגבה לבסוף, ולא יהא חסרון של דבר שלא בא לעולם, אבל רבה סבר דשיעבוד אינו אלים אלא שהוא זכות לגבות הנכסים ולכן אי"ז נותן לו כח להקדיש, [עיי"ש רבו דוד לא ע"א שכתב ג"כ שלאביי דסבר למפרע הוא גובה ע"כ סבר שיעבודא דאורייתא].

רש"י ד"ה בעל חוב. המלוה את חברו ושיעבד לו קרקעותיו, מבואר ברש"י דמייירי בכה"ג ששיעבד קרקעות בפירוש, הפנ"י ביאר שכונת רש"י לומר שהמחלוקת אביי ורבה אינו תלוי בדין שיעודא דאורייתא או לאו דאורייתא, אלא נחלקו אפילו אם שיעבודא לאו דאורייתא, מ"מ אם שיעבדו בפירוש כו"ע מודו דהוה דאורייתא, ואף בזה סבר רבה שמכאן ולהבא הוא גובה, [ומשמע דסבר הפנ"י כמש"כ לעיל בשמו שיסוד המחלוקת הוא בגדר האלימות של השיעבוד].

גמ' כל היכא דאקדיש ליה וזבין ליה כו"ע לא פליגי דאתי מלוה וטריף. פרש"י דלא מהני ההקדש והמכירה אע"פ שהן שלו אינו ברשותו ורחמנא אמר כי יקדיש את ביתו מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, מבואר ברש"י שאף לרבה שמכאן ולהבא הוא גובה מ"מ כיון שהנכסים משועבדים חשיב שהנכסים אינם ברשותו של הלואה, ולכן לא מהני ההקדש והמלוה יכול להוציא מרשות הקדש, עיי' בהגהות חת"ס שכתב שצריך לגרוס ברש"י אע"פ שהן ברשותו אינו שלו, והיינו שסבר שמכיון שהוא משועבד למלוה חשיב כאינו שלו, ונראה מדבריו שהוקשה לו שאם החסרון רק משום אינו ברשותו יש להקשות לדעת צנועים דסברי ב"ק סט ע"א שאדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, האם יחלקו דאף בהקדיש ליה ההקדש קיים, ועיי' לשון רש"י ערכין כג ע"ב [ד"ה הפודה] שכתב דהא דלא חל ההקדש משום שאין אדם מקדיש דבר שאין שלו ומשמע כהחת"ס.

בעיקר הכרח של החת"ס יש לדון דאפשר שצנועין יודו בכה"ג דחשיב אינו ברשותו מחמת קנין שיעבוד, שהרי לראשונים שאיסורי הנאה אינו ברשותו אף צנועין מודו שא"א למכור איסורי הנאה, וצנועים חלקו רק בקניני גזלן דלא אלימי להפקיע כחד ברשותו ואכמ"ל.

הקצה"ח [ק"ז ב] הקשה על רש"י דנמצא שלפי רבה שניהם המלוה והלואה אינם יכולים להקדיש ולמכור, המלוה משום שאינו שלו והלואה משום שאינו ברשותו, וקשה שא"כ אף אם לבסוף יפרע למלוה בזו"ע מדוע חל המקח או ההקדש, הרי בשעה שמכרו או הקדישו הקרקע לא היה ברשותו, ולכן כתב הקצה"ח שצ"ל דאם לבסוף פרע בזו"ע חל המקח, דהוה כאומר לחברו שדה זו שמשכנתי לך לכשאפדנה ממך תקדיש, דחל ההקדש כיון דבידו לפדותו, וה"נ חל המקח משום דבידו לפדותו, [ואיכא חידוש בזה שחל המקח וההקדש עכשיו, דהתם במשכון לא חל ההקדש רק לאחר שיפדנו, שכל הטעם שמהני בידו הוא רק שאין חסרון של דבר שלא בא לעולם אבל אי"ז סברא שיחול ההקדש עכשיו ועיי' קצה"ח רד].

אמנם האחרונים כתבו דיש לבאר כונת רש"י באופ"א, דאין כונת רש"י דחשיב כאינו ברשותו לענין שלא יחול ההקדש כלל, אלא כונת רש"י שכלפי הזכות גביה של המלוה מהקרקע חשיב אינו ברשותו, והיינו שמכיון שיש למלוה שיעבוד לגבות חובו מאותם

נכסים לכן במה שמוכר ללוקח לא מכר לו זכות שיכול למנוע את גבית הבע"ח, אלא מונח בזה זכות גביה של המלוה מהנכסים, ולכן אם לבסוף סילקו בזווי אין חסרון של אינו ברשותו מכיון שעד כמה שלא מונע את הגביה של המלוה המכירה חלה.

והנה תוס' בגיטין מ ע"ב מבואר שחלקו על רש"י בעיקר דבריו שכתב דנכסים המשועבדים חשיב אינו ברשותו, שהקשו על הדין של רבא דהקדש חמץ ושחרור מפקיע מידי שיעבוד לפרש"י שכתב ש"ז רק בקדושת הגוף אבל בקדושת דמים לא מפקיע מידי שיעבוד, והקשו תוס' ממ"נ אם חשיב ברשותו אין חילוק בין קדושת בגוף לקדושת דמים, ובשניהם צריך להיות שיפקיע מידי שיעבוד, ואם מחמת השיעבוד חשיב אינו ברשותו, מה הטעם דקדושת הגוף מפקיע מידי שיעבוד, ונראה כונתם להקשות על רש"י דס"ל דאף לרבא מחמת השיעבוד חשיב אינו ברשותו של הלוה, [ועי' באות הבאה שהובא מש"כ הקצה"ח לישב דעת רש"י].

וכתבו תוס' ואומר ר"י דרבא לטעמיה דס"ל בע"ח מכאן ולהבא הוא גובה וחשיב ברשותו, ודוקא קדושת הגוף שאין לו פדיון מפקיע ידי שיעבוד, דכיון שחל שעה אחת תו לא פקע, דלא עדיף שיעבוד מנתינת דמים וכו', אבל קדושת דמים לא אלים כח הקדש מכח מקדיש כיון דיש לו פדיון וראוי לפקוע, תוס' ביארו דקדושת הגוף אין לו פדיון כיון דלא עדיף שיעבוד מנתינת דמים, ומכיון דל"ש נתינת דמים בקדושת הגוף לכן מפקיע שיעבוד, ונראה שכונת התוס' הוא דזה שיש לו פדיון הוא סימן שיש כח להקדש להיפקע, מכיון שהקדושה תלויה בממון, ולכן כמו שיכול ליתן דמים ולהפקיע את ההקדש, ה"נ יכול לקבוע שההקדש יחול רק עד שיגבה את השיעבוד דהקדושה תלויה בממון, וזהו מש"כ דלא אלים כח הקדש מכח מקדיש, וכיון שהיה יכול לגבות השיעבוד מן המקדיש, ההקדש לא זכה יותר ממה שהיה למקדיש, אבל בקדושת הגוף שאין לה פדיון דהיינו שהקדושה לא תלויה בממון לכן ההקדש לא נפקע מכח השיעבוד, אלא להיפך ההקדש מפקיע את השיעבוד.

אולם מדברי הקצה"ח [ק"י סק"ה] נראה שהבין כונה אחרת בתוס', דהקצה"ח כתב לענין הא דמבואר בגמ' בכתובות נט ע"ב דקונמות מפקיע שיעבוד, כ"ז רק בקונם פרטי דלית ליה פדיון, אבל בקונה כללי דאית ליה פדיון קונמות מפקיעין מידי שיעבוד, וטעמא כתב בקצה"ח ע"פ מש"כ תוס' בגיטין דקדושת דמים דאית ליה פדיון מפקיע מידי שיעבוד משום דלא אלים שיעבוד מנתינת דמים, ע"כ ה"ה בקונמות אמרינן הך סברא, והנה זה ברור לכאורה דקונמות אע"פ שיש בו פדיון, מ"מ לא דמי לקדושת דמים, ועיקר הקונם הוא האיסור הנאה ואינו תלוי בממון, [ודבר זה מוכרח דהרי קונם פרטי לא מפקיע מידי שיעבוד, ומה שאין בו פדיון כתב רש"י בכתובות משום דלא אלים קדושתו למיתפס פדיונו ואכ"מ], ונראה מדברי הקצה"ח שהבין שכונת תוס' שהחילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף הוא דקו"ד ל"מ שעבוד מכיון דהגביה היא עצמה כפדיון, אבל קדושת הגוף שאין פדיון ל"ש לומר כן, **אולם** הקשה הקובץ הערות [סי' נב] דפדיון הוא חילול קדושה שנותן תמורה להקדש וההקדש מתחלל על המעות, אבל בגבית בע"ח לא נותן להקדש כלום ואינו מתחלל על המעות, ועי"ש בקובה"ע [אות י"ג] מש"כ לבאר, ואפשר דס"ל לקצה"ח דכונת תוס' דמה שההקדש יוצא לחולין ע"י פדיון אינו מחמת שמתחלל הקדושה אלא דזהו דבר נוסף מה שהקדושה עוברת למעות, ויסוד הדין של חילול הוא שיכול לקנות את ההקדש להוציאו לחולין, ולכן כתבו תוס' דה"נ השיעבוד מפקיע את כח ההקדש.

דף לא ע"א

רש"י ד"ה ואתי מלוה ופריק. ואע"ג דאמר רבא הקדש חמץ ושחרור מפקיע מידי שיעבוד דוקא קדושת הגוף אבל קדושת דמים לא, והנה לפי רש"י דלוה אין יכול להקדיש ולמכור קרקעות משועבדים כיון שאינם ברשותו.

צ"ב החילוק בין קדושת הגוף לקדושת דמים, וכמו שהקשה תוס' בגיטין שהובא באות הקודם, ומחדש הקצה"ח [ק"ז א] בדעת רש"י שכל החסרון של אינו ברשותו הוא רק בקדושת בדק הבית, אבל בקדושת מזבח אין חסרון של דבר שאינו ברשותו, ולכן אע"פ שאינו ברשות מהני ההקדש להפקיע השיעבוד, והסברא לחלק בזה ביארו דקדושת בדק הבית הוא הקנאה לגבוה, והוא ככל דיני ממון שצריך שיהא ברשותו, אבל קדושת מזבח יסודו הוא דין קדושה, והממון הוא תוצאה מהקדושה ולכן חל אף באינו ברשותו, ויסוד הדברים לחלק בין קדושת דמים לקדושת הגוף תבאר לעיל כח ע"ב מדברי הנתה"מ עי"ש.

והנה תוס' בגיטין מ ע"ב כתבו שדין זה הוא רק לרבא שסבר מכאן ולהבא הוא גובה, אבל לאב"י שסבר למפרע הוא גובה, ע"כ חולק על הדין של רבא, וסבר שאף קדושת הגוף לא מפקיע מידי שיעבוד, והפני יהושע שם תמה על דבריהם מנלן לתוס' לעשות מחלוקת גם בזה, הא י"ל שאף אב"י מודה לרבא דהקדש מפקיע מידי שיעבוד, שכל מה שמבואר בסוגיין שאב"י חולק הוא בכה"ג שהקדישו

מלוה, אבל לעולם אפשר שאם הקדישו לזה מפקיע מידי שיעבוד, מכיון שחל ההקדש לא יכול המלוה לגבות, וממילא ל"ש לומר למפרע הוא גובה, ונראה שהפנ"י אזיל לטעמיה שנתבאר בתחילת הסוגיא שביאר המחלוקת אב"י ור"בא הוא בגדר האלימות של שיעבוד, ולכן הבין שאף אב"י יכול להודות לדין זה של הקדש מפקיע מידי שיעבוד, אבל בדעת תוס' י"ל כמש"כ הגרש"ש שסברת אב"י שלמפרע הוא גובה היינו שיש לו קנין על הזמן של אחר הגביה, ולכן סבר תוס' שאב"י לא יכול לסבור שהקדש מפקיע מידי שיעבוד, משום שאין ללוה כח להקדיש הזמן שאינו שלו, [ועי' קה"י גיטין שכתב להוכיח שיש ראשונים החולקים על תוס' וס"ל שאף לאב"י הקדש מפקיע מידי שיעבוד, עיי"ש מש"כ לבאר ולפי מש"כ אפשר לבאר בדבריהם כמש"כ].

גמ' כי פליגי דזבין מלוה וקדיש מלוה אב"י אמר למפרע הוא גובה. פרש"י שהקדיש את הקרקע ולא הקדיש את גוף החוב, הקצה"ח [סו ב'] כתב דמדויק ברש"י שאף לר"בא מהני הקנאת חוב להקדש והוה בכלל התקנה דרבנן שתיקנו מכירת שטרות בכתיבה ומסירה, [וכתב לדון דשמא בהקדש לא בעינן כתיבה ומסירה משום דאמריתו לגבוה], וסברת הגמ' דלא מהני לר"בא היא לגבי הקנאת הקרקע דזה לא מהני רק לאב"י דלמפרע, אולם תוס' ב"ב עז כתבו שאף לאחר שרבנן תיקנו מכירת שטרות, לא תיקנו בהקדש וכמו שמוכח בפסחים, וכונתם שמבואר בגמ' כאן שלא מועיל לר"בא, ותמה הרע"א שם והקצה"ח מה הראיה מכאן, הרי הגמ' כאן מיירי על מכירת הקרקע ואפשר דמהני מכירת החוב, עי' חידושי ר' ראובן ב"ב יח מש"כ לבאר ואכ"מ.

והנה תוס' ב"ב עז ע"ב כתבו שמכירת שטרות דרבנן, ואח"כ הקשו מדוע מכירת שטרות לא הוה מהתורה, הרי יכול למכור השיעבוד הכתוב בשטר, וכתבו שמוכח בסוגיין דאינו ברשותו ולכן לא מהני מכירת השיעבוד ע"י השטר, והביא הקצה"ח [סו כב] שהתומים הקשה א"כ לאב"י דהמלוה יכול למכור את הקרקע, א"כ יהא מוכח שמכירת שטרות דאורייתא, והרי בגמ' מבואר שמכירת שטרות דרבנן מדשמואל שהמוכר שטר חוב וחזר ומחלו מחול, וכתב לישב דמבואר בתוס' בע"ב דכל סברת אב"י היא רק היכא שלבסוף גבה בחובו, אבל לא גבה לא שייך למפרע, ולכן היכא שימחול לעולם לא יבוא לידי גביה.

רש"י ד"ה כי פליגי. בתוך הזמן את הקרקע המשועבד, משמע ברש"י של הנדון של אב"י ור"בא הוא רק כשהקדיש בתוך הזמן, אבל אם הגיע זמן הפרעון אף ר"בא מודה לאב"י שלמפרע הוא גובה מאותה שעה ויכול המלוה להקדיש ולמכור, וכתב אמו"ר בספרו אמרי גדליה שמשמע מכאן כמש"כ לעיל, שיסוד המחלוקת אב"י ור"בא הוא באלימות של השיעבוד, ולכן ס"ל לרש"י שהיכא שהגיע זמן הפרעון אף ר"בא מודה לאב"י שיש אלימות לשיעבוד, ושור"ר שהנתי"מ [קג סק"ח] כתב בשם התומים שכתב יסוד זה שר"בא מודה כשהגיע זמן פרעון דאמרין למפרע הוא גובה והביא שכן מבואר בבעל התרומות.

רש"י בא"ד. והשתא כשהגיע הזמן ולא פרעו זה והוא בא לגבותה מן הלוח חוזר בו מן ההקדש, **צריך** להבין מה כונת רש"י בזה שלר"בא שמכאן ולהבא הוא גובה יכול לחזור בו מההקדש, הרי לר"בא לא חל ההקדש כלל, והול"ל שלר"בא לא חל ההקדש כלל, ולאב"י שלמפרע הוא גובה חל ההקדש, וצ"ע.

גמ' דינא הוא דאתו בני ראובן ואמרי ליה לשמעון אנן מטלטלין שבק אבהון גבך. פרש"י [ד"ה דינא] שהטענה של בני ראובן על שמעון הוא שלא הייתי חייב עליו, [היינו תשלום על השדה] אלא מעות ולא היה לך ליתנן לבעל חוב, ולא לעכב בשביל אחריות מכירתך, דמטלטלי דיתמי לא שיעבדום חכמים לבעל חוב, ונראה ברש"י שלבני ראובן יש טענה על שמעון שהוא סבור להיפטר ממעות המקח משום ב' סברות, א' דשמעון סבור שיכול לשלם לבע"ח באותם מעות, כיון שאותם מעות משועבדים ליתומים עבור דמי השדה, ולכן יכול לפרוע בהם את החוב של ראובן, ובזה שפרע חובו חשיב ששילם את דמי השדה לבני ראובן, ב' שאף אם זה לא סברא מ"מ מכיון שיש לבעל חוב זכות לגבות מהקרקע ואם היה גובה היה לו אחריות, וא"כ היה יכול לחזור ולגבות מהיתומים את שיעבודו, לכן יכול לעכב אותם מעות של דמי המקח אצלו בשביל אחריות המכירה, ועל ב' הסברות משמע מרש"י שיכולים לומר לו שהמעות הם מטלטלין ולא משתעבדי לבע"ח, וממילא לא היה יכול לפרוע בהם חוב שלהם למלוה, וכן אין יכול לעכב המעות בעבור אחריות המכירה מחמת שהוא מטלטלין.

אמנם לכאורה על הטענה הראשונה שהמעוות משועבדים לדמי המקח ולכן יכול לפרוע בהם את החוב, צ"ע מה הו"א שיוכל לפרוע את החוב של היתומים במעות האלו, הרי היתומים עדיין לא זכו באותו מעות, ואף אם מטלטלי דיתמי משתעבדי הכא אינם שלהם, ומבואר לכאורה דאם מטלטלי דיתמי משתעבדי לבעל חוב ה"נ השיעבוד שלהם משתעבד, ולכאורה היינו שיעבדא דר' נתן שמבואר בהמשך הגמ', אולם בגמ' לא משמע דס"ל השתא לסברא דשיעבודא דר"נ, והנה תוס' כתבו ז"ל רבותא נקט אע"פ שנתן מעות, לא מצי למימר מעות שנתחייבתי לאביכם נתתי לו, ונראה שיש כאן סברא חדשה שטוען שהיה יכול ליתן לבע"ח אותם מעות שנתחייבתי לאביכם, ועיין.

רש"י ד"ה דינא. נתבאר באותו הקודם דברי רש"י היטב, אולם יש להעיר דרש"י הקדים וכתב שאע"פ שהאב קיבל אחריות מכירה על המקח מ"מ אין יכול לפרוע את חובו, ומשמע שכל הטענה שיוכל לפרוע חוב האב במעות דמי המקח הוא מחמת שקיבל אחריות מכירה, ויותר מפורש כן ברש"י כתובות צב ע"א [ד"ה ופייסה] שכתב ז"ל במעות דמי השדה שהיה חייב ליתמי פייס את הנושה בשביל ראובן 'שבאחריות' מכרה לו עכ"ל.

והמהרש"א שם התקשה בדברי רש"י מדוע תלה הפיוס לבעל חוב במעות במה שקנה השדה באחריות, וכתב מהרש"א שרק משום שקנה באחריות יכול לסלק את הבע"ח בזווי שהוא עומד במקומו, אבל אם לא היה קונה באחריות היה נחשב כאיש אחר, ואין יכול לפרוע חובו, ולפי"ז י"ל מה שהעירנו באות הקודם דיש כאן סברא מיוחדת שיוכל לפרוע חובו של האב מחמת האחריות, ועי"ז אומרים לו שמטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבע"ח, ועי"ש בפנ"י בכתובות שם.

תוס' ד"ה באחריות. באחריות קמ"ל שה"א יעכבם לעצמו דה"ל כתופס מחיים קמ"ל דלא הוה כתופס מחיים כיון שזקפן עליו במלוה, ביאור דבריהם מבואר ברבנו פרץ שכתב דאי לא זקפן במלוה הרי הוא עומד לפרוע את חוב דמי המקח מיד, וא"כ יש חשש שמא תפוס בדמים עבור אחריות של המקח, אבל כיון שזקף במלוה לא מצי טעין שהיה תופס במעות אלו כיון שבעינן הוכחה שיעכבם לשם תפיסה מחיים כמו שמוכח בכתובות, ועי' במהרש"א כתובות צא ע"ב שכתב כסברת תוס', ובקרני ראם שם תמה מהכ"ת לומר סברא כזו שאדם יתפוס מחיים בשביל אחריות, הרי הבע"ח עדיין לא גבה בחיי האב ועדיין לא חל חיוב ומדוע מהני תפיסה, ומבואר מתוס' דכיון שיש שיעבוד נכסים קודם שחל החוב [כמו שמבואר בנמוק"י פ"ב דב"ק בסוגיא דאשו משום חציו] ה"ה דמהני תפיסה משעה שיש שיעבוד נכסים.

תוס' ד"ה ופייסה בזווי. נראה מדבריהם שיש חידוש במה שפרע לבע"ח במעות שלא יכול לומר להם אלו המעות שהייתי חייב לאביכם, ולכן טוענים היתומים שחייב להם עדיין דמי הקרקע, משמע בתוס' שאף אם היה פורע למלוה חובו בקרקע ג"כ היה ליתומים טענה שמכיון שצריך לשלם להם דמי הקרקע שקנה, ממילא אין יכול לגבות האחריות מהם כיון שאין להם קרקע, אלא מטלטלין ולא משתעבדי לבעל חוב.

אולם השפת אמת הביא שהרשב"א בשטמ"ק והר"ן בכתובות צב ע"א כתבו שדוקא משום שפייס אותו בזווי, אבל אם היה נותן לבע"ח את הקרקע לא היה צריך להחזיר ליתומים המעות של המכירה, והסברא בזה מכיון שהקרקע משועבדת לבני ראובן עבור דמי המקח, ואם היה מחזיר ליתומים הקרקע המלוה היה יכול לגבות ממנה, א"כ נמצא שיש למלוה שיעבודא דר"נ על אותה קרקע, ולכן יכול שמעון מעיקרא ליתנה למלוה בתורת דמי המקח שהרי היא משועבדת לו מדר"נ, ואם היה נותן אותה בתורת דמי המקח ממילא היה יכול להשאיר את המעות בידו שהרי שילם להם המקח בקרקע, ורק משום שנתן דמים שהם מטלטלין דלא משתעבדי יש ליתומים זכות תביעה של שמעון שישלם דמי המקח, ותמה השפת אמת על תוס' שלא פירשו כך.

וביאור סברת תוס' אפ"ל ע"פ שיטת הג"ה דבכה"ג ליכא שיעבוד דר"נ, מכיון שבשעה שהבע"ח לוח עדיין קרקע זו לא היתה ביד שמעון, ועדיין לא קנאה ולא נתחייב דמי המקח, וכל הדין של שעבודא דר"נ הוא בכה"ג שבשעת ההלואה היה ללוה שיעבוד על אותם נכסים.

ועי' בחזו"א כאן משי"כ לבאר באופ"א, ומדבריו נראה עוד סברא, שהרי לבעל חוב יש עוד סיבה לגבות מאותו קרקע מפני שהיא היתה משועבדת לו לחובו, וא"כ אם יגבה את הקרקע מכח השיעבוד נמצא ששמעון לא שילם ליתומים דמי המקח כלל, ועדיין יש

להם טענה שהוא צריך לשלם להם עבור השדה, וא"כ אפשר שבוזה נחלקו הראשונים האם יכול שמעון לטעון שנותן לבע"ח מחמת שעבודא דר"נ, ונמצא שבוזה הוא פורע דמי המכירה או לא, וכתב שם החזו"א דאפשר שאף אם החזיר הקרקע ליתומים מדין דמי השדה וגבה הבע"ח השדה עדיין יש להם זכות לחזור על שמעון לתבוע דמי השדה, שהרי פרע להם דמים שהם משועבדים ונמצא שלא שילם עדיין את דמי השדה.

גמ' אי אמרת למפרע הוא גובה אמטו להכי וכו'. מבואר בגמ' דכל הסברא היא רק בקרקע שהרי כל דברי רבא בנויים על ר"נ שאמר יתומים שגבו קרקע, והיינו שכל הסברא של למפרע הוא גובה ל"ש במטלטלין, והקשה המהרש"א מדוע לא שייך לומר למפרע הוא גובה במטלטלין, וכתב לישב שאע"פ שאמרינן למפרע הוא גובה מ"מ כיון שמחוסר גובינא לא אמרינן דכגבוי מחיים הוא, והיינו לענין זה שבעל חוב יחזור ויגבה מהתומים לא מספיק הסברא של למפרע הוא גובה, אע"פ שלגבי איסורא מבואר בגמ' בהמשך שאף במטלטלין אמרינן למפרע הוא גובה, והנה בעיקר מש"כ מהרש"א שלאביי שלמפרע הוא גובה אף במטלטלין אמרינן כן, הרמב"ן במלחמות כאן כתב בהדיא שסברת אביי הוא רק בקרקע ולא בטלטלין, [ע"ע בקו"ש [אות קמו] שכתב לתלות אם למפרע הוא גובה במטלטלין שזה תלוי אם יש שיעבוד במטלטלין או שאף במטלטלין ליכא שיעבור ואף במינה רבנן הפקיע את השיעבוד].

אמנם בעיקר קושיית מהרש"א יש לתמוה מה מהני הסברא של למפרע הוא גובה במטלטלין, הא אף אם לאב בעצמו היה מטלטלין לא היה אפשר לגבות מהיתומים, כיון שמטלטלין דיתמי לא משתעבדי לבעל חוב, וא"כ מה יוסיף שאנו אומרים למפרע הוא גובה, אמנם ברש"י בסוגיין משמע כמהרש"א שכתב [ד"ה דינא הוא] בתו"ד אבל על מעות 'שלא היו בעין' לא חייל שיעבדו מחיים, משמע ברש"י שאילו היו המעות בעין היה גובה מהם והרי מטלטלין דיתמי לא מתשעבדי לבעל חוב, ועיין בראש יוסף שתמה כן על המהרש"א, ועי' מחנ"א גבית חוב [סי' ט'] שמבואר בדבריו שיש אופנים שגובים אף ממטלטלי דיתמי, עי"ש מש"כ ע"פ דברי תוס' בכתובות צב ע"א אבל בסוגיין לכאורה לא מועיל ה"ט, ועי' בראש יוסף מש"כ, [ועי' שיעורי הגר"ש ב"ב דף קכה ע"ב אות סא שהעיר כן על מהרש"א].

גמ' דאמר להן כי היכא דמשתעבדנא וכו'. מבואר בגמ' שהקרקע משועבדת ליתומים מחמת חוב שחייב להם ומשועבדת לעצמו מחמת חוב שהם חייבים לו בעבור אחריות, ועי' בשטמ"ק כתובות צב שכתב שלפ"ז מה שאמר רבא אי פיקח שמעון מגבי להו ארעא והדר גבי מינייהו, אין הכוונה שצריך להחזיר הקרקע ממש ליתומים ואח"כ לחזור ולגבות מהם, אלא כשבאים היתומים לגבות ממנו דמי המקח יכול לטעון להם שמעכב את השדה אצלו בשביל חוב שלהם אליו מדר"נ.

גמ' דתניא ר"נ אומר מנין לנושה בחברו וחברו בחברו וכו'. בעיקר החידוש בדינא דר' נתן מצינו ג' דרכים בזה בראשונים.

(א) דחשיב שהשלישי חייב לראשון, דהיינו שאם ראובן הלוח לשמעון ושמעון הלוח ללוי, הדין הוא שלוי נעשה הלוח של ראובן. **(ב)** שמכיון שכל נכסי שמעון משועבדים לראובן, ומכיון שנכסי לוי משועבדים לשמעון, ממילא יש לשמעון שיעבוד על נכסי לוי ויכול לגבות חובו מאותם נכסים, [ולפ"ז יש לדון אמאי יש שיעבודא דר"נ במטלטלין כמו שמבואר בקידושין טו ע"א לגבי הענקה, ובשלמא אם מה שרבנן הפקיעו שיעבוד במטלטלין הוא רק מלקוחות, אבל בגבית מינה יש שיעבוד אף במטלטלין א"ש דיש שיעבודא דר"נ, אבל אם רבנן הסקיעו השיעבוד לגמרי, לכאורה אף במינה לא יהא שיעבוד דר"נ במטלטלין, ועי' חידושי הגר"ש ב"ב סי' שהעיר כן].

(ג) שאין החוב של לוי על ראובן ואף אין לראובן שיעבוד על נכסי לוי, אלא נתחדש כאן סברא חדשה דאפוכי מטרטא למה לי, והיינו שמכיון ששמעון חייב לראובן ולוי חייב לשמעון, במקום ששמעון יגבה ויחזור ראובן ויגבה ממנו, התורה נתנה לו זכות לגבות מלוי, ואין ללוי זכות לומר לאו בעל דברים ידידי את.

והנה הקצה"ח [פו א'] כתב שהדרך הראשונה תלויה במחלוקת הראשונים האם שיעבוד יכול להשתעבד כמו שאר נכסיו, שאם שיעבוד הוה כמו שאר נכסיו, א"א לומר שהחידוש של ר"נ שהשיעבוד שיש לשני על השלישי משתעבד לראשון, אלא ע"כ שנתחדש כאן עוד דין שהשלישי נעשה מחויב לראשון והוא נעשה לוח שלו, ולכן כתב הקצה"ח שאין השני יכול לסלקו בזוזי אם ירצה לסלקו בזוזי, ועוד שאם ירצה יכול למכור החוב של השני כיון שהג' מחויב לו עי"ש עוד מש"כ, והקה"י כאן הביא שכן מבואר בריטב"א

בכתובות יט ע"א שכתב שלפי ר"י השני לא יכול למחול את החוב של השלישי, כיון שהחוב של הג' הוא על הראשון, וכן פסק השו"ע פו סעי' ה' אין שמעון יכול למחול ללוי ולא להרויח זמן שהרי פקע שיעבדו שיש לשמעון על לוי ונשתעבד לראובן [ע"ע בקצה"ח פה ה], הדרך הב' היא שיטת האור זרוע שהובא בהגהות אשרי ב"ק מ ע"ב שכל הדין של שעבודא דר"נ אינו אלא היכא שלוח לוי מנה משמעון, ואח"כ לוח שמעון מראובן דאז מוצאין מלוי ונותנין לראובן, אבל אם לוח שמעון מראובן ואח"כ לוח לוי משמעון אין מוצאין מלוי לראובן, והביאור דס"ל שהחידוש של ר"נ הוא דהשעבוד שלו משתעבד לבע"ח, ולכן רק היכא שבזמן ההלואה קיים השעבוד, אבל אם נשתעבד לו אחר ההלואה לא משתעבד לבע"ח, וכן נקט הנתח"מ סי' פו, והקשה על הקצה"ח שכתב שהג' חייב לראשון מסוגיין ויבואר להלן, הדרך ג' היא שיטת הרשב"א בקידושין טו שכתב דבלא החידוש של ר"נ לא היה יכול לגבות חובו מהשלישי משום דיכול לומר לו לאו בע"ד ידידי את, דאין לו זכות תביעה על הד' ממון, [וזהו באמת טעמא דרבנן דפליגי אר"י עיי"ש שהוכיח כן מהגמ' בכתובות], והחידוש של ר"נ ביאר הרשב"א דילפינן מקרא דיכול לגבות משום דאפוכי מטרותא למה לי ולכן חשיב בע"ד על הממון, אולם שצ"ע דעת הרשב"א מסוגיין דכל הסברא שייך רק אם הלוח חי, אבל אם הלוח מת לכאורה ל"ש לגבות שהרי מה שהיתומים גובים אין יכול לגבות מהם, וא"כ קשה מסוגיין דגבו קרקע יש להם והרשב"א בעצמו בקידושין עמד בזה עיי"ש בכל דבריו.

תוס' ד"ה משתעבדנא. ביאור השו"ט בתוס' מבואר במהרש"א שתוס' בקושיא סברו שגדר הדין של שיעבודא דר"נ הוא כמו הדרך הראשונה שהתבאר באות הקודם, דהיינו שהשלישי נעשה הלוח של הראשון ולכן הקשו תוס' דאף אם מת השני מ"מ הרי השלישי הוא חי ויכול לגבות ממנו אף מטלטלין, ולכן לא חשיב מטלטלי דיתמי אלא בא לגבות מזכותו של עצמו, ותי' התוס' ביאר מהרש"א שכונתם לחזור בהם מהגדר של שיעבוד דר"נ, והוא כהדרך הב' שכתבנו שהשיעבוד של השני משועבד לראשון, ומכיון שרק על קרקעות יש שיעבוד לכן לאחר שגבו היתומים קרקע חוזר בע"ח וגובה אותם דהיה לו לבע"ח שיעבוד על זה מחיים, אבל אם גבו מטלטלין אין יכול לגבות שלא היה לו שיעבוד על מטלטלין מחיים.

אמנם כתב המהרש"א שהרי שיעבודא דר"נ נאמר אף על מטלטלין שהרי אם האב היה חי היה יכול לגבות מהג' אף מטלטלין, ואין יכול לומר לו לאו בעל דברים ידידי את, וכתב מהרש"א נהי שכי' שחי גובה אבל לאחר שמת לא ורק מקרקעות ולא ממטלטלין ולא ביאר המהרש"א מה הסברא לחלק בין שיעבודא דר"נ מחיים לאחר מיתה.

ומבואר מדברי מהרש"א שיש לדון דין שיעבודא דר"נ מתרי טעמא מדין שיעבוד על שיעבוד, וכן מכח הסברא של הפוכי מטרותא למה לי, אך לאחר מיתה לכאורה ל"ש הטעם דהפוכי מטרותא לכן אין גובה ממטלטלין, אלא שלאחר מיתה יש את הסברא שיש שיעבוד על שיעבוד ולכן קיים רק על מטלטלין ולא על קרקעות, [ע"ע בקצה"ח פה סק"ה].

גמ' תנן נכרי שהלוח את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה א"א בשלמא למפרע הוא גובה. מבואר בגמ' דכיון שלמפרע הוא גובה חשיב שהחמץ היה של עכו"ם בפסח, ולכן לא נאסר לאחר הפסח, ויש לעיין לפי מה שהתבאר בשם הגרש"ש שאף אם למפרע הוא גובה אין הכונה דחשיב של המלוה מעת ההלואה, אלא הכונה שהוא קנוי לו בשעת הלואה לזמן שלא יפרע לו, וא"כ נמצא שבפסח עצמו היה בבעלות של ישראל וא"כ לכאורה באותה שעה היה על הבעלים איסור של בל יראה וא"כ אמאי לא יאסר לאחר הפסח, והגרש"ש הקשה כן על דבריו עיי"ש בפרק י"ב מש"כ לבאר, ובפשוטו י"ל שכיון שכל האיסור לאחר הפסח הוא מחמת קנס, א"כ כיון שהיה קנוי לעכו"ם בפסח על הזמן של אח"כ י"ל בכה"ג לא קנסו רבנן לאסור חמץ לאחר הפסח.

בחידושי הר"ן הקשה הא כל מה שסבר אביי למפרע הוא גובה הוא רק בקרקעות, אבל במטלטלין לא אמר אביי, וכתב הר"ן דכונת הגמ' דבשלמא לאביי אפשר לומר דמייירי בכה"ג ששיעבד מטלטלין אגב קרקע, ועי' בלשון רש"י שכתב קס"ד השתא בשלא מסר לו אלא ששיעבדו כשאר לוויים, ומשמע שכונתו ששיעבדו בהדיא, כמו שכתב רש"י בתחילת הסוגיא דמייירי הכא ששיעבדו לו נכסיו בהדיא, וע"ע פנ"י סד"ה תנן שהעיר דפולגתא אביי ורבא מייירי בקרקע ולא במטלטלין, [ע"ע בקו"ש אות קמ"ו].

גמ' אי אמרת למפרע הוא גובה. הקשה הפני יהושע דאף אם למפרע הוא גובה מ"מ הרי בפסח החמץ היה ברשותו של ישראל, שהרי רק לרבא הגמ' העמידה שהריננו אצלו, וא"כ קשה הא מבואר לעיל ה ע"ב שחמץ שקיבל עליו אחריות עובר עליו בבל יראה,

דחשיב גורם לממון שאם יאבד יהא חייב לשלם, וה"נ הרי אם יאבד החמץ יהא חייב לשלם, וכתב הפנ"י דאפ"ל דמיירי שעשה אפותקי מפורש שאין יכול לסלקו בזו, ולכן חשיב חמץ של עכו"ם לגמרי, אלא שדחה דא"כ מה קשה לגמ' על רבא הרי בכה"ג אף רבא מודה עי"ש מש"כ לבאר.

בהגהות ברוך טעם על הפנ"י כתב לדון שכל הסברא שחייב אחריות מחייב בבל יראה, הוא מחמת שהסיבה לחיוב תשלומין הוא החמץ בעצמו, דהיינו שמכיון שנאבד החמץ שקיבל עליו אחריות חייב לשלם, אבל אם החיוב לשלם אינו מחמת החמץ עצמו, אלא מחמת דבר אחר אין חיוב אחריות מחייב בבל יראה, וא"כ הכא דמה שמחויב לשלם הוא מחמת החוב שצריך לפרוע, ולא מחמת שנאבד החמץ לכן אינו עובר עליו בבל יראה, וסברא זו כתב הקה"י כאן סי' כו.

ומצינו סברא זו בשטמ"ק ב"ק צח. שכתב בשם הר"מ מסקרסטה לגבי גזלן שאינו עובר בב"י, אע"פ שחייב באונסי החפץ שאם אבד יהא חייב לשלם דמים, וביאר האו"ש הלכ' חמץ ומצה [פ"ג ה"ח] כסברת הברוך טעם שהדין של בל יראה הוא רק אם צריך לשמור ואם לא שמר מחויב על מה שהחמץ נאבד, משא"כ גזלן שאין לו דין שמירה אלא החיוב דמים שלו הוא מחמת הגזילה אלא שיכול להפטר ע"י השבת החפץ לכן בכה"ג לא חשיב מצוי בידו ואינו עובר עליו משום ב"י, וא"כ החיוב אחריות מחייב אותו לא מחמת אבידת החפץ אלא החיוב הוא מחמת הלואה, לכן בכה"ג אינו עובר בבל יראה, אולם התוס' לעיל כט ע"א [ד"ה בדין] כתבו שגזלן שחייב באחריות עובר בבל יראה מבואר שחולק על סברא זו, ועוד אפשר לישב קושיא זו שתלוי במה שנחלקו הפוסקים בחמץ של עכו"ם שישאל קיבל עליו אחריות שאסור לקיימו אם קנסו אותו לאחר הפסח, דע"י במג"א סי' ת"מ שס"ל שאף בזה איכא קנס, אבל החק יעקב חולק על זה דבכה"ג ליכא קנס ולדבריו א"ש.

גמ' אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה אמאי מותר בהנה ברשותיה דישאל הוה קאי. הנה למבואר ברש"י לעיל שאף לרבא שמכאן ולהבא הוא גובה מ"מ כלפי הלואה חשיב אינו ברשותו, א"כ יש לדון לרמב"ן שכתב לעיל דחמץ של ישראל ברשות עכו"ם אינו עובר, א"כ אמאי הכא עובר עליו הרי אינו חשיב ברשות ישראל, וצ"ל שכל הסברא של הרמב"ן הוא רק אם בפועל אינו ברשותו, אבל אם בפועל הוא נמצא ברשותו, אע"פ שעל פי דין הוא חשיב ברשות המלוה מ"מ עובר עליו בבל יראה, אולם לפי מש"כ לעיל דהאחרונים למדו שכונת רש"י דחשיב אינו ברשותו על הזמן של גבית השיעבוד, וכ"ז שלא גבה חשיב ברשותו א"ש טפי.

רש"י ד"ה ישראל שהלואה את הנכרי. לאחר הפסח אינו עובר אם נהנה ממנו, מבואר ברש"י שכל הנדון הוא על איסור הנאה של אחר הפסח, וכתב המהרש"ל שמדויק ברש"י שכל הנדון הוא אם לאחר הפסח יאסר בהנאה, אבל לענין בל יראה אף אם יאסר לאחר הפסח בהנאה לא יעבור בבל יראה, וביאר המהרש"ל דס"ל להך תנא שאע"פ שלמפרע הוא גובה מ"מ אינו עובר עליו בבל יראה, והטעם כיון שבפסח לא ברור שבאמת יבוא לידי גביה שהרי יתכן שהעכו"ם יפדה אותו, וכל שלא ברור שיבוא לידי גביה אף שלבסוף גבה את הקרקע והתברר שמעיקרא היה שלו אינו עובר, וצ"ב טעמא דמילתא ומ"ש מכל דבר שאמרינן ביה אגלאי מילתא למפרע, ואפשר שסברת מהרש"ל הוא שכל האיסור בל יראה הוא כשהוא מחזיק את החמץ בתורת שהוא שלו, אבל הכא כיון שהחמץ היה בבית העכו"ם ונעשה שלו מכח דין של למפרע הוא גובה אינו עובר באיסור בל יראה למפרע.

דף לא ע"ב

גמ' וקא מיפליג בדרב יצחק. נחלקו רש"י ותוס' בגדר קנין משכון דר' יצחק, דעת רש"י שמתחייב באונסין ומשמע דחשיב כדידיה לגמרי, וכן דייק המחנ"א זכיה מהפקר [סי' ט] דדעת רש"י שלפי ר"י חשיב המשכון של המלוה לגמרי, אלא שיש ללוא זכות לפדות את המשכון, ולפי"ז ישראל שהלואה את העכו"ם על החמץ שלו חשיב חמץ של ישראל, אבל שיטת תוס' שאף לר"י אינו חייב באונסין ולא חשיב כשלו אלא לענין חיובי גניבה ואבידה, וצ"ל דלענין להתחייב בל יראה ובל ימצא סגי במה שיש לישראל קנין בזה, אע"פ שעיקר הבעלות היא של העכו"ם.

אולם צריך לבאר שהרי תוס' כתבו [ד"ה בדרכי יצחק] שאע"פ שר"י מיירי דוקא במשכון שלא בשעת הלואתו, ולא דיבר על משכון בשעת הלואתו, מ"מ כיון דשלא בשעת הלואתו קונה לגמרי, מהני דבשעת הלואתו קונה לענין זה שיעבור בבל יראה, והתוס' בקידושין ח ע"ב כתבו חידוש גדול יותר, לענין הא דמבואר בסוגיא שם דקידשה במשכון מקודשת אף במשכון דשעת הלואתו,

והטעם כתבו תוס' מכיון דשלא בשעת הלואתו קונה לגמרי, מהני ה"ט אף בשעת הלואתו קונה לענין זה שיוכל לקדש בו, ועי' בפני"י בגיטין לו ע"ב שתמה על סברת תוס'.

בקה"י קידושין [סי' יח] כתב לבאר דהסברא לחלק בין משכון בשעת הלואה לשלא בשעת הלואה, דבשעת הלואה לא ניתן המשכון לגוינא, אבל שלא בשעת הלואה המשכון ניתן לגבות ממנו, דהיינו שהמשכון ניתן לו שאם לא יפרע לו חובו ב"ד יגבו עבור את החוב מכאן, וחדש ר' יצחק שמכיון שהמשכון ניתן עבור זה ממילא יש לו בו קנין כבר קודם שבא לידי גביה, ולפי"ז כתב דאף במשכון בשעת הלואה אע"פ שלא אמר ר"י שיהא קנוי לו שלא ניתן לגבות ממנו, מ"מ בכל משכון בשעת הלואה אם לבסוף לא יפרע לו הלואה חובו יוכלו ב"ד להגבות לו חובו מהמשכון, ולכן כשמגיע שעת הפרעון והלואה לא ישלם לו יש כאן סיבה שהמשכון יהא קנוי לו מדר"י, שהרי עכשיו המשכון עומד שב"ד יגבו ממנו את החוב, ולכן כתב שמעכשיו אלים שיעבודו שאם לא יפרע המשכון יעמוד לפרעון ולכן לענין בל יראה חשיב כדידה וכן לגבי קידושי אשה חשיב כדבר שלו שיוכל לקדש בו.

גמ' ת"ק סבר הני מילי ישראל מישאל אבל ישראל מעכו"ם לא קני. צ"ב טעמא דמילתא שאע"פ שלא שייך ענין של ולך תהיה צדקה בעכו"ם, אבל מ"מ אמאי לא אמרינן שיש כאן גילוי מילתא שיש קנין משכון, וממילא אף ישראל מעכו"ם יקנה משכון.

גמ' אבל נכרי מישאל לא קנה. הרמב"ן לעיל ו' ע"א הקשה מכאן על מה שהביא מדברי המכילתא שחמץ של ישראל שנמצא בבית עכו"ם אינו עובר עליו דכתיב בקרא בביתכם, דמשמע שיהא מצוי בביתך וא"כ אף שעכו"ם אינו קונה קנין משכון מ"מ הרי כבר אינו בביתו של ישראל ואמאי עובר עליו, וכתב שאע"פ שמהתורה אינו עובר עליו מ"מ איכא איסור מדרבנן, ומדרבנן כל חמץ של ישראל חייב בביעור בכל מקום שהוא.

גמ' שם. מבואר בגמ' שאם עכו"ם היה קונה משכון מישאל היה מותר לאחר הפסח, וכתב המחנ"א [זכיה מהפקר ט] דבשלמא לרש"י שבע"ח קונה משכון דהוה כדידיה ממש וכל הזכות של הלואה הוא רק שיוכל לפדותו, אבל עד כמה שלא פודה קנוי לגמרי למלוה, א"כ נמצא שהחפץ יצא לגמרי מרשות ישראל ואינו שלו, אבל לשיטת תוס' שלא קונה לגמרי אלא לענין גו"א קשה דאע"פ שבע"ח קונה משכון ויש לעכו"ם זכות בזה, מ"מ לא פקע הבעלות של הישראל מהמשכון ואמאי לא נאסר החמץ שהרי הוא בבעלות של הישראל.

ובאמת שתוס' בעצמם הקשו כן ב"מ פא ע"ב, ז"ל ואע"ג דהוי דישאל וקרינא ביה שלך מ"מ מדאפקיה קרא מלא ימצא לא מחייב אלא כשמצוי, והכא נמי אמרינן בפ"ק דפסחים יחד לו בית אין זקוק לבער, אע"ג דחשיב כשל ישראל גמור כיון דקיבל עליו אחריות, מ"מ כיון דיחד לו בית אינו מצוי אצלו, וצריך לבאר כונתם שהרי ביחד לו בית כתבו תוס' לעיל דמייירי בחמץ של עכו"ם בבית ישראל שקיבל עליו אחריות דאינו עובר כיון שיחד לו בית, והוה כקיבל אחריות על חמץ של עכו"ם הנמצא בבית עכו"ם, אבל הכא הרי הוא חמץ של ישראל אלא שיש לעכו"ם קנין משכון בזה, וצ"ל שכונת תוס' שאלים קנין משכון דחשיב כממון העכו"ם, ולכן אין הישראל אינו עובר, ונראה דאע"פ שכתבו תוס' שחייב רק בגניבה ואבידה, אין כונתם שחשיב כשומר שכר על החפץ, אלא הביאור דיש בו שיעבוד, אלא שאינו אלים כ"כ שיהא חייב באונסין, אלא הוא שיעבוד שמחייב אותו רק בגניבה ואבידה.

האחרונים [מקור חיים תמג ה' נתה"מ ע"ב סק"ה דברי משפט עב יג] כתבו לישב שאם עכו"ם היה קונה משכון מישאל, אע"פ שאין כאן קנין גמור מ"מ לא היה הישראל עובר עליו, משום שלאחר שהעכו"ם יגבה את המשכון אמרינן ביה למפרע הוא גובה, וכתבו לחדש דכל המחלוקת אביי ורבא אם למפרע הוא גובה או מכאן ולהבא הוא גובה רק בשיעבוד, אבל בקנין משכון אף רבא מודה שלמפרע הוא גובה, ולכן אם עכו"ם היה קונה משכון לא היה עובר הישראל בבל יראה כיון שהוא נעשה שלו למפרע.

גמ' לא קשיא הא דאמר ליה מעכשיו הא דלא אמר ליה. ברש"י מבואר דמייירי כשהרהינו אצלו ואמר ליה מעכשיו, והיינו שאע"פ שבע"ח אינו קונה משכון, אם אמר לו הוא בבית העכו"ם ואמר לו מעכשיו חשיב שהוא קנוי לעכו"ם קודם הפסח, לכן לאחר הפסח מותר בהנאה, וכן כתב הרא"ש שדוקא בכה"ג שאם אמר מעכשיו ולא הרהינו אצלו הישראל עובר, דלא גרע מחמץ של עכו"ם שנמצא בבית ישראל שחייב באחריות שהישראל עובר עליו, וכן מבואר ברמב"ם.

אולם צריך להבין שלכאורה הנדון כשאמר מעכשיו בלא נתינת המשכון ליד עכו"ם לכאורה ע"כ מיירי בקנין שהקנה לו את המשכון מעכשיו, והוא כמו דין של למפרע הוא גובה לאביו, וא"כ צ"ב מ"ש שלפי אביו שאמרינן שלמפרע הוא גובה אינו עובר אע"פ שהוא בבית ישראל דלא הוה כמו שקיבל עליו אחריות, והרא"ש בעצמו הרגיש בזה וכתב שאף לאביו שלמפרע הוא גובה אע"פ שבבית ישראל קאי אלא שאין אחריות על ישראל, מיהו צ"ב מה הסברא לחלק בין אם אמר מעכשיו, [ועי' בקרבן נתנאל אות י'] והקה"י [סי' כו] כתב לבאר שחלוק ביסודו הדין של אביו שלמפרע הוא גובה, מסברת רבא שהקנה לו המשכון מעכשיו, דלאביו כל דין למפרע הוא מכח הגביה שתהא לבסוף, אבל כ"ז שלא גבה את החוב לא חשיב שהחוב נפרע, ולכן אם לבסוף לא בא לידי גביה נמצא שחייב לשלם את החוב של ההלואה, והחמץ אינו סיבה לחיוב אחריות, וכמו שהתבאר בתחילת הסוגיא סברא זו, אבל לרבא כשנותן משכון ומקנה לו מעכשיו הכונה בזה שבקנין הזה יש כאן פרעון של החוב מעכשיו, אלא שמתנה שאם יאנס מתחייב להחזיר לו, ולכן חשיב שהחוב אחריות מחייב אותו, ולכן חשיב ככל חמץ שקיבל עליו אחריות שעובר עליו.

ע"ע ברא"ש מש"כ שהרמב"ם סבר דכל הסוגיא מיירי בכה"ג שהגיע זמן פרעון קודם הפסח, אבל אם הזמן פרעון הוא לאחר הפסח הדין הוא שעובר עליו ולא מהני הטעם דאמר לו מעכשיו, וביארו הכס"מ שסברת הרמב"ם הוא שאם הזמן פרעון הוא לאחר הפסח הרי יכול לפרוע לו בזו, וא"כ נמצא דחשיב ברשותו, אולם הרא"ש הקשה עליו מהא דמבואר בגמ' שלאביו למפרע הוא גובה, ועי' קה"י מש"כ לבאר קושית הרא"ש, ובעיקר סברא זו שיכול לפדותו חולק הרא"ש דא"ז סיבה להחשיבו ברשות ישראל, וכמו שכתב הר"ן כאן דלא דמי להא דאי בעי מיתשיל עליה.

ת"ר חנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי עכו"ם נכנסין לשם חמץ שנמצא שם לאחר הפסח אסור בהנאה. פרש"י דלא תלינן בפועלי אלא במלאי של ישראל, ולכן להיפך בחנות של עכו"ם ופועלי ישראל תולים שהוא של בעל החנות, אולם הרמב"ן כתב שגירסת ר"ח היא להיפך דחנות של ישראל ומלאי של ישראל מותר בהנאה, כיון שתולים שנפל משל הפועלים בפסח שהם עכו"ם, דאין תולים שהוא נפל מ ישראל קודם הפסח, שהרי החנות עשויה להתכבד קודם הפסח, וכן אין לתלות שנפל מהישראל בפסח שהרי אסור לו להחזיר חמץ, ובחנות של עכו"ם ומלאי של עכו"ם ופועלי ישראל אסור בהנאה, משום שתולים שנפל מהפועלים קודם הפסח, וכיון שעבר עליו הפסח נאסור בהנאה.

והטעם שאסור בהנאה כתב הרמב"ן דלא מיבעיא למד"א הפקר כמתנה שאסור לאחר הפסח, שהרי לא יצא מרשות ישראל עד שזכה בזה, אלא אפילו אם יצא מרשותו ג"כ אסור מדרבנן, וכתב הרמב"ן שמוכח מכאן שהקנס של ר"ש בחמץ לאחר הפסח הוא אינו דוקא לאותו שעבר בבל יראה, שהרי הכא המוצא לא עבר בבל יראה, ויותר מזה נראה שלכאורה אף הישראל שהתאש מהחמץ לא עבר בבל יראה, שהרי החמץ אינו ברשותו, וכמו שכתב הרמב"ן לעיל ו ע"א שאם החמץ אינו ברשותו אין חייב עליה, וצ"ל דמ"מ איכא חיוב ביעור מדרבנן כמו שכתב הרמב"ן שם לכן יש קנס לאחר הפסח.

ועוד כתב הרמב"ן להוכיח מהא דגזל חמץ ועבר הפסח שאומר לו הרש"ל, והיינו שהחמץ נאסר בהנאה אע"פ שלא עברו הבעלים בבל יראה ובל ימצא, וכתב הרמב"ן וא"ת כיון שגזלו חייב לבערו ועבר עליה ומשו"ה אסור והלא אין קנס זה אלא לבעלים הראשונים והם לא עברו עליו בכלום, אלא ש"מ שקנס זה בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין לבין לאחרים עכ"ד, ונראה שכונת הרמב"ן להוכיח שא"א לומר בגזל שהקנס מחמת שעבר הבעלים הנגזל שהרי היה אנוס, וא"א לומר שהקנס מחמת שיש חובת ביעור לגזלן, שהרי הוא לא הבעלים וכל הקנס היה רק על הבעלים, אלא ע"כ שהקנס היה אף כשעבר הבעלים באונס ובשוגג קנסו לו ולאחרים, [והיינו דקתני שגזל חמץ חשיב איסורי הנאה יכול לומר לו הרש"ל], ומבואר מהרמב"ן דגזלן עובר בבל יראה מחמת קבלת אחריות וכמו שכתב תוס' לעיל כט ע"א ודלא כהשטמ"ק שהובא לעיל.

מתני' חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער. בגמ' אמר רב חסדא וצריך שיבטלנו בלבו, מצינו ג' דרכים בראשונים בביאור הענין, שיטת רש"י שהטעם שצריך לבטלו משום שיש חשש דרבנן שמא יפקחנו בפסח ונמצא שעובר בבל יראה, מבואר ברש"י שמהתורה חמץ שנפלה עליו מפולת אינו עובר בבל יראה, ואין חיוב תשביתו כיון שהוא כמבוער, והר"ן כאן והרמב"ן לעיל ו ע"א הביא שבמכילתא למדו כן מקרא 'דבתיכם' מה ביתך ברשותך למעט חמץ שנפלה עליו מפולת, ואע"פ שהוא ברשותו אינו יכול לבער, ולכאורה בהדיא כמש"כ רש"י שאע"פ שהחמץ נמצא ברשותו, כיון שנפלה מפולת חסר בבתיכם ואין חייב בבל יראה ובל ימצא.

אמנם רבנו פרץ הביא דברי רש"י ותמה עליו איך אפשר לומר שהוא מדרבנן ואמאי אינו עובר משום בל יטמין, ועוד הקשה על הלשון של הגמ' יבטלנו בלבנו, ומדוע לא כתב כפשוטו יבטלנו סתם כמו בשאר דוכתי, ולכן כתב בשם הרב מנחם שזה ודאי שאף אם נפלה עליו מפולת עובר משום בל יטמין, ולכן ע"כ מיירי הכא שביטלו קודם הפסח כדי שלא יעבור באיסור דבל יראה ובל יטמין, אלא שמ"מ בעינן שיבטלנו עוד פעם בלבנו מדרבנן, כדי שלא יבוא לפקח עליו את הגל ויאכלנו, והיינו שכל הך דינא הכי הוא להוריד חשש דרבנן שלא יבוא לאכלו.

המאירי בסוגיין כתב ג"כ שהטעם שצריך לבטלנו משום שלא יעבור בבל יטמין, וכן אם יתפקח הגל יעבור בבל יראה, מבואר מדבריו כמו הרבנו פרץ שבעצם מהתורה עובר בבל יראה, אלא שרבנו פרץ ביאר דמיירי שכבר ביטל, אבל המאירי למד שהביטול הוא בשביל שלא יעבור בבל יראה מדאורייתא.

וצריך להבין איך מישבים הראשונים דברי המכילתא שנתמעט חמץ שנפלה מפולת, וצ"ל כמש"כ הב"ח והמג"א [תלג סק יז] דיש חילוק בין אם נפלה מפולת גדולה, שרק בכה"ג חשיב אינו מצוי בידך דהוה כאבודה ממנו ומכל אדם, אבל במפולת קטנה כמתני' שיש בה רק ג' טפחים מהתורה חשיב מצוי ויש חובת תשביתו ובל יראה, ולכן כתבו שצריך לבטלו מהתורה, [ועיין בפרי חדש סי' תל"ג שהקשה על הראשונים שסברו שהוא מהתורה אמאי קתני במשנה הלשון הרי הוא 'כמבוער', דבשלמא אם הוא מדרבנן א"ש שמהתורה חשיב מבוער ורק מדרבנן צריך לבטלו, אבל אם הוא מהתורה צריך לבטלו איך אפ"ל דחשיב כמבוער].

ובדעת רש"י שבנפלה מפולת אין כאן איסור מהתורה של בל יטמין, צ"ל דס"ל שחלוק נפלה מפולת מהאיסור בל יטמין שמבואר לעיל ה' ע"ב שאם מטמין בבורות ושיחין שאין יד בני"א מגיע לשם שחייב, וכמו שמדויק ברש"י שם ד"ה יכול שהאיסור של בל יטמין הוא מחמת שמטמין ביד, והיינו דזה חשיב עדיין מצוי שהוא הטמינו בידו, אבל אם נפלה מפולת מעצמה כה"ג חשיב כמבוער.

גמ' אמר רב חסדא והא שיבטלנו בלבנו. באות הקודם נתבאר שנחלקו הראשונים האם חובת ביטול הוא מהתורה או דרבנן, והנה אם הוא מהתורה כתב המג"א שאם לא ביטלו עד לאחר זמן איסורו חייב לפקח הגל, אבל אם הוא מדרבנן אין חייב לפקח הגל, אע"פ של מהני הביטול עכשיו, אולם החק יעקב [ס"ק יט] כתב שמאחר שרבנן הצריכו ביטול, חייב לפקח הגל כדי לקיים הביטול, וביאר בחידושי הגר"ש שנחלקו בגדר החיוב דרבנן לבטל, האם אמרו רבנן שאם אינו מבטל עובר באיסור ב"י מדרבנן, או שרבנן חייבו אותו לבטל, והחק יעקב למד דרבנן חידשו איסור ב"י מדרבנן לכן חייב לבטל.

והנה יש לדון האם לרש"י שסבר שבנפלה מפולת אין חייב לבער מהתורה, מה הדין בנפלה מפולת לאחר זמן איסורו שכבר חל עליו חובת תשביתו, האם כיון שחל חובת תשביתו לא מהני מה שנפלה מפולת או"ד דל"ש, והנה בשלמא לרבנן דהשבתנו בכל דבר אפ"ל דמתקיים דין תשביתו במה שהוא מוציאו מרשות אע"פ שלא אבדו מן העולם כמו שנתבאר לעיל כה"ג ע"א, א"כ ה"נ בנפלה מפולת חשיב כקיום מצות תשביתו, אבל לר' יהודה שסבר אין ביעור חמץ אלא שריפה, צריך להבין מה הטעם שאם נפלה מפולת לאחר זמן איסורו אין חייב לפנות המפולת, דאע"פ שלא יעבור בבל יראה כיון שאינו מצוי בבית, מ"מ מדוע לא יתחייב לפנות מדין תשביתו, והרי מצינו מקומות שנשאר חובת תשביתו, אע"פ שלא יהא בל יראה כהא בהך דריש פרקין דחרכו לאחר זמנו שאסור בהנאה וחייב לבערו, ומ"מ לכאורה זה פשוט שלא יעבור באיסור של בל יראה בליל פסח, כיון שע"י שחכרו הוא נעשה אינו ראוי לאכילת כלב, [ועי' חזו"א קיח ה'].

דף לב ע"א

גמ' כל היכא דמעיקרא שווה ד' ולבסוף זוז לא גרע מגזלן ותנן כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה. הקשה הרע"א בגליון הש"ס הרי אכתי איכא נפק"מ בזה, שהרי מצינו בתשלומי תרומה כמה דינים שאין בתשלומי גזילה, שתשלומי תרומה צריכים להיות מדבר הראוי להיות קודש, ועוד שהרי מבואר בתוס' לעיל כט ע"א שתשלומי תרומה חשיבי כפרה ואין הכהן יכול למחול, ועוד שיש חיוב חומש רק מתשלומי תרומה ולא מתשלומי גזילה.

וכתבו החזו"א ותורת זרעים [פ"ו מ"א] שאע"פ שיסוד דין של תשלומי תרומה הם כפרה, והיינו שהדין של דבר הראוי להיות קודש שנאמר בתשלומי תרומה הוא מחמת כפרה, ולא מחמת השלמת החסרון של הממון, [דהא חזינן במשנה תרומות פ"ו מ"ב שאף באוכל תרומה שלא בא ליד כהן חייב בתשלומי תרומה, וכן באוכל תרומת עצמו יש דין להפריש דבר הראוי להיות קודש], מ"מ

היכא שאכל תרומה של כהן ויש לו חיוב תשלומי גזילה, נאמר על אותם תשלומים ג"כ דין שצריך להיות דבר הראוי להיות קודש, שהדין ראוי להיות קודש נאמר על כל דיני התשלום של התרומה, בין אם משלם תרומת עצמו שאכל, בין אם בא לשלם תשלומי גזילה, ולכן אף במשלם דמים של גזילה יש לו לשלם דבר הראוי להיות קודש ויש לאותו תשלום תורת כפרה, [והתורה זרעים הכריח כן מהא דמבואר במשנה דלא מהני מחילה בתשלומי תרומה, ולכאורה קשה אם יש כאן ב' חיובים נפרדים דהיינו שיש חיובי תשלומי מזיק, ויש עוד חיוב של דבר הראוי להיות קודש כמו באוכל תרומת עצמו א"כ אמאי לא מהני מחילה הכהן על תשלומי הגזילה, או מדוע לא יוכל ליתן הכהן חולין שאינם מתוקנים, ולעצמו יפריש חולין מתוקנים לקיים מצות תשלומי תרומה, אלא ע"כ שהדין של תשלום הממון, הוא חלק מדין של תשלומי תרומה ובוה גם נאמר הכלל שצריך שיהא דבר הראוי להיות קודש].

והוסיף החזו"א עוד חידוש דמה שאומרת הגמ' דמשלם ד' לא גרע מגזלן, אין הכונה רק בכה"ג שאכל תרומה של כהן אחר, אלא אף באוכל תרומת עצמו, וכונת הגמ' לא גרע מגזלן שאופן הקיום תשלום של תשלומי תרומה הוא כאילו אכל משל אחר, והתשלום הוא לא גרע מגזלן, דקים להו לחז"ל שצורת תשלום של תשלומי תרומה הוא לפי השויות של התרומה אילו היה אוכל משל אחר, וכל הספק של הגמ' הוא בכה"ג שבשעה שאכל היה שווה וזו והשתא שווה ד', אם נפטר בתשלומי תרומה במה שמשלים את הדמים שהיה שווה התרומה מעיקרא, או"ד שצריך ליתן גם לפי מדה משלם וממילא צריך להחזיר אותו מידה שאכל, והיינו שלפי החזו"א פשוט לגמ' שתשלומי תרומה צריכים להיות לפי דמים ומדה, אלא השאלה האם מתקיים גם תשלומי תרומה בדמים בלבד.

אמנם עיקר יסוד זה דבתשלומין שמשלם מדין לא גרע מגזלן יש בהם דין תשלומי תרומה, נחלקו בזה רש"י ותוס' בגיטין נד ע"א עיי"ש ברש"י שמבואר שאם אכל תרומה טהורה ושילם חולין טמאין, למד"א לפי מדה משלם אין צריך ליתן ראוי להיות קודש את שאר השויות שאכל, אבל תוס' שם הקשו על רש"י שהרי בגמ' מבואר שיש חיוב של לא גרע מגזלן וזה גם צריך להיות בתשלום של פירות, וכן נראה רש"י [ד"ה כל היכא] שכתב דאם מעיקרא שווה ד' ולבסוף זוז, אע"פ שמתכפר במה שנותן לו תשלומי מדה מ"מ חייב ליתן לו השאר משום שלא גרע מגזלן, מבואר בהדיא שמתכפר במה שנותן המדה שאכל, אלא שהחיוב דמים הוא מדין גזלן ואין לזה תורת תשלומי תרומה, וא"כ צריך לישב קושית הרע"א.

הרש"ש כתב לישב קושית רע"א שזה ברור שמעיקרא שווה ד' ולבסוף זוזא מה שצריך להשלים בדמים לא חשיב תשלומי תרומה, דעיקר תשלומי תרומה הוא במדה, אלא הספק של הגמ' היה בכה"ג שמעיקרא שווה זוז ולבסוף שווה ד' האם יכול להיפטר ולקיים תשלומי תרומה בתשלומי דמים, והיינו שיתן דבר הראוי להיות קודש בשויות של זוז, או"ד שדוקא לפי מדה, משום שקיום הדין של דבר ראוי להיות קודש נאמר רק בתשלום מדה כפי מה שאכל, ולכן יהא חייב לשלם הפרי ששוה עכשיו ד'.

בחינושי הגרש"ש כתובות [סי' לא] כתב לישב קושית הרע"א באופן אחר, וכתב דבתשלומי תרומה נאמר ב' חלקים חלק אחד תשלומי מדה דמה שאכל צריך להעמיד בחזרה שיהא כאן תרומה במידה שאכל, ויש עוד חיוב של תשלומי תרומה לשלם את הפסד הממון, וכתב שזה ברור שהדין דבר הראוי להיות קודש נאמר רק בתשלומי תרומה ולא בתשלומי גזילה וכסברת הרש"ש, וע"כ בכה"ג שמעיקרא שווה ד' ולבסוף זוז אין חיוב לשלם הדמים בדבר הראוי להיות קודש, וכל הספק של הגמ' הוא האם יש דין על התשלומין לכהן בתשלומי תרומה שיתן לו אף את המדה או לא, שחייב ליתן לו רק את הדמים אבל את המדה ישאר אצלו והוא כאוכל תרומת עצמו, וזה מה שהגמ' אומרת שכל הנפק"מ במקום שמעיקרא שווה זוז ולבסוף שווה ד' דמצד החיוב של תשלומי תרומה שצריך להיות קודש צריך להיות לפי השיעור של תרומה שאכל, אבל החיוב לשלם בתורת גזילה הוא רק זוז ומסתפקת הגמ' בדין תשלומי תרומה שצריך ליתן לכהן האם חייב ליתן לו את השיעור של מדה או לפי דמים, ואיכא נפק"מ גדולה לפי דברי הגרש"ש שבאוכל תרומת חמץ אע"פ שלא שווה ואין חייב ליתן לכהן אפילו לפי דמים מ"מ יהא מחויב להפריש תרומה מכיון שהחיוב ליתן דבר הראוי להיות קודש אינו תלוי בדין הממון וכתב הגרש"ש שם שדבר זה חדש, ועי' בזכרון שמואל סי' ב' מש"כ.

גמ' כי תיבעי לך דמעיקרא שויה זוזא ולבסוף שויה ארבעה. באות הקודם נתבאר ב' דרכים בביאור הספק, לפי הרש"ש והחזו"א הספק הוא האם חייב לשלם בתשלומי תרומה זוזא לפי הדמים שאכל, או"ד שמשלם לפי מדה שאכל אע"פ שהתיקן, אך להגרש"ש זה פשוט שחייב להעמיד תרומה לפי המדה שאכל, וכל הנדון הוא האם צריך לשלם לכהן שאכל ממנו לפי המדה, או שסגי אם יתן לו כמה שהפסיד לו.

אמנם החזו"א הסתפק לפי דרכו האם לפי הצד של הגמ' לפי מדה יהא חייב ליתן לכהן את המדה, או שכל החיוב ליתן לכהן הוא רק כמה שהפסיד לו, והחלק של המדה יפריש ויתן לכל כהן שירצה, [וכתב שלפ"ז נמצא חידוש שאם אכל תרומת עצמו שהיה שווה זוז ואח"כ התיקר ושווה ארבע, שהזוז שצריך להפריש שהיא קודש אין צריך ליתן לכהן, אבל מה שיותר שצריך ליתן מדין לפי מדה משלם, דמה שמשלם יותר מהדין גזלן צריך ליתן לכהן וה"ה הכא באוכל תרומת עצמו].

גמ' תנן האוכל תרומת חמץ בפסח וכו' א"א לפי מדה משלם שפיר. כונת הגמ' שאם לפי דמים משלם ע"כ שהדין של תשלומי תרומה הוא להשלים את החסרון של הדמים אבל חמץ בפסח שאינו בר דמים פטור, אבל אם לפי מדה החיוב להעמיד את העצם התרומה שאכל ולכן אע"פ שלא שווה מידי יש דין של תשלומי תרומה, והנה זה ברור שאף אם לפי דמים משלם אין הכונה שכל החיוב הוא רק להשלים החסרון שהרי אף באוכל תרומת עצמו יש דין תשלומי תרומה, אלא ע"כ שהגדר הוא שתרומה שהיא בת דמים חייב בתשלומי תרומה, אבל אם אינה בת דמים כיון שאסורה בהנאה אין חיוב תשלומי תרומה.

והנה בכל תשלומי תרומה מצינו שהחיוב הוא לשלם לכהן שממנו אכל, ויש לדון האם כאן יהא חיוב לשלם לאותו כהן שממנו אכל, דלכאורה כיון שלא הוה בר דמים מדוע חייב לשלם לו הרי לא הפסידו כלום, ובפרט אם איסורי הנאה אינו שלו קשה הרי לא חשיב בעלים כלל אמנם אף אם אינו ברשותו מ"מ לא הפסיד לו כלום, ואה"נ שכיון שהחיוב הוא לפי מדה חייב בתשלומי תרומה להשלים דבר הראוי להיות קודש כאוכל תרומת עצמו מ"מ מדוע יהא חייב לשלם לחברו, ובחלקת יואב בקבא דקשיתא שאלה ה' הקשה שהרי בגמ' מבואר שהבודק צריך שיבטל א"כ נמצא שלאחר בדיקה ביטל את החמץ ונעשה אינו שלו, א"כ קשה טובא מדוע חייב לשלם הרי לא היה לו בעלות על התרומה.

ועי' בתורת זרעים [פ"ו מ"א] שדן בזה והביא שהירושלמי נסתפק ספק זה למי משלם, וכתב שזה תלוי במה שנחלקו ר"י ורשב"ל באכל תרומת אבי אמו כהן ומת אבי אמו האם משלם לשבט או משלם לעצמו כאוכל תרומת עצמו, ונראה דס"ל לירושלמי שלמד"א התם שמשלם לשבט מבואר שאף בכה"ג שאין חיובי ממון של גזילה מ"מ צורת תשלומי תרומה היא ע"י נתינה לשבט, וא"כ ה"ה הכא כשאכל תרומת חמץ יהא לשבט, ואע"פ שבאכל תרומת עצמו מפריש והוא לעצמו, צ"ל דיש חילוק אם בשעת אכילה הוא בעצמו היה הבעלים או שלא היה בעלים, ולמד"א התם משלם לעצמו מבואר דכל היכא שאין בתורת דמים אין חייב של תשלומי תרומה וה"נ כיון שחמץ לא בר דמים אע"פ שהוא בעלים אין חייב לשלם לכהן.

ועי' בחזו"א שכתב שחייב ליתן לכהן אחר והטעם כתב שכל שכל הדין של אוכל תרומת עצמו מפריש והם שלו הוא רק מה שנוגע לחיוב של גזלן אבל כלפי החיוב הנוסף שהתחדש בתשלומי תרומה שמשלם לפי מדה יהא חייב ליתן לכהן, וכיון דטעמא דמתני' היא משום מד"א לפי מדה לכן משלם לכהן מהשבט, [וכתב דמדויק במשנה כן שאינו לעצו דקתני משלם קרן וחומש], אמנם בחידושי הגרי"ז במכתבים בסוף הספר כתב לענין אוכל תרומה פחות משהו פרוטה שיש חיוב ליתן לבעלים אע"פ שמצד דיני הממון אין חיוב, והוכיח כן מדברי הרמב"ם שכתב שבאוכל תרומה מאבי אמו ומת צריך ליתן ליורש אחר מהשבט ואע"פ שגם הוא ירש את הממון אלא ע"כ שצורת קיום דין תשלומי תרומה היא ע"י נתינתה לכהן, ויש לדון האם לדבריו אף בתרומת חמץ הדין כן או"ד דיש לומר שבתרומה פחות משו"פ חשיב ממון, אבל תרומת חמץ לא בת דמים כלל, ע"ע מש"כ בזה בע"ב.

גמ' אי הכי אימא סיפא במזיד אמאי פטור מן התשלומין ומדמי עצים. מבואר ברש"י שאם לפי מדה משלם א"ש שאוכל במזיד החיוב הוא מדין גזלן בעלמא שמשלם לפי דמים ולא לפי מדה, והנה הרמב"ם פ"י מתרומות הי"ח כתב האוכל תרומה בין במזיד בין בשוגג אינו משלם אלא מחולין מתוקנים, ומבואר שהרמב"ם למד מקרא דונתן לכהן את הקודש שהחיוב לשלם דבר הראוי להיות קודש בין בשוגג בין במזיד, ותמה הרע"א דבגמ' כאן מבואר שלמד"א לפי מדה א"ש סיפא דמתני' דבמזיד פטור, ולהרמב"ם הרי אף במזיד נאמר הכלל שלפי מדה משלם עיי"ש, ובקה"י [סי' כז ב] כתב לישב דאע"פ שסבר הרמב"ם שבאוכל במזיד יש דין לשלם לפי מדה, מ"מ חלוק ביסודו סיבת התשלום של שוגג ממזיד, דבשוגג התשלום הוא כפרה אבל במזיד אינו כפרה אלא מחמת חסרון הממון, דהא חזינן שיש חילוק בין שוגג למזיד, לענין מחילה דבשוגג לא מהני מחילה ובמזיד מהני מחילה, וא"כ כתב הקה"י דאע"פ שצורת התשלום הוא לפי מדה ובמזיד שיד לשלם אף באוכל תרומת חמץ, מ"מ אין צורך לשלם כיון שלא חסר לו ממון דאיסורי הנאה אינו שלו, משא"כ בשוגג שהחיוב הוא כפרה שייך אף אם הוא לא בר דמים.

גמ' סבר לה כר' נחוניא בן הקנה. ע"י ברש"י שכתב דרישא דמתני' שחייב לשלם תשלומי תרומה מיירי ששגג בשניהם בחמץ ובתרומה, דאם שגג רק בחמץ ומזיד על התרומה אין חיוב חומש, ואם מזיד על החמץ הרי נתחייב כרת והדין הוא קלב"מ ופטור מתשלומי תרומה, במהרש"א העיר אמאי לא כתב רש"י שאם הזיד בתרומה אין חיוב תשלומים כלל משום קלב"מ שהרי במזיד חייב מיתה ביד"ש, וכתב דאיכא מד"א שחולק על מיתה ביד"ש דליכא כרת, **והנה** בתוס' לעיל כט ע"א כתב שאף במזיד על החמץ היה סיבה לקלב"מ אלא שבתשלומי תרומה ליכא פטור דקלב"מ משום דס"ל דתשלומי תרומה הם כפרה ואין דין קלב"מ בכפרה.

רש"י ד"ה אימא סיפא. דאי בהזיד בחמץ וכו', מבואר ברש"י שהגמ' היתה יכולה לכתוב את כל המשנה באוכל חמץ חברו אף שלא היה תרומה, והיינו שאם אכל בשוגג יהא חייב לשלם דליכא פטור של קלב"מ ובמזיד שיש כרת פטור משום קלב"מ, וכתב מהרש"א שמוכח ברש"י שסבר שלא נאמר הפטור של תנא דבי חזקיה בכרת, דאם היה פטור של תנא דבי חזקיה אף אם אכל החמץ בשוגג לא היה משלם תשלומי תרומה, אבל תוס' לעיל כט ע"א כתבו שאף בשוגג איכא קלב"מ ולפי"ז א"א להעמיד המשנה באכל חמץ בפני"ע ורק באוכל תרומת חמץ דבכה"ג ליכא קלב"מ כמו שכתבו תוס' שם דמשום דהוה כפרה ליכא קלב"מ, ונחלקו הראשונים בכתובת בזה ואכמ"ל.

דף לב:

תוס' ד"ה ואין נתינה פחות משוה פרוטה. דהכא ודאי בעינן שוה פרוטה דנתינה קיימא אתשלומין והוה כמו השבת גזילה שאין בפחות משווה פרוטה, משמע בתוס' דס"ל שהדין תשלומי תרומה הוה ככל תשלומי גזילה ולכן בעינן שו"פ כמו בתשלומי גזילה, והקשה הקו"ש הרי תוס' לעיל כט ע"א כתבו שתשלומי תרומה הם דין כפרה, ועוד יש להעיר הרי אף באוכל תרומת עצמו יש דין של תשלומי תרומה שמפריש והם שלו והרי התם ליכא ענין של תשלומין כלל, ע"ע בחידושי הגר"ז במכתבים שכתב שגדר דין פרוטה לאבא שאול אינו משום שיעור פרוטה שצריך בכל דיני ממון שהרי גם באוכל תרומת עצמו יש דין פרוטה ואין בזה חיוב ממון, אלא ע"כ השיעור פרוטה הוא מדיני נתינה שצריך שיעור של פרוטה, ועי' בקה"י שכתב בדעת הר"ש בתרומות שגדר דין תשלומי תרומה הוא משום שהישראל גזל את זכות האכילה של הכהן, וזה שייך אף בתרומת עצמו ולפי"ז א"ש דברי תוס' אבל בתוס' מבואר שחולק על הר"ש שכתב שהוא משום כפרה.

תוס' בא"ד. בעיקר קושית תוס' מהא דחטה אחת פוטרת את כל הכרי, כתב בתוס' ר"ד קידושין נח ע"ב שבאמת מצות נתינה בתרומה היא רק כשיש שווה פרוטה משום דכתיבו נתן, וכל מה שאמרו חטה אחת פוטרת את כל הרי הוא רק לגבי להתיר את האיסור של טבל אבל לא לגבי קיום מצות נתינה, ועי' נו"ב יו"ד ת' ס' ר'א שכתב יסוד זה מעצמו, ועי' בדבר שמואל שכתב לתלות מחלוקת התוס' ותוס' ר"ד במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן האם מצות הפרשה ונתינה חשיב ב' מצות נפרדות או מצוה אחת עיי"ש.

גמ' היכי דמי אי דלית בהו שווה פרוטה קרן נמי לא לשלם. בפשוטו כונת הגמ' דמכיון שאין בו כזית ולא שווה פרוטה א"כ אפילו קרן אינו חייב לשלם, דהא הברייתא מיירי בכה"ג דלית ביה כזית, אולם המהר"ם חלואה כתב שמכאן משמע שאף לרבנן בעינן שווה פרוטה וכזית, וכל המחלוקת בין אבא שאול ורבנן הוא האם סגי בפרוטה או לא, אבל לרבנן נמי בעינן פרוטה והטעם כתב משום דלא אשכחן תשלומין ומקח וממכר פחות משוה פרוטה, ולכן כל המחלוקת האם התורה בא להוסיף שחייב רק אם יש גם כזית דכתיב כי יאכל כתיב ובעינן שיעור אכילה, ולאבא שאול כיון דכתיב ונתן לכהן עיקר החיוב הוא שיהא שיעור נתינה והיינו פרוטה, אולם הרמב"ם פ"י הכ"ד מתרומות כתב להדיא שחייב בכזית אע"פ שאין בו שווה פרוטה, והכסף משנה כתב שבאמת מדברי הגמ' משמע דבעינן שניהם, דאמר אי דלית ביה שו"פ קרן נמי לא לשלם וכמו שסבר מהר"ם חלואה, אלא שלמסקנת הגמ' דילפינן מקרא ואיש כי יאכל בכזית סגי עיי"ש, אולם צ"ב כונתו וכן העיר הרש"ש שהרי הגמ' קאי על הברייתא דמיירי שאין בו כזית, וא"כ לא היה הו"א כלל לומר שיהא חיוב של תשלומי תרומה רק בכזית ושווה פרוטה, ועי' במאירי שהביא ב' דעות בזה.

בדרך אמונה פ"י מתרומות ה"ב [בביאור הלכה ד"ה עד] הביא המחלוקת הראשונים האם למד"א דבעי כזית סבר דבעין אף שווה פרוטה, ותמה שלכאורה נדון זה הוא הנדון של הגמ' לעיל האם לפי מדה משלם או לפי דמים, והרי הגמ' לעיל אומרת שאם לפי מדה חייב אף בתרומת חמץ דלא בת דמים כלל, ולמד"א לפי דמים אין חייב כיון שלא הוה בר דמים, וא"כ ה"נ היכא דאית ביה כזית ואין בו שווה פרוטה למד"א לפי מדה פשיטא שיהא חייב כמו בחמץ בפסח, ולמד"א לפי דמים לכאורה לא יהא חייב כיון שאין כאן דמים והוה כחמץ בפסח, אלא שתמה על הרמב"ם פסק להלכה בהלכ' ו' לפי דמים משלם, ומ"מ פסק הרמב"ם [בהלכ' כ"ד] שאם יש בו כזית ואין בו שווה פרוטה יש דין תשלומי תרומה, והרי כיון שלפי דמים משלם אין כאן דמים.

ובאמת שיש להקשות על הגמ', שהרי לאבא שאול דאמר דבעין שווה פרוטה מדכתיב ונתן לכאורה ע"כ יסבור שלפי דמים משלם ולא לפי מדה, ואמאי הגמ' לעיל לא פושטת כן שלאבא שאול ע"כ שלפי דמים משלם ובתרומת חמץ ע"כ יסבור כר' יוסי הגלילי, אולם נראה שאפשר דאבא שאול שלמד מקרא דונתן לכהן את הקודש י"ל דס"ל שאי"ז דין באכילה שצריך שיהא בו שווה פרוטה, אלא שהוא דין חדש בתשלומין שצריך שבתשלום יהא שווה פרוטה, וא"כ אפשר שלעולם לפי מדה ואף בחמץ בפסח אם אכל חמץ שאינו בר דמים, מ"מ יש בזה תשלומי תרומה כיון שבתשלומין יהא פרוטה שצורת השומא של התשלום היא לפי המדה שאכל, אבל למד"א לפי דמים משלם צורת התשלום לפי השויות של מה שאכל, ולכן בחמץ בפסח שאינו בר דמים אע"פ שבתשלום יהא לו שויות מ"מ התרומה לא שווה מידי ולכן פטור, ועי' בדרך אמונה שם שכתב סברא זו, אמנם במה שנחלקו הראשונים לדעת ת"ק דהשיער הוא בכזית אף אם אין בו שווה פרוטה קשה שלכאורה כ"ז רק למד"א לפי מדה ולא לפי דמים.

ועיין בחידושי הגר"י במכתבים [עמוד 158] שהביא שהשואל היה סבור כן שלמד"א לפי דמים משלם, באוכל פחות משהו פרוטה אין חייב תשלומי תרומה, והיינו שסבר שכל הנדון של הסוגיא כאן הוא למד"א לפי מדה משלם, והגר"י חלק עליו וכתב דל"ש לדון לפטור אותו מתשלומי תרומה כיון שאין כאן שו"פ, דבגזילה עיקר המחייב הוא הפסד הממון בזה נאמר ההלכה דפחות משהו פרוטה אין כאן חסרון ממון, אבל בתשלומי תרומה המחייב אינו מחמת דין הממון שבוה אלא המחייב היא אכילת התרומה, שהרי אף באוכל תרומת עצמו איכא דין של תשלומי תרומה, אלא כל הנדון של הגמ' לפי מדה או לפי דמים הוא נדון אחר מהו האופן של צורות קיום דין התשלומין האם הוא לפי מדה דהיינו שאם אכל כזית ישלם כזית, או לפי דמים שאם אכל שויות של זוז ישלם זוז, ולכן באוכל תרומת חמץ למד"א לפי דמים אין יכול לקיים את דין התשלומים של אכילת התרומה כיון שאין לתרומה שויות ולכן פטור ולמד"א לפי מדה יכול לקיים, והיינו שאף בחמץ שאין בו שויות יש בו סיבת חיוב אף למד"א לפי דמים שהרי אכל תרומה אלא שאין יכול לקיים בפועל את דין התשלומין כיון שהחמץ לאו בר דמים.

ולפי"ז ביאר הגר"י שאם אכל פחות משהו פרוטה יש כאן מחייב של תשלומי תרומה אף למד"א לפי דמים, דאע"פ שבדיני ממון אם גזל פחות משהו פרוטה אין חייב לשלם, אבל המחייב בתשלומי תרומה אינו מחמת חסרון הממון אלא מחמת אכילת התרומה, שהרי אף באוכל תרומת עצמו חייב לשלם, וא"כ אף בפחות משו"פ יש כאן מחייב של תשלומי תרומה ויש בזה קיום דין של תשלום, דתורת תשלומים יש גם בפחות משהו פרוטה ואינו דומה לאיסורי הנאה שאין על מה לשלם שאין כאן שויות של ממון כלל.

אלא שהוסיף שם הגר"י שאע"פ שיש בפחות משהו פרוטה מחייב של תשלומי תרומה, ויש בזה תורת תשלומים מ"מ יש לדון שמא לא יהא מחויב ליתן לכהן שאכל ממנו את התרומה, שהרי לענין חיובי הממון של גזילה בפחות משהו פרוטה יש מחילה, א"כ אפשר דכאן נמי לא יהא חייב ליתן לכהן שאכל ממנו, ויש לדון האם יש חייב ליתן לשבט או"ד דהוה כאוכל תרומת עצמו שמפריש והם שלו, וכתב שם הגר"י שהדין ליתן לבעלים של התרומה אינו מדין הפסד הממון, אלא שהוא דין חדש שחובת תשלומי התרומה הוא ליתן התשלומין לבעל התרומה, ולכן אע"פ שמצד דיני הממון לא היה מחויב, מ"מ כיון שאין כאן שו"פ מכח דין תשלומי תרומה חייב, והוכיח כן מהא דמבואר ברמב"ם שאכל תרומת אבי אמו כהן ומת משלם ליורש מהשבט, והיינו שחל דין להעמיד התרומה לבעלים שממנו אכל שזה חלק מצורת קיום דין תשלומי תרומה, ועי' לעיל בע"א שיש לדון באכל תרומת חמץ בפסח האם חייב לשלם לאותו כהן שאכל ממנו כיון שמעיקרא לא היה בר דמים, ול"ד לאכל פחות משהו פרוטה שיש בו שויות של ממון לכן התם מחויב ליתן לבעלים, ועי' באמרי בינה דיני תרו"מ [סי' יג] ובאחיעזר ח"ד סי' עה שכתבו שבאכל פחות משהו פרוטה אע"פ שיש חיוב תשלומי תרומה מ"מ אין חיוב לשלם לכהן שממנו אכל אלא יכול ליתן לכל כהן שירצה ודלא כהגר"י.

תוס' ד"ה מעילה. אבל מעילה שהיא קלה יש לזדונה כפרה, מבואר בתוס' שהנדון בסוגיא היה האם יכול לפטור עצמו מחיוב מיתה ע"י קרבן, בחזון יחזקאל דייק ברש"י [ד"ה פטר בהן את המזיד] שחלקו על תוס' דלא היה ס"ד לפטרו ממיתה ע"י קרבן, אלא שהיה מתחייב מיתה וקרבן.

דף לג ע"א

גמ' דתניא הזיד במעילה רבי אומר במיתה. פרש"י הזיד בהנאת קדש ששגגתה מעילה, הפנ"י והקו"ש [אות קמט] דייקו מרש"י שס"ל דלרבי לא רק אוכל מההקדש במיתה, אלא אף אם נהנה מהקדש במזיד יש בו מיתה, ודלא כמש"כ תוס' שכל הלימוד של רבי הוא רק לענין אכילה כמו בתרומה, ועי' פנ"י מש"כ לבאר שהרי אם נהנה הרי אין חיובו בכזית אלא בפרוטה ואיך למדים מתרומה.

גמ' וחכמים אומרים באזהרה. ברש"י ותוס' מבואר שאף חכמים למדו חטא חטא מתרומה כמו שמבואר במס' מעילה לענין כמה דינים, אלא שלענין חיוב מיתה לא למדו, והוסיף רש"י שהמקור של אזהרת הלאו במעילה הוא מתרומה, והנה לרש"י שנלמד אף להנאה ולא רק אכילה לכאורה נלמד אף בכל נהנה מהקדש שיהא חיוב מלקות, אולם לתוס' שכתבו שלרבי נלמד רק מיתה באכילה יש לדון האם לרבנן שלמדו אזהרה של הלאו מתרומה, האם הוא רק במקום שאכל מההקדש שרק בזה יש אזהרה, אבל בנהנה מהקדש ליכא מלקות שאין אזהרה כיון שא"א ללמוד מתרומה כמו שאומרת הגמ' לרבי ומינה רק באכילה ולא בהנאה, ובעצם זה קושית תוס' [ד"ה אף] אמאי אמרו רבנן לעיל לא אמרו שו"פ אלא לענין מעילה אבל לתרומה לא יהא חייב אלא כזית, והיינו שמעילה לעולם בפרוטה יש מלקות, והרי אם נלמד מתרומה בעינן התם נמי כזית.

ועיין אבי עזרי פ"ט מסנהדרין ה"ד שכתב בתחלה שמכיון שהמקור של הלאו הוא מתרומה, א"כ לא יהא מלקות רק באוכל מהקדש ולא בנהנה, והביא שהרמב"ם למד אזהרה של מעילה מקרא אחר ולכן איהו סבר שיש מלקות אף בנהנה, אלא שכתב שבתוס' במכות כב ע"א מוכח שיש מלקות אף בנהנה מהקדש, וקשה שהרי אזהרה היא מתרומה והתם אין אזהרה רק לגבי אכילה, וכתב לבאר דההיקש של מעילה לתרומה הוא לומר דהלאו של כל זר לא יאכל קודש הוה כמו שכתוב בהדיא הך לאו במעילה, וכיון שלר' אבהו לא יאכל כולל איסור אכילה ואיסור הנאה, לכן חשיב שכתוב בהדיא מלקות על נהנה מהקדש, אלא שבתרומה הלאו לא כולל איסור הנאה כמו שמבואר בגמ' לעיל כג ע"א דכתיב תרומתכם שמרבה שמותר בהנאה, אבל לרבי דיליף חיוב מיתה א"א ללמוד גם לנהנה מהקדש שאף שע"י ההיקש כאילו כתוב בהדיא מיתה בהקדש, אבל כיון שבתרומה הוא רק באוכל ע"כ שכאילו כתוב בהקדש שרק באוכל יש מיתה, [אמנם הרמב"ם פ"א ממעילה ה"ג כתב שאזהרה של מעילה מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך, וחולק על רש"י ותוס' שאזהרה מתרומה, ועי"ש במשנה למלך].

תוס' ד"ה אף מעילה בכזית. עיין ברש"ש שתמה על תוס' שהרי כל מה דאמרינן ומינה הוא רק לרבי שנלמד חיוב מיתה במעילה מתרומה דהתם בעינן מעשה אכילה, אבל לרבנן מה שחייב באכילת הקדש אינו מדין אכילה, אלא כל ההנאות אסורות בהקדש משום מעילה ואכילה היא בכלל הנאה, א"כ מה שאין צריך פרוטה באכילה הוא משום שלא גרע משאר הנאות, וזה כונת הגמ' לעיל שהקדש חלוק מתרומה שיש חיוב בפרוטה אע"פ שאין כזית מדין שנהנה מהקדש חייב.

אולם הוסיף הרש"ש דאע"פ שיש חיוב בכה"ג שיש פרוטה אע"פ שאין כזית, מ"מ להיפך בכה"ג שיש כזית ואין פרוטה י"ל שאף בכה"ג יהא חייב משום שלרבנן נמי נלמד מהיקש שאכילה שמחויב בתרומה מחויבת בהקדש ולכן יש איסור אכילה אף בכה"ג דלא שווה פרוטה, ועי' באבי עזרי שם שדן בזה והוכיח מכמה דוכתי שמצינו שיש איסור אכילה בהקדש, וכן הוכיח מלשון הגמ' בשבועות כב ע"א, והנה בכתובות לד ע"א משמע שיש איסור אכילה בהקדש שהגמ' אומרת שמעשה שבת אסור לאכול דילפינן מקודש מה קודש אסור באכילה אף מעשה שבת אסור באכילה, ומשמע שמלבד איסור הנאה בהקדש איכא נמי איסור אכילה, ואפשר שהמקור הוא כמש"כ הרש"ש.

גמ' תאמר במעילה שאם נתכון להתחמם בגיזי חולין ונתחמם בגיזי עולה שמעל. ברש"י מבואר שבכל התורה כולה כה"ג חשיב מתעסק ופטור מקרא 'דבה', אבל מעילה דכתיב וחטאה בשגגה ליכא מיעוטא ולכן מתעסק חייב, מבואר דלולא קרא בהקדש הוה

ילפינן מקרא דבה לפטור אף במעילה, ויש להקשות הרי מבואר בכמה דוכתי שיסוד החיוב של מעילה הוא מדין גזילה, כמו שמבואר בפרק כיצד הרגל דבעי להוכיח מחיוב הקדש בזה נהנה וזה לא חסר חייב, וע"כ שגדר חיוב תשלומי מזיק הוא מדין גזל, וא"כ יש להקשות שלא מצינו פטור של מתעסק בגזל ובמזיק, וכמו שמבואר בגמ' ב"ק כו ע"ב אדם מועד לעולם וכו', ובאמת דכן יש להקשות בהא דמבואר לעיל כו ע"א שאין חיוב מעילה בכה"ג שהוא דבר שאין מתכוין, בהא דר' יוחנן היה יושב בצילו של היכל, ומבואר שגדר איסור מעילה דמי לשאר איסורי הנאה, שהרי פטור דדבר שאינו מתכוין הוא פטור בכל איסורי התורה.

ועי' בקובץ שיעורים [ח"ב סכ"ג יב] שהקשה כן, וכתב שתשלומי מעילה הם משום גזל, אבל איסור הנאה של מעילה הוה ככל איסורי הנאה של כל התורה, ולכן תלוי בדין אינו מתכוון ומתעסק של כל התורה כולה, ועי' בקובץ הערות סי' נב שכתב להוכיח יסוד זה שאיסור מעילה הוא ככל איסורי הנאה ואינו תלוי בדין הממון, [והנה בעיקר מה שמבואר בסוגיין עי' בקו"ש שם] שהביא קושית הגאון ר' מאיר אויערבך זצ"ל על הטורי אבן בראש השנה, ומדבריו נראה שהבין שממה שמצינו שיש חיוב מתעסק במעילה ה"נ יש חיוב בדבר שאינו מתכוון, ותמה עליו הקו"ש שחלוקים ביסודם פטור של מתעסק ודבר שאין מתכוון, דמתעסק הוא רוצה דבר הנעשה אלא שאינו יודע מהות החתיכה שעוסק בה שסבור שהוא דבר היתר, אבל דבר שאינו מתכוון הוא יודע דבר שעוסק בו אלא שאינו מתכוון לדבר שנעשה ע"י דכוונתו לפעולה אחרת, ולכן היתר דדבר שאין מתכוון שייך בכל התורה ואף במעילה שיש חיוב של מתעסק אין זה סיבה לחייב אותו בדבר שאין מתכוון, ועי' קה"י סי' כח מש"כ לבאר בזה].

גמ' שאם נתכון להתחמם בגיזי חולין ונתחמם בגיזי עולה שמעל. הפנ"י הקשה מדוע צריך פסוק לחייב מעילה בכה"ג הרי הדין הוא בכל התורה כולה, שמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וא"כ אף בלא קרא יהא כאן חיוב משום שהוא נהנה, וכתב לישב שכל החיוב במתעסק בחלבים ועריות משום שנהנה מטעם האיסור, אבל הכא הרי היה יכול להתחמם בגיזי חולין באותו דבר א"כ לא חשיב שנהנה מהאיסור, והרע"א הביא דברי הפנ"י ותמה על דבריו הרי אף במתכוון לבוא על פניו ובא על אחד מהעריות חייב ולא נהנה מהאיסור יותר ממה שהיא היתה פנויה.

הקה"י [שבת סי' לה קידושין סי' מ] הביא חקירת האתון דאורייתא בטעמא דמתעסק בחלים ועריות חייב שכן נהנה, האם טעמא משום שעיקר החיוב של חלבים ועריות הוא על ההנאה, ולכן אף במתעסק חייב דכל הפטור של מתעסק הוא שא"א ליחס את המעשה אליו, אבל אם כל החיוב הוא על ההנאה אף במתעסק סו"ס הרי נהנה, או דילמא שאע"פ שעיקר המחייב בחלבים ועריות הוא מעשה ההנאה ולא ההנאה בעצמה, מ"מ כיון שהוא נהנה אפשר ליחס אליו את המעשה, דכל הטעם שבמתעסק פטור שהמעשה אינו מיחוס אליו, אבל היכא שנהנה מהאיסור חשיב כמו שעושה המעשה בכונה, [והביא הסוגיא ב"ק שמבואר לגבי עריות דרחמנא אחשביה להנאה בעריות כמעשה], ולפי"ז כתב שלפי הצד הראשון שעיקר האיסור הוא מפני שנהנה א"כ במעילה א"א לחייב אף אם נהנה, כיון שעיקר החיוב אינו מחמת הנאה אלא מחמת גזילת ההקדש.

אלא שהביא שתוס' בסנהדרין סב ע"ב [ד"ה נתכון] כתב לגבי חלול שבת שאם היה מתעסק ועבר העבירה בהנה חייב אף במתעסק, ומבואר דס"ל לתוס' שע"י ההנאה חשיב מעשה דידה וא"כ ה"ה אף במעילה, וכתב בשם המנחת ברוך סי' יא שכתב לישב שבמעילה ל"ש לחייב משום מעילה כיון שכל החיוב הוא רק היכא שפגם באיסור אבל אם לא פגם לא ולא מהני מתעסק לענין זה עי"ש.

בעיקר הפירכא של הגמ' דמעילה חמור יותר משאר איסורים הקשה מהרש"א הרי הק"ו של הגמ' הוא לולא קרא דבשגגה שכתוב במעילה וא"כ לולא קרא הדין היה אפשר ללמוד מעילה מכל התורה לפטור מתעסק, וכתב מהרש"א שזה גופא כונת הגמ' לומר שבעינן קרא דבשגגה לומר שיש חילוק בין מעילה לכל התורה לענין שוגג וממילא חמיר טפי לענין מזיד ולכן בעינן קרא לומר שלא נלמד מחטאת.

גמ' התם היתה לו שעת הכושר הכא לא היתה לו שעת הכושר. צריך להבין מה הסברא לחלק בזה שהרי ממה שמצינו שתרומה חלה במקום שהיתה לו שעת הכושר, א"כ חזינן שמתקיים מצות נתינה אף שהיא רק לאורו, וא"כ מה מונע את התרומה מלחול אם לא היתה לו שעת הכושר, והרי אין גזה"כ לחלק בין היתה שעת הכושר ללא היתה לו שעת הכושר, ועוד צריך להבין שהרי המיעוט דתתן לו נאמר במצות נתינה, וא"כ מהכ"ת שאם היה שעת הכושר חלה התרומה, וכתב העונג יו"ט [סי' קיד] שהביאור בגמ' הוא

שאם לא היתה לו שעת הכושר ואין יכול לקיים בה מצות נתינה רק לאורו לא חל עליה איסור טבל, אבל אם היתה לו שעת הכושר וחל איסור טבל מהני ההפרשה אף אם עכשיו לא יכול לקיים מצות נתינה לגמרי רק לאורו, ועיי"ש שהוכיח כן מבכורות יב.

ומבואר מזה שהמיעוט של תתן לו ולא לאורו אינו מיעוט בקיום מצות נתינה של התרומה, אלא שהוא הלכה בעיקר חלות שם טבל שחל בפירות, אולם צ"ב שהרי קרא מיירי על מצות נתינה, ועיי"ש בעו"י"ט שהוסיף ביאור ע"פ מה שמבואר ברא"ש בנדרים יב ע"ב שעיקר חלות איסור טבל הוא מחמת קדושת התרומה שיש כאן, וא"כ נמצא שעיקר איסור טבל הוא מחמת שמעורב בו ממון כהן וא"כ י"ל שהתורה אמרה שבמקום כזה שאין יכול לקיים מצות נתינה רק לאורו אין כאן ממון כהן שמעורב בו ולא נעשה טבל ולכן אין מצות הפרשה ונתינה, אבל אם היה לו שעת הכושר וחל כאן איסור טבל נמצא שיש כאן ממון כהן וחייב להפריש א"כ חלה ההפרשה אע"פ שהכהן לא יכול להנות ממנו רק בשריפה, דכיון שמתקיים הנתינה במה שיוכל להנות ממנו בשריפה חייב בנתינה.

אמנם בשאגת אריה [סי' צז] כתב דמדויק מלשון הגמ' דאמר 'אינה קדשה' שכל הנדון הוא רק אם חלה ההפרשה או לא אבל בכל גוונא אף שלא היתה לו שעת הכושר חל כאן דין טבל, ואפשר לבאר לפי דבריו ביאור הגמ' ע"ד מש"כ הענוג יו"ט דנלמד מקרא שלא חלה מצות הפרשה מינה וביה אם אין יכול לקיים מצות נתינה בשלמות, דהיינו שאם התרומה עומדת רק לאורו א"א לקיים בה מצות נתינה ה"נ אין בו מצות הפרשה, ולכן אע"פ שאם לא היה לו שעת הכושר חל דין טבל שהוא אסור באכילה מ"מ ילפינן מקרא שלא יחול כאן מצות הפרשה, אבל אם היה לו שעת הכושר וחלה מצות הפרשה בכרי, א"כ לאחר ההפרשה יכול הוא לקיים בה מצות נתינה, שכל הלימוד של תתן לו ולא לאורו הוא בא לומר שלא חלה המצוה אבל לאחר שחל מתקיים נתינה במה שיוכל להנות בו הכהן, [עי' בחזון יחזקאל שהביא שהשאגת אריה חזר בו מזה בספרו גבורת ארי על מסכת יומא ח ע"ב].

תוס' ד"ה תתן לו ולא לאורו. מבואר בתוס' דכל הדין שנלמד תתן לו ולא לאורו הוא לריה"ג דסבר חמץ מותר בהנאה, אבל אם חמץ אסור בהנאה נלמד מקרא דונתן לכהן את הקודש דבעינן דבר שהוא בר נתינה ואיסורי הנאה לאו בר נתינה, וכתבו תוס' שאף אם נלמד מתתן לו לא חשיב בר נתינה כלל כיון שהוא איסורי הנאה, ועי' בקו"ש אות שהעיר הא לגבי גט כתיבו ונתן והדין שאם כתבו על איסורי הנאה כשר, הרי מתקיים דין נתינה אף בלא ששוה מידי, וא"כ מדוע לגבי ונתן של תרומה לא מהני באיסורי הנאה, וצ"ל שבגט הדין נתינה הוא לגירושין לכן קיום הונתן הוא כשקיבלה הגט לידה אף שלא שווה מידי, אבל בתרומה הנתינה היא לענין שיהא לכהן זכות אכילה ואם אסור בהנאה אין כאן זכות אכילה אין כאן נתינה כלל.

והנה תוס' לעיל לב ע"א [ד"ה ונתן] כתבו שלמד"א שחמץ אסור בהנאה א"כ אף בהיה לו שעת הכושר לא חלה התרומה, וצ"ב מנלן לתוס' כן שאותו מקור שיש למד"א חמץ מותר בהנאה נימא גם למד"א חמץ אסור בהנאה, ולמבואר באות הקודם נראה לבאר לדרכו של הענוג יו"ט שעיקר חלות דין טבל הוא מחמת הזכות של הכהן ונתבאר שזה החילוק בין היה לו שעת הכושר ללא היה לו שעת הכושר, י"ל שאם הכהן לא יוכל להנות ולאכול את התרומה ממילא אין סיבה להפרשה, ולכן אם חמץ אסור בהנאה נמצא דלא יהא לכהן בזה כלום ממילא בטלה מצות ההפרשה, ולכן אף אם היתה לו שעת הכושר לא חלה ההפרשה, [אולם לכאורה אם היה שעת הכושר נשאר לפירות דין טבל], ונראה שאף לפי דרכו של השאגת אריה י"ל שמכיון שכל מצות ההפרשה היא כדי לקיים הנתינה א"כ כשלא יוכל לקיים מצות נתינה כלל אין מצות הפרשה, ולכן כיון שחמץ אסור בהנאה אין בו מצות הפרשה כלל בין בהיה לו שעת הכושר בין שלא היה לו שעת הכושר, ועי' בדברי יחזקאל סי' לה שהוכיח מכאן שהפרשת תרומה חלה על אינו ברשותו, עיי"ש שהקשה על מה שהביא הרע"א מהך דכריתות דהתם לאו מטעם אינו ברשותו אלא משום יאוש או הפקר.

תוס' בא"ד. הקשה הרע"א בגליון הש"ס למד"א חמץ אסור בהנאה מדוע צריך קרא למעט שאין יכול להפריש תרומה על מחמץ הא כיון שהוא איסורי הנאה בלא"ה לא הוה שלו ואין יכול לעשות מעשה הפרשה, בחזון יחזקאל כתב שמבואר מדברי הרע"א כהבנת השאגת אריה שהמיעוט של תתן לו אינו מיעוט שלא חל איסור טבל על דבר שאין ראוי לקיים מצות נתינה, אלא שנאמר כאן הלכה במעשה ההפרשה, שאם המיעוט שלא חל איסור טבל אין להקשות שבלא"ה לא יכול להפריש דבעינן קרא לומר שלא חל איסור טבל כלל, ובשוב קושית הגרע"א י"ל ע"פ מה שהסתפק הירושלמי בריש תרומות אם אדם יכול להפריש משל הפקר דשמא כל הדין של תורם אינו שלו הוא משום שיש בעלות של אחר שמעכב, וא"כ ה"ה אם הוא איסורי הנאה יכול להפריש ממנו.

גמ' ל"צ דאחמיץ במחובר. פרש"י דכל זמן חיבורו לא חל עליו שם תרומה דראשית דגן משנדגן, ומבואר בגמ' שאם החמיץ בתלוש אף קודם מירוח חשיב שהיה לו שעת הכושר, אע"פ שעיקר חובת ההפרשה חלה רק לאחר מירוח, מ"מ כיון שהדין הוא שיכול להפריש בשיבולים חשיב שהיה לו שעת הכושר.

ומבואר בגמ' שאם עשה מירוח לאחר הפרשה חל חובת הפרשה, ולכאורה הרי כיון שהחמיץ במחובר הוה איסורי הנאה שאינם שלו ואמאי המירוח מחייב ולמה לא הוה כמו מירוח עכו"ם או הקדש שזה פוטור, ועי' בשאגת אריה [סי' צז] שכתב שמוכח מכאן דלא חשיב אינו שלו לענין שיחשב מירוח הפוטור.

גמ' ראשית ששיריה ניכרין. הקשה הרע"א בגליון הש"ס הרי כל החסרון של שיריה ניכרין הוא רק בחלק של החולין שנעשה מותר, אבל בחלק התרומה אין חסרון וא"כ בכה"ג שהפריש סאה חמץ על ט' סאה שאינו חמץ דחלה ההפרשה שהרי שיריה ניכרין, והרש"ש כתב שכבר הקשו כן בירושלמי, וביאר הרש"ש תי' הירושלמי דחשיב מן הפטור על החיוב, וכונתו דס"ל דאם לא מהני הפרשה מניה וביה לא יכול להפריש על מקום אחר, ולכן הכא כיון שהחמץ לא יכול לתקן את עצמו ה"נ לא יכול לתקן את השירין, וה"נ אין יכול לתקן אינו חמץ על חמץ דחשיב מהחייב על הפטור, **ומדברי** הרע"א שלא סבר סברא זו דאם אין יכול לתקן את עצמו אין יכול לתקן אחר, וכן נראה מדברי הרע"א בע"א שנתבאר לעיל שסבר כהבנת השאגת אריה בביאור דין של תתן לו שחל דין עליו דין טבל אלא שלא חלה ההפרשה.

תוס' ד"ה אמר קרא ראשית. וי"ל דדוקא בטבל טמא אין מדליקין אבל בטבל חמץ מדליקין דלא איירי אלא בבי' תרומות, הקשה מהרש"א הרי תרומה טהורה ילפינן מטמאה שאסורה בהנאה של כילוי, א"כ מדוע אם נוסף איסור חמץ יהא מותר הנאה של כילוי, וביאר החזו"א שרק תרומה כזו שיהא בה היתר לאחר הפרשה נאמר בזה איסור קודם הפרשה כשהיא בטבלה, אבל תרומה שלאחר הפרשה תהא אסורה כמו תרומת חמץ לא נאמר בה הך דינא.

דף לג ע"ב

גמ' ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכבצה. נראה להקדים כמה נקודות להבנת הסוגיא, א' שיעור של אוכל שמטמא אוכל אחר הוא רק בשיעור של כביצה, ומפורש כן בערלה פ"ב משנה ד', ודרשינן כן בתורת כהנים שהביא רש"י [ד"ה בכביצה נמי], ב' שיעור אוכל שמקבל טומאה נחלקו הראשונים, האם מקבל טומאה רק אם יש בו שיעור של כביצה, או שמקבל טומאה בכל שהוא, ונחלקו רש"י ותוס' בסוגיין, ודעת הרמב"ם פ"ד מטומאת אוכלין ה"א שמטמא בכל שהוא, ג' שיעור כביצה שצריך כדי לטמא אוכלין אחרים נחלקו הראשונים מה הכונה של כביצה, דעת הרמב"ם [פט"ו מטומאת אוכלין הי"ז] דאם יש פירורין שמכונסים במקום אחד שיש בהם שיעור כביצה, אינו מטמא אוכל אחר אלא אם כן הוא נעשה גוש אחד, והראב"ד שם חולק על הרמב"ם וסבר שאף בפירורין שנוגעים זה בזה מטמא אם יש בהם שיעור כביצה, ודעת הגר"א באלהו רבא במשניות טהרות [פרק א' ה'] שאף ב' חצאי כביצה שאינם נוגעים זה בזה אם שניהם נוגעים בבת אחת בטהרות מטמאים, אבל אם נוגעים זה בזה שאחד מונח על גבי חברו ורק חצי כביצה נוגעת בטהרה כה"ג אינו מטמא, וכ"כ במשנה ראשונה שם.

גמ' אלמא קסבר משקים מיפקד פקיד. עי' היטב ברש"י שמדבריו מבואר כמה נקודות, א' כתב רש"י שהמשקין מופקדים בתוך הזג אין לו חשיבות של אוכל, ולכן לא נטמא ע"י הטמא מת כשנגע בזג יחד עם האוכל מדין טומאת אוכלים, ב' עוד כתב רש"י שאף אין לו דין משקה שיקבל טומאת משקין, משום שכל זמן שהוא בתוך הזג לא חשיב אוכל ולא משקה, וכונתו שהיה יכול לקבל טומאה מדין טומאת משקין מהאוכל שהרי משקה מקבל טומאה בכל שהוא, ועי' כתב רש"י דאין לו חשיבות של משקה, דהיינו כל זמן שלא יצא אין לו תורת אוכל ולא תורת משקה, [ויש ליתן טעם לזה שהרי בטומאת משקים מבואר בלשון הקרא דכל משקה אשר ישתה וכ"ז שלא יצא מהזג אינו משקה, וכן לא חשיב אוכל שבפועל אינו מאכל אלא משקה הבלוע], ג' וסיים רש"י 'ואין צירוף חברו עמו דהא זג זה לא נגע במשקין שבחברו', וצריך לבאר מה כונת רש"י להוסיף בזה, והרש"ש כתב שכונת רש"י לומר 'אי נמי וכונתו לומר שאף אם יש למשקה שבתוך הזג תורת משקין ג"כ לא נטמא, שאין לו ממה לקבל טומאה, כיון שהמשקין מיפקד פקיד

וכשהמת נוגע בזג לא חשיב נגיעה במשקה א"כ כל הטומאה הוא מהאוכל דהיינו הזג עצמו, וע"ז כתב רש"י שאין שיעור כביצה במטמא, מכיון שכל ענב וענב עומד בפני עצמו ולכן לא נחשב שהוא נוגע במשקה שבחברו, וממילא אין כאן שיעור לטמא את המשקין, וכ"כ החזו"א.

והנה במה שכתב רש"י שמשקים שבתוך הזג אין לזה שם משקה איכא עוד נפק"מ בזה, דעיין בתוס' בחולין קי"ז ע"ב שהקשו מדוע הזגים לא הו' שומר למשקה שבתוכו וכה"ג יהא טמא מכת נגיעת הטמת מת בעצמו, דזה הכלל בכל שומר של פרי שאם נגע הטמא בשומר נטמא מה שבתוכו, ותי' תוס' דמשקה בתוך הזג אין לו שם משקה ולכן לא נטמא מדין שומר, אולם צ"ב לפי מה שכתב רש"י בסוף דבריו שיש צד לומר שמשקה שבתוך הזג יש לו דין משקה א"כ קשה אמאי לא יטמא מדין שומר, ועיין מקדש דוד טהרות [סי' מ"ד בסופו] שכתב דצ"ל דסבר רש"י דאוכל לא נעשה שומר למשקה כיון שדין שומר הוא שעושה דבר שאינו אוכל כאוכל, אבל דבר שהוא בעצמו אוכל לא נעשה שומר למשקה ולכן לא נטמא, [ועי' חזון יחזקאל על פסחים מש"כ לבאר ברש"י].

והנה במה שכתב רש"י בסו"ד שהזגים אינם מצטרפין לשיעור כביצה לטמא את המשקה שבתוכו, כתב החזו"א [טבול יום סי' ד' ה] שמבואר ברש"י שסבר כשיטת הרמב"ם שהובא לעיל שסבר שלטמא אחרים בעינן שיהא גוש אחד, וכיון שאין כאן גוש אחד אינו מטמא, דאילו לראב"ד שאף בפירורין חשיב כביצה ומטמא לכאורה אף בכה"ג יטמא, וע"כ שהראב"ד יסבור כמש"כ רש"י קודם לכן שמשקה שבתוך הזג אין לו דין של משקה כל זמן שלא יצא ולכן האוכל אינו מטמא את המשקה משום טומאת משקין, ועוד כתב דאפשר שיסבור כהגר"א שאף אם ב' חצאי זיתים נוגעים בטהרה הם מטמאין אבל מ"מ צריך שיגעו כולם בטהרה והכא רק הזג שבתוכו המשקה נוגע בטהרה, [ועי' רמב"ם פ"ט מטומאת אוכלין ה"ז שנראה דכביצה אוכל מופרד מטמא משקין ועי'].

גמ' אי הכי כביצה נמי. מבואר בגמ' שאם היה יותר מכביצה היה מטמא את המשקה היוצא מהזג, וקשה בשלמא לפי הראב"ד שבשיעור כביצה אין צריך שיהא גוש אחד, א"כ מצטרפין כל הזגים לטמא את המשקה שיצא, אבל לפי הרמב"ם שאינו מטמא אלא א"כ יש גוש אחד א"כ אף אם היה כביצה בכל הזגים קשה איך יטמא את המשקה, ועי' בחזו"א שם שכתב דז' משקים חשיבי שיש כאן חיבור, והוה כמו שיש כאן גוש אחד, ולכן הוא מטמא את המשקה היוצא מהפרי, ועוד כתב דצ"ל דסבר רש"י כהגר"א שאף אם יש ב' חצאי זיתים טמאים שנוגעים בטהרה מטמאין ה"נ לאחר שיצא המשקה יש נגיעה של כל הטומאה בטהרה ולכן מטמאין אע"פ שאינם גוש אחד.

רש"י ד"ה בכביצה. ואני שמעתי שאף לקבל טומאה בעי כביצה, צריך להבין שאם צריך כביצה לקבלת טומאה איך נטמאו הזגים בתחלה הרי אין כאן שיעור כביצה בכל זג וזג בפני עצמו, ובשלמא לפי דעת הראב"ד דצירוף הוא אפילו אם הוא רק נוגע בלא שנעשה גוש אחד א"ש שבצירוף כל הזגים היה כביצה, אבל לפי שיטת הרמב"ם קשה דכה"ג לא חשיב שיעור של כביצה אולם לדעת הרמב"ם בעצמו לא קשה דסבר [פ"ד ה"א] שלקבלת טומאה סגי בכל שהוא, אבל בדעת רש"י צ"ב שהרי כתב כהרמב"ם דהשיעור כביצה בעינן שיהא רק בדבר גוש וכמו שדייקנו לעיל, וא"כ לדבריו כאן שצריך שיעור כביצה קשה טובא איך נטמאו הזגים, וצ"ל משום שכל הזגים מצורפים ביחד ע"י השרביט לכן חשיב שיש כאן כביצה, [וכ"כ תפארת ישראל טהרות פ"ג מ"ג בועז אות ה], ומבואר לפי"ז שאע"פ שיש כאן צירוף להחשיב את כל הזגים כדבר אחד שיש בו שיעור כביצה, מ"מ לענין לטמאות את המשקה שבתוך הזג אין כאן צירוף ולא חשיב שיש כאן כביצה, [ואפשר שיותר יש צירוף לקבלת טומאה מצירוף לנתינת טומאה]. עוד צריך להבין אם לא נטמא בכל שהוא, א"כ מדוע אם היה בזג שיעור יותר מכביצה היה מטמא המשקה מיד, הרי לא היה בו שיעור של כביצה.

רש"י ד"ה טמא מת שסחט. ביאר רש"י שאף אם לא היה בזגים כביצה רק בצירוף המשקה שבתוכו מ"מ המשקה מצטרף להשלים שיעור של כביצה שצריך כדי לטמאות אחרים, מבואר דהשיעור של כביצה לטמאות הוא שיעור באוכל, וכל שיש כאן חשיבות של אוכל של כביצה הרי הוא מטמא, אע"פ שאין כביצה אוכל שהוא טמא בפועל, ועי' קה"י טהרות [סי' לח] שדן בשאלה זו האם דין כביצה לקבל טומאה או לנתינת טומאה הוא שיעור כביצה של טומאה, דהיינו שצריך שכל הכביצה יקבל טומאה או כל הכביצה יתן

טומאה, או שהוא רק שיעור של אוכל כביצה דבעינן חשיבות של אוכל של כביצה ואין דין שהטומאה תהא בכל הכביצה, וכתב הקה"י [ד"ה שאין] להוכיח מכאן דהכא י"ל כיון שהמשקים בלועים בתוכו ולא ניכר בפני"ע לכן חשיב שיעור של כביצה, ועי' תוס' שבת צא ע"ב ד"ה בפחות.

רש"י בא"ד. וכשחזר ונתנו לתוכו נתערב טמא בטהור והכל טמא, מבואר ברש"י שאע"פ שהזב לא הסיט את כולו, מ"מ כיון שיש כאן טיפה אחת של טומאה הכל טמא, ועי' ראש יוסף שכתב לדון אמאי לא מתבטל אותה טיפה בכל המשקה.

גמ' אלמא קסבר משקים מיבלע בליעי. רש"י מבואר שהכונה מיבלע בליעי שהמשקין בלועין בתוך הפרי וא"כ נמצא שהטמא מת שנגע באוכל חשיב שנגע במשקה, ויש לדון האם הכונה שטמא משום טומאת משקין, דכיון שבלוע בתוך האוכל חשיב שנגע במשקה, ולפי"ז נמצא שנחלקו בתרתי דמד"א מפקד פקידי הוא מופקד במשקה ואין נוגע בו, ועוד שאין שם משקה כלל כמו שנתבאר ברש"י, או דילמא שהכונה מיבלע בליעי שבלוע באוכל ומטמא משום טומאת אוכלין, [והרע"ב טהרות פ"י מ"ה כתב בהדיא דחשיב טומאת אוכלין, עי"ש שכתב שלגבי החומרא של טומאה משקין שטמא כלי, אף למד"א מיבלע בליעי אם יצאו המשקין אח"כ מהזג אין בהם טומאת משקין לטמאות כלל].

והנה תוס' הרא"ש הקשה דבטהרות [פ"ג מ"א] מבואר שאוכל שנטמא ואח"כ נהפך להיות משקה פקע טומאה ממנה, והקשה טומאה שבהן להיכן הלכה וכמו שמקשה הגמ' כאן עי"ש מה שתי, והרא"ש בטהרות כתב דיש חילוק דכל קושית הגמ' כאן היא רק כיון שהמשקה הבלוע בתוכו חשיב משקה, לכן אין סיבה שיפקע ממנו תורת משקה כשיצא, אבל התם כל הטומאה הוא מחמת שהיה אוכל לכן כשנהפך למשקה פנים חדשות באו לכאן ואין לה מהיכן לקבל טומאה שהרי אינו אוכל עכשיו, ומשמע מהרא"ש שלמד"א מיבלע בליעי ס"ל שקיבל טומאת משקין ממש, ועי' קה"י טהרות סי' מה וחזו"א טבוי"י [ד' ו] שביארו שאין כונת הרא"ש כפשוטו דחשיב שקיבל טומאת משקין עי"ש.

תוס' ד"ה לאימת. דהא מכי נפיק מינה פורתא מתכשרי וכו', כתב מהרש"א שכונת תוס' שע"כ הטמא אינו נוגע במשקה עצמו דאם היה נוגע במשקה ודאי שהוא נטמא בכל שהוא, אלא ע"כ שהוא נוגע במקום המנוגב שבזג, וכן מבואר בהדיא ברש"י שהוא נוגע במקום הנגוב, אלא שהקשו תוס' שמיד שנעשה מכוסר נטמא כולו כיון שמבלע בליעי, ומבואר שפרי שנעשה מוכשר לקבל טומאה אי צריך שיגע המשקה בכל הפרי אלא סגי במה שיש נגיעה במקצת מהפרי, ועי' בביאור הגר"א או"ח סי' קנד ס"ד שדן בנדון זה אם צריך להיות מוכשר כולו או מקצתו.

תוס' בא"ד. וה"ר יוסף דאע"פ שאוכל מקבל טומאה בפחות מכביצה אין מקבל הכשר בפחות מכביצה, אפשר לבאר הטעם שצריך שיעור של כביצה לקבלת טומאה, שהרי לכו"ע צריך כביצה לנתינת טומאה, וא"כ י"ל שדין של הכשר הוא לעשות אותו מוכשר לכל דיני הטומאה שיהא בכוחו אף ליתן טומאה לאחר לכן צריך שיעור של כביצה.

והנה בלשון רש"י לא משמע שהחסרון משום שצריך להיות כביצה להכשר טומאה, אלא כתב רש"י אין בהן כדי שיעור לקבל טומאה, ועי' בחידושי רבנו דוד שכתב לישב דעת רש"י דס"ל דכל הדין דמשקין מיבלע בליעי הוא רק אם מכונסים בתוך הזג, אבל באופן שהתחיל לצאת המשקה בכה"ג נעשה כפרוש והוה כמיפקד פקידי ואינו מקבל טומאה.

תוס' בא"ד. ועוד אומר הר"ר אליהו וכו', כונת תוס' להוכיח שאם אין צריך שיעור של כביצה לקבלת טומאה קשה מה היה ההו"א בתו"כ שאם יחתוך הפרי יפקע תורת טומאה הרי אין שיעור לקבלת טומאה, אולם יש להבין דלכאורה כל הטעם שאם נשבר הכלי חרס פקע ממנו טומאתו, משום שקבלת טומאה תלוי בשם כלי וכשפקע ממנו תורת כלי פקע טומאתו ממנו, אבל הכא הרי מה שצריך כביצה לטומאה הוא רק שיהא שיעור לקבלת טומאה, וא"כ אף אם התמעט משיעור של כביצה מ"מ הרי עדיין הוא אוכל, אבל אם נימא שהשיעור של כביצה לקבלת טומאה הוא אינו מחמת שיעור של כביצה, אלא דבעינן שם אוכל והשם אוכל נקבע בכיצה וכמש"כ לעיל דיש צד שאין צריך שכל הכביצה יהא טמא, א"ש דהיה הו"א שכמו שבכלי חרס פקע מינה טומאה מחמת

שפקע מינה שם כלי ה"ה הכא פקע מינה תורת אוכל כשהוא פחות מכביצה, אולם אינו מוכרח די"ל שגדר דין טהרה הוא מחמת שכיין שבכה"ג בפועל לא היה מקבל טומאה מעיקרא לכן פקע מינה שם טומאה.

והנה בישוב דעת רש"י כתב הקו"ש [אות קנה] דברש"י בחולין מבואר דשבירה מטהרת משום דעצם מעשה השבירה היא מעשה שמטהר, ולכן אף שלענין קבלת טומאה היה מקבל טומאה באופן זה מ"מ השבירה חשובה כמוה שמטהרת את הטומאה, והביא שכן כתב הרמב"ן לגבי תלית שנקרעה רובא דאף אם נשאר בה שיעור גע"ג שהוא שיעור בגד טהור, והתוס' חלקו דהשבירה אינו מעשה מטהר, אלא שאם היה הדבר מעיקרא באופן זה לא היה מקבל טומאה לכן פקע ממנו תורת טומאה, ולכן הקשו שאם מקבל טומאה בכל שהוא מה ס"ד שמטהר, ועי' חזון יחזקאל שהביא עוד מקורות לזה שאף בכלי חסר שנשבר נטהר מלטמא, אע"פ שעדיין ראוי לקבלת טומאה, ועי' קה"י טהרות סי' יג שכי"ב.

תוס' בא"ד. וההיא דתו"כ אסמכתא בעלמא היא, מבואר דס"ל לתוס' שאע"פ שמהתורה צריך שיעור כביצה, מ"מ מדרבנן הוא מקבל טומאה בכל שהוא, והקשה מהרש"א א"כ הדר קושית תוס' לדוכתיה דמ"מ מקבל טומאה מדרבנן בכל שהוא ומה כונת הגמ' בציר ליה שיעורא, וכתב מהרש"א שאע"פ שמדרבנן מקבל טומאה בכל שהוא מ"מ לענין הכשר אינו נעשה מכושר עד שיהא עליו רביעית, והנה יש מהראשונים שחלקו על תוס' וס"ל שאף מדרבנן ליכא טומאה בכל שהוא עי' בדבר שמואל.

דף לד ע"א

גמ' כדרב אשי בשליקתא ומאיסתא. כתב החזו"א דיש לפרש שע"י שהוא נעשה מאוס בטיל מינה תורת אוכל וממילא אינו טמא, וכן משמע ברש"י ד"ה ללוש שכתב דבטלו להו מתורת אוכל, ולפי"ז כתב החזו"א שיש לדון דיהא מותר ג"כ לזרים דלאו תרומה ולא אוכל נינהו, ובאמת שכן נראה ברש"י כמו שיבואר באות הבאה, ואע"פ שבעלמא איכא איסור של משמרת תרומתי בתרומה, וא"כ איך יכול לבטל מזה שם אוכל, וצ"ל שכל האיסור הוא מחמת שמבטל את קיום דין התרומה, אבל הכא כיון שנטמאה התרומה ואינה עומדת לאכילה אלא לשריפה, אין בזה איסור של משמרת במה שמבטל ממנה תורת אוכל, ויש לדון עוד דשמא כל האיסור של משמרת הוא לטמאות את התרומה, אבל בתרומה טמאה אין חיוב לשמר אותה.

ועוד כתב החזו"א דיש לפרש באופ"א דאע"פ שנפסלה מאכילה אכתי אסורה לזרים וכמו שמשמע בתוס' בסוגיין, אלא שלענין טומאה אהני שפקע טומאה ממנה, אלא שהקשה החזו"א שלענין תרומה טהורה דנפסלה מאכית אדם מבואר במשנה בעוקצין פ"ג מ"ד שמוותרת לזרים ומ"ש תרומה טמאה מטהורה, וכתב לישב דדוקא בתרומה טהורה שעומדת לאכילה כל דין התרומה שבה הוא רק בכה"ג שמוותרת באכילה, אבל בתרומה טמאה אינו כן כיון שעומדת לשריפה ועדיין היא ראויה לשריפה לא ממנה תורת תרומה, ועוד כתב החזו"א דאפשר שלא פקע ממנה שום דין אלא כל הנדון של הגמ' היה שיש חשש תקלה והיכא דנעשה מאוסר אין חשש תקלה אבל לעולם לא פקע ממנה תורת תרומה משום שיכול לנקות אותה ותהא ראוי לאכילה.

גמ' אבא שאול גבל של בית רבי היה והיו מחמין לו חמין בחיטין של תרומה טמאה ללוש בהן עיסה בטהרה. פרש"י שהיו לוקחין אותם מכהנים בזול, משמע ברש"י שהיה עושים כן אף לישראל שהיו בבית רבי אע"פ שלא היה שם כהנים, אבל תוס' כתבו שהיו עושים כן לכהנים שבבית רבי, משום שלישאל אסור להנות דיש איסור לישראל להנות מהנאה של כילוי, ותוס' הוכיחו כן מהא דמבואר במשנה בתרומות שמדליקין בשמן של תרומה בבתי כנסיות ובתי מדרשות ברשות כהן, משום דנר לאחד נר למאה.

ובדעת רש"י כתב הפנ"י דסבר דהנאה של כילוי אינו אלא מדרבנן, ואפשר שנטמא רק בטומאה דרבנן ובכה"ג לא גזרו רבנן, ועי' בדבר שמואל שכתב עד"ז, והוסיף דהר"ש בסוף תרומות חלק על תוס' וס"ל שאיסור הנאה של כילוי הוא דרבנן, ורבנן לא אסרו במקום רבים, וכמו שמבואר ברמב"ם [פ"א מתרומות הי"ח] שההיתר של הדלקת נרות בשמן של תרומה בבתי כנסיות בתי מדרשות הוא אף במקום שאין כהן, והטעם כיון שהוא לצורך רבים, וה"נ בבית רבי היה עבור כל התלמידים לכן מותר.

אולם החזו"א כתב בדעת רש"י דכיון שהתרומה נמאסה פקע מינה תורת תרומה וממילא מותרת לזרים, דסבר רש"י שאף בתרומה טמאה אם אינה ראוי למאכל אדם פקע מינה קדושת תרומה, ולכן היה מותר לחמם מים לבית רבי אע"פ שלא היה שם ישראל, וסבר רש"י שאין חילוק בין תרומה טהורה לטמאה, ולפי"ז כתב החזו"א די"ל שתוס' חולק על רש"י וסבר דבשליקתא ומאיסתא

לא נעשה אינו ראוי לאכילת אדם, אלא שהוא משמר אותו שלא יבוא לידי תקלה להנות מהתורה, ולכן הוצרך תוס' לפרש שלכנהים שהיו בבית רבי היו עושים כן, אבל רש"י שסבר שנעשה אינו ראוי לאכילת אדם סבר שפקע מינה קדושת תרומה וממילא מותר לזרים.

תוס' ד"ה מחמין. דנר לאחד נר למאה, צריך להבין שאם איסור הנאה של כילוי הוא דאורייתא, א"כ מה הסברא של נר לאחד נר למאה, אטו באיסורי הנאה אם הדליק עכו"ם נר בשמן של ערלה יהא מותר לישראל להנות מזה, ועי' בחידושי הר"ן שכתב ז"ל י"ל דודאי תרומה טמאה אינה כאיסורי הנאה, שיהא ישראל אסור ליהנות ממנה כלל, אלא כל הנאה שאינה של כילוי מותרת, אבל הנאה של כילוי כשנעשית בשביל ישראל בלבד אסור מפני שהוא מפקיע ממונו של כהן, והיינו שהאיסור הנאה של כילוי אינו מדין מאכלות אסורות, דהיינו שאין איסור בעצם ההנאה, אלא יסוד האיסור הוא שלא להפסיד לכהן, [עי' קו"ש אות קנח].

ונראה להוכיח כן דהנה תוס' יבמות סו ע"ב [ד"ה ולא] כתבו דהא דאסור לכהן להאכיל בהמת ישראל כרשיני תרומה משום שיש כאן הנאה של כילוי, ולכאורה אין האיסור מחמת שהכהן נהנה, שהרי תוס' שם [ד"ה ישראל] כתבו דמה שמחויב במזונות של הבהמה ומאכילה לא חשיב הנאה שאסורה בתרומה, דאע"פ שנפטר מחיובו לא חשיב הנאה דכל ההנאה היא הדמים שנפטר, וע"כ צ"ל דההנאה היא מה שהישראל נהנה שבהמתו אוכלת, דכשאוכלת הנאה דידה מגוף התרומה חשיב הנאה דידיה, [והישראל עצמו לא חייב שלא עשה כלום], וצריך להבין א"כ מדוע יש לכהן איסור בזה הרי הוא לא נהנה, [והנה בכל מאכלות אסורות היכא שאדם האכיל בהמת חברו, לכאורה לא יהא כאן מעשה איסור שהוא לא בעצמו לא נהנה מזה, עי' בשער הציון תמ"ח ס"ק ע"ה שנסתפק בזה, ועי' ריש פרקין מש"כ].

ונראה לבאר דהא כתבו תוס' דהמקור לאסור הוא דילפינן תרומה טמאה שמותרת בהנאה רק משעת הרמה מתרומה טהורה, ומזה נלמד שטבל טמא אסור בהנאה של כילוי, ומינה ילפינן לאסור טבל טהור נמי שאסור בהנאה של כילוי, וא"כ י"ל דכיון שמקור הילפותא הוא ממה שתורמה טהורה מותרת לאכילה רק משעת הרמה גדר האיסור שווה, והנה בחי' מרן הגרי"ז [במכתבים] כתב לחדש דאיסור זרות בתרומה מלבד האיסור גברא של כל זר לא יאכל קודש, איכא בזה עוד הלכה מצד החפצא של התרומה שאסור לזר לאכול תרומה משום שמבטל דין התרומה, ואפשר דהמקור לכך הוא מהא דילפינן לאסור הנאה של כילוי בטבל טמא מתרומה טהורה דמה התם ההיתר אכילה הוא רק משעת הרמה, אף תרומה טמאה מותר רק לאחר הרמה אבל קודם לכן אסור, והטעם משום שמבטל דינו של התרומה, דדין התרומה להנות בה בשריפה א"כ במה שנהנה קודם הפרשה מבטל דינו, וא"כ י"ל דזהו נמי האיסור הנאה של כילוי בטבל טהור דאין לך אלא משעת הרמה והילך דאסור לבטל דינו של התרומה.

ולפי"ז נראה דזהו כונת תוס' דאם הכהן נותן התרומה לבהמת ישראל ואיכא הנאה של כילוי בזה, הוא עובר איסור שמבטל את קיום דינו של התרומה, שדינה שתאכל ע"י כהן והוא מאכילה לבהמת ישראל, ולכן אע"פ שהכהן לא נהנה מזה מ"מ זהו גופא האיסור מה שמבטל את דינה, ולפי"ז אין חילוק בין הוא מאכיל אותה לבהמת ישראל, או לבהמת הקדש ואע"פ שההקדש לא נהנה מ"מ הרי הוא מבטל תכלית של התרומה, [עי' מש"כ ביבמות פרק אלמנה לכה"ג].

גמ' תנן שתילי תרומה שטמאו טהרו מלטמא. פרש"י שחיברן לקרקע בטלן מתורת אוכל, נראה ברש"י שהוא סברא שחיבור לקרקע מבטל ממנו תורת אוכל, אולם בקו"ש וחזון יחזקאל הביאו דבתורת כהנים ילפינן להו מקרא דכתיב מנילן לזרעים שזרען טהרו, ת"ל אשר יזרע טהור, יכול אע"פ שלא השרישו ת"ל הוא, מבואר שהוא גזה"כ דרק אם השרישו, ולא משום שבטל מינהו תורת אוכל, ובקו"ש הביא שבגמ' מנחות ע ע"א מבואר שאם שתל שיבולת שנתחייבה בתרומה, מסתפקת הגמ' האם פקע מינה חיוב תרומה, או דילמא שלא פקע ונשארת מחויבת בהפרשה מהתורה, ולסברת רש"י שאם שתלה בקרקע פקע מינה שם אוכל קשה מה הספק של הגמ', אבל לפי התו"כ שילפינן מקרא הוא סברא רק לגבי דין טומאה, ולא לבטל ממנו תורת אוכל לגמרי.

אולם הקשה בחזון יחזקאל שם מדוע אם לא השרשו לא טהרו, ומ"ש מכופת שאור שיחדה לשיבה שבטל ממנה תורת אוכל, וכן מבואר בזרעים שסייך בהם את הבית בטל מינהו תורת אוכל, וכתב דבדבר שאין זרעו כלה כיון שהדבר עומד לאכילה לכן אם לא הושרשו חשיב אוכל אשר יאכל ולא פקע ממנו דין טומאה, אלא שבדבר שזרעו כלה מיד שזרעם אינו עומד לאכילה ובזה פקע דין

טומאה שלהם מיד והוה כמו כופת שאור שיחדה לישבה, ולכן בדבר שאין זרעו כלה הוצרך ללמוד התורת כהנים שלאחר שהושרש פקע דין טומאה מינה.

גמ' וכי תימא גידולי גידולי הא נמי תנינא הטבל גידולי וכו'. הקשה הרע"א הרי הטעם שגידולי גידולין של טבל אסורים מבואר בנדרים משום דהוה דבר שיש לו מתירין, וא"כ קשה דכל זה סברא רק בטבל אבל בתרומה לא שייך ה"ט, ועי' בקה"י נדרים סי' לו מש"כ לשיב בזה.

גמ' הואיל ואיפסלו בהיסח הדעת. בגמ' מבואר שנחלקו ר"י ור"ל האם הוא פסול טומאה או פסול הגוף, ומבואר בגמ' ד' נפק"מ בזה, א' אם יבוא אליהו ויאמר שהוא לא נטמא אם אפשר לאכלו, ב' אם בעי עיבוד צורה או שיכול לשרפו מיד, ג' אם ציץ מרצה או לא, אם שתלן טהרו, שאם הוא מצד פסול טומאה טהרו מלטמא, ואם הוא פסול הגוף לא פקע האיסור לאחר שתלן.

והנה בגדר פסול של היסח הדעת אם הוא מהתורה או מדרבנן מצינו נדון גדול בזה, עי' בדבר שמואל שהביא ג' שיטות בזה א' הפני"י נקט שהוא איסור דרבנן, וכן מדויק ברש"י ד"ה פסול הגוף שכתב מעלה עשו בקדשים, ולמד"א משום טומאה מבואר בהדיא ברש"י [ד"ה ותעובד צורתו] דחששא בעלמא היא, וכן נקט השפ"א והעיר א"כ מדוע למד"א פסול הגוף אין צריך עיבוד צורה הרי הוא פסול רק מדרבנן, ב' האחיעזר [ח"ב סי' מ אות ה'] הביא דבירושלמי מבואר שהוא פסול דאורייתא, וכן הביא בקה"י כאן סי' לא, ולדבריהם צ"ל דמש"כ רש"י משום מעלה אין הוכנה שרבנן עשו המעלה אלא משום מעלת הקדשים איכא בהו פסול מחודש של היסח הדעת, ג' החזו"א חילק בזה שלמד"א שהוא פסול טומאה הוא דין דרבנן אבל אם הוא פסול הגוף הוא פסול דאורייתא.

והנה צריך להבין מה המקור שיש פסול מהתורה, ורש"י כתב שהמקור לזה הוא מקרא דמשמרת תרומתי דעביד להו שימור ולא תסיח דעתך, אולם צ"ב הרי בקרא שם לא מבואר שיש דין פסול, שהרי דין משמרת הוא דין שצריך לעשות מעשה שימור, ואפשר לומר דממה שהתורה אמרה משמרת, ע"כ כונת התורה שאם אינו משמר יש דין פסול, ומשום דבעלמא בכל התורה הרי אפשר לסמוך על חזקה או רוב שלא יטמא, וממה שהתורה אמרה לשמור ע"כ כתוב כאן בזה שאם אינו שומר הוא נפסל, ולמד"א משום טומאה גדר הדברים שהתורה אמרה שאם אינו שומר יש לחשוש שמא נטמא, והיינו שהתורה אמרה שלא לסמוך על רוב וחזקה, ולפי"ז אף שבעלמא ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור הכא בתרומהו קדשים לא יהא דין זה, ועי' רמב"ן ב ע"ב שכתב דין זה שטמא ששחט בהמה קדשים ויש חשש אם נטמא אף ברשה"ר ספיקו טמא מה"ט, ועי' תוס' חולין ב ע"ב ד"ה דליתא קמן דנשיליה דמשמע שחולק בזה.

ונמצא שלמד"א פסול הגוף, מזה גופא שהתורה אמרה שצריך לעשות מעשה שימור ע"כ שאם אינו שומר הוא יבוא ליד פסול, והיינו שהדין שימור אינו מחשש של טומאה, אלא שמעלת התרומה מחייבת מעשה שימור ואם אינו שומר חל דין פסול בעצם.

והנה בעיקר הפסול היסח הדעת בשתילי תרומה שנטמאו צריך ביאור הרי הפירות נטמאו כבר ומה שייך שימור בדבר שהוא כבר נטמא, והקה"י [סי' לא] כתב דכיון שאם שתלן חזרו להיות טהורים וראוי לכהנים לאכילה, לכן כשהוא מסיח דעתו מלשמרן הרי נפסלו, והיינו שיש עוד נפק"מ בתרומה זו שיכולה לחזור להתירו, לכן הוא מחויב שלא להסיח דעתו מהם, וזה מה שמקשה הגמ' שלמד"א שהחשש הוא משום טומאה אין לפסלו כאן שהרי חוזרת להיות טהור, אלא למד"א פסול הגוף לא מהני מה ששתלן כיון שהסיח דעתו מהם, ע"ע בפני"י.

דף לד ע"ב

גמ' אלא אי אמרת פסול הגוף הוי אמאי הורצה. מסקנת הגמ' דמיירי שנפסל בטבול יום דהוה כפסול טומאה ולא היסח הדעת, והקשה המהרש"א בע"א שאף אם הוא נטמא פסול משום היסח הדעת כמו שמבואר בגמ' בע"א לגבי שתילי תרומה שנטמאו שיש פסול של היסח הדעת, וא"כ אמאי הציץ מרצה הרי לאחר שנטמא בטבול יום נפסל בהיסח, וכתב מהרש"א דיש חילוק בין היסח הדעת שבא מכח טומאה לבין היסח הדעת בעצם, שאם הוא בא מכח טומאה בכה"ג הציץ מרצה, וצ"ב כונתו דמ"מ כיון שיש כאן היסח הדעת מה נפק"מ מכח מה הוא בא, **בקה"י** [סי' לא] מישב קושית מהרש"א שדבדבר שכבר נטמא ל"ש לפסול משום היסח

הדעת כיון שכבר נטמא, וכל הטעם שיש פסול בתרומה הוא כמו שנתבאר לעיל כיון שהוא יכול לשתלן ויחזור להיות מותרים, אבל בקדשים ל"ש היתר לאחר שנטמאו, לכן התם ל"ש פסול היסח הדעת לאחר שנפל.

דף לה ע"א

גמ' תנא כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין. רש"י מפרש דמיירי לענין תרומה דחשיב מין במינו ותורמין מזה על זה, והקשו הראשונים דהא במשנה בתרומות מבואר שלענין הפרשת תרומה כל שכלאים זה בזה אין תורמין מזה על זה, ולענין כלאים תנן חיטין וכוסמים כלאים זה בזה, ולכן כתבו תוס' והראשונים שכונת הברייתא לענין חיוב חלה, שמין בשאינו מינו היכא שהוא נשוד אינו מצטרף, [וכן פרש"י מנחות ע"א ע"ש].

והנה כתב בחידושי הר"ן שא"א לפרש כונת הגמ' כוסמין מין חיטין וכו' לענין מצה, משום שלענין מצה איתא בברכות לז ע"ב דכל המינים מצטרפין זה עם זה, והיינו דאין צריך כזית ממין אחד, אלא אפילו צירף כזית מכל חמשת המינים יוצא בזה ידי חובת אכילת מצה, וע"י עוד בר"ן לקמן לט ע"א [יא ע"ב מדפי הר"ן] בהא דקתני במתני' לענין מרור דכמה מינים מצטרפין זה עם זה לכזית, דלענין במצה פשיטא דמצטרפין כמה מינים זה עם זה, ורק במרור הוצרך התנא לחדש משום מרירתא, וכן כתבו הריטב"א והמאירי.

אולם המנחת חינוך [מצוה י' אות ד'] כתב דברש"י בברכות פירש הא דאמר הגמ' כל המינים מצטרפין זה עם זה, לאו לענין לצאת ידי חובתו בכל החמשה מינים, אלא כונת הגמ' לכל המנחות, וכתב המנ"ח דלפי"ז אין ראייה דלענין מצה אדם יוצא ידי חובתו בכזית מכל חמשת המינים, וכתב המנ"ח דהיה אפשר לומר דדעת רש"י דאה"נ אינו יוצא ידי אכילת מצה אלא א"כ הוא אוכל כזית ממין אחד, וכן כתב שם בדעת הרמב"ם.

ולפי"ז כתב המנ"ח דיש לפרש כונת הגמ' כאן תנא כוסמין וכו', היינו לענין צירוף באכילת מצה דמכיון שצריך שיאכל רק ממין אחד אתא התנא לפרש דכוסמין מין חיטין ויוצא ידי חובתו אם אוכל כזית מחיטין וכוסמין, אמנם בסברא צ"ב מ"ט לא יצא ידי חובתו בשלמא לגבי חלה צריך צירוף דבעינן עיסה אחת, אבל לענין מצות אכילת מצה קשה דמ"מ אכל כזית מצה, ומ"ש ממה שמצינו לענין איסורים שכמה מינים מצטרפין, ע"י ברמב"ם פ"ד ממאכלות אסורות ה"ה.

גמ' אמר קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצה דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא יד"ח. נחלקו הראשונים מה נתמעט מהך קרא דבעינן דברים שבאים לידי חימוץ, האם הכונה שצריך לישא כזו שיכולה לבוא לידי חימוץ בפועל, או"ד שאי"צ לישא כזו שתבוא לידי חימוץ בפועל, אלא בעינן שיהא מין כזה שראוי לבוא לידי חימוץ.

דעת הרמב"ן במלחמות לקמן שאם עשה עיסה של חמשת המינים ממי פירות אינו יוצא ידי חובתו מצה משום שלא בא לידי חימוץ, ואע"פ שהוא מין שראוי לחימוץ, וביאר הרמב"ן דטעמא משום דילפינן מקרא דבעינן דבר הראוי לידי חימוץ בפועל, וכיון שמי פירות אינם מחמיצים אינו יוצא יד"ח, [והוכיח כן מהמשך הסוגיא ויבואר להלן].

אבל בדעת הרמב"ם כתב הלחם משנה [פ"ו ה"ה] דהילפותא היא שהתורה גילתה שצריך מין שראוי לבוא לידי חימוץ, ואע"פ שבאופן שעושה עכשיו את המצה לא יוכל לבוא לידי חימוץ יוצא בזה ידי חובתו, וכן כתב הר"ן לקמן לו ע"א ויבואר שם, [ע"י בר"ח כאן משמע כהרמב"ן].

והנה זה ברור שאע"פ שהרמב"ן למד מקרא דבעינן שיהא ראוי לידי חימוץ בפועל מ"מ בזה לא סגי, ואם יהא מין אחר שיחמיץ לא יצא בו יד"ח, וכמו שמובאר במשנה בחלה פ"ג מ"ד שהעושה עיסה מן חיטין ואורז אם יש בו טעם דגן חייבת בחלה ויוצא יד"ח מצה, ובגמ' בזבחים ע"ב מבואר שהטעם שחייב בחלה משום טעם כעיקר, והרמב"ן בהלכ' חלה הקשה דהא כיון דליכא כזית בכדי אכילת פרס אע"פ שטעמו לא בטיל מ"מ איך מתחייב בחלה, והביא הרמב"ן שבירושלמי מבואר טעם נוסף משום גריירה, דהיינו שהקמח גורר את האורז להחמיץ ולכן יוצא יד"ח מצה וחייב חלה, מבואר ברמב"ן שע"י גריירה חשיב הכל עיסה אחת, אולם מבואר ברמב"ן דאע"פ שיש דין גריירה מ"מ בעינן נמי לטעמא דטע"כ, והיינו דס"ל לרמב"ן דתרתני בעינן שיהא בזה תורת לחם והוא ע"י חמשת מיני דגן, וכן בעינן שיהא ראוי להחמיץ.

והנה הקו"ש [אות קעז] הקשה דבמנחות ע"ב מבואר שהדין שחמשת מינין חייבים בחלה נלמד בהיקש לחם לחם ממצה, ולמבואר ברמב"ן שהדין לחם שצריך במצה הוא שלא יהא מחמיץ בפועל, א"כ קשה אמאי לא מקשינן לגבי חמץ נמי שיהא חייב בחלה רק בעיסה שהחמיצה, והרי במשנה בחלה פ"ב מ"ב מבואר שאף בעיסה שנילשה במי פירות חייבת בחלה, ולמבואר צ"ל שאע"פ שלענין מצה בעינן רק ככה"ג שיבוא לידי חימוץ בפועל, מ"מ השם לחם האמור במצה שנתחדש שצריך שיהא מחמשת מיני דגן הוא דין בפני"ע, וכל מה דילינן חלה ממצה הוא לענין השם לחם שהשם לחם הוא רק בחמשת המינים, אבל במצה יש עוד הלכה שצריך לחם כזה שראוי להחמיץ בפועל, דהדין ראוי להחמיץ הוא הלכה במצה משום שכתוב לחם עני דהיינו שיהא ראוי להחמיץ בפועל, ונמצא דבמצה נתחדש תרתי דלחם הוא מחמשת המינין דוקא, ושם לחם זה נלמד לכל מקום שצריך שם לחם, ועוד נאמר במצה שצריך מצה שראוי לידי חימוץ, ועי' בחידושי הגר"ח פ"ו מחמץ ומצה ה"ה [ד"ה והנה ביסוד הך דינא], ובדברי יחזקאל סי' יא'.

ובעיקר דברי הגמ' הקשה הצ"ח אמאי בעי הגמ' למעט אורז ודוחן משום שלא בא לידי חימוץ, ואמאי לא ממעטינן מהך דינא דמבואר לקמן מ' ע"א דכתיב בקרא 'ושמרתם את המצות' שצריך לשמרו שלא יבוא לידי חימוץ, והיכא שהוא מין שלא יכול לבוא לידי חימוץ לא יצא יד"ח בזה, והרמב"ן לקמן לו ע"א הקשה כעין קושיא זו עי"ש מש"כ לישב בזה. **ע"ע** צ"ח ברכות לו ע"א [סוף ד"ה ליקט מכולם כזית] שדן האם בפסח שני שאין איסור של אכילת חמץ, האם יוכל לקיים מצות אכילת מצה בכל מיני דגן שיעשה בהם מצה דל"ש ההיקש לא תאכל לאכול עליו חמץ, עי"ש מש"כ בזה.

גמ' דלא כר' יוחנן בן נורי דאמר אורז מין דגן וחייבין על חימוצו כרת, דתניא ריב"נ אוסר באורז ודוחן מפני שקרוב להחמיץ. דברי הגמ' צ"ב דמעיקרא קאמר דלא כריב"נ דמחייב כרת באורז, ואח"כ מיייתי עוד בברייתא שריב"נ אוסר באורז ודוחן, ומסתפקת הגמ' איבעיא להו קרוב להחמיץ או דהוה חמץ גמור, ורש"י פירש הספק אם חייב כרת או רק עובר בלאו, וקשה הא מעיקרא כבר אמר שחייב כרת, ועי' בראש יוסף שעמד בזה, ונראה מדבריו דצ"ל 'דאיבעיא להו' והיינו שהכל המשך אחד דהגמ' מיייתי דמדברי ריב"נ עולה דאורז חייב על חימוצו כרת ויוצא יד"ח וממילא מתני' דלא כוותיה.

גמ' ת"ש ריב"נ אומר אורז מין דגן ואדם יוצא בו יד"ח בפסח. הצ"ח ומנחת חינוך [מצוה י'] דייקו דבברייתא השניה תני רק אורז שיש חיוב כרת ויוצא יד"ח מצה, [דהיא ברייתא אחת עי' לקמן קיד ע"ב], ובברייתא הראשונה דריב"נ אוסר תני אורז ודוחן, ומשמע דבזה אין אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח כיון דליכא כרת החילוק הוא דבדוחן ליכא כרת אלא רק לאו והיינו דלצאת יד"ח מצה לא סגי במה שיש איסור חמץ עליו אלא בעינן דדוקא שיתחייב עליו כרת ומתני' דלא כריב"נ הוא רק ממה שאמר דבאורז יוצא יד"ח, [והקשה בראש יוסף א"כ אמאי הביאה הגמ' את הברייתא שריב"נ אוסר באורז ודוחן, ועי"ש בצ"ח מש"כ לבאר הסוגיא ולפיי"ז יתישב שפיר].

אמנם ברש"י משמע דלא כדבריהם דפירש [בד"ה חמץ גמור] שהספק של הגמ' אם הוה חמץ גמור או לא האם חייב כרת או אינו אלא לאו ולמה לא פירש דנפק"מ האם יוצא יד"ח מצה דע"ז סובב כל הסוגיא, ואפשר דדעת רש"י דכדי לצאת ידי חובת מצה אין צריך חיוב חמץ שחייב עליו כרת אלא כל שיש עליו איסור חמץ יוצא יד"ח מצה, ועי' באחיעזר ח"ג ס"ו אות שפשיטא ליה מסברא כן דאף אי ליכא חיוב כרת יוצא יד"ח מצה.

גמ' וכן היה ריב"נ אומר קרימית חייב בחלה. לכאורה היה נראה דאף יוצא בזה יד"ח מצה, שהרי חיוב חלה ילפינן לחם לחם ממצה כדאמרין לעיל ועי"כ דהוה בכלל לחם עני שיוצא בו יד"ח מצה, וכן הוא מפורש בתוספתא כאן [פ"ב ה"י] ר' יוחנן בן נורי אומר אף הקרימית אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, **אלא** דא"כ צ"ב מ"ט הגמ' לא הביאה הך תוספתא דקאי ריב"נ לענין מצה וצ"ע. **והנה** ברש"י פירש [בד"ה שיצינתא] כעין דוחן ושחור, ולמבואר בתוספתא דיוצא יד"ח מצה לכאורה הוא דלא כהצ"ח שכתב שדוחן אין יוצא בו יד"ח מצה לריב"נ, וצ"ל דכונת רש"י שהוא מין שדומה לדוחן, ולמש"כ דאפשר דרש"י חולק בזה י"ל, ועיין.

גמ' אמר ריש לקיש עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש אין חייבין על חימוצו כרת. פרש"י שלא נתן מים, הקשה הפנ"י דהא לס"ד של הגמ' טעמא דלא יוצא ידי חובת מצה בזה משום דהוה מצה עשירה, וא"כ מה נפק"מ אם נתן בו מים או לא, עיי"ש פנ"י מש"כ לבאר בזה.

והשפ"א כתב דדעת הב"ח דמצה עשירה שנתן בו מים חשיב לחם עוני ויוצא בו יד"ח בפסח, אמנם המג"א [תע"א סק"ה] תמה ע"ז, ולכן כתב השפ"א דכונת רש"י דאם היה בו מים אע"פ שאין יוצא בו ידי חובת מצה כיון שהיא מצה עשירה מ"מ לא היה בו חסרון דכל שאינו יוצא בו מצה אינו עובד משום לא תאכל עליו חמץ, כיון דכיון שיש כאן מים והיה יכול לצאת בו יד"ח מצה א"כ אפ"ל דל מהכא היין והשמן, ולכן חשיב בכלל דבר שהוא ראוי לצאת ידי מצה ועובר משום ל"ת עליו חמץ.

גמ' א"ל דאמר קרא לא תאכל עליו חמץ דברים שאדם יוצא בהם ידי חובתו במצה חייבין על חימוצו כרת. הרמב"ן במלחמות הוכיח מכאן כשיטתו שההקיש של חמץ ומצה הוא דבעינן שבפועל יצא ידי חובתו ולא הקיש על המין, שהרי הכא הוה מין דגן ומ"מ אין יוצא ידי חובתו ובעינן ללמוד שלא יהא חייב כרת על חימוצו כה"ג, ולכן אע"פ שלמסקנה נדחה ההיקש, מ"מ ההיקש שאם אין ראוי להחמץ אינו יוצא ידי חובת מצה קיים דבעינן שיהא יוכל להחמץ בפועל ולא סגי במה שהוא מין הראוי להחמץ.

גמ' המחיה וגמעו אם חמץ הוא ענשו כרת ואם מצה אדם יוצא אין אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח והא הכא דאין יוצא. הקשו האחרונים [ראש יוסף ומלא הרועים] מה מקשה הגמ' הא ל"ד ללש במי פירות, דהתם הוה מין שיוצאין בו אלא דלא אכל כדרך אכילה, והתורה אמרה בערב תאכלו מצות דרך אכילה, וא"כ מה הראיה לעיסה שנילושה ביין ושמן דהתם חסר בצורת של המצה ולכן איכא למילף דאף אינו עובר משום חמץ, עוד הקשו האחיעזר [ח"ג ז' אות ה'] ואו"ש [פ"ז ממאכלות אסורות] דהכא מייירי שכבר היה חמץ בשעת לישא, וא"כ איך יפקע ממנו איסור החמץ משום דהמחיה דמה שאינו יוצא יד"ח מצה כשהמחיה הוא הלכה בקיום מצות אכילת מצה, [והוסיף האו"ש אטו אם אם בשעת לישא לא היה בו יין ושמן וכבר החמץ ואח"כ יוסיף יין או שמן קס"ד שלא יעבור באיסור חמץ וא"כ ה"נ איך יפקע איסור חמץ משום שהמחיה].

הדברי יחזקאל [י"א ג'] כתב לישב דהנה בחולין ק"ק ע"א מקשה הגמ' דכמו שלענין מצה אינו יוצא יד"ח כשהמחיה כיון דכתיב לחם עני, ה"ה נמי לא יעבור באיסור חמץ דאכילה כתיב ביה, ובתוס' שם [ד"ה לרבות] ביארו דכיון דכתיב אכילה א"א לחייב על שתיה דשתיה לאו בכלל אכילה, וע"ז תי' הגמ' שם דאיכא קרא דהנפש לרבות שתיה בכלל אכילה לגבי חמץ, אבל אם אמרינן דהוקש חמץ למצה א"כ איכא סברא למימר שלא נדרוש לרבות שחמץ יתחייב אף בשתיה אלא איתא לן לאקשווי למצה, ולפ"ז אין כונת הגמ' דמחמת ההקיש יפקע איסור חמץ כשהמחיה, אלא דאע"פ שהוא חמץ מ"מ כיון שהוא אוכלו שלא כדרך אכילתו לא חייב עליו משום ל"ת חמץ דהכא ליכא ריבוי דשתיה בכלל אכילה, ועי' בפני יהושע שביאר כן.

רש"י אין אדם יוצא בו יד"ח. דלאו דרך אכילה קא אכיל, בדברי יחזקאל ביאר דאין כונת רש"י דהוה אכילה שלא כדרך אכילתו אלא כמש"כ באות הקודם דכונת הגמ' להקשות דכיון דהוקש לגמרי ע"כ לא מרבינן שתיה בכלל אכילה, וזה מש"כ רש"י דכיון דלאו דרך אכילה א"כ לא הוה בכלל האיסור של לא תאכל חמץ.

והנה הרש"ש והראש יוסף כתבו דאפשר לפשוט מרש"י מה שנסתפק במשנ"ל [פ"ה מיסודי התורה] אם בקיום מצוה של אכילה יוצא יד"ח אם אוכל שלא כדרך אכילתו, והוכיחו ממש"כ כתב רש"י הכא דלאו דרך אכילה ולכן לא יוצא יד"ח, אולם צ"ב דא"כ נמצא דמה שכתוב בבב"א שחמץ ענשו כרת נמצא שיש חיוב בחמץ בשלא כדרך אכילה ולעיל כה ע"א מבואר בתוס' שאין חייבים בחמץ בשלא כדרך אכילתו, וכתב בדברי יחזקאל דמוכח מכאן כמש"כ שאין הכונה דין שלא כדרך אלא משום דשתיה לא בכלל אכילה.

דף לה ע"ב

גמ' ומי פירות אין מחמיצין. דעת רש"י לקמן לו ע"א [ד"ה אין לשין] שכונת הגמ' אין מחמיצין היינו שאין בו חיוב כרת, אבל הוה חמץ נוקשה ואסור, ותוס' כתבו שכן משמע מדברי ריש לקיש דאמר אין חייבין על חימוצו 'כרת', והתוס' הקשו ע"ז מהא דמבואר

לקמן מ'ע"א דמותר לעשות תבשיל במי פירות ואם היה איסור של חמץ נוקשה איך יכול לעשות כן, וכתבו תוס' בשם ר"ת שרק אם לש מי פירות יחד עם מים איכא איסור של חמץ נוקשה, אבל בלא מים כלל ליכא איסור כלל, [אבל רש"י ע"כ שחולק על חילוק זה, שהרי כתב בע"א דמיירי הכא שלא נתן בו מים], ובדעת רש"י י"ל כמו שכתבו תוס' במנחות דף נד ע"א דכיון שאין כאן חמץ גמור אלא חמץ נוקשה ע"כ לא גזרו בו רבנן ללוש במי פירות כיון שיכול להיזהר שלא יחמיץ, ועי"ש עוד מש"כ לישב קושית תוס' מההיא דמנחות נז ע"ב, [ועי' בנו"ב או"ח כ"ב שכתב בדעת רש"י דחמץ נוקשה אינו אלא מדרבנן ולכן מותר ללוש במי פירות, ומישב בזה הא דמקשה תוס' מההיא דמנחות עי"ש], ובעיקר דינא דמי פירות יבואר עוד להלן לו ע"א.

תוס' ד"ה ומי פירות אין מחמיצין. ובמי ביצים נסתפק רש"י אי חשיב מי פירות וכו', אבל ר"ת היה נוהג היתר בדבר והיה אוכל בערב פסח אחר ארבע שעות עוגה שנילושה בבצים, החזו"א [קכ"א י"ג] העיר דמשמע דנסתפק רש"י לדינא והא לדידה אף במי פירות איכא איסור של חמץ נוקשה וא"כ אף מי ביצים אסור.

והנו"ב [או"ח סי' כ"א] ביאר דעת רש"י דחמץ נוקשה הוא רק דרבנן, וא"כ איכא נפק"מ בערב פסח לאחר ד' שעות דלא גזרו רבנן, ועוד אפשר דאף דהוה נוקשה מ"מ אם הוה מצה עשירה אין איסור לאכולה בע"פ וכמו שמבאר בסוף תוס', **ובהא** דהביאו תוס' בשם ר"ת שהיה אוכל בערב פסח הקשה השפ"א דמה הראיה הא אפשר שהיה אוכל קודם שהיה מחמיץ, וכמו שמותר ללוש במים ולאכלו קודם שיחמיץ כיון דהוה מצה עשירה, [ואפשר דעוגה משמע דבר שיכול לבוא לידי חימוץ].

תוס' בא"ד. והא דאמרינן וכו' הקשה בשפ"א דלר"ת בעצמו שסבר דמי פירות אין איסור כלל, אמאי הוצרך ר"ת לומר דמותר משום דמותר לאכול מצה עשירה בע"פ בפסח, בלא"ה הא אינו מחמיץ כלל, וכתב השפ"א שכונת תוס' לישב אפילו לדעת רש"י דאיכא איסור של חמץ נוקשה במי פירות, מ"מ כיון דהוה מצה עשירה ליכא איסור לאכול בע"פ.

גמ' דמאי הא לא חזי ליה. פרש"י ואמרינן לקמן מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ לבדו אתה יוצא בו לשום מצה יצא מי שיש לו איסור אחר.

נקט רש"י טעמא דאמר רבינא לקמן דמי שאיסורו משום בל תאכל חמץ לבדו ולא אם יש עוד איסור, המהרש"א ביאר דהגמ' הבינה מעיקרא שהאיסור של דמאי הוא מחמת ספק דאורייתא לחומרא, ולכן שייך לומר טעמא דרבינא, אבל באיסור דרבנן לא שייך לומר כן, וכמו שמוכח בהמשך דברי רש"י, [ועי' שאגת אריה סי' צו בתחילתו מש"כ לבאר אמאי הוצרך רש"י להוסיף עוד טעם משום מצוה הבאה בעבירה עי"ש].

גמ' מיגו דאי בעי מפקיר נכסיה וחזי ליה. צריך להבין מה מהני הך סברא סו"ס הא איכא איסור של דמאי, ועיין בעמק ברכה שכתב דא"א לומר משום דבידו להפקיר לכן חשיב שהם נכסיו, דהגמ' בברכות מה ע"ב אומרת דמזמנין על דמאי אע"פ שאסור לאכול דמאי, ופרש"י והוה מצוה הבאה בעבירה, ותי' הגמ' דמכיון שאי בעי מפקיר נכסיה וחזי ליה, והא התם ל"ש לומר שיכול להפקיר בפועל שהרי מיירי לאחר שכבר אכלו, ולכן כתב שכונת הגמ' דממה שחזינן שאי בעי מפקיר ע"כ שהוא איסור קל, ולכן לא נאמר בזה הכלל דמי שאיסורו משום בל תאכל חמץ לבדו, ולפי"ז צ"ל שהוא סברא ג"כ לגבי זה דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, [וכן משמע ברש"י שכתב דחומרא דרבנן בעלמא היא משמע שעיקר כונת הגמ' לומר קלותו של דמאי שיכול לאכול ע"י שיפקיר], ובזה ביאר שאין חסרון בזה שא"א להפקיר בשבת ויו"ט וא"כ לא הוה בידו.

ואפשר לבאר באופ"א הא דליכא מצוה הבאה בעבירה בדמאי, ע"פ מה שמבאר בירושלמי שמחלק בין קורע על מתו בשבת שאין דין של מצוה הבאה בעבירה, לגזול מצה שיש בזה חסרון, וביאר הירושלמי שבמצה גזולה אין לו דרך לעשות המצוה בלא העבירה, אבל הכא הרי יכול לעשות קריעה לאחר השבת, לכן כה"ג אין חסרון של מצוה הבאה בעבירה, וכללא הוא במצוה הבאה בעבירה דכל שיכול לעשות המצוה בלא לעבור העבירה קיים המצוה, וא"כ ה"נ הרי יכול לקיים המצוה באופ"א שהרי יכול להפקיר נכסיו ויהא מותר לו לאכול הדמאי ויקיים מצות מצה לכן אין חסרון של מצוה הבאה בעבירה, **ואפשר** להוסיף בזה דבסוכה דף ל ע"א יליף פסול של מצה"ב מקרא והבאתם את הגזול ואת הפסח גזול דומיא דפסח, מה פסח שיש בו מום לית ליה 'תקנתה' ה"ה גזול

נמי, וי"ל דבר שיש לו תקנה מצד עצמו כגון הכא דאי בעי מפקיר נכסיה וחזי ליה לא הוה דומיא דפסח ול"ש בו דין של מצה"ב, [ועי' במשנת ר' אהרון שו"ת סי' י' שכתב ביאור אחר].

תוס' ד"ה יוצאין בדמאי מסופק היה ר"י אי בעי למימר יוצא בדיעבד א"נ אף לכתחילה. וכן דייק הרש"ש ברש"י דרך בידעבד יוצא בו, מיהו צריך לבאר מה הסברא לומר שלא יצא בו לכתחילה הא בעלמא היכא דאמרינן הך סברא לא מצינו חילוק בין לכתחילה לדיעבד, דבסוכה דף לה ע"ב מבואר לגבי אתרוג דבעינן שיהא ראוי לאכילה ואמרינן דיוצאין באתרוג של דמאי כיון דאי בעי מפקיר נכסיה, וכן בשבת קכז ע"ב אמרינן דאע"פ שטבל הוא מוקצה דלא חזי ליה מ"מ דמאי לא הוה מוקצה כיון דחזי ליה דאי בעי מפקיר נכסיה, והחילוק בזה נראה דהתם הנדון הוא האם דבר זה חשיב ראוי לאכילה ובהו כיון שיש לו מיגו חשיב ראוי לאכילה, אבל הכא הנדון הוא האם יש כאן אכילת איסור של דמאי ע"כ בזה נסתפקו תוס' דאפשר דלא הותר לכתחילה. **ודבר** זה מוכרח דלקמן לו ע"ב מבואר בגמ' דאין חסרון במעשר שני של עיסה שאינה נאכלת בכל מושבות, כיון שאי נטמאה העיסה יכול לפדותו ולאכלו אף חוץ לירושלים, והיינו כעין סברת המיגו של הגמ' כאן ומשמע התם דאף לכתחילה מותר וע"כ דהתם הנדון הוא האם יש דבר שנאכל בכל המושבות.

בעיקר כונת תוס' 'לכתחילה ודיעבד' עי' פנ"י שכתב דאין הכונה כשאין לו כזית מצה אלא טבל דרבנן, דבכה"ג פשיטא שמותר לו לאכול כדי לקיים מצות אכילת מצה, אלא כונת תוס' הוא שאם אכל כבר האם חייב לאכול כזית אחר או דרך בדיעבד כשאין לו.

תוס' בא"ד. א"נ אף לכתחילה הואיל ושרי לעניים ואכילת מצה נמי נקרא אכילת עניים, **מבואר** בתוס' חידוש גדול דהדין לחם עני הנאמר במצה אינו רק דין על הצורה של החפצא של המצה, אלא הוא נמי על אופן האכילה של המצה, וצ"ב היכן מוזכר דבר זה בקרא וצ"ע, **והנה** הצ"ח הקשה לסברת תוס' אמאי הוצרכה הגמ' לטעמא דאי בעי מפקיר נכסיה, ולמה לא סגי בה"ט לחוד דאכילת מצה היא אכילת עניים, ועי' בספר אור חדש שכתב דמשום ה"ט לחוד לא היה יכול לאכול כיון דבעינן מצה הראויה לשבעת ימים, וכיון שלאחר יו"ט אין דין של לחם עני לכן לא הוה ראוי לשבעה.

גמ' אבל לא בטבל פשיטא. הקשו הראשונים אמאי פשיטא כ"כ הא בגמ' בהמשך קאמר דמתני' ר"ש היא דסבר אין איסור חל על איסור ולכן אין יוצאין בטבל כיון שאין איסור משום כל תאכל חמץ, אבל לרבנן יוצא יד"ח, וא"כ חידוש גדול השמיע התנא דמתני' כר"ש.

וכתב המאירי דמוכח מכאן דהלכה כרבינא דרך מי שאיסורו משום כל תאכל חמץ לבדו, ועוד תי' הראשונים דאיכא עוד סברא שלא יצא בטבל משום מצוה הבאה בעבירה ויבואר להלן עוד בזה, ועי' ברבנו דוד ובחידושי בית מאיר.

גמ' לא צריכא בטבל טבול מדרבנן שזרעו בעציץ שאינו נקוב. פרש"י ואפ"ה מצוה הבאה בעבירה חשיב לה ולא דמי לדמאי וכו', הקשה **המהרש"א** אמאי לא קאמר רש"י נמי טעמא דאמר לעיל משום דילפינן מקרא לא תאכל עליו חמץ, דרך מי שאסור משום חמץ לחוד, וביאר המהרש"א דהכא כיון שאינו אלא מדרבנן ל"ש לומר דאסור משום איסור אחר, ודוקא התם לגבי דמאי אמרינן כן דאע"פ שאינו אלא מדרבנן מ"מ כיון שהוא ספק של איסור תורה ע"כ אמרינן כן, [ויש להוסיף מש"כ בקובץ הערות [סי' ע"ה ו] שגדר האיסור של דמאי לא דהוה טבל מדרבנן כמו בעציץ שאינו נקוב, אלא דרבנן אמרו כאן שלא לסמוך על רוב עמי הארץ מעשרים וחששו למיעוט, היינו דרבנן אמרו לחשוש לאיסור תורה].

ובעצם דברי רש"י מבואר דאף בעבירה דרבנן אמרינן מצוה הבאה בעבירה, וכ"כ לעיל לגבי דמאי, ועי' **בשדי חמד** [מערכת המ"ם אות ע"ז סק"ז] שהביא אחרונים שחולקים בזה דבעבירה דרבנן ליכא משום מצה"ב, וכן משמע בתוס' לקמן קיד ע"ב [שציין הגרע"א בגליון הש"ס] שפירשו טעמא דהגמ' כאן שאינו יוצא בטבל של עציץ שאינו נקוב משום קרא דלא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום לא תאכל עליו חמץ לבדו, **ואולי** יש לפרש פלוגתתם ע"פ מש"כ האחרונים לדון דאיסור דרבנן אינו אלא איסור גברא שצריך לשומע בקול דברי חכמים ולא הוה איסור בחפצא, [עי' בנתה"מ סי' רל"ד סק"ג וקו"ש קו' דברי סופרים], ובהו לא

אמרינן מצוה הבאה בעבירה, דמהב"ע הוא רק כשהעבירה היא בחפצא, כדמבואר בירושלמי דהקורע על מתו בשבת אין בזה דין של מצוה הבאה בעבירה, ע"י ב"י יו"ד סי' ש"מ שביאר כן דברי הירושלמי.

בעיקר דברי הגמ' מבואר הקשה הרש"ש לקמן לו ע"ב [בתוס' ד"ה אוציא] מהא דמבואר ברמב"ם שאין חיוב תרומות ומעשרות וחלה בעציץ שאינו נקוב, וא"כ לכאורה ה"ה נמי אין יוצא יד"ח דילפינן מצה מחלה, אמנם **החזו"א** כתב דהא מבואר ברכות מז. דמברכים ברכת המזון, [והיינו דלא חשיב כמו כמהיין ופטירות שמברכין שהכל דלא ינקי מהארץ], וה"ה לענין מצה יוצא יד"ח וילפינן חלה ממצה לענין זה ודלא כהרש"ש, והוסיף שם החזו"א דאע"פ דכתיב מחלם הארץ ועציץ שאינו נקוב אינו לחם הארץ, הא אתרבי פירות חו"ל שנכנסו לארץ, והוסיף שם החזו"א דלענין מצה יוצא אף בפירות שגלגל בחו"ל ואע"פ שילפינן מחלה דכל ההקיש הוא בטיב העיסה ולא במה שהארץ גורמת, ובזה יתישב אף להבנת הרש"ש דלענין זה לא הוקש מצה לחלה.

גמ' ת"ל לא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום לא כל תאכל עליו חמץ יצא זה שאיסורו משום לא תאכל טבל וכו'. הקשו הראשונים אמאי בעינן מיעוט מקרא הא תיפוק ליה דלא יוצא יד"ח משום דהוה מצוה הבאה בעבירה, וכן הקשה תוס' בסוכה ל ע"א [ד"ה משום], וכן כתב הרמב"ם פ"ו ממצה ה"ז, והראשונים כתבו לדון דשמא מצוה הבאה בעבירה אינו אלא מדרבנן, וכן דעת תוס' סוכה ט ע"א דאינו אלא פסול מדרבנן ולפי"ז א"ש.

הראשונים כתבו כמה דרכים לישב, **הריטב"א** כאן כתב דל"ש מצוה הבאה בעבירה אלא בקרבן כיון שבא לרצות, וה"ה לולב נמי אתי לרצות, אבל מצה דלא אתי לרצות ל"ש ביה הך דינא, עוד תי' הריטב"א דל"ש מצוה הבאה בעבירה אלא במקום שהעבירה מסיעת למצוה, כגון בגזול דלולא שעבר על איסור גזילה לא היה יכול לצאת בו, אבל הכא בטבל שאין העבירה מסיעת לעבירה מכיון שהיה יכול לצאת יד"ח גם לולא העבירה כגון שהיה מפריש תרומת ומעשרות ממנו לכן בכה"ג אין פסול של מצוה הבאה בעבירה וכ"כ הרמב"ן.

והנה יעוין היטב בתוס' בסוכה שם דס"ל יסוד דברי הריטב"א שכתבו שאין דין של מצוה הבאה בעבירה אלא בלולב הגזול דהתם המצוה היא מחמת העבירה, אבל בלולב של אשירה שאין המצוה גורמת לעבירה דהרי כבר עבר את העבירה בלא שום שייכות למצוה בזה אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, וא"כ צ"ת אמאי לא תי' כן נמי לגבי מצה של טבל דהמצוה לא גרמה את העבירה שהרי היה יכול להפריש ממנו, ואפשר לומר דתוס' סברי דהכא חשיב נמי שהעבירה גרמה את המצוה דאף שהיה יכול להפריש, מ"מ עכשיו הוא עושה את המצוה מחמת העבירה, אבל הריטב"א סבר דכיון שהיה יכול להפריש לא חשיב מצוה מחמת העבירה. **ואפשר** לבאר באופ"א דכל מש"כ התוס' שצריך שהעבירה תהא מחמת המצוה הוא רק בכה"ג שבשעת מעשה קיום המצוה לא עובר עבירה אבל היכא שעובר עבירה בשעת קיום המצוה אין לך מצוה הבאה בעבירה גדולה מזו, וכן משמע במאירי כאן ע"ש היטב, ועי' מש"כ בסוכה שם בכ"ז ואכמ"ל, ועי' בקו"ש אות קי"ד מש"כ לישב עוד בכ"ז. ע"ע ברבנו דוד שהקשה אמאי לא אמרינן עשה דוחה ל"ת במצוה של טבל, ועי' בשאגת אריה סי' צו.

גמ' לא תאכל עליו חמץ. צ"ב לשיטת הרמב"ם שהובא לעיל בע"א שההקיש הוא דרך דבר שבא לידי חימוץ יוצא יד"ח במצוה, דהיינו שא"צ שיבוא לידי חימוץ בפועל, אלא הוא גילו איזה מין כשר למצה, א"כ מה שייך למעט טבל שאין בו איסור חמץ, הא הוא מין שיש בו איסור חמץ אלא שאיסור טבל מונע אותו מלחול וצ"ע.

הר"ן לקמן לו ע"א עמד בזה דכתב נמי כהרמב"ם שההקיש הוא רק דבעינן מין שבא לידי חימוץ, והקשה וז"ל ואע"ג דלעיל אמרינן מי שאיסורו משום כל תאכל חמץ יצא זה שאין איסורו משום כל תאכל חמץ, אלא משום כל תאכל טבל, שאני התם שלא חל איסור חמץ על מין זה מעולם עכ"ל, וביאור דבריו נראה דהא דאמרינן שצריך מין שהוא ראוי לחימוץ, אין הכונה דעצם זה שבאותו מין הוא בא לידי חימוץ יוצא בזה חובת מצה, אלא שבמין הזה היה אפשרות בפועל שיבוא לידי חימוץ, שהרי אם היה לש במים היה מחמיץ ולכן הוה בכלל תאכל עליו חמץ, אבל איסור טבל אין אפשרות כלל כל זמן שהוא אסור באיסור טבל להיות אסור באיסור חמץ, ולכן שיד לעשות היקש.

דף לו ע"א

גמ' האוכל נבילה ביום הכיפורים פטור. פרש"י דאפילו נתנבלה ביום הכיפורים פטור משום שהיתה אסורה משום אבר מן החי, והקשו תוס' אמאי לא חל איסור נבילה ויום כיפורים בבת אחת דכשמתה פקע איסור אבר מן החי, ועי' **מאירי** וכ"כ בשפ"א דאיסור נבילה איסורה בכזית ויום הכיפורים איסורה בכתובת שהוא שיעור גדול יותר, לפיכך חל איסור נבילה דלגבי שיעור של כזית ליכא ב' איסורים, אלא רק איסור נבילה וממילא לא יחול איסור יום הכיפורים, ועי' ריטב"א קידושין עז ע"ב שהביא סברא זו ותמה שהרי הנדון אינו על הגברא שאוכלו אלא הנדון הוא על החתיכה איזה איסורים חלים עליה, וא"כ בזה י"ל דשניהם חלים בבת אחת. **והתוס'** פירשו הטעם שלא חלים ב' האיסורים בבת אחת משום שמחיים איכא איסור שאינו זבוח, ואף לאחר שנתנבלה היא עדיין אסורה באותו איסור, וצ"ב א"כ לתוס' איך חל איסור נבילה על אינו זבוח, ועי' תוס' הרא"ש שכתב דאיסור נבילה ואיסור אינו זבוח חשיב אותו שם איסור, שיסוד איסור נבילה היא מחמת שמתה בלא שחיטה ולכן איסור חל על איסור, אבל דעת רש"י דליכא איסור של אינו זבוח, דלא הוה אלא מצות עשה לזבוח ואי"ז לאו הבא מכלל עשה.

והנה הראשונים בקידושין עז ע"ב כתבו שכל הדין שאוכל נבילה ביום הכיפורים פטור משום יוהכ"פ מיירי בנתנבלה מערב יום כיפור, אבל אם נתנבלה ביום כיפור איסור יום כיפור קדים לאיסור נבילה.

גמ' רבינא אמר וכו' אלא מחוורתא כדאמר רב ששת. בגמ' משמע דאין הלכה כרבינא אלא כר"ש, אמנם המאירי כתב דק"ל להלכה כרבינא משום דק"ל להלכה דלא כר"ש ואיסור חל על איסור בכלל ומוסיף והכא חמץ הוה איסור כולל, והא דקאמר הגמ' אלא מחוורתא כתב המאירי דלישב הסוגיא לבד נשתבחו הדברים, וכן משמע ברש"י לה ע"ב בריש העמוד, וכן משמע ברש"י במשנה עי"ש, אמנם הראשונים כתבו דלרבנן צ"ל דטעמא דמתני' לאו משום מצוה הבאה בעבירה.

גמ' שעונים עליו דברים הרבה. פרש"י שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו את ההגדה, מבואר ברש"י דהלל והגדה צריכה להיות על המצה, וכן הוא לשון **הטור** [סי' תע"ג ז'] ומחזיר את הקערה שבה המצות כדי שתהא לפניו כשאומר ההגדה כדאמרין לחם עני שעונים עליו דברים וכ"כ הרמ"א שם, והיינו שהדין של עונים עליו דברים הרבה זהו חיוב של החפצא של הלחם דצריך לאכול לחם עני כזה שענו עליו דברים, [ועי"ש בב"ח שכתב ואין מכאן ראיה, דעליו אין הפירוש עליו ממש, אלא הכי פירשו על ענין הלחם עונים דברים הרבה, שעיקר ההגדה הוא בענין מצות מצה שרומז לחרות], ותוס' לקמן קיד ע"א [ד"ה הביאנו] כתבו דכונת הגמ' עונים עליו היינו שאומרים מצה זו, ומשמע דאי"צ כל ההגדה והלל על הפת, [אמנם בדעת תוס' צ"ב דלקמן קטז ע"א [ד"ה ואמרתם] כתבו שילפינן מואמרתם זבח פסח דמצה ומרור הוקשו לפסח, ואפשר דואמרתם ילפינן שצריך להגיד את טעמי המצות, אך אכתי לא ידעין שצריך להיות על הלחם, ואפשר דיש ב' הלכות חדא מצד הגברא ועוד דין על החפצא ואכמ"ל].

האור שמח [פרק ד מחו"מ ה"ז] הקשה על רש"י איך אפשר לומר שצריך לאמר עליו את הלל הרי חיוב לומר הלל אינו מהתורה אלא מדברי סופרים ואיך אפשר לומר דילפינן ליה מקרא, וכתב האור שמח לפרש כונת הגמ' דעונים עליו דברים הרבה שצריך לומר הענין של ארמי עובד אבי דכתיב ביה הלשון עני ועניתה ואמרת, ואכמ"ל.

גמ' אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש. דעת רש"י דאינו חייב כרת אבל אסור משום חמץ נוקשה, וכתב רש"י דהא דאמר לעיל מי פירות אין מחמיצים, היינו שאין חייבים עליהם כרת אבל איסור איכא, וכבר נתבאר לעיל דדעת רש"י דמייירי בלא מים ואפ"ה איכא איסור תורה, אבל כל הראשונים חולקים על רש"י וס"ל שמי פירות אין מחמיצים כלל בלא מים, והכא מיירי בנתן לתוכו מים ולכן איכא חשש חימוץ, והרמב"ן ס"ל דהיכא שלא נתן לתוכו מים אין צריך לחסרון של מצה עשירה, כיון שאין יכול להחמיץ אין יוצא בזה יד"ח מצה, דבעינן שיבוא לידי חימוץ בפועל, אבל הראשונים חלקו וס"ל דאין דין שיבוא לידי חימוץ בפועל, אלא סגי במה שיש כאן מין שראוי להחמיץ וכבר נתבאר לעיל ענין זה, ובדעת רש"י נחלקו באחרונים היכא שנותן מים האם איכא כרת או דהוה נוקשה, עי' נו"ב או"ח סכ"א.

גמ' וסבר ר"ע עיסה שנילושה בשמן ויין לא, והתניא אין לשין בפסח ביין ושמן ודבש וכו' לא קשיא כאן ביו"ט ראשון כאן ביו"ט שני. רש"י [ד"ה אין לשין את העיסה] מבואר דגם לפי הס"ד מיירי בלש במועד ולא ביו"ט עצמו דהא קתני בברייתא ישרף, וביו"ט איכא איסור הבערה משום דהוה הבערה שלא לצורך, וכונתו נראה דהלשון של הברייתא הוא 'ישרף מיד' והרי ביו"ט עצמו אין יכול לשרוף, דהא מבואר בגמ' לעיל דף ו. המוצא חמץ ביו"ט כופה עליו כלי דלא הותר לשרוף ביו"ט.

וקשה א"כ מה מקשה הגמרא מדר"ע אר"ע, הא טעמא דסבר ר"ע דלשין ביין ושמן ודבש משום דסבר דמי פירות אין מחמיצין כלל, וא"כ י"ל דהא דאמר ר"ע דמלחם עני ילפינן פרט לעיסה שנילושה במי פירות, טעמא משום דלאו לחם עני והוה מצה עשירה שאין מקיים בה מצות אכילת מצה, וא"כ מה מקשה הגמ' הא בשאר ימים אין איסור לאכול מצה עשירה דדין לחם עני הוא רק בכזית שהוא מחויב בה ומשו"ה סבר ר"ע דלשין עיסה במי פירות, [אולם העירוני דמשמע דקושית הגמ' היתה מדברי ר"ע שאמר 'שבת' אצל ר"א ור"י ולשתי לחם עיסה ביין ושמן וכו', ומשמע שהיה ברגל ראשון שאמר ששבת שם, וא"כ קושית הגמ' היא באמת מרגל ראשון, ואה"נ אין הכרח שבשר ימים קס"ד שיש דין של לחם עני].

אולם רבנו דוד עמד בקושיא זו וכתב ז"ל הוה סבירא לן דר"ע דריש לחם עוני פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש, סבירה ליה שיש איסור במצה עשירה כל שבעה, דכולי פסח בעינן לחם עוני זכר למה שאכלו אבותינו בעניות, כי היכי דבעינן דלא ליהוי חמץ זכר למה שאכלו אותו אבותינו שלא בחמץ, כמו שכתבו עוגות מצות כי לא חמץ עכ"ל, וכן מבואר בחי' הר"ן עיי"ש היטב, ומבואר כאן חידוש גדול שלפי הס"ד בגמ' שדין לחם עני אינו דין דוקא באכילת המצוה המחויבת, אלא הוא דין בעצם שיש איסור במצה עשירה שלא לאכול כמו שיש איסור חמץ כל שבעה, שאותו זכר שיש לאיסור חמץ איכא לאיסור מצה עשירה.

וביאר הדברים י"ל ע"פ מש"כ בחידושי מרן הגר"י [הלכ' חמץ ומצה] לבאר שהדין לחם עני אינו תנאי בחפצא של המצה, [דהיינו שכמו שיש דין איזה סוג מצה יוצאים יד"ח שיהא רק מה' מינים ה"נ יש דדין שיהא לחם עני], אלא שזהו דין נוסף שנאמר במצה שצריך לקיים זכרון ללחם עני, ואם אכל מצה בלא הזכרון של לחם עני לא יצא יד"ח, עיי"ש שדייק כן ברמב"ם שהוא ענין בפני"ע מלבד עצם אכילת המצה, ולפי"ז י"ל דקס"ד הגמ' שדין זכרון לחם עני שייך אף בשאר הימים, דאע"פ שאין מצווה לאכול מצה, מ"מ כיון שצריך שיהיה זכרון, אין יכול לאכול דבר שהוא להיפך מהזכרון, ולכן מצה עשירה שהיתה יכולה להיות מצה שהיה בה זכרון אם היה עושה עושה בלא מי פירות ע"כ אם אוכל אותה במי פירות הוא ההיפך מהזכרון.

אמנם בדעת הרמב"ן במלחמות והראב"ד בהשגות על הר"ף מבואר שחלקו על זה, וס"ל דלא שיד לומר שהיה הו"א לגמ' שיש איסור של מצה עשירה בשאר ימי הפסח, אלא שו"ט דסוגיין לא היה בזה, [ועי' לקמן שהובא דבריהם], וצ"ב לדבריהם מה מקשה הגמ' הא ע"כ הא דתני שורפין לא מיירי ביו"ט עצמו, וא"כ מה מקשה הגמ' י"ל דביו"ט ראשו פסול משום מצה עשירה, ובשאר ימים אין חסרון ולכן מותר דליכא חשש חימוץ במי פירות, וצ"ל דסבר הרמב"ן דאין איסור הבערה שלא לצורך כיון שהוא שורף לצורך מצוה שלא יכשל בבי"י ובי"י, והא דאמרין לעיל דמוצא חמץ בפסח כופה עליו כלי מיירי לאחר ביטול, אבל כאן הרי מיירי שהחמיץ ביו"ט ולא ביטלו ולכן חשיב העברה לצורך, וכבר נחלקו הראשונים בזה לעיל ו ע"א, ועי"כ מקשה הגמ' דבפשוטו מיירי ביו"ט ראשון, וא"כ מוכח שלר"ע דתני דלשין משמע שאין חסרון של מצה עשירה, ובדעת רש"י עי' בצל"ח שכתב דסבר דאף אם לא יבטלו נמי איכא איסור שריפה ביו"ט.

אולם לפי מה שהערנו לעיל דאף ברש"י י"ל דקושית הגמ' היתה רק מהא דאמר ר"ע 'שבת' א"כ אפ"ל דאף לרמב"ן הא דשורפין מיירי במועד וקו' הגמ' היתה מדר"ע אדר"ע שהוא מיירי ביו"ט ראשון.

גמ' לא קשיא הא ביו"ט ראשון הא ביו"ט שני. בפשוטו לפי מש"כ רבנו דוד יש כאן חזרה דאין דין של לחם עני כל ז', אלא שהוא דין רק ביום הראשון ובפשוטו הוא רק בכזית הראשון, אבל בשאר ימי הפסח אין דין של לחם עני, ולפי דרכו של הגר"י נתבאר שביום הראשון נאמר בדין של לחם עני שיהא לו זכרון ולא רק בחפצא של הלחם.

אולם מדברי רבנו חננאל מסוגיין נראה מקור לדברי הרמב"ם ז"ל שכתב לבאר תי' הגמ' דביו"ט ראשון מזמן שעונים אחריו דברים והן ההגדה שאמר מצה זו שאנו אוכלים על שום מה אסור מאותו זמן לאכול מצה עשירה דבעינן עוני עכ"ל, מבואר מדבריו שהדין לחם עני אינו רק בכזית הראשון אלא מזמן שעונים עליו דברים הרבה ובכל לילה הראשון נאמר דין זה, שאסור במצה עשירה, וכמש"כ הגר"י, **והנה** בחכמת מנוח [פ"ה ה"כ] כתב שיש נוהגים שאין אוכלים מצה עשירה בשני ימים הראשונים, [ועי' בהגדה של

פסח מבית בריסק שכן נהגו הגר"ח והגר"י זצ"ל, ומבואר שאף למסקנת הגמ' נתחדש דין של לחם עוני כמש"כ שזה דין על הגברא, ועי' בספר זכרון אש תמיד מש"כ הגאון ר' יעקב קמנצקי זצ"ל מקור לשיטה זו מדברי הגמ' לקמן צו ע"ב דקאמר דאחד מהחילוקים בין פסח מצרים לפסח דורות הוא, דבמצרים היה נוהג איסור חמץ יום אחד, ובפסח דורות נהג איסור חמץ כל ז' ימים, וצ"ע מה חידשה הברייתא בזה וכי תעלה על דעתך דבפסח דורות איסור חמץ לא נוהג רק יום אחד, הרי מקרא מלא הוא שבעת ימים תאכלו מצות, וכתב לבאר דביום הראשון חייב מצה הוא מצד הדין של לחם עני, ולכן איכא בזה איסור של מצה עשירה, אבל בפסח דורות זהו חובת מצה מקרא דכל מחמצת לא תאכלו, ולכן יוכל לאכול מצה עשירה עיי"ש בכ"ד.

גמ' כדאמר ריב"ל לבריה יומא קמא לא תלוש וכו'. בביאור כונת הגמ' נחלקו הראשונים הרי"ף כתב דק"ל להלכה כר"ע דביום ראשון אסור ללוש במי פירות, אבל בשאר ימים מותר ללוש במי פירות דמי פירות אינם מחמיצים, ודלא כר"ג ורבנן דסברי דלכתחילה אין לשין את העיסה ביין ושמן ודבש, וכתב הרי"ף דמוכח כן בגמ' דהא דמיייתי הגמ' הך דריב"ל משום דסבר כר"ע וכיון דהוה בתראה קי"ל כוותיה.

והבעל המאור תמה על הרי"ף דאין ראיה מדריב"ל דהלכה כר"ע, ד"ל דריב"ל לא אתי למימר על הנדון של מי פירות אם מחמיצים או לא, אלא בא לומר שהלכה כר"ע בדין הראשון של מצה עשירה שאין יוצא בו יד"ח, דמייירי בלש במי פירות בלא מים דכה"ג לעולם לא בא לידי חימוץ, ומ"מ ביום הראשון אסור דהוה מצה עשירה, אבל בשאר ימים מותר דלא בא לידי חימוץ ואין דין לאכול פת, ועוד כתב הבע"מ לפרש כונת הגמ' איבע"א לעולם בחלבא וכו' היינו דבחלב אפילו עם מים מותר ללוש דחלב לא בא לידי חימוץ אף ע"י מים ולא הוה כשאר מי פירות שבאים לידי חימוץ.

והרמב"ן במלחמות הקשה ג' קושית על הבע"מ.

א' דאם ריב"ל מייירי בלא מים ואתא למימר טעמא כר"ע דאין יוצא ידי חובתו משום דהוה מצה עשירה הא בלא מים אי"צ להגיע לטעם של מצה עשירה, דמכיון שמי פירות בלא מים אינם מחמיצים כלל, בלא"ה אין יוצא בהם ידי חובתו בפסח כדאמר לעיל, דכל שאינו בבל תאכל חמץ אינו יוצא ידי מצה, וכתב הרמב"ן שם דא"א לפרש דכל שישנו בבל תאכל חמץ קאי על המין, דלעיל לה ע"א קבעי הגמ' למימר דכמו שיש היקש מחמץ למצה ה"נ יש היקש ממצה לחמץ וכמו שאין יוצאין יד"ח מצה במי פירות ה"נ אין חייבין עליו משום חמץ, ומוכח דההיקש הוא דרך היכא שיוצא יד"ח בפועל דאם ההיקש הוא לגבי המין שיוצא בו ידי חובתו מצה א"כ ה"ה בלש במי פירות חייב משום חמץ.

ב' הקשה הרמב"ן דאם מייירי בלא מים הא בלא"ה אין יוצאים ידי חובתו, דבעינן ושמרתם את המצות דהיינו דכדי שיוכל לצאת ידי חובת מצה בעינן מצה שיוכל לשמרה מחימוץ, ואם אין מחמיצים לא מתקיים בו ושמרתם את המצות.

ג' עוד תמה הרמב"ן דאם כונת ריב"ל לומר דבשאר ימים מותר ללוש כיון שאין צריך לאכול מצה, הא זה דבר פשוט שיש חילוק בין יו"ט ראשון לשאר ימים, ומה צריך חידוש של ריב"ל לומר שמותר ללוש בשאר ימים.

ולכן כתב הרמב"ן דע"כ כמו שכתב הרי"ף דריב"ל אתי למימר על הנדון של חשש שמא תחמיץ העיסה ואתי למפסק כר"ע דמי פירות אין מחמיצים, אלא דביו"ט ראשון יש עוד חסרון של לחם עני ולכן אין יוצא יד"ח במצה עשירה.

ובישוב דעת הבע"מ כתב הר"ן דההיקש מחמץ למצה הוא על המינים ולא דבעינן חימוץ בפועל, ובמה שהוכיח הרמב"ן מהגמ' כתב הר"ן דכיון דמסקינן דדבר שאין יוצאין בו משום מצה חייבין על חימוצו כרת משמע דלא קי"ל הקישא למינים, [ועי' לעיל שכתב כן הדברי יחזקאל מעצמו], וכן הוא דעת הרמב"ם פ"ו מחמץ ומצה ה"ה שכתב דמצה שלשה במי פירות יוצא בו ידי חובתו אבל אין לשין ביין ושמן ודבש משום לחם עני כמו שביארנו, וס"ל לרמב"ם דחסרון של לחם עני יש רק ביין שמן ולא בשאר מי פירות, והקשה המ"מ דהרמב"ם פסק שם בה"ב דכל מי פירות אינם מחמיצים וא"כ אינו בבל תאכל חמץ, וכתב הלחם משנה דדעת הרמב"ם דההיקש הוא שצריך מין שיכול לבוא לידי חימוץ ולכן אע"פ שמי פירות אינם מחמיצים מ"מ כיון שהוא מין שיכול לבוא לידי חימוץ יוצא בו יד"ח.

והא דהקשה הרמב"ן מה החידוש דשאר ימים לשין והרי אין צריך לאכול מצה כתבו רבנו דוד והר"ן לישב כמשי"כ לעיל דהגמ' סברה דבכל ימי הפסח אסור לאכול מצה עשירה כיון שצריך שיהא זכרון בכל ימי הפסח, ודעת הרמב"ן י"ל כמשי"ש שקו' הגמ' דר"ע מיירי נמי ביו"ט ראשון.

ובמה שהקשה הרמב"ן דבעינן ושמרתם את המצות כתב הקה"י סי' ל"ב דאף הכא מתקיים ושמרתם את המצות דבזה ששומר שלא יכנס מים לתוך המי פירות ויחמיצו מקיים בזה דין של ושמרתם, והמנ"ח תי' באופ"א לפי דעת הראשונים שחיוב של ושמרתם הוא משעת קצירה כבר קיים חובתו במה שלא החמיץ בשעת קצירה ואין הלכה שצריך שיוכל לעשות שמירה כל שעה ושעה.

דף לו ע"ב

גמ' במקום זריזין איתא. פרש"י שהמחבת והמרחשת כלי שרת הן וכן תנור של מקדש, מבואר שממה שמצינו שהאפיה של המנחה בכלי שרת בעזרה ממילא אף הלישה היתה בעזרה, וכונתו לכאורה כמו שכתב תוס' דכדי שלא תחמיץ היו לשין אותו סמוך למקום שאופין אותו, ונמצא שאין הלישה פוסלה חוץ לעזרה אלא שכן היו עושים, [וכן מבואר בתוס' במנחות דף ט ע"א ד"ה ריש לקיש שאין פסול בעצם אם ילוש בחוץ, אלא דאורחא דמילתא נקט שדרך לעשותה במקום זריזין, ועי' חידושי הגרי"ז שם שהקשה מהתוספתא דמשמע שפסולה].

אלא שא"כ קשה ועי' בראש יוסף שתמה כן דמה מייתי ממה שמצינו דבללן זר חוץ לחומת העזרה פסולה דמשמע מזה שהלישה בעזרה, הרי הבלילה היא לאחר האפיה וכיון שהאפיה צריכה כלי שרת א"כ ודאי שצריך לבלול אותו בעזרה, אבל מה הראיה מזה שהלישה היתה בעזרה, ואפשר שכונת הגמ' להוכיח מבלילה של מנחת סולת, שהרי כל המנחות הסדר היה שהיו לשים ואח"כ אופים אותם ואח"כ פותתים ובלולין, אבל מנחת סולת לא היו לשים אלא היה מביא סולת ובלול לאחר נתינת השמן, ואח"כ היה קומץ, ומקמיצה והילך דין בכהן אבל קודם לכן ישראל כשר, וממה שמצינו שהבלילה בעזרה ע"כ שאף דבר שלא צריך כהונה צריך להיות בפנים, ה"נ לישה שאין צריך כהן וכשר בזה מעיקר הדין להיות בפנים, ואע"פ שחלוק עדיין דהכא הבלילה פסולת והכא הלישה אינו פסולת בחוץ כמו שמבואר בתוס' במנחות, ועי' חת"ס שנראה שפי' כן.

תוס' ד"ה במקום זריזים איתא. וא"ת והכא במנחת מאפה תנור ושאר מנחות וכו', צ"ב כונתם מדוע היה פשוט לתוס' שיש חילוק בין מנחה של מאפה תנור לשאר מנחות, הרי כמו דמחבת ומרחשת הבינו התוס' שהלישה בפנים, מדוע מאפה תנור יהא אחרת, ועי' בתוס' הרא"ש שכתב באופן אחר וז"ל תימא תינח מנחת סולת דלישתה בעזרה דבלילתה היא בכלי שרת ונקמצת סולת, אלא הכא במנחת מאפה מדקתני כל המנחות נילושית בפושרין ומשמרין שלא יחמיצו, וזהו דוקא במנחת מאפה ומחבת ומרחשת שנקמצין אחר אפיה וטיגון מנלן שבמקדש היתה, והיינו דקשיא ליה מה הטעם דבעי עזרה דבמנחת סולת בעי עזרה כיון שהבלילה היא בכלי שרת לכן הלישה נמי, ועי' בתוס' הר"ש משאנ"ץ.

תוס' בא"ד. ורבנו אפרים וכו', הקשה המהרש"א אמאי אמרינן בגמ' בלילה חוץ לעזרה פסולה ולא אמרינן דהעשרון שהיו מודדין אותה היה כלי שרת, ותי' דכונת הגמ' דכמו בלילה צריך דוקא בחומת העזרה כי מדת הלח נתקדשה, ה"נ למד"א מדת יבש נתקדשה צריך למדוד בתוך העזרה, [ע"ע תוס' מנחות נה ע"א בסוף העמוד וצ"ע].

גמ' ר"ע אומר מצה ומרור מה מרור שאינו בכורים אף מצה שאינה בכורים. השפ"א הקשה א"כ אמאי כהנים יוצאים במצה של תרומה הא י"ל דכיון שהוקש מצה למרור, והרי מרור ליתא בתרומה ה"נ מצה, ועוד קשה דלעיל קאמר הגמ' שיוצא כהן בתרומה משום דס"ד דכתיב בקרא מצה ובעינן מצה שראויה לכולכם קמ"ל מצות ריבה, ולמה לא אמר דאי לא קרא הו"א דהוקש מצה למרור דל"ש תרומה במרור.

ובעיקר דברי הגמ' שיש היקש מצה למרור ולכאורה קשה שאין הלכה במרור שצריך שיהיה דבר שאין במינו ביכורים, אלא שלמעשה לא מצינו חיוב ביכורים במרור ומה שייד לעשות היקש בכה"ג.

רש"י ד"ה אף מעשר שני בירושלים. כדאמרין במסכת מכות מחיצה לקלוט דרבנן, והיינו שאף שנאכל מדאורייתא בכל מושבותיכם, מ"מ כיון דאינו נאכל מדרבנן לא חשיב נאכל בכל מושבות מהתורה, **הקשה** הגרע"א דא"כ לא ש"ך לדרוש מצות מצות ריבה לרבות מעשר שני, כיון שרק מדרבנן אינו נאכל בכל המושבות אי"צ ריבוי מהתורה, והנה המהר"ם חלואה כאן משמע דאע"פ שמחיצה לקלוט הוא דרבנן, דהיינו שמהתורה אף אם הוציא יכול הוא לפדותו בחוץ, מ"מ יש איסור מהתורה להוציא מעשר שני שנכנס לירושלים, ואולי אפשר לומר דרש"י נמי סבר הכי שיש איסור להוציא חוץ לירושלים אע"פ שמחיצה לקלוט הוא דרבנן, אלא שהוסיף דאף אם הוציא אין יכול לפדות מדרבנן דמחיצה לקלוט הוא מדרבנן ודוחק, וע"ע בצ"ח.

תוס' ד"ה אוציא חטיטין ושעורין שיש במינים ביכורים. נחלקו המהרש"א והפנ"י בכונת תוס', **המהרש"א** ביאר דתוס' סברו דאיכא חיוב ביכורים בכל חמשת מיני דגן, דהוה בכלל חטיטין ושעורין, והקשו תוס' איך אפשר למעט דאין יוצא ידי חובת מצה דבר שאינו חייב בבכורים דא"כ קשה באיזה מין דגן יכול לקיים מצות מצה, ועי' רבנו דוד וחיידושי הר"ן דמשמע כדבריו דכל ה' מינים חייבים בבכורים.

אולם הפנ"י חולק וסבר דיש חילוק בין תרומה וחלה לבכורים, שאע"פ שלענין תרומה וחלה הוה בכלל חטיטין ושעורין, מ"מ לענין ביכורים רק חטיטין ושעורין חייבים בביכורים ושאר מינים לא, וכונת תוס' דא"א לומר דהכל בכלל דא"כ באיזה מין דגן יצא, וע"כ שיוכל לצאת חובת מצה בשאר מינים, ועי' ברש"ש שהאריך וכתב כהפנ"י והביא ראיה מסוף פרשת וארא דכתיב 'והחטה והכוסמת לא נכו' ש"מ דלא הוה בכלל חטיטין, [ושמעתי לדון בזה שהרי כוסמין בכלל חטיטין כמבואר לעיל לה ע"א, והתוס' שם מבואר דלענין חלה כוסמין נמי בכלל שעורין וגם בכלל מין חטיטין, וא"כ י"ל דלהכי פירטה התורה והחטה והכוסמת לא נכו מכיון שבפסוק שם כתוב 'והפשתה והשעורה לא נכתה', וא"כ י"ל שלכן הוצרכה התורה לפרט בהדיא שכוסמין לענין זה הוה כחטיטין ולא הוה כשעורין].

תוס' ד"ה דאמר ר"א. נראה לר"י דהא דאיצטריך למימר כר"א היינו אי מחיצה לקלוט דאורייתא, **הקשה** רע"א מ"ט לא כתבו התוס' את דבריהם לעיל בתחילת הגמ' דממעט מעשר שני משום שלא נאכל בכל מושבות, והו"ל למימר דמחיצה לקלוט דאורייתא, **וכתב** הרע"א דכיון שא"א לאכלו קודם פדיון לכן חשיב שאינו נאכל בכל מושבות, אבל בתר דאמר דאיכא ריבוי של מצות משום דר"א דאם נטמא יש תקנה ע"י פדיון הוצרך תוס' לומר דמחיצות לקלוט הוא דאורייתא, דאם הוה מדרבנן א"צ להא דר"א שהרי יכול להוציאו מירושלים.

תוס' בא"ד. וי"ל דהכא לא ממעטינן להו מבכל מושבתיכם אלא לזמן בית עולמים ולא לזמן נוב וגבעון וכו', וכן פרש"י לקמן לח ע"ב דדוקא בזמן נוב וגבעון הר"ז נאכל בכל מושבות יעוין שם, **אמנם** התוס' בזבחים קיט ע"א תירצו באופ"א קושית תוס' ע"ש, ומוכח מדברי תוס' בזבחים דסבירא להו דמכיון דנאכל בנוב וגבעון ע"כ לעולם נחשב שנאכל בכל מושבות אף שעכשיו דלא יכול לאכול בכל מושבות, **והביאור** בזה י"ל דהא דאמרה תורה דיוצא יד"ח דוקא במצה הראויה בכל מושבות אין זה סיבה בעצם, אלא שזה סימן בעלמא דהתורה הקפידה שלא יכול לצאת במין כזה, ולכן מכיון שבזמן נוב וגבעון היה נאכל בכל מקום, מוכח דמעשר שני נחשב דבר שנאכל בכל מושבות, אבל תוס' כאן סברו דהא דנאכל בכל מושבות הוא סיבה ודו"ק.

גמ' ור"ש תרומה קרינהו רחמנא כתרומה מה תרומה מותרת לאונן אף ביכורים מותרים לאונן, ור"ש נהי דהקיש ליה שמחה מיהא אית ליה דכתיב ושמחתם בכל הטוב. הרש"ש הקשה הא קרא דושמחת בכל הטוב קאי על הישראל המביא את ביכורים, והאיסור אכילה באנינות היינו על הכהן שאוכל הביכורים.

והנה בעצם דברי הגמ' צ"ב הא ר"ש סבר דביכורים הוקשו לתרומה שמותרים לאונן, והיינו שיש גזה"כ להתיר אונן בבכורים, וא"כ מהו קושית הגמ' הא בקרא דושמחת לא כתיב דאסור לאונן, אלא כתוב שצריך להיות בשמחה, וא"כ אפשר שגילתה התורה בהקיש לתרומה שמ"מ מותר לאונן.

ושמעתי לישב דהנה להך מד"א דסבר דבכורים אסורים לאונן יש לחקור האם הוא הלכה מדיני ביכורים, או"ד שהוא איסור מדיני האנינות שאסור לאונן לאכול ביכורים, ובשם הגר"ז אמרו שחקר כן בהא דאונן אסור במעשר האם הוא מהלכות המעשר או מדיני

האנינות, והוכיח מהא דבוידו מעשר כתיב 'לא אכלתי בעוני ממנו' ואם הוא הלכה בדיני אנינות מה שיכות יש לזה לוידו מעשרות, אלא ע"כ שיסוד האיסור של אנינות הוא מדיני המעשר שלא יאכל באנינות, אמנם ע"י ברמב"ם בריש הלכות אבילות שלמד חיוב אבילות מהא דכתיב בקרא אצל אהרון הכהן ואכלתי חטאת היום היטב בעיני ה', מבואר ברמב"ם דהאיסור של אכילת קדשים היא מדיני האבילות ולא מדין הקדשים, דאם הוא דין בקדשים שאסורים לאונן איך אפשר ללמוד מזה הלכות אבילות, ואפשר דיש ב' הלכות בהא דאונן אסור בקדשים, חדא מצד הקדשים וחדא מדיני האנינות, וא"כ י"ל דאע"פ שהוקש ביכורים לתרומה דאונן מותר בביכורים, מ"מ מקשה הגמ' דכיון דכתיב ושמחת בכל הטוב א"כ מדיני האנינות צריך להיות שלא יוכל לאכול ביכורים, ואין כונת הגמ' להקשות שלא נרבה מקרא כלל, דבאמת מצד דיני הביכורים מותר לאונן לאכול, אלא מקשה הגמ' שמדיני האנינות יהיה לו אסור לאכול.

גמ' ת"ר לחם עוני פרט לחלוט ולאשישה. פרש"י אשישה היינו גלוסקה גדולה, ובהמשך הגמ' מבואר דאשישה דקרא היא אחד מששה באיפה, הביאור הלכה [סי' תנ"ד] הסתפק האם כונת הגמ' דלענין מצה נמי רק שיעור גדול כזה אסור, או אפילו פחות משיעור זה נמי אסור, וכתב דרש"י שכתב סתם עיסה גדולה ולא כתב השיעור, משמע דא"צ שיעור גדול כ"כ.

השער המלך [הלכ' חמץ ומצה פ"ה הי"ב] הקשה דמבואר לקמן מח. שיש איסור ללוש יותר משיעור של חלה בשביל מצות מצה כיון שיכול לחמץ מהר [ועי' בשו"ע תנ"ו], וא"כ אמאי בעינן הכא באשישה טעמא דלחם עני בלא"ה הוא אסור, וכתב בשעה"מ דמוכח מזה דלא כדעת רבנו יונה שהובא ברא"ש לקמן מח. דסבר דאף בדיעבד אין יוצאים ידי חובתו היכא דלש שיעור גדול כ"כ, והנה לפי מש"כ הביאור הלכה דא"צ שיעור של אחד משישה באיפה י"ל דהכא איכא איסור היכא שהוא לש שיעור קטן, אלא שהוא עושה את המצה רחבה מאוד דלא לחם עוני הוא, ועי"ש בשער המלך שכתב סברא זו, אלא שכתב דמלשון הרמ"א בשו"ע תנ"ד משמע דדוקא שיעור של אשישה אסור שכתב וטוב לכתחילה שלא לעשות המצה רחבה יותר מדאי דהוה 'כאשישה', משמע דאשישה דמבואר בגמ' הוא אחד מששה באיפה, אלא שיש עוד הלכה שלא יעשה קטן מזה ג"כ.

ובעיקר קושית השעה"מ אפשר היה לומר דמייירי הכא בלש פחות משיעור חלה וא"כ בשעת האפיה צירפן יחד ונעשו פת גדול דכה"ג אסור רק משום לחם עני, ועוד י"ל ע"פ מש"כ המ"ב [סי' תנ"ו סק"ז] שאם יש הרבה אנשים שעושים המצה מותר ללוש שיעור גדול ג"כ, ומ"מ אם יאפה פת גדול יש חסרון של לחם עני.

והנה בעיקר מה דמבואר בגמ' שיש חסרון של לחם עני בכה"ג מבואר שהדין לחם עני אינו רק הלכה איזה סוג מצה צריך לאכול, ועוד הרי בשעה שהוא אוכל אינו אוכל רק שיעור של כזית, אלא מוכח שבדין של לחם עני נאמר איזה צורה יהיה לפת, ולכן הכא כיון שהוא עושה מצה גדולה שאין הדרך של עני לעשות כן לא יוצא יד"ח.

גמ' שם. הקה"י [סי' ל"ה] הקשה לדעת הרמב"ן במלחמות שרק דבר שבא לידי חימוץ בפועל יוצא בו חובת מצה, א"כ מ"ט צריך קרא למעט חלוט שאין יוצא בו יד"ח מלחם עני הא מבואר בגמ' לקמן לט ע"ב דחלוט אינו מחמץ, וכתב שם ד"ל דמייירי שנחלט בחמין לאחר לישא שכבר היה יכול לבוא לידי חימוץ, ובהגה"ה שם כתב דהרמב"ן עצמו כתב דיש חלוט שהוא מחמץ וא"ש.

גמ' יכול לא יצא אדם יד"ח אלא בפת הדראה ת"ל מצות מצות ריבה. פרש"י דהיינו שניטל כל הדרה דהיינו פת קיבר, והקשו רבנו דוד והר"ן דמשמע דכל פת העשויה מסובין יוצא בזה ידי חובת מצה, והא במסכת חלה [פ"ב מ"ו] תנן דמורסן פטור מחיוב חלה וא"כ ה"ה נמי אין יוצא יד"ח מצה, ועי' במג"א תנ"ד סק"א בזה.

דף לו ע"א

גמ' מאי פת עבה פת מרובה. משמע דלמסקנה הגמ' א"א ללמוד מלחם הפנים, ולכן אסור לעשות מצה עבה טפח, וכ"כ השו"ע [סי' ת"ס סעי' ה'] אין עושין בפסח פת עבה טפח, ודעת המג"א שם דרק טפח אסור אבל מותר לאפות פת עבה, **והביאור הלכה** שם כתב דברש"י משמע שחולק ע"ז, דרש"י [בד"ה פת מרובה] כתב ולא משום חימוץ נקט לה 'ובחררין דקים' קאמר ומשום דקא טרח וכו', מבואר ברש"י דאף במסקנה מייירי שעשה חררין דקין ואמאי הוצרך לפרש מהו השיעור של המצה, הרי עיקר הדחיה של הגמ' הוא

לומר שאין ללמוד מלחם הפנים דמות אף היכא שעושה עבה טפח, אלא ע"כ שלמסקנת הגמ' ה"ה פחות מטפח נמי אסור, עיי"ש עוד בכ"ד.

גמ' יוצאין בפת נקיה ובסריקים המצויים בפסח אע"פ שאמרו אין עושין וכו'. כתב הריטב"א דהחידוש הוא שיוצא בזה ידי חובת מצה דלא הוה כמצה עשירה, ומבואר מכאן כמש"כ לעיל שהדין לחם עני אינו רק במין שממנו נעשה המצה, אלא שהוא הלכה ג"כ בצורה של המצה, והחידוש הוא דבצורה זו מתקיים עדיין דין לחם עני.

ובעיקר מה שמבואר בגמ' שאין איסור לאכול מצה שיש עליה ציורין, הוכיח הדגול מרבבה או"ח [סי' ש"מ] דהא דכתב הרמ"א שיש איסור לשבור עוגה שכתוב עליה כמין אותיות בשבת אפילו שמתכוון רק לאכילה, דכל האיסור הוא רק היכא שהכתב הוא מדבר אחר, אבל אם הוא מאותו מין של העוגה בעצמה אין בו איסור כלל, דאלי"כ איך מותר לצאת בו יד"ח מצה בליל יו"ט, ועי' בחזו"א סי' ס"א סק"א דפליג עליו וכתב לחלק בין צורה לאותיות עיי"ש בכ"ד.

ת"ר הספוגנין והדובשנים וכו' והמדומע פטורין מן החלה. פרש"י דטעמא דמדומע פטור מחלה משום דכתיב תרימו תרומה ולא שכבר תרומה, וצ"ע הרי כל האיסור של דימוע אינו אלא מדרבנן שהרי מדאורייתא חד בתרי בטיל כמו שהוכיחו תוס' ב"מ נג ע"א [ד"ה ועולה] וא"כ איך יתכן שכל התערובת יפטר מחיוב חלה, והרי מדאורייתא הוה חולין גמורים.

עוד קשה דאף אם היה איסור דימוע מדאורייתא מ"מ איך אפשר לפטור את כל התערובת, הרי רק חלק התרומה פטור מחלה, אבל החלק של החולין לא שייך לומר שהוא בכלל תרימו תרומה ולא שכבר תרומה, ומה שיש איסור בכל התערובת אי"ז סיבה לפטור הכל מחלה.

ועמד בכ"ז **ברבנו דוד** והביא שבנדה מז. מבואר דכל הך דינא הוא רק אם חיוב חלה בזמן הזה הוא מדרבנן, אבל אם חיובו מהתורה ל"ש פטור על כל העיסה, אמנם אכתי צ"ב טעמא דמילתא מ"ט אמרו רבנן שכל העיסה פטורה, דאע"פ שכל התערובת נאסה מ"מ כל חתיכה וחתיכה אינה אסורה בודאי אלא מספק וא"כ אמאי כולה פטורה מחלה, ועי' זכר יצחק [ח"א ס"פ] ושערי ישר [שער החזקות פי"א] שכתבו שגדר האיסור של מדומע אינו כשאר תערובות שהכל אסור מספק, אלא רבנן כאן אמרו שדנים את כל התערובת כתרומה, ולכן מדרבנן יש פטור חלה בכל התערובת, וכן משמע בתוס' בנדה שם, ועי"ע במאירי כאן דברים מחודשים.

ע"ע תוס' בנדה שם [ד"ה אתי] שכתבו דאף אם היה איסור דימוע הוא מהתורה, מ"מ כיון שכל התערובת אסורה רק מספק ל"ש לפטור את חלק החולין מחיוב חלה, אלא מדרבנן חשיב הכל כתרומה וכמו שביארו האחרונים הנ"ל וכיון שחיוב חלה בזמן הזה דרבנן לא חייבו חכמים להפריש, ועיי"ש מהר"ם שכבר פירש עד"ז.

גמ' ור' יוחנן אמר מעשה אילפס חייבין והללו שעשאן בחמה. מבואר דלחם שנאפה בחמה פטור מחלה דאין לזה שם לחם, ורק היכא שאפהו בתנור, וטעמא דמילתא מבואר בגמ' בע"ב דיליפנן מקרא לחמכם בתנור אחד, וכן פסק הרמב"ם פ"ו מביכורים ה"ב ובשו"ע הלכ' חלה סי' שכ"ט.

והנה לענין לצאת ידי חובת מצה לא כתבו הרמב"ם והשו"ע הך דינא, וצ"ב דבגמ' יליף חלה ממצה מדכתיב לחם לחם, ועי' בדרך אמונה שם [בביאור הלכה] שהביא דבירושלמי פ"ק דחלה ה"ג ובתוספתא פסחים פ"ב מבואר בהדיא שאין יוצאים בזה חובת מצה. **אלא** שהקשה הדרך אמונה מהא דמבואר בגמ' לקמן קטז ע"ב מצה זו שאנו אוכלים על שם שלא הספיק ביצקן של אבותינו להחמיץ שנאמר ויאפו את הבצץ וגו', והתרגום יהונתן פירש והו קטעין מן לישא דאפיקו ממצרים וסדרין על רישיהון ומתאפי להון 'מחומא דשימשא' חרירן פטירן, הרי מבואר שנאפה מחום השמש, **וקשה** א"כ איך יצאו ידי חובת מצה בזה הרי לא נאפה בתנור, וא"כ לא חשיב לחם, ולדעת ר"ת הובא להלן דתחילתו עיסה חייב אף אם בסוף לא הוה לחם, אפשר דהתם נמי כיון שהיה בלילתו עבה, וכן לדעת הר"ש דחולק על ר"ת מ"מ היכא שהיה דעתו מעיקרא לכך חשיב לחם, אבל להלכה פסק השו"ע דלענין המוציא ומצה אין יוצא יד"ח כל שבשעת אכילה ממש אין לזה תורת לחם א"כ התם איך קיימו מצות אכילת מצה, עיי"ש מש"כ לישב.

גמ' מאי מצה הינא כל שפורסה ואין חוטין נמשכין הימנה, אמר רבא וכן לחמי תודה. פרש"י דכשרה הואיל וקרמו פניה דתנן במנחות כי האי גוונא בעינן, והקשה הנו"ב או"ח תנינא סי' פ' דבמנחות מבואר שאם קרמו פניה כשרה אע"פ שחוטין נמשכין ולכן רצה להגיה הואיל ולא קרמו פניה, עיי"ש בכ"ד.

רש"י ד"ה ריש לקיש אכולהו קאי ולא לאפלוגי אר' יהושע בן לוי אתא. כונתו דאף בחלת המסרת סבר ר"ל דאין חיוב חלה היכא שעשאו באילפס, ומשמע ברש"י דר' יוחנן שחולק דבאילפס חייב בחלה, ה"ה נמי בחלת המסרת דהיינו אף שנחלט בחמין קודם האפיה, אלא דמ"מ כיון שהדר אפיה באילפס חשיב לחם, ועי' בע"ב מה שהעירנו בזה.

אולם במהרש"א לעיל לו ע"ב בתוס' [ד"ה פרט לחלוט] כתב דר' יוחנן מודה בחלת המסרת שאינו חייב בחלה ולכאורה הוא דלא כרש"י, אולם עי' היטב במהרש"א שם שביאר דחלוט של בעה"ב היינו שמבשלים אותו במים ג"כ, ולכן בזה ר"י מודה כמש"כ תוס' בע"ב של המחלוקת של ר"י ור"ל הוא בהדר עשהו באילפס בלא מים, אבל במים לא חשיב לחם כלל, אבל רש"י אפשר שסבר שחולטים אותו במים, אבל אח"כ אופה אותו באילפס או בתנור, ועי' בע"ב שנתבאר שבהדיא תוס' חולק על רש"י בזה.

דף לו ע"ב

גמ' שלא יטול פרוסה והכא כמאן דפריסא דמי קמ"ל. טעמא דכאמן דפריסא כתב פירש רש"י במנחות עח ע"ב משום שנפרחת כשמטלטלין אותה ולכן חשיב כפרוסה, וכ"כ המאירי וזו קרובה להפרס אחר שאינה אפיה כל צרכה.

גמ' אלא מעשה אילפס איכא בינייהו וכו'. פרש"י והכי קאמר יכול וכו' אבל מעשה אילפס שלא נאפו אלא על האור קרובין הן למעשה תנור ולחם נינהו, בחידושי בית מאיר כתב שמבואר ברש"י דהיכא דהחליט במים קודם ואח"כ אפהו באילפס לכו"ע אינו חייב בחלה כיון שהיה מבושל קודם אפיה, וכל המחלוקת ר"י ור"ל הוא רק היכא שאפהו באילפס בלא חליטה והסברא בזה דהיכא שהיה לזה תורת ביטול לא שייך שיחול על זה דין של לחם באפיה, והיינו מה שאמר כתנאי שנחלקו ת"ק ור"י האם מעשה אילפס חשיב לחם אבל אם ביטול ממש לא נעשה לחם באפיה, וצ"ע דבגמ' בע"א במחלוקת ר"ל ור"י משמע ברש"י שלר' יוחנן אף בכה"ג שהיה חלוט ואח"כ אפה בתנור חייב, [עי' בע"א מש"כ לדייק מלשון רש"י], וכתב הבית מאיר דאפשר דכל מה שכתב רש"י שם דאכולהו ברייתא קאי הוא רק לפי ר"ל, אבל ר"י שחולק דמעשה אילפס חייבין אה"נ סבר שרק סופגנין ודובשנים חייב היכא שאפהו באילפס ולא בחלה המסרת, והיינו שכונת הברייתא שאם אפה את המעשה אילפס הוא חייב בחלה לת"ק ולא לר"י דאי"ז לחם. **ונמצא** לפי"ז דהא דמבאר גמ' וחכמים אחד זה ואחד זה עשאן באילפס פטור בתנור חייב, ס"ל לחכמים דאע"פ שיש לזה תורת ביטול קודם לכן, מ"מ אם אפהו אח"כ בתנור לא פקע מינה תורת לחם, ודלא כמו שמבואר השתא בגמ' בדעת ר"י, אלא שהקשה הבית מאיר שם א"כ מה מקשה הגמ' על ר' יוחנן מהא דאמרו חכמים בד"א בתנור אבל באילפס לא, הא התם מיירי בחליטה ומעיסה שאח"כ עשאן באילפס, ובזה ר"י ג"כ מודה כדמבואר ברש"י, וביאר הבית מאיר שכונת הגמ' להוכיח ממה שמצינו לרבנן דאית ליה חילוק בין מעשה אילפס לתנור, אם ביטול מעיקרא רק בתנור חשיב לחם ולא באילפס, והרי לר"י שסבר שאין חילוק בין אילפס לתנור צריך להיות שאף במעשה אילפס הדין הוא שחשיב לחם אף לאחר חליטה, ועי' ברבנו דוד שחולק על רש"י דהקשה איך אפשר לפרש שנחלקו רק במעשה אילפס הא לא הוזכר כלל בברייתא עיי"ש שביאר באופ"א.

תוס' ד"ה אמר לך ר"י תנאי היא. אבל ללישנא זה וזה לחיוב איכא תנאי בהך ברייתא גופא, כונתם דלחכמים פטור באילפס ולהך תנא חייב, מבואר בתוס' דלר"י חייב אפילו במעיסה וחליטה והדר עשה מעשה אילפס וזה דלא כמו שדייקנו לעיל בדעת רש"י, ולפי"ז קושיית הגמ' היא כפשוטה ודלא כמש"כ שם הבית מאיר בדעת רש"י, אולם אפשר שכונת התוס' היא שלמד"א חייב אפשר להעמיד את דברי ר"י כאותו מד"א וס"ל שאף בכה"ג יהא חייב, אבל לבתר דאמר ר"י כתנאי דסבר כת"ק אפשר דסבר כרש"י.

תוס' ד"ה דכולי עלמא. ואומר ר"ת דדוקא בבליטתו רכה פליגי ר"י ור"ל, אבל בבליטתו עבה כולי עלמא מודו דחייב בחלה אפילו עיי משקה דהא חיוב חלה הוא משעת גילגול וכו', מבואר דשיטת ר"ת שחיוב של חלה תלוי בשעת גילגול ועי' תוס' ברכות לו ע"ב

שמבואר סברת ר"ת היא משום דכתיב ראשית עריסותיכם, וכיון שבתחילה היה לזה שם עסה הרי הוא חייב בחלה, ומבואר לפי"ז שלדעת ר' יוחנן שבבבליה רכה שאפהו בתנור חייב בחלה אע"פ שמעיקרא בשעת גלגול לא נתחייב בחלה מ"מ כיון שלבסוף אפהו האפיה מחייבת, ונמצא שיש ב' מחייבים של חלה שעת גלגול ושעת אפיה.

וכתב תוס' ונראה לר"ת דהכ"נ מברכין עליה המוציא, מבואר בתוס' דמתחלה היה סבור ר"ת שרק לענין חלה יש חיוב בבבליה עבה, אבל לגבי ברכה המוציא וכן לענין לצאת בו ידי חובת מצה אינו יוצא בו יד"ח, ואח"כ אמר ר"ת דגם לענין המוציא חשיב לחם, וכן נמי יוצא בו ידי חובת מצה, ועי' תוס' בברכות דף לו ע"ב, אולם דעת רבנו יונה בברכות שם כמו שהיה סבור ר"ת בתחילה שדוקא לענין חלה חייב, ולא לענין ברכת המוציא ומצה, וביאור הדברים נראה דהמחייב בחלה הוא השם לחם או הגלגול אף בדבר שאין חשוב לחם עכשיו [כדכתיב בקרא ראשית עריסותכם וכ"ה לשון תוס' בברכות], ולכן בלילה עבה חייבת מחמת גלגול אע"פ שאין לזה שם לחם, משא"כ לצאת בו ידי חובת מצה וברכת המוציא צריך שיהא לחם בשעה שאכלו, או מקיים בו מצת אכילת מצה, ושם לחם הוא רק באפיה ולא במשקה.

ובדעת ר"ת מבואר דחזר בו שגם לענין המוציא חייב כשהיה מעיקרא בלילה עבה, והטעם דסבר שהשם לחם חל בשעת גלגול ולכן אין חילוק בין לענין חלה בין לענין המוציא, והיינו דמעיקרא סבר ר"ת דרק לענין חלה חייב שהשם עיסה קובעת לחיוב חלה, אבל לענין ברכה לא היה מתחייב דשם האפיה קובעת וכיון שבישל אין כאן לחם, אבל שוב מחדש ר"ת דתורת לחם חל בשעת גלגול, ועי' בתוס' בד"ה לחם ובמהרש"א שם שמבואר בדבריו דהא דכתיב בקרא דלחם היינו רק דבר שנאפה בתנור, היינו דילפינן מינה שצריך דבר שיהיה דומה ללחם שעושים בתנור, וזה בתרתי או ע"י שבבבליה עבה דהרגילות שאופין אותה בתנור, או בבבליה רכה שאפהו בתנור דהאפיה משווה אותו בכלל לחם, ולכן גם לענין המוציא יש לזה שם לחם מחמת הבבליה עבה, וזהו יסוד דינו של ר"ת דלעיסה עצמה יש כבר תורת לחם לכל הדינים יש לזה שם לחם, ועי' בתוס' לעיל לו ע"ב [ד"ה פרט לחלוט] שמבואר בדבריהם שאף לענין מצה היה יוצא יד"ח אם היה בלילה עבה מעיקרא, וכל הטעם שלא יוצא יד"ח משום מצה עשירה ולשון תוס' הוא שבבבליה רכה לא חשיב לחם לכן אין יוצא יד"ח אבל בלילה עבה מבואר בתוס' דחשיב לחם, ומבואר כמש"כ שגדר הדברים לר"ת שהשם לחם חל בשעת עיסה ולכן מהני לחיוב חל ולצאת ידי חובת מצה ולברכת המוציא, ועי' בחידושי הגר"ח הלכ' חמץ ומצה פ"ו ה"ה [ד"ה והנה מדברין] שביאר יסוד זה שלפי ר"ת שם לחם נקבע בשעת גלגול העיסה, ולכן אין חילוק בין חלה מצה והמוציא.

מיהו צריך להוסיף דבשלמא לענין חלה א"ש דכיון דיש לזה שם לחם עכשיו חל חיוב חלה ותו לא פקע, אבל לענין ברכת המוציא וחובת מצה כיון שבישלו לבסוף אמאי מברך עליו המוציא, הא מ"מ השתא אינו לחם, ומ"ש מהא דמבואר בסו"ד דאם אין לו תוריתא דנהמא אינו מברך המוציא, והביאור בזה נראה כמש"כ תוס' לקמן מא ע"א [ד"ה אמר רב] דבבבליה עבה הבישול לא מפקיע מזה תורת לחם, דבישול אינו נותן שם לחם אבל ג"כ אינו מפקיע, ומשו"ה אע"פ שבישלו כיון שהיה לזה שם לחם יכול לברך המוציא ולצאת בו חובת מצה, אבל אם אין תוריתא דנהמא הוא סיבה שזה מפקיע תורת לחם שיש בה ולכן אין מברך המוציא.

תוס' ד"ה דכולי עלמא. דעת הר"ש בחלה [פ"א מ"ה] הובא ברא"ש בסוגיין דלא כר"ת, וס"ל שכל החיוב בבבליה עבה הוא רק כשדעתו לאפותה, אבל היכא שלא היה בדעתו מעיקרא אלא לבשלה כה"ג אינה חייבת בחלה, וכתב שהרי"ז דומה לעושה עיסה ע"מ לחלקה שהוא פטור, והיינו שכל החיוב חלה היא רק אם לבסוף היא תהא עיסה מחויבת, ולכן הכא כיון שאם יבשלנה אין לה דין לחם, הגלגול אינו מחייב, ועוד הוכיח הר"ש מהא דמבואר לקמן מא. דאין יוצאין ידי חובת מצה ברקיק מבושל, והיינו שהבישול מפקיע שם לחם, וע"ע בהלכ' חלה לרמב"ן שהאריך בזה לחלק על שיטת ר"ת, ועי"ש בר"ש שכתב לישב ב' הראיות של ר"ת לשיטתו. **ומבואר** דפליג הר"ש והרמב"ן על ר"ת שהעיקר הקובע של שם לחם הוא לפי מה שדעתו בשעת גלגול, שאם דעתו שבשעת האפיה לא יהא לו תורת לחם אין חיוב חלה, אבל אם דעתו מעיקרא לאפיה ואח"כ עשה סופגנין לא פקע מינה חיוב חלה כיון שכבר נתחייב. **ויש** לדון במה שחידש ר"ת שהקובע לברכת המזון הוא תלוי בחיוב חלה האם הר"ש מודה לזה, והיינו באופן שעשה עיסה מעיקרא על דעת לאפות, ולבסוף עשה עושה סופגנין דאף הר"ש כתב שחייבת בחלה כיון שחל חיוב מעיקרא לא פקע, האם כיון שבישלה לא יברך עליה המוציא, או דאזלינן בתר מה שהיה דעתו מעיקרא וכסברת ר"ת דכל שהיה לה תורת עיסה מעיקרא לא פקע.

והבית יוסף [או"ח סי' קס"ח] הביא שרבנו ירוחם כתב דבכה"ג כיון שלבסוף נעשה סופגנין, אין בו תורת לחם ואין מברך המוציא, ונמצא לפי"ז שנחלקו הר"ש והרמב"ן בתרתי על ר"ת, א' דס"ל שרק היכא שדעתו לאפותה חייב, והיינו דהשם לחם לא נקבע בעיסה

כזו שהרגילות לאפותה, אלא צריך שיהיה עומד לכך בפועל, ב' אף היכא שכבר היה דעתו לכך מ"מ היכא שבישלו פקע ממנה תורת לחם ולכן המוציא לא יכול לברך דבשעה שאכלו אינו לחם כלל, אבל לענין חיוב חלה אף אם לבסוף בישלה חייב כיון שחל חיוב תו לא פקע, אבל ר"ת חולק אף בזה וכמשי"כ להדיא לקמן מא ע"א, [ועי' תוס' לעיל לו [ד"ה פרט לחלוט] שנחלקו ב' תי' תוס' בזה].

אולם צ"ב היכן מבואר בדברי הר"ש שחולק בנקודה זו על ר"ת, שהרי כל יסודו של הר"ש שהקובע לחלה אינו במה העיסה עבר בשעת גלגול, אלא הקובע של השם לחם הוא מה שדעתו לעשות אח"כ, וא"כ היכא שמעיקרא היה לו תורת לחם מהכ"ת שיחלוק לענין המוציא שהשם לחם תלוי במה שבפועל עכשיו בשעת אכילה חשיב לחם הא י"ל כסברת ר"ת שהשם לחם גבי ברכה תלוי בשם לחם לגבי חלה, ומכיון שלגבי חלה לא פקע חיוב חלה אפשר שאף לגבי המוציא לא פקע מינה תורת לחם, ועי' בביאור הלכה [קסח ד"ה ונהגו] שכתב שמדברי האחרונים מבואר שהר"ש יסבור כר"ת בפרט זה, דכיון שלא פקע תורת חלה ה"ה יהא חייב בהמוציא, עיי"ש מש"כ נפק"מ לדינא מכח סברא זו, [ואפשר לבאר סברת רבנו ירוחם דס"ל שהמקור של ר"ת היה מהסוגיא בברכות מהא דמבואר לגבי מנחת מרחשת שמברך המוציא הרי שאע"פ שפקע מניה תורת לחם שהרי בישלה, ומשמע שמסברא לא היה סבור שהדין ברכה שווה לחיוב חלה, ולפי"ז הר"ש שמישב הראיה מברכות אין הכרח שהמוציא תלוי בחיוב חלה, אלא אזלינן בתר סברא שאינו תלוי ברכת המוציא לחיוב חלה, אולם נראה יותר פשוט דס"ל לרבנו ירוחם דהר"ש דס"ל שהכל תלוי בדעתו האם מעיקרא היה דעתו לאפיה או לא ע"כ שהאזין דין מיוחד לגבי חלה ואי"ז קובע שם לחם, שהשם לחם אינו תלוי בדעתו של האדם ולכן ע"כ שזה סברא מיוחדת רק לגבי חלה אבל לא לגבי המוציא ומצה, ולכן אם אח"כ חזר ובישלו אע"פ שלא פקע חיוב חלה מ"מ כיון שאינו לחם אין ברכתו המוציא, ובדעת אחרונים אפשר שזה דין מיוחד לגבי המוציא כמש"כ הפנ"י ברכות לו ע"ב עי"ש].

תוס' בא"ד. ועל אופלטק"י נראה שאין מברך המוציא אע"פ שעושין אותו בלא משקה דאין עליהם תוריתא דנהמא, תדע שהרי אין חייבין בחלה וכו', **ור"ת** היה אומר על גרימזל"י אין מברך המוציא דלית ליה תוריתא דנהמא אע"ג דמתסמא חייב בחלה, ולכאורה דבריהם סותרים זה את זה דמעיקרא כתבו שצריך תוריתא דנהמא לחייב בחלה ואח"כ כתבו דחייב אף בלא תואר לחם, **ביאור** דבריהם נראה דאופלטק"י הוא דבר שבליטתו רכה, ולכן ל"ש לחייבו בחלה מצד העיסה וכל החיוב חלה שידך רק לאחר אפיה [וזהו שכתבו אע"פ שעושין אותה בלא מים], אבל כיון שאין לחם תואר לחם אינם מתחייבים בחלה, ואע"פ שהשם לחם שחל בעודו עיסה לית ליה תואר לחם כלל, מ"מ התם השם לחם הוא כמש"כ מחמת שרגילות לעשות בו לחם, אבל דבר שבליטתו רכה דכל המחייב של חלה הוא רק מכח השם לחם שבשעת האפיה לכן צריך שבשעת האפיה יהיה לזה תואר לחם, אבל גרימזל"י הוא דבר שבליטתו עבה אלא דמ"מ אין מברך המוציא דאע"פ שנתבאר דהשם לחם לא פקע ע"י בישול, מ"מ כ"ז רק לענין חלה אבל לגבי המוציא ולצאת ידי חובת מצה צריך שיהיה לזה תואר לחם וכיון שלאחר האפיה ליכא ביה תואר לחם אינו מברך המוציא, ונמצא שאף בדבר שמעיקרא היה דעתו לעשות אותו שלא יבא בו תואר לחם שהוא סיבה שלא יתחייב חלה כיון שמעיקרא היה בלילה עבה חייב בחלה, והביאור כמ"כ דהשם לחם נקבע בשעת גלגול ולכן אף שפקע תואר לחם אינו סיבה לפטור מחלה כיון שכבר נתחייב אלא שלענין המוציא כיון שאין כאן חשיבות של לחם פקע הברכה, אבל בבישול נתבאר לעיל שלא פקע שם לחם דבישול אינו סיבה לחיוב ומ"מ אף אינו סיבה לפטור מחלה.

אולם רבנו יונה בברכות [כו: מדפי הר"י] כתב שאם היה מעיקרא דעתו לעשות דבר שאין אכילה דרך פת אף ר"ת מוד שפטורה, וכל מה שמחייב ר"ת היא בדעתו לסופגנין דהתם הרי מברך אף המוציא וע"כ שיש לה תורת לחם ע"י הבישול, אבל בדבר שלא יהא בו שם לחם אח"כ אף ר"ת מודה ומבואר כאן הבנה חדשה בדברי ר"ת דס"ל שהשם לחם נקבע בשעת בישול ולא בשעת גלגול ולכן אם אח"כ אין לו תואר לחם או עיסת הכלבים אין כאן חיוב של חלה, ועי' בחזו"א שמבואר בדבריו ביאור זה בדעת ר"ת, ועי' בחזו"א בגליונות על הגר"ח שכתב סברא זו שאין בו דין לחם בגלגול ובעודו עיסה אלא מתחדש בבישול דבישולו זה אפיתו, ועי' מהר"ט אלגזי הלכ' חלה אות ד' שכ"כ.

גמ' הדביק מבפנים והרתיח מבחוץ. רש"י פירש דהתם כאילפס, והקשה הר"ן דמשמע ממה ששינתה הגמ' הלשון מע"א הרתיח ולבסוף הדביק משמע שזה דבר אחר ולכן פירש כתוס'.

דף לח ע"א

גמ' מצות של מעשר שני לדברי ר"מ אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח אתרוג של מע"ש לר"מ אין יוצא בו ביו"ט. הרש"ש העיר אמאי לענין מצה נקטה הגמ' הלשון 'בפסח' ולגבי אתרוג נקטה הגמ' לשון 'יו"ט', וכתב לבאר דאתרוג כל החיוב מהתורה הוא רק ביו"ט ראשון אבל בשאר הימים הוא מחויב מדרבנן לכן נקטה הגמ' שם הלשון 'יו"ט', אבל מצה בפסח כיון שיש חיוב גם בפסח שני ואינו יו"ט לכן נקטה הגמ' בפסח, וע"ע בספר גליוני הש"ס שכתב לבאר שאע"פ שאין חיוב לאכול מצה רק בלילה הראשון, מ"מ יש קיום מצוה בשאר ימים ג"כ, [וזהו כמש"כ החזקוני בפרשת בא וכמו שידוע בשם הגר"א שהובא במעשה רב], ולכן איכא נפק"מ נמי לקיים קיום המצות של שבעת ימים מצות תאכלו, משא"כ לגבי מצות אתרוג אין חיוב רק ביום הראשון.

גמ' כתיב הכא לחם וכתוב התם לחם וכו'. כתב הרא"ש דמשמע מהכא דאין יוצאין במצה גזולה דילפינן מחלה דבעינן לכן, ובחלה דכתיב תרי זימנא אתי למעט מעשר שני וגזול, וא"כ אף לרבנן דמעשר שני ממון הדיוט ילפינן מהך גז"ש דאין יוצא ידי חובתו במצה גזולה, והרא"ש שם הביא דהירושלמי כתב טעם אחר דאין יוצאין במצה גזולה ר' יונה אומר אין עבירה מצוה ר' יוסי אומר אין מצוה עבירה וכו' וכונתו משום דהוה מצוה הבאה בעבירה, ומבואר טעם חדש בדברי הירושלמי דלא כהבבלי, וכן נראה ברמב"ם פ"ו מחו"מ ה"ז שזה טעם הפסול ע"י במגיד משנה שפירש כן, ומשמע מהרא"ש דפליגי הבבלי והירושלמי אי מצה גזולה אין יוצא יד"ח משום דהוה חסרון בלכם או משום מצוה הבאה בעבירה.

וצריך לבאר מדוע הוצרך הרא"ש ללמוד מגז"ש דלחם לחם ואמאי לא אמר כטעם הירושלמי, והנה תוס' בסוכה ל ע"א הקשו כן מדוע בעינן קרא למילף מקרא דלולב גזול פסול תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה, וכתב דאה"נ דלא בעי למעט גזול אלא נקט אגב שאול, והנה לענין מצה לא שייך לומר כן דהא כתב ה"ז [סי' תנד] דמצה שאולה כשר, והטעם דחלוק שאול בד' מינים דהוא מחזיר החפץ שלקח אבל במצה ל"ש לומר שאלה הדריה בעינא אלא כיון ששאל ממנו מצה הרי הוא חייב להחזיר לו דמים א"כ הרי נעשה המצה שלו, ולכן כל המיעוט הוא רק בגזול ממש.

ובאמת הראשונים הקשו כן לעיל במה דממעטינן מצה של טבל מקרא ואמאי לא ממעטינן משום דהוה מצוה הבאה בעבירה, והריטב"א שם כתב דכל הדין של מצוה הבאה בעבירה הוא רק בדבר שהוא לרצות ולכן במצה ל"ש לומר כן, ועוד כתבו דאפשר שכל דין מצוה הבאה בעבירה היא דרבנן לכן בעינן קרא למעט, אבל דעת תוס' בסוכה דהוה דאורייתא, ובאמת שתוס' בסוכה הקשו לגבי מצה של טבל מדוע בעינן קרא זו ונשאר בקושיא, [והנה לענין גזולה איכא נפק"מ היכא דתחב לו חברו בבית הבליעה במקום דלא מצי לאהדורי שלענין גזילה אין חיוב ול"ש לומר שלא יצא משום מצוה הבאה בעבירה ולכן בעינן קרא לומר שלא יצא יד"ח].

וע"י בשאגת אריה [סי' צ"ד] שכתב נפק"מ בין ב' הסברות האם לענין מרור יוצא יד"ח במרור גזול בזמן הזה, דאי משום דאיכא מיעוט מקרא הא ילפינן מרור ממצה, אבל אי טעמא משום מצוה הבאה בעבירה הא איכא כמה פוסקים דליכא במצוה דרבנן דינא דמצוה הבאה בעבירה ע"י בשו"ע סי' תרמ"ט, וכ"כ במקור חיים תנ"ד סק"א וע"י בביאור הלכה סי' תנ"ד.

אמנם עיין בריטב"א בסוכה דף לה ע"ב שכתב שהיה אפשר לומר כדברי הרא"ש שאין יוצאין במצה גזולה משום לחם לחם, או משום מצוה הבאה בעבירה, אלא הבבלי לא הביא הך דינא משום דיוצאין במצה גזולה שקנה בלעיסה ע"י שינוי מעשה וכמו שאמרו בכתובות ל ע"ב כיון דלעיסה קניה וא"כ המצוה מתקימת אח"כ בבליעה המצה כשהיא שלו, ועי"ש שכתב דמשום מצהב"ע ליכא דלא בא לרצות, וע"י ברע"א בשו"ע תנ"ד שהביאו, וכ"כ הפנ"י סברא זו לעיל כט ע"ב ובמקו"ח שם, אולם בהגהות ברוך טעם שם העיר דאין ראיה מההיא דכתובות דהנדון שם הוא האם חשיב גזולן להתחייב באונסין, אבל לענין קנין שינוי דלעיסה לא הוה שינוי גמור, כדמשמע בשו"ע חו"מ סי' ש"כ סעי' ו' דצריך שישתנה שם הגזילה, וע"ע במנחת ברוך שהקשה על הריטב"א דהגמ' היתה צריכה להביא דין זה כיון שהדין הוא שבלע מצה יצא ובכה"ג לא נעשה שלו א"כ אם גזלו ובלע המצה לא קנה בשינוי.

והביאור הלכה כתב לישב הקושיא דא"א לומר שקנה ע"י הלעיסה בשינוי דאע"פ שהלעיסה חשיב שינוי מעשה מ"מ לא יצא יד"ח דאע"פ שהלעיסה אינה מעכבת לצאת יד"ח המצוה כיון שצריך לכתחילה ללעוס את המצה כדי שיהא טעם מצה בפיו א"כ נמצא שיש עבירה בשעת קיום המצוה ולא יצא יד"ח בזה משום מצוה הבאה בעבירה, וע"י במקו"ח שם שכתב סברא זו דאע"פ שבעלמא היכא שכבר זכה אין חסרון של מהבב"ע מ"מ הכא שצריך את הלעיסה בשביל הקנין חשיב מהבב"ע.

בעיקר דעת הרא"ש דילפינן מחלה דיש חסרון של לכם במצה הקשה השאגת אריה [סי' צד] מהא דמבואר ב"ק צד. לענין חלה שאם גזל סאה חיטה טחנה לשה ואפה אפילו אם שינוי אינו קונה אי"ז מברך אלא מנאץ, ומבואר שמחויב בהפרשת חלה אלא שלענין הברכה חשיב מנעץ, וא"כ איך אפשר לומר שילפינן לענין מצה אין יוצא יד"ח.

והמקור חיים [סי' תנ"ד] כתב לישב שכונת הגמ' שם לענין חלה כיון שלא קונה בשינוי מעשה א"כ העיסה שייכת עדיין לנגזל, ושפיר חייבת בחלה מחמת שהוה עיסה דנגזל, והוה כעושה עיסה לאחרים שהיא מתחייבת בחלה, אבל הכא לענין מצה הנדון הוא כלפי הגזלן עצמו האם יוצא יד"ח ולכן התם אין יוצא יד"ח, וע"ע בעמק ברכה דיני לולב סי' ט"ו.

השפ"א בסוכה [לה ע"ב] כתב שממה שמבואר שבעינין לכם במצה א"כ כל אדם צריך להקנות לאורחים את המצה ואינו יוצא במצה של בעה"ב כיון שאין המצה שלו אע"פ שיש לו בו היתר אכילה וע"ע בשפ"א בסוגיין, וכתב לתלות דבר זה במה שנחלקו הפוסקים במזמין חברו שיאכל אצלו האם יכול ליטול את המאכל לקדש בו אשה, עי' שו"ע אבהע"ז סי' כ"ח סי"ז, [ונתבאר במנחת משה נדרים דף לד ע"ב שנחלקו בזה הרא"ש והר"ן עי"ש מש"כ בזה, ועי' מש"כ ב"מ כב ע"א ופז ע"ב מש"כ], ואפשר לדון שלענין אכילת מצה א"צ בעלות גמורה שיוכל להקדיש אלא סגי בבעלות לענין אכילה וזה יש גם לאורח, ול"ד למעשר שני שיש לו זכות אכילה בזה מ"מ ממון גבוה הוא, וע"ע אמרי בינה דיני פסח סי' כ"ד.

בעיקר הדין של לכם במצה עי' בספר דרך אמונה בביאור הלכה פ"ו מתרומות ה"ב שכתב בשם החזו"א שמכיון שכל הכהנים בזמן הזה אינם אלא כהני חזקה, א"כ במקום שצריך לכם כגון במצה ומרור ואתרוג, צריך להוציא המעשר ראשון מהכרי כיון דשמא יתברר מי הוא לוי ויצטרכו ליתן לו, ולכן צווה לקרוא שם למעש"ר באתרוג אחר שאין מברכין עליו וכן במצה לקרוא שם על מצה שלא תהא בכלל האכילה בכזית ראשון, והוסיף שם בדרך אמונה דבמנ"ח מצוה שכ"ה אות י' דה"ה בכזית ראשון של סוכות דילפינן ט"ו ט"ו צריך שיהיה שלו וא"כ התם נמי צריך להזהר שלא יהיה המע"ר בתוך הכזית הראשון.

תוס' ד"ה איתא. ות"י ר"י אתרוג של טבל לא חשיב שלו כיון שצריך ליתן ממנו לכהן וללוי ובעינין שיהא כל האתרוג שלו, משמע בתוס' דטבל חשיב שותפות הישראל והכהנים, והנה הגמ' בקידושין ונדרים דנה בגזל טבלו של חברו האם חייב לשלם כל דמי טבלו, או שא"צ לשלם כל דמי טבלו אלא כמה ששוה פחות מדמי התרומה, ומבאר הגמ' שזה תלוי אם מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי או לאו כמי שהורמו דמי, ומשמע שיסוד המחלקות הוא האם טבל חשיב ממון גמור של הישראל, עי"ש היטב בכל הסוגיא, ועי' במנחת ברוך [סי' צו ענף ב'] שכתב דא"א לפרש כונת תוס' כאן רק כמד"א מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי אלא כונת תוס' שלכו"ע חשיב טבל שותפות של הישראל והכהן עי"ש מש"כ לבאר.

תוס' בא"ד. ורשב"א ת"י דאיצטריך קרא להיכא שיפריש יהיה שלו וכו', **מבואר** דכהן עצמו יוכל לצאת בטבל ידידה דכיון שמעשרן והם שלו לכם קרינן ביה, ולכא"ז כ"ז רק אי אמרינן מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי, אבל אם לאו כמי שהורמו דמי לא הוה ממון שלו קודם לכן וצ"ע, וע"ע במנחת ברוך שם.

בעיקר מש"כ תוס' עי' מהר"ם רשנבורג שהקשה בשם השאגת אריה דבחולין מבואר דאפילו מעני שבש"מ מוצאין את המעשר עני שלו, ועי' קו"ש אות קס"ט ובחזו"א מש"כ לישב קושיא זו.

ובמש"כ תוס' דהכהן עצמו יכול לצאת בו עי' באפיקי ים [ח"ב סי"ב] שחקר בהך הלכתא שכהנים אין צריכים ליתן מת"כ לכהן אחר האם הפירוש בזה שמקימים בזה מצות נתינה או שא"צ לקיים מצות נתינה, והוכיח מכאן שהגדר הוא שהכהנים פטורים ממצות נתינה דאם חייבים אלא שיכולים ליתן המתנות לעצמם א"כ כ"ז שלא הפרישו המתנות אינו שלהם ואיך יכולים לצאת יד"ח עי"ש.

עוד יש לעיין במה שכתבו תוס' או ישראל עני, דהיינו שהישראל עני הוא זוכה במתנות עניים, ולמבואר נמצא שהגדר של מתנות שלא הורמו האמור במתנות כהונה איכא ג"כ במתנות עניים, אולם יש לעיין בזה דבכמה דוכתי מבואר שחלוק ביסודו מתנות כהונה ממתנות עניים, שהבעלות של ממון השבט נאמר רק במתנות כהונה ולא במתנות עניים דלא חשיב ממון עניים עד שבא ליד העניים בפועל וכמש"כ בקו"ש ח"ב, עי' במש"כ בפרק אלו מציאות דף כב ע"א.

דף לח ע"א

גמ' או דילמא אמרינן הואיל ואילו לא קרא עליה שם ואיטמי ליה אית ליה היתר במושבות ונפיק. צריך לבאר סוגית הגמ' ונראה בזה ב' דרכים, ובהקדם דברי התוס' שהקשו אמאי ביכורים התמעטו שלא נאכל בכל מושבות הרי איכא למימר שנאכלים בכל מושבות הואיל ואילו לא קרא עליהם שם, ותי' תוס' דשם ביכורים אינו נאכל בכל מושבות, אבל שם חלה נאכל בכל מושבות, וכן שם מעשר לחודיה נאכל בכל מושבות לכן כשזה גם חלה וגם מעשר אמרינן הואיל, **ביאור** כונתם כתבו השפ"א וקה"י [סי' מ' ו] דהא דילפינן דמצה שאין נאכל בכל מושבות אין יוצאין בו יד"ח, אין הכונה שהתורה אמרה שאין יוצאין יד"ח אם בפועל אינו ראוי לאכול בכל מושבות, אלא שזה סימן שממה שהתורה הצריכה שתהא המצה נאכלת בכל מושבות הוא סימן על המין שכשר למצה, שדבר שאינו נאכל בכל מושבות סימן שהתורה פסלה אותו למצות מצה, אבל אין המציאות שאינו נאכל פוסל אלא האיסור שמונע אותו מלאכול בכל מושבות הוא סיבה לפסול אותו לקיום מצות מצה.

ובזה ביארו כונת תוס' דביכורים הוא חפצא שיש בו איסור לאכול בכל מושבות, לכן א"א לקיים בו מצות מצה, וא"א לומר דאילו לא היה קורא שם שהרי כיון שמ"מ עכשיו יש בו איסור שלא נאכל לכן א"א לקיים בו מצות מצה, אבל מע"ש שהוא חלה, כיון שהחפצא של מע"ש הוא מין שבעצם נאכל בכל מושבות שהרי אילו יטמא יוכל לפדותו, וכן חלה הוא בעצם חפצא שנאכל בכל מושבות, לכן א"א לומר שמכיון שעכשיו בפועל אין יכול לאכול יחשב שאינו נאכל, דכיון שהוא מין שנאכל חשיב נאכל בכל מושבות, וזה כונת הגמ' הואיל ואילו לא קרא דהיכא שהוא מין שנאכל, מה שבפועל עכשיו אינו נאכל אינו סיבה להחשיב אותו שאינו נאכל בכל מושבות.

אולם צ"ע דלכאורה מכמה דוכתי נראה מבואר שהחסרון שאינו נאכל בכל מושבות אינו סימן בעלמא, אלא שזהו סיבת הפסול שאין יכול לאכול בפועל בכל מושבות, דהנה ברש"י כאן [בד"ה או"ד הואיל] כתב ששם מצה לא פקע ממנו, ומשמע שדוקא מחמת שחל על זה שם מצה ותו לא פקע ע"י החלה ולא מחמת דעצם השם מעשר נאכל בכל מושבות, וכן מוכח בתוס' לעיל לו ע"ב שכתבו דהא דמעשר שני חשיב נאכל בכל מושבות מחמת שנאכל בנוב וגבעון אינו אלא בזמן נוב וגבעון אבל בזמן בית עולמים אין הדין כן אלא חשיב שלא נאכל בכל מושבות, [ודלא כמש"כ תוס' בזבחים ע"ש מש"כ], ומוכח מזה שאין האיסור מחמת השם מעשר שני שהרי שם מעשר שני נאכל בכל מושבות כדחזינן בנוב וגבעון, ואם הוא רק סימן על המין מצה הכא זהו מין שראוי ורק שעתה בבית עולמים בפועל א"א לאכול, אלא ע"כ שהחסרון שנאכל בכל מושבות הוא מחמת המציאות שאינה נאכלת בכל מושבות ולא מחמת השם מעשר שני, וכן יש להוכיח ממה שדנו תוס' [ד"ה אבל חלתו] דאפילו למד"א מחיצה לקלוט דרבנן חשיב שאינו נאכל בכל מושבות, ומשמע מלשון תוס' דאינו יוצא בו יד"ח אפילו מהתורה, ולא שיד לומר בזה דשם מעשר שני גורם שאינו יוצא בו כיון שמהתורה הרי"ז נאכל בכל מושבות, וע"כ שדעת תוס' שהחסרון שאינו נאכל בכל מושבות הוא חסרון מחמת המציאות שאינו נאכל בכל מושבות, [ועי' ברש"י [לעיל לו ע"ב] שביאר בכונת תוס' שאינו יוצא מדרבנן], ועוד צ"ב דהגמ' מסתפקת לגבי תרי הואיל האם חשיב נאכל בכל מושבות, ואם זהו סימן על איזה מין דברה תורה צ"ב מ"ש חד הואיל מתרי הואיל.

ואפשר לבאר באופ"א שבאמת הא דבעינן מצה שנאכלת בכל מושבות אין הכונה שבעינן שהיא תהא מצה שבפועל נאכלת בכל מושבות, אלא הגדר הוא שמצה שאינה נאכלת בכל מושבות זה הוכחה שהוא חפצא אחרת של מצה, שהחפצא של מצה שיוצאים בה ידי חובתו הוא מצה כזה שנאמר בה כשרות לאכילה בכל מושבות, [ואי"ז רק סימן בעלמא לדבר אחר], אלא שמ"מ כתבו תוס' שיש חילוק בין בכורים למע"ש שהוא חלה, דביכורים שלעולם אינו נאכל בכל מושבות זה הוכחה שזה חפצא אחר, ולכן א"א לומר הואיל ולא קרא שם היה נאכל, שאם לא היה קורא שם היה המצה חפצא אחרת, אבל כאן הנדון של הגמ' הוא במע"ש שהוא חלה האם הוא מוגדר כחפצא חדש שאין לו היתר מושבות או דלא חשיב כחפצא חדש, ועי"ז אומרת הגמ' שיש סברא חדשה של הואיל, דהיינו שמכיון שאילו היה מע"ש בפני"ע היה נאכל בכל מושבות, וכן אם היה חלה בפני"ע היה נאכל א"כ זה סברא שאע"פ שהזדמנו שני הדינים ביחד, מ"מ אי"ז הופך את הדבר להחשב כחפצא חדש להגדיר אותו כמצה שאינה נאכלת בכל מושבות.

ולפי"ז אי"ש מש"כ רש"י [ד"ה או"ד] השתא נמי לא פקע תורת מצה מינה, והיינו דמכיון שהחפצא עצמה היא ראויה לאכילה, והנדון הוא מחמת המציאות שלא יכול לאכול ע"ז יש סברא של הואיל.

וכן יש לבאר לפי"ז מה שדנה הגמ' האם אמרינן תרי הואיל, דכיון שהנדון היה האם דנים אותו כחפצא חדש, ע"ז אומרת הגמ' דישבירא לומר דהיכא דאיכא תרי הואיל חשיב כחפצא חדש שלא נחשב שהוא ראוי לאכול בכל מושבות. וא"ש נמי בזה מש"כ תוס' דאף אם מחיצה לקלוט דרבנן חשיב לא ראוי בכל מושבות, דמכיון שכל הנדון הוא אם חשיב חפצא אחר, ע"ז סברו תוס' שאע"פ שכל האיסור הוא מדרבנן מ"מ זה סברא לראות אותו כחפצא אחר של מצה.

רש"י או דילמא. הכא לא קרינא הואיל דבר שיש בידו לעשות לגרום לה טומאה מיד ופריק, והיינו שאין איסור לטמאת מע"ש, ועי' פנ"י שכתב דלאו הוה כתרומה וקדשים שיש איסור לטמאתם משום משמרת תרומתי, והקשו עליו דבסוכה לה ע"ב מבואר ברש"י דאתרוג של מעשר שני פסול מפני שמכשירה לקבל טומאה, [ועי' מנ"ח מצוה ק"ס], ובראש יוסף כתב דאפשר דמותר לגרום לטמאתה כיון דלא כתיב משמרת אלא שבידים אסור, ועי' אחיעזר ח"ג ח"ב סי' מ' בכ"ז.

ובעיקר מש"כ רש"י דהיכא שהוא בידו א"צ לטעמא דהואיל, הקשה **השפ"א** א"כ מה כל הנדון של הגמ' הרי בידו להשאל על החלה שהפריש ואמאי צריך להגיע לסברא של הואיל, וכתב דצ"ל דמירי בבא ליד כהן ולכן אין הישראל יכול להשאל על החלה, אלא שהקשה דמשמע בגמ' דקאמר הואיל ולא ואילו לא קרא עליו שם משמע שהוא בעצמו הפריש את החלה, והיינו דמירי בחלה של הכהן עצמו, וא"כ קשה אמאי לא יכול להשאל על ההפרשה, ויש לדון בזה דהנה טעמא דאתי ליד כהן לא מהניא שאלה משום שקיים מצותו א"כ ה"ה לא יוכל להשאל, אבל אפשר לומר סברא אחרת דאין לו שייכות להפרשה כשבר ליד כהן, וא"כ י"ל דהכא שהוא בעצמו שייך הך סברא, [ועי' בבית הלוי ח"א סי' כ"ז אות ב' מש"כ בזה].

תוס' ד"ה אבל. א"נ כיון דמדרבנן אין להם פדיה חשיב אינו נאכל בכל מושבות, כתב מהרש"א דאף דאינו אלא איסור דרבנן מ"מ חשיב אינו נאכל בכל מושבות, והוה כההיא דאמרי לעיל דאף בטבל דרבנן לא נפקא ידי חובת מצה, וצ"ע כונתו הא התם רש"י פירש משום מצוה הבאה בעבירה וכמו שביאר המהרש"א עצמו שם, ובעיקר דבריהם עי' בספר דבר שמואל שהביא דעת אחרונים האם היכא שהוא אינו ראוי מדרבנן אם חשיב אינו ראוי מהתורה.

תוס' ד"ה או"ד. וי"ל דאי לאו משום דר"א לא חשיב שם מעשר שני נאכל בכל מושבותיכם משום דהואיל ולא העלהו לירושלים, כמו שאין לומר הואיל ולא קרא לו שם מעשר, צריך להבין כונתם מה הדמיון לאילו לא היה קורא שם מעשר, דהתם משום שהשתא היא חפצא אחרת לכן לא אמרינן הואיל, אבל לענין מע"ש מדוע לא אמרינן אילו לא היה מעלה לירושלים, ונראה לבאר לפי מה שהתבאר לעיל שהחסרון של דבר שלא נאכל בכל מושבות הוא שדנים שיש כאן שיש כאן שינוי בחפצא של המצה, ועי' כתבו תוס' שכמו שלא אמרינן אילו לא היה קורא שם, דהרי השתא הרי קרא שם הוא חפצא אחר, ה"נ מע"ש א"א לומר הואיל ולא קרא העלה לירושלים, דנראה שמכיון שעיקר דינו של מע"ש הוא לעלות לירושלים, א"כ השתנות החפצא של הדבר דנים כפי עיקר דין החפצא של המע"ש, ומכיון שעיקר דינו לעלות לירושלים לכן א"א לדון מע"ש בלא האפשרות שיוכל לעלונו אותו לירושלים, ומכיון שלולא ר"א אם היה מעלה לא היה יכול להוציאו ולפדות, לכן אנו דנים כאן שיש חפצא שלא נאכל בכל מושבות, ולכן א"א לומר אילו לא היה מעלה שכל החפצא של מע"ש נדון על המצב שהוא עולה לירושלים, וסברת תוס' הוא שכמו שלא אמרינן אילו לא היה קורא שם דהשתא הוא חפצא אחר, ה"נ לענין מע"ש לא אמרינן אילו לא היה מעלה דהשתא שהוא מע"ש דנים כפי דינו של מע"ש.

ולפי"ז נראה לבאר עוד נקודה, דהנה יש להקשות בעיקר סברת הגמ' דחשיב נאכל בכל מושבות משום דינא דר"א, שסבר שיכול לפדות מע"ש שנטמא בירושלים, והרי אם יפדה הרי הוא מפקיע את שם מעשר שני, ונמצא שאוכל חולין ולכן נאכל בכל מקום, וא"כ קשה אמאי מע"ש נחשב נאכל בכל מושבות, הרי בתורת מע"ש לא נאכל וכל מה שנאכל הוא בתורת חולין.

אלא נראה לבאר שמכיון שהתבאר שהנדון של הסוגיא היה האם מחמת שהוא לא נאכל בכל מושבות אנו רואים אותו כחפצא אחרת, ועי' אומרת הגמ' שמה שהוא נעשה חפצא של מע"ש בעצם היה מקום לדון אותו כחפצא חדש שלא נאכל בכל מושבות שהרי אליו מביאו לירושלים אין יכול להוציאו א"כ ע"כ שהוא חפצא חדש, ועי' אומרת הגמ' שמכיון שאליו יטמא יכול לפדותו ויחזור להיות חולין ע"כ זה הוכחה שהשינוי של מע"ש אינו נחשב שינוי גמור, ואין אנו רואים אותו כחפצא חדש שיחשב שלא נאכל בכל מושבות, אלא דבר שבקל אפשר להחזירו למצב שהיה זה הוכחה שאינו דבר חדש וממילא החפצא נשאר שהוא נאכל בכל מושבות.

דף לח ע"ב

גמ' ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה. פרש"י כל שימור שאתה משמרה התכוון לשם מצה של מצוה, מבואר ברש"י דהדין ושמרתם את המצות אינו רק שימור שלא מחמיץ אלא הוא שמירה לשם מצת מצוה, והיינו דבפשוטו הענין של ושמרתם את המצות הוא שימור שלא יחמיץ, וכהא דמבואר לקמן מ ע"א דאין אדם יוצא יד"ח מצה בבציקות של נכרים אע"פ שידוע שלא החמיצו, כיון שלא שמרו שלא יחמיץ, אולם כאן מבואר ברש"י שצריך שימור שלא יחמיץ לשם מצה של מצוה, [וע"ע בלשון רש"י בגיטין דף י ע"א], וע"י היטב בלשון הגר"ח פ"ו ממצה ה"ה שכתב דיש ב' דינים שימור במצה, שימור שלא יחמיץ ושימור לשם מצה וכמשי"כ.

אמנם צ"ב היכן כתיב בקרא שיש חיוב לשמור לשם מצה הא בקרא כתיב שצריך לשמור ובפשוטו היינו שמירה שלא יחמיץ והיכן כתיב בקרא שצריך שימור לשמה לשם מצה מצוה, ומצאתי שהקשה כן הצ"ח לעיל לה ע"א ד"ה אמר קרא ובשפ"א להלן מ ע"א עיי"ש.

ונראה די"ל דע"כ כונת התורה שחיוב של ושמרתם את המצות הוא שצריך לעשות את המצה לשמה 'לשם מצה', דמתסבר לומר דאם ידוע ע"פ סימנים שאינה חמץ איזה דין זה להיות יושב ומשמר שלא יחמיץ, וע"כ שכונת התורה בדין ושמרתם את המצות שצריך להיות שמור לשם מצה והיינו שצריך לשמור שלא יחמוץ לשם מצה, [ויתכן לפי"ז שאין חיוב סתם של ושמרתם לידע שלא מחמיץ אלא כל החיוב הוא שמירה שלא יחמיץ לשם מצות מצה, וע"י בפירוש המלבי"ם עה"פ ושמרתם את המצות ודו"ק, [וע"ע לקמן מ ע"א ברש"י על בציקות של נכרים], וע"י בערוך השולחן [סי' תנ"ג ס"כ] שדייק בדעת הרמב"ם והר"ף דלא כרש"י דאין הלכה של שימור לשם מצוה אלא שימור לשם מצה דהיינו שלא יחמיץ, עיי"ש עוד בכ"ד.

המנחת חינוך [מצוה יי אות י'] כתב דמשמע מדברי כל הראשונים דכיון שיש הלכה לעשות שמירה לשם מצה של מצוה ע"כ אין אופן את המצה ע"י חש"ו, אלא שנסתפקו הפוסקים היכן שגדול עומד על גביו.

והקשה המנ"ח דבשלמא בשאר דוכתי דבעינן לשמה הדין הוא על עושה המעשה כגון בגט דכתיב ביה וכתב לה וכן בקרבנות ילפינן מקרא דבעינן שהעבודות יהיו לשמה, אבל במצה דלא כתיב ושמרתם על העשיה אלא נאמר הלכה שהשימור שלא יחמיץ יהא לשמה א"כ קשה מדוע אין מועיל לעשות המצה ע"י קטן וישראל גדול יושב ומשמר שהמצה לא תחמיץ ומשמרה לשם מצת מצוה, ותי' המנ"ח ע"פ מה דמבואר בגמ' בחגיגה כ ע"א לענין טומאה דאין אדם משמר מה שביד חברו ולכן צריך שהעושה את המצות ישמור ולא שייך שאחר ישמור במקומו שלא יחמיץ.

וכבר כתב כן המאירי לקמן מ ע"א דל"ש שימור מה שביד חברו, ועוד כתב המאירי דצריך שהעושה עצמה תהא לשמה כמו בשאר כל המצוות וע"ע מאיר חגיגה שם, והמנ"ח הביא שם דעת רב האי גאון דמהני גדול עומד ע"ג לעשות לשם מצוה הובא ברא"ש לקמן מ ע"א, וכ"כ הריטב"א שם בשם הרא"ה, וע"י בשער הציון סי' ת"ס סק"ד, וע"י להלן מ ע"א מש"כ בזה.

גמ' ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה. בעיקר הגדר של לשמה במצה נראה שנחלקו האחרונים בזה, דהנה בסוכה ט ע"א נחלקו ב"ש וב"ה לגבי סוכה ישנה שנעשה קודם ל' יום לחג דב"ה מכשירין וב"ש פוסלים, ומבואר בגמ' שנחלקו אם בעינן סוכה לשם חג, וכתבו תוס' [ד"ה סוכה] דבירושלמי נחלקו ב"ש וב"ה אם מצה ישנה פסולה כמו בסוכה ישנה, והיינו היכא שעשה מצה קודם ל' יום דפסח.

הקשו הצ"ח שם ומנ"ח [י אות ט'] דמשמע דלפי ב"ה מצה ישנה כשרה, דהיינו שאין דין של לשמה במצה כמו בסוכה, והא הכא מבואר במשנה דחלות תודה אין יוצא בהם יד"ח מצה משום דבעינן מצה משומרת לשם מצה, וא"כ איך יוצאים במצה ישנה לפי ב"ה.

הברכ"ש [גיטין סי' י'] כתב שדין לשמה שנאמר במצה אינו כדין לשמה האמור בגט וקרבנות ותפילין, דהתם הוא דין בחפצא שצריך להחיל עליו תורת גט או תורת קרבן וזה ע"י כונה של לשמה, אבל הדין לשמה האמור במצה הוא כמו דין כונה האמורה לגבי מצות למד"א מצות צריכות כונה, שאין זה דין שצריך להחיל דין בחפצא, אלא שאם לא כיון לא חשיב אכילת מצה, וכדי לצאת יד"ח

המצוה צריך כוונה, וה"נ הכא אין דין שהחפצא צריך להיות לשם מצה, אלא נאמר הלכה על הגברא שאין יוצא יד"ח אלא א"כ עשה שימור לשם מצה, וזהו כונת הירושלמי דהדין ושמרתם במצה אינו דין של לשמה, אלא שנחלקו ב"ש וב"ה אם ילפינן מסוכה, דהתם ילפינן מקרא שצריך להחיל שם על הסוכה.

והטעם שאין דין לשמה כמו בקרבנות ובגט, י"ל דכל הדין שצריך לשמה הוא רק בדבר שהוא חפצא של קדושה כמו תפילין וקרבנות, או בגט שהגט צריך לפעול גירושין, (וכן בציצית שהחוטין צריכים להיות לשמה י"ל משום שהחוטין פועלים חלות היתר בלבית הבגד), אבל במצה אינו חפצא של קדושה, ואינו פועל כלום וע"כ אין דין שצריך להחיל בו חלות דין של לשמה, וכל הדין הוא שצריך כונה לשם מצת מצווה, וע"י בסוף העמוד מש"כ הברכ"ש לישב לפי"ז.

גמ' יצאה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח. ברש"י [ד"ה יצאת] מבואר דכיון שנעשה לשם זבח ולא לשם מצת מצוה חסר כאן בלשמה של מצה, ומשמע שאם היה עושה בהדיא לשם מצה ולשם זבח לא היה חסרון של לשמה, **אמנם** הרמב"ם [פ"ו ה"ט] כתב חלות תודה ורקיני נזיר וכו' אין יוצאין בהן שנאמר ושמרתם את המצות, מצה המשומרת לשם מצה 'בלבד' הוא שיוצאין בה, אבל זו משתמרת לשם זבח, ודייק המנ"ח [י' יד] דהרמב"ם שינה מלשון הגמ' דבגמ' הגירסא 'אלא' לשם זבח, אבל הרמב"ם כתב דאין יוצאים במצה של תודה משום דבעינן שתהא משתמרת רק לשם מצה בלבד, מבואר שהחסרון הוא משום שיש כאן ב' מחשבות לשם זבח ולשם קרבן, וחולק הרמב"ם על רש"י דמשמע מדבריו דכה"ג שהיה ב' מחשבות היה יוצא יד"ח, וכן כתב רבנו דוד ז"ל ורבה קאמר שבשביל שהיא משתמרת לשם זבח אין יוצאין בה, שמכל מקום אין השימור מיוחד לשם מצה ובכך הוא עושה אותן כמצה בלא שלא נעשה בה שימור, וכתב רבנו דוד דר' יוסף שאמר טעם אחר משום שסבר דכה"ג ששימר לשם מצה ולשם זבח אין בזה פסול, ורק משום שיש כאן שימור לדבר שפסול במצה, [וע"י בראש יוסף שביאר בדברי הרמב"ם באופ"א].

בדעת רש"י צ"ב מ"ט דרבה דהיכא שיש לו ב' כונות יוצא יד"ח ואמאי אין כאן פסול של לשמה ושלא לשמה כמו שיש בשאר קדשים, וכן לדעת שאר הראשונים קשה בדעת ר' יוסף דסבר שיש פסול אחר ומדוע ליכא פסול זה ועמד בזה במנ"ח שם, **ואפ"ל** דדוקא בקדשים איכא פסול של לשמו ושלא לשמו משום דבקדשים אין הפסול מחמת חסרון של לשמה, אלא שיש הלכה דשלא לשמו הוא מחשבה הפוסלת וכמו שביאר בח"י הגר"י, משא"כ הכא שהחסרון של חשב לשמה לכן היכא שעשאה לשם מצה ולשם זבח אין חסרון שהרי חשב גם לשמה וכ"כ באבי עזרי הלכ' ציצית [פ"ב ה"ג].

אולם למבואר בדברי הברכת שמואל שהדין לשמה במצה אינו כמו לשמה בס"ת שמחיל חלות קדושת ס"ת, אלא שהוא דין של כונה לעשות מעשה שימור לשם מצה, והאופן שחל על המעשה שלו שם מעשה שימור הוא כשחושב לשם מצת מצוה, א"כ י"ל דבכה"ג אין חסרון שיש כאן ב' מחשבות דכיון שהוא רק כונה אין חסרון במה שיש לו כונה לדבר אחר, דסו"ס הרי נתכון למצה משומרת, והוה כמו כונה במצות שאם יתכון לשם מצוה, ויהא לו עוד כונה בזה שיצא יד"ח שהרי סו"ס הרי התכון לצאת, אבל היכא שע"י הלשמה צריך לאשוויי החפצא לדבר מסוים בכה"ג אם יהא לו בו ב' מחשבות לא מהני לשמה ושלא לשמה, וע"י או"ש ריש הלכות גירושין וקו"ש [אות קע"א] שנראה שנתכנו לזה.

גמ' שבעת ימים תאכל מצות מצה הנאכלת לשבעה. והכא לחמי תודה כיון שאינה נאכלים אלא ליום ולילה בלבד חשיב אינה ראויה לשבעה, הנה לענין סוכה דרשינן בסוכה כג ע"א דבעינן סוכה הראויה לשבעת ימים ואם עשה סוכה שאין יכול ליכנס בה כל ז' פסולה, **והקשה** המנ"ח [י' יג] דבשלמא לענין סוכה יש מצוה כל ז' שפיר דרשינן דכל ז' ימי החג כחדא חשיבא, ולכן אין יוצאים יד"ח בסוכה שאינה ראויה לז', אבל במצה הרי אין מצוה לאכול מצה כל ז', וכל המצוה היא בליל טו א"כ מה שייך לומר שיש הלכה של מצה הראויה לשבעה, דבשאר ימי הפסח המצה הוה כשאר מאכל.

וכתב החזון יחזקאל שמוכח מכאן כמש"כ החזקוני והגר"א שיש קיום מצות אכילת מצוה כל ז', והמנ"ח מכח סברא זו כתב שלכן הפוסקים השמיטו דין זה דבעינן מצה הראויה לז', ובדעת ר' יוסף כתב לבאר ע"פ מש"כ הפנ"י לעיל כח ע"ב, דדעת ר"ש דיש מצות אכילת מצה כל ז' ימים.

ויש להקשות א"כ דבעינן מצה הראויה כל ז' האם אין צריך להגיע לכל הפסוקים שהביאה הגמ' לעיל לגבי מצה של טבל, דאף אם נרצה להתיר ביום ראשון מ"מ בשאר ימים ודאי שא"א לאכלו, והמנ"ח [י' אות יג] כתב דטבל לא חשיב מצה שאינה ראוי לשבעה

כיון שיכול להתירו ע"י הפרשה, משא"כ בתודה שיהיה נותר וא"א לאכלו, ולפי"ז כתב דחדש ואיסורים שא"א להתירם אפשר לאסור שאין ראויה לשבעה.

רש"י ד"ה שאינה נאכלת. כתב רש"י שאף אם לא נשחט הזבח ועכשיו היא נאכלת לז' מ"מ פסולה, כיון שבשעת עשייתה לא נעשית לשם מצת מצוה, מכיון שדעתו היתה לזבח תודה, וכיון שתודה נאכלת רק ליום ולילה ולא לז' חשיב שאין כאן מחשבת לשמה, מבואר ברש"י שגדר הדין שצריך לשם מצות מצוה, היינו שיהא בו כל דיני הכשרות של המצה, ומכיון שאחד מדיני המצה הוא שיהא ראוי לשבעה, לכן אם במחשבתו חושב למצה כזו שיש בה דין שאין ראוי לשבעה הרי הוא פסול, אולם בלשון תוס' בע"א נראה שהפסול הוא משום שחושב בהדיא שלא תהא ראויה לשבעה פסול, ולא משום שצריך לחשוב לשם מצה מצוה, ובמצה מצוה צריך שיהא בה את כל האפשרויות לקיים כל דיני מצוה.

והנה בדעת רבה כתב הר"ן שהוא חולק על עיקר דינו של ר' יוסף וסבר שאין הלכה שצריך מצה הראויה לז' ימים, **אולם** המנ"ח שם כתב ד"ל שאף רבה מודה שצריך שיהא שימור לשבעת ימים, אלא דס"ל שאין חסרון במה שהוא מחשב לשם כך, אלא סגי במה שהוא משמר לשם מצת מצוה, ואע"פ שלפי מחשבתו לא יוכל לקיים מצות מצה אין בזה חסרון כיון שלבסוף לא הקריב הקרבן נמצא שהחלות תודה שעומדת למצה נאכלת לשבעה, והיינו שהדין שמצה נאכל לשבעה הוא דין בקיום המצוה בפועל שאין יכול לקיים במצה שבחפצא אינה נאכלת לשבעה, ואין דין שצריך לשם מצה שראויה לשבעה.

גמ' ותיפוק ליה שאסורה לאונן וכו' ותיפוק ליה דאינו נאכל בכל מושבות. פרש"י ולמה לי קרא אחרינא, החזון יחזקאל ביאר כונת רש"י שהגמ' מקשה רק לר' יוסף דאיהו יליף מקרא דושמרתם את המצות, שצריך שתהא לשם מצה הראויה לשבעה, ולכן בעינן נמי שימור למצה כזו, ומקשה הגמ' מדוע לא יליף מקרא דלחם עני דזה פסוק שמדבר על אכילת מצות בליל פסח דהפסוק דשבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני מדבר על אכילת המצה עם הפסח וע"כ דקאי על הלילה הראשון, אבל לרבה דיליף מקרא דושמרתם את המצות לא קשה דאף קרא דושמרתם לא מייירי במסוים על מצות דליל פסח, ומשמע מדבריו שלרבה בעצם שייך פסול כזה שאם חשב לאכול המצה בתורת תודה שחסר בלשמה כיון שאינה מצה שנאכלת באנינות, אלא שהגמ' לא מקשה משם.

אמנם המנחת חינוך [י' יב] כתב שלפי רש"י ותוס' י"ל שלרבה כל החסרון לשמה הוא רק אם חושב שלא לשם מצת מצוה, אבל אם חושב לשם מצת מצוה אף שלפי מחשבתו לא יוכל לקיים בה המצוה כיון שחושב לשם תודה ואם יקריב אותה לא תהא מצה שנאכלת באנינות מ"מ אי"ז פסול בלשמה, ולכן אם לבסוף לא הקריב אין פסול כזה, דרבה חולק על כל דברי ר' יוסף שאין דין בלשמה שתהא לשם מצה שראויה לכל שבעה ולא מצה שראויה לאכול באנינות ולא למצה הראויה בכל מושבות, וכתב דמדויק כן ברש"י שכתב [בד"ה או דילמא] בתו"ד ועל אותן שקרבו בימי נוב וגבעון הוצרך להביא ראיה, ולא כתב הוצרכו וע"כ דקאי רק לר"י. **אמנם** בחידושי הר"ן פירש קושית הגמ' על רבה ור"י, והר"ן אזיל לטעמיה דסבר דלרבה אין חסרון של מצה הראויה לשבעה, אבל אף רבה מודה שבעינן שיהא מצה משומרת לשם מצת מצוה, שיכול לקיים בו כל דיני מצה, א"כ מקשה הגמ' שאף לרבה נמי אמי לא אמר דיש חסרון שאין משומרת למצה שראוי לקיים המצוה שהרי אין נאכל באנינות, והר"ן בסו"ד כתב ולא פירש רש"י כן ומדויק היטב, [וע"ע בצ"ח שביאר באופ"א].

גמ' ותיפוק ליה דהוה מצה עשירה. המג"א [תע"א סק"ה] הביא דעת המהר"ל דבדיעבד יוצאים ידי חובת מצה במי פירות היכא שעירב בהם מים, והקשה המג"א א"כ מה מקשה הגמ' ותיפוק ליה דהוה מצה עשירה, הא י"ל דקרא דושמרתם את המצות אתי למימר שאין יוצא בו ידי חובת במצה אפילו בדיעבד, וע"י בחת"ס מש"כ לישב.

גמ' רביעית היא ומתחלקת לכמה חלות. הקשה המהרש"א דבגמ' מבואר בהמשך דאם עשאו למכור בשוק יוצא יד"ח והא כיון שהוה מי פירות יחד עם מים הא אסור ללוש בכה"ג כדמבואר לעיל לו. דמי פירות מחמיץ יותר מהר, וא"כ איך אפשר לצאת בו יד"ח, וכתב המהרש"א ד"ל דכיון שכהנים עושים כן וזריזים הם ליכא למיחש ועוד כיון שיש כ"כ מעט מי פירות אינו מחמיץ.

גמ' אמר רבה כל לשוק אמלוכי מימלך. הקשה המנ"ח [י' י"ד] לר"י דלא מהני מחשבה לשניהם איך מהני הך מחשבה הא הוה כבירה, וק"ל מדאורייתא אין ברירה, א"כ איך יוצאים יד"ח מצה הא בשעת האפיה לא היה ברור לו האם יהיה לשם מצה, וכן הקשה בשפ"א ע"ש, [ועי' רע"א קמא סי' ב' שכתב דא"א לעבד עורות ולחשוב שיהיה למה שירצה אח"כ או לס"ת או לגט, דכיון שצריך עיבוד לשמה ובדאורייתא אין ברירה צריך להיות מבורר בשעת העיבוד].

בברכ"ש בגיטין שם כתב לישב ע"פ דרכו שהדין לשמה במצה אינו חלות שצריך לעשות את חפצא לשם מצה, אלא שזהו דין שצריך כונה בעלמא, וממילא כתב דכה"ג אין חסרון של ברירה, דהיכא שצריך רק כונה יכול לעשות כונה על צד הספק, [כמו בעלמא שמצינו שאפשר לעשות תנאי במצות], ורק היכא שהלשמה צריך להחיל דין בדבר יש חסרון של ברירה, ועי' עונג יו"ט סי' ב' שכ"כ עד"ז, ועי' קו"ש אות קע"ב שביאר הענין באופ"א.

גמ' שם. באחרונים חקרו בדין לשמה במצה האם בעי אמירת לשמה בפה או סגי במחשבת לשמה, הפרמ"ג תס סק"א כתב דדמי לכתובת ס"ת שצריך אמירה בפה, והמנחת ברוך סי' ב' בסופו כתב שמדברי הגמ' כאן מכוח שא"צ אמירה בפה, דהא דאימלך אימלך אי מזדבן הוא במחשבה ולא בפה וע"כ שאין דין לשמה בפה אלא במחשבה בעלמא ע"ש, [ולכאורה תלוי בגדר דין לשמה דמצה וכמו שחילק בחידושי הגר"ח הלכ" תפילין בין לשמה דס"ת לאזכרהות].

רש"י ד"ה ושמרתם את המצות. כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה, **הביאור הלכה** סי' ת"ס כתב לדייק מרש"י דסתמא לשמה לא מהני במצה, וכונתו ממש"כ רש"י התכוון לשם מצה, והביא שהריטב"א לקמן מ. חולק ע"ז וסבר דסתמא לשמה אף במצה, **ועי' מנ"ח** אות ט' שהביא שכבר דנו בזה, והקשה מסברא איך אפשר לכתב סתמא לשמה הרי כמו שלגבי גט סתם אשה לאו לגירושין עומדת ה"נ הרי אוכלים מצה הרבה בפסח אף שלא לשם מצה, וא"כ איך אפשר לומר בזה סתמא לשמה. **והנה** בעיקר החיוב של שימור במה משמע בגמ' שהוא מהתורה וכן הוכיח הפרי חדש בסי' ת"ס ועי"ש בבית מאיר שכתב כן, **אולם** ה"נ שם כתב דאינו אלא מדרבנן, ולכן כתב שאם אין לו בלילה הראשון רק מצה שאינה משומרת חייב לאכול ממנה כזית, ועי' בחק יעקב שם סק"ב שכתב לדייק כן בדעת הרמב"ם.

כתב הטור סי' תנ"ח שכתב שרק אם אפה מצה בזמן שחיטת הפסח יוצא יד"ח דהוקש חמץ לפסח, **אבל** המאירי הביא דעה זו וכתב ויש לסתור דבריהם מסוגיא זו שהרי חלות מקודם י"ד נעשו שהרי אין מביאין תודה ב"ד וע"כ דקודם לכן ג"כ כשר, **ועי' מנ"ח** אות ט"ו שכתב דלדעת הראשונים דמיירי שלא נשחט הזבח אין ראי לסתור ד"ל דאפה חלת תודה על זמן של אח"כ. **החזו"א** העיר בכל הסוגיא דהרי אין ראוי לשחוט תודה בערב פסח וא"כ מה כל הנדון אם יוצא בו יד"ח, שאף אם מיירי שהקריבו הרי חסר כאן לשמה בשעת אפיה, ולכן כתב דמיירי הכא בפסח שני דיכול להקריב, ולפי"ז אי"ש קו' המאירי, אלא שלמדנו חידוש גדול מדבריו שיש הלכה של מצה הראויה לשבעה וכל דיני מצה אף בפסח שני, וכן נראה בחינוך מצוה שפ"ז ע"ש, [ועי' בזכר יצחק ח"א סי' פ' שכתב ליסד דיש ב' דינים באכילת מצה בליל פסח א' דין אכילת מצה בפני"ע ב' מצות על מרורים וחדש שכל פסולי מצות לא נאמר במצות על מרורים והרי בפסח שני כל הדין הוא מצות על מרורים].

דף לט ע"א

מתני' ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח וכו'. הנה לשון הפסוק הוא מצות על מרורים יאכלהו, והתורה לא כתבה מהו מרור, ובגמ' בסוף העמוד מבואר דדרשינן ממה שהתורה אמרה מרורים בלשון רבים דיש כמה מיני מרור, וממה שמצינו במצה מינים הרבה, ה"נ נלמד למרור דהוקש מרור למצה שיוצאים יד"ח במינים הרבה, וכמו שמבואר בגמ' בע"ב לענין מעשר שני שהוקשו אהדדי, ומבואר שמרור דכתיב בקרא אינו מין ירק הנקרא מרור, אלא כונת התורה מרור שהם מיני ירקות שהם מרים, וקבלו חז"ל שה' מיני המרים הם מרור, וכן הוא לשון הרמב"ם בפירוש המשניות והוא מה שאמר על מצות ומרורים יאכלהו, ואמרו מרורים נופל על אלו שמונה חזרת וכו', [וכן הוא לשון שו"ע הגר"ז תע"ג כ"ז].

והא דקתני במשנה מרור אין הכונה למין הנקרא כן, אלא כמו שמבואר בגמ' דמרור היינו מרירתא, ופרש"י 'פופריץ' והיינו שזה מין מר, וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה מרור מין כוזברתא מר ביותר, והמאירי כתב דהכונה מרירתא למיני ירקות מרים, [ועי' תרגום יהונתן על הפסוק על מצות ומרורים שפי' על תמחא ועולשין, משמע דהוא פירוש של מרור דקרא שכולל מינים מרים, וכ"כ ברש"י בחומש על הפסוק מצות על מרורים יאכלהו, 'כל עשב מר נקרא מרור'].

גמ' ר' יהודה אומר כל שיש לו שרף, ר' יוחנן בן ברוקה אומר כל שפניו מכסיפין אחרים אומרים כל ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין, מבואר דפליגי על מתני' וסברי דמרור אינו דוקא מין מסוים, אלא כל מין ירק שהוא מר ויש בו ב' התנאים דיש לו שרף ופניו מכסיפין יוצא בו ידי חובתו, ולכאורה דעת רש"י בחומש שהובא באות הקודם הוא מתאים לדעת אחרים.

בשוי"ע [תע"ג סעי' ה'] כתב המחבר דינא דמתני' דחמשת המינים יוצאין בהם ידי חובתו בפסח, וכתב הרמ"א הג"ה ואם אין לו אחד מאלו הירקות יקח לענה או שאר ירק מר, משמע מדברי הרמ"א דסבר שיוצא יד"ח בשאר מיני ירקות המרים, וכתב בביאור הגר"א שם דהרמ"א פסק כאחרים דבכל ירק מר יוצא יד"ח מרור, ולא רק בהנך מינים המוזכרים במשנה, והמג"א שם ס"ק ט"ו הביא שכן כתב מהרי"ל שיוצאים בכל מיני ירקות המרים וכמו שכתב רש"י בחומש שהבאנו.

אלא שהקשה המג"א דבגמ' לא משמע הכי, ועוד הקשה המג"א דבסוכה יג. קאמר הגמ' דאין יוצאים ידי במרור שיש לו שם לווי כגון 'מרירת דאגמא' עיי"ש בסוגיא, ואם יוצאים בכל ירק מר מה החילוק מה שמו, ולכן כתב המג"א דאין יוצאים בכל מיני ירקות המרים אלא בהנך המוזכרים במשנה, וכונת המשנה הוא דאותם מינים היו נקראים מרור בשעת מתן תורה, ומה שפרש"י בחומש כל מיני מרור אינו אלא לפרש המילה מרור ולא לפסוק הדין, אלא יוצאין יד"ח רק באותם המוזכרים במשנה.

ועי' בהגהות חכמות שלמה שם שנראה מדבריו שבא להשוות שיטה זו אם מתני', דהא דכתבה מתני' רק אלו המינים משום שהם מצאו רק אותם המינים, אבל אה"נ לדינא יוצאים בכל המינים, ומה שהקשה המג"א מההיא דסוכה עי' בשפ"א בסוכה שכתב לבאר דכל מיני ירקות המרים נקראים בלשון התורה מרור, ואע"פ שיש להם עוד שם מ"מ אינו מגרע מהשם מרור שיש להם, אבל מרירתא דאגמא הוא שם לווי לכן אינו בכלל מרור, ועי' עוד במאירי בסוכה שם שפירש מרירתא דאגמא אין יוצאין יד"ח מרור, היינו לענין לצאת יד"ח 'חזרת' שהיא עיקר מצות מרור, ואה"נ שמצות מרור קיים ומשום דכל עשב מר יוצא יד"ח.

מתני' אבל לא כבושין. פרש"י בחומץ, **המג"א** [תע"ג ס"ק י"ד] כתב דרש"י סבר דבמים לא חשוב כבוש, וכמו שלענין איסור והיתר נמי סבר רש"י לקמן עו ע"א דלא חשוב כבוש במים רק בחומץ, אבל אכן קי"ל לדינא לענין איסור והיתר דכבוש במים נמי חשיב כמבושל לכן אף לענין מרור אינו יוצא בו יד"ח, **אולם** עיי"ש בחק יעקב שכתב דאפ"ל דאף דלענין איסור חשיב מבושל מ"מ לענין לצאת ידי חובת מרור אף אם הוא כבוש יוצא בו, מכיון שיש בו טעם מרור והעיקר הוא אם יש בו טעם מרור, ועי' בברכות לט ע"ב דמבואר דטעמא דאין יוצא במבושל משום שאין בו טעם מרור, ולכן היכא שיש בו טעם מרור יוצא אע"פ שיש בו דין של מבושל.

מתני' ומצטרפין לכזית. כתב הר"ן דהא דהתנא השמיע חידוש זה במרור ולא לעיל לגבי מצה שחמשת המינים מצטרפין, משום דלענין מרור יש חידוש, שהרי עיקר מצות מרור הוא המרירות ולכן קס"ד דאם אוכל מכמה מינים יבטל מין אחד את חברו ולא יצא יד"ח קמ"ל שמ"מ מצטרפין, אבל במצה פשיטא שמצטרפין וא"צ לחדש שמצטרף, ועי' לעיל לה ע"א שהובא שהמנחת חינוך מצוה י' יצא לדון בדעת הרמב"ם דה' מיני מצה אינם מצטרפים זה עם זה, מפני שהתנא כתב כן רק לגבי מרור ולא לגבי מצה.

והנה דעת הרא"ש לקמן בפרק ערבי פסחים [סי' כ"ה] מעיקר הדין אין צריך לאכול כזית מרור כיון דלא כתיב ביה לשון אכילה, וטעמא דצריך כזית הוא משום שמברכים על אכילת מרור ואין אכילה פחותה מכזית, והקשה **השאגת אריה** [סי' ק'] דרש"י פירש דמצטרפין לכזית לצאת יד"ח, משמע דמצד החיוב אכילת מרור צריך שיעור של כזית, ועוד הקשה מהא דמבואר בע"ב דהוקש מצה למרור וע"כ דשניהם בכזית, עי' בשיעורי הגר"ש רוזנבסקי מש"כ לישב.

מתני' ובדמאי. פרש"י דבטבל ודאי אינו יוצא ואע"פ שהוא מחויב להפריש רק מדרבנן אמרינן ביה מצוה הבאה בעבירה, [משמע ברש"י דאף במרור בזמן הזה שחיובו רק מדרבנן אין יוצא בו משום מצוה הבאה בעבירה], אולם תוס' לקמן קיד ע"ב כתבו טעם אחר שאין יוצאין במרור של טבל, מכיון שמרור הוקש למצה, ומצה אין יוצא בו כדאמרינן לעיל, ועי' בשאגת אריה סי' צ"ד. **והנה** כתבו תוס' לעיל לו ע"ב דיוצאים במצה של דמאי לכתחילה משום דהוה אכילת עניות, ואפשר דלגבי מרור ל"ש סברא זו דאינו אכילת עניות ואין יוצא בו אלא בדיעבד.

רש"י ד"ה ומצטרפין וכו'. ואם אין לו מאחד מהן כזית אבל אם יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית, משמע ברש"י דרק אם אין לו כזית מרור יוצא בצירוף, והיינו שזה דין של בדיעבד וצ"ב בטעמא דמילתא.

בעיקר דברי רש"י כתב השפת אמת דמשמע דדוקא בכה"ג ששני המינים שווים אז מצטרפין, אבל אם הרוב ממין אחד אין מצטרף מיעוט ממין אחד להשלים השיעור, משום שנתבטל טעם מרירות של מין המיעוט ברוב וחסר ליה משיעוריה, **והנה** המאירי כתב וז"ל ר"ל שאם צירף כזית מין הרבה עשבים הואיל וכולם מרים הם אע"פ שאין שם כזית ממין אחד, ואף טעם מרירותו של זה אינו דומה לשל זה, מבואר מדבריו דלא כמש"כ השפ"א לדייק ברש"י שרק כה"ג שיש חצי כזית מזה וחצי כזית מזה.

ואולי י"ל דלרש"י ס"ל שדוקא המינים השונים במשנה הם מרור שיוצא בו יד"ח, והיינו שמרור אינו עשב מר אלא מינים מסוימים, ולכן רק בכה"ג שיש חצי כזית ממין זה וחצי ממין השני יוצא דאם הרוב הוא ממין אחד הרי הוא מבטל את כל טעם המין השני ונמצא שחסר כאן במין מרור, ויש להוסיף בזה ע"פ מש"כ השער הציון [סי' תעה ס"ק יב] דהטעם שצריך לאכול כזית מרור, משום דענין אכילת מרור הוא לקיים את וימררו את חייהם ואין זכר פחות מכזית, וא"כ אם לרש"י יש הלכה של מין צריך שיאכל כזית של מין מרור ולזכות ע"י כזית, ואם יש רק רוב נמצא שחסר לו בזכר, ולכן כתב רש"י שצריך חצי כזית ועוד חצי שסו"ס יש כאן טעם של כזית ואע"פ שאין כזית שלם ממין אחד של מרור כיון שסו"ס אוכל כזית, אבל לפי המאירי שפירש שיוצא בכל עשב מר נמצא שאין קפידא על מין מסוים של מרור, אלא העיקר הוא שיהיה כאן מרירות ולכן י"ל דמצטרפים כמה מינים דהעיקר שיש כאן כזית של עשב מר, ואדרבה נראה דכיון שאין הלכה של מין מסוים זהו גופא החידוש שמצטרפין לכזית דלא אמרינן שמין אחד של מרור יבטל את מרירות של השני.

גמ' מאי דעתיד דמרירין טפי. מבואר בגמ' דעיקר המצוה של מרור הוא שיהיה לו טעם מרירות ולכן היכא דמרירין טפי עדיף, וכתב **החזו"א** [סי' קכ"ד] דכן מבואר בגמ' לקמן בפרק ערבי פסחים קטו ע"ב בלע מרור לא יצא, והיינו משום שצריך להרגיש טעם מרירות בפיו, וכן מוכח מהא דאמרינן בפרק ערבי פסחים לא נשהי איניש מרור בחרוסת, וכן מהא דאין יוצא יד"ח מרור במבושלים משום דליכא ביה טעם מרירות, ולפי"ז הקשה החזו"א א"כ איך יוצאים יד"ח בחזרת הרי אין לו טעם מרירות, וכדמבואר בירושלמי כאן דחזרת מתוק הוא, ובירושלמי שם תני דטעמא דיוצאין בו משום דסופו מר, וכדמבואר בגמ' כאן תחילתו רכה וסופו קשה, וכתב בחזו"א דע"כ צ"ל דכונת הירושלמי הוא דסופו מר היינו שרק בסופו כשיש בו מרירות אז יוצאין בו יד"ח, וכן כתב החכם צבי [סי' קי"ט הובא במשנה ברורה ס"ק ל"ד].

אמנם הבי"י סי' תע"ג והפ"ח ושו"ע הגר"ז וחיי אדם [כלל ק"ל] כתבו בהדיא דיוצאים בחזרת אפילו כשהוא מתוק, ואדרבה עיקר המצוה היא בחזרת, וצ"ע מה יענו על קושית החזו"א דמשמע מכמה דוכתי דבעינן טעם מרירות שהרי בלע מרור לא יצא.

ואולי י"ל דהטעם דבלע מרור לא יצא מבואר ברשב"ם שם משום שעיקר הטעם של אכילת מרור הוא מקרא דוימררו את חייהם, א"כ צריך שיהא כאן זכרון לאותו ענין, וא"כ י"ל שנתחדש כאן שאופן אכילת מרור שונה מכל אכילת האמורה בכל התורה, שבכל אכילה אף אם בלע יצא שהעיקר מה שאכל, אבל במרור כיון שצריך להרגיש את הטעם לכן נאמר צורה חדשה של אכילה שירגיש את הטעם ולכן אם בלע לא יצא, וא"כ י"ל שמכיון שמרור בעצם הוא דבר מר ממילא נקבע שכך היא צורת קיום מצות אכילת מרור ע"י שלעוס ואינו בולע, ולכן אף בחזרת שהוא אינו מר חייב לקיים את מעשה האכילה שלא ע"י בליעה, שהרי כאן התורה הקפידה שיהא מעשה אכילה שלא יבלע, ומה שיוצא יד"ח בחזרת אע"פ שאינו מר מבואר בגמ' משום שיש באותו המין ג"כ זיכרון לוימררו את חייהם, כמו שמבואר בגמ' שתחילתו רך ובסוף קשה, ועי' מש"כ בערוך השולחן [תע"ג סעי' ט"ז] ז"ל ואין לתמוה על מה שעיקר מצוה בחזרת והא אין בו מרירות והתורה אמרה מרור, אך באמת שם מרור כולל ב' דברים מרירות הטעם וקישוי שסופו להקשות

ועבודת פרך שבמצרים היתה תחילתה רך וסופה קשה כפרש"י בחומש, וחזרת היא תחילתו רך וסופו קשה לפיכך היא עיקרה של מרור וזוה כונת הש"ס שם עכ"ל, ונמצא דיש ב' דרכים לזכור את וימררו, אבל צורת האכילה נקבעה ע"י רוב מיני מרור שהם מרים.

גמ' א"ל מאי דעתיד דמרינן והא חזרת תנן ותנא דבי ר' ישמעל מצוה בחזרת. טעמא כתב רש"י בד"ה ותנא דבי ר"י נמי חזרת תנא ברישא אלמא היא קדמי לכולהו, וכן כתב הטור ושו"ע [סי' תע"ג] דעיקר המצוה בחזרת, והוסיף הטור דאם אין לו חזרת יחזר אחר ראשון ראשון כפי הסדר השנוין במשנה.

אולם הפרי חדש שם חולק ע"ז וכתב שבגמ' משמע שרק לחזרת יש קדימה קודם כל המינים אבל שאר מינים לא, והראיה שבגמ' הביאה ברייתא ששינתה את הסדר של כל המינים הכתובים במשנה ע"כ שאין ענין בסדר, אלא שבחזרת יש ענין של קדימה מחמת ענין שתחילתו מר וסופו מתוק, ודייק כן שגמ' מקשה הא תנן חזרת תנן ותנא דבי ר"י וכו' ומדוע מוסיפה הגמ' על המשנה מדברי תנא דבי ר"י, אלא ע"כ שמצד הסדר של המשנה אין הכרח שהרי הברייתא שהגמ' מביאה שינתה מהסדר של המשנה, אלא ע"כ שהסדר אינו בדוקא ורק בחזרת עצמה שיש בה ענין משום שתחילתו מר, ועי' ב"י שם שהעיר שהרמב"ם לא הזכיר ענין זה שיש קדימה של חזרת, וצ"ע דבמצה לא מוזכר שיש ענין של קדימה במה שמוזכר קודם במשנה, וצ"ב מ"ש מצה ממרור.

גמ' מה מצה גידולי קרקע אף מרור גידולי קרקע. הפוסקים דנו בעציץ שאינו נקוב שאינו יונק מהאדמה האם חשיב גידולי קרקע לכמה דיני התורה שצריך גידולי קרקע, ויש לדון האם לענין מרור חשיב גידולי קרקע, והאגלי טל מלאכת דש [סק"ח אות ג'] כתב להוכיח שלגבי מרור יוצא יד"ח, ואע"פ שבגמ' מבואר שנלמד ממצה שבעינן דוקא גידולי קרקע, שהרי לגבי מצה מבואר בהדיא בגמ' לעיל לה ע"ב שיוצא יד"ח, שהגמ' דנה האם במקום שהוא טבל דרבנן בעציץ שאינו נקוב אם יוצא יד"ח, ומבואר שאם הפריש כדינו יצא יד"ח מצה, וא"כ ה"ה לענין מרור שהרי הגמ' לומדת שכמו שמצה צריך גידולי קרקע אף במרור, ואם עציץ שאינו נקוב לא חשיב קרקע א"א ללמוד לענין מרור דבעינן גידולי קרקע אלא ע"כ דעציץ שאינו נקוב חשיב כקרקע, וכתב שם עוד שאף לגבי ברכת המוציא לחם מן הארץ חשיב קרקע, שהרי לענין ברכת המזון מבואר בברכות מז ע"ב דמזנין עליו וא"כ אף מברכים עליו המוציא דכללא הוא דכל שמברך ברכת המזון מברך המוציא כמו שכתב הרמב"ם [פ"ג מברכות היא], ועי' חזו"א לעיל לה ע"ב שכבר הוכיח יסוד זה, ועיי"ש ברש"ש.

אולם עי' בחיי אדם [נא י"ז] כתב דבעציץ שאינו נקוב אין מברכים המוציא לחם מן הארץ כיון שאין גידולו מן הארץ, וכן לענין ירקות אין מברך בורא פרי האדמה שאינו מחובר לאדמה, ומיהו כתב שמברך ברכת המזון כמו שמוכח בברכות, ומחלק החיי אדם בין המוציא לברכת המזון, ועי' עוד בנשמת אדם סוף הלכ' לולב [כלל קנב] שהאריך בזה.

תוס' ד"ה ואימא הירדיוף. כתב השפ"א דאם כל עשב מר יוצאים יד"ח מרור ל"ק קושית תוס' דכיון שלא אמרה תורה דוקא מין זה, ומוכח דתוס' סברי כהראשונים דבעינן מין מסוים, וע"כ אי"ז דרכי נועם שהתורה תחייב מין זה, בחי' ה"ן חילוק באופ"א דהתם דצריך ליטלו בידו ע"כ לא הוה דרכי נועם מפני היזק של קוצים, אבל הכא שהוא מידי דאכילה היה יכול לתקן.

במהר"ם חלואה כתב סברא חדשה דהמצוה של מרור הוא כדי לזכור שעבוד מצרים ומרירות עבדים לכן ס"ד דאף היכא שיש לו קצת היזק אין חסרון של דרכי נועם בזה, ועי' בשפ"א שכתב לישב באופ"א.

גמ' ואימא מרירתא דכופיא. הפרי מגדים [סי' תע"ג א"א ס"ק יב] כתב שמבואר מקושית הגמ' שיוצאים במרור אע"פ שאינו ראוי לאכילה אף ע"י הדחק, וטעמא משום דהכל בשביל שיזכרו את הענין של וימררו את חייהם, **אולם** הביאור הלכה שם כתב לחלוק דבעינן מרור שהוא ראוי לאכילה, והוכיח כן מהא דקאמר הגמ' דבעינן דומיא דמצה שניקח בכסף מעשר ולכן רק דבר שהוא ראוי לאכילה, ואע"פ שמעיקרא מקשה ואימא מרירתא וכו' וא"כ משמע בגמ' שא"צ דבר שראוי לאכילה, מ"מ לבתר דמסיק דבעינן דוקא דבר שניקח בכסף מעשר אינו יוצא יד"ח רק בדבר שהוא ראוי לאכילה.

דף לט:

גמ' בעי רמב"ח מהו שיצא אדם יד"ח במרור בירושלים וכו', או דילמא כל דתקין רבנן כעין דאורייתא תקין. ברש"י מבואר דמיירי במרור בזמן הבית שהוא מדאורייתא, והספק הוא מכיון שמעשר ירק אינו אלא מדרבנן האם חשיב שהוא נאכל בכל מושבות כיון שמהתורה אין חיוב מעשרות, או י"ד כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ומכיון שמע"ש דאורייתא אין לו היתר בכל מושבות, א"כ לאחר שרבנן חייבו מרור במעשר ממילא חשיב שאינו נאכל בכל מושבות, כיון שמחויב במעשר מדרבנן ואסור להוציאו מירושלים כמע"ש שחייב מהתורה, א"כ עשו אותו כמע"ש דאורייתא דחשיב אינו נאכל בכל מושבות.

ואפשר לבאר עוד שאע"פ שמצד חיובי מעשר דרבנן בעצם לא נאכל בכל מושבות, כיון שצריך להתנהג עמו ככל דיני מעשר שיהא נאכל בירושלים ואסור להוציאו משם, מ"מ מסתפקת הגמ' דמכיון שאינו אלא מדרבנן חשיב נאכל בכל מושבות, דהנה בגמ' לעיל מבואר שלכן מע"ש חשיב נאכל בכל מושבות כיון שאילו נטמא יכול לפדותו כר"א דאמר מע"ש שנטמא מוציא אותו מירושלים ויכול לפדותו, וא"כ אפ"ל דריה"ג שחולק וסבר דמע"ש חשיב שלא נאכל בכל מושבות, ס"ל דמה שיכול לאכלו ע"י פדיון כשיטמא אי"ז סיבה להחשיבו עכשיו נאכל בכל מושבות, מיהו נראה דכ"ז רק במעשר שני דאורייתא, אבל מע"ש דרבנן לא אלים כ"כ להחשיבו אינו נאכל כיון שיכול ע"י פדיון אלא שמסתפקת הגמ' דכיון שהוקש מרור למצה אפשר דיש חסרון אף בזה וזה מסקנת הגמ' דהוקש מרור למצה וכמו שהדגיש רש"י בתי' דילפינן שכמו שבמצה מע"ש חשיב אינו נאכל ה"נ במע"ש דרבנן, ואפשר שזה גופא ההיקש לומר דלא יחשב נאכל אע"פ שיוכל לאכלו ע"י פדיון כשיטמא.

רש"י ד"ה כעין דאורייתא. ומרור איתקש למצה מה מצה אינה נאכלת בכל מושבות, הקשה המהרש"א הרי הגמ' לעיל לו ע"א אומרת דר' יוסי הגלילי סבר שאין יוצאים במצה של מעשר שני משום דבעינן לחם עוני, מי שנאכל באנינות ומע"ש נאכל בשמחה, וא"כ ואמאי הביא רש"י טעמא דאינו נאכל בכל מושבות, עיי"ש מה שכתב לישב.

הפנ"י כתב סברא חדשה דכיון דהחייב לאכול מרור הוא כדי שזכור את הענין של וימררו את חייהם, א"כ אין לו דין שיאכל בשמחה, ולכן ל"ש למעט אותו מקרא דלחם עוני.

החזון יחזקאל כתב לבאר באופ"א שהדין שצריך להיות דבר שנאכל באנינות הוא דין בקיום המצוה, והיינו שהתורה אמרה באיזה הכ"ת צריך לקיים מצות אכילת מצה, וא"כ דבר זה ל"ש לומר לגבי מרור, דהנה ברמב"ם מבואר דעיקר אכילת מרור הוא יחד עם הקרבן פסח, והרי הפסח עצמו לא נאכל באנינות כשאר קדשים וע"כ דל"ש מיעוט זה במרור, ומשו"ה הוצרך רש"י להביא הדין של מושבות, [ואע"פ שגם קרבן פסח א"א לאכול בכל מושבות רק בירושלים, צ"ל דהמיעוט דבכל מושבות אינו הלכה בקיום המצוה אלא שזהו הלכה בחפצא של הדבר, דבעינן חפצא שהיא נאכלת בכל מושבות, ולכן אע"פ שאינו נאכל אלא יחד עם הפסח ופסח לא נאכל בכל מושבות מ"מ שיד לומר מיעוט כזה במרור].

גמ' אמר רבא מסתברא מצה כמרור. הקשה המהרי"ט אלגזי [בכורות ס"ק ט"ז] שתוס' לעיל לח ע"א [ד"ה אבל] כתבו ב' תרוצים לגבי מע"ש דאורייתא, למד"א מחיצות לקלוט דרבנן האם חשיב אינו נאכל בכל מושבות, שהרי מהתורה יכול להוציא מע"ש חוץ לירושלים, וקשה לתי' הראשון דלא חשיב אינו נאכל כיון שהוא רק מדרבנן, א"כ הרי הכא חזינן דמעשר מדרבנן חשיב אינו נאכל בכל מושבות, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון חשיב אינו נאכל בכל מושבות, ונראה לישב דהתם ל"ש לומר ה"ט דכל דתקון, שהרי אם מחיצה לקלוט דרבנן נמצא שמהתורה אין מושג של מחיצות לקלוט, וממילא אין אפשרות להחשיב מע"ש אינו נאכל בכל מושבות, אבל הכא הסוגיא קאי לפי הצד שמהתורה במצה יש חסרון של אינו נאכל בכל מושבות, וע"כ משום שמחיצה לקלוט דאורייתא, א"כ אפשר לומר שרבנן תיקנו במרור שהוקש למצה שיהא דינו נמי שיהא ראוי לכל מושבות.

אמנם לפי"ז צ"ב תי' ה' שם דאף אם הוא רק מדרבנן אמרינן דחשיב שאינו נאכל בכל מושבות, קשה הא התם ל"ש סברת הגמ' שהוקש מרור למצה, ומדוע חשיב אינו ראוי ליאכל בכל מושבות, ונראה שכל הנדון בסוגיא הוא רק במרור ששם לא כתוב בהדיא דין שצריך שיהא נאכל בכל מושבות, אבל במצה ששם התורה חידשה פסול זה פשיטא שגם במצה המחויבת מדרבנן הוא נאמר בה דין שתהא ראוי לכל מושבות שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא.

גמ' אמר רבא מסתברא מצה ומרור. יש להקשות מכאן על מה שכתב הזכר יצחק [סי' פ] לחדש דיש ב' דינים של אכילת מצה, א' בערב תאכלו מצות שזה מצוה בפני"ע, כמו שמבואר בגמ' שיש חיוב בזמן הזה שאין פסח לאכול מצה, ב' מצוה לאכול פסח בחד עם המצה כדכתיב מצות על מרורים יאכלוהו, וכתב שם שהם ב' מצות נפרדות וכל הדנים המיוחדים של לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, וכל פסולי מצה שנאכלת בכל מושבות, נאמר רק במצוה של אכילת מצה בפני"ע הנלמדת מבערב תאכלו מצות, אבל מצות אכילת המצה יחד עם פסח אין בזה דין לחם עני וכל פסולי מצה, וקשה הרי הכא ילפינן ממצה למרור לענין פסול של מצה שנאכלת בכל מושבות לענין מרור, ומבואר שאף במצה שנכל עם המרור נאמר דין שצריך כל פסול מצה וצ"ע.

מתני' האשה לא תשרה וכו' אבל שפה היא בבשרה יבש. כתב רש"י ואע"פ שמים טופחין על בשרה, כתב הרא"ש שאין כונת רש"י כפשוטו למים, דמים ודאי מחמיצים אלא ודאי מי זיעה קאמר, ועי' רמ"א סי' תס"ו ס"ה, אולם המהר"ם חלואה והמאירי כתבו דאף דאיכא מעט מים אין מחמיצים, ועי' שפת אמת שכתב לבאר דעת רש"י דכ"ז ששפה האשה אינו מחמיץ, דהוה כמו שמתעסק עם העיסה שאינו מחמיץ אפילו כל היום כולו.

גמ' קמח שנפל לתוכו דלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ, אמר רב פפא והוא דעביד ליה טיף בהדי טיף. ברש"י מבואר שטירוד הדלף הנופל תדיר אינו מניחו להחמיץ, ומשמע דאחר שפסק הדלף מתחיל להחמיץ ויוכל לאפותה עד שיעור של מיל, וכ"כ הרמב"ם פ"ה מחמץ ה"י אבל כשפוסק אם נשתהה כשיעור הרי"ז אסור.

אבל הרא"ש כתב והוא שיאפנה מיד כשיפסוק הדלף, וכ"כ מהר"ם חלואה שצריך לאפותה מיד בלא שהות, ועוד שיטה איכא בריטב"א בשם הרא"ה דכונת הגמ' דבשעה שהדלף טורד לא עבר על בי יראה, אבל מיד בשעה שהדלף מפסיק צריך לשרפו כיון שהוא מיד מחמיץ, ועוד כתב דאע"פ שבעלמא היכא ששם קמח בתוך מים מחמיץ לא רק הקמח שמעורב עם המים, אלא כל סביבותיו, אבל הכא בדלף שלא הניח להחמיץ אין צריך להוציא כל סביבותיו דלא מחמיץ ע"י הדלף, ועי' בחי' הר"ן שהביא דעת הרא"ה וכתב שאינו מחוור.

והנה הא דאמר ר"פ דרק בכה"ג דעביד ליה טיף בהדי טיף משמע דאם יהיה הפסק בין כל טיפה וטיפה שנופלת לתוך הקמח הרי הוא מחמיץ, ומכאן הוכיח בתרומת הדשן [סי' קכ"ג] דהשהיות מצטרפות, והיינו דאף היכא שבשעה אחת לא שהה זמן של מיל שהוא הזמן שהעיסה מחמיצה מ"מ מצטרפים השהיות, ועי' שו"ע תנ"ט סעי' ב' שכן פסק הרמ"א ועי"ש בביאור הגר"א. **ולדעת** הראשונים שאין השהיות מצטרפות כתב המ"ב [תס"ו סק"ל] דאם אין יורדות הטיפות רצופות אין בכוחם למנוע את העיסה שלא תחמיץ, ועי"ש בשער הציון ס"ק פ' שכתב נפק"מ בין ב' הסברות.

גמ' הא דעביד במשחא ומילחא. פרש"י דטעמא דשרי משום דמי פירות אינם מחמיצין, מכאן הקשו תוס' והראשונים לעיל לה ע"ב על פרש"י לעיל דסבר דמי פירות אין מחמיצין, היינו שאין חיוב כרת אבל איכא איסור לאו, והרי כאן מבואר שאין איסור כלל, ולעיל הובא לישב דכיון שאינו אלא חמץ נוקשה התירו כיון שנוזהר שלא יחמיץ, אבל במים חשש שיחמיץ יותר מהר, כ"כ הפנ"י כאן עי"ש בכ"ד.

גמ' הא במיא ומילחא. כתבו הראשונים דנראה מכאן שיותר לתת מלח לתוך לחם של פסח, דדוקא ותיקא אסור דאמרינן שעד שמתבשל מחמיץ, מיהו במאירי כתב שרק שיעור קטן של מלח שנותנים בתבשיל זה, ועי"ע מאירי לעיל לח ע"ב שכתב להוכיח מהא דאמרינן לעיל דחלות תודה היה כשרים למצה אי לאו משום דחסר ולשמה והא היו מניחם שם מלח, אולם עי"ש שדחה הראיה משם דאם אמרו בזריזין יאמרו באים זריזין עי"ש, ועי"ע ברא"ש מש"כ בכ"ז, עי"ע בריטב"א שדן באיזה סוג מלח מיירי.

דף מ ע"א

גמ' הדר אמר רבא מצוה ללנות שנאמר ושמרתם את המצות אי לא דבעי לתיתה שימור למאי וכו'. כונת הגמ' דרבא סבר דמותר ללנות ואין חשש שמא יבוא להחמיץ, והוסיף רבא ואמר דאף יש מצוה ללנות, משום דכתיב ושמרתם את המצות ואי לאו דבעי

לתיתה איך יתקיים הפסוק של ושמרתם את המצות, דאם משעת לישא שימור דלישה לאו שימור הוא כדמוכח בבציקות של נכרים, דאע"פ שידועים שלא החמיצו, מ"מ אין אדם יוצא בהם יד"ח כיון שלא שמרו מחימוץ, והיינו שרבא בא להוכיח דע"כ יש חובת שימור משעת קצירה ולא משעת לישא, ולכן ע"כ שיש מצוה לללות כדי לקיים את ושמרתם את המצות.

והקשה הרמב"ן מה הראיה שיש מצוה לללות, הרי כדי לקיים מצות שימור יכול לשמור שלא יבואו מים על החיטין ויחמיצו, ומנלן שיש חיוב להכניס את עצמו לאפשרות שיכול להחמיץ כדי שיתחייב בשמירתו, ומדברי הר"ן נראה שהרמב"ן הבין שכונת רבא לומר שיש 'חיוב' לללות ואם אינו לותת אינו יוצא יד"ח כיון שלא קיים מצות שימור.

וקשה טובא הרי אפשר לקיים מצות שימור באופן אחר שישמור שלא יכנס מים, ומה ההכרח שיש מצוה לללות, ועוד צריך להבין דהגמ' דוחה דאין ראיה מבצקות של נכרים משום דמשעה שנתן קמח למים לא עשה שימור, אבל לעולם אפשר שאין צריך שימור רק משעת לישא ולא משעת קצירה, וצ"ב מדוע רבא חלק על סברא זו.

והרמב"ן תי' ובחידושי הר"ן מבואר יותר כונת הרמב"ן, שבאת אין כונת רבא לומר שיש חיוב לללות, אלא רבא בא לומר שיש מצוה לללות, כיון שרבא סבר שאפשר לשמור מחמץ בליתיה, ורבא בא להוכיח שיש מצות שימור כבר מזמן הקצירה ולא רק מלישה משום דכתיב בקרא ושמרתם את המצות, וע"כ שכונת התורה משעת קצירה, משום שאם כונת התורה משעת לישא אמאי צריך פסוק שחייב לשמור, הרי מכיון שיש מצוה לאוכל מצה, ע"כ שיש לו חיוב לשמרם שלא יחמיצו, אלא ע"כ שכונת התורה שמחויב לשמור משעת קצירה, ועיקר השימור משעת קצירה הוא שלא יבוא עליו מים, וסבר רבא לומר דמכיון שיש חיוב לשמור משעת קצירה, ע"כ מחויב נמי לללות דכל כמה שהוא מכניס עצמו לשמור יותר עדיף טפי.

ואפשר דהך סברא גופא שיש מצוה לקיים יותר את החיוב של ושמרתם, יליף ליה רבא ממה שהתורה הצריכה שמירה משעת קצירה, דאע"פ שאין מה לחשוש, אלא ע"כ שהתורה אמרה שיש מצוה כמה שיותר לעשות שמירה ולכן איכא מצוה נמי לללות, אלא שאין חיוב לללות כיון שמצות השמירה יוכל להתקיים באופ"א כמו שהקשה הרמב"ן ע"י ששומר שלא יפול מים לתוכו.

ואין להקשות אם יש חשש שימור משעת קצירה אמאי צריך פסוק לחדש חיוב שמירה, הרי כמו שאמר הר"ן דא"צ שימור משעת לישא כיון שע"כ ישמור א"כ ה"ה קודם לישא, וצ"ל דקודם לישא יש חזקה ובסתמא לא יבוא עליו מים וע"כ נתחדש בושמרתם את המצות שמחויב לעשות מעשה שמירה מיוחד קודם קצירה.

ולפי"ז א"ש מה שרבא הוכיח מבציקות של נכרים, דאם סגי בשימור משעת לישא ואין צורך שימור מעיקרא, א"כ אפשר לומר דא"צ שימור בכל רגע, אלא סגי במה שעושה פעם אחת שמירה במצה, ולכן אף בבציקות של נכרים יכול לשמור עד שעת אפיה, אבל אם יש חיוב שמירה משעת קצירה ע"כ שכונת התורה שייב לשמור מהרגע הראשון שיוכל לבוא עליו מים ולכן מחויב בשמירה משעת קצירה כל שעה ושעה, [ואפשר לפרש באופ"א הכרח של רבא דהחיוב של ושמרתם הוא משעת קצירה, וכמש"כ בפרי חדש [סי' תנ"ג] דכיון דקרא סתמא כתיב ע"כ צריך שמירה משעת קצירה, ועי' במהר"ם חלואה שנראה כן].

ודוחה הגמ' וממאי דילמא שאני הכא דבעידנא דנחית לשימור לא עביד לה שימור, אבל היכא דבעידנא דנחית לשימור הכי נמי שימור דלישה הוי שימור, ומדברי הרמב"ן מבואר דכונת הגמ' לדחות את עיקר היסוד שרבא בא להכריח שיש חיוב של שימור משעת קצירה, ואומרת הגמ' דילמא לא וטעמא משום דבקרא כתיב 'ושמרתם את המצות' ולא כתיב 'ושמרתם את החיטין', אלא ע"כ שאין מצות שימור רק משעת לישא, ולכן בציקות של נכרים אין יוצא יד"ח שלא שמרם משעת לישא.

והנה בעיקר מש"כ הר"ן דממה שאמרה תורה שיש מצוה של שימור ע"כ שהוא קודם לישא דלאחר לישא פשיטא שצריך שימור, יש להקשות הא ברש"י מבואר בסוגיין ולעיל לח ע"ב מבואר שהדין של ושמרתם את המצות נאמר לא רק שיש חובת שימור מחמץ אלא שיש מצוה לשמור לשם מצוה, ולכן אם עשה לשם חלות תודה חסר כאן בלשמה שלא נעשה לשם מצה של מצוה, וא"כ מה כונת הר"ן דמוכח מקרא דושמרתם דקאי משעת קצירה הא אפשר מיירי לאחר לישא דקרא אתי למימר שיש מצוה לשמה ולא סגי במה שהוא שמור שלא החמיץ.

ואפשר דסבר הר"ן כמש"כ לעיל בשם הערוך השולחן [תנ"ג כ'] שכתב בדעת הרמב"ם דאין דין שימור לשם מצה, אלא כל הדין שימור הוא שלא יחמיץ, [אכן עי' בתוס' הרא"ש שכתב כהר"ן ומבואר בלשונו דבעינן שימור לשם מצה].

ונראה הביאור בדברי הר"ן שהרי בקרא דושמרתם את המצות לא כתיב כלל דבעינן לשמה, אלא מקרא דושמרתם נלמד שצריך מעשה שימור של האדם, אבל כיון שלא בעינן קרא לאחר לישא כמו שכתב הר"ן שהרי מסברא ידעינן כן שצריך עשיה של האדם שלא יחמיץ, ע"כ שכונת התורה שמקצירה והילך צריך שימור, ולפי"ז נראה דקרא דושמרתם דקאי משעת קצירה על לאחר אפיה והרי לאחר לישא לא צריך קרא ע"כ שהפירוש דושמרתם הוא שהשימור בעשיה היא לשמה.

גמ' בציקות של נכרים וכו'. רש"י ביאר דאע"פ שמכירים שאינו חמץ ע"י סימנים אינו יוצא יד"ח, משום דלא הוה שימור 'לשם מצה', [ומבואר ברש"י כמש"כ לעיל לח ע"ב דדעת רש"י דאין הלכה שצריך סתם שימור שלא יחמיץ, דאם אנו יודעים שאינו מחמיץ א"צ שימור לכך, אלא כל הענין שהתורה הצריכה שימור הוא לשם מצה].

הראשונים הקשו על רש"י מנלן שלא הכניס העכו"ם חמץ ולא נשתתה, ולכן כתבו הראשונים דמיירי שהיה ישראל עומד ע"ג ויודע שלא החמיץ אלא שלא שומר אותם לשם מצה, וע"י ברא"ש שתמה א"כ אמאי לא תני בברייתא קמחים של עכו"ם שלשו בפנינו וע"כ כתב כפרש"י, [ומדברי הראשונים מבואר דשימור מהני בעכו"ם אם גדול עומד ע"ג שהרי כתבו שכל החסרון הוא משום שלא שומר לשם מצה ויבואר להלן].

גמ' ואפ"ה לא הדבר ביה רבא דאמר רבא להו דמהפכי כיפי וכו'. בפשוטו נראה בגמ' שיש מצוה ללתות ואם לא ללת לא קיים מצות של ושמרתם את המצות, והקשו הראשונים מנלן דסבר רבא שיש מצות ללתות הא שמא כל מה שאמר רבא הוא שיש חיוב לשמור שלא יחמיץ מתחלה ועד סוף והיינו שלא יפול לתוכו מים וכמו שהקשה תוס'.

והרמב"ן כתב כמש"כ בשמו שבאמת אין מצוה ללתות, אלא שרבא בא להוכיח שיש מצות שימור קודם לישא וכמש"כ, וסבר רבא דכל שהוא יכול לבוא לידי חימוץ ושמרו עדיף טפי, והיינו שבזה מתקיים דין שימור אם שומר שלא יכנס מים, ולכן כמו שיש מצוה לשמור משעת אסיפת העומרים שלא יפול לתוכו מים, ה"נ מצוה מן המובחר ללתות כדי שיוכל לשמרו יותר, ובזה כתב הרמב"ן לישב דבזמן הזה שאין אנו בקאים בלתיתה אין זה מעכב בחיוב של ושמרתם את המצות, דכל החידוש של רבא הוא שיש מצוה של שימור קודם לישא, ולכן מתקיים מצות שימור בזה ששומר שלא יפול לתוכו מים.

אולם התוס' [ד"ה כי מהפכיתו] נראה שחלקו על הרמב"ן, דבמש"כ בתי' וז"ל דעיקר שימור כדי שלא תחמיץ וכו', ביאר במהר"ם שהתוס' בקושיהם סברו דעיקר השימור הוא שלא יבוא עליו מים [וכמש"כ הר"ן] ולכן הקשו מה הראיה ממה שאמר רבא שיש מצוה ללתות, ותי' תוס' דעיקר השימור הוא כדי שלא תחמיץ, והיינו דזה שלא יפול מים על החיטין אינו עיקר השימור אלא עיקר השימור הוא שהדבר מצד עצמו הולך להחמיץ ושומרו שלא יחמיץ.

ולפי"ז כונת הגמ' להוכיח דבפשוטו כונת התורה בושמרתם את המצות הוא רק משעת לישא והילך, משום דמאותה שעה נחית לשימור, דהיינו מאותה שעה העיסה יכולה להחמיץ אבל קודם לישא אין אפשרות לעיסה להחמיץ, ואם באנו לומר שיש חיוב שימור קודם לישא, ע"כ צריך לומר שיש חיוב ללתות דזהו האופן היחיד שבו אפשרות לקיים את השימור שמצאנו בלישא שישמור את החיטין בעצמם שלא יחמיצו, [ולא ששומר שלא יפלו עליהם מים], ומזה שרבא אמר שיש מצוה לשמור משעת קצירה ע"כ שיש ג"כ חיוב ללתות דאל"כ אמאי יש ענין לשמור משעת קצירה, והיינו דבאמת עיקר החיוב שימור הוא ע"י לתייה אלא שכבר ממילא יש חיוב ג"כ לשמור שלא יפול מים על החיטין דאף זה בכלל החיוב שמירה, ומבואר דדעת תוס' דלא כהרמב"ן אלא שרבא אמר מצוה ללתות הוא שיש חיוב ללתות דאל"כ לא קיים מצות ושמרתם, [והנה בתוס' לא נתבאר מה היה הכרח של רבא בקרא דושמרתם שיש חיוב של שמירה משעת קצירה, ואפשר לומר ע"ד שכתב הרמב"ן, או דפשוטו הקרא מיירי משעת קצירה וכמש"כ הפר"ח, ואפ"ל נמי לפי סברת הר"ן דאל"ה אמאי בעינן קרא, אלא ע"כ שיש חיוב לשמור משעת קצירה].

והנה רש"י כתב בד"ה [ואפילו הכי] דלא אשכח רבא סייעתא למילתיה לא הדר ביה ממאי דאמר בעינן שימור קודם לישא, וכתב הצ"ח דמדויק ברש"י דרבא חזר בו ממה שאמר שמצוה ללתות ודלא כתוס'.

והנה דנו הראשונים האם למסקנת הגמ' שימור משעת קצירה מעכב, **הרמב"ן** ו**הר"ן** כתבו דאפשר דאינו מעכב והרמב"ן הוכיח כן מהא דקאמר הגמ' בציקות של נכרים אין יוצא בהם יד"ח, ואי בעינן שימור משעת קצירה אמאי לא קאמר חיטין וקמחין של נכרים

אלא ע"כ דאינו מעכב רק משעת לישא, ועי' עוד ברא"ש שכתב לבאר כן בכונת רבא דהא דאמר ואפ"ה לא הדר ביה רבא דאמר להו להנהו דמהפכי, הכונה שאמר להם רק בתורת חומרא, ולא שמעיקר הדין צריך לעשות כן, וכל מה דבעי שימור משעת קצירה אינו אלא לחומרא וכן הביא בשם השאילתות, והפרי"ח סי' תנ"ג תמה על הרא"ש דא"כ מהו הלשון 'ואפ"ה לא הדר בי רבא' הרי חזר בו והצריך רק לחומרא, ויש לדון לדעת הרמב"ן שהשימור משעת קצירה אינו לעיכובא וכל החיוב של ושמרתם הוא משעת לישא האם כ"ז רק שאין חיוב לשמור שלא יפול מים, אבל היכא שיש אפשרות שיחמיץ מצד עצמו כגון אם הוא לותות את החיטין האם בכה"ג מחויב לשמור ואם לא ישמור לא יצא יד"ח, [והספק הוא באופן שיוכל לידע אם החמיצו בלא מעשה שמירה], ונראה דלפי מה שנתבאר ברמב"ן דאלו שחלקו על רבא שאין חיוב שמירה משעת קצירה הוא משום דכתיב בקרא ושמרתם את המצות, ולא חיטין א"כ אפשר דאף בכה"ג לא יהיה חיוב שמירה.

והנה הרא"ש כתב דבאשכנז וצרפת נהגו שימור משעת טחינה שאז מקרבין אותו אל המים שטוחנים ברחים של מים, והפרי חדש [סי' תנ"ג] הביא שכן כתב רש"י בחולין ז'. דמתחלת טחינה והרקדה ביענא לשם מצוה, והפרי"ח כתב דאינו מחוור דקרא דושמרתם אפשר לפרשו בתרתי או שצריך שימור משעה ראשונה דהיינו משעת קצירה, או משעה דנחית לשימור דהיינו משעת נתינת המים והיא שעת לישא וא"כ איזה זמן זה טחינה.

ולמבואר ברא"ש שהיו טוחנים ברחים של מים אפשר לישב דעת רש"י בחולין ומנהג אשכנז וצרפת וכמש"כ לעיל בדעת תוס', דיסוד הדין של שימור הוא משעה שהדבר מצד עצמו יכול להחמיץ, ולכן אע"פ שלא קי"ל שאין צריך שמירה משעת קצירה, ה"ט משום דהתם כל השמירה הוא שלא יפול עליו מים והדבר מצד עצמו אין יכול להחמיץ, אבל בשעת לישא שהעיסה עצמה תחמיץ אם לא ישמור עליה לכן מאותה שעה מחויב לשמור, וא"כ ה"ה אם יעשה מעשה שהדבר מצד עצמו יכול להחמיץ יתחייב לשמור אפילו קודם לישא, וא"ש מש"כ רש"י בחולין משעת טחינה, משום דהיו טוחנים ברחים של מים כמש"כ הרא"ש ומאותה שעה היה הדבר יכול להחמיץ ולכן צריך שימור מאותה שעה, [ואע"פ שאכתי ל"ד ממש לשעת לישא דבלישה יש כבר מים וי"ל], ויש לעיין בדעת רש"י דלעיל הבאנו דבצל"ח דייק דברש"י משמע דחולק על עיקר סברת תוס'.

ולפי"ז נראה דהיכא שלותת חיטין יהיה מחויב לשמור, דכל מה שאנו חולקים שאין חובת שימור מקצירה כיון שהדבר מצד עצמו אין יכול להחמיץ, אבל כשלותת את החיטין אם לא ישמור הוא מעצמו יחמיץ ע"כ מחויב מדיני ושמרתם את המצות לשמור שלא יחמיץ ודלא כמש"כ בדעת הרמב"ן דהסברא לחלוק על רבא הוא משום דכתיב ושמרתם את המצות ולא חיטין. **ועי'** בחידושי רבנו דוד שמבואר בדבריו כמש"כ, שאף אם לדינא אין צריך שימור משעת קצירה, מ"מ אם הוא לותת חיטין חייב לשמור ואם לא שמרו אין יוצא בהן ידי חובתו, אולם דעת הפרי חדש עצמו שם שעיקר הוא שימור משעת קצירה הוא לעיכובא.

דף מע"א

לעיל הובא מדברי הרמב"ן שמתקיים מצות שימור אינו דוקא באופן ששומר את הדבר שלא יחמיץ, אלא אף בכה"ג ששומר שלא יכנס מים, ולכן סבר הרמב"ן דבעינן שימור משעת קצירה, ויש להקשות דהרמב"ן סותר משנתו דבמלחמות לעיל לו ע"א הקשה על הבעה"מ שפירש דמי פירות בלא מים אין יוצאים יד"ח מצה, משום דהוה מצה עשירה והקשה הרמב"ן אמאי לא אמר משום דלא קיים מצות ושמרתם את המצות דכיון שאין מחמיץ אין כאן שימור, וקשה הרי אפשר לומר עדיין שמקיים מצות שימור בזה שהוא שומר שלא יכנס מים לתוך המי פירות.

וסברא זו כתב המנ"ח מצוה י' כתב לבאר דעת הרמב"ם דסבר דיוצאים ידי מצה בשאר מי פירות, מלבד יין ושמן ודבש אע"פ שמי פירות אינם מחמיצים, ואע"פ דבעינן מצה משומרת ומכיון שאין מחמיצים איך יתקיים ושמרתם את המצות, וכתב דע"כ סבר הרמב"ם דבעינן שימור משעת קצירה, וממילא יוצא יד"ח במה ששמרה קודם לישא שלא יכנס למים, [וכן יש לישב לפי"ז קו' הצלי"ח לעיל לה. בהא דקאמר הגמ' דאין יוצאים במצה של אורז משום דלא בא לידי חימוץ, וכל שאינו בבל תאכל חמץ אינו בכלל שבעת ימים תאכל מצות, והקשה אמאי לא קאמר הגמ' טעמא דאין יוצא יד"ח משום דלי"ש ביה שימור לשם מצה דאורז אינו מחמיץ, ולמבואר דשיך שימור שלא יכנס לתוכו מים אחרי לישא אפשר לומר דהשימור הוא שלא יכנס לאחר לישא קמח חטה ומים דבכה"ג הכל מחמיץ וצ"ע].

בקה"י [סי' לה] כתב לבאר דיש חילוק בין אם צריך שמירה משעת קצירה או שימור משעת לישא, דאם צריך שימור משעת לישא ע"כ השימור הוא שהדבר מעצמו לא יחמיץ והוא שימור חיובי, אבל אם צריך שימור משעת קצירה כל השימור הוא שלא יפלו עליו מים, וכמשי"כ לעיל דהר"ן כתב סברא זו דאם צריך שמירה משעת קצירה עיקר השימור הוא שלא יפול לתוכו מים, ולפי"ז א"ש מה שהקשה הרמב"ן על הבעה"מ דהתם מיירי לאחר הלישה ממילא צריך שימור שהוא מעצמו לא יחמיץ, וכיון שמי פירות אינם מחמצים א"א לעשות שימור כזה וממילא המצה פסולה, שבדין של ושמרתם את המצות נתחדש שהכשר של המצה היא אם היא שמורה מחמץ, ולאחר לישא שהמצה יכולה להחמיץ מעצמה חלה תורת לשמה במצה במה ששומרה מחמץ, ולכן במי פירות חסר בשימור, אבל משעת קצירה לא חלה תורת שימור בחפצא כיון שאין יכול להחמיץ מעצמו, ולכן התם סגי בשימור שלא יכנס מים.

כתב הרא"ש בשם רב האי גאון דמצה שאפאה נכרי לפני ישראל ע"י שימור כתיקונה מותרת לישראל לאוכלה, וכן כתב הריטב"א בשם הרא"ה דמהני בגדול עומד ע"ג, אבל הרא"ש כתב בשם השאלות וכ"כ הריטב"א דלא מהני גדול עומד ע"ג, ועי' טור סי' ת"ס שהביא דעות אלו, והנה הריטב"א כתב בשם הרא"ה שהטעם דמהני בגדול עומד משום דלא בעינן עשיה דושמרתם כתיב וא"כ הישראל שומר, ומבואר לפי"ז שהראשונים שחלקו ס"ל דבעינן עשיה ככל מקום שצריך לשמה ולכן לא מהני בגדול עומד על גביו, ועי' במאירי שכתב סברא אחרת דלא מהני גדול עומד על גביו, דלענין שימור יש הלכה שאין אדם משמר מה שביד חברו כמו שמצינן לענין טומאה, ועי' לעיל דף לח ע"ב שהובא שהמנ"ח כיון לזה.

ונמצאנו למדים שנחלקו הראשונים בגדר דין לשמה במצה, האם הוא משום דבעינן עשיה לשמה כמו בכל דבר של לשמה בס"ת, או שזה דין שימור ואין כאן עשיית חלות של לשמה, ולעיל הובא שהברכ"ש בגיטין כתב שדין לשמה במצה אינו חלות בחפצא, אלא כונה ולכאורה הוא כהרא"ה, אבל לריטב"א דבעינן עשיה לכאורה הוה כלשמה בכל דבר, [ועי' במג"א ת"ס שהביא נדון בפוסקים אם מהני ניקור המצה ע"י גדול עומד ע"ג, ולכאורה תלוי במשי"כ שאם משום דבעינן עשיה לשמה, א"כ י"ל דניקור אינו מחלק העשיה של המצה, אבל אם הוא משום חסרון שמירה אפשר דגם בכה"ג יש חסרון של שמירה, וכן דנו הפוסקים במצות מכוונה אם יש חסרון של לשמה ותלוי בבי' הטעמים הנ"ל].

שו"ע תס סעי' א' אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה ע"י גוי ולא ע"י חש"ו, וכתב הט"ז [סק"א] דדוקא לישא ואפיה אסור ע"י עכו"ם או קטן אע"פ שישאל עומד על גביו, אבל שימור משעת קצירה מהני ע"י עכו"ם וישאל עומד על גביו, והטעם דבלשיה בעינן לשמה אבל בקצירה אין דין לשמה אלא דין שימור שלא יחמיץ.

וביאר דבריו י"ל ע"פ משי"כ לעיל דחלוק אופן השמירה דמשעת קצירה לשעת לישא, דמשעת קצירה השמירה היא שלא יפול לתוכו מים, אבל שמירה משעת לישא הוא שימור חיובי שהדבר מעצמו לא יחמיץ, וא"כ י"ל דחלוקים ביסודו ב' השמירות דשימור לשמה היינו שצריך שאת העשיה של המצה יעשה לשמה, לכן כ"ז שיד רק משעת לישא דרך מאותו שעה שיד לומר שהוא עושה את המצה באופן כזה שלא תחמיץ, משא"כ שימור משעת קצירה ל"ש לומר שהוא עושה לשם מצה כיון שאין יכול להחמיץ מצד עצמו וכל השימור התם הוא כדי שלא יבוא עליו מים מבחוץ לכן בזה ל"ש לומר שיש כאן עשיה לשם מצה, ולכן התם דהשימור אינו מגוף הדבר רק שימור שלא יבוא מים מבחוץ לכן התם א"צ לשמה, [ובאופ"א י"ל דהשם מצה יש רק משעת לישא ולכן רק מאותה שעה שיד שימור לשם מצה, אבל בעודו חיטה או קמח אין לזה שם של מצה לכן ל"ש לדון שצריך עשיה לשם מצה], וזהו טעמא נמי דמהני גדול עומד ע"ג בשימור דשעת קצירה דכיון שכל השימור הוא רק כדי שלא יחמיץ מהני ע"י אחר, אבל בשימור דשעת לישא דבעינן לשמה לשם מצה לא מהני גדול עומד ע"ג דהתם דכיון דבעינן לשם מצה צריך להחיל חלות דין בהמצה וזה צריך להיות דוקא ע"י העושה המצה, [ועי' במנחת ברוך סי' ע"ב בכ"ז].

הנה בעיקר הדין דשימור לשם מצה איכא עוד כמה נדונים, עי' בביאר הלכה סי' ת"ס אי אמרינן בזה סתמא לשמה, והביא שנחלקו בזה הראשונים בסוגיין עי' בריטב"א. **עוד** דן שם בביאה"ל האם צריך דיבור או סגי במחשבה. **עוד** נדון איכא האם צריך שימור כל ז' או רק למצת מצוה, ועי' היטב בשו"ע הגר"ז משי"כ. **עוד** דנו האם צריך שיאמר בכל מצה ומצה או כמשי"כ בביאר הלכה שם שיוכל לומר כל מה שאעשה בעסק המצות זו יהיה לשם מצות מצוה, ואכמ"ל בכ"ז.

דף מ:

גמ' ההוא ארבע דחיטי דטבעא וכו' איתיביה בגד שאבד בו כלאים וכו'. הקשו הראשונים אמאי אסרו למכור את החיטים הא לעיל אמרינן דסימן חימוץ הוא רק אם נתבקעו והיכא שלא נתבקעו לא, **והרא"ש** כתב בשם רבנו אפרים דהתם מיירי בלתינתה דלא אתי לידי חימוץ, כיון שהוא מתעסק בהם כל הזמן ולכן רק אם נתבקעו חזינן שנתחמצו, אבל הכא הנך חיטין דשיעי כיון דמינח ניחו אתי לידי חימוץ, **והמאירי** כתב לישב דהכא כיון שטבעו בהרבה מים מחמצים אף בלא ביקוע, ועוד דאפשר דיש הרבה חיטין שאינו יודע שנתבקעו, ועוד כתב דאיכא חשש שמא העכו"ם יטחון את החיטין והישראל לא ידע שהקמח בא מחיטין שהיו מבוקעים ויחשוב דהם כשרים לפסח.

ויש לעיין בזה דלעיל הקשו הראשונים בהא דפרש"י בהא דאמר הגמ' דבציקות של נכרים שאין רואים סימני חימוץ דאפשר לסמוך ע"ז, וחסר רק שימור לשם מצה ואיך אפשר לסמוך ע"ז הא אפשר שהעכו"ם עירבב דברים מחמצים בתוכו ולכן פ"י הראשונים באופ"א ע"י לעיל, ולדבריהם קשה מה כל החשש כאן ואיך מותר לקנות מעכו"ם קמח לפסח הא אפשר שעירב בהם העכו"ם דברים מחמצים, ואפשר דכל סברת הראשונים הוא לחשוש למצה מצוה שזה מדיני שימור של מצה, אבל הכא הנדון היה לאכול חיטין לשאר ימי הפסח.

גמ' אמר רבא לזבינהו קבא קבא לישראל כי היכא שכליא קמי פסחא. משמע דרך לישראל מותר למכור מעט מעט אבל לעכו"ם לא, **אולם** הטור סי' תס"ז כתב בשם בעל העיטור שאין חילוק בין ישראל לעכו"ם, ועי"ש בפרישה שכתב דדעת הטור דיש חילוק בין ישראל לעכו"ם משום דיש לחשוש שהעכו"ם יוסיף ע"ז עוד חיטין וימכור אותו לישראל ולא ידע שיש כאן גם חיטין מחומצות, והנה **הרמב"ם** פ"ה ה"ט כתב דגן שנטבע בנהר או שנפל עליו מים וכו' אלא מכרו לישראל ומודיעו כדי שיאכלנו קודם הפסח, ואם מכרו לעכו"ם קודם הפסח מכרו מעט לכל אחד ואחד כדי שיכלה קודם הפסח שמא ימכרנו לישראל עכ"ל, וכתבו המ"מ והכס"מ דהרמב"ם גרס כן בגמ' ודלא כגירסא דידן שמכרו לישראל, וסבר הרמב"ם דכשמכרו לישראל ומודיעו אין חילוק אם מוכר הרבה או מעט, אבל לעכו"ם כיון שלא יועיל מה שיודיעו לכן כל ההיתר הוא למכור מעט, ומבואר ברמב"ם דאין יכול למכור לישראל מעט מעט רק ע"י שיודיע לו וצ"ב מ"ש מעכו"ם, **והביאור** בזה כתב בשער הצינן [תס"ז סק"ו] דכל מה שהתירו למכור לעכו"ם משום שיש תרי ספיקות חדא שמא הוא יאכל הכל ואף אם ימכור אותו לישראל שמא הישראל יאכלנו קודם הפסח, אבל כשמוכר לישראל אין כאן רק ספק אחד שמא הוא יגמור אותו קודם הפסח, ולכן אסור לו למכור קודם הכרזה, ועי"ש עוד בטור מש"כ בדעת הרמב"ם.

גמ' בגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו לנכרי. הקשה הר"ן אמאי א"א להתיר את הבגד מדין ביטול ברוב, ותי' הר"ן דיסוד האיסור של כלאים הוא תערובות המינים ולכן לא בטלי, ול"ד לבשר בחלב דמתבטל בתערובות אע"פ דהתם נמי יסוד האיסור הוא התערובות, משום דהתם אמרה תורה האיסור בלשון לא תבשל וכל האיסור הוא בנותן טעם, ועי"ע בתוס' ע"ז ס"ה ע"ב ד"ה הבגד.

גמ' מאן י"א ר' יהודה היא דתנן האילפס והקדירה וכו'. צ"ב מה מדמה הגמ' הא דלענין שבת סבר ר"י שהוא מבשל דה"ה לענין חמץ, כיון שנותן חומץ מתבשל ואינו מחמיץ, הרי לענין חמץ אף אם נותנו לתוך חומץ שאינו חם נמי יכול להיות שיגרום שלא יחמיץ כדמשמע בגמ' לעיל בע"א דחומץ מצמית, ועי' בספר דבר שמואל מש"כ בזה.

גמ' ר"פ שרי ליה לבורדיקי דבי ריש גלותא לממחה קדירה בחסיסי. פרש"י דהיינו קמחא דאובשנא, **ותוס'** תמחו דלעיל מבואר בגמ' דאסור לעשות כן שמא יחמיץ, וכתב הפנ"י דמיירי הכא שנתן לתוך חומץ כמו האופן שהגמ' דיברה קודם לכן, ובכה"ג אינו מחמיץ, **והצל"ח** כתב באופ"א דהתם מיירי שנתבש התבואה בתנור ולכן התם איכא חשש שמא לא נתיבש היטב, אבל הכא מיירי שנתייבשה הקמח עצמו בתנור ולכן אין חשש שלא נתיבשה היטב, וכתב דכן מבואר ברמב"ם פ"ה ה"ג.

ותוס' כתבו דהיינו קמח של עדשים דאין דרכם לבוא לידי חימוץ כל כך, ותמחו המהרש"ל והצל"ח דהא עדשים לא הוה מחמשת מיני דגן ולא בא לכלל חימוץ כלל, **והרא"ש** כתב קמח של עדשים שאינו בא לידי חימוץ, ולא חיישינן דילמא אתי לאחלופי בשאר

קמח, והמהרש"ל כתב על דרך זה לפרש בתוס' דכיון שאין דרכם לבוא לידי חימוץ, משו"ה לא גזרינן אטו שאר קמחים משום דלא אתי לאחלופי כיון שאינו דומה כ"כ, ועי' בביאור הגר"א תנ"ג סעי' א' שכתב דמכאן יש מקור לחשש לאיסור קטניות כיון שעכשיו אתי לאחלופי עיי"ש. הרי"ף והרמב"ם [פ"ה ה"ה] פירשו דהנדון הכא במצה אפויה שחוזר וטחנה והנדון הוא האם איכא חשש דאתי לאחלופי בקמחים אחרים.

אמר רבא איכא דשרי כי הא מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי איכא דאמרי וכו'. הבית יוסף סי' תס"ג כתב דלשינא קמא רבא אמר בלשון בתמיה, והיינו שאסר לעשות כן בפני עבדים משום שיבאו להיתר קמח אחר, וא"ד אמר דליכא חשש כזה ומותר בכל גוונא, **אולם** הטור שם חולק עי' עיי"ש מה שהקשה על דעת הרא"ש, ועי' בט"ז שם סק"ג מש"כ לבאר בדעת הטור.

דף מא:

[מ ע"ב] **מתני' אין נותנים קמח לתוך חרוסת.** פרש"י ויש בו חומץ ועשוי לטבל בו וכו', משמע ברש"י דליכא מים בהחרוסת, אבל הרא"ש כתב דע"כ מיירי שיש בו מים דאלי"כ הוה מי פירות דאינם מחמצים, אבל רש"י אזיל לשיטתו לעיל לו. דסבר דמי פירות איכא איסור של חמץ נוקשה, ועי' בפנ"י שכתב דאפשר דאף רש"י מודה דאיכא מים אלא שכתב רק חומץ דמה"ט הוא נקרא חרוסת.

בעיקר מה שמבואר במשנה דאם נותן לחומץ הוא מחמיץ, לכאורה קשה דלעיל אמר דנותן קמח לתוך החומץ משמע שאינו מחמיץ, וכתב המאירי דצ"ל דהתם מיירי בתבשיל חם, ולכן החומץ גורם שאינו מחמיץ, אבל הכא מיירי מתני' בצונן ולכן החומץ אין בכוחו לגרום שלא יחמיץ, אולם בתוס' [ד"ה מדאמר] מבואר שלא חילקו כן, וצ"ל לדעת התוס' שבאמת יש כאן מחלוקת.

גמ' מאי לאו צמותי הוא דלא צמית הא חמוצי מחמצא. ברש"י מבואר דטעמא דהוא מחמיץ משום דהוה כשאר משקים ולכן תישרף מיד, ודקדק הפנ"י הא דלא נקט רש"י דהוה כמים כמו שכתב בד"ה אח"ז, משום דאם הוה כמים אמאי ישרף מיד הא איכא שיעור חימוץ, ועי"כ צ"ל דהוה כמי פירות עם מים שמחמיץ מהר ולכן ישרף מיד, ורש"י לשיטתו דסבר שמי פירות יחד עם מים אפשר דחייב כרת.

ודוחה הגמ' לא דילמא צמותי הוא וכו', ופרש"י דלא מחמיץ ולא הוה כמים, וכתב הפנ"י דהגמ' חוזרת בה דלא הוה כמי פירות עם מים, ומ"מ תאכל מיד כיון שהוא יכול להחמיץ, ועי' ברש"ש שהעיר על רש"י דהא לרבנן מי פירות עם מים מותר לאכול.

גמ' איכא בינייהו צלי קדר. פרש"י למאן דיליף מק"י שרי, לרבי דילף מרבויה האי נמי בשל מבושל הוא, **אולם** התוס' חלקו על רש"י והוכיחו מפרק כיצד צולין דלכו"ע אסור, משום דאית ביה עשה דצלי אש ולא מחמת דבר אחר, וכדאמרינן בנטף מרוטבו על החרס וחזר עליו דיקלוף את מקומו, בדעת רש"י עי' בהגהות **חשק שלמה** שכתב לבאר דהקשה שאם לא מלח הפסח א"כ נמצא שכל הדם נכנס בבשר בבישול, וא"כ אסור לאכול משום דם, ואם מלח הפסח איכא איסור של צליה מחמת דבר אחר, ולכן כתב דצ"ל דמיירי שכבר צלה אותו פעם אחת, אלא שאח"כ עשה צלי קדר, ולכן אם חשיב בישול הרי הוא כבישול אחר צליה, ואם לאו יכול לצאת בו יד"ח.

עיקר סברא זו מבואר בדברי המאירי, שהקשה בהא דקא ממעט מקרא דבשל מבושל אף בבשלו בשאר משקים, אמאי בעינן קרא למעט תיפוק ליה שאין כאן צליה, ובעינן כי אם צלי אש, וכתב המאירי דע"כ צ"ל דמיירי שהוא צלה אותו כדין, אלא שאח"כ בישלו בשאר משקים, והנדון הוא האם עובר על האיסור של בשל מבושל ממנו במים.

גמ' בשלמא בשלו ואח"כ צלאו חייב דהא בשלו, אלא צלאו ואח"כ בישלו הא צלי אש הוא. מבואר בגמ' דדנים את הדבר לפי מה שעשה אותו בתחלה, שאם בשלו יש לו תורת מבושל, ואם צלאו יש לו תורת צלי ולכן מקשה הגמ' מדוע פקע הצליה שהיה מעיקרא, וא"א לומר דכונת הגמ' הוא שהיות ומעיקרא צלאו ולבסוף בשלו, נחשב גם מבושל וגם צלי ולכן ליכא לאו דאל תאכל ממנו מבושל

כיון שהוא גם צלוי, דא"כ אמאי בבשלו מעיקרא ואח"כ צלאו היה פשוט לגמ' שעובר על האיסור, הא כיון שלבסוף צלאו יש לו שם צלוי, אלא ע"כ כמש"כ דס"ל לגמ' עכשיו שהכל תלוי במה שעשה מעיקרא, והסברא בזה י"ל שהשם של הדבר נקבע לפי הצורה שהדבר נעשה מתוקן לאכילה בתחלה, ולכן אם מעיקרא בישל יש לו תורת מבושל ולא מהני הצליה אח"כ, והיינו דמקשה הגמ' מדוע אם צלה אותה מעיקרא פקע שמו במה שבשלו אח"כ, ועי' בהמשך הסוגיא.

גמ' ר' יוסי אומר יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נימוח. ברש"י מבואר דטעמא דר' יוסי שאין יוצאין במבושל משום דפקע מינה תורת לחם, משמע ברש"י שע"י הבישול פקע שם אפיה מינה, והיינו שר"י חידש דכיון שחזר ובישלו יש לזה שם מבושל ופקע מינה תורת לחם, וכן מבואר ברש"י ד"ה ר' יוסי היא שכתב שהחידוש של ר"י הוא דבישול לאחר אפיה בישול הוא, ולכן ה"ה לגבי קרבן פסח, היכא שצלאו ואח"כ בישלו חייב משום בשל מבושל, מכיון שע"י הבישול פקע תורת אפיה וחל שם בישול. **וכן** נראה דעת תוס' [ד"ה אמר ר"כ] שכתבו שר' יוסי למד מכאן דבישול מבטל אפיה, ונמצא שהגמ' חזרה בה ממה דס"ל בתחלה שהקובע את השם של הדבר הוא לפי מה הצורה שתיקן אותו מעיקרא לאכילה, אלא נלמד מקרא דבשל מבושל דמה שעשה לבסוף הוא קובע את שמו, [ולפי"ז יתכן שכל האיסור של בשל מבושל הוא מכיון שיש לו רק שם של מבושל, אבל אם היה לזה גם שם צליה אפשר שלא היה חייב ע"ז], **אלא** דא"כ צ"ב דכמו שסבר ר' יוסי דהבישול מפקיע הצליה של קודם, א"כ אמאי בבשלו ואח"כ צלאו עובר עליו, ומוע לא אמרינן שהצליה יפקיע תורת בישול ויצא ידי חובת הפסח.

והנה בשו"ע [ש"י"ח סעי' ה'] לענין שבת כתב יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אח"כ יש בו משום בישול, ולכן אסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ומקור הלכה זו היא מדברי היראים שהביא הבית יוסף שם שלמד כן מסוגיין, מדקתני דבישול לאחר אפיה עובר עליו משום בשל מבושל, ה"ה לענין שבת נמי מתחייב משום בישול, והמנחת כהן [הובא בדבר שמואל] כתב שהשו"ע דקדק לכתוב דוקא 'בישל לאחר אפיה', אבל באופן שבישל ואח"כ אפה אין מתחייב על אפיתו, כמו שמבואר בשו"ע שם סעי' יח ז"ל דבר שנתבשל כל צרכו והוא יבש ואין בו מרק, מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו, ולא הביא המחבר שיש חולקים בזה, וע"כ שיש חילוק בין בישול לאחר אפיה לאפיה לאחר בישול, ולכאורה יסוד זה מוכח מהסוגיא שאם היה מתחייב באפיה אחר בישול, קשה אמאי לגבי קרבן פסח בצליה לאחר בישול עובר משום בשל מבושל, הרי הצליה מבטלת את הבישול, אלא ע"כ שרק בישול מבטל אפיה אבל לא אפיה מבטל בישול.

אולם המג"א סעי' ה' כתב שאין חילוק בין בישול לאחר אפיה, לאפיה לאחר בישול ובשניהם חייב, ובאמת שבדברי היראים והראב"י כתבו כן בהדיא שאין חילוק ובשניהם חייב בשבת, וא"כ צ"ע דברי הגמ' מדוע עובר באיסור בשל מבושל. **והפרמ"ג** שם כתב על דברי המג"א שכתב דאף באפה לאחר בישול חייב, ז"ל ובשלו ואח"כ צלאו חייב בפסח, אע"ג דמבטל ליה לאו לגמרי והוספה הוא ומחייב בתרווייהו עכ"ד, ונראה מדבריו שכתב לישב קושיא זו, שאם מתחייב על האפיה זו א"כ אמאי חייב בפסח משום בשל מבושל, וע"ז כתב שהצליה אח"כ לא מפקיע לגמרי מהשם מבושל, ולכן לענין שבת יש כאן תוספת תיקון וחייב משום אפיה ולגבי פסח גם חייב עדיין משום מבושל.

ויש לדון האם כונת הפרמ"ג לומר גדר זה גם בבישול לאחר אפיה, דיש כאן רק תוספת ולא פקע תורת אפיה מינה, או שכונתו לישב רק הגמ' דאפיה אחר בישול עובר משום בשל מבושל משום דיש כאן תוספת, אבל לעולם בישול לאחר אפיה פקע לגמרי שם אפיה מינה, [ויש סברא גדולה לומר כן שהרי מעיקרא ס"ל לגמ' דבבישול מעיקרא הוא עיקר], ולכאורה אם נימא שכונת הפרמ"ג דגם בבישול לאחר אפיה הוה רק תוספת, קשה טובא אמאי אין יוצא ידי חובת מצה הרי יש לזה שם אפוי, ועוד שהגמ' בברכות אומרת לענין ירקות שהבישול מפקיע שם ירק שברכתו שהכל, ואם הוה רק תוספת מדוע ברכתו שהכל, אלא י"ל שכונת הפרי מגדים שרק באפיה אחר בישול יש תוספת על הבישול, ולכן לענין שבת עובר בזה שמוסיף תיקון למאכל, אבל לגבי פסח אכתי עובר עליו כיון שנשאר לו שם של מבושל, אבל בבישול לאחר אפיה פקע שם אפיה מינה מכח הבישול, ולכן לענין מצה אין יוצא יד"ח, [אמנם יש לעיין בזה דביראים נראה שלמד דינו מסוגיין, שכתב בתו"ד שאין חילוק בין בישול לאחר אפיה לאפיה לאחר בישול דמ"ש].

והנה מדברי הביאור הלכה מבואר שאין זה כונת הפרי מגדים, דע"ש בפרי מגדים שחידש לפי דרכו שלא בטל השם שהיה מעיקרא, ולפי"ז אם בערב שבת צלה מאכל לאחר שכבר נתבשל, יכול בשבת לשרות המאכל בחמץ כיון דאין בישול אחר בישול, והיינו כיון שלא פקע שם בישול מעיקרא יש בזה שם של בישול אחר בישול, וכתב הביאור הלכה שלפי זה ה"ה אם אפה בערב שבת ובשלו

אח"כ יכול ליתן אותו דבר בתנור, כיון שלא פקע שם אפוי דהבישול הוא רק תוספת, והביאור הלכה חלק על הפרי מגדים וכתב שאע"פ שלא מוכרח שפקע השם שהיה מעיקרא מ"מ לענין שבת השם השני קיים, ולכן בבישול ואח"כ אפה אסור לו לבשלו בשבת ומ"מ אם אפה אין בזה איסור דחשיב אפיה אחר אפיה, ומ"מ מדבריו למדנו שלא פקע שמו הראשון, וצ"ע כמו שהקשנו א"כ מדוע אין יוצא ידי חובת מצה.

אולם מצינו עוד מהלך בכל הענין באגלי טל [אופה ט"ו] ופרי יצחק [ח"א סי' כ] שכתבו שבאמת שלר' יוסי כמו שבישול מפקיע שם צליה ה"ה צליה מבטל שם אפיה, ולכן לענין שבת אסור בשניהם כמש"כ המג"א, אבל מ"מ לענין פסח יש כאן איסור של בשל מבושל, והטעם משום שהאיסור של בשל מבושל אינו מחמת שיש לו שם מבושל עכשיו, אלא מכיון שמעיקרא בישל את הפסח חל כאן חלות פסול בפסח של מבושל, ואין יוצא יד"ח אף שאח"כ פקע שם מבושל מינה, ולכאורה יש להוכיח דאפיה מבטל שם צליה מהא דמבואר ביבמות מ ע"א שחלוט של בעה"ב, [דהיינו מוגלשין ע"ג קמח דחשיב שהיה בישול מעיקרא], מ"מ אם אפהו בתנור יוצא יד"ח מצה, והרי חזינן שהאפיה שבסוף נותן לזה תורת אפוי.

ונראה שמבואר מדבריהם חידוש בדין בשל מבושל דבפשוטו הדין של בשל מבושל הוא פסול במעשה האכילה, שאסור לו לאכול אם יש בו שם מבושל ואין זה חלות פסול בקרבן, שאם היה מבושל חל פסולות לקרבן פסח, ועוד יש לדון לדבריהם דהא איכא עוד הלכה בקרבן פסח שיש איסור לאכול אותו נא, דהיינו שאין צלוי לגמרי, ואם הפסול של מבושל הוא חלות פסול שחל בפסח אע"פ שאח"כ פקע ממנו שם מבושל, א"כ אף בנא יהא אותו פסול, ואיך יתקיים מצות אכילת פסח הרי מעיקרא היה נא, אולם לא קשה דמכיון שזה הצורה של עשית צלי שבתחלה הוא עושה נא א"כ המציאות של נא הוא חלק מההכשר של הפסח, אבל בבישול של קרבן פסח יש פסולות בקרבן.

גמ' עולא אמר אפילו תימא ר"מ שאני הכא דאמר קרא ובשל מבושל מ"מ. הנה לענין מצה סבר ר"מ שיוצא יד"ח והיינו שלא פקע תורת לחם ולא תורת אפיה ע"י הבישול וכמו שהוכחנו לעיל, ולפי"ז הפוסל לפסח הוא גזה"כ דאע"פ שאין לו שם מבושל מ"מ כיון שבשלו עכשיו חייב ע"ז, ועי' **מנ"ח** [מצוה ז' יט] שדן האם לפי ר"מ דלא פקע מינה תורת צלוי, אם יאכל כזית כזה שצלאו ואח"כ בשלו דאע"פ שיעבור באיסור של בשל מבושל מ"מ כיון שהוא צלי אש יקיים המצוה של אכילת קרבן פסח, אלא שדן האם איכא בזה משום מצוה הבאה בעבירה.

תוס' ד"ה אבל לא במבושל. פי' מיירי בבליה רכה דבבליה עבה לא נפיק מתורת לחם, **כונתם** לדעת ר"ת לעיל לו ע"ב דסבר שתחילתו עיסה חשיב לחם וחייב בחלה, אע"פ שבישלו אח"כ במים, א"כ ה"ה הכא אף בישול לאחר אפיה לא מפקיע מינה תורת לחם שהיה לו מעיקרא, אולם צריך ביאר דמ"ש בלילה רכה שפקע מינה שם אפיה ולחם ע"י בישול, ומדוע בלילה עבה לא אמרינן כן, והביאור בזה דבליה עבה השם לחם הוא מחמת העיסה בעצמה, ולכן הבישול לא מפקיע המציאות של העיסה ולכן נשאר חייב בחלה, אבל בבליה רכה השם לחם הוא מחמת צורת האפיה, ולכן אם הבישול מפקיע תורת אפיה ממילא פקע מינה שם לחם. **והנה** הר"ש בחלה [פ"א מ"ג] הוכיח מכאן שלא כדעת ר"ת דסבר שבליה עבה חייב אף בבישול, שהרי חזינן מכאן שבישול מפקיע תורת לחם, ולמבואר לא קשה דבבליה עבה יש תורת לחם מחמת צורת העיסה לכן לא פקע ע"י בישול דין לחם. **ובעיקר** דבריהם כתב המהרש"א דע"כ מיירי דאית ליה תוריתא דנהמא, דאם ליכא תוריתא דנהמא לא יוכל לצאת בו ידח מצה כיון דמה דהיה לו שם לחם בעודו עיסה לא מהני עכשיו כיון שאין לו צורה של לחם.

תוס' בא"ד. ור"י אומר, וכתבו תוס' בשם ר"י שאף בבליה עבה כיון שאפהו חשיב מצה עשירה, אמנם מדויק בתוס' שהטעם דחשיב מצה עשירה משו שבטל שם אפיה מינה, והיינו שלחם עני הוא מחמת שהוא אפוי, ואם הבישול לא היה מפקיע שם אפיה היה לזה שם לחם עני, ורק משום שהבישול מפקיע מזה שם אפיה ע"כ ע"י הבישול חשיב מצה עשירה, ועי' בחידושי הגרי"ז מנחות עה ע"ב שביאר שבישול הוא חסרון בשם לחם עני ולכן חשיב מצה עשירה, ולכן אם לא פקע מינה דין אפיה לא היה לזה דין של מצה עשירה דמ"מ הרי היא אפוי וחשיב לם עני, ורק משום שפקע מינה שם אפיה יש בזה דין של לחם עני.

תוס' ד"ה עולא אמר. הכא מדמי וכו' תוס' כתבו דהכא נמי הגמ' יכולה לדחות דדוקא לענין מצה אין יוצא יד"ח משום דבעינן טעם מצה אבל בפסח לא, והנה דברי הגמ' שם דקאמר דבעינן טעם מצה וליכא צ"ב דהא לקמן קטו ע"ב מבואר דבלע מצה יצא, וא"כ חזינן דלא בעינן טעם מצה, אמנם רבנו יונה שם בברכות [כז. מדפי הרי"ף] ביאר בשם רבני צרפת שמכיון שהיא מבושלת הוויא לה מצה עשירה, והכונה טעם מצה בעינן היינו שלא תהא מצה עשירה.

ולמבואר באות הקודם שאף כאן הנדון לפסול מצה הוא משום מצה עשירה ומ"מ מדמה הגמ' לפסח א"כ מה קשה להתוס', אולם החילוק בזה פשוט דיש ב' אופנים של מצה עשירה, א' שהיא נעשית ע"י שמן ומי פירות, ב' כהא דמבואר לעיל שמצה גדולה כאשישה נמי יש בה פסול של מצה עשירה, דיש חסרון אף בצורה של המצה אם אינה נראת כלחם עני, וא"כ י"ל דתוס' קודם כתבו דחשיב מצה עשירה מחמת שהיא מבושלת, ופקע שם אפיה ממילא חסר כאן בצורה של לחם עני, ולכן מדמים לפסח שבטל מינה שם צליה, אבל בברכות הגמ' אומרת שעצם זה שחסר כאן בטעם של מצה חשיב מצה עשירה, דהוה מצה עשירה כמו שיש כאן מי פירות שיש טעם אחר למצה, ולכן אף אם לא פקעי שם אפיה מינה מ"מ יש חסרון של מצה עשירה, ולכן לענין פסח אי"ז סיבה להפקיע תורת צליה בזה ופשוט.

והנה לפי מסקנת הסוגיא בברכות שהגמ' דוחה שהאפיה אינה מפקיע שם בישול, וכן בישול לא מפקיע שם אפיה, א"כ קשה טובא הגמ' ביבמות מ שבחליטה אם הדר אפיה יוצא יד"ח מצה, ואפשר דהתם מעיקרא לא היה חשיב עיסה לכן דהמים על קמח אינו חשיב בישול גמור לכן מהני האפיה אח"כ.

הנה לענין שבת כתב הטור בסי' שי"ח בשם ר"א ממיץ דאע"פ שאין בישול אחר בישול בשבת מ"מ אסור לבשל אחר אפיה, ובב"י שם הביא שמקרו מסוגיין דר"י סבר דצלו ואח"כ בשלו חייב הרי דהבישול מפקיע תורת צליה, והביא דהראב"ה הקשה דמסקנת הגמ' בברכות דר"י רק לענין מצה קאי אבל בכל דוכתי בישול לא מפקיע תורת צליה, ועי"ש בב"ח ובט"ז שם סק"ו מש"כ בכ"ז, ויש לעיין עוד מהא דמבואר בסעי' טו שאין אפיה אחר בישול, ולעיל הובא שהמנחת כהן כתב דיש לחלק בזה אבל הפסקים לא ס"ל כן וא"כ צ"ע סתירת דברי המחבר בזה, ועי' בביאור הלכה שכבר תמה כן, [ואפשר דעיין בבית יוסף שנראה שס"ל שהעיקר כסברת הראב"ה ולכן אפשר שלכן סתם בסעי' ט"ו לקולא].

דף מא ע"א

גמ' ת"ר יכול צלאו כל צרכו יהא חייב ת"ל אל תאכל ממנו נא ובשל מבושל אמרתי לך ולא צלאו כל צרכו. משמע בגמ' דליכא איסור כלל בכה"ג שצלאו באופן שהוא נתחרך, וכתב המאירי דיוצא יד"ח אכילת פסח ובלבד שיהא ראוי לאכילה, ועי' ברמב"ם פ"ח מקרבן פסח ה"ו, והקשה **המהרש"א** דהא כל הנדון בגמ' לאסור הוא כמש"כ רש"י [ד"ה יכול] משום דלא הוה בכלל צלי אש אלא הוה קלי אש, וא"כ אף דהגמ' אומרת דלא הוה בכלל האיסור של אל תאכל ממנו נא וכו', מ"מ אמאי אין עובר משום כי אם צלי אש, ומדוע גרע מהא דמבואר בגמ' דאכל כזית חי דאע"פ שאין עובר עליו משום אל תאכל ממנו נא, מ"מ איכא איסור דכי אם צלי אש.

והחכם צבי [הובא במנחת חינוך מצוה ז' אות ט] כתב לישב דבצלאו כל צרכו ונתחרך כיון שבתחלה היה צלוי כדין אלא שהוסיף על הצליה לכן יוצא בזה ידי חובתו דלא אתי חירוך ומבטל הצליה והוה בכלל צלי אש, אבל באכלו חי אינו בכלל צלי אש כלל, וכונתו נראה דלעיל מבואר בגמ' דלר' יוסי דסבר דצליה ואח"כ בישול חייב, בעינן קרא לחדש שהבישול מבטל את הצליה, אבל הכא דליכא קרא דמה שנתחרך מבטל את הצליה הקודמת, לכן יוצא יד"ח ול"ד לאכלו חי דלא היה צלי כלל לכן עובר משום כי אם צלי אש. **והא** דקאמר הגמ' יכול צלאו כל צרכו וכו' נראה דמעיקרא קס"ד דמכיון שאינו בכלל כי אם צלי אש כמש"כ רש"י דהוה קלי אש, לכן ס"ד דהוה נתמעט נמי מקרא דאל תאכל ממנו נא דכל שלא הוה בכלל כי אם צלי אש בכלל האיסור של אל תאכל ממנו נא, אבל לבתר דקאמר דאינו בכלל האיסור דבשל מבושל אע"פ שהוא לא צלי אש, שפיר יוצא בו ידי חובתו כיון שכבר היה צלוי כדין, ומה שהוסיף ע"ז לא מבטל את הצליה הקודמת.

גמ' היכי דמי נא אמר רב כדאמרי פרסאי אברנים. רש"י [ד"ה נא] כתב דהיינו צלי ואינו צלי, והנה זה פשוט דחלוק איסור של נא משאר איסורים, דהכא החסרון הוא שאינו צלוי כל צרכו ואם יגמור ויצלה אותו לגמרי יוצא בו יד"ח, אבל בשאר האיסורים כגון שבישלו לא יועיל אם יצלה אותו אח"כ וכ"כ המנ"ח [מצוה ז' אות א'], ויש להקשות לפי"ז על מש"כ האחרונים [פרי יצחק ואגלי טל] שהובא לעיל שהדין של אל תאכל ממנו מבושל אינו דין רק במעשה האכילה אלא שהוא פסול בקרבן דכשבשלו הוא פסול לאכילה, ולכן כתבו דלר' יוסי שסבר שצליה מבטל בישול ובישול מבטל צליה, מ"מ קרבן פסח שבשלו חל בו תורת פסול ולא יועיל אם אח"כ יצלה אותו, וצ"ע דהא בפסול של נא א"א לומר כן דהרי אם יגמור הצליה יוצא יד"ח, ובפשוטו משמע בקרא דכל האיסורים גדר אחד יש להם, וצ"ל דמכיון שהצורה של צליה תמיד היא שבתחלה היא נעשית נא ולבסוף צלוי לגמרי א"כ י"ל שפקע האיסור של נא אם לבסוף גמר הצליה, משא"כ במבושל הבישול דמקרא לא שייך לצליה, ולכן התם לא פקע ממנו הפסול.

גמ' מ"ש בשבת דלא דתולדה אש בעינן וליכא פסח נמי לאו תולדה דאש הוא. הקשה הבית מאיר מה מדמה הגמ' בישול דשבת לבישול של פסח הא בשבת בעינן מלאכה דומיא דמלאכת המשכן וכיון דהתם היה רק אש בעצמה אין חיוב בחמי טבריה, אבל לבישול לגבי פסח העיקר הוא תלוי בתוצאה שהדבר מבושל, ומכיון שהוא מבושל מה נפק"מ בזה באיזה אופן הוא נעשה, וכתב הבית מאיר דכיון דלענין שבת כתיב בקרא את אשר תאפו אפו ואת אשר בשלו בשלו, והכונה התם בישול רק ע"י אש, א"כ אפ"ל דכל היכא שהתורה אמרה בישול הפירוש הוא כמו שמצינו לענין שבת ולכן מדמה הגמ'.

אולם הנו"ב [ת' יו"ד סי' מ"ג] ואגלי טל מלאכת אופה [אות מד] הוכיחו מכאן דהא דמבשל בחמי טבריה בשבת פטור לאו משום דלא הוה דומיא דמלאכת המשכן אלא דכל שאינו ע"י האש לא חשיב בישול, ולכן מדמה הגמ' דה"ה לגבי פסח נמי לא חשיב מבושל, ובוזה יבואר הא דפסק בשו"ע או"ח סי' תנ"ב דאין מגעילין כלים בחמי טבריה, ולמבואר ה"ט משום דהוה בישול שונה ולכן אינו מפליט את הבליעות.

גמ' אמר רבא מאי חייב דעבר על כי אם צלי אש. בספר פרי יצחק [ח"א סי"ט] הביא לפרש בשם גדול אחד דע"כ מיירי הגמ' כאן שלאחר שבישלו בחמי טבריה צלאו אח"כ, דא"כ מה כל הנדון בגמ' אם עובר או לא והרי זה לא גרע מאילו לא היה מבשלו כלל שהיה נשאר חי שעובר על האיסור של כי אם צלי אש, אלא דהקשה דהא ע"כ מיירי דהביא חמי טבריה לירושלים וקשה דאיירי הוה כלי שני דלא חשיב בישול וא"כ יש כאן רק צליה.

והפרי יצחק חולק שאם מיירי שצלאו אח"כ ככה"ג יוצא יד"ח אכילת קרבן פסח, וביאר שם לדעת ר' יוסי שסבר שצלאו ואח"כ בישלו אין יוצא בו משום שהבישול בסוף מפקיע מידי צליה, א"כ ה"נ אם בישלו ואח"כ צלאו הצליה מפקיע את הבישול, וכל הטעם שעובר עליו נתבאר לעיל משום שחל פסול במה שבישול מעיקרא, ולפי"ז כתב דכ"ז רק באיסור של לא תאכלו ממנו בשל מבושל, אבל באיסור של כי אם צלי אש לא חל פסול של מבושל אלא שיש כאן איסור מחמת חסרון צליה ע"כ אם צלאו יוצא בו יד"ח, עיי"ש שהביא שכן מבואר בירושלמי, וע"ע מנ"ח [מצוה ז' אות ה'] שכבר עמד בסברא זו דחמי טבריה שצלאו יוצא בו יד"ח כיון שהוא רק נתמעט מקרא דכי אם צלי אש, [ועיקר סברא זו מבואר במאירי כאן ע"י לעיל מש"כ].

הנה בעיקר מה שדנה הגמ' על בישול בחמי טבריה כתב בפרי יצחק [ח"א סי"ב] שהקשו לו דהא אין חמי טבריה בירושלים וא"א להוציא את הפסח לטבריה כיון שיפסל ביוצא, ולהביא חמי טבריה לירושלים א"א דהוה כלי שני ואינו מבשל, וכתב הפרי יצחק דכל הספק של הגמ' לדוגמא בעלמא הוא, ודייק כן ברש"י שכתב חמי טבריה מעינות רותחין והיינו שאם נמצא כזה מעיין בירושלים, עיי"ש שהוסיף דמבואר בגמ' לעיל ח. מפני מה אין חמי טבריה בירושלים, שלא יהיו עולי רגלים אומרים אלמלא לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריה דיינו ונמצא עליה שלא לשמה, ואולי כאשר יבוא בן דוד ותמלא הארץ דעה ותהיה עליה לשמה גם חמי טבריה יעברו דרך שם.

דף מא ע"ב

גמ' אמר רבא אכלו נא לוקח שתיים נא ומבושל לוקח ג' אמר אביי אין לוקין על לאו שבכללות. נחלקו רש"י ותוס' בכל הסוגיא, דעת רש"י דלרבא לוקח שתיים משום אל תאכל נא ומבושל ומשום כי אם צלי אש, ואביי סבר שלפי ל"ק אין לוקין על לאו של כי אם צלי אש היכא דלוקין על לאו דלא תאכל ממנו נא ומבושל, אבל היכא שאין לוקים משום נא ומבושל לוקח משום כי אם צלי אש כגון בחמי טבריה, ותוס' הקשו עליו מהא דמבואר בע"א דבשר חי אינו לוקח עליו.

אולם רש"י לעיל כתב דטעמא דאינו לוקח משום דהוה לאו שבכללות, והיינו לדעת אביי דלאו שבכללות אינו לוקח כלל, וצריך לבאר לפרש"י מהו סברת אביי דממ"נ אם לוקח על לאו של כי אם צלי אש לחודיה, אמאי אין לוקים עליו על נא תרתי, ואפשר שישוד האיסור של נא הוא מחמת שאינו צלי, ולכן ל"ש שילקו ב' פעמים מפני שישוד האיסור הוא אחד שאינו צלי, ולכן היכא שאין לוקח משום נא, ממילא יכול ללקות משום כי אם צלי אש.

ודעת תוס' דקרא דכי אם צלי אש אינו לאו כלל אלא עשה, ורק דכיון שהוא סמוך לקרא דאל תאכל ממנו נא סבר רבא שיכול ללקות ע"ז אף משום נא ומבושל, אבל אביי סבר שיכול ללקות רק אם התרו רק משום זה, וע"ע ברמב"ם בספר המצות בשורש התשיעי וברמב"ן שם מש"כ בזה.

גמ' אביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות. הקשה בשפת אמת דלא דמי לכל לאו שבכללות שבש"ס כגון לאו דלא תאכל כל תועבה שהוא כמה איסורים נפרדים שנאסרו מכאן לאו אחד, אבל הכא הכל שם איסור אחד שאינו צולה את הפסח כדינו והרי"ז דומה לאיסור של לא תעשה כל מלאכה בשבת שהלאו כולל הרבה אופנים של עשית מלאכה ולא חשיב לאו שבכללות וא"כ אמאי הכא חשיב לאו שבכללות.

ובדעת רבא סבר דלוקין אע"פ שהוא לאו שבכללות, הקשה בחי' הר"ן מהא דמבואר בגמ' נזיר לח ע"ב דרבא סבר בעלמא דאין לוקין על לאו שבכללות וכתב לישב דדוקא הכא כיון שפירט לך הכתוב איסור בנא ואיסור במבושל לכן לקי נמי על כי אם צלי אש, ולפי"ז אולי יש לישב מה שהקשה השפ"א דמזה שהתורה פירטה את האופנים של האיסור, לכן לא הוה כמו האיסור של לא תעשה כל מלאכה ועיין.

תוס' ד"ה איכא דאמרי לכן נראה דאחי לא לקי. המהרש"ל העיר דלעיל משמע בגמ' דעל חמי טבריה לוקין, דרבא אמר מאי חייב דקתי עבר משום צלי אש ומשמע מהלשון חייב דהיינו מלקות, עי"ש במהרש"ל מש"כ לחלק בין איסור חי לאיסור של חמי טבריה, אבל במהרש"א כתב דאין כונת הגמ' לעיל דחייב מלקות אלא איסור גרידא.

גמ' ת"ר אכל כזית נא מבעוד יום פטור. מבואר בגמ' דילפינן שכל האיסור אכילת נא הוא בשעה שיש קיום מצוה של אכילת צלי, ולגבי מבושל לא מבואר בגמ', **אמנם** הרמב"ם פ"ח מקרבן פסח ה"ד כתב והאוכל נא או מבושל בלילי פסחים לוקח, והנה לענין אכילת בשר חי או חמי טבריה לא מוזכר ברמב"ם האם איכא איסור רק בלילה, **והמנ"ח** [מצוה ז' אות יא] כתב דמסתבר דהוה כנא ומבושל, ועוד כתב שם דאפשר דאיכא איסור מדרבנן בנא ומבושל כשאכלו בעוד יום, אבל בחי אפשר דאין איסור אף מדרבנן וצ"ע. **והנה** יש לעיין האם יש איסור לאכול קרבן פסח חי משום שמבטל בזה מצות עשה של אכילת קרבן פסח בליל פסח, דאף היכא שיש לו כבר כזית יש קיום מצוה בכל כזית וכזית שהוא אוכל לפי מש"כ באחרונים שכל קרבן פסח יש בו מצות אכילה של כל הקרבנות, אולם י"ל שרק אם כבר צלה את הפסח ואכלו מבעוד יום עובר בעשה דואכלו אותו בלילה, דכל האיסור הוא באופן שאכל פסח כשיכול לקיים בו המצוה, אבל אם אינו צלוי עדיין וא"א לקיים המצוה בכה"ג לא חשיב בביטול עשה, ועיי' בראש יוסף שכתב דיש איסור שהוא מפסיד את הקדשים.

והנה בבישול הפסח מבעוד יום שלא יוכל לקיים בבשר זה מצות אכילת הפסח, כתב המנ"ח [ז' יב] לדון דשמא יהא מותר לאכול ולמה לא נתיר לאכול, ואפשר לבאר כונתו ע"פ מש"כ האחרונים דבקרבן פסח יש בו ב' דיני אכילה א' מצות אכילה של קרבן פסח ב' יש עוד הלכה בקרבן פסח שהוא שווה לשאר קרבנות שיש בהם מצות אכילה, וכ"כ באור שמח פ"ו מחמץ וביאר שם שאע"פ שמצות אכילה היא עד חצות מ"מ לא הוה נותר רק מעלות השחר, וע"כ דמצות אכילת הפסח הוא רק עד חצות, אבל המצוה אכילה מדין כל הקדשים איכא בהם עד עלות וכן לא נעשה נותר מחצות, שהדין נותר של פסח הוא דין בהלכות הפסח.

עוד כתב במנ"ח [אות י"א] לדון האם ביום ט"ו איכא איסור של נא ומבושל כיון שאינו זמן של כי אם צלי אש, וכתב דמסתבר דהוה כמו ביום י"ד דליכא איסור וילקה רק משום נותר, וכתב עוד המנ"ח דאף משום איסור נותר ליכא כיון שבישלו מעיקרא ולא היה ראוי לאכילה לא חל על זה שם של נותר דרך כשיכול לקיים בו המצוה חל עליו שם נותר.

ויש לדון באיסור של 'נא' דאע"פ שלא היה ראוי לאכילה דאין כאן צליה גמורה, מ"מ הרי הפסול של נא הוא שלא נצלה כל צרכו וא"כ ל"ד למבושל דהתם מיד שבשלו אינו ראוי לאכילת פסח, אבל נא הרי יוכל לגמור צליתו ולקיים בו מצות אכילת פסח וכמש"כ לעיל ובזה יש לדון דיחול בו פסול של נותר, או דכיון שבמצב שהוא נמצא עכשיו אין יכול לאכול אותו לא יחול ביה איסור נותר, ובמנ"ח שם נקט לדבר פשוט שאיכא דין נותר בזה משום דחזי לאכילה.

תוס' ד"ה שאין ת"ל כי אם צלי אש. אע"ג דאיצטריך להלקות עליו משום נא ומבושל, היינו נמי משום דסמכיה לנא ומבושל, ביאור דברייהם כתב **המהרש"א** דכמו שלוקה על כי אם צלי אש באכילת נא ומבושל כיון שהוא סמוך לנא ומבושל, [כמש"כ תוס' לעיל], ה"ה נמי אינו עובר על איסור אכילת נא מבעוד יום דהוקש איסור נא ומבושל לכי אם צלי אש, וכמו שהדין של כי אם צלי אש הוא רק ביום ה"נ איסור דנא ומבושל אינו אלא ביום דאין היקש למחצה. ויש להקשות בעיקר דברי הגמ' אמאי לא בעינן האיסור דכי אם צלי אש לאיסור חי וחמי טבריה, ולרש"י אף יש מלקות בזה.

גמ' רבי אומר אקרא אני בשל מבושל וכו' בשלו מבעוד יום מנין. פרש"י ואכלו משתחשך מנין, הקשה **המהרש"א** אמאי צריך לפותא לכך, מהכ"ת שלא יהא איסור בכה"ג, ואיזה סברא יש בזה שיהא חילוק באיזה זמן נעשה הבישול, ועוד הרי צלית הפסח אינו צריך להיות בלילה וכשר אף ביום, וא"כ אמאי לא נימא דאיסור בישול הפסח הוא דומיא דהיתר צליתו, ועוד הקשה דכל הריבוי של בשל מבושל הוא כלפי איסור בישול של הפסח, אבל מנלן דבנא איכא איסור היכא שעשהו מבעוד יום, ועוד תמה דמשמע דרבי קאי אדלעיל דאמרין שאינו עובר באיסור נא מבעוד יום, ולמבואר ברש"י רבי אתי למימר דבר אחר דבשלו מבעוד יום ואכלו בלילה.

וכתב במהרש"א דלולא פרש"י היה מפרש בשלו מבעוד יום ואכלו באותו שעה, והיינו שרבי בא לחלוק שאף בכה"ג עובר את האיסור, והביא שכן מבואר במכילתא דרבי אסר אף בבישלו ואכלו מבעוד יום.

ובישוב דעת רש"י י"ל שהאיסור של בשל מבושל אינו מחמת התוצאה שהפסח נעשה מבושל, אלא יסוד האיסור הוא אף מחמת המעשה בישול שעושה בפסח, וכמו שנתבאר לעיל בשם הפרי יצחק והאגלי טל שהדין של פסח מבושל אינו רק דין במעשה אכילה של הפסח, שאין יוצא בזה ידי חובתו, אלא שהוא חלות פסול בחפצא של הקרבן שנעשה אינו ראוי לאכילה, ולכן בזה ס"ל לגמ' דאם בישלו בזמן שאין בו היתר אכילה, לא חל פסול בקרבן שאינו ראוי לאכילה.

ולפי"ז י"ל דכ"ז שיד לומר באיסור של מבושל, אבל באיסור של נא א"א לומר כן, והביאור בזה כמו שנתבאר לעיל שהמעשה של נא אינו חפצא של האיסור, וכמו שכבר העירנו לעיל בע"א דנא הוא תחילת הצליה ובכל צלית הפסח הוא מתחיל כך, וע"כ דהתם האיסור הוא רק במעשה האכילה עצמה, ולכן התם אין חילוק אם נעשה נא מבעוד יום, או שעשה כן בלילה וא"צ קרא לזה משא"כ במבושל שיש בו פסול בקרבן וכמש"כ.

העירני באופ"א דאפשר לומר בכונת רש"י דטעמא דבישלו מבעוד יום לאו משום שחל פסול מבושל בקרבן והוא תלוי במעשה בישול, אלא שבאמת מבושל הוא דין באדם אלא שכמו שמצינו דין דיחוי במצוות כשהדבר לא היה ראוי מעיקרא, כגון בחדש של מצוה שאם בתחילת היום היה פסול אף אם הוכשר אח"כ חשיב אינו ראוי ופסול, וא"כ י"ל דה"נ הכא לא ילקה משום בשל מבושל דכל האיסור הוא רק כשהיה לו אפשרות לקיים המצוה ובישלו ממילא חל דין דיחוי, ולפי"ז מיושב קו' מהרש"א דמבעוד יום שאין יכול לקיים המצוה לא חל דין דיחוי, וכן נמי ל"ק מה שהק' דמצינו בצלי שיכול לעשות כן מבעוד יום, דהנדון כאן הוא אם חל דין דיחוי אצל קרבן, ותורת דיחוי לא חשיב רק בבישול בשעה שיכול לקיים המצוה, כמו לענין הדס שדין דחוי הוא רק ביו"ט עצמו.

שו"ר בראש יוסף שכתב לבאר בהקדם דקדוק דברי הגמ' דקתני רבי אומר ולא אמר רבי, דמשמע דרבי בא לחלוק על מה שהגמ' דרשה לעיל שילפינן מקרא שהאיסור של נא ומבושל הוא רק בשעה שמקיים כי אם צלי אש, אלא רבי סבר דבפשוטו האיסור של נא

ומבושל הוא אף קודם הלילה, דבליה יש סברא לומר שלא יהא איסור של מבושל כיון שהותר מכללו, ואתי קרא דבשל מבושל לומר שכל האיסור הוא רק בלילה אבל ביום אין איסור כלל, וזה כונת רש"י שאכלו בלילה שמכאן נלמד שהאיסור רק בלילה ואין חילוק אם בישלו ביום או בלילה, אלא הנדון היה האם יש איסור באכילת מבושל יום.

ודייק כן מרש"י ד"ה אכל כזית וכו' שכתב לקמן טעא מפרש לקמיה מקראי, וממה שכתב כן בלשון רבים ע"כ דאיכא ב' ילפותא לענין זה מדוע אין עובר איסור מבושל מבעוד יום, [אך קושית מהרש"א מנא לא נתברר לי היטב תי' בזה].

גמ' אכל כזית מבעוד יום חייב. המשנה למלך פרק ח' מקרבן פסח ה"ה הביא דהרמב"ן במנין העשין מנה מצוה זה בפנ"ע, אבל הרמב"ם לא מנה אותו, דמכיון שכבר מנה עשה לאכול בלילה ע"כ מי שלא אכלו בלילה או שאכלו ביום הכל תחת עשה זה ואין למנות אותו בפנ"ע, ועי' בשפ"א כאן מה שהקשה על המשנה למלך.

דף מב ע"א

גמ' לא קשיא הא דנפיש דקו הא דלא נפיש דקו. וכן פסק השו"ע [תנ"ט סעי' ד'] אם לש אחר זמן איסור חמץ וכו' והיינו דקודם זמן איסורו יוכל לשפוך היכן שירצה כיון שהוא מפקירו ולא יעבור באיסור חמץ, והקשה המג"א אמאי אחר זמן איסורו א"א לומר כן, הא שופכו קודם שמחמיץ והרי מפקירו ע"י ששפכן ואמאי לא יוכל לשפכן היכן שירצה, ותי' דלכתחילה יש להזהר שלא יבוא לידי חימוץ, [ומבואר חידוש במג"א שיש איסור בפסח לעשות דבר חמץ].

הפרמ"ג שם כתב לישב דיש חשש שמא אחרים יבוא להנות מזה [והיינו שיעבור בלפני עור], אולם המשנה ברורה שם ס"ק ל' כתב בשם הרוקח דהגמ' מיירי בשפכו ברשותו דאין כאן הפקר, אבל בשפכו ברשות"ר מותר בכל ענין כיון שהוא מפקירו ודלא כהמג"א.

גמ' אמר רב יהודה אשה לא תלוש אלא במים שלנו. דעת רש"י דטעמא דבעינן מים שלנו משום שבימי דניסן המעינות חמין, שעדיין ימות הגשמים הם, ולכן צריך להשהות את המים כדי שיצטננו, ולפי"ז כתב הרא"ש דאין חילוק באיזה זמן ישאב את המים אלא דלעולם צריך להמתין י"ב שעות, וכתב דכן מוכח מההיא דפפונאי דהיינו שהביאו המים בבוקר והתיר להם בערב לעשות מהם מצות.

אולם הביא הרא"ש דר"א ממיץ כתב טעם אחר, משום שהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ ולכן צריך להיות שלא יהיו מחוברין בלילה, ולכן אם שואב בתחילת הלילה מותרין מיד, ונחלקו בדעת הר"א ממיץ האם כששאב ביום יוכל לאפות בו, **הבית יוסף** [סי' תנ"ה] הביא דר"א מזרחי סבר דלא מהני כלל דצריך שיצטננו י"ב שעות ביום בנהר וי"ב שעות בלילה בתוך כלי, אבל הבית יוסף שם חולק עליו עיי"ש בכ"ד דאם שאב באמצע היום אם לן כל הלילה יוכל לאפותו במים אלו, ואם שאב בלילה צריך להמתין עוד יום ולילה שצריך לילה שלם שלן ודלא כרש"י שהכל תלוי בשיעור של זמן של י"ב שעות, ועיי"ש עוד בכל האריכות בב"י ובכל הפוסקים שם מה שדנו בכ"ז.

והנה המ"ב [ס"ק כ"ג] כתב שיאמר בשעת השאיבה לשם מצות מצוה, והיינו דיש דין שימור לשמה כמו באפית המצה בעצמה, ומקור הדברים הוא במהרי"ל וצריך להבין מה הטעם בזה, הרי בקרא כתיב ושמתם את המצות ומה ענין שמירת המים, והנה אם אין דין שימור משעת קצירה קשה טובא מה שייך שמירה במים, הרי ע"כ השמירה הוא שלא יכנס לתוכו חמץ, אבל הרי נתאר לעיל שאם אין דין שמירה משעת קצירה ע"כ גדר החיוב שמירה הוא כמו שנתבאר דרק אם הדבר מצד עצמו יכול להחמיץ יש חיוב שמירה, וא"כ מדוע יהא חיוב שמירה בשאיבת המים, [ועי' לשון מהרי"ל שכתב מצוה הוא לומר בפה הני מים למצוה ולא די במחשבה לבד, וקצת תימא מה שימור שייך באמירה].

גמ' דרש רבא אשה לא תלוש בחמה ולא בחמי חמה. כתב הריטב"א והא קמ"ל דאין לשין בחמה ואפילו לאחר שנצטנן, דאי לא פשיטא כיון דאמר ולא בחמה כ"ש בחמין, א"נ דלא נאסר אלא בעודו פושרין וזו ולא אף זו קתני, ועי' בשפת אמת שרצה לפרש דרבא חולק על ר' יהודה שאין דין של מים שלנו, דאלי"כ מה בא לחדש כ"ש דאסור לאפות במי חמין, אלא דהקשה דהרי"ף פירש

דהא דאמר רבא ולא במים הגרופין היינו מים שלא לנו ומבואר דאינו חולק על ר"י, אלא כתב לפרש דרבא חידש דאע"פ שנצטננו אסור לאפות בזה, והביא שכ"כ החק יעקב תנ"ט ס"ק י"ג בשם תשובות הרמ"א, וזהו כדעה הראשונה בריטב"א כאן.

גמ' ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור כל הפת. פרש"י כלומר תהא עסוקה בבצק כל שעה, משמע ברש"י שאפילו אם היה שהייה רגע אחד יש חשש חמימוץ, וכתב הר"ן ולא נהירא שאם כן היה לו לומר לא תגביה ידה מן העיסה, ומדוע אמרו לא תגביה ידה מהתנור, ולכן פ"י דחכמים אסרו שלא תעסוק בדברים אחרים כלל שתמשך אחריהן ולא תדקדק בשיעור חימוץ, אבל יכולה להתעסק בצרכי התנור כיון שהוא צרכו של הפת ולכן תני ולא תגביה ידה מהתנור וכ"כ רבנו דוד, ומשמע מהר"ן שהטעם שצריך להתעסק בבצק כל הזמן משום שיש חשש שמא ישהה יותר משיעור מיל ולא משום שיבוא להחמיץ מיד אם אינו מתעסק בבצק, [ועי' בב"ח ס"י תנט מש"כ להשוות דעת רש"י עם הר"ן].

בשו"ע תנ"ט ס"ב לא יניחו העיסה בלא עסק ואפילו רגע אחד וכ"ז שמתעסקים בו אפילו כל היום אינו מחמיץ, ואם הניחו בלא עסק שיעור מיל מחמיץ, ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים אם ינחנו בלא עסק מיד יחמיץ, וביאר המ"ב דהא דכתב השו"ע מעיקרא לא ינחנו העיסה בלא עסק וכו' היינו אחר לישא קודם העריכה ובה מיירי הגמ', [ובזה סבר הר"ן שיכולה להתעסק בצרכי התנור], אלא שהשו"ע הוסיף אח"כ דאחר שנתעסק בבצק והיינו לאחר עריכה מחמיץ מיד כיון שכבר נתחם במשמוש הידים, ועי' בבית יוסף שמקור הדברים הוא מתשובות הרא"ש, והיינו שלאחר שהיה עסק גמור בעיסה יש חשש חימוץ מיד שמגביה את ידה, דכיון שכבר נתעס בבצק [ומשמע מדבריו דאשר שאף הר"ן יודה לכן דהר"ן מיירי מיד לאחר לישא].

וכתב המ"ב שם ס"ק י"ח שכונת המחבר מיד שאסור אפילו להשהות רגע אחד, אלא שכתב ואפשר דמיד דקאמר המחבר לאו דוקא אלא ר"ל שיעור מועט, מיהו לכתחילה ודאי יש להזהר מלהניחה כך אפילו רגע אם אפשר, ועי"ש בביאור הלכה מש"כ להקשות על דברי הרמ"א, אמנם דעת החזו"א ס"י קכ"א טז דלא כהמ"ב עי"ש בכ"ד.

גמ' עברה ולשה בה מהו. פרש"י פירש דקאי רק על חמין, אבל הרא"ש כתב דקאי על כל מה דמבואר לעיל, **וכתב** הרא"ש דלרש"י אם עברה ולשה במים שלא לנו מותר דבהא לא מיבעיא עי"ש מה שתלה דבר זה ברש"י וברי"ף, ועי' בשו"ע תנ"ה ס"ג.

גמ' היכא דאיתמר איתמר וכו'. פרש"י דבלשה בחמין כיון שהיא קרובה למזיד קנסינן ליה, ול"ד לבציקות של נכרים דממלא אדם כריסו מהם דהכא בעינן למקנסיה דעברה אדרבנן.

הרא"ש כתב לדייק מדברי רש"י דאסור אף בשוגג וטעמא משום דאיכא חשש חימוץ לכן אסור אף בשוגג, והביא דבעל העיטור כתב דהנ"מ למצה משומרת אבל לאכילה שרי דהא קי"ל בציקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהם והוא שאין שם סדקין, והיינו שכל הדין של מים שלנו הוא רק למצת מצוה ולא משום שיש חשש גמור של חימוץ, והרא"ש פליג ע"ז דכיון שאיכא חשש חימוץ אין לחלק בין כזית של מצוה לאכילה סתם, ועי' בר"ן.

פרק אלו עוברין

דף מב ע"א

מתני' ואלו עוברין בפסח כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ המצרי וכו'. מבואר במשנה ג' אופנים של חמץ א. תערובת חמץ והוא כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי, ואע"פ שבכל איסורי תורה במקום שאין ביטול התערובת אסורה, מ"מ התחדש בחמץ עוד הלכה כמו שמבואר לקמן מג ע"ב שהחידוש בזה הוא שחייב אע"פ שלא אוכל כזית שלם של חמץ, דיליף מקרא שהיתר מצטרף לאיסור, ומבואר לקמן מד ע"א שאע"פ שאין בתערובת שיעור של כזית בכדי אכילת פרס, דבשאר איסורים שבתורה כה"ג פטור בחמץ חייב ולהלן יבואר כל הענין, ב. חמץ נוקשה והוא זומן של צבעין ועמילן של טבחים וקולן של סופרים, דאע"פ שהוא חמץ גמור כיון שאינו ראוי לאכילה כמו שכתב רש"י לקמן מג ע"א [ד"ה מאן תנא וד"ה תניא כוותיה] לכן לא חשיב חמץ גמור וליכא בהו אלא איסור לאו, מיהו כתב המג"א [תמ"ב סק"א] דצ"ל דהך חמץ נוקשה מיירי רק בדבר שמתחילתו היה חמץ כזה שלא ראוי לאכילה, דאם מעיקרא היה חמץ גמור שהיה ראוי לאכילה, אע"פ שעכשיו נעשה אינו ראוי לאכילה חייב, דכל שלא נפסל מאכילת כלב חשיב חמץ גמור וחייב עליה, ומיהו כתב שם עוד שצ"ל דהוא ראוי לאכילה קצת בדוחק, דבר"ן מבואר דיש חשש שמא יבוא לאכלו, ועיקר דברי המג"א יבואר להלן דף מג ע"א, (ואיכא עוד אפנים של חמץ נוקשה ויתבאר בהמשך הסוגיא), ג. ר"א אומר אף תכשיטי נשים, והתוס' כתבו דר"א חידש או דחייב אף בנוקשה שהוא בתערובת, או תערובת חמץ כשארין ראוי לאכילה כ"כ, ועי' מש"כ בתוס' ד"ה ר' אליעזר אומר.

מתני' ואלו עוברין. דעת רש"י דהכונה במשנה עוברין לענין לעבור עליו בלאו משום בל יראה ובל ימצא, **והקשו** תוס' דהא בגמ' מרבין מקרא דאיכא איסור אכילה וא"כ מהיכא תיתי שיעבור על בל יראה, ומבואר בתוס' דס"ל שמאותו טעם שבלא ריבוי אין חיוב מלקות על אכילתו, ה"ה נמי שאין חייבים עליו משום ב"י, והיינו שהתורה לא הזהירה איסור בל יראה במקום שאין איסור אכילה, ולכן הקשו דכל הריבוי הוא רק לגבי איסור אכילה ולא לענין שיעבור על ב"י וב"י, **ועי'** ר"ן לעיל בריש מכילתין שכתב סברא זו, ואפשר דמה שהזהירה תורה בבל יראה היינו כדי שלא יבוא לאכלו.

ומשמע בתוס' שהקשו על רש"י בין על תערובות חמץ ובין על חמץ נוקשה, וכן מבואר בהדיא ברא"ש [סי' א'] וכ"ה ברבנו פרץ לעיל ב ע"א ע"ש, **אולם** מדברי מהמהר"ם חלאוה ורבנו דוד והר"ן מבואר שכל קושית ר"ת הוא רק על חמץ נוקשה אבל על תערובות חמץ ככותח הבבלי לא הקשו, ואף שיש שם כזית יותר מכדי אכילת פרס כ"ז רק סברא לענין שלא להתחייב על אכילתו, וצריך קרא שהיתר מצטרף לאיסור, אבל לגבי ב"י וב"י כיון שיש כאן כזית חמץ בכל התערובת עובר משום ב"י, ומבואר מדברי הראשונים דאיסור בל יראה אינו תלוי באיסור אכילה, ואף היכא שלולא קרא א"א לחייב על אכילתו משום חמץ חייב משום ב"י, [וקצת צ"ע דהר"ן בריש מכילתין ס"ל שאיסור ב"י הוא מחמת איסור אכילה, ועי' במנחת ברוך סוף סי' מ' שעמד בזה, וכתב דהר"ן לא כתב כן למילף מינה הלכה אלא שנתן טעם כולל לבל יראה וכמש"כ כמה רבנותא טעמים בכמה מצות].

וסברא זו כתב הרמ"ך בדעת הרמב"ם [פ"ד ה"ה] דאע"פ שהרמב"ם פסק כרבנן דר"א דלית ליה ריבוי דכל מחמצת לחייב תערובת חמץ בלאו, מ"מ מבואר ברמב"ם דבתערובת חמץ עובר משום ב"י, וביאר משום דיש כאן כזית חמץ עובר עליו [ועיי"ש בכס"מ], ועי' בביאור הגר"א סי' תמ"ב סק"א שמבואר כל זה.

וטעמא דמילתא נראה מדברי המג"א [סי' תמ"ב סק"א] דאע"פ שלגבי אכילה א"א לחייבו כיון שלא אוכל כזית חמץ מ"מ לענין בל יראה 'הכל מצורף ממילא', ומבואר דבעצם לא היה צריך לעבור עליו כיון שלא עובר על אכילתו אלא דכיון דמה שאין עובר על אכילתו כיון שבפועל לא אכל כזית אבל לענין ב"י הרי הוא מצורף דהכל נמצא לפנינו, **וע"ע** בחזו"א קט"ז ס"ק י"א שהוסיף בזה עוד סברא דאע"פ שאין כאן כזית בכדי אכילת פרס מ"מ הרי אם הוא יאכלו מהר יעבור אף באיסור אכילה, לכן לגבי ב"י סברא הוא לחייבו כיון שיש כאן כזית ע"ש בכ"ד.

ובישוב דעת רש"י כתבו מהר"ם חלוואה ורבנו דוד דכיון שנתרבה כל הני שלוקה על אכילתו ממילא נתרבו לכל מילי ולעבור עליו בב"י וב"י דהוקש השבת שאור לאכילה חמץ כדאמרן לעיל ה ע"א דהוקש השבת שאור לאכילת חמץ, **אמנם** רבנו דוד הקשה ע"ז דעיקר ההיקש כתיב לגבי חיוב כרת דכתיב שבעת ימים תשביתו שאור מבתיכם כי כל האוכל מחמצת ונכרתה, וכיון שלא נתרבה בקרא רק שעובר בלאו וליכא כרת ל"ש ההיקש, וכן הקשה בפניי.

והפני כתב לבאר דעת רש"י דלענין בל יראה אין צריך ריבוי ואף אם לא היה ריבוי מקרא לענין אכילה, היה הדין שיש בו משום ב"י וב"י, דטעמא דצריך ריבוי מקרא לקמן לחייב חמץ נוקשה מבואר בראשונים לקמן מג ע"א ב' דרכים, א' דמסברא חמץ נוקשה חייב ככל חמץ אלא דאיכא מיעוט מקרא לענין כרת, וקס"ד דהוא מיעוט אף לענין איסור לאו, ולכן בעינן קרא לרבות שיש לאו באכילתו, וא"כ כ"ז רק לגבי איסור אכילה אבל לגבי בל יראה לא היה ס"ד שהוא ממועט מקרא, וא"כ נשאר הסברא שהוא חייב אף בנוקשה ותערובת, ב' עוד אופן כתבו הראשונים דמסברא א"א לחייב חמץ נוקשה באכילה כמש"כ רש"י להלן מג. [ד"ה מאן תנא] משום דאינו ראוי לאכילה, וא"כ כ"ז סברא רק לענין אכילה שכל איסורי אכילה אין חייבים אלא אם אוכלן כדרך אכילתו ושלא כדרך אכילתו פטור, אבל לגבי איסור ב"י וב"י אף היכא שהוא שלא כדרך נמי איכא איסור וא"צ קרא לרבות.

וכן נמי לענין תערובת חמץ כתב הפני דממ"י אם טעם כעיקר מהתורה, אמאי בעינן ריבוי מקרא שעובר באיסור אכילה, וצ"ל משום דהיה ה"א שהוא ממועט מקרא דכל האוכל חמץ שרק על חמץ גמור בעין איכא איסור אכילה, וא"כ כ"ז רק לגבי איסור אכילה, אבל לגבי איסור של ב"י וב"י דלא ס"ד למעט א"צ לרבות, ולמד"א דטעם כעיקר לאו דאורייתא, כתב הפני נמי דזהו רק סברא לגבי איסור אכילה של חמץ, דבאיסורי אכילה צריך אכילה כדרך, אבל לגבי איסור ב"י אף אם טעם כעיקר לאו דאורייתא מ"מ כיון שיש כאן חמץ עובר עליו.

והנה עיקר יסודו של הפני עיין בביאור הגר"א סי' תמ"ב וסי' תמ"ז סעי' י"ב שמבואר בדבריו דאף לדין דליכא מלקות בנוקשה היה צריך להיות שעובר על ב"י בנוקשה, וע"כ צ"ל שלענין איסור של בל יראה א"צ שיהא דרך וצורת אכילה, **אמנם** המנחת ברוך סי' מ"ד ענף ב' הביא דברי הפני ותמה עליו הרי איכא אופנים דל"ש לומר סברת הפני כגון היכא שלא נתחמץ כראוי, כגון במי פירות והתם ל"ש לומר טעמא דהוא שלא כדרך אכילתו ע"י, ועי' בקהלות יעקב סי' ל"ז מש"כ לישב בזה. **ע"ע** בקרבן נתנאל על הרא"ש אות ד' ומבואר מדבריו דלרש"י לבתר דילפינן שיש איסור לאו בנוקשה ותערובת סברא הוא דנתרבה לכל איסורי חמץ כגון ב"י, וכעין זה כתב במנחת ברוך סי' מ"ח ענף ב' ע"י בכ"ד.

דעת תוס' דליכא איסור בל יראה מדאורייתא בחמץ נוקשה, והפירוש במשנה עוברין היינו מעל השולחן דלאו בני מיכל נינהו, ורבנו דוד והר"ן ס"ל כתוס' אלא שפירשו דהכונה במשנה עוברין הוא שיש חובת ביעור, וכתב הר"ן דאף לדעת רבנן דסברי שאין מלקות באכילתו מ"מ כיון שמדברנן הוא אסור איכא חובת ביעור מדברנן, והוכיח כן מהא דמבואר מג ע"א שאף למד"א דנוקשה פטור תישרף, [ועי"ש שכתב דמדקדק לשון המשנה דתני עוברין ובסיפא תני הרי"ז עובר בפסח, וביאר דעוברין קאי על החמץ דהיינו שצריך לבערו, ולשון עובר קאי על האדם], **והנה** בדעת תוס' דלא פירשו הכי דייק הפני שחולקים ע"ז דליכא חובת ביעור בחמץ נוקשה וכן כתבו תוס' בהדיא לעיל כא ע"ב [ד"ה רבי] דחמץ נוקשה מותר להשהותו בפסח.

אולם הרא"ש כתב כאן דהא דצריך לבער חמץ נוקשה תלוי מהו הטעם שיש חובת ביעור בחמץ שביטלו, דאם משום דלא בדילי אינשי מיניה ה"ה הכא אע"פ שאיסורו אינו אלא מדברנן חייב בביעור, אבל אם הטעם שצריך לבערו מחמת האיסור של ב"י הכא ל"ש לומר הכי וליכא חובת ביעור, ובאמת שתוס' לעיל ב ע"א כבר כתבו כן, אלא שכתבו בשם הרשב"א דאף לטעמא דב"י החמירו לשרוף כל חמץ אף היכא דליכא בל יראה וכמו שמוכח בגמ' לקמן דתני שאור ישרף.

ובאמת צ"ב לדעת תוס' בסוגיין ולעיל כא ע"ב מהא דתני שאור ישרף, **ועי'** מג"א [סי' תמ"ב סק"א] שכתב דהא דתני שאור ישרף מיירי ביו"ט מכיון שאם ישהא אותה יחמץ לגמרי לכן יכול לשרפו מיד אבל בכל חמץ נוקשה אין חובת ביעור, **ועי'** בשער המלך הלכות חו"מ פרק ד' ה"ח מש"כ לדון בתי' המג"א דכ"ז שלא החמץ לא יוכל לשרפו דהוא הבערה שלא לצורך, ועי"ש שכתב לבאר שיש ב' אופנים של חמץ נוקשה היכא שאינו ראוי לאכילה דבכה"ג אין חובת ביעור, אבל בנוקשה כמו מי פירות דלא נגמר חימוצו בכה"ג איכא איסור וצריך לבערו.

מתני' ואלו עוברין בפסח. הצ"ח דייק אמאי נקט התנא לשון בפסח, וביאר דלפרש"י דמתני' מיירי לענין לעבור עליו בב"י א"ש דקודם הפסח אינו עובר, שאף דחמץ משש שעות אסור בהנאה מ"מ רוב הפוסקים ס"ל שאין ב"י קודם הלילה, אבל לר"ת דמתני' מיירי לענין איסור אכילה נסתפק בצ"ח אי איכא איסור אכילה קודם הפסח, ועי"ש שהכריע דרק בחמץ גמור איכא איסור קודם פסח אבל חמץ נוקשה ובתערובת ליכא קודם פסח.

תוס' ד"ה ר' אלעזר אף תכשיטי נשים. היינו חמץ נוקשה, בהגהות הב"ח כתב דכונת תוס' דלפי פירוש זה ר"א מוסיף על ת"ק חמץ נוקשה בתערובת, והיינו שת"ק סבר דרק חמץ נוקשה לבד חייבים, ור"א הוסיף דאף אם הוא בתערובת חייבים, וסברת ת"ק דכיון שמרבין מקרא דנוקשה חייב אין לך בו אלא חידוש, וליכא למילף מינה לחייב אף בתערובת, או דר"א מיירי בחמץ ע"י תערובת היכא דלא חזי לאכילה ות"ק מיירי רק בתערובת דחזי לאכילה ופליג ע"ז מה"ט שכתבנו.

המהרש"א תמה על פירוש תוס' ע"ש, ולכן כתב לבאר דכונת תוס' דר"א מיירי נמי בנוקשה ואתי לאשמעין דאף בנוקשה תכשיטי נשים נמי אסור, ולפי הצד דהוה חמץ ע"י תערובת ה"ה נמי שזה אסור, ונראה כונתו שהוא הרבה פחות ראוי לאכילה משאר נוקשה, וקמ"ל שאפ"ה חייב עליו משום נוקשה.

דף מג ע"א

גמ' מאן תנא דחמץ דגן גמור ע"י תערובת ונוקשה בעינא בלאו. מצינו בגמ' ג' אופנים של חמץ נוקשה, א' האופנים המוזכרים במשנה זומן של צבעים ועמילן של טבחים וכו', ב' במשנה להלן מו ע"ב שיאור הוא חמץ נוקשה [אלא שנחלקו ר"י ור"מ מה הכונה של שיאור], ג' שיטת רש"י לעיל לו ע"א דמי פירות אינם מחמצים היינו לענין שאין חיוב כרת, אבל מ"מ איכא איסור לאו משום דהוה חמץ נוקשה, וצריך לברר האם יש טעם שווה לכולם או שיש כמה סברות להגדיר חמץ לנוקשה.

והנה רש"י [ד"ה מאן תנא] כתב דחמץ נוקשה דמתני' היינו רע ואינו ראוי לאכילה, וכן כתב בסוף העמוד [ד"ה כותח] שאותם השנוים במתני' לאו בני אכילה נינהו, ולגבי שיאור כתב רש"י [ד"ה שיאור] דאינו ראוי לאכילה הואיל והחמיץ קצת ולא גמר, ולהחמיץ עיסות אחרות אינו יכול, ולכאורה מבואר ברש"י כאן ב' גדרים של חמץ נוקשה, דאותם המוזכרים במשנה אינם ראויים לאכילה, ואע"פ שהחמיצו לגמרי, מ"מ כיון שאינן ראויים לאכילה חשיב נוקשה, ובשיאור כתב רש"י שלא נגמר חימוצו, ולכאורה הטעם שהוצרך רש"י להוסיף כן, והרי גם בזה כתב רש"י שאינו ראוי לאכילה, ונראה משום שמצינו חידוש בחמץ שלא מצינו בשאר איסורים שבתורה, דשיאור המוזכר בתורה שאסור בפסח מבואר בגמ' הוא דבר שאינו ראוי לאכילה, אלא שהתורה אסרה אותו משום שכל התכלית של השיאור הוא שעומד להחמיץ עיסות אחרות, לכן הוה בכלל חמץ שאסרה התורה, ולכן ביאר רש"י דשיאור אע"פ שהוא עיסה שהחמיצה, אבל מ"מ אינו כשיאור מכיון שלא נגמר החימוץ ולכן הוה נוקשה, ומה שהוצרך רש"י לפרש דשיאור אינו ראוי לאכילה, נראה משום שאם היה ראוי לאכילה הרי זה הוכחה שנגמר חימוצו והוה ככל עיסה שעומדת לאכילה שאסורה משום חמץ, ולכן הוצרך רש"י להוסיף שהיא ג"כ אינה ראויה לאכילה.

ונמצא דיש כאן ב' אופנים של נוקשה, א' חמץ שהוחמץ לגמרי אלא שלא ראוי לאכילה וזה הנך דמתני', ב' שיאור שלא נגמר חימוצו ולכן לא הוה כשיאור והוה נוקשה, [אלא שאף הוא אינו ראוי לאכילה אלא שזה אינו סיבה לכך דחשיב נוקשה], ובמי פירות שאינם מחמצים כתב רש"י לעיל לו ע"א שחימוצו רע, ונראה כונתו לכאורה שלא נגמר חימוצו, ואע"פ שהתם הם ראויים לאכילה מ"מ חשיב חמץ נוקשה, דרק בשיאור שהוה עיסה רגילה הוצרך רש"י לפרש שאינם ראוי לאכילה, שאם היה ראוי לאכילה היה זה הוכחה שהחמיץ כדין, אבל התם צורת העיסה שונה מחמת שיש נעשית ע"י מי פירות לכן חשיב נוקשה מחמת שלא נגמר חימוצו.

ועי' מג"א [תמ"ב סק"א] שכתב בתחלה דהכלל של חמץ נוקשה בהנך דמתני' ובשיאור היינו שלא נעשה חמץ גמור, אלא שכתב דרש"י והר"ן כתבו דהוה רע ולא חזי לאכילה, ולא ברור האם כונתו דב' האופנים הטעם הוא משום שלא ראוי לאכילה, או שכונתו כך רק לגבי נוקשה דמתני', ועי' פרי מגדים פתיחה להלכ' חמץ ח"ב שכתב בהדיא ב' האופנים שנתבאר דנוקשה דמתני' אינו ראוי לאכילה, ושיאור לא נגמר חימוצו, [ועי' בתפארת ישראל בהקדמה לסדר מעוד שכתב כמש"כ].

אלא שכתב שם המג"א דהא דחשיב נוקשה מחמת שלא ראוי לאכילה, אינו אלא כה"ג שמעולם לא היה ראוי לאכילה משהחמיץ, אבל אם היה ראוי לאכילה אלא שאח"כ נפסל מאכילה אסור לכו"ע עד שיפסל מאכילת כלב, כדמבואר בגמ' לקמן מה ע"ב לענין פת שעופשה דאע"פ שאינה ראוי לאכילה חשיב חמץ גמור, ועוד כתב המג"א דא"א לומר שכונת רש"י והר"ן דלא ראוי לאכילה כלל, שהרי הר"ן בעצמו בריש המסכת כתב דיש חובת בדיקה אף בחמץ נוקשה, משום דשמא יבוא לאכלו ואם אין ראוי לאכילה כלל מה שיד חשש זה, אלא ע"כ שאף רש"י והר"ן מודים דחשיב קצת ראוי לאכילה.

והנה המנחת ברוך [סי' מד] הקשה על המג"א דהיכא דהחמיץ לגמרי ואינו ראוי לאכילה רק קצת חשיב נוקשה, הא כיון שהוא ראוי לאכילה הרי"ז כמו כל האיסורים שאע"פ שהדבר אינו ראוי לאכילה כ"כ מ"מ חל עליו האיסור, [דפשיטא דנבילה שאינה ראויה לאכילה כ"כ יחול עליה איסור נבילה], עיי"ש עוד מה שהקשה, והקה"י [סי' לז] כתב לבאר דיש חילוק בין נוקשה דמתני' כזמון של צבעים שראוי לאכילה קצת לבין כל חמץ, דבאותם ג' אומנויות שעומדים למלאכה לצבוע וליטול זוהמא ולדבק, והאדם מקלקל בידים אותם מאכילה בשביל שיהיו ראויים לאותם מלאכות, היכא שבא לאכלן נחשב אכילה שלא כדרך, ולא משום שחסר בהנאה אלא מכיון שכל המטרה של אותו דבר הוא שאינו עומד לאכילה לכן חשיב אכילתו שלא כדרך, וכמו שמצינו שמניח חלב חי על מכתו חשיב הנאה שלא כדרך, אע"פ שהנאה של הנחת הרפואה הנאה טובה היא ולא הנאה מקולקלת, אלא מכיון שאינו עומד להשתמש בו להנאה זו, אלא הנאה של חלב הוא למשוח עורות ולהדלקה חשיב אותו הנאה שלא כדרך, והכלל הוא שכל שהדבר מיועד למטרה שאינה אכילה, נמצא שהאכילה חשובה שלא כדרך ולכן לא חל עליה איסור חמץ, אלא שאם היה ראוי לאכילה לגמרי לא היה יכול להפקיע היעוד של הדבר ורק מכיון שהוא ראוי לאכילה רק ע"י הדחק לכן אין האכילה חשיב שלא כדרך.

אלא דצריך להבין שאם יש כאן ב' גדרים של נוקשה א' שאינו ראוי לאכילה וב' שלא נגמר חימוצו, קשה מנלן לגמ' שבב' האופנים נתחדש בקרא איסור של נוקשה, ועוד שגמ' אומרת שהמשנה ר"מ היא דבר בשיאור דחשיב חמץ נוקשה, והרי למבואר יש כאן ב' גדרים, ואפשר שאף שר"מ סבר דשיאור חשיב נוקשה כיון שלא נגמר חימוצו, אבל במתני' לא חשיב חמץ נוקשה כיון שנגמר חימוצו, אלא שמא הוא נחשב חמץ גמור.

ועי' במנחת ברוך שם סי' מד שהאריך לתמוה על דברי המג"א עיי"ש בכ"ד, והוא כתב לבאר דשיטת רש"י שאף באותם ג' אומנויות דמתני' הטעם דהוה נוקשה משום שלא גמר להחמיץ, ואפשר לדייק כן בלשון רש"י שכתב חימוצו רע ולשון זה מבואר בהדיא ברש"י לעיל לו ע"א לגבי מי פירות דחשיב רע משום שלא נגמר חימוצו, ומה שכתב רש"י משום שלא ראוי לאכילה כונתו שאם היה ראוי לאכילה הרי זה ראיה שנגמר חימוצו.

והנה בדברי המג"א במה שהקשה מ"ש הא דלא ראוי לאכילה מפת שעפשה, יש לעיין דהא הר"ן לקמן מה ע"ב הקשה [הביאו המג"א שם ס"ק י"ד], אמאי אם לא נפסל מאכילת כלב הדין הוא שהוא חשיב חמץ ואסור, הרי הכלל בכל מאכלות אסורות הוא דכל שהיא נבילה שאינה ראויה לגר [דהיינו שאם אינה ראויה לאכילה] אין חייבין עליה, ותי' הר"ן דכיון שראוי לחמץ בו עיסות אחרות אסור, והכי איתא בגמ' דשאור לא חזי לאכילה ואפ"ה אסרה רחמנא מהאי טעמא, והיינו דאיכא ב' אופנים של איסור חמץ או חמץ עצמו ובזה יש הלכה שצריך להיות ראוי לאכילה, ויש עוד הלכה דשאור שהוא דבר שמחמץ עיסות אחרות, ובזה אף אם אין ראוי לאכילה ג"כ הוא אסור, והנה ברש"י מבואר בהמשך דשיאור שהוא ג"כ חמץ נוקשה אינו ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, וא"כ צ"ב מה הקשה המג"א דמצינו בפת שעפשה דחייב עליה, הא התם ראוי להחמיץ עיסות אחרות, אבל הכא אינו ראוי לחמץ עיסות אחרות ובכח"ג לא הוה כפת שעפשה, ועי' פרמ"ג [בפתיחה להלכות פסח ח"ב אות ב'] שנראה שעמד בקושיא זו.

רש"י ד"ה מאן תנא. ותכשיטי נשים בעיניה הוא אבל נוקשה הוא דאינו ראוי לאכילה, מבואר ברש"י דתכשיטי נשים חשיב נוקשה בעיניה ולא ע"י תערובת, ודלא כמש"כ הב"ח לעיל מב ע"א בדעת תוס', אולם צ"ב אמאי נקט רש"י תכשיטי נשים דזהו דעת ר"א, ולא כתב הנך האחרים השנויים במשנתנו כמו שכתב בסוף העמוד [בד"ה כותח], ועוד אי קאי כר"א מהו קושית הגמ' מאן תנא הא מפורש דר"א הדיא קאמר לה, ועי' פנ"י וצ"ח מש"כ לבאר בזה, ועי' מקור חיים בפתיחה לסי' תמ"ב מש"כ לבאר בזה.

גמ' שמעינן ליה לר"מ נוקשה בעיניה בלאו וכ"ש חמץ דגן גמור ע"י תערובת. משמע בגמ' דסבר ר"י דחמץ גמור ע"י תערובת חמיר טפי מנוקשה בעין, וצ"ב מהו הסברא בזה הרי עיקר החידוש בתערובת הוא שהיתר מצטרף לאיסור כמו שמבואר בע"ב, והיינו שלוקה אף אם אכל חלק מהתערובת שאינו בכלל האיסור, ועוד צ"ב דבהמשך מבואר בגמ' דר"נ סבר איפכא דחמץ נוקשה חמיר מחמץ ע"י תערובת ונמצא שנחלקו בסברות הפוכות, ועוד צ"ב דלר"י שיש סברא יותר לחייב בתערובת מנלן דקרא אתי לנוקשה הא אפשר להעמיד הפסוק רק לתערובת ולא לנוקשה.

ועי' בחידושי רבנו דוד וחיידושי הר"ן שכתבו שאע"פ שיש כאן ב' חידושים מ"מ רבויא דכל מרבה כל מיני חמץ שאינם גמורים ולכן מרבים בין נוקשה ובין תערובת, ע"ע באבן העוזר בשו"ע סי' תמ"ב מש"כ.

גמ' אלא טעמא דר"א מכל. מסקנת הגמ' דהא דלוקין על תערובת חמץ לר"א הוא מרבויה דכל מחמצת לא תאכלו, והא דאין בו כרת ילפינן מהא דכתיב כי כל האוכל חמץ ונכרתה הנפש, ובגמ' משמע דהילפותא הוא מהא דכתיב כל האוכל חמץ, ולא כתיב כל האוכל מחמצת, ולכן דדוקא חמץ דגן גמור חייב כרת ולא תערובת, וכן דייק הצ"ח ברש"י ד"ה לענין כרת שכתב 'לענין כרת לא כתיב כל מחמצת אלא כל אוכל חמץ', והיינו שאי"ז מיעוט, אלא ממה שהתורה לא מרבה חמץ נוקשה ותערובת לכרת, מהכ"ת שיהא בהם חיוב כרת.

אולם בראשונים מבואר שחלקו בזה, שהר"ן הקשה קרא דכי כל האוכל חמץ מאי דרשי ביה, וכתב בשם הבעל המאור שהפסוק בא למעט דוקא אוכל חמץ גמור דינו בכרת אבל תערובת לא, וביאר דכל האוכל מחמצת ונכרתה בא לרבות כרת בנתחמץ מחמת דבר אח"כ, ונלמד כ"ש בחמץ מצד עצמו, וא"כ קרא דכל אוכל חמץ ונכרתה מיותר, וע"כ אמאי הבע"מ דבעי קרא למעט תערובת מכרת, ורבנן דפליגי סברי דממעטין מקרא דכל האוכל דאין חייב כרת וה"ה נמי שאינו לוקה, **והקשה** הר"ן לרבנן דלא כתיב לאו בתערובת, אמאי בעינן קרא למעט מכרת מהכ"ת יתחייב, ותי' הר"ן דס"ד ליהוי תערובת חמץ כחמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר, שכן אחר מעורב בו ואידי ואידי תערובת ניהו, קמ"ל מיעוטא דכי כל אוכל, דאפילו בלאו ליכא, דכיון דגלי לן קרא במחמצת האמור בכרת שאין עירובו בכללו ילפינן מיניה מחמצת האמור באזהרה שלא הזהיר על העירוב אידי דכתב כל כתב כי כל.

מבואר מדברי הר"ן דמסברא אית לן למימר דחמץ בתערובת חשיב כחמץ גמור, ולכן לרבנן צריך מיעוט דאין בו כרת ואינו לוקה, ור"א סבר שיש מלקות משום דסבר דקרא דכל מחמצת מרבה שיש לאו, ולא נתמעט מכי כל האוכל חמץ אלא שאין כרת.

המהרש"א דייק שתוס' שחולקים ע"ז דהתוס' [בד"ה ההוא] הקשו אמאי לרבנן לא יתחייב כרת דתרי כי כל כתיבי כי כל האוכל מחמצת וכי כל האוכל חמץ ונכרתה, ולמש"כ הבע"מ דקרא 'דכי כל' ממעט תערובת מכרת ל"ש להקשות קושית תוס', וע"כ דתוס' סברי דהמיעוט של כי כל האוכל חמץ ונכרתה אינו מיעוט, אלא דילפינן ממשמעות הקרא דתני כי כל האוכל חמץ ונכרתה דדוקא חמץ גמור, וכן דייק הצ"ח ברש"י שהובא לעיל דרק ילפינן מקרא דכל מחמצת לרבות חמץ נוקשה ותערובת שעובר בלאו, ונראה שהתוס' חלקו ביסוד הסברא על הר"ן דלולא קרא אין סברא לחייב תערובת חמץ, ולכן כל הפסוק של כל מחמצת בא לומר שחייב מלקות, והא דליכא כרת הוא מהמשמעות של הפסוק דכי כל האוכל חמץ ונכרתה.

וכן הוכיח רע"א בתוס' [בד"ה מאן תנא] שהקשו דבחולין מבואר דלר"מ חמץ נוקשה חשיב חמץ אף לענין לחמי תודה, ומנלן דאפשר דהכא אינו אלא לענין מלקות דפסח, וכתב הרע"א דאם מסברא אפשר לחייב חמץ בתערובת וכמש"כ א"כ כל הפסוק ממעט רק מכרת, וא"כ לגבי מנחות הוה חמץ גמור, וכמש"כ הבעל המאור והר"ן דמסברא אמרינן דחשיב חמץ, א"כ אף לבתר דגלי לן קרא דלא חייב כרת כ"ז רק לענין מלקות אבל לגבי שאר דברים חשיב חמץ, ולכן אף לענין קרבן תודה נמי חשיב חמץ, [אולם הרע"א נקט דלולא הפסוק הצד לאסור נוקשה אינו כמש"כ הר"ן דהוא בכלל איסור חמץ, אלא שנלמד מהא דכתיב שבעת ימים מצות תאכלו, ומזה נלמד דדבר שאינו מצה אסור לאכול], אלא שתוס' חלקו דמסברא א"א לחייב תערובת ונוקשה, ע"ע בספר מנחת ברוך שהאריך בכל ענינים אלו בביאור שיטת רש"י ותוס' והראשונים בסוגיין, וביאר לפי"ז מה שנחלקו הראשונים בתחילת הפרק האם איכא בל יראה בתערובת ונוקשה ותלה בדברי הראשונים בסוגיין ע"ש.

תוס' ד"ה מאן תנא חמץ גמור. משמע בשמעתין דאי לאו דאיתרבי חמץ נוקשה למלקות אפילו איסור לא היה בו, **כתב** המהרש"א לא ידענא איך משמע להו הכי, דהא תערובת חמץ דפליגי חכמים דאינו בלאו מ"מ איסורא איכא כמש"כ כל הפוסקים שכן מוכח מתוך הסוגיא, וכן שיאור לר"י דפטור ממלקות ואיכא איסורא כדתני במתני' ישרף עכ"ד, **ובמש"כ** מהרש"א דכל הפוסקים אפשר דכוונתו הוא למש"כ הר"ף שאיכא איסור בתערובת אף לרבנן דלית ליה מלקות, אולם סברת הר"ף כתב הר"ן משום איסור של חצי שיעור דאף שאין כאן כזית בינא מ"מ איכא איסור של חמץ, וכ"ז סברא רק בתערובת דאיכא כאן חמץ גמור אבל בחמץ נוקשה ל"ש סברת הר"ף.

וביאור כונת תוס' כתב הפנ"י דהוא מהא דקאמר הגמ' תניא כוותיה דר"י וכו' ואילו נוקשה לא קאמר אלא נוקשה לר' אליעזר לית ליה, והיינו דאף איסור דאורייתא ליכא דאם דריש כל אף מלקות היה אלא ע"כ דלא דריש כל אלא לגבי עירובו ולא לענין נוקשה דליכא איסור כלל, והא דהקשה מהרש"א מדרי"י דאית ליה תישרף כתב הפנ"י דאינו אלא מדרבנן, ועי' באות הבאה.

תוס' בא"ד. וא"ת הא דאמר בפ"ק דחולין. הרע"א ביאר קושיתם ע"פ מה שיש לחקור בסוגיא לגבי חמץ נוקשה ותערובת האם מסברא חשיב חמץ גמור, והפסוק בא למעט מכרת, וס"ד שבא למעט אף מלאו, לכן בעינן קרא דכל מחמצת לרבות שעובר בלאו, או שמסברא לא חשיב חמץ, אלא מקרא דכל מחמצת מרבה לאו, וס"ד שאף לענין כרת לכן בעי קרא למעט מכרת.

וכתב הרע"א שמוכח מתוס' שמסברא לא היה חשיב חמץ וליכא איסור כלל, ולכן הקדימו בקושיתם דליכא איסור כלל, דאם מסברא חשיב חמץ א"כ לגבי מנחות לא הוה בכלל מצה ולא קשה כלל, דהכא הטעם דבעי ריבוי הוא רק משום שיש מיעוט מכרת וכמשי"כ.

דף מג ע"ב

גמ' והא תניא שאור בל תקטירו אין לי אלא כולו מקצתו מנין. פרש"י חצי זית שאינו הקטר שלם דאין הקטרה פחות מכזית, ולכאורה זה כדעת אב"י במנחות נח ע"א שנתרבה מקרא דיש הקטרה פחות מכזית באיסור של שאור, אבל דעת רבא במנחות שם והובא בתוס' בסוגיין שאף בהקטרת שאור אין חיוב פחות מכזית, והריבוי של מקצתו מרבה היכא שהקטר פחות משיעור של קמיצה, אבל מ"מ מיירי רק בכח"ג דאיכא ביה שיעור כזית, וצ"ע אמאי לא פרש"י הכא כרבא.

אולם נראה שכונת רש"י לשיטת זעירי דדריש מכל חצי זית שאור וחצי זית מצה כמבואר בסוף העמוד, שהרי בד"ה אח"כ עירובו פרש"י כשאינו בעין וזהו כשיטת זעירי, דלאב"י ורבא אי"ז הכונה של עירובו כמו שהקשה התוס', וצריך לומר שמה שכתב רש"י חצי זית שאינו שלם כונתו חצי זית של שאור ובאמת יש כאן כזית שלם.

גמ' עירובו מנין. פרש"י כשאינו בעין אלא מעורב ונבלל עם מנחה הוגנת של מצות לאחר שפתתן דאינו בעין, צ"ב לדעת אב"י דיש הקטרה פחות מכזית מהו החידוש בזה, שהרי לא מיירי באופן שיש ביטול גמור, וא"כ איזה סברא יש שלא יעבור הרי אין שיעור להקטרה, והתוס' [ד"ה כמאן] כתבו והא דמרבה עירובו היינו כשמתערב לגמרי ולא אמר שיתבטל האיסור אגב ההיתר, וצ"ב כונתם כשמתערב לגמרי, ועי' תוס' בנזיר [לו. ד"ה כמאן] שכתבו דכיון שהוא מחוי קס"ד שלא יעבור באיסור הקטרת שאור, דכל האיסור הוא רק כשהוא בעין, ונראה שזה כונת רש"י הכא, וכ"כ בנחל"ד בקו' טעם כעיקר, [אולם] המהר"ם חלאוה מד. משמע שלאב"י אף היכא שיש יותר היתר מהאיסור, ובעלמא כה"ג יש ביטול של האיסור ילפינן מקרא דכה"ג איכא איסור של הקטרת שאור].

והנה תוס' [ד"ה כמאן] כתבו שלרבא החידוש של עירובו הוא דהיתר מצטרף לאיסור, [ונראה דאף לרבא מיירי באופן שאין כאן שיעור בתערובת שמבטל את האיסור וכמו שיבואר להלן, ומ"מ עובר באיסור של הקטרת שאור דהיתר מצטרף לאיסור].

והמהרש"א ציין לתוס' במנחות שם שכתבו דלרבא א"א לומר דהחידוש של עירובו הוא היכא שיש כזית שאור וכזית של מנחה דלא יתבטל, וכונתו דלא תימא שכמו שלאב"י החידוש הוא שאף בעירובו עובר על איסור הקטרה פחות מכזית, ה"נ יש לומר לרבא שיש בעירובו כזית שעובר באיסור אע"פ שהוא מעורב, ועי' כתב תוס' שלרבא שהחיוב הוא רק בכזית א"א לומר כן, והביאור בזה נראה שהרי נתבאר שלאב"י שאין שיעור להקטרה קס"ד שאם הוא מחוי ומעורב אינו עובר עליו דאין כאן חשיבות של הקטרת דבר איסור כיון שהוא לא ניכר, אבל לפי רבא שדוקא אם איכא שיעור של כזית הוא עובר אין סברא לומר שאם הוא מחוי ואינו בעין שלא יעבור באיסור דכל זמן שיש כאן כזית עובר עליו, ולכן ע"כ החידוש הוא כשאין כזית שלם של שאור דהיתר מצטרף לאיסור וחשיב שיש כאן שיעור של כזית לעבור עליו באיסור, [ומבואר בתוס' דקרא לא אתי למימר דאף באופן שיש ביטול גמור היתר מצטרף לאיסור ללקות עליו משום דגזיה"כ הוא בהקטרה דאין ביטול, דא"כ אמאי לרבא א"א לומר דהחידוש בכח"ג אלא ע"כ דהחידוש הוא באופן שאין ביטול וכמשי"כ].

גמ' אמר רב אבהו אמר ר"י כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר. בעיקר הסוגיא נחלקו רש"י ותוס', דעת רש"י שהדין היתר מצטרף לאיסור הוא אף שלא בתערובת, אלא שאוכל חצי זית של איסור וחצי זית של היתר, וכן כתב לענין הקטרה, שילפינן מקרא שאם הקטיר חצי כזית שאור וחצי כזית של מנחה עובר באיסור של לא תקטירו, אבל תוס' חולקים וס"ל שרק ע"י תערובת איכא דינא דהיתר מצטרף לאיסור, אבל אם אינם מעורבין ל"ש היתר מצטרף לאיסור.

וביאור הדבר כתב הקו"ש [אות קע"ד] שתוס' ס"ל דיסוד הדין של היתר מצטרף לאיסור הוא מפני שההיתר עצמו נעשה כאיסור, מכיון שהוא מעורב בתוך האיסור, אבל כשכל אחד עומד בפני"ע ל"ש לומר כן, אבל דעת רש"י שהוא גזה"כ שהיתר מצטרף לאיסור להשלים את שיעור האכילה ולכן אע"פ שאינם מעורבים נמי, [ועי' קה"י ע"ז סי' כו שהוסיף על ביאור זה דהא דבעלמא בעינן כזית הוא משום דבפחות מכזית אין כאן חשיבות של אכילה, ולכן אף היתר מהני להשלים שם האכילה].

וכתב הר"ש בטבול יום [פ"ב מ"ג] דאף לרש"י צ"ל דהיכא שמעורבין אמרינן ביה נמי היתר מצטרף לאיסור, ולא רק כשאינם מעורבין, כדמוכח בהמשך הסוגיא דהגמ' מקשה מכותח ומדוחה והא התם מיירי במעורבין יחד, אלא דרש"י חידש שאף בכה"ג שאינם מעורבין אמרינן כן, **אולם** עי' לקמן מד ע"ב שיתבאר דשיטת רש"י להלכה דבמעורבין יש לחייב מדין טעם כעיקר וא"צ לדין היתר מצטרף לאיסור, אבל השתא קסבר הגמ' דכל החיוב הוא מדין היתר מצטרף לאיסור.

וע"ע בנחל"ד שם שכתב דלרש"י היה הכרח מגוף הסוגיא לפרש דהיתר מצטרף לאיסור מיירי בכה"ג שהוא לא בתערובת, דאם היה מעורב הרי ההיתר נהפך לאיסור מדין טע"כ ולכן הוכרח רש"י לומר שהיתר מצטרף כשהוא לא מעורב.

והנה בדעת תוס' והראשונים דהיתר מצטרף לאיסור הוא רק כשיש תערובת, **וצריך** להקדים דכל הנדון הוא רק באופן שאין ביטול של האיסור, אבל היכא שנתערב איסור בהיתר ונתבטל, לא שיד לדון שיהא היתר מצטרף לאיסור, שהרי ליכא איסור כלל שהרי נתבטל, אלא כל הנדון כאן הוא משום שאין כאן ביטול, **ובהמשך** הסוגיא יבואר אמאי אין כאן ביטול על האיסור, או משום דטעם כעיקר דאורייתא, והיינו דכיון שיש בתערובת טעם של איסור ממילא האיסור לא בטל בתערובת, [מיהו כ"ז א"ש רק אם אמרינן שבדין טע"כ נתחדש דרך הטעם אסור, אבל לשיטת רש"י דטע"כ היינו שההיתר נהפך לאיסור דהיינו מכיון שההיתר קיבל טעם של איסור הוא מצטרף לשיעור של כזית, ע"כ צ"ל דהכא מיירי למד"א דטע"כ לאו דאורייתא, ומ"מ הטעם לא בטיל דהיכא דאיכא טעמו וממשו של איסור לא בטיל וכדמבואר בע"ז סז. ויבואר בהמשך הסוגיא]. ועי' ברמב"ן במלחמות שכתב בתוך דבריו דל"ש לומר דלר"א דסבר דהיתר מצטרף לאיסור חמץ אוסר במשהו, אלא מיירי באופן שהאיסור לא נתבטל כיון שטעם האיסור נרגש בתערובת, ומכיון שלא נתבטל מחמת הטעם בזה יש נדון האם היתר מצטרף לאיסור.

ולפי"ז כל הנדון כאן בסוגיא הוא דוקא בתערובת של מין בשאינו מינו דבזה יש טעם לאיסור, וכל זמן שטעם האיסור נרגש ליכא ביטול, אבל במין במינו דאין כאן טעם איסור וחד בתרי בטיל ל"ש הנדון של היתר מצטרף לאיסור, וכן כתב בחזו"א סי' קי"ז סק"ו, **אולם** בבעל המאור בסוגיין מבואר דהיתר מצטרף לאיסור הוא באופן שאין טעם האיסור נרגש בתערובת, עיי"ש שהכריח דזהו החילוק בין טעם כעיקר להיתר מצטרף לאיסור, והקשה הבעה"מ דהא כל תערובת חמץ איכא ממשות של איסור ואמאי קאמר הגמ' דהיתר מצטרף לאיסור, ותי' דהתם מיירי שעשה טעם חדש לתערובת ולכן צריך החידוש של היתר מצטרף לאיסור, ולפי"ז יש מקום לדון דאף במין במינו נמי איכא נדון של היתר מצטרף לאיסור, ועיי"ש בחזו"א שם דצ"ל דמ"מ צריך שיהנה בטעם תערובתן ולכן במין במינו ל"ש לומר כן עיי"ש.

גמ' וזעירי אמר אף שאור בל תקטירו. פרש"י ומהתם נפקא ליה כדאמרינן לעיל מקצתו מנין ת"ל כל, ודריש ליה חצי זית שאור וחצי זית מצה עמו, והיינו דרש"י ס"ל דהיתר מצטרף לאיסור הוא אף היכא שאינו מעורב וזהו הפירוש מקצתו, ותוס' חלקו על רש"י ופירשו דזעירי סבר דמצינו בשאור דהיתר מצטרף לאיסור מדאמר עירובו מנין וע"כ דהיתר מצטרף לאיסור והיינו כרבא דפירש עירובו היינו חצי זית שאור וחצי זית מצה מעורב, ותוס' תמהו על רש"י דא"כ זעירי לא כאביי ולא כרבא, וכונתם דלאביי ילפינן מקצתו היכא שהקטיר פחות מכזית ועירובו לא אתי למימר דהיתר מצטרף לאיסור וכמש"כ לעיל, וכן לא כרבא דאיהו סבר דמקצתו היינו חצי קומץ שיש בו כזית, ועירובו אתי להיתר מצטרף לאיסור בתערובת.

ובנחל"ד הקשה על תוס' דבמנחות מצינו שנחלקו אביי ורבא רק לגבי מקצתו, אבל לגבי עירובו אין מחלוקת ומשמע דלשניהם החידוש הוא כמש"כ תוס' כאן דאע"פ שאין האיסור בעין מ"מ עובר עליו וא"כ אף לתוס' זעירי לא אתי לא כאביי ולא כרבא, אולם במה שהבאנו התוס' במנחות דלרבא א"א לומר שזהו החידוש התוס' לשיטתם הקשו שפיר, ועי"ש עוד מה שמישב קו' תוס'.

תוס' ד"ה כמאן. במה שהקשו תוס' א"כ מנלן בחמץ בפסח דאתי למימר שחייב בעירובו ואפשר דקרא אתי רק להיתר מצטרף בלא עירוב, והיינו שלמבואר כאן זעירי יליף מקצתו מחצה כזית ועוד מחצה וצריך עוד ריבוי של תערובת דהיתר מצטרף לאיסור, וא"כ בחמץ בפסח מנלן לרבות עירובו דכיון דאיכא רק ריבוי אחד מקרא, **והפנ"י** כתב ליישב דמסברא אפשר ללמוד גם תערובת וגם היתר מצטרף שלא בתערובת דיש בכל אחד חומרא שאין בשני דהיכא שהוא בעין חמור יותר דהאיסור ניכר, והיכא שהוא בתערובת אע"פ שהאיסור בתערובת מ"מ הרי נותן טעם בכל ההיתר וי"ל דטעמו לא בטיל ולכן מחד קרא אפשר ללמוד תרוייהו כיון דשקולים הם והיי מינייהו מפקת, אבל לגבי הקטרה בעינן ריבוי בתערובת ושלא בתערובת משום דהתם מה שהוא מעורב אינו סברא לחייב יותר כיון שאין האיסור משום טעם, ולכן אע"פ שיש קרא לחייב כשאינם מעורבים דהיתר מצטרף לאיסור יש יותר סברא שלא לחייב דהאיסור בעצמו אינו בעין כ"כ דהטעם אינו מוסיף לאיסור הקטרה, **ועי'** בנחל"ד שכתב נמי סברא זו.

דף מד ע"א

תוס' ד"ה לענין חמץ בפסח. ואם תאמר והא בפרק בתרא דיומא דריש ר' יוחנן מכל דחצי שיעור אסור מהתורה, **הפנ"י** ביאר דכונת תוס' להקשות דכמו שדרש ר"י כל חלב לרבות חצי שיעור ה"נ הו"ל למדרש כל לגבי חמץ לרבות עירובו, [ועי' במהרש"א שהבין קושית תוס' באופ"א ועי"ש בפנ"י מש"כ], ותי' תוס' דלא משמע ליה לר"י לרבות מכל חיוב מלקות ולכן לא מרבינן ללקות עליו, והוסיפו תוס' וכן גבי חמץ, משמע מדבריהם דלאיסור ילפינן 'מכל' דהיינו שבתערובת חמץ איכא איסור כשאוכל כזית אע"פ שלא יאכל כזית מהאיסור, משום דילפינן דאיכא כזית איסור משום דהיתר מצטרף לאיסור.

אולם צ"ב דכיון דליכא מלקות אמאי בעינן לרבות מקרא דכל שעובר באיסור הרי בלא"ה איכא איסור דחצי שיעור, ובאמת בפנ"י שם נראה שאין כונת תוס' דילפינן מהך קרא לאסור תערובת חמץ דבלא"ה איכא איסור דחצי שיעור, ואה"נ ר"י לא דריש קרא דכל לענין זה, אבל בצל"ח כתב דבעינן קרא לחייב תערובת חמץ דל"ש לחייב מצד חצי שיעור דאין איסור חצי שיעור בתערובת, ועי' במהרש"א דמבואר מדבריו סברא זו דאין איסור חצי שיעור בתערובות, [ועי' בחו"ד סי' ק"ד סק"א], ועי' לקמן שסברא זו כבר כתבו בראשונים, ועי"ש עוד בצל"ח מש"כ עוד נפק"מ בהא דמרבינן מכל תערובת חמץ.

גמ' המקפה והשום והשמן של תרומה ונגע טבול יום במקצתו. כתב הר"ש [בטו"י שם] דמשמע ברש"י דמייירי שהשום והשמן מעורבים יחד ואין ניכר, והחידוש ברישא של המשנה שפסל את כולו הוא דלא תימא שהוא מפסיק בין התרומה שבמקפה אלא הכל טמא, אבל דעת תוס' כאן דמייירי שהשום והשמן ניכר ובעינן, וטעמא דברישא דמתני' הוא מטמא את כולו כתב הר"ש משום שהוא בטל אגב המקפה, ועי' בתוס' בנזיר שביאר דמטמא משום דהוה כיד של כלים.

גמ' מקום מגעו אמאי פסולה הא בטלי ליה תבלין ברוב. פרש"י קס"ד דימוע מדרבנן הוא דאסור, משמע ברש"י דמהתורה יש כאן ביטול דחד בתרי וכל האיסור כאן הוא מדרבנן שדימוע אסור ועולה רק באחד ומאה, ותמה רבנו פרץ דחד בתרי בטיל רק במין במינו אבל מין בשאינו מינו הביטול הוא רק בנותן טעם, וא"כ הכא דהוה מין בשאינו מינו צריך שלא יהיה נתינת טעם של התרומה, ויש להוסיף עוד שהרי כיון שיש כאן טעם התערובות אסורה משום טע"כ ולא מהני רוב לבטל, ועוד אף אם טע"כ לאו דוארייתא הרי איכא טעמו וממשו [דהיינו גוף האיסור עצמו ולא רק הטעם] דכה"ג התערובות אסורה אף בלא החידוש של טעם כעיקר כדמבואר בעי"ז סז. וא"כ מה מקשה הגמ' שיתבטל ברוב וצ"ע, ואפשר שלענין טומאה לא אמרינן ה"ט דטע"כ, ע"ע במקור חים בפתחיה לסי' תמ"ב.

דף מד ע"א

גמ' המקפה והשמן של תרומה וכו'. הגמ' באה להוכיח שממה שאמר רבה בר בר חנא שהטעם שפוסל מקום מגעו משום שיש מלקות ע"כ שהיתר מצטרף לאיסור, והקשו הראשונים מה כל הנדון בסוגיא אי זר לוקה עליה משום היתר מצטרף לאיסור, או משום דכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, אמאי לא אמרין דמקום מגעו פסול משום טעם כעיקר, [וכונתם דמסקנת הסוגיא ילפינן טעם כעיקר דאורייתא, והיינו דאין חיוב רק אם אוכל את ממשות של האיסור אלא ה"ה נמי אם אוכל טעמו של האיסור].

וכתבו תוס' בנזיר לו ע"ב [ד"ה כזית] והר"ש טבוי"י [פ"ב מ"ג] לישב דאם כזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא, ה"ה נמי שאין חיוב של טעם כעיקר, דלא יתכן שהטעם יהיה חמור יותר מהעיקר, והיינו דמאותו טעם שכזית בכדי אכילת פרס ל"ד משום שלא אוכל את כל האיסור בבת אחת ואיכא אכילות של היתר שמפסקים, ה"ה נמי מדין טעם כעיקר כשיש כזית טעם בתוך ב' כזיתים של היתר אין חייב באכילת כל התערובת, רק אם יאכל אותם בבת אחת דאז אין אכילות של היתר שמפסקים, וזהו דעת תוס' שיסוד הדין של טעם כעיקר הוא דהטעם לא בטל, ולא שע"י שהאיסור נתן טעם בהיתר נהפך ההיתר בעצמו להיות דבר האסור.

אבל דעת רש"י לקמן בע"ב מבואר שהתחדש בדין של טעם כעיקר שההיתר בעצמו נהפך לאיסור, וא"כ קשה טובא אמאי זר אינו לוקה מה"ט, ועי' בנחל"ד שם שכתב דע"כ צ"ל דהגמ' השתא לא ס"ל טעמא דטעם כעיקר עי"ש שהאריך בזה, ועי' בסוף הסוגיא דף מה ע"א שכתב רש"י דרבנן לית ליה דטעם כעיקר כלל, וע"כ הנדון הוא משום טעמו וממשו מדאורייתא וכמו שיבואר באות הבאה, ועי' ברמב"ן במלחמות שכתב לישב קושיא זו ע"פ שיטתו בגדר הדין של טעם כעיקר ויבואר להלן.

ועי' בר"ש שם שכתב דהא דטמא רק מקום מגעו ולא מטמאים את כל המקפה דהרי טעם כעיקר וחשיב שכל המקפה הוא תרומה, [וכונתו דאע"פ דטעם כעיקר אינו סברא ללקות רק אם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, מ"מ לבתר שיש כאן שיעור של כזית אמאי אינו לוקה משום שטעם כעיקר], ותי' הר"ש דאע"פ שטע"כ הוא סברא לחייב על האכילה מ"מ לא נעשה בעצמו גוף האיסור ולכן לענין טומאה לא אמרין הכי ועי' במאירי כאן שכתב סברא זו.

גמ' ואמר רבה בר בר חנא מה טעם וכו'. פרש"י שהגמ' חוזרת בה וס"ל שדימוע דאורייתא, והיינו שבתרומה יש חידוש שאין בכל התורה כולה שלא בטל ברוב או בנו"ט, [ומצינו כן שיטת רש"י במנחות עז ע"ב ותמורה ד ע"א דאיסור דימוע הוא מהתורה, אולם תוס' שם חלקו עליו שכל האיסור של דימוע דלא בטל אלא באחד ומאה הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא].

וכתב רש"י שאע"פ שאסור מהתורה מ"מ רק מקום מגעו אסור ולא הוה כמו תרומה עצמה לפסול את כל התערובות, וצריך ביאור הסברא בזה דמ"ש אם המקפה עצמה תרומה שפוסל את כולו הרי אין כאן ביטול, וי"ל ע"פ מש"כ תוס' בנדה מז ע"א שאף אם דימוע דאורייתא, מ"מ מהתורה אין איסור בכל התערובות אלא כל האיסור הוא שהתרומה לא מתבטלת, אבל מה שכל התערובות נאסר בתרומה הוא רק דין דרבנן וא"כ לענין טומאה אפשר לומר שלא החמירו רבנן להחשיב את כל התערובות כתרומה ולכן לא פסל אלא מקום מגעו בלבד.

גמ' הואיל זר לוקה עליהם בכזית היכי דמי לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור וכו'. פרש"י בכונת הגמ' לומר שדימוע דאורייתא ולכן זר לוקה עליו בכזית, והיינו דהגמ' מקשה דצריך להיות שיהא בטל ברוב, ודוחה הגמ' שדימוע דאורייתא ולכן אין כאן ביטול ומכיון שאין ביטול זר לוקה כשאכל כזית, וע"כ משום היתר מצטרף לאיסור ולכן מקום מגעו טמא, אבל אם היתר אינו מצטרף לאיסור אמאי זר לוקה, ועי' דוחה הגמ' דאפשר לומר שהטעם שזר לוקה עליהם בכזית הוא מטעם אחר דיש כאן כזית בכדי אכילת פרס ולעולם אין הלכה של היתר מצטרף לאיסור.

אולם צריך להבין כונת הגמ', דמשמע דכל הטעם שמקום מגעו טמא רק משום שזר לוקה עליהם בכזית ולכן הוכיח מהא דמקום מגעו פסול שהיתר מצטרף לאיסור, ומשמע בגמ' דמה שדימוע אסור מהתורה אינה סברא מספקת לומר שיטמא את מקום מגעו, וקשה הרי כל הנדון שהתרומה לא תקבל טומאה הוא משום שנתבטלה ברוב, וא"כ מדוע לא סגי לומר שדימוע דאורייתא, ונמצא שאין כאן ביטול לתרומה, ואף אם אין היתר מצטרף לאיסור, ול"ש להתחייב מלקות מ"מ כיון שיש כאן תרומה שלא נתבטלה א"כ כל חלק וחלק של התערובת אסור מספק ומשו"ה מקבלת טומאה, דיש כאן תרומה שאינה בטלה ואמאי בעינן לטעמא דהואיל זר לוקה עליהם כדי שמקום מגעו יהא טמא, וכן קשה בדחית הגמ' דאמר כזית בכדי אכילת פרס אמאי בעינן לה"ט.

והנה במאירי כאן מבואר שהכונה בבריתא שמקום מגעו פסול מיירי אף בכה"ג שנגע במקפה שהיא של חולין, וע"ז הנדון של הסוגיא דבשלמא אם נגע בתרומה פסל שהרי התרומה אינה מעורבת אבל בנגע בחולין קשה לגמ' אמאי פסל מקום מגעו וע"ז אומרת הגמ' הואיל וזר לוקה עליהם בכזית היינו שהמקפה משלים את השיעור של התרומה של השמן ללקות ולכן פוסל מקום מגעו, ולכן מוכיח שפיר מכאן את הדין שהיתר מצטרף לאיסור, ונמצא שצריך את המלקות כדי להחשיב שנפסל אף אם לא נגע בחלק של התרומה אלא בחלק של החולין.

ואפ"ל באופ"א ד"ל דל"ש לדון משום טע"כ לגבי טומאה, וא"כ אפ"ל שכונת הגמ' שממה שמצינו לגבי שיעור אכילה שלא בטל וחמיר כ"כ שיש מלקות, ה"נ סברא הוא לגבי טומאה נמי דחשיב שאיסור קיים שיקבל טומאה, דכדי שיחול עליה טומאה צריך שיהיה איסור כזה שלוקים עליו, וע"י במנחת ברוך [סי' נב ד"ה והנה מדאמרין] שכתב להוכיח כן, ולכן רק כיון שהיתר מצטרף לאיסור או שיש כאן כזית בכדי אכילת פרס חל טומאה, ולפי"ז אפ"ל דאע"פ שדימוע דאורייתא והתרומה לא מתבטלת ברוב מ"מ כיון שאין כאן איסור אכילה של תרומה ללקות עליה אין מקבל טומאה, ולכן רק משום דהיתר מצטרף לאיסור או שכזית בכדי אכילת פרס דיכול ללקות לכן יש כאן חשיבות של תרומה לקבלת טומאה.

ועוד אפשר לומר בטעמא דמילתא באופ"א, שאע"פ שדימוע דאורייתא ואיכא איסור אכילה מ"מ אם אין מלקות, מ"מ כל איסור אכילה הוא רק משום חצי שיעור, וא"כ י"ל דחצי שיעור אינו אותו שם איסור של הלאו, ולכן לענין טומאה רק אם יש את שם האיסור של הלאו איכא טומאה, ולכן הוצרכה הגמ' להוכיח שיש מלקות, וא"כ איכא איסור של תרומה ופוסל טבול יום, דטבול יום פוסל את התרומה שאיסור באיסור תרומה אבל איסור חצי שיעור אינו אותו שם של האיסור ולכן טבול יום לא פוסל אותו, [ובזה מיושב אף לפי מש"כ לעיל דליכא סברא לחייב משום טע"כ משום דאכתי לא ידעה הגמ' הך דינא ואיסור טומאה תלוי באיסור אכילה מ"מ לא סגי במה שאיכא איסור של חצי שיעור]. ועוד אפ"ל דשאף אם דימוע דאורייתא מ"מ לא יהא סיבה לקבלת טומאה דאם אין שיעור של איסור אין איסור כלל כיון שאין איסור של חצי שיעור בתערובות כמו שכתב בתוס' הרא"ש בהמשך הסוגיא ויבואר להלן.

גמ' וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא וכו'. מבואר בגמ' דנחלקו ר"ד ואב"י אם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא או לא, ופרש"י הא דאמרו רבנן כזית מצטרף כשיעור שהיית אכילת פרס, מי הוה מדאורייתא הלכה למשה מסיני כשאר שיעורין, משמע דהפלוגתא הכא הוא נדון כללי בכל שיעורי אכילה אי חייב באכל בכדי אכילת פרס, **והקשו** הראשונים הרי כל שיעורי אכילת האיסור הוא כזית בכדי אכילת פרס כדמבואר בכריתות יב ע"ב, וכתב במהר"ם חלאוה דהכא כיון שהוא אוכל אותו בתערובת ואינו אוכל את כל האיסור בבת אחת, לכן איכא מד"א דלאו דאורייתא, וכ"כ תוס' בנזיר לו ע"ב [ד"ה כזית] ז"ל דאע"ג דמתניתין היא בכריתות כל האוכלין מצטרפין בכדי אכילת פרס, הני מילי לפסול חלב שהיא בעינא אבל בתערובת הואיל ואין היתר מצטרף לאיסור יתבטל. **והביאור** בדבריהם [כתבו הנחל"ד וחזו"א יו"ד כ"ד א'] שהנדון כאן הוא לענין שיעור אכילה של תערובת להתחייב מלקות, דכיון דהאיסור לא נתבטל מחמת שדימוע דאורייתא כמש"כ רש"י, או משום שיש כאן טעם לתערובת, [דטעם כעיקר דאורייתא וכמש"כ הראשונים שהובא באות הקודם אלא דא"א לחייב מדין טע"כ], בזה נחלקו אם אוכל כזית מהאיסור בכדי אכילת פרס אע"פ שיש הפסקות של אכילות של היתר ביניהם אם לוקה, דמד"א לאו דאורייתא סבר שרק באוכל האיסור בפני עצמו ושוהה בנתיים באכילתו חייב אבל ע"י תערובת לא, ומד"א דחולק סבר דכיון שמ"מ יש כאן כזית איסור לא חשיב האכילות של היתר הפסק ולוקה על אכילת כזית מהאיסור.

אולם ברבנו דוד בסוגיין מבואר ביאור אחר בדברי הגמ' דנתחדש כאן דכזית בתערובת שאפשר לאכלו בכדי אכילת פרס הוה שיעור חשוב שלא יהא כאן דין ביטול, וכתב רבנו דוד שמהסוגיא בנזיר מוכח שלהך מד"א ה"ה במין במינו ג"כ לא בטיל, וע"י בר"ש בטו"י [פ"ג מ"ב] שמבואר גם סברא זו, ויסוד הסברא בזה דס"ל שהטעם דבעלמא יש ביטול בתערובת כשיש רוב של היתר משום שהרוב קובע את השם של התערובת, וס"ל למד"א כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, שמכיון שיש כאן שיעור חשוב של איסור שיכול לאכלו בכדי אכילת פרס לכן הוא קובע את השם של התערובת ולכן אינו מתבטל אע"פ שיש כאן בפועל רוב של היתר, [ע"ע בחו"ד צח ג שהלך בדרך זו שכזית בכדי אכילת פרס מפקיע את הדין ביטול ע"י"ש].

תוס' ד"ה מקום מגעו אמאי פסול. ונראה לר"י כפירוש ר"ת דפירש דמתניתין מיירי שהשום והשמן בעין וכו', והיינו דכיון שהוא בעין ליכא כאן תערובת גמורה ולכן לא מטמא את כל התערובת, ומכיון שהוא בעין אין כאן שיעור של קבלת טומאה מדאורייתא כיון שצריך שיעור של כביצה, ומקשה הגמ' שאף מדרבנן לא תקבל טומאה כיון שהוא בטל אגב המקפה, וביאר המהרש"א דצ"ל שאין כונת התוס' שהוא בעין ממש, דא"כ לא היה שיד לומר בזה היתר מצטרף לאיסור כמו שכתבו תוס' לעיל לחלוק על רש"י, אלא שיש כאן תערובת, אבל כיון שניכר מה שהוא נוגע הוא יכול לקבל טומאה, וכל הנדון כאן הוא בדיני דרבנן האם יש כאן חשיבות של כביצה או לא, דמכיון שהיא נמצאת בתוך התערובת אין כאן שיעור חשוב.

והא דקאמר הגמ' דהואיל וזר לוקה עליהם ע"י דהיתר מצטרף לאיסור, או משום דכזית בכא"פ דאורייתא ביארו תוס' בנוזר לו ע"ב [ד"ה אמר ליה] דהואיל ויש כאן חשיבות של איסור שזר לוקה עליהם ע"כ סברא הוא לדון את כל התערובת כדבר אחד, וחשיב שיש כאן שיעור של כביצה לקבלת טומאה.

וראיתי בספר משאת המלך [ע"מ פסחים] שכתב לישב קושית מהרש"א שבתוס' כאן מבואר דמיירי שאין תערובות, והרי תוס' בתחילת הסוגיא כתבו שכל הדין של היתר מצטרף לאיסור הוא רק בכה"ג שהוא מעורב, וכתב שהרי הקו"ש ביאר דתוס' שכתבו דמיירי שהוא מעורב משום דס"ל שנלמד מקרא דמשרת שהגדר של היתר מצטרף לאיסור הוא שההיתר בעצמו נעשה איסור, ולכן ס"ל לתוס' דכ"ז שידך רק בתערובות, וכתב שידך דכ"ז רק אם הדין של היתר מצטרף לאיסור נאמר רק בנוזר שבזה התורה אמרה האיסור בצורה כזו של משרת, דהיינו שההיתר נהפך לאיסור, אבל אם ילפינן לכל התורה אין ללמוד מכאן שההיתר נהפך לאיסור דרק בנוזר התורה אמרה משרת, אלא ע"כ שבכך התורה גדר הדין של היתר מצטרף לאיסור הוא הלכה חדשה שזה משלים את השיעור של כזית וכמו שנתבאר ברש"י וא"כ כיון שהוא בא להשלים את השיעור אין דין שיהא מעורב אלא אף אם הוא לא בתערובות הוא יכול להשלים את השיעור של כזית.

גמ' אלא אי הכי אמאי פליגי רבנן עליה דר"א בכותח הבבלי. והיינו דסבר הגמ' דאם הדין של היתר מצטרף לאיסור הוא בכל התורה וזהו טעמא דמתני' דמקפה, א"כ אמאי פליגי רבנן בכותח הבבלי, והא דפליגי ר"א ורבנן הוא רק בריבוי של כל מחמצת אבל אם מסברא בכל מקום היתר מצטרף ה"ה נמי בכותח, והתוס' חלקו על ג"י זו דא"כ אמאי לא הקשה אביי לנפשיה מ"ט דרבנן.

גמ' אלא הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית כדי אכילת פרס. מבואר בגמ' שאם היה בו שיעור של כזית בכדי אכילת פרס הוה ככל חמץ שיש בו חיוב כרת, והנה הרמב"ם [פ"א ה"ו] כתב אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ אבל עירב חמץ כגון כותח הבבלי וכו' אם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת שנאמר כל מחמצת לא תאכלו בד"א כשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת ג' ביצים עכ"ל, מבואר ברמב"ם דליכא חיוב כרת אף באוכל כשיעור אכילת פרס והוא לכאורה נגד הסוגיא, ובמ"מ הביא שכבר הקשה כן הרמב"ן בספר המצות על הרמב"ם, וע"י במקו"ח ס"י תמ"ב מש"כ, ובמנחת ברוך ס"י נ"א שהאריך בזה טובא.

רש"י ואי מישטר קא שטר. שסתם שטר עיקרו מן התמרים או מהתאנים אלא שבמדי מערב עמהם מי שעורין קצת, **מבואר** ברש"י דאם היה כולו רק מי שעורין לא היה חשיב תערובת חמץ, אלא חשיב חמץ בעין אע"פ שהשעורים בעצמם אינם כאן, וכ"כ הרא"ש בריש פרקין, והנה רש"י לעיל מב ע"ב כתב דשטר המדי הוא כעין אותן שלנו, והנה שטר שלנו הוא רק ע"י ששורין שעורין, וע"י בפנ"י שם שעמד בזה ועי"ש מש"כ לבאר.

גמ' איתיביה שתי קופות וכו' ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר. כונת הגמ' להקשות דכל הסברא של שאני אומר הוא רק אם כל הספק הוא מדרבנן, אבל אם יש כאן איסור תורה לא אמרינן שאני אומר, וא"כ אם יש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס אמאי אמרינן שאני אומר, ולהלן יתבאר שמצינו בתוס' ב' דרכים בביאור קושית הגמ', א' דמיירי במין בשאינו מינו שהדין של כזית כדי אכילת פרס הוא סיבה למנוע את הביטול, ב' קושית הגמ' היא אף במין במינו שמהתורה יש כאן ביטול ברוב, מ"מ מקשה הגמ' שרבנן גזרו כיון שבמין בשאינו מינו אסור מהתורה בכה"ג שיש כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, א"כ אף במין במינו יהא אסור ולא אמרינן שאני אומר.

תוס' ד"ה איתיביה שתי קופות. וא"ת מאי פריך אמאי אמרינן וכו' ביאור דבריהם דבגמ' ביבמות מבואר דאם מיירי בתרומה דאורייתא ע"כ מיירי שיש רוב חולין דמין במינו בטיל ברוב, וא"כ הקשו תוס' דל"ש לחייב אף אם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, וכונתם שכל הסברא שאם יש כזית בכדי אכילת פרס אין דין ביטול הוא רק במין בשאינו מינו, דכה"ג טעם האיסור נרגש בתערובת, אבל מין במינו שאין טעם האיסור נרגש בתערובת כשיש רוב האיסור בטל אף שיש כזית בכדי אכילת פרס.

והנה הגמ' ביבמות שמעמידה בב' קופות שיש רוב לא מחלקת שהוא רק למד"א כזית בכא"פ דאורייתא, ובפשוטו נראה שאף אם לאו דאורייתא צ"ל דמיירי שיש רוב, ולולא הרוב לא אמרינן שאני אומר, ולכאורה הטעם בזה משום דאף אם לא דאורייתא מ"מ התערובת אסורה משום ספק דאורייתא שמא הוא אוכל את האיסור, ומבואר בזה דאף דאין שיעור של איסור מ"מ אין כאן ביטול וע"כ צ"ל משום דאיכא איסור של חצי שיעור בתערובת, ועי' בסמוך מה שהקשנו לפי"ז.

תוס' בא"ד. ואומר ר"י וכו', וכתבו תוס' דמיירי בכל ענין אף במין בשאינו מינו כגון קמח חיטין בקמח שעורין שאינו ניכר, והיינו דבכה"ג לא בטל האיסור אף שיש בו רוב כיון דהוה מין בשאינו מינו, ולכן אם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא מקשה הגמ' איך אפשר לומר שאני אומר הרי איכא איסור דאורייתא, ומשמע מדבריהם שהסוגיא ביבמות העמידה את הברייתא במין במינו ולכן העמידה שיש רוב, אבל הגמ' כאן מקשה דס"ל שמיירי גם במין בשאינו מינו.

וכתב הש"ך [יו"ד סי' ק"ט סק"י] דהתרומת הדשן הוכיח מתוס' דמין בשאינו מינו לעולם אינו בטל אלא בס' אף כשהוא יבש ביבש ואין בו נתינת טעם, דהא הכא ליכא נתינת טעם ואפ"ה מקשה הגמ' דלמד"א כזית בכא"פ דאורייתא א"א לומר שאני אומר, והש"ך דחה די"ל דקמח חשיב כדבר לח ולכן לא בטל ברוב והוה ככל תערובת של לח בלח שבטל רק בנותן טעם.

והנה צ"ב מה הועיל תוס' בתי' דכיון דאין כאן ביטול משום דהוה מין בשאינו מינו, א"כ אף למד"א כזית בכדי אכילת פרס ל"ד קשה אמאי אין כאן איסור של חצי שיעור וכמו שמוכח מקושית תוס' מהסוגיא ביבמות דיש איסור של חצי שיעור בתערובת, ושמעתי לבאר ע"פ מש"כ בחי' הגר"ח פט"ו ממאכלות אסורות ה"א דבאיסור של טעם כעיקר אין איסור של חצי שיעור, דכל מה שנתחדש בטע"כ הוא דהיכא שיש איסור שלם איכא איסור, ולכן אף דבקושית תוס' מוכח שיש איסור של חצי שיעור בתערובת כ"ז התם שהאיסור בעין ולכן התם איכא אף חצי שיעור, אבל בתי' תוס' מיירי במין בשאינו מינו וכל האיסור מדין טעם כעיקר לכן התם ליכא חצי שיעור בתערובת, אבל אם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא כיון שיש טעמו וממשו הוא סיבה שלא יהא כאן ביטול לאיסור, ולכן מקשה הגמ' איך אמרינן שאני אומר הרי כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא הוא סיבה שלא יהא ביטול.

הנה הר"ש [בטבול יום] כתב דאפשר לפרש הכא דמיירי במין במינו ומ"מ מקשה הגמ' שפיר דלמד"א כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא צריך להיות אסור, דכל מה דאמרינן מין במינו בטיל ברוב אינו אלא היכא שנימוח האיסור, אבל באופן שהאיסור קיים ולא נימוח ויכול לאכול כזית מהאיסור בשיעור של פרס אין כאן ביטול, ומבואר חידוש גדול בר"ש שהדין של כזית בכדי אכילת פרס אינו תלוי בטעם של האיסור אלא במה שיש כאן שיעור איסור כזה דיסוד הדין של כזית בכדי אכילת פרס הוא שזה מונע את הדין של ביטול ברוב, [אולם זה ברור שכל דברי הר"ש הם רק בתערובת אבל בביטול ברוב בדבר בעין אף בכה"ג שאכל כזית בכדי אכילת פרס אינו מתחייב כיון שחל הביטול, והסברא בזה שחלוק ביטול בתערובת מביטול בדבר שהוא בעין, דהיכא שהאיסור בעין יסוד דין הביטול הוא משום הלך אחר הרוב אבל בביטול בתערובת הוא מדין ביטול ברוב], ועי' ברבנו דוד בסוגיין שכתב ג"כ כסברת הר"ש, אולם כמבואר כל הראשונים חלקו על הר"ש ורבנו דוד דבמין מינו כשיש רוב ל"ש לאיסור משום כזית בכדי אכילת פרס.

עיינ תוס' יבמות פב ע"א שהקשו על מה שר' יוחנן העמיד את הברייתא של קופות אף שאין רוב ומשמע שאילו היה כאן רוב היה בטל, והרי בגמ' כאן מבואר שאם כזית כדי אכילת פרס דאורייתא לא מהני רוב ולא אמרינן שאני אומר, ומבואר שתוס' שם חלקו על מה שסברו כאן שהרי כאן הקשו להיפך שאם מיירי במין במינו ויש רוב הוה ספק דרבנן ואמאי לא אמרינן שאני אומר אף אם כזית בכא"פ דאורייתא, והתם הקשו להיפך שמוכח בסוגיין שאף אם יש רוב לא אמרינן שאני אומר, ומבואר שתוס' הבינו שכונת הגמ' להקשות כאן שאף אם יש רוב ואין כאן איסור דאורייתא מ"מ אם כזית בכדי אכילת פרס דרבנן לא אמרינן שאני אומר,

ומפורש כן בתוס' בנזיר לו ע"ב שתוס' ביארו שכונת הגמ' להקשות אף במין במינו שאע"פ שיש רוב ואין איסור מתורה מ"מ מדרבנן אסרו וצריך להיתר של שאני אומר אלא שאם אמרינן כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אף מדרבנן לא אמרינן שאני אומר. וכן כתבו תוס' חולין צט ע"א דע"כ מיירי הכא במין במינו דאם מיירי במין בשאינו מינו מדוע אם כזית בכדי אכילת פרס ל"ד אמרינן שאני אומר הרי טעם כעיקר דאורייתא ואין כאן ביטול ואיך אמרינן שאני אומר, וכתבו תוס' דע"כ דמיירי במין במינו ואין כאן טעם ומ"מ מקשה הגמ' דאע"פ שיש רוב אם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא יש סברא לגזור ולא אמרינן שאני אומר.

נזיר לו ע"א הגמ' מקשה מקופות ואומרת הגמ' דאמר אביי בשלמא לדידי דאית ליה היתר מצטרף לאיסור הכא כיון דנפיש חולין לא אמרינן היתר מצטרף לאיסור, והיינו דכל הסברא של היתר מצטרף לאיסור אינו אלא כיש רוב מהאיסור אבל כשיש רוב בהיתר לא אמרינן הכי, [הובא בתוס' בסוגיין ד"ה אלא], **והקשה** במהרש"א דבהא דאמר לעיל דמקפה של תרומה דטעמא דמקום מגעו טמא הואיל וזר לוקה עליו בכזית משום דהיתר מצטרף לאיסור, והא התם ליכא רוב איסור דהרוב הוא היתר, ועי' בר"ש בטבול יום שכבר עמד בזה, וכתב דלמבואר בר"ת דהשום והשמן בעין א"ש דמשכחת לה שיהא היתר מצטרף לאיסור היכי שצירף השום והשמן עם המקפה באופן שהיה חצי זית מזה וחצי זית מזה, אלא דהקשה מהא דמקשה הגמ' מכותח ולפי ר"ת לא קשה דהא סבר דכותח האיסור בעין, אבל לפי דעת רש"י קשה שהרי העימד שהוא מעורב, ובאמת דברש"י בנזיר מישב דבכותח כיון שעביד לטעמא אף אם הוא רק מועט אמרינן ביה היתר מצטרף לאיסור ועי"ש בר"ש מש"כ לישב בכ"ז.

הנה בדעת תוס' בסוגיין שקושית הגמ' היא במין בשאינו מינו מבואר שלמד"א כזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא איכא כאן דין ביטול, והקשו הראשונים ב' קושיות, א' תוס' בחולין צט ע"א הקשה מדוע לא נאסר התערובות מהתורה משום טעם כעיקר, ותוס' מכח זה כתב דמיירי במין במינו וכמש"כ לעיל, [ועי' בנזיר שהקשו תוס' כן על הסוגיא לעיל בהא דאמר לגבי שום והשמן שאם כזית בכדי אכילת פרס ל"ד שלא ילקה והקשו תוס' הרי טע"כ], ב' קושית הר"ש בטבולי יום אף שכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא מ"מ יש לאסור התערובות משום חצי שיעור וא"כ קשה איך אמרינן שאני אומר.

והנה על הקושיא הראשונה שהקשו תוס' יש לדון בקושיתם איך אפשר לומר שע"י דין טעם כעיקר יהא איסור, הרי הטעם לא יכול להיות יותר חמור מגוף האיסור ואם כלפי גוף האיסור כזית בכדי אכילת פרס לא דאורייתא א"כ אין לחייב משום טע"כ, ואפשר לומר דס"ל לתוס' בקושיתם כסברת הראשונים דנתחדש בטע"כ שההיתר נהפך לאיסור וא"כ יש בכל התערובות טעם של איסור ולכן לוקה עליו, דכל הסברא לומר שכזית בכדי אכילת פרס ל"ד הוא כמש"כ לעיל שיש כאן אכילות של היתר שמפסקים בין אכילות האיסור, אבל אם אמרינן שההיתר נהפך לאיסור אין כאן אכילות של היתר, אולם י"ל באופ"א שאף אם לא נהפך ההיתר להיות אסור מ"מ כיון שהאיסור נתן טעם בכל התערובות אע"פ שאין לחייבו על ההיתר מ"מ יש כאן סברא שלא יחשב שיש אכילות של היתר שמפסיק את האכילות של איסור ולכן נמצא שאוכל כזית מהאיסור.

ועתה צריך לישב קושית תוס' שם לשיטת תוס' בסוגיין שלמדו דמיירי במין בשאינו מינו וקשה למד"א לאו דאורייתא הרי טעם כעיקר, ועי' בביאור הגר"א סי' תנן והכו"פ [קט סק"ד] כתבו דאפשר דס"ל לתוס' כשיטת ר"ח שהבוא ברא"ש בחולין שכל החיוב של טעם כעיקר הוא רק באופן דאיכא כזית בכדי אכילת פרס אבל בלא"ה ל"ש לחייב על טע"כ, ועוד כתבו דאפשר לבאר דהשתא ס"ל לגמ' דלא אמרינן טע"כ וכמש"כ לעיל בקושית הגמ' בהא דשום והשמן, ועוד כתב בנחל"ד דס"ל לגמ' דלא אמרינן טע"כ אם אינם מובשלים.

ועל הקושיא הב' כתב הר"ש טבול יום [פ"ב מ"ג] ד"ל דהסגי קאי כר"ל דלית ליה חצי שיעור אסור מהתורה, ועוד כתב ד"ל דאף אם חצי שיעור אסור מהתורה ליכא איסור חצי שיעור בתערובת, ולכן למד"א כזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא ליכא איסור כלל, ועי' בחזו"א [בטבול יום סי' ג' סק"א] שכתב עוד סברא דכל האסור של חצי שיעור הוא משום דחזי לאיצטרופי אבל הכא אין לו אפשרות לצרפו כיון דלפי מה דקי"ל השתא דכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא א"כ לעולם איסור כזה אין לו אפשרות שיעבור עליו, אבל אם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא נמצא שיש כאן שיעור בתערובות וא"כ מקשה הגמ' שלא תתבטל.

אולם בר"ן בריש פרקין מבואר בהדיא דאיכא חצי שיעור בתערובת דכתב דלרבנן דפליגי על ר"א סברי דתערובת חמץ איכא איסור של חצי שיעור, וע"ע בריטב"א בריש סוגיין מג ע"א שנחלקו הראשונים בסברא זו דחצי שיעור בתערובת, וע"י לעיל שדיקנו בתוס' [ד"ה לענין] דאין איסור חצי שיעור בתערובת, וע"ע בחו"ד סי' ק"ט סק"ה.

וע"ע בתוס' הרא"ש שהקשה כן וכתב לישב כמשי"כ הר"ש, ועוד כתב שם לישב ע"פ מה דמדויק ברש"י [ד"ה היכי אמרינן] שכתב 'ותלינן בעון מיתה', דמשמע מרש"י שכל הסברא שאין אומרים באיסור דאורייתא שאני אומר הוא רק היכא דאיכא עון מיתה, וכ"ז רק למד" כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אבל אם לאו דאורייתא אע"פ שיש איסור של חצי שיעור מ"מ כיון דליכא עון מיתה שפיר אמרינן שאני אומר.

דף מד ע"ב

גמ' והאי משרת להכי הוא דאתי והא מיבעי ליה ליתן טעם כעיקר. מבואר שמסברא לא היו מחייבים על טעם בעלמא, ובעינן לחידוש התורה שחייב על טעם כעיקר, וטעמא דמילתא כתב הקרן אורה נזיר דף לה ע"ב [ד"ה ועתה נבוא לבאר עיקר השלישין] משום שהטעם אינו גוף האיסור שאסרה תורה, אלא התורה אסרה רק את גוף האיסור ממש, ועוד כתב דאף אם הטעם בפני"ע אסור, מ"מ כיון שאינו בעין ונבלע בהיתר נתבטל ואינו חייב ע"ז ע"ש בכ"ד, וע"ע בחידושי הגר"ח על הרמב"ם הלכ' מעשה הקרבנות פ"י הי"ב מש"כ בכ"ז.

גמ' ליתן טעם כעיקר. נחלקו הראשונים מה התחדש בדין טעם כעיקר, רש"י [ד"ה מפת ומיין] כתב ופליגי רבנן עליה דלית ליה היתר מצטרף לאיסור, ואילו פשט היין בכל הפת לא פליגי רבנן עליה דהא אית להו טעם כעיקר ואתעביד ליה 'פת גופיה איסור', **מבואר** ברש"י שבדין של טעם כעיקר התחדש לא רק שהטעם לא בטל בתערובת, אלא דכל היכא שהאיסור נתן טעם בהיתר חייב על כל כזית שבתערובת, שאף ההיתר בעצמו נהפך לאיסור, וכן הוא דעת הרא"ש בחולין פרק גיד הנשה סי' לא, ע"ש מש"כ בשם רבנו חיים הכהן.

אולם דעת הרבה ראשונים שהחידוש של טעם כעיקר הוא שחייב על הטעם של האיסור שלא נתבטל בתערובת, ועין רמב"ן במלחמות שכתב שטעם כעיקר הוא שלא נתערב שם גופה של איסור דומיא דענבים ששרה במים וכו', והוסיף וזהו טעמו ולא ממשו שרואין אותן אילו נתנו הענבים טעם גדול במים ברביעית יין ושתה בתוך השיעור ולוקה וכו', מבואר מדבריו שהחידוש של טע"כ הוא שלוקה רק כשאוכל שיעור טעם של האיסור בתערובת, **והקו"ש** [אות קע"ד] כתב שלדעת רש"י אף אם איכא פחות מכזית של טעם נמי הדין הוא שחייב מדין טעם כעיקר, כיון שההיתר קיבל טעם של איסור, אבל לדעת הראשונים חייב רק כשיש בפועל כזית איסור מהטעם עצמו.

והנה לדעת רש"י נמצא דבכה"ג שנתערב טעם איסור בהיתר וההיתר קיבל טעם איסור, א"צ להלכה של היתר מצטרף לאיסור, אלא יש לחייב מדין טעם כעיקר, ולפ"ז כתב הפנ"י דא"ש מה שפירש רש"י לעיל מג ע"ב שהדין של היתר מצטרף לאיסור מיירי בכה"ג שאוכל חצי כזית של איסור וחצי כזית של היתר שאינם מעורבים, משום שאם הם מעורבין א"צ לדין של היתר מצטרף לאיסור, אלא חייב מדין טעם כעיקר, וע"כ שהחידוש של היתר מצטרף הוא כשאינם מעורבים, אבל הראשונים שחולקים על רש"י ס"ל כדעת תוס' שרק כשנתערבו יש נדון של היתר מצטרף לאיסור, משום דס"ל שהחידוש של טע"כ הוא שחייב על הטעם ואינו בטל בתוך התערובת, אבל ההיתר עצמו לא נעשה איסור.

וע"י נח"ל בקונטרס טע"כ שכתב שמוכח מדברי רש"י דפירש דילמא מיין לחודיה דס"ל דיין בתוך פת חייב בלא הדין של טע"כ, דאין לזה דין של טעם אלא חשיב כממשו של יין, וחייב ע"ז מדין דר"י דאמר בע"ז סז ע"א כל שיש בו טעמו וממשו לוקים עליו, וע"ש שהוכיח מרש"י לעיל מג: דס"ל דחשיב טעמו וממשו, ודלא כמו שכתב הפרי חדש בסי' תמ"ד דיין בפת חשיב טעמו, אבל דעת תוס' בנזיר לו ע"ב דאף דיין בתוך פת חיובו מדין טע"כ ולא מדין של ממשו, וא"ש לטעמיהו אזלי דסברי הכא בכונת הגמ' דילמא מיין היינו מדין טע"כ.

גמ' ודילמא מיין לחודיה. רש"י ותוס' פירשו דצירוף שיד למיתני בה משום היין שנבלע בתוך הפת, משמע מדבריהם שכונת הגמ' לומר דאין ראייה ממה שאמר ר"ע נזיר ששרה פתו ביין חייב מדין היתר מצטרף לאיסור, ד"ל דמיירי שביין עצמו איכא שיעור של

כזית, והחידוש הוא שאע"פ שהאיסור מעורב בו לוקה, ולא אמרינן שכל האיסור הוא רק כשהוא אכלו בפני"ע, והקשה הר"ן הרי לרש"י ס"ל שהחידוש בטע"כ הוא שאף כשאוכל מההיתר עצמו לוקה, א"כ הגמ' לא היתה צריכה לומר מיין לחודיה, שהרי הגמ' באה לדחות דשמא טעמא דר"ע הוא משום דסבר דטע"כ וא"כ הו"ל למימר מפת לחודיה, דמכיון שהפת קיבל טעם יין לוקה עליו בכזית, משום דטעם כעיקר, וכתב הר"ן די"ל לרש"י שזה כונת הגמ' וכ"כ רבנו דוד, אלא שכתבו דלא משמע כן בלשון רש"י.

ועוד הקשה הר"ן א"כ מה מקשה הגמ' מאי למימרא, הרי יש כאן חידוש גדול שאע"פ שאכל כזית רק מהפת לוקה משום טעם כעיקר, והנה לראשונים שהחייב בטע"כ הוא רק אם יש כזית מהאיסור בעצמו, כונת הגמ' להקשות דילמא מיין לחודיה היינו כזית של טעם מהיין, אלא שצ"ב מה מקשה הגמ' מאי למימרא הא איכא חידוש גדול דטעם כעיקר.

גמ' ור"ע טעם כעיקר מנה ליה. הקשה רבנו פרץ מנלן לגמ' דר"ע סבר דטעם כעיקר, ותי' דיותר מסתבר לפרש את הפסוק על טעם כעיקר מהחידוש של היתר מצטרף לאיסור, כיון שמצינו שטע"כ חמור יותר מהיתר מצטרף לאיסור, דבזה יש חיוב מלקות אבל בהיתר מצטרף ליכא מלקות, וטעמא דמילתא י"ל כמש"כ תוס' בנזיר לו ע"א [ד"ה טעם] דטע"כ יש כזית מהאיסור עצמו אלא שאינו בעין וע"כ לוקין עליו, משא"כ היתר מצטרף אין כזית מהאיסור עצמו לכן אין לוקים עליו, ואם אמר ר"ע דהיתר מצטרף ע"כ דאית ליה טע"כ, **ונראה** דכל זה הוא רק לדעת תוס' והראשונים דסברי שבטע"כ לא אמרינן דההיתר נהפך לאיסור, אבל לרש"י שהחידוש של טע"כ שההיתר נהפך לאיסור אדרבה אין סברא יותר בטע"כ מההיתר מצטרף לאיסור, וכן מבואר באמת לקמן מה. ברש"י דרבנן דר"א סברי היתר מצטרף ולא סברי טעם כעיקר.

והנה בעיקר מש"כ הראשונים דיש יותר סברא לחייב טע"כ מההיתר מצטרף לאיסור, מבואר דהיה אפשר לחייב היתר מצטרף גם אם לא היה דין שטע"כ חייב אלא שיש סברא לחייב, וצ"ב דאם טע"כ לאו דאורייתא מה שיד לדון מצד טע"כ הרי הטעם בטל וא"כ אין כאן איסור כלל, וצ"ל דכל הנדון הוא באמת רק היכא שיש טעמו וממשו של איסור ולא כשיש טעם איסור לבד, ועי' בסוף הסוגיא שנתבאר דבזה מייירי כל הסוגיא דלעיל של כותח הבהלי.

גמ' יליף מבשר וחלב. פרש"י בשר שנתבשל בחלב והבשר בעיניה אלא שטעם החלב נבלע בו, מבואר ברש"י שהחלב הנבלע בבשר חשיב טעם ולא ממשו של חלב, ועי' בית יוסף סי' צח שדן מה גדר ממשו של איסור ומה גדר של טעם, וכתב דברש"י משמע דחלב הנכנס בבשר חשיב טעמו ולא ממשו, עיי"ש מש"כ לבאר דעת הרשב"א, אולם הנחלת דוד בקו' טעם כעיקר תמה הרבה דמ"ש מיין שנכנס לפת דלא חשיב טעם אלא ממשו של איסור, ודייק שרש"י כתב כאן טע"כ כגון שרה ענבים במים, אבל יין בפת חשיב ממשו של איסור, וא"כ ה"ה חלב בבשר, אלא כתב דצריך לגרוס ברש"י שטעם הבשר נבלע בו, אבל החלב שנבלע בבשר אין חידוש שזה לא מדין טעם כעיקר אלא חשיב ממשו.

גמ' יליף מגיעול נכרים. יש לעיין לדעת רש"י שהחידוש בדין של טעם כעיקר שההיתר נהפך לאיסור, קשה בשלמא בקרא דמשרת משמע שיש מלקות ולכן אף אם אוכל מקצת מההיתר שיש בו טעם של איסור, אבל בגיעולי נכרים מה הראיה שהתורה אסרה אף אם יאכל מקצת מההיתר שיש בו טעם איסור, הא שמא כל האיסור הוא רק שהטעם עצמו שיוצא מהכלים אסור, והקשה כן הנחלי"ד קו' טע"כ [ד"ה והא דאמר הגמ' ר"ע].

וכתב דאולי לפי רש"י י"ל דהטעם דהיתר נהפך לאיסור היינו משום דמסברא ידעינן דטע"כ אסור, וע"כ שהתורה בא לומר שלא רק טעם האיסור אסור אלא אף דההיתר נהפך לאיסור, אולם כתב בנחלי"ד דא"א לומר כן דמבואר בכמה דוכתי דאם טע"כ ל"ד ליכא איסור כלל, **ולכן** כתב בנחלי"ד דרש"י למד כן מסברא דאם התורה אסרה טעם ע"כ שההיתר נהפך לאיסור, דכיון דטעם אין בו ממשות בעצם ואין סיבה לאסור אותו, וכל הסברא לאסור אותו הוא מחמת שהטעים דבר אחר, וא"כ ע"כ שההיתר עצמו נמי נעשו כדבר המותר, ועי' באבני נזר סי' שני"א.

גמ' גיעולי נכרים חידוש הוא דכל נותן טעם לפגם מותר. צ"ב כונת הגמ' שהרי געולי נכרים קיבלו טעם מכל האיסורים של התורה, ואם בכל התורה לא אמרינן טע"כ מה שייך לומר חידוש הוא, ועי' חידושי רבנו דוד כתב שהחידוש הוא שמצינו שהתורה החמירה

יותר בגיעולי עכו"ם שאף נותן טעם לפגם אסור, א"כ אפשר דה"ה נמי טע"כ אסור רק התם אסרה תורה הטעם, אבל בכל איסורי תורה טעם כעיקר מותר, וע"ע במג"ה לרבנו דוד מש"כ בזה.

דף מה ע"א

גמ' יכול אפילו לא בלעה ת"ל בבשרה עד שיבלע בבשר. התוס' לעיל מג ע"ב הקשו על רש"י שכתב דהיתר מצטרף לאיסור מיירי כשאינם מעורבים, דהכא הרי מוכח בקרא דהיתר מצטרף רק היכא שמעורבין וההיתר קיבל טעם האיסור, ובאמת ברש"י כאן [ד"ה ה"ג ורבנן] כתב דמיירי קרא שנבלע איסור בחצי זית, ואכל עוד חצי זית של היתר ואכלו בבת אחת, והיינו דלא מיירי שההיתר והאיסור מעורבין, אולם צ"ב אמאי התורה אמרה בכה"ג הא אף בלא שבלע איסור נמי איכא חידוש של היתר מצטרף לאיסור, וכתב הקו"ש [אות קעט] דכונת התורה לומר דאין חייב בגיעה בלעמא אלא כל החיוב הוא רק כשבלע איסור, ואח"כ אכלו יחד עם היתר, ואה"נ אם יאכל חתיכה של חטאת ושל שלמים נמי אסור לרש"י, ואפשר עוד לומר שהתורה באה להשמיע חידוש דאמרינן היתר מצטרף לאיסור אף בכה"ג שכל האיסור הוא רק מדין טעם כעיקר.

רש"י ור' עקיבא. ורבנן דפליגי עליה דר"ע בכותח הבבלי אלמא לית ליה טעם כעיקר דאורייתא, לכאורה כ"ז רש"י לשיטתו דסבר לעיל דטע"כ היינו שהיתר נהפך לאיסור, ולכן אם היו סוברים רבנן דטע"כ היה צריך להיות שילקו בכותח הבבלי כשאוכל כזית מהתערובת, אבל לדעת תוס' דטע"כ אין חיוב רק על הטעם של האיסור, אפשר דסברי רבנן טע"כ ומיירי שאין כזית בכדי אכילת פרס כמבואר בגמ' לעיל ולכן אינו לוקה מטעם טעם כעיקר, וכן מפורש בתוס' לעיל מד ע"א [ד"ה אלא] דרבנן דר"ע אית ליה טע"כ ומ"מ אינו לוקה היכא דליכא כזית בכא"פ כיון דלא אמרינן היתר מצטרף לאיסור, [ועי' תוס' ר"ד ע"ז סז שהוכיח ממה שרבנן חלקו על ר"א בכותח הבבלי ע"כ לא אמרינן בטע"כ שההיתר נהפך לאיסור].

הטור או"ח סי' תמב כתב שהטעם דבכותח לרבנן פטור ולא אמרינן טע"כ, משום דליכא טעם דכותח לא הוי אלא קיהא בעלמא, ולפי"ז צריך להבין א"כ מדוע אם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא לוקין הרי אין כאן טעם, וכתבו החו"ד [צ"ח ג] והפרי חדש סי' תמג שמוכח מכאן שהדין של כזית בכדי אכילת פרס לא בטיל הוא הלכה למשה מסיני ולא מסברא משום שיש טעם והטעם לא בטיל, ועי' במנחת ברוך סי' נה.

והנה משמע ברש"י דר"א דפליג על ר"ע סבר דטעם כעיקר, וצ"ב דבגמ' מבואר לעיל מבואר דטעמא דר"א דיליף מכל דתערובת חמץ אסור משום דהיתר מצטרף לאיסור, ואם בעלמא טעם כעיקר אסור אמאי צריך ריבוי בחמץ בפסח והרי דעת רש"י דטע"כ ההיתר נהפך לאיסור ומדוע לא אמרינן שהוא מדין טע"כ, ואפשר דמיירי בכה"ג שלא נתן טעם בכל התערובות, דכה"ג אין לחייב משום טע"כ ורק משום היתר מצטרף שהרי לדעת רש"י בהיתר מצטרף אף באינו מעורב חייב.

והיה אפשר לומר דרש"י סבר כדעת הראשונים דליכא מלקות בטעם כעיקר, ולכן צריך ריבוי מקרא דהיתר מצטרף ללקות עליו, אולם א"א לומר כן דא"כ אמאי א"א לומר כן לרבנן נמי דכותח אסור באיסור דטע"כ, אך מלקות ליכא דלא דרשינן ריבוי דכל, ועוד דרש"י בע"ז סז ע"ב מוכח דסברי דטע"כ איכא מלקות, **ועי' אבני נזר** [או"ח סי' שני"ה בהגה"ה] כתב דע"כ צ"ל דר"א נמי לית ליה טעם כעיקר דאורייתא.

אמנם צריך לבאר דאם טעם כעיקר ל"ד איך אפשר לומר שהיתר מצטרף לאיסור הא האיסור נתבטל בהיתר, וצ"ל דכיון דאיכא כאן טעמו וממשו של איסור ליכא ביטול, וכמו שמבואר בגמ' ע"ז סז. אמר ר' יוחנן כל שטעמו וממשו אסור ולוקים עליו וזהו כזית בכדי אכילת פרס, והיינו דיש כאן הלכה חדשה דאע"פ שטע"כ ל"ד משום שהטעם נתבטל בתערובת, מ"מ היכא דאיכא טעמו וממשו של איסור לא בטיל, [וטעם הדבר מבואר ברשב"א בחולין דף צח ע"ב שע"י דאיכא ממשו של איסור, טעמו חשיב ולא בטיל עיי"ש עוד שם], ולפי"ז א"ש הכא דכיון דאיכא ממשו לא בטיל לכן סבר ר"א דהיתר מצטרף לאיסור ולוקה על כל כזית מהאיסור, **אולם** אכתי צ"ב דבשלמא בכותח הבבלי דאיכא ממשו של איסור לא בטל, אבל בחומץ האדומי הא ליכא ממשו של איסור כלל ואיכא רק טעם דהא מבואר בגמ' לעיל מב ע"ב שורין את השעורין ביין ומחמיץ כמדבואר בגמ' והרי התם איכא רק טעם שהרי מוצאים את השעורין, וא"כ איך אפ"ל שם היתר מצטרף לאיסור, ועיי"ש באבני נזר שכתב שם דכיון דהוה כתבלין חשיב כממשו של

איסור ולא בטיל, ומיהו צריך לומר דבמקפה לא מיירי בטעמו וממשו אף לרש"י, אלא חשיב טעם לבד דהגמ' אומרת דדימוע דאורייתא ולכן התערובת אסורה ואם משום שיש טעמו וממשו אמאי צריך לדין דימוע.

אמנם דעדיין יש לעיין דנחלקו הראשונים בסוגיא שם האם חידושו של ר' יוחנן הוא דטעמו וממשו לא בטיל הוא רק כשיש שיעור חשוב של כזית בכדי אכילת פרס אבל במקום שאין שיעור של כזית בכדי אכילת פרס מותר, [ובדעת רש"י נחלקו המנחת כהן והפרמ"ג האם חייב בפחות בכדי אכילת פרס, ע"י בפמ"ג בפתיחה להכ' פסח דנקט דלרש"י חייב], ואם נימא דכל החידוש של ר"י הוא רק באופן שיש שיעור של כזית בכא"פ, אבל אם ליכא הך שיעור קשה דהא מבואר בגמ' לעיל דכל המחלוקת ר"א ורבנן בתערובת חמץ הוא רק כשאין כזית בכדי אכילת פרס, וא"כ צ"ב מ"ט דר"א הרי אין כאן איסור דכבר נתבטל, **והנראה** לבאר בזה דהראשונים כתבו דטעמא דהיכא דאיכא שיעור של פחות מכזית בכדי אכילת פרס ליכא איסור משום דליכא איסור של חצי שיעור בתערובת, וכבר כתב סברא זו הר"ש בטב"י, וא"כ י"ל דאם היה הלכה של היתר מצטרף לאיסור אפשר לחייב על חצי שיעור דכל הסברא דאין חייב משום דאין יכול להצטרף, אבל מכיון שיכול להצטרף לא נתבטל, וע"ע בנחלת דוד שהאריך.

בעיקר מש"כ רש"י דרבנן דרשי ממשרת היתר מצטרף לאיסור ולא דרשי טע"כ, מבואר דיותר מסתבר לאיסור היתר מצטרף, ולא טעם כעיקר אולם בראשונים מבואר דטעם כעיקר הוא איסור חמור יותר כמו שהובא לעיל, וע"י במהרש"א כאן שכבר עמד בזה ועוד הקשה המהרש"א א"כ מה מקשה הגמ' לעיל ור"ע טע"כ מנלן, הא אפשר דסבר כמו רבנן דלא אמרינן טע"כ אע"פ שדרשינן היתר מצטרף לאיסור וע"י בפנ"י ונחל"ד.

גמ' השתא לר"ע איסור והיתר מצטרפין איסור ואיסור מיבעיא. מבואר דהגמ' הבינה בקושיא דמיירי שאכלו בבת אחת, ולכן מקשה הגמ' שאם באיסור והיתר יש צירוף ה"ה נמי באיסור ואיסור, **ויש** להקשות בשלמא לדעת רש"י דהיתר מצטרף אף באופן שיש חצי כזית של איסור וחצי כזית של היתר שאינם מעורבין אלא אם אכלו בבת אחת חייב א"ש קושית הגמ', אבל לדעת תוס' דהיתר מצטרף רק כשהם מעורבין יחד צ"ב קושית הגמ', דבשלמא הכא היתר מצטרף כיון שהם מעורבין אבל הכא באיסור ואיסור בפשוטו מיירי נמי כשאינם מעורבים יחד, אלא שאוכל מקצת ממין זה ומקצת ממין אחר, ועמדו בזה הנחל"ד בק' טע"כ והמנחת ברוך סי' מח.

ונראה לבאר דאף לדעת תוס' דדין היתר מצטרף לאיסור הוא רק כשהוא מעורב, מ"מ י"ל דאין הכונה בזה שההיתר בעצמו נעשה חפצא של איסור, אלא דסברי תוס' דבכה"ג שההיתר קיבל טעם של איסור אפשר לדון שיש כאן מעשה אכילה של כזית איסור אע"פ שאין כאן גוף איסור של כזית, ובזה פליגי תוס' על רש"י דרש"י סבר דאיי"צ קבלת טעם איסור להחשיב שיש כאן מעשה אכילה, ולכן י"ל דאף דסברי תוס' דאם אכלן בבת אחת לא אמרינן היתר מצטרף לאיסור משום דההיתר אינו מצורף להחשיבו כמעשה אכילה אחת, אבל היכא שכל מה שהוא אוכל הוא דבר האסור דנזיר אסור בחרצנים וזג, התם י"ל דאף אם אינם מעורבים הוא מצטרף להחשיבו שיש כאן מעשה אכילת איסור, ותי' הגמ' דבזה אחר זה הוא חייב ולמבואר הביאור הוא דבכה"ג לא חשיב כמעשה אכילה אחת ולכן צריך פסוק לרבות.

דף מה ע"א

מתני' בצק שבסדקי עריבה אם יש כזית במקום אחד חייב לבער ואם לאו בטל במיעוטו. הכלל העולה מהמשנה דיש חילוק בין כזית לפחות מכזית, שבכזית יש חובת ביעור ובפחות מכזית אין חייב לבער, ובגמ' איכא ב' לשונות האם כזית בכל מקום או רק במקום שאין עשוי לחזק ויבואר להלן, והא דבפחות מכזית אין חייב ביעור יש לבאר דין זה בב' אופנים, א' לפי מה שדנו הפוסקים דשמא אין איסור של חצי שיעור בבל יראה, [והא דליכא חשש דשמא יבוא לאכלו מדרבנן יבואר להלן], ב' אף אם יש איסור של ב"י בחצי כזית מ"מ כאן יש סברא שהחמץ בטל לעריבה, ומשו"ה אינו עובר בבל יראה, וכ"ז רק בפחות מכזית אבל בכזית שהוא שיעור חשוב אין סברא שיתבטל לעריבה.

מתני' ואם לאו בטל במיעוטו. לכאורה כונת המשנה בטל במיעוטו אינו מדין ביטול חמץ שמבואר לעיל ד ע"ב דהתם ביטול מתורת הפקר, אבל הכא אדרבה הוא רוצה בקיומו של החמץ, וע"כ הכא כונת המשנה משום דפחות מכזית אינו חשוב ובטל לעריבה, וכן פרש"י בגמ' והוה כעץ דמסתמא בטלינהו לעריבה, ודומה לזה מבואר לעיל ו ע"ב לגבי פירורין שאינו עובר בבל יראה כיון דלא חשיבי, ויבואר עוד להלן.

ומשמע במשנה שרק משום שהוא בטל לעריבה אין חובת ביעור אבל בלא"ה צריך לבערו, ומשמע דאיכא איסור של בל יראה בחצי שיעור, אולם עי' ח"י רבנו דוד לעיל ב ע"א שכתב דמוכח ממתני' דיש חיוב של ביעור אף היכא דליכא חיוב של בל יראה, דהא פחות מכזית ליכא בל יראה כדמבואר במשנה בריש ביצה, [ולא דמי לשאר איסורי אכילה דיש בהם איסור של חצי שיעור, ויבואר להלן טעם הדבר], וכ"כ רבנו דוד לעיל ו ע"ב, ובהמשך הסוגיא יבואר דנחלקו הראשונים בנדון זה אם יש חצי שיעור בבל יראה.

גמ' אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא במקום שאין עשויין לחזק וכו'. והיינו דבמקום שעשוי לחזק אפילו יותר מכזית נמי הדין הוא שבטל לעריבה, וכמו שפרש"י דכיון שעשוי לחזק הוה כעץ בעלמא ולא חשיב שיש כאן חמץ, אבל מתני' מיירי במקום שאין עשוי לחזק דכה"ג לא בטל לעריבה, ובזה יש חילוק בין כזית לפחות מכזית, וברש"י [ד"ה מכלל] כתב 'ואע"ג דאיכא בה פלגי זיתי טובא הואיל ולא במקום אחד ניהו לא חשיבי', **משמע** ברש"י שהנדון של המשנה הוא כשאין כזית היינו אפילו באופן שיש כמה חצאי זתים של חמץ בעריבה, אבל מכיון שאין כזית במקום אחד לא חשיבי ואינם מצטרפים לשיעור של כזית, משמע ברש"י שאילו היה רק חצי זית אחד בעריבה לא היה צריך לסברא דהואיל ולא חשיבי, [ולהלן יבואר שהרמב"ן למד כונת רש"י באופ"א].

ומבואר לכאורה דדעת רש"י דליכא איסור של חצי שיעור בבל יראה, וכן כתב השאגת אריה [סי' פ"א] דכולהו סוגיא דבצק שבסדקי עריבה מוכח שאין איסור חצי שיעור בבל יראה, ובביאור הגר"א [תמ"ב סעי' י"א] כתב דבלשון המשנה משמע כן דקתני אם יש כזית 'במקום אחד' משמע דהא דתני ואם לאו היינו שאין במקום אחד כזית, אבל מ"מ בכל העריבה יש כזית.

וטעמא דמילתא דליכא ח"ש באיסור בל יראה ביאר השאגת אריה דכל הסברא דחצי שיעור אסור מהתורה משום דחזי לאצטרופי לשיעור שלם, אבל לגבי בל יראה ל"ש לומר סברא זו דרק באיסור אכילה יכול להצטרף חצי שיעור שאכל מעיקרא לחצי שאוכל עכשיו ונמצא עובר למפרע על איסור, אבל בבל יראה ל"ש לומר שיצטרף מה שנמצא אצלו עכשיו לחצי כזית שהיה אצלו מעיקרא שכל האיסור הוא רק מכאן ולהבא, והפרמ"ג פתיחה להלכ' פסח ח"א אות ח' כתב סברא אחרת דל"ש חזי לאיצטרופי שכל הסברא שיך באיסור אכילה דיטעה ויאכל עוד חצי זית בכדי אכילת פרס אבל בבל יראה ל"ש לומר כן.

ועי' שערי תשובה [תמ"ב ס"ק יב] שכתב בשם החכם צבי ב' סברות דליכא איסור חצי שיעור בבל יראה, חדא משום שרק באיסור אכילה מכיון שאכלו אחשביה לאיסור, אבל באיסור של בל יראה ל"ש לומר כן דהתם אופן עבירת הלאו הוא בשב ואל תעשה, ועוד כתב דכל הסברא הוא רק באיסורי אכילה דומיא דכל חלב אבל באיסור הנאה לא, אולם להלן יבואר שהרמב"ן במלחמות למד כונה אחרת בדעת רש"י ולדבריו ליכא ראייה מרש"י שסבר שיש איסור חצי שיעור בבל יראה, וכן יש משמעות בתוס'.

גמ' איכא דמתני' לה אסיפא ואם לאו בטל במיעוטו וכו'. הך לישנא פליגי בתרתי על הלישנא קמא, א' שכזית אסור בכל אופן אף בעשוי לחזקה, ב' שפחות מכזית מותר רק במקום שעשוי לחזק, ולמבואר באות הקודם לדעת רש"י צ"ל דמיירי רק בכה"ג שיש עוד כמה חצאי זתים של חמץ בעריבה, וס"ל להך לישנא דהיכא שאם אין עשוי לחזק מצטרפים כל החצאי זית לשיעור שלם של כזית, אלא שאם עשוי לחזק בטלו לקדירה ואין הם חובת ביעור, אבל אם איכא רק חצי זית אחד אינו חייב עליו דליכא איסור חצי שיעור בבל יראה, ויבואר בזה להלן.

דף מה ע"ב

גמ' אלא הא והא רשב"א היא ולא קשיא הא במקום לישא הא שלא במקום לישא. נחלקו הראשונים בביאור סוגיא זו, ונבאר דעת רש"י ותוס' בסוגיין, ברש"י מבואר דיש ג' מקומות בעריבה שהסוגיא דנה עליה, א' מקום שהעריבה מקבלת שם את המים והיינו מקום העשוי לחזק, ומכיון שהוא מחזק את העריבה במקום שצריכה לקבל את המים אפילו איכא כזית אינו עובר כיון שהוא בטל, והוה כמו כופת שאור שיחדה לשיבה, ב' הדפנות שהוא מקום לישא, אבל אינו המקום שמקבל שם את המים בזה יש חילוק בין

חצי זית לכזית, והמאירי ורבו דוד כתבו דכיון דאין צורך למים שם, מ"מ כיון שהמים נוטפים דרך שם לכן בכזית צריך לבער ופחות מכזית א"צ לבער, ג' אם הוא שלא במקום לישה כלל בשפה העליונה, שע"ז תני בברייתא דאף אם איכא פחות מכזית נמי עובר כיון דלא במקום לישה כלל.

והתוס' [בע"א ד"ה כל] הקשו על רש"י דמשמע מדבריהם דשלא במקום לישה אף פחות מכזית נמי אסור, וא"כ נמצא דאיכא איסור של חצי שיעור, והקשו דבגמ' בהמשך מסתפקת בחצי שיעור בבית וחצי שיעור בעליה, האם חייב לבער כיון דזימנין דמכניש להו ונפלי אבל בלא"ה אין חובת ביעור, ולרש"י בלא"ה יהא חיוב לבער משום חצי שיעור, **ובדעת** רש"י כתב רבנו פרץ בשם רבנו יחיאל לבאר ע"פ מש"כ לעיל לדיוק מדבריו רש"י דמשמע מדבריו דע"כ מיירי הכא דאיכא כמה חצאי זיתים, ולכן אם אין סברא שיתבטל לעריבה הכלי מצרף את חצאי זית ויש שיעור שלם, אבל בבית ל"ש לומר כן שהבית אינו מצרף ולכן לולא החשש דילמא דכניש להו מותר שאין חצי שיעור בב"י, וע"י בבאור הגר"א תמ"ב ס"ק כט שכתב כן לישב דעת רש"י, וע"י ב"ח סי' תמב שכתב שתוס' שהקשה על רש"י ס"ל שאע"פ שיש כמה חצאי זית בעריבות, מ"מ אין סברא כזו שהכלי מצרף ולכן הקשו שאם אין כזית במקום אחד הוא סיבה לעבור בב"י מדוע בבית לא יעבור, ונמצא שלפי דברי רבנו פרץ אין מחלוקת בין רש"י ותוס' אם יש איסור של כל יראה בחצי שיעור, אלא כל הנדון הוא האם הכלי מצרף.

אולם הרמב"ן במלחמות [יד. מדפי הרי"ף] כתב בדעת רש"י דלעולם איכא חצי שיעור בבל יראה ולכן כמו כל האיסורים, והא דחצי זית בבית אינו חייב אי לאו דיש חשש שיצטרפו ב' חצאי זיתים, משום דהתם הוא בקרקעו של בית ואינו מקפיד עליו ועשוי לידרס ברגלי אדם, והוא כבצק בסדקי עריבה במקום שעשוי לחזק שאינו עובר, ולכן ללולא טעמא דהגמ' בטלי ליה, אבל בסדקי עריבה שלא במקום לישה עובר, עוד סברא כתבו הב"ח והמג"א תמ"ב סק"י בשם היראים דבצק שנמצא בבית מיירי שהוא מטונף ולכן לולא הסברא שיש צירוף היה בטל, ונמצא שלפי הרמב"ן לדעת רש"י איכא איסור של כל יראה אף בחצי שיעור, וע"ע מהר"ם חלאוה בסוגיין שדעתו דאיכא איסור חצי שיעור בב"י משום דהוקש לאכילה.

ולפי"ז נראה הא דמבואר במתני' דפחות מכזית א"צ לבאר משום 'בטל במיעוט' לפי רבנו פרץ מיירי שיש כמה חצאי זית ואי לאו דבטל בעריבה היה עובר עליו באיסור ב"י ע"י שיש כאן כזית שנצטרף לשאר החמץ, אבל לפי הרמב"ן צ"ל דבטל כדי שלא יעבור על איסור של חצי שיעור, וטעמא דבטלי ליה אע"פ שלא הניח אותו לחזק, צ"ל כיון שהוא בתוך העריבה ולא עומד בפני"ע הוא בטל.

דעת תוס' בסוגיין דלחזק הכונה שבא לחזק את עצם הכלי, [ולא כרש"י שפי' לחזק רק מקום שבאים המים, וע"י פרי חדש תמ"ב שעמד על חילוק זה], ולכן יש כאן סברא דבכל מקום שהבצק נמצא בעריבה בטלי ואין חיוב לבער, ומבואר בתוס' שמהתורה כיון שהוא הניחו לחזק בכל גוונא אף בכזית אינו עובר עליו בב"י, אלא שמדברנן יש חילוק בין מקום לישה לאין מקום לישה, דבמקום לישה היכא שיש כזית החמירו משום דאיכא תרתי לריעותא, חדא דאיכא כזית ועוד כיון שהוא מקום לישה יש לחוש שמא ידבק מאותה עיסה לעיסה אחרת או יקבל טעם מהחמץ, ומ"מ כשיש פחות מכזית לא גזרו בו רבנן כיון שהוא דבר מועט ויכול לשמור שלא ללוש שם, [וזוהו כונת רבנו דוד שהובא לעיל דאיכא חובת ביעור אף היכא דליכא ב"י דהרי הכא ביטלו לכלי].

אבל במקום שאין לישה אף בכזית מותר דעשוי לחזק ובטל לעריבה ואין חשש של לישה, והוסיפו תוס' דשלא במקום לישה אף שלא הונח שם כדי לחזק נמי מותר, וכונתם בזה לישב דהא דחצי זית של בצק בבית מבואר דליכא איסור רק היכא שיש חשש דילמא יצטרף לעוד חצי זית, וכונתם לכאורה משום דסברי דליכא איסור חצי שיעור בבל יראה וכמש"כ לעיל השאגת אריה, [העירוני דאפשר דמיירי הכא בסוגיא דביטל את חמצו ומדאורייתא אינו עובר בבל יראה, וכל הנדון הוא רק כלפי האיסור דרבנן, ובזה כתבו תוס' שאין חובת בחצי זית, ולעולם אין ראייה שדעת תוס' שאין ח"ש מהתורה].

והנה צ"ב הא דמבואר בתוס' דבמקום לישה היכא דאיכא חצי זית שאינו עשוי לחזק איכא חובת ביעור, ורק היכא שהוא שלא במקום לישה מותר, וצ"ב טעמא דמילתא למבואר דעת תוס' דחצי זית ליכא איסור של ב"י וכל החשש בכזית הוא שמא יבוא ללוש בהם כמש"כ תוס' בכזית, א"כ היכא דליכא אלא חצי זית כמו שאם הוא בא לחזק אין חשש, אמאי אם הוא לא בא לחזק יש חשש שיבוא ללוש שם, ומדברי רבנו פרץ מבואר שבמקום לישה היכא שהוא הניחו בשביל לחזק את הכלי ובטל אגב הכלי לא גזרו בו רבנן שמא יבוא ללוש שם, אבל אם לא הניחו לחזק ולא בטל אגב הכלי גזרו בו רבנן שמא יבוא ללוש שם, ולכן התם אסור מדרבנן שמא יבוא ללוש שם, [דמהתורה ליכא איסור דאינו אלא חצי שיעור].

ולמבואר בתוס' נראה הא דמבואר במשנה דבפחות מכזית אין חייב לבאר ע"כ מיירי במקום לישא, דשלא במקום לישא אף כזית אין חובת ביעור, והא דמבואר במתני' דאין צריך לבאר משום 'דבטל במיעוטו' צ"ל דזהו מדרבנן כדי שלא יהא חשש שמא ילוש שם וכמש"כ רבנו פרץ דזהו החילוק בין אם הניחו שם את הבצק לחזק את הכלי או לא, דאם לא בא לחזק יש חשש שמא ילוש שם כיון שלא בטל וכמש"כ, [ועי' בחזו"א שלמד את כל התוס' שלא כדברנו עיי"ש].

והנה לדעת תוס' צ"ב הא דמבואר בברייתא דלענין טומאה יש חילוק כמו בחמץ, דבמקום לישא אם יש כזית אינו חוצץ ואם יש פחות מכזית חוצץ, ולמבואר בתוס' הרי מיירי הכא שהונח שם בשביל לחזק את העריבה, וא"כ נתבטלה לעריבה אלא דלענין חמץ החמירו רבנן, וא"כ מה ענין זה לגבי טומאה, והא התם הנדון הוא האם הוא בטל לכלי או לא. והביאור מבואר לקמן בגמ' דאם לגבי חמץ הוא צריך ביעור, א"כ הוא סברא נמי דלגבי טומאה לא בטל לכלי כיון שהוא עומד לינטל משם ולכן מקבל טומאה, והנה ברבנו פרץ מבואר דשלא במקום לישא דאף אם הונח שם לא בשביל לחזק נמי הדין הוא שאין חייב לבער וה"ה נמי דאינו חוצץ, וצ"ב טעמא דמילתא הא לענין חמץ ליכא איסור של חצי שיעור בב"י, אבל לגבי טומאה הרי כיון שהוא לא ביטלו שם אמאי חוצץ, [וצ"ל כמש"כ ברש"י דמבואר דהיכא שיש פחות מכזית ע"כ שהוא בטל לכלי ולכן סברא הוא לגבי טומאה נמי שאינו חוצץ].

והנה למבואר בתחילת הסוגיא שיש עוד סברא בכל הסוגיא משום שפחות מכזית בטל לעריבה, א"כ יש לבאר שיטת רש"י ותוס' באופן זה, שכל הסברא של רש"י שאם היה בכל העריבה פחות מכזית אינו עובר משום שהוא בטל לעריבה, ולא משום שאין איסור חצי שיעור בבל יראה, וכל הנדון בגמ' כשיש כמה חצאי זיתים בעריבה, ועי"י צירוף יהא כזית וכיון שיש צירוף ממילא לא בטל, וכן יש לפרש את שיטת תוס' בסוגיין שכל הנדון אימתי מתבטל, ולהלן יבואר שכן מוכח בדעת השו"ע.

מבואר מכל הנ"ל דלרש"י [לפי רבנו פרץ] ותוס' אין איסור חצי שיעור בבל יראה, והקשו מהא דאמר לעיל ו ע"ב דאין חובת בדיקה בפירורין כיון דפרורין לא חשיבי, ואמאי בעינן לה"ט הא בלא"ה ל"ש לחייב בדיקה דאין כאן שיעור כזית, ובאמת שרבנו דוד לעיל ו ע"ב עמד בזה וכתב ז"ל הכא נמי הו"ל למימר דילת ביה שיעורא שאינו עובר בבל יראה ובל ימצא אלא בכזית, אלא דעדיפא מינה קאמר דאין נמי אמרת שהוא צריך לבאר בפחות מכזית מדין חצי שיעור שאסור מן התורה בפירורין משום דלא חשיבי ואין דעתו עליהם אין עובר עליו בבל יראה, ועי"ע בשו"ע הגר"ז סי' תמ"ב בקו"א אות י"ח שכתב דאפשר דמיירי התם בפירורין שיש בהם כזית אלא דמאוסים קצת, ולא דמי לעריבה שיש בהם כזית ולכן בעינן לטעמא דלא חשיבי, ועי"ע בחתם סופר בסוגיין מש"כ בזה.

הט"ז [סי' תמ"ב סק"ה] הקשה בכל האופנים שמבואר בסוגיא שאין חובת ביעור אמאי אין חשש שמא יבוא לאכלו, והנה לדעת תוס' בכל מקום שהוא הניחו שם לחזק י"ל דכיון שהוא בטל לכלי ליכא חשש שיבוא לאכלו, אבל קשה דהא דעת תוס' דשלא מקום לישא אף היכא שהוא הניחו שם לא בשביל לחזק נמי אינו חייב לבער, ועי"ש בט"ז שכתב דצ"ל דמאוס ולכן ליכא חשש שמא יבוא לאכלו, **והפנ"י** כתב לחדש דכל החשש שמא יבוא לאכלו הוא רק באופן שיעבור איסור כרת, אבל בחצי שיעור כיון שלא יעבור באיסור כרת ליכא חשש שמא יבוא לאכלו, אולם למבואר ברש"י דמיירי הכא שיש כמה חצאי זיתם בעריבה א"כ יכול לעבור באיסור כרת אם יאכל כל הבצק המונח שם.

גמ' בעו במערבא בית ועליה מהו בית ואכסדרא מהו שני בתים זה לפני זה מהו תיקו. יסוד הספק הוא האם חיישינן שמא יצרפו ב' חצאי הזיתים ביחד, ונחלקו הראשונים אם מיירי שהחצאי זתים מדובקים בכתלים או בקורות, הרמב"ם פ"ב מחו"מ כתב שהספק הוא רק בכה"ג שהוא מדובק, אבל הרא"ש הביא דברי הרמב"ם וכתב דה"ה אם אינו מדובק אלא דאורחא דמילתא נקט.

אולם המגיד משנה כתב שכונת הרמב"ם דדוקא אם מדובקים אבל אם אינם מדובקים לא, וכונתו שאם אינו מדובק אף שיש רק חצי זית צריך לבער, וכל הספק של הגמ' הוא מחמת שמדובקים יחד, והיינו שס"ל למ"מ שיש איסור אף בחצי שיעור ולכן אם אינו מדובק חייב לבער, אלא שבאופן שהוא מדובק הוא בטל לבית ואין חיוב, אלא שהגמ' הסתפקה שמא יצטרף הכל ביחד ולכן יעבור מעכשיו, אבל הרא"ש חולק וסבר שאין איסור של חצי שיעור ולכן אף אם אינו מדובק אין איסור כלל וכל הספק הוא רק מדרבנן,

אולם הפרי מגדים [תמב א"א יב] כתב שצ"ל להרא"ש דמייירי שמתוונים קצת דבכה"ג אינו עובר אם ליכא כזית, אבל אם אינו מטונף איכא חיוב ביעור אף בפחות מכזית, וכונתו שמכיון שהוא מטונף הוי כמו שמדובק לבית שאין עובר עליו.

וצריך לבאר מה הטעם שאם מטונף קצת אינו עובר הרי החמץ ראוי לאכילת אדם, ואם נימא דמייירי לאחר ביטול שכל האיסור הוא רק מדרבנן שמא יבוא לאכלו, אפשר לומר שבכה"ג שהוא מטונף ולא ראוי לאכילה כ"כ לא גזרו בו רבנן.

והנה השו"ע סעי' יא כתב שאם יש בכלי שלא במקום לישא כזית ע"י צירוף צריך לבער, משום שהכלי מצרפן ומקור הדברים הוא מדברי הטור שהביא כן בשם רבנו יחיאל מפרי"ס, והובא גם ברבנו פרץ בסוגיין שביאר כן דעת רש"י שהובא לעיל, ומבואר לפי"ז שדעת השו"ע שאם אין בכל הכלי כזית אינו עובר, והקשה הפרי מגדים על השו"ע שפסק בסעי' ח' לגבי הספק של הגמ' בב' חצאי זיתים בבית דמייירי דוקא שהם מדובקים בבית, ומשמע כהרמב"ם שאם אינם מדובקים עובר אף בפחות מכזית, וקשה הרי השו"ע סבר שבכלי האיסור משום שיש צירוף אבל בפחות מכזית אין איסור, והפרי מגדים כתב לישב בדבכלי אם אין כזית כיון שהוא דבוק לכלי הרי הוא בטל לכלי, אבל בבית אם אינו מדובק הרי עומד בפני"ע ואיכא חיוב לבער אף בפחות מכזית, ומבואר מדבריו שאין חילוק בין כל יראה לשאר איסורים ואיכא חצי שיעור בבל יראה אלא דפחות מכזית יש סברא מיוחדת שהוא בטל לכלי.

אולם המג"א [ס"ק יב] על דברי השו"ע שבבית אם הם מדובקים יש ספק אם יש חשש שיצטרפו, הביא מחלוקת הרא"ש והרמב"ם אם בעינן דוקא מדובקים, וכתב ופשוט דאפילו פחות מכזית צריך ביטול ואם לא ביטל צריך לבער, ועי' מש"כ סי' תס סק"ב.

ובמש"כ המג"א שאפילו פחות מכזית צריך ביטול, כתב הפרי מגדים שכונתו רק אם אינם מדובקים, אבל אם מדובק אין צריך ביטול, והביא כן המ"ב להלכה, ומבואר שבמדובק מהתורה אין חיוב, ואפשר שכונתו משום שחצי שיעור אין כל יראה אלא שרבנן גזרו אף בזה, ולכן אם אינו מדובק צריך ביטול אבל במדובק בכה"ג רבנן לא גזרו, ע"ע במקור חיים [סק"ז] שנראה מדבריו שהבין שאין איסור כל יראה בחצי שיעור, ותמה על המג"א מה מועיל הביטול הרי מהתורה אין איסורו רק מדרבנן יש ומה מהני הביטול, וכתב לישב ששכלפי האיסור דרבנן מהני הביטול שלא יהא כאן איסור ח"ש דלא חזי לאיצטרופי.

ובאמת שמצינו במג"א ששיטתו בכמה מקומות שאין איסור של חצי שיעור בבל יראה, א' מג"א [תמ"ד ס"ק י"ד] שכתב על מש"כ השו"ע שאם אדם יצא מביתו לצורך עצמו יחזור מיד, וכתב השו"ע עד כמה הוא חוזר עד כביצה פחות מכאן מבטלו בלבד, וכתב המג"א אבל אם הוא פחות מכזית אפילו לאחר זמן אסור, דלא מצי לבטלו אפילו הכי אין צריך לחזור ועי' מש"כ תמ"ב סק"י, ומבואר בהדיא שאף לאחר זמן איסורו שאין יכול לבטלו הדין הוא שאין צריך לחזור לביתו לבער החמץ וע"כ משום אין עובר באיסור כל יראה על חצי שיעור, ב' במג"א תמז ס"ק מ"ב כתב שאם נתערב חצי שיעור של חמץ בתערובות ואין שם ששים אין לקנסו לאסור התערובת, וע"כ משום שלא עבר בבל יראה כיון שהוא רק חצי שיעור, ג' במג"א תס"ו לענין לעיסת חיטין על גבי מכתו, ע"ע פרי מגדים בפתיחה להלכ' פסח ח"א אות ח' שהאריך בזה, ע"ע דגול מרובה סי' תמב מה שהוכיח, ע"ע מנ"ח [יט ה].

גמ' הפת שע"פשה חייב לבער מפני שראוי לשוחקה ולחמץ בה כמה עיסות אחרות. בראשונים מבואר דמייירי שע"פשה ואינה ראויה לאכילת אדם ומ"מ ראויה היא עדיין לאכילת כלב, וכמבואר בהמשך הגמ' פת שע"פשה ונפסלה מאכילת אדם והכלב יכול לאכול, **והקשה** הר"ן אמאי צריך לבער כיון דאינה ראויה לאכילה א"כ הו"ל כשאר איסורים שבתורה שהכלל הוא שאם הוא נבילה שאינה ראויה לגר דהיינו שאינה ראויה לאכילה ליכא בזה איסור אכילה, ותי' הר"ן דשאני חמץ מפני שראויה לחמץ בה עיסות אחרות, וכדמבואר בגמ' דשאר לא חזי לאכילה ואפ"ה אסרה רחמנא כדאיתא במכילתא, והיינו דילפינן מקרא דשאר שאם ראוי לחמץ עיסות אחרות, אע"פ שאינו ראוי לאכילה חייב בבל יראה, ועי' רמב"ם פ"א מחמץ ה"ב שמבואר כדעת הר"ן, ע"ש במ"מ וכסף משנה.

והנה בגמ' מבואר שראויה לאכיל כלב, ולפי"ז מבואר שכל האיסור של חמץ שראוי לחמץ עיסות אחרות הוא תלוי בזה שהוא עדיין ראוי לאכילת כלב, אבל אם גם לאכילת כלב לא היה ראוי לא היה חייב משום כל יראה, וכן מפורש בר"ן לעיל [ח]. ע"א מדפי הר"ן, וכ"כ הר"ן ריש פ"ב בהא דמבואר בגמ' דחרכו קודם זמנו מותר בהנאה, וכתב הר"ן דמייירי באופן שאינו ראוי לאכילה כלב, דאם הוא ראוי לאכילת כלב הרי היא כפת שע"פשה שצריך לבער, [וכ"כ תוס' לעיל כא : ד"ה חרכו], ונראה מדבריהם דהתם נמי בחרכו מייירי באופן כזה שהוא עדיין ראוי לחמץ עיסות אחרות, ולכן דוקא באופן זה שנפסל מאכילת כלב, אבל אם לא נפסל מאכילת כלב חייב לבער כיון שראוי לחמץ עיסות אחרות, וכן נראה מדברי הרא"ש בסוגיין ע"ש.

וצ"ב כיון שהאיסור הוא מחמת שראוי לחמץ עיסות אחרות אמאי צריך שיהא ראוי לאכילת כלב, ומדוע זה בעצמו לא הוה סיבה לאסור, והרי חידוש זה נלמד ממה שהתורה אסר שאור, וא"כ מהכ"ת שכל החיוב הוא רק אם ראוי לאכילת כלב.

ואפשר לבאר דהנה מציינו שלגבי איסור אכילה הדבר תלוי אם הוא נבילה הראויה לגר, אבל לענין טומאה מבואר דאף היכא שנפסלה מאכילת אדם מ"מ מקבלת טומאה וכדמבואר הכא בפת שעופשה, וכן פסק הרמב"ם [פ"ב מטומאות אוכלין הי"ח ופ"א אבות הטומאה הי"ג].

והביאור בזה שלגבי איסורי אכילה הדבר תלוי בזה אם הוא ראוי לאכילה, אבל לגבי טומאה אע"פ שאינו ראוי לאכילה כל שיש לו שם אוכל הוא מטמא ולכן התם בעינן שיפקע מזה שם אוכל, ולכן בזה הדבר תלוי האם ראוי לאכילת כלב, ולפי"ז יש לבאר שהחידוש של התורה דיש חובת ביעור בשאור, היינו באופן כזה שהחמץ ראוי לחמץ עיסות אחרות, אבל מ"מ רק בכח"ג שיש לו שם אוכל, ולכן רק אם הוא ראוי לאכילת כלב חשיב שיש לו שם אוכל, אבל אם נפסל מאכילת כלב אין לזה שם אוכל והוה כעפרא בעלמא ולא מהני אם ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, וע"י בדבר שמואל שכי"כ.

ועיין במקור חיים [מב סק"ב] שהקשה איך אפשר לחייב חמץ שאין ראוי לאכילת כלב משום שראוי לחמץ עיסות אחרות, הרי בגמ' לעיל כד ע"ב מבואר שכל איסורי תורה אין חייבין אלא אם אכל כדרך אכילה, אבל שלא כדרך אכילה פטור, והרי הכא הוה שלא כדרך שהרי אין ראוי לאכילת אדם ואמאי חייב, וכתב לחדש דכיון שהמקור לאיסור הוא ממה שמחויב בתשבתו והתם אין דין כדרך אכילה, ע"י לעיל כח ע"ב שהבוא דבריו, ע"ע בפרי מגדים בפתיחה להכ"י פסח פרק ב' אות ב' העיר כן ע"י"ש.

דעת הראב"ד [פ"א ה"ב מחו"מ] דכונת הגמ' פת שעופשה היינו פת של שאור שאינה ראויה לאכילה אלא לחמץ בה עיסות אחרות, ובזה אף אם נפסלה מאכילת כלב נמי הדין הוא שהיא חייב בביעור, וס"ל לראב"ד דנתחדש בקרא דיש דבר חדש והוא פת של שאור, דלא היה מעולם חמץ הראוי לאכילה אלא שלמד מקרא דשאור דאם ראויה לחמץ בה עיסות אחרות אסור משום חמץ, ועוד כתב הראב"ד שחמץ שהיה ראוי לאכילה ונפסל מאכילת אדם ולא מאכילת כלב חייב אע"פ שאין ראוי לחמץ עיסות אחרות, כ"ז הוא לפי הכסף משנה בדעת הראב"ד, [אבל במגיד משנה מבואר שסבר שהראב"ד חולק על הרמב"ם שרק שבשאור חייב אע"פ שאין ראוי לאכילה, אבל בחמץ שנפסל מאכילת אדם חייב כיון שראוי לחמץ עיסות אחרות], וכתב המנחת ברוך [סי' מ'] שמדברי הגמ' מדויק מאוד דברי הגמ' דמעיקרא מיייתי הגמ' הברייתא דפת שעופשה חייב לבער מפני שראוי לחמץ עיסות אחרות, ומשמע אף בכח"ג שנפסל מאכילת כלב, ואח"כ מיייתי עוד ברייתא פת שעופשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאכול ונשרפת עם הטמאה בפסח, והתם לא מייירי בשאור אלא בפת שהיה ראוי לאכילה אלא שנפסלה מאכילת אדם, ובזה כיון שעדיין ראוי לאכילת כלב חייב בביעור, ומבואר מדברי הראב"ד שחולק על הרמב"ם בתרתי דס"ל שחמץ שהיה ראוי לאכילת אדם אם הוא ראוי לאכילת כלב אע"פ שאין ראוי לחמץ עיסות אחרות חייב, ובשאור שראוי לחמץ עיסות אחרות חייב אע"פ שלא ראוי לאכילת כלב, וע"י בביאור הגר"א [תמב ס"ק כ"ד] והפרי חדש שכתבו שכדברי הראב"ד מבואר התוספתא בביצה בהדיא דשאור שראוי לחמץ עיסות אחרות חייב, אף שנפסל מאכילת כלב.

וע"י בפרי מגדים בפתיחה להכ"י פסח [בפרק הב' אות א'] שהביא דברי רש"י בחומש שפי' דמה שהתורה מרבה שאור שחייב כיון שמחמץ אחרים אבל חמץ אינו מחמץ אחרים, והיינו דס"ל לראב"ד שיש ב' אופנים לחיוב חמץ א' חמץ ממש הראוי לאכילה, ב' שאור שאינו ראוי לאכילה ומ"מ מחמץ אחרים, אבל להרמב"ם והר"ן החיוב של חמץ הוא רק חמץ שראוי לאכילה, אלא שנתחדש עוד הלכה שלא פקע שם חמץ מינה אם הוא ראוי לחמץ עיסות אחרות ולכן צריך שיהא ראוי לאכילת כלב וכמש"כ, ועי"ש בפרמ"ג אות ד' שכתב להוכיח מדברי רש"י שנוקשה אם היה ראוי לחמץ עיסות אחרות היה חייב אע"פ שלא היה ראוי לאכילה מעולם, והיינו כשיטת הראב"ד שיש עוד סוג של חמץ של שאור, ודלא כהרמב"ם שיש מחייב אחד של חמץ אלא שאם ראוי לחמץ נשאר שם חמץ שהיה מעיקרא.

אולם צריך להבין דעת הראב"ד שכתב שחמץ שהיה ראוי לאכילת אדם חייב אע"פ שעכשיו הוא ראוי רק לאכילת כלב, ומ"ש משאר איסורי תורה שאם אינו ראוי לאכילה שפטור וכמו שהקשה הר"ן שהרי פת שעופשה הוה נבילה שאינה ראוי לגר, וסברת הר"ן דראוי לחמץ לא שייך כש"כ הראב"ד דבחמץ ממש חייב אך אם אין ראוי לחמץ.

ועי' **אחיעזר** [ח"ג סי' ה'] שסברת הראב"ד היא דאיכא חילוק בין איסור אכילה של חמץ לאיסור של בל יראה ותשביתו, דכל הדין שצריך נבילה הראויה לגר הוא רק באיסורי אכילה, אבל באיסור של בל יראה אין הלכה של נבילה הראויה לגר, ולכן התם כ"ז שיש לה שם אוכל דלא נפסלה מאכילת כלב הדין הוא שחייב אבל בשאור נתחדש דבכל גוונא חייב וכמש"כ עיי"ש עוד בכל דבריו, [ועי' באמרי בינה דיני חמץ סי' ח' ד"ה ודע תמה שהרי מבואר בדף ה' ע"א שהוקשה שאור דאכילה לשאור דהשבתה ומשמע שלא מצינו שיהא חילוק ביניהם, ובמקום שאין איסור אכילה לא יהא איסור של השבתה], [ועי' במנחת ברוך סי' ל"ח ול"ט ואבי עזרי שם].

אולם עי' פרי מגדים בפתיחה להלכ' פסח ובא"א סי' תמ"ב ס"ק י"ד שנראה מדבריו שכל החיוב ביעור להראב"ד בחמץ שהיה ראוי לאכילת אדם ונפסל ונשאר ראוי לאכילת כלב הוא רק מדרבנן, אבל מהתורה אין חובת ביעור בכה"ג כיון שאין ראוי לאכילה, ומיהו כתב דאע"פ שאסור בהנאה כמו אפשר הנקברין שאפרן אסור, וה"נ כיון שראוי לאכילת כלב חשיב חמץ לענין זה שאסור להנות ממנו, אלא שנסתפק שם האם הדין דאפרן אסור הוא מהתורה או מדרבנן עיי"ש בפתיחה פ"ג אות ג' שכתב דהוא מהתורה. ועיי"ש באשר אברהם מה שהביא מסי' תמה.

והנה במה במה שהוכיחו האחרונים הגר"א והפר"ח כדברי הראב"ד מהתוספתא בביצה דשאור חייב אע"פ שאין ראוי לאכילת כלב, עי' ביאור הלכה תמ"ב סעי' ט' שכתב לישב דעת הראשונים החולקים על הראב"ד מדברי התוספתא דיש חילוק בין אם נעשה אינו ראוי לאכילה מחמת השאור שהחמץ כ"כ עד שאינו ראוי לאכילת כלב, או שאינו ראוי לאכילה מחמת שנתקלקל או מחמת דבר אחר, שכל הסברא שאם נפסל מאכילת כלב אינו עובר עליו משום שע"י שנפסל כ"כ חשיב כעפרא בעלמא וא"א להתחייב עליו, אבל בזה אם הוא מחמת שהחמץ כ"כ ל"ש לומר בזה שהוא כעפרא בעלמא אלא כה"ג אף הרמב"ם והראשונים יודו שחייב, וכל מה שחלקו אם הוא נתקלקל מחמת דבר אחר, והראב"ד למד שהתחדש בקרא עוד איסור מיוחד בשאור שכיון שראוי להחמץ חייב ולכן לדבריו אין חילוק מה הסיבה שאין ראוי לאכילת כלב, אלא דכל היכא שהוא ראוי להחמץ הוה בכלל שאור דקרא, [ועי' באחיעזר ח"ג סי"ה שהביא דברי המ"ב, וכתב שמדברי הפר"ח והגר"א שהביאו סיעתא להראב"ד נראה שלא חילקו בזה, וכונתו להלכה של הרמב"ם בכה"ג שהחמץ כ"כ שאין ראוי לאכילה יהא מותר].

ומבואר בר"ן שכל הדין שפת שע"פשה דאם אינה ראויה לאכילת כלב אין צריך לבער הוא רק היכא שנתעפשה קודם הפסח, אבל אם נתעפשה בפסח אע"פ שאינה ראויה לאכילת כלב נמי חייבת בביעור, וכן כתב במשנה ברורה סי' תמ"ב סק"ט, ועיי"ש בשער הציון שנסתפקו הפוסקים אם הוא מהתורה או מדרבנן, דהפי מגדים כתב שהוא מדרבנן אבל הגר"ז כתב שהוא מהתורה, והנה בפרמ"ג בא"א סי"ק יד נראה בהדיא דהדין שנקברין אפרן אסור הוא דין דאורייתא, ולפי"ז צ"ל שיש חילוק בין חיוב ביעור לאיסור הנאה, שלגבי איסור הנאה כיון שחל עליו תורת חמץ נאסר לעולם בהנאה, אבל חובת ביעור ליכא אלא אם חשיב עכשיו חמץ, ועי' לעיל כא ע"ב שהובא מה שהקשה החזו"א על דברי השער הציון ולמבואר נראה דיש לישב עיי"ש עוד מש"כ בזה.

גמ' אבל כופת שאור שיחדה לשיבה בטלה וכו' מכלל לת"ק לא בטלה. מבואר בגמ' דנחלקו רשב"א ות"ק האם כדי לבטל תורת חמץ צריך דוקא ע"י מעשה או במחשבה גרידא סגי, דת"ק סבר דבעינן שיהא טח פניה בטיט ולרשב"א א"צ מעשה, ובתוס' [ד"ה כופת שאור] מבואר לפי המהרש"א דרשב"א דימה אותו לטומאה, דכמו שמצינו שם דכל הכלים יורדים לידי טומאה במחשבה, והיינו דכדי לקבוע לזה שם כלי לקבלת טומאה סגי במחשבה, ה"נ הכא לענין איסור חמץ יכול לקבוע שיש לזה שם כלי וממילא אין בזה איסור חמץ, ות"ק פליג דלא דמי חמץ לטומאה, ונראה שהסברא בזה דלענין טומאה צריך לקבוע לזה שם של כלי לכן סגי במחשבה, אבל הכא לגבי חמץ צריך להפקיע תורת אוכל לכן במחשבה גרידא לא סגי, דאין זה סתירה שיחשב אוכל ויחשב כלי, ולכן רק ע"י שעושה מעשה בגוף הדבר פקע תורת אוכל מיניה.

החזו"א [קט"ז סק"ה] הקשה מהא דמבואר במתני' בריש אלו עוברין דעמילין של טבחין וקולן של סופרים חייב לבער, ואמאי לא הוה ככופת שאור שיחדה לשיבה דאין חובת ביעור, וכתב החזו"א דע"כ צ"ל דמתני' דלא כרשב"א אלא כת"ק, אולם צ"ע מתוס' בריש פרקין שכתבו לגבי תכשיטי נשים דהוה חמץ נוקשה, וברש"י מבואר מג ע"ב דמייירי שעירב אותם יחד עם טיט, וא"כ אמאי לא הוה ככופת שאור שע"י מעשה, ואלי יש לחלק בין הכא דלאחר שיש חמץ עושה מעשה בטיט לבטל שם אוכל מינה, אבל התם הוא

מעיקרא כך נוצר, **ובדבר שמואל** העיר על החזו"א דבגמ' בעי לאוקמיה מתני' כרשב"א לפי ל"ק דהיכא דראוי לחזק אף כזית אין צריך לבער, ולפי"ז נמצא שב' המשניות סותרות ההדדי וצ"ע.

והנה מתבאר מדבריו דאף לת"ק דבכופת שאור אם טח בטיט אינו עובר, מ"מ עמילן של טבחים לא חשיב שעשה כאן מעשה, וכן מבואר דמתני' בצק בסדקי עריבה נמי לא חשיב שעשה מעשה אע"פ שהניח את הבצק שם כדי לחזק, ומבואר דסברת ת"ק דכדי לבטל מינה שם אוכל צריך לעשות שינוי ע"י דבר אחר, כגון טח בטיט ולא סגי במה שמיעדו לשימוש אחר דכל זמן שהוא ראוי לאכילה שם אוכל אית ליה עליה וכמש"כ.

עוד כתב החזו"א שם דכופת שאור שיחדה לשיבה מיירי אף היכא שהיא ראויה לאכילה כדמבואר בגמ', שמדמה למתני' בצק שבסדקי עריבה והתם הוא ראוי לאכילה, והביאור בזה כמש"כ דבטל מינה שם אוכל, ולענין איסור אכילה כתב החזו"א שם דלכאורה צריך להיות אסור מהתורה כיון שאין שום קלקול בצורת הפת, **וכן** כתב בשער הציון [תמ"ב ס"ק ע"ב], מיהו בחזו"א שם כתב דאפשר דמותר באכילה כיון שכל האיסור חמץ הוא רק מחמשת מיני דגן, וכיון שנתבטל אין לזה שם אוכל, ולכן כשחזר ואכל הוי כדבר שנוצר מעצמו ואין לו דין של ה' מיני דגן ע"ש, מיהו לענין הנאה ע"י במאירי ריש כל שעה דמבואר שהוא מותר בהנאה.

גמ' אמר רב אם טח פניה בטיט בטלה. פרש"י שטח פניה כדי לתקנו לשיבה, משמע דבעינן תרתי מחשבה לשיבה ומעשה של טח בטיט, ועי' שער הציון תמ"ב ס"ק ס"ז שכתב דדעת הב"ח דסגי במה שטח בטיט וא"צ שיתקנו לשיבה דוקא, **והנה** ברש"י משמע דא"צ לטוח אותה בטיט מכל צד, אבל בקרבן נתנאל אות ו' דייק ברא"ש שצריך מכל צד, ועי' מ"ב שם ס"ק מ"ב.

גמ' זימנן דכניש ליה ונפילי גבי הדדי. מבואר בגמ' דלולא הך חשש אין חובת ביעור, ובתוס' בע"א הוכיחו מכאן דאין איסור חצי שיעור בבל יראה, והקשו על רש"י מהא דפירש דבעריבה יש איסור שלא במקום לישה בפחות מכזית, והרמב"ן במלחמות כתב דכיון שהוא נמצא בסדקי קרקעי הבית דמי להניחו במקום העשוי לחזק שאינו מקפיד ועשוי לדרס ברגלי אדם, וכונתו נראה דכמו שבעשוי לחזק הוא בטל לעריבה, ה"ה הכא הוא נעשה בטל לבית, ועי' מהר"ם חלאהו שדעתו דאיכא איסור חצי שיעור באיסור של ב"י דהוקש השבתה לאכילה וכתב כאן לפרש דכיון שנמא בבית מאוס הוא ולכן ליכא איסור של ב"י.

ועי' חידושי רבנו דוד שהקשה על סברת הרמב"ן א"כ אמאי הוצרכה הגמ' לומר דזימנן דמכנשי להו נפלי אהדדי, ואמאי בעינן שיצטרף יחד עם עוד חצי זית הא מיד שהוא נעקר ממקומו הוא לא בטל אגב הבית, והנה צ"ל לפי הרמב"ן דכשנעקר ממקומו לא נעשה חמץ מ"מ כשמצטרף אם עוד חצי כזית עובר ולא חשיב מבטל כיון דכל הביטול הוא מחמת שלא היה לזה חשיבות שהיה חצי זית אבל כשנהיה שיעור שלם על מצב כזה לא נתבטל ולכן עובר עליו בב"י.

והנה כתב המאירי הא דאיכא חשש כאן שמא יצטרף בהדי חצי זית אחר, והא לעיל ו ע"ב מבואר בגמ' דפירורין לא חשיבי וליכא איסור של ב"י ואמאי ליכא חשש שמא יצטרפו הרבה פירורין ויהיה שיעור של כזית, וכתב המאירי דלא דמי בצק לפירורין דרק בבצק אמרינן הכי כיון שהם נעשית עיסה אחת ונתבקות יחד אבל פירורין כל אחד עומד לעצמו, ועי' מג"א סי' ת"ס סק"ב שכתב סברא זו הובא בשפ"א.

כתב הרא"ש לענין הלכה בספיקות של הגמ' דיבטלן וא"צ לבער כיון דביטול הוה דרבנן, ומשמע ברא"ש דלולא הביטול החשש שמא יצטרפו ב' החצאי זתים מן התורה, וצ"ב היכן מצינו חשש זה, ואפשר דהוא מדרבנן אלא שרבנן לא חששו רק אם לא ביטל, ועי'.

גמ' ת"ר הפת שעטיפשה ונפסלה מאכילת אדם והכלב יכול לאוכלה מטמא טומאת אוכלין בכביצה. המנחת ברוך [סי' מ'] כתב דמדויק לשון הגמ' דקאמר שלא נפסלה מאכילת כלב, אבל בברייתא לעיל בריש העמוד דמייירי לענין איסור ב"י אין חילוק בזה, ואף אם אין ראויה לאכילת כלב נמי יש חובת ביעור וכמש"כ לעיל דבשאר יש חובת ביעור בכל גונא וכשיטת הראב"ד שהובא לעיל, אבל הר"ן פירש דהגמ' כאן קאי גם על הגמ' מעיקרא וכשיטת הרמב"ם שהובא לעיל.

והנה נחלקו הרמב"ם והראב"ד פ"ב מטומאת אוכלין הי"ד - כ"א בכל אוכל שראוי לאכילת אדם ונטמא שאינו יוצא מידי טומאתו אלא א"כ נפסל מאכילת כלב, אבל אם מעיקרא אינו ראוי לאכילה אע"פ שלא נפסל מאכילת כלב אינו מקבל טומאה, והראב"ד

חולק בזה דכיון שהיה ראוי לאכילת אדם הוא מקבל טומאה עד שלא יהא ראוי לאכילה כלל, ולדעת הרמב"ם צ"ב מסוגיין, ועי' קו"ש [אות קצב] ואחיעזר ח"ב ס"א, ועי' אחיעזר ח"ג ס"ה' שביאר דאזלי לשיטתהו מהסוגיא כאן.

גמ' עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח וכו' קודם ג' ימים אינו חייב לבערו. ברש"י מבואר דטעמא משום שכבר נתקלקל ע"י הכלי, והמאירי כתב דנפסל מאכילת כלב ואפשר דזהו נמי כונת רש"י, אולם הרמב"ם פ"ד מחמץ ה"ט כתב הרי"ז נפסד והביש, וכתב החזו"א [קט"ז ז'] דמשמע ברמב"ם דלא נפסל מאכילת כלב, שאם נפסל מאכילת כלב היה לו להזכיר אלא מיירי באופן שלא ראוי לחמץ עיסות אחרות ולכן מותר אפילו שהוא ראוי לאכילת כלב, [ולפי"ז נמצא שלפי הראב"ד אף כה"ג אסור והיה לו להשיג על הרמב"ם בזה דמיירי בנפסל מאכילת כלב].

ובהא דאמר ר' נתן שאם נתן לתוכו עורות אפילו תוך ג' ימים א"צ לבער, כתב רש"י דביטלה מתורת חמץ, משמע ברש"י דכונתו דחשיב ככופת שאור דבטיל שם חמץ מיניה, וצ"ב איזה מעשה נעשה כאן, ולכאורה ל"ד לטח בטיט [ועי' קו"ש אות קצ"א], והמאירי כתב דתיכף שנתן הקמח עם העורות נפסל מאכילת כלב, וצ"ב א"כ מ"ט דרבנן דפליגי, ועי' במג"א ס"י תמ"ב סק"ב ולדבריו א"ש, ועי' בחידושי הגר"ח פרק ט"ו ממאכלות אסורות ה"א מש"כ בכ"ז.

דף מו ע"א

גמ' היכי דמי כגון דאיכא פחות מכביצה אוכלין ונגעו בהאי בצק וכו'. ברש"י מבואר שהנדון הוא לענין שיקבל טומאה לטמאות אוכלים אחרים, והא דלא פירש רש"י לענין שהחמץ עצמו יקבל טומאה, נראה משום דדעת רש"י לעיל לג ע"ב [ד"ה כביצה] דאוכלין מקבלים טומאה אפילו פחות מכביצה, וכל השיעור של כביצה לקבלת טומאה אינו אלא לטמאות אוכלים אחרים, אבל דעת תוס' שם דצריך שיעור של כביצה לקבלת טומאה נמי.

וכתבו תוס' בשבת צא. שלפרש"י קשה אמאי הוצרכה הגמ' לומר כאן שהיה שיעור אוכלין פחות מכביצה, והנדון אם משלים הא לרש"י דמקבל טומאה אף פחות מכביצה נמי יש לדון בכזית עצמו דאם הוא בטל לעריבה לא יקבל טומאה, אבל כיון דאיסור חשוב שלא בטל יקבל טומאה, מיהו כתבו תוס' דהכא אין נפק"מ על החמץ בעצמו דבלא"ה אסור משום פסח לכן נקט נפק"מ לענין לטמאות אחרים.

בעיקר דברי הגמ' הקשה המהרש"א בשבת שם אמאי לא קאמר כשיש בעריבה כביצה, ובזה יש חילוק בין פסח לשאר ימות השנה דבפסח שיש חובת ביעור מקבל טומאה אבל בשאר ימות השנה דאינו מקפיד לא דבטל לעריבה.

גמ' בפסח דאיסורו חושבו. מבואר בגמ' דלא בטיל כיון דאיסורו חושבו, **והנה** רש"י [ד"ה בפסח] כתב דכזית הוזכר להחשיב לענין איסור חמץ דלא בטיל לגבי עריבה, ומשמע ברש"י דכיון שעובר עליו בבל יראה לכן לא בטיל לעריבה ומשום"ה מקבל טומאה, **אולם** רש"י בד"ה [וכן להעלות] כתב דהואיל ואיסורו חושבו דעל כרחק צריך ליטלו וכו' מבואר דלא רק מחמת שהוא אסור לכן לא בטיל לעריבה, אלא משום שהוא אסור ויש עליו חובה לבערו וכן פירש ברי"ח כאן, והיינו דזה שיש כאן איסור של בל יראה ולא בטל לעריבה לא סגי, **ואפשר** משום דאע"פ שיש איסור מ"מ הוא מבטלו לעריבה וזה סיבה שלא יקבל טומאה ולכן בעינן להך סברא דכיון שהוא עתיד ליטלו לכן לא בטלי לעריבה.

גמ' בשאר ימות השנה אם מקפיד מצטרף אם רוצה בקיומו. בעיקר מה דמבואר בגמ' שיש חילוק בין פסח לשאר ימות השנה דבשאר ימות השנה תלוי בקפידא, ובפסח אינו תלוי בקפידא אלא תלוי הדבר בכזית או בפחות מכזית, יש לעיין דבשלמא לדעת תוס' דמסקנת הגמ' לעיל דמיירי מתני' דהניח כדי לחזק, ובמקום לישה יש חילוק בין כזית לפחות מכזית, דמצד עיקר הדין היה צריך להיות בטל לעריבה, אלא שיש חשש שידבק בשעת לישה כדמבואר לעיל, לכן יש חילוק בין פסח לשאר ימות השנה דבשאר ימות השנה הוא תלוי בקפידא.

אבל רש"י לעיל חולק על תוס' וסבר שלא מיירי ששם את הבצק לחזק, אלא החילוק בין כזית לפחות מכזית הוא כשהניחו במקום שאין שם מים, ובזה יש חילוק בין כזית לפחות מכזית, ומשמע ברש"י שהחילוק הוא דכזית דבר חשוב ולא מבטלו שם ורק בפחות

מכזית מבטל ליה שם, [וכן נראה מהרמב"ן במלחמות], וא"כ צ"ב מהו כונת הגמ' דיש חילוק בין פסח לשאר ימות השנה הרי גם בפסח החילוק בין כזית לפחות מכזית הוא תלוי בקפידא ועיין.

מתני' בצק החרש אם יש כיוצא בו שהחמיץ הרי"ז אסור. פרש"י שאם יש עיסה שנילושה בשעתה והחמיצה, הביאור בזה כתב המשנה ברורה [סי' תנ"ט סק י"ט] דהחמיצה מהר יש לתלות שהיה איזהו חמימות בבצק ולכן החמיצה, וא"כ כל הבצק שנעשה באותו זמן החמיץ.

אמר רב אבהו אמר רש"ל לגבל וכו' ארבעא מילין. ברש"י פירש לגבל שהוא מגבל לאחרים בשכר וכלי בעה"ב טמאין דצריך לילך עד ד' מילין כדי להטביל את הכלים ויוכל החבר לאכול בטהרה, **ורבנו דוד** כתב דאם מיירי שפסק עמו לעשות בטהרה אמאי רק שיעור זה צריך לילך, ונראה מדבריו דמיירי שפסקו בסתמא וכיון שהוא חבר ע"כ מונח בתנאי השכירות שצריך לעשות לו בטהרה, אלא דמכיון שלא פסקו בהדיא על זה שיערו חכמים שצריך לטרוח רק שיעור של ד' מילין, **והקשו** הראשונים על רש"י דבהמשך הגמ' מבואר דכ"ז רק לפניו ולא לאחריו ובגבל ל"ש לומר כן, אבל ברש"י עצמו הרגיש בזה להלן עי"ש מה שפירש, ותוס' חלקו על רש"י ופירשו דמיירי בגבל בדרך והיינו כמו לתפלה, ועי"ע ברמב"ם פ"ח מבכורים ה"א שפירש לענין טומאת החלה.

תוס' ד"ה ולתפלה. ואי שלא בזמן תפילה מאי איריא ד' מילין אפילו טובא נמי, **בשפת אמת** הקשה מנ"ח היה פשוט לתוס' כ"כ דצריך לילך כל כך הא כיון שיכול לנקות בכל מידי דמנקי אפשר שלא הטריחו אותו חכמים כ"כ, **ובמהר"ם** נראה דסברתו כיון שהוא הולך בדרכו לשם לכן צריך לילך יותר מד' מילין, **ועוד** הקשה בשפ"א דא"כ אמאי לענין נטילת ידים לאכילה לא צריך ואטו נט"י לאכילה גרע מנט"י לתפילה, ועי' במלא הרעים שכתב דהיכא שרוצה לאכול עכשיו חשיב כמו בזמן תפילה שא"צ יותר מד' מילין וכל סברת תוס' היה רק כאן בתפילה כיון שעדיין לא הגיע הזמן.

גמ' ל"צ אלא לפניו אבל לאחריו אפילו מיל אינו חוזר. ברש"י מבואר דלא קאי על גבל, משום דמה יש לו להפסיד ולכן צריך לילך בכל צד ב' מילין, ועי' במשנה ברורה דיושב בביתו הוא כמו לאחריו שצריך לילך רק שיעור מיל, וצ"ב א"כ אמאי בגבל לפרש"י צריך לילך ד' מילין הרי הוא יושב בביתו, ומבואר דגבל שונה משאר דינים, ועי' במ"ב סי' צ"ב ס"ק יז שכתב לבי נטילת ידים לתפלה שאם הוא רוכב דינו כהולך דשיעורו מיל, ובסי' קסג בביאור הלכה כתב דמשערים לפי הזמן של ד' מילין ולא לפי שיעור זמן.

מתני' כיצד מפרשין חלה בטומאה. ברש"י מבואר דאין יכול לשורפה ולאכילה לכלבים כיון דאין שורפין קדשים ביו"ט, **ומקור** הדברים הוא בגמ' בשבת כד ע"ב ומבואר שם כמה מקורות לזה, או דילפינן מהא דאין שורפין קדשים ביו"ט דילפינן מקרא עי"ש, ור"א אמר דטעמא משום דיו"ט עשה ול"ת ושריפה עשה ואין עשדה דוחה ל"ת ועשה, וא"כ צ"ב דכל הנך טעמי אינו אלא לגבי שריפה, אבל לכאורה אינו ענין ליתן לכלבו דאיזה איסור עובר בזה, **והביאור** בזה כתב רש"י בביצה דף כז ע"ב [ד"ה חלה שנטמאה] וז"ל ולא תימא דוקא שריפה משום דהבערה שלא לצורך הוא, דהא אין מדליקים שמן שריפה ביו"ט הבערה לצורך היא דהדלקת נר צורך אכילה היא ומותרת וכו' דגזה"כ שאין קדשים מתבערים ביו"ט דרחמנא אחשביה להעברתן דכתיב באש ישרף הלכך מלאכה היא, מבואר ברש"י דמאותו טעם שאסור לשרוף, ה"ה נמי אסור ליתן לפני כלבו דרחמנא אחשביה לזה בכלל איסור מלאכת יו"ט, ועי' בתוס' בביצה מה שהקשו על פרש"י.

אולם **צ"ב** דאף דחשיב מלאכה אבל מ"מ מלאכת אוכל נפש הותר ביו"ט ומה נפק"מ בזה דאחשביה למלאכה, ועי' בשפ"א כאן שעמד בזה ועי"ש מש"כ לישב, [ושמעתי לישב דאפשר דסבר רש"י דגדר הדין של מלאכת אוכל נפש הוא דהתורה אמרה דזה לא חשיב בכלל מלאכה ביו"ט, דרק מלאכת עבודה אסרה תורה ולא דמלאכת יו"ט הותרה, ולכן היכא שהתורה החשיבה את זה למלאכה אסור אף אם הוא לצורך אוכל נפש].

תוס' ד"ה לא תקרא לה שם עד שתאפה. ותיירץ ריב"א דשמן של חולין מותר להדליק להנאותו כמו שמותר לאכול, אבל תרומה טמאה דאסורה בכל ההנאות נמצא שההבערה אינה אלא להנאה אלא לשם מצות שריפה וכו', **ביאור** דבריהם נראה שהתורה התירה מלאכת אוכל נפש רק כשהוא עושה לצורך אוכל נפש, אבל כשיש מטרה אחרת בזה אף שיכול להנות מזה לא הוה בכלל ההיתר של אוכל נפש, וזהו מה שדימו תוס' להא דאין מקרבים נדרים ונדבות כיון שעיקרו לגבוה ומשלחן גבוה קא זכו, נמצא דסיבת ההקרה אינו הצורך של האדם, וזהו מה שהדגישו תוס' דכיון שאסורה בשאר ההנאות נמצא שמטרת ההבערה היא לקיים מצות שריפה וזה לא הוה בכלל היתר של אוכל נפש.

ור"י פירש דודאי מותר לשרוף ביו"ט תרומה לצורך אוכל נפש דלא שייך למימר משולחן גבוה קא זכו, בפשוטו נראה שהר"י בא לחלוק בסברא על הריב"א דל"ש לומר משולחן גבוה קא זכו, אלא היכא שהוא עושה לצורך הקדש אבל כאן בתרומה אין עושה לגובה כלום, וכן מבואר בתוס' בשבת דר"י הקשה דרק בקרבן ובשתי הלחם מצינו שהאפיה היא לצורך גבוה והוא זוכה מההקדש אבל הכא שלא עושה לצורך גבוה כלום ל"ש לומר כן.

ועי' תוס' ביצה כז ע"ב שהר"י הוכיח כן מהא דצולין את הפסח ביו"ט הרי יש בזה צורך גבוה ואין לו אפשרות אחרת לאכול את הפסח, אלא ע"כ דכל שמותר לו להנות מזה חשיב בכלל צורך אוכל נפש, ורק בנדרים ונדבות אמרינן משולחן גבוה קא זכו ולא ממשום דעיקרו לגבוה, ועי' **אבני מלואים** [בתשובה סי' ב'] שדן האם מותר לישראל לשחוט בהמה עבור נכרי שאותו נכרי ימכור אותו לישראל, וכתב דדבר זה תלוי בפלוגתת הריב"א והר"י, דלריב"א העיקר הוא האם עושה לצורך אוכל נפש א"כ ה"נ אע"פ שאסור לשחוט עבור נכרי מ"מ כיון שמטרת השחיטה היא לצורך אכילת ישראל הוה בכלל צורך אוכל נפש, אבל לפי הר"י דבנדרים ונדבות אסור לאו ממשום שעיקרו לגבוה אלא ממשום דמשולחן גבוה קא זכו היינו שההיתר אכילה הוא מחמת ההקרה, ה"ה כששחט לצורך עכו"ם והישראל אח"כ שקנה ממנו אח"כ נמצא שעיקר השחיטה לא היתה עבור ישראל אלא לנכרי ואסור, ובזה ביאר באמנ"מ מש"כ תוס' לעיל ה'. [ד"ה ואומר] דכמו מצינו שאין מקרבים נדרים ונדבות ביו"ט ה"ה נמי שאסור לשרוף חמץ ביו"ט כיון שבתחילת ההבערה אין יכול להנות, וביאר באבנ"מ לפי סברת הר"י הוא דכל ההיתר של אוכל נפש הוא רק כשעושה הדבר לעצמו הוא דכמו דמשולחן גבוה קא זכו בשעת מלאכה אין יכול להנות מזה אלא אח"כ, ה"נ בחמץ כיון שאין החמץ שלו דהוא איסורי הנאה נמצא שבשעת מלאכה אין היתר של אוכל נפש וההנאה אח"כ הוה כמשולחן גבוה.

מתני' ר"א אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה. הרע"א ומנ"ח [מצוה י"א אות י"ב] הקשו דאיכא כמה אופנים שיכול לקרוא לו שם ולא יעבור באיסור של כל יראה, חדא שיכול לקרוא פחות מכזית לפי דעת הראשונים דאין איסור של חצי שיעור בבל יראה. **ועוד** הקשה המנ"ח הרי יוכל לקרוא שם באופן שלא יהא שווה פרוטה, לפי מש"כ רש"י בסוכה דפחות משהו פרוטה לא הוה בכלל לכה.

ובדבר שמואל הביא לישב ע"פ מש"כ בנו"ב דאף אם מפריש פחות משיעור של כזית, מ"מ לא קיים מצות נתינה של חלה דמצות נתינה הוא רק בשיעור של כזית.

אולם רע"א כתב בתו"ד כתב דהא ליכא פסידא לכהן ולכן יוכל להפריש אפילו חצי שיעור, ונראה מדבריו דכה"ג שאין לכהן הפסד אין מצות נתינה ושפיר הקשה דהכא כיון שאם יפריש שיעור של כזית לא יוכל הכהן להנות ממנו, א"כ כה"ג לא ביטל מצות נתינה ואמאי לא יפריש פחות מכזית דלית ליה איסור של כל יראה.

עוד הקשה המאיר הרי יכול לבטל את החמץ וכדמבואר לעיל ז ע"א דיושב לפני רבו יכול לבטלו, וכתב המאירי דאחר שכבר הפריש את החלה לא יוכל לבטלו דהחלה אינו שלו, וקודם שיפריש ג"כ לא יוכל לבטלו דלא יוכל להפריש עליה הפרשת חלה, ועיי"ש עוד מש"כ בזה, ועיי"ש עוד שהקשה אמאי לא יוכל ליתנו לכהן והכהן יבטלו וכתב דשמא לא ימצא מיד כהן ונמצא שהעיסה תחמיץ, ועיי"ש חת"ס שכתב דכה"ג שיתן לכהן כדי שהוא יבטל את החמץ כה"ג לא קיים חובת חלה עיי"ש, [עוד הקשה השאגת אריה סי' ע"ז אמאי לא יכול להפקיר את הטובת הנאה ולא יעבוד בב"ן].

דף מו ע"ב

מתני' ר' יהושע אומר לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובבל ימצא, פרש"י דלאו דידה הוא לאחר שקרא עליה שם, וקרא כתיב שלך אי אתה רואה וזה אינו שלך ואינו של חברך דאכתי לא מטי ליד כהן, הקשה הרש"ש על מש"כ הפתחי תשובה [יו"ד שכ"ב סק"ב] בשם הברכי יוסף דבעה"ב שהפריש חלה חייב באחריות עד שיבוא ליד כהן, דהכא מבואר בגמ' שאינו עובר בב"י ואי חייב אחריות עובר בב"י.

בעיקר חידושו של הברכי יוסף שיש לבעה"ב חיוב אחריות על החלה אם נאבד מבואר בדבריו שמחויב להפריש שוב חלה מהעיסה, וצ"ע דמיד שהפריש חלה נתקן כל הכרי ונעשה חולין ואיך יוכל להפריש עוד חלה, ועי' ברע"א בגליון הרמב"ם [פרנקל] פ"י מביכורים ה"ח שהקשה כן, **מיהו** היה אפשר לדון דיש כאו עוד סברא שיעבור הבעה"ב בב"י, דלכאורה כל בעה"ב שמפריש תרומות ומעשות חייב בשמירה כמו שכתבו האחרונים דאם אדם יש לו זכות להניח חפציו בבית חברו חייב הבעה"ב לקבל על עצמו שמירה כשו"ח, [עי' מש"כ במנחת משה ב"מ מג ע"ב ודף פ ע"א ענין זה], וא"כ יש לדון אמאי אינו עובר בב"י מה"ט, ונראה דאע"פ שמחויב לשמור, מ"מ הדין הוא דהמזיק מתנות כהונה פטור דאין לו תובעים וא"כ ה"ה הכא לא יתחייב לשלם.

והא דהוצרך רש"י לפרש וזה אינו של חברך, כתב הרש"ש דמוכח כמש"כ הגר"א [סי' תמג] להוכיח מרש"י לעיל ה ע"ב דאם נמצא חמצו של ישראל בבית ישראל אחר עובר עליו בב"י, אע"פ שלא קיבל עליו אחריות, ומשו"ה הוצרך רש"י לפרש שזה אינו של חברך דאכתי לא מטי ליד כהן, והיינו דאע"פ שהוא ממון השבט מ"מ כיון שאינו ממון פרטי של אדם מסוים אין חיוב עליו בב"י דכל החיוב הוא רק אם הוא חמץ של ישראל שהוא מוזהר עליו בבל יראה, ועי' צ"ח לעיל כט ע"א שכבר דייק כן מרש"י, וכן דייק ממש"כ רש"י [בד"ה טובת הנאה] ומשום פקדון נמי ליכא דאכתי לא מטיא לידא דכהן, משמע דאם היה בא ליד כהן היה עובר הבעלים בב"י אע"פ שאין החמץ גופא שלו.

גמ' לימא בטובת הנאה ממון קא מיפלגי. האחרונים תמחו דכל הסברא שטובת הנאה ממון הוא כמו שפרש"י שאדם יכול לקנות ממנו הזכות שיוכל ליתנו לכל כהן שירצה, וא"כ קשה דהכא ל"ש לומר הכי כיון דבשעה שנעשה חמץ אין אחד שמוכן לקנות ממנו זכות זו שהרי הוא איסורי הנאה.

וכתבו לישב [רש"ש ושפ"א] דבעצם בכל חמץ הרי הוה איסורי הנאה, ולכאורה לא היה צריך בעה"ב לעבור עליו בב"י, אלא שמבואר בגמ' דשני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאוהו הכתוב כאילו הם ברשותו, ולפי"ז י"ל שהתורה אמרה בחמץ שהבעלות לעבור בבל יראה הוא מי שאילו לא היה חמץ איסורי הנאה היה הממון שלו או שהיה לו בזה דין ממון, וה"נ לולא שהיה איסור הנאה היה יכול למכור זכות זה משו"ה עובר עליו בבל יראה, וחידוש הוא דכל ממון של הבעלים הוא בעצם שלו, אבל הכא כל הדין ממון הוא מחמת הזכות למכור וכיון שהוא בכלל איסורי הנאה אין לו בו זכות למכור וממילא אין לו בו ממון כלל.

גמ' הואיל ובעי איתשיל עליה ממונא הוא. צריך להבין הא כדי לעבור בבל יראה צריך להיות בעלים על החמץ, ובפשוטו צריך שיהא לו בעלות ממונית, ומה מהניא הך סברא דהואיל ואי בעי מיתשיל הרי מיד בהפרשת חלה אין לו בעלות כלל על החמץ. **וכתבו** הפנ"י ושאגת אריה [סוף סי' פ"א] שכל סברת הגמ' הוא רק לגבי חמץ דמרבין לעיל מבבל ימצא, דאפילו חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות חשיב כשלו, ולכן אף כשהוא גורם לממון עובר כדמבואר לעיל ה ע"ב בסוגיא שם, ה"נ מהניא הך סברא דאי בעי מיתשיל דחשיב כבעלים לענין לעבור עליו בב"י, ועי' לקמן שנתבאר דברש"י ותוס' בסוגיא מבואר שלא כדבריהם אלא שהוא סברא בכל מקום שצריך דין ממון דע"י דין הואיל חשי כבעלים וחשיב כממונו.

רש"י ד"ה לא דכו"ע. ומלאכת אפיתה נמי ביו"ט וכו' **מבואר** ברש"י דהיכא דאפה אותה קודם שקרא עליו שם אין צריך להגיע לדין הואיל, אלא מכיון שהוא יכול להפריש חלה מאיזה שירצה דכל אחד יכול להיות חזי ליה, סברא הוא בלא דין הואיל שאין כאן איסור מלאכת יו"ט, דהא כתב רש"י דה"ה המ"ל דאם הפריש חלה ואפה נמי מהניא לר"א, כיון שיש סברא של הואיל ואי בעי מיתשיל ויכול לאכול איזה עיסה שירצה, אלא כל כמה דאפשר למעבד בלא שום הואיל ניחא למעבד.

וכתב במהרש"א דרש"י פירש כאן את הסוגיא כסברת ר"פ לקמן מח ע"א דהסברא שאין כאן מלאכת אפיה ביו"ט מחמת שיכול להפריש ממה שירצה אינו מטעם הואיל, [ובתוס' יבואר באופ"א], ועי' לקמן מח ע"א שמבואר ברש"י שהיה לו גירסא אחרת בסוגיא כאן, ויבואר שם.

ובמה שכתב רש"י וכל דאפשר למעבד בלא שום הואיל ניחא למיבעד, לכאורה מבואר דדינא דהואיל אינו לכתחילה, וכן מתבאר בהמשך הסוגיא למאן דאית ליה הואיל ומותר לאפות מיו"ט לחול אף דאינו לוקה עליו מ"מ איכא איסור, [ובר"ן בביצה דף י ע"ב מדפי הרי"ף משמע שהוא איסור תורה].

רש"י ד"ה לא אמרינן הואיל. אבל על אפיתה עובר דאיכא חדא דלא חזיא ליה, **כוננו** לפרש אמאי סבר ר"י שיקרא לה שם ואמאי לא יוכל לאפות אותה ואח"כ לקרוא לה שם כר"א, ועדיף טפי כדי שלא יבוא לידי חימוץ, ועי' כתב רש"י כיון שאם אפה איכא חדא דלא חזי ליה.

אולם צ"ב דהא בגמ' מבואר דטעמא דר"י הוא משום דלית ליה הואיל, והרי מבואר ברש"י באות הקודם דהך סברא דכל חדא וחדא חזי ליה אינו מטעם הואיל, אלא דכה"ג אין חסרון של מלאכה שלא לצורך אוכל נפש, ומבואר לפי רש"י דר' יהושע חולק בתרתי על ר"א חדא האם אמרינן הואיל, ועוד אם מחמת הך סברא דהואיל ויכול לקרוא שם למי שירצה חשיב בכלל מלאכת אוכ"י, ויבואר בהסוף הסוגיא לקמן מח. בעזה"י, [והא דלא אמרינן לר"י שיפריש מכל חדא וחדא, ולזה אי"צ לדין הואיל צ"ל כמש"כ תוס' דטירחא הוא ולא חייבהו לטרוח כן].

תוס' ד"ה הואיל ואי בעי מיתשיל. וא"ת אמאי שרי ר"א לאפות משום הואיל דכל חדא וחדא וכו', מבואר בתוס' דסברי דהא דיכול לאכול כל אחד היינו מדין הואיל ודלא כמו שמבואר ברש"י באות הקודם, ובמהרש"א ביאר ע"פ הסוגיא דלקמן שנחלקו בזה רמי בר חמא ור"פ האם בכה"ג שיכול לאכול כל אחד צריך לדין הואיל ותוס' פירשו כהך מד"א דבעינן להואיל, אבל רש"י פ"י כמד"א דלא בעי הואיל.

תוס' בא"ד. ורשב"א פירש כי נראה לו שדעת רש"י כיון שהסל מצרפן וסופו ליטול אחת על כולן נמצא שטרח בדבר שאין ראוי לאכילה וכו', עי' בתוס' הרשב"א שמבואר הדברים יותר דהרשב"א בא לפרש מה הקדים רש"י שאם לא היה קורא שם רק אחר האפיה אין יכול להפריש אחד על כולם רק מחמת ההלכה שהסל מצרפן, וביאר דלולא הך סברא דהסל מצרפן היה צריך להפריש מכל חלה וחלה ואם היה אופה קודם שהיה קורא שם חייב היה להפריש מכל חלה וחלה ולא היה צריך לדין הואיל, אלא דמכיון שהסל מצרפן ויכול להפריש מאיזה חלה שירצה, וסבר רש"י דכל מה שיכול להפריש רק מחלה אחת הוא רק מדין הואיל דבעצם הרי יש כאן אפיה שלא לצורך דיש כאן חלה אחת שהיא לא לצורך אוכ"י, אלא דמכיון שאם היה רוצה היה יכול להפריש מכל אחד ואחד זה מחשיב שיש כאן צורך באפיה ולכן יכול להפריש ממי שרוצה, ונמצא דלעולם צריך לדין הואיל דהיכא שלא קרא שם ורוצה להפריש לאחר אפיה מאחד צריך לדין הואיל שהיה יכול להפריש מכל אחד ואחד, ואם קרא שם צריך להגיע לב' הואיל חדא שהיה יכול לישראל ועוד שהיה יכול להפריש מכל אחד, מיהו ברש"י מבואר בהדיא דאם לא קרא שם א"צ לדין הואיל, וצ"ב מהו ההקדמה שכתב דסבר ר"א הסל מצרפן.

תוס' בא"ד. וי"ל שלא הטריחו חכמים לבצוע מכל חדא וחדא, הרע"א תמה דאפשר להפריש מככר אחד ובכה"ג ליכא טירחא, ואי מלאכת אפיה הותר בכה"ג, ואע"פ שלעיל נתבאר שצריך כזית י"ל דמייירי באופן כזה שיש כזית של חלה בהך ככר.

תוס' ד"ה הואיל [השני]. תימא לרשב"א אמאי אמר בפרק כל שעה דמצת מעשר שני אין יוצא בה בפסח לר"מ וכו' הא הואיל אי בעי מיתשיל עלה חשבינן ליה כשלו, **מבואר** בתוס' דסברי דהסברא של הואיל אינו רק לענין איסור בל יראה וכמש"כ הפנ"י והשאג"א דהוא סברא רק לגבי חמץ שא"צ בעלות גמורה, אלא הסברא של הואיל הוא סברא בכל התורה דחשיב כממונו, וכן מתבאר ברשב"א בתוס' קודם לכן שביאר בדעת רש"י דתרי הואיל לא אמרינן, ולכאורה יש כאן ב' סברות של הואיל חדא שמתיר

האיסור אפיה ביו"ט ועוד הואיל דאי בעי מיתשיל שעובר בב"י, ולסברת האחרונים הנ"ל דהך הואיל הוא סברא לגבי ב"י אינו ענין להואיל להיתר מלאכת אוכ"נ, וכן הוא לשון רש"י בד"ה לא דכולי עלמא שכתב הלכך ממוניה הוא, משמע דחשיב ממונו ממש ולא רק לענין ב"י, וצ"ע גדר הדברים.

וע"ע במנחת חינוך [מצוה נא] שהקשה בהא דמבואר ב"ק לח. דממעטינן מקרא דרעהו דאם הזיק שור של הקדש שהוא פטור והא כיון דאי בעי מיתשיל עליה חשיב כשלו והוה רעהו, והיינו דכמו דהכא אמרינן דכתיב לך והוה בכלל לך ה"ה התם נמי מדוע לא הוה בכלל רעהו.

ובדבר שמואל כתב לישב דחיוב נזקין הוא עבור ההפסד, וזה תלוי מי הבעלים לענין הפסד של הממון וכיון שהבעלים הישראל לא מופסדים כאן אין צריכים לשלם לו דמי הנזק, ועי' עוד בדב"ש שהביא דהמחנה אפרים [דיני ריבית סי' ז'] כתב שאם הקדיש מעות להקדש אין יכול להלותם בריבית כיון דאי בעי מיתשיל חשוב כדדידה, ומבואר דלכל התורה חשוב כבעלים עיי"ש עוד בכ"ד.

תוס' בא"ד. בעיקר קושית תוס' עי' במהרש"א דהעיר דהתוס' לעיל כתבו דלא אמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל לקולא היכא דלא שכיח, ות"י דכל סברת תוס' התם הוא רק דין לכתחילה אבל בדיעבד אמרינן הואיל אף כה"ג, והכא משמע להו לתוס' דלא יצא ידי"ח מצה כשאכל מצה של מע"ש לר"מ ואי אמרת הואיל יוצא ידי חובתו.

תוס' בא"ד. ועוד ת"י דהיכא דאתי הקדש ליד גזבר לא אמרינן הואיל, הנה בתרומה מבואר בנדרים דף נט ע"א דהיכא דמטי ליד כהן אין יכול לישאל עליו, ובפשוטו נראה דאחר שבא ליד כהן ונעשה ממונו אין יכול לישאל ע"ז, אבל קודם לכן לא הוה אלא ממון השבט, וא"כ יש להבין דבשלמא בתרומה אפ"ל סברא זו אבל בהקדש הרי מיד שהקדישו נעשה ממון הקדש, שהרי אמריתו לגבוה וכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, וא"כ איזה תוספת יש כשבא ליד גזבר.

הש"ך [סי' רנ"ו סק"ו] ביאר דקודם שבא ליד גזבר זכה ההקדש מכח דיבורו של המקדיש, ולכן יכול להישאל מדין אתי דיבור מבטל דיבור, אבל אחר שבא ליד הקדש זכה בו ההקדש מכח משיכה, ואפ"ל דל מהכא הקנין שע"י דיבור ולכן אין יכול לישאל, [אולם צ"ב דכיון שכבר חל קנין להקדש ע"י דיבור מהו התוספת של משיכה של הקדש, ועוד הרי במה שמוסר להקדש אף מצד הבעלים לא מונח קנין כיון שכבר הקנה להקדש בדיבורו].

תוס' בא"ד. והואיל ואי בעי פריק נמי לא אמרינן דא"כ היה קונה אותו דאטו נחשוב חמץ של נכרי, **צריך** לבאר מש"כ תוס' אטו נחשוב חמץ של נכרי, דנראה פשוט דלא היה ס"ד לתוס' שכל ישראל יעברו על איסור ב"י כיון שיכולים לקנות חמץ של נכרי, אלא ע"כ כונת תוס' הוא כמו בחמץ של הקדש או של עכו"ם שהוא ברשותו בלא קבלת אחריות.

וביאר הדבר אפ"ל דהנה ברא"ש לעיל ו ע"א מבואר דשומר שקיבל אחריות שעובר בב"י אף הבעלים שהפקידו עוברים בב"י כיון שהשאל לו המפקיד ביתו לשמירת ממונו, מבואר ברא"ש דלולא ה"ט לא היה עובר אע"פ שהחמץ שלו אבל כיון שהוא ברשות אחר אין חייב, וא"כ ה"ה כאן אע"פ שיש סברא שכל אחד יכול לפדותו או לקנותו אבל מ"מ לא הוה ברשותו ולכן על כל ישראל לא קס"ד שיעברו ורק היכא שהחמץ ברשותו אפשר לומר כן.

תוס' בא"ד. ועוד ת"י דכיון שנתחמץ שום אדם לא יפדנו, צ"ע כונתם א"כ איך אמרינן בגמ' הואיל ואי בעי מיתשיל הרי כיון שהוא לא שווה מידי לא יפדנו, ועי' בשפ"א כאן שעמד בזה.

ואפשר לומר דכל סברת תוס' הוא רק היכא כלפי הסברא דהואיל ואי בעי פריק ליה, דהתם הוא יהא שלו רק מכאן ולהבא, לכן אם לא יעשה כן לא אמרינן שהוא כשלו, אבל סברת הגמ' דהואיל ואי בעי מיתשיל הוא שע"י השאלה הוא נעשה שלו למפרע, וא"כ י"ל דהתם הסברא היא דלא יצא מרשותו עדיין מחמת שיכול לישאל ולכן אע"פ שלא יפדנו מ"מ ברשותו הוא עדיין.

תוס' בא"ד. וצ"ע בהנו הואיל דכל שעה, כונתם דהתם משמע דלכו"ע אמרינן הואיל והכא מצינו מחלוקת בזה, **צ"ב** דיש חילוק דהכא בכל הסוגיא הסברא של הואיל הוא להבא שיכול לשנות, אבל התם הואיל הוא לגבי למפרע וע"כ טעם אחר הוא, ועי' בחזון

יחזקאל על פסחים מש"כ לבאר בזה, אולם בהגהות מלוא הרעים ביאר שכונת תוס' להקשות אמאי הכא בסוגיא לא קאמר חד הוואיל דאי לא קרא עליו שם כמו בסוגיא שם, [ועי' מלוא הרעים שפי' כונה אחרת בתוס'].
 גמ' איתמר האופה מיו"ט לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה. בפשוטו נראה דפלוגת רבה ור"ח דסברת רבה היא כיון שיש אפשרות שאורחים יבאו דבר זה חשיב שהבישול הוא לצורך יו"ט והוא בכלל מלאכת אוכ"י, והיינו שההיתר של מלאכת אוכ"י אינו מחמת עצם הצורך של אוכל נפש, אלא דההיתר של מלאכת אוכל נפש הוא כל שהוא ראוי לאוכ"י דהמעשה מלאכה של אוכ"י הותר, [ויש להוסיף ע"פ מש"כ הראשונים בביצה דכל האיסור מלאכה ביו"ט הוא מלאכת עבודה ומלאכת אוכ"י לא הוה בכלל מלאכת עבודה, אלא שאם אין אפשרות שיבאו אורחים לא חשיב בכלל מלאכת אוכל נפש והוה מלאכת עבודה], ור"ח סבר דלא חשיב צורך יו"ט כל שהוא לא עומד לכך לכן כיון שבישל להדיא לצורך חול.

אולם כתב המאירי שאף למאן דלית ליה הוואל אם לבסוף באו אורחים ואכלו ונמצא שהיה תועלת בבישול שלו אין חייבים עליו, והיינו שאע"פ שמעיקרא לא היה עומד לכך, מ"מ אמרינן בזה הוכיח סופו על תחילתו שהיה כאן מלאכה אוכ"י, ואע"פ שהוא דבר שנתחדש אח"כ.

והקו"ש [אות קצ"ג] הוכיח דא"א לומר כן דאגלאי מילתא למפרע עי"ש, ולכן כתב דסברת רב חסדא הוא דכיון שהוא חשב לצורך חול נתחייב על מחשבתו ולכן לא מהניא מה שיאכל אח"כ, ועי"כ אם מעיקרא מבשל על הצד שיבאו אורחים אף לפי ר"ח אינו לוקה אם לא באו אורחים לבסוף כיון שמחשבתו היה לצורך יו"ט, ועי' באבן האזל [הלכ' יו"ט פ"א הי"ג] שכתב נמי לפרש כן ודימה אותו לסוגיא במנחות סד ע"א בנתכון בשבת לעלות דגים מן הים והעלה תינוק ודגים שנחלקו בגמ' אם אזלינן בתר מחשבתו או בתר מעשיו, וכתב שדבר זה תלוי ברבה ור"ח עי"ש שהאריך בזה.

אולם מדברי רש"י ותוס' בסוגיא מבואר שדימו את הדין של הוואיל ואי מיקלע אורחים, לדין של הוואיל ואי בעי מיתשיל לענין לעבור בב"י, [עי' ברש"י ד"ה לא דכו"ע, ובסוף הסוגיא מח. ובתוס' מש"כ בשם רשב"א], ומבואר מדבריהם דהוואיל לא הוה סברא בגדר ההיתר של מלאכת אוכל נפש, ומתבאר שהוא סברא בעצם בכל דבר שיש לו אפשרות שיהיה ולא בא לעולם עדיין דחשבינן ליה כאילו שכבר בא ונעשה, ולכן כמו שלגבי מלאכת אוכ"י אמרינן שאם היה עושה את זה בשביל אורחים לא היה עובר איסור בישול ביו"ט לכן אף אם לא עשה כן בהדיא כיון שיכול להיות שיבאו אורחים המעשה מצד עצמו מתפרש שהוא לצורך אוכ"י, ה"נ אמרינן לענין ב"י נמי מכיון שיכול לישאל על ההפרשה לכן אמרינן שאם היה נשאל על זה היה עובר בב"י לכן כבר עכשיו הוא צריך לעבור ע"ז, ועי' בקרן אורה שבת לט ע"ב שעמד בזה שהראשונים דימו את ב' הדיני הוואיל.

רש"י ד"ה האופה מיו"ט לחול. לאחר שגמר סעודתו, מדויק ברש"י שקודם שהתחיל סעודתו אע"פ שמבשל לצורך חול אינו לוקה, וכן דייק המאירי, **ולכאורה** הסברא בזה דכיון שהוא צריך לאכול ע"כ אנו מפרשים את המעשה שהוא עושה שהיא מלאכה עבור אוכל נפש, ואע"פ שאין כונתו לכך מ"מ כיון שהוא צריך לאכול כך מתפרש אותו מלאכה לצורך אוכל נפש, ולכאורה זה דלא כמש"כ הקו"ש דסברת ר"ח הוא משום דאזלינן בתר מחשבתו, דא"כ ה"ה הכא אמאי מותר והרי הוא נתכון לבשל לחול.

והנה בביצה דף כא. מבואר דאף לר"ח דלית ליה הוואיל מותר לאפות עיסתו יחד עם עיסת הכלבים באופן שיכול לפייס את הכלבים שלו בנבילה שיש לו בביתו, **והסברא** בזה כתב שם הר"ן [נ' ע"ב מדפי הר"ף] דכיון שיש לו בתוך ביתו נבילה שיוכל ליתן לכלבים עדיף טפי מכל הוואיל, דהתם האורחים עדיין לא נמצאים כאן וצריכים לבוא מעלמא אבל כאן הרי הנבילה כאן לפנינו ולכן כה"ג אף לר"ח מותר, מבואר דהיכא שהדבר נמצא לפנינו ויכול ליתן לכלבים דבר אחר איכא היתר של הוואיל אף לר"ח, ואע"פ שהוא מתכון באפיתת ליתן לכלבים וזהו לכאורה סברת רש"י בסוגיין דקודם הסעודה אף לר"ח מותר משום דע"כ שהוא יאכלנו, מיהו עי' במאירי שכתב בשם יש אומרים דאפילו קודם הסעודה נחלקו ודלא כרש"י, [ועי' ביש"ש ביאור אחר בסוגיא שם ולפ"ז י"ל].

אמנם בספר חזון יחזקאל על ביצה כתב שמכיון שאפה קודם שאכל חסר במחשבתו שחשיב לצורך חול שהוא יודע בעצמו שיתכן שאכל, ולפ"ז אפשר לומר ע"ד של הקו"ש.

תוס' ד"ה רה אמר אינו לוקה. וא"ת דאמר בהמצניע המכבד והודוה חלות דבש וכו', הנה בתוס' בביצה ג ע"א [ד"ה גזירה] כתבו דבירושלמי מבואר דכל ההיתר של מלאכת אוכ"נ אינו אלא מלאכת קצירה והילך, אבל מלאכות דקודם קצירה לא הוה בכלל מלאכת אוכ"נ, ומתוס' כאן מבואר שחלקו ע"ז דהרי רדייה הוה תולדה דקוצר וממה שהקשו התוס' שיהא מותר מדין הואיל מוכח דסברי התוס' כמש"כ בשבת דף צה. דכל המלאכות של אוכל נפש מותר מדאורייתא וכל הדין של מלישה והילך הוא רק מדרבנן ועי' חת"ס, [ועי' בב"י סי' תצ"ה כל הענין].

תוס' בא"ד. ובהאי שינויא א"ש מה שהקשה ריב"א וכו', **הרש"ש** תמה מה כונת תוס' להקשות הרי בגמ' בביצה מבואר דבעינן קרא לביצה שנולדה ביו"ט, ובעירובין בעינן קרא לגבי עירוב תחומין והתם ל"ש לומר הואיל וחזי ליה, **ועי'** בתוס' הרא"ש שמבואר דקושית תוס' דמשמע התם דבעינן קרא לכל דבר ולא רק בהנך דברים וע"כ ק' להו דהרי איכא היתרא דהואיל.

תוס' בא"ד. וא"ת אי אמרינן הואיל א"כ בטלת כל מלאכת שבת הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה, **צריך להבין** קושית תוס' דבפשוטו יש לחלק בין ההיתר של מלאכת אוכל נפש ביו"ט להיתר של פיקוח נפש בשבת, דפיקוח נפש כל ההיתר הוא משום שמתכון עבור חולה, דכיון שהתורה אמרה וחי בהם, א"כ מותר לעבור עבירה כשהוא עושה לצורך החולה, אבל בהדיא אם אינו מתכון לצורך חולה לכאורה ל"ש את ההיתר של וחי בהם, אבל במלאכת אוכ"נ ההיתר אינו מחמת כונתו שמתכון לבשל לצורך אוכ"נ, שהרי בהדיא הוא ועשה לצורך חול, אלא ההיתר הוא מה שעושה עכשיו מלאכה שהיא בעצם ראויה לאוכל נפש, ועי' דין הואיל אמרינן שמכיון שיש אפשרות שיבאו אורחים ממילא חשיב בכלל מלאכה שמותרת ביו"ט, ולכן התם אף אם יתכון בהדיא שלא לצורך אוכל נפש נמי מכיון שהדבר מצד עצמו ראוי לאכילת סגי.

ועי' חזו"א [סי' קכ"ד] שתמה דאף אם נימא דע"י ההואיל חשיב שעושה בשביל פיקוח נפש, מ"מ ל"ד להיתר של מלאכת אוכל נפש, דבאוכל נפש הדין הוא שאף אם יש לו מה לאכול יכול לבשל אותו מאכל שאין הלכה שצריך להיות צורך של אוכל נפש, אלא דאם הבישול הוא לאוכל נפש הוא מותר, וע"כ כיון היכא שהוא חזי לאורחים שיכולים לבוא נמי מותר דחשיב בכלל אוכל נפש, אבל הכא בפיקוח נפש הרי אם יש לו ליתן לחולה לאכול אסור לו לבשל, וא"כ ע"כ שכל ההיתר של פיקוח נפש הוא רק שיש צורך א"כ כ"ז שאין כאן חולק בפועל אין יכול לבשל עבורו, מיהו כתב בחזו"א דלקמן מז ע"ב מבואר דאף בכח"ג אמרינן הואיל ויבואר שם. **ועי' במהר"ם חלאה** שכתב וז"ל הא לא דמי דשאני יו"ט דמלאכה בשעתה נעשית שהרי מותר כל היום בהכנת אוכל נפש, אלא דלערב איגלאי מילתא למפרע דבאיסור נעשה, אבל בשבת האיסור הוא קיים וההיתר מתחדש, ובשעת עשית האיסור עדיין לא נתחדש ההיתר.

גמ' א"ל מדאורייתא צרכי שבת נעשים ביו"ט. הנה מתבאר בגמ' שנחלקו רבה ור"ח מה הטעם שצרכי שבת נעשים ביו"ט, האם משום דהואיל וחזי לאורחים, או משום דקדושה אחת הם, והא דבעי עירוב תבשילין משום דמדרבנן יש איסור. **והנה** בסוגיא בביצה דף כא ע"ב מבואר ב' טעמים אמאי בעינן עירוב תבשילין, או כדי שיברור לו מנה יפה לשבת, או שלא יאמרו שמותר לאפות מיו"ט לחול, **והבעל המאור** כאן כתב לתלות סברא זו בפלוגת רבה ור"ח, דלרבה דאיכא סברא של הואיל ומותר לבשל לצורך חול א"כ הסברא הוא כדי שיברור לו מנה יפה, אבל לר"ח דלית ליה הואיל הסברא הוא משום שלא יאמרו שמותר לאפות מיו"ט לחול, **ועי'** בביאור הלכה סי' תקכ"ז שביאר כל הסברות בזה.

גמ' איתיביה בהמה המסוכנת לא ישחוט אלא כדי שיאכל כזית צלי. מבואר בגמ' דלמאן דאית ליה הואיל א"ש, וצ"ב דמבואר ברש"י דמייירי לאחר שגמר סעודתו א"כ אמאי צריך שהוא יאכל כזית צלי, הא סגי שיתן לאורחים כדמבואר לעיל, וצ"ל כמש"כ הראשונים דאף למאן דאית ליה הואיל מ"מ איכא איסור מדרבנן, ולכן דוקא אם הוא עצמו יכול לאכול מזה ליכא איסור, והסברא בזה י"ל ע"ד מש"כ לעיל בשם הר"ן בביצה, **וכ"כ** המ"ב [תצ"ח ס"ק ל"ד] שאף למאן דאית ליה הואיל מ"מ מדרבנן אסור, ומשום הפסד ממונו מותר, ולכן אפשר דכ"ז רק אם הוא בעצמו יאכל ממנו, ולכן כל קושית הגמ' היא למאן דלית ליה מתוך.

ע"ע אפיקי ים [ח"ב סי"ד] שרצה להוכיח מסוגיין דקתני אם יש שיעור שיאכל כזית דמשמע דדוקא אם יש שיעור של כזית חשיב צורך אוכל נפש, אבל פחות מכזית אין היתר של אוכל נפש.

העירוני דבר נחמד דהגמ' מקשה דאם צרכי שבת ביו"ט יוכל לאופת לחם הפנים ביו"ט הסמוך לשבת כדי שיהא מותר לשבת הבאה, והרי בגמ' לעיל ג ע"ב מבואר דשהשיעור שהיו מקבלים בלחם הפנים היה פחות מכזית דאמר הגיעני "כפול", **אולם** אפשר לומר דאין צריך שיעור שהגברא יאכל כזית אלא חשיבות שיאכל מכל התבשיל כזית, ועוד אפשר דאכילת קדשים חשובה ואף פחות מכזית הוא חשוב.

גמ' משום הפסד גמר בלבו לאכול כזית. הרמב"ן חולין יב ע"א כתב באור חדש בסוגיין, דבהמה מסוכנת שיש חשש טרפות ואסור לאכול בלא בדיקה מדרבנן, ולמאן דאית ליה הואיל אע"פ שיש איסור מדרבנן מ"מ אין איסור שחיטה, דבזה שהתורה התירה לשחוט לצורך אוכל נפש אע"פ שאין צריך אוקמה אדאורייתא, ולמד"א דלא אמרינן הואיל ואין יכול לבשל אלא היכא שהוא חזי לאכילה כתב הרמב"ן חידוש דהכא מותר לו לאכול בלא בדיקה, כמו שהתירה חלב ובצים אף שיש חשש שמא היא טריפה, דהיינו כדי שלא יעבור איסור של שחיטה שלא לצורך התירו לו לאכול קודם בדיקה ונמצא שהוא מלאכת אוכל נפש.

דף מז ע"א

גמ' ואי אמרת צרכי שבת נעשים ביו"ט אמאי לא דחי יו"ט. ברש"י מבואר שלר"ח צרכי שבת נעשים ביו"ט משום דקדושה אחת היא, **והנה** בביצה דף ד ע"א איכא נדון האם יו"ט הסמוך לשבת חשיב קדושה אחת או ב' קדושות, ונפק"מ לגבי ביצה שנולדה ביו"ט שאסורה משום נולד האם אסורה בשבת משום נולד, דאם משום קדושה אחת אסור אבל אם ב' קדושות הם מותר, ורש"י ביאר שם קדושה אחת יום אחד ארוך ובפשוטו הוא כמש"כ רש"י כאן.

אולם א"א לומר כן דהא הגמ' מקשה הכא דאם צרכי שבת נעשים ביו"ט יהא מותר לאפות מיו"ט לשבת שאח"כ, ואע"פ שעבר שבוע שלם, ואם הסברא משום דהוה יום אחד ארוך ל"ש לומר כן, שהרי אין האפיה לצורך הסידור של לחם הפנים שהיא נצרכת לשבת הקרובה, דבגמ' מבואר דהנדון מחמת השבת הבאה, דהגמ' אומרת שלא התירו כיון דהוה שבות רחוקה, והיינו לצורך שבת הבאה שאז היא נאכלת.

אלא צ"ל הביאור בזה כמש"כ רש"י כאן דתרווייהו שבת איקרו, והיינו לאו משום דיום ארוך הוא אלא קדושה אחת, היינו דיש לזה שם אחד ולכן אין נפק"מ אי עברו ימי חול באמצע, ומש"כ רש"י שבת ויו"ט חדש קדושה היא היינו שהוא אותו קדושה ולא יום ארוך, **ועי'** שער הציון סי' תק"ג סק"ד שכתב דאם מבשל דבר ביו"ט ראשון וכונתו ליום השביעי לכאורה ודאי שרי, אלא שכתב דדבר זה תלוי האם מותר לעשות אוכ"נ שאינו מפיג טעמו ביו"ט כשהיה יכול לעשות מעיו"ט, ובלחם הפנים מותר כיון שלא היה אפשרות לעשות אח"כ, [וצ"ל דאע"פ שקודם לכן יכול לעשות מ"מ רחוק הוא מזמן האכילה], **אולם** עי' בחת"ס בסוגיין שהבין דסברת רש"י קדושה אחת היא כסברת הגמ' בביצה עי"ש מש"כ לבאר בזה וצ"ע מהגמ' כאן.

גמ' שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו. ברש"י מבואר דהיינו במקדש לא התירו בישול כה"ג, ועי' בר"ח שכתב כלומר יו"ט מכין לשבת שהוא אחריו, אבל בלחם הפנים אינו מותר לאכילה אלא לשבת הבאה שהיא שבת רחוקה לא התירה תורה, **מבואר** בר"ח שסברת הגמ' הוא מהתורה, והביאור בזה י"ל ע"פ מש"כ החת"ס דצרכי שבת נעשים ביו"ט דקדושה אחת היא וכיום אחד ארוך כמש"כ רש"י בביצה, ולכן אם זה שבת אח"כ ל"ש היתר של צרכי שבת נעשים ביו"ט ועי'.

רש"י ד"ה ביו"ט מיבעיא. מבואר ברש"י דטעמא דר"ח דצרכי שבת נעשים ביו"ט היכא שסעד, ובכה"ג אין צריך לאכילה של אותו היום, אלא מכיון שקדושה אחת הם לכן חשיב שעושה בשביל אותו יום, אבל לרבה דסבר דאמרינן הואיל מבואר דהכא כיון שסעד ליכא טעמא דהואיל כיון שאין יכול לאכול עכשיו, משמע ברש"י דטעמא דרבה לית ליה דר"ח לאו משום דסבר דיו"ט ושבת ב' קדושת הם, אלא אף אם קדושה אחת מ"מ כל הסברא ביו"ט עצמו היכא שסעד הוא משום הואיל ולכן הכא בב' הלחם ל"ש הואיל דבההיא שעתא לא חזי ליה, מבואר ברש"י דהיכא שאכל ובא להכין סעודה אחרת ביו"ט אפילו לאותו היום צריך להגיע לדין

הואיל, ולולא סברת הואיל לא היה יכול לאפות לצורך יו"ט כיון שכבר סעד, והיינו שכל ההיתר של מלאכת אוכל נפש הוא רק כשיכול לאכול מיד בגמר מלאכת הבישול וצ"ב הסברא בזה.

אולם נראה דאע"פ שבכל הואיל יש איסור מדרבנן, וכמו שמבואר בסוגיא מ"מ נראה דכ"ז רק אם אופה לצורך חול או שלא לצורך יו"ט עצמו, אבל היכא שאופה או מבשל לצורך אותו היום ממש, דבכה"ג לא אסרו רבנן בהיתר של הואיל ופשוט.

תוס' ד"ה ואי אמרת צרכי שבת נעשים ביו"ט. תימא לר"י מאי פריך והא ר"ח לא פליג עליה דרבה אלא שמתיר לבשל ביו"ט כמו שמותר לבשל לבו ביום דקדושה אחת היא, אבל בכה"ג דמיייתי אפילו לבו ביום אסורה כדקתני סיפא גבי שתי הלחם ובהא לא אמר ר"ח שיעשו ביו"ט יותר מרבה.

לכאורה כונתם דהרי לרבה מבואר לגבי שתי הלחם דאף היכא שהוא אופה ביו"ט עצמו נמי אסור, וע"כ משום דגזה"כ דלכם ולא לגבוה וא"כ מה מקשה הגמ' לר"ח לרבה נמי תקשה, אמנם ברש"י עצמו מבואר ישוב אחר לדעת רבה ע"י באות הבאה.

תוס' בא"ד. ומיהו י"ל דשתי הלחם אין להם שום חסרון בגופו. **ביאור** הדברים דכל ההכנות בגוף הדבר כבישול ואפיה הם בכלל ההכנה של האכילה והוה כחסרון הכשר, אבל היכא שהדבר מצד עצמו מוכן לאכילה אלא שיש חסרון חיצוני אינו בכלל ההכנה לאכילה, ויש לעיין אמאי בכלל הואיל דחזי לאורחים אמאי ליכא דך חסרון שהרי כל זמן שלא באו אורחים אינו ראוי לאכילה ולכאורה והוה כמו שתי הלחם שצריך מתיר של שחיטה, וצ"ל דל"ד לשחיטת הזבח דהתם הוא מתיר לחפצא של שתי הלחם אבל הכא אין צריך מתיר אלא שבפועל עדיין לא באו.

והנה האבנ"מ בתשובה ב' הקשה על המג"א שלמד בדעת תוס' לעיל ה. דבמלאכת אוכ"כ צריך שיוכל להנות מיד בשעת מלאכה, והא הכא מבואר דאע"פ שלא נהנה ממלאכת בישול ואפיה מיד מותר, עיי"ש בדבר שמואל לעיל ה. מש"כ לישב בזה.

דף מז ע"ב

גמ' ואי אמרת הואיל אחרישה לא לחייב הואיל דחזי לכיסוי דם ציפור. והיינו שאם היה לו דם לכסות איכא עשה דכיסוי וידחה ל"ת דאיסור מלאכה ביו"ט, הקשה החזו"א הרי כל הדין של עשה דוחה ל"ת הוא רק כשיש לו צורך של דחיה, והרי הכא לית ליה צורך כיון שאין כאן דם ציפור ומה שיד לומר בזה הואיל, שכל הסברא של הואיל אינו בבישול ביו"ט דע"י הואיל חשיב אוכל נפש.

וכתב החזו"א דמוכרח מכאן דאמרינן הואיל אף בכה"ג, וכמו שכתבו תוס' לעיל להקשות בכל מלאכת שבת אמאי לא אמרינן הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה, והתם נמי לכאורה כל ההיתר הוא רק מחמת הצורך של פיקוח נפש, וע"כ מוכח מכאן שהגדר של הואיל הוא דחזינן כאילו שהצורך קיים לפנינו.

מיהו הקשה החזו"א דלכאורה זה דומה למה שכתבו תוס' דבסמוך לשקיעת החמה לא אמרינן הואיל כיון שלא יבאו אורחים וא"כ ה"נ הרי בשעת שחורש ברגע זה ממש ליכא דם ציפור ומה שיד כאן התיירא דהואיל וצ"ע, ועיי' באות הבאה.

גמ' שם. בעיקר סברת הגמ' דאמרינן הואיל וחזי לדם ציפור משום דעשה דוחה ל"ת, לכאורה כונת הגמ' היא דהואיל ואם יבוא עכשיו לאחר חרישה דם ציפור לפנינו יכול לכסותה בזה נמצא שיש כאן צורך בזה.

והקשה רבנו פרץ הא אמרינן בביצה ח ע"ב דכה"ג אין עשה דוחה ל"ת כיון דלא הוה בעידנא, וא"כ ה"נ האיסור עובר עכשיו והעשה יקיים רק לאחר זמן כשיבוא דם ציפור, וכן קשה בהא דקאמר הגמ' ראוי לכתשן הרי לא הוה בעידנא, **ותי'** רבנו פרץ דהכונה בסוגיין הואיל הוא דמכיון שאם באותה שעה שהוא חורש היה לפני דם ציפור היה יכול לכסות בה דכה"ג היה בעידנא, לכן אין חייב על אותה מלאכה.

ונראה מדבריו שישוד הדין של הואיל אינו הואיל ויכול לעשות מכאן להבא, אלא הסברא של הואיל הוא שמכיון שאם המצב היה שבשעת עשיית המלאכה היה יכול שלא לעבור על המלאכה נמצא שלא זו המלאכה שאסרה תורה, ואע"פ שעכשיו אין אפשרות להגיע למצב הזה, ולפי"ז צ"ל דזהו הסברא דאי מיקלעי אורחים שאם היו אורחים נמצאים עכשיו לא היה עובר באיסור של לא

תעשה כל מלאכה, ע"כ שזהו ראיה שבכה"ג לא אסרה תורה, אולם צ"ע טובא הלשון של הגמ' דאי מיקלעי אורחים משמע שהם יבאו אח"כ, ועי' בחידושי רבנו דוד שכתב סברא זו.

אולם יש להבין עיקר הך סברא שאם היה באותה שעה דם ציפור לא היה איסור הא סו"ס לא היה ציפור באותו שעה, ועי' בחידושי הר"ן שכתב דא"א לומר כסברת ר"פ הואיל ואילו היה דם ציפור אלא כל הסברא של הואיל אינו אלא היכא שיכולים לבוא אורחים אח"כ ונמצא שלא עשה איסור כלל, ועי' בטורי אבן שציין הרע"א שכתב גם דא"א לומר הך סברא של הואיל.

גמ' ראיות לכתשן כלאחר יד. ברש"י מבואר דכל האיסור של כתישה אינו אלא שבות דרבנן וכיון שמדאורייתא מותר ממילא ליכא מלקות דהואיל ויכול לעשות כן.

האור שמח [פ"א מיו"ט הט"ו] הוכיח מכאן לנדון שנחלקו השאגת אריה ורע"א האם מותר לשחוט בהמה טריפה מדרבנן ביו"ט האם איכא למימר בכה"ג הואיל מכיון שמהתורה היא ראויה לאכילה, ורק מדרבנן אינו ראוי לאכילה, או"ד כיון שבפועל לא תאכל כיון שאסורה מדרבנן לא אמרינן הואיל, והשאגת אריה [סי' ס"ד] צידד דאמרינן הואיל כה"ג, והרע"א [בתשובה ה'] חולק עליו דלא אמרינן הואיל בכה"ג כמש"כ תוס' לעיל דלא אמרינן הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה כיון דלא שכיח, וכתב האו"ש דבסוגיין פרש"י שאמרינן הואיל בכה"ג שיש איסור מדרבנן, ומבואר כסברת השאגת אריה ודלא כהרע"א.

אולם אפ"ל דיש סברא לחלק דהתם הנדון הוא האם מותר לכתחילה לשחוט או לבשל באופן שאנו יודעים שהאורחים לא יאכלו אותו אע"פ שהוא מותר מהתורה, אבל הכא הנדון הוא על האדם שח"ש ביו"ט, דיש סברא לומר שלא ילקה על מלאכת חרישה ביו"ט כיון שהואיל וישחוט דם ציפור, והתם יש לתלות שיעשה כן שהרי הכלל הוא תמיד דאומרים לאדם לעבור עבירה דרבנן כדי לינצל מאיסור דאורייתא, ועי"ש באו"ש דלולא פרש"י היה אפשר לפרש דכונת הגמ' ראוי לכתשן כלאחר יד היינו שאין איסור כתישה במקום מצוה של כיסוי, דלא העמידו רבנן דבריהם במקום מצוה.

תוס' ד"ה כתישה. הקשה ריב"א ועוד תימא ובפרק במה מדליקין וכו', צ"ב מדוע האריכו תוס' בקושיתם כ"כ להביא כל המד"א בפרק במה מדליקין, ולכאורה כל קושיתם אינו אלא לפי ר"א דאמר דטעמא דאין שורפין משום דהוה עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, ויותר מזה צ"ב מה בכלל הקשו תוס' כיון שנחלקו בזה בגמ' אם איכא דין דחיה ביו"ט אפשר דהכא קאי הגמ' כהך מד"א דפליג על ר"א, ובאמת שבתוס' הרא"ש ובחי' רבנו דוד הקשו רק לפי ר"א.

והקה"י [סי' מב] כתב דכונת תוס' דהנך אמוראי דפליגי על ר"א וילפינן מקראי שאין שורפין קדשים ביו"ט סברי דזה גופא מה שנלמד מן הפסוק דביו"ט אין את הכלל שעשה דוחה ל"ת, ומשום דעשה של יו"ט חמור משאר עשה שבתורה, אולם עי' תוס' יבמות ו ע"ב מבואר דילפינן מקראי דאין עשה דוחה ל"ת בשריפת קדשים משום דאפשר למחר, וזהו דלא כתוס' כאן.

תוס' בא"ד. ומפרש רשב"ם הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור וכו', צריך להבין מה שיד בזה הואיל כיון שהוא התכון למלאכה הצריכה לגופה של המלאכה, א"כ מה יועיל שאח"כ יהיה דם ציפור, ולכאורה מבואר כמש"כ רבנו פרץ לעיל שהסברא של הואיל הוא דאמרינן הואיל לשעבר דאילו היה קודם שבא לחרוש דם ציפור והיה חורש אז לא היה עובר איסור, והכא נמי אמרינן הכא אילו היה דם ציפור לא היה עושה מלאכה הצריכה לגופה.

ויש שכתבו שזה כונת תוס' [בד"ה אחרישה] לא לחייב וכו' אם היה דם ציפור במקום חרישה וכו' ומשמע שאם היה הכונה שזהו כל הסברא של הואיל דאם היה עכשיו בשעה שהוא חורש, אולם אינו מוכרח דעיקר כונת תוס' הוא שבאו לומר שאין לו אפשרות אחרת לכסות וצריך דוקא את העפר הזה, והכונה אם היה היינו שאם יהיה אח"כ, אמנם צ"ע דהר"ן כתב כתוס' והוא חולק בהדיא על סברת ר"פ.

אולם עדיין צ"ב אף אי נימא כסברת ר"פ דמ"מ ל"ש לומר הואיל בכה"ג דמלאכה שאין צריכה לגופא אין לזה שם מלאכה כלל, א"כ מה שיד לומר הואיל דהא עכשיו עשה מלאכה ואיך אפ"ל הואיל, ואילו לא היה עושה מלאכה דכל מה שמצינו סברא של הואיל הוא דע"י סברת ההואיל אין עושה מעשה מלאכה המותרת, אבל הכא אין לזה שם של מלאכה ומה שיד לומר בזה הואיל, ועי' שפ"א

וקה"י שם שתמהו כן, ועי"ש בקה"י שכתב דע"כ צ"ל שמסתכלים על עצם הפעולה של המלאכה שאם היה עושה פעולה כזאת באופן שאין צריך לגופה היה פטור.

תוס' בא"ד. וקשה לר"י דחופר גומא פטור היינו דוקא בבית וכו', עי' בקה"י סי' מ"ב שביאר היטב כל קושיות הר"י על הרשב"ס.

תוס' בא"ד. ור"ת מפרש דבחרשה דכלאים קאי דליכא אלא לאו גרידא וכו' ומסיק כתישה, מבואר מדברי ר"ת דאע"פ שעל לאו של כלאים יש סברא של הואיל, שלא יעבור האיסור מחמת עשה דוחה ל"ת, מ"מ כיון שלגבי יו"ט לא שיד דחיה לכן אף על איסור של כלאים עובר וליכא בהו דין דחיה.

וטעמא דמילתא משום דלא אמרינן עשה דוחה אלא אם כן יהא כאן היתר בפועל, אבל אם לא יהיה כאן דחיה לא, והכא כיון שיש כאן איסור של יו"ט דליכא בהו דין דחיה, לכן אף על האיסור של כלאים אין דין דחיה, ועי' קובץ הערות סי' ס"ט אות ט' שכי"ב, [ועי' קה"ע סי' י"ד].

והנה תוס' בחולין קמא. הביאו דהריב"א כתב לישב קושית תוס' שאע"פ שיו"ט הוה עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, מ"מ אם עבר על ועשה את המלאכה אינו לוקה על הלאו, שאף שאין עשה דוחה ל"ת ועשה היינו שהעשה דיו"ט אינו נדחה מפני העשה, דמאי אולמא האי עשה מהאי עשה, אבל הל"ת נדחה כשאר עשה שדוחה ל"ת, ולכן מהני טעמא דהואיל שלא ילקה על הלאו של חרישה ביו"ט.

ועי' בחי' הר"ן שהביא פירוש זה של הריב"ס, והקשה א"כ אמאי אין נשים שורפין קדשים ביו"ט דהא לית להו עשה דיו"ט, שהרי הוא מצות עשה שהזמן גרמא, וא"כ יכולים לשרוף דנימא עשה דוחה ל"ת, אלא ע"כ דכשיש עשה ול"ת העשה מחזק את הלאו ואין כאן דין דחיה כלל אף על הלאו, וכן כתב תוס' בקידושין דף לד ע"א ד"ה מעקה עי"ש.

גמ' א"ל אין דכתיב והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו ואזהרתה מהכא מלא תעשו כל מלאכה. ברש"י כתב וכיון דלאו מזומן הוא והכתוב קראו הכנה הו"א לה מלאכה, ועובר עליו משום לא תעשו כל מלאכה.

ואפשר לפרש בכונת רש"י כמש"כ המאירי דכל שאינו מזומן מבערב נשאר דינו באיסור עשית מלאכה, ונראה כונתו דילפינן מקרא דכל צרכי יו"ט צריכים להיות מוכנים מערב יו"ט, ודבר שלא הוכן אסור בהנאה ביו"ט, וכן כתב רש"י ביצה ב ע"ב עי"ש, וממילא י"ל שהתורה לא התירה מלאכת אוכל נפש בדבר זה כיון שהוא דבר שאינו מוכן ואסור להשתמש בו ביו"ט, וכן נראה מדברי רבנו דוד.

ונמצא לפי"ז דמש"כ רש"י 'הו"א ליה מלאכה' היינו שעובר באיסור הרגיל של הבערת אש ביו"ט דלא תבערו אש, ולפי"ז כונת הגמ' אפיק הבערה ועי"ל עצי מוקצה, היינו שבאמת אין כאן איסור חדש אלא מחמת שיש איסור מוקצה ממילא איכא איסור הבערה נמי, ול"ש לומר בזה הואיל דלא יוכל להשתמש באש לצורך אוכ"י אחר כיון שלא היה לו הכנה להך הבערה.

אמנם האחרונים הבינו כונה אחרת בגמ', עי' צ"ח שהקשה למבואר השתא בגמ' אמאי תני בבביתא חמש לאוין הרי איכא שש, דכיון שיש איסור הנאה מעצי מוקצה, ועוד איכא נמי איסור של הבערה, ול"ש לומר בזה הואיל כיון שאסור להנות מעצי מוקצה, ומבואר מדבריו שהבין שכונת הגמ' עי"ל עצי מוקצה, היינו שיש איסור חדש של השתמשות בעצי מוקצה שהוא מלאכה שנלמד מקרא, וכן מבואר בפנ"י לקמן מח ע"א ויבואר להלן.

ועי' אפיקי ים [ח"ב סי"ד] שכתב לפרש כן כונת רש"י שכתב דהו"א ליה מלאכה, היינו שהאיסור של השתמשות במוקצה הוא מלאכה, ועי"ש באפיקי שכתב לישב קושית האחרונים דלמה לא יעבור אף על איסור של הבערה, דיש להקשות כמו שמצינו שהתורה התירה מלאכת אוכל נפש ביו"ט, א"כ ה"ה נמי יהא מותר השתמשות במוקצה לצורך אוכל נפש, וכתב לבאר דאח"כ על עצם מעשה הבערה במוקצה יש היתר של אוכ"י, ולכן באמת אין לו חיוב מחמת ההבערה שעושה במוקצה, וכל החיוב הוא רק על ההשתמשות במוקצה שזה איסור שהתורה אסרה ובה ל"ש סברא של הואיל, דכמו שעל מלאכת הבישול ל"ש הואיל כיון שהוא מבשל עכשיו דבר האסור ל"ש כאן הואיל, ה"נ על ההשתמשות במוקצה ל"ש לומר הואיל, ולפי"ז כתב דאח"כ דאע"פ שיש כאן

מלאכת הבערה מ"מ אינו עובר עליה דעל הבערה יש היתר של הואיל, דאע"פ שהוא משתמש במוקצה מ"מ לצורך אוכל נפש מותר כמו שמותר שאר כל המלאכות.

גמ' לוקה משום מבשל ביו"ט. הקשו האחרונים אמאי לוקה משום מבשל הרי הוא מקלקל דהמאכל הוא דבר איסור ואינו ראוי לאכילה, ועי' **מנחת חינוך** [מצוה רח"צ אות י"ג] שכתב דאין פטור של מקלקל בזה דכיון שהמעשה מצד עצמו הוא חשיב מעשה תיקון, לכן אע"פ שאין לו תועלת מזה אין בזה פטור של מקלקל, וכל הפטור של מקלקל הוא בדבר שמצד עצמו הוא מעשה של קלקול.

תוס' ד"ה אהעברה לא לחייב. מכאן מוכיח ריב"א דרבה דאמר הואיל היינו אפילו לב"ש אמר, אולם דעת הרשב"א בשבת לט ע"ב דב"ש דלית להו מתוך כ"ש דלית להו הואיל ופליגי על תוס', **והרע"א** בגליון הש"ס בשבת תמה על הרשב"א מסווגין וכמו שהוכיחו תוס' כאן, **ועי'** חזון יחזקאל על ביצה ואמרי בינה דיני יו"ט סי' ג' מש"כ לבאר בזה, וע"ע אבן האזל [פ"א מיו"ט הי"ג] דברים נפלאים בזה.

תוס' בא"ד. והנה אף דמתוך בעינן צורך היום מ"מ חזינן דס"ל לתוס' דאף דבר שהוא איסור חשיב בכלל צורך היום, וא"כ צ"ב מדוע אין בו היתר של מלאכת אוכ"י שהרי הוא אוכל דבר זה, **והשפ"א** ביאר דכתיב בקרא אך אשר יעשה לכל נפש, והיינו שההיתר של מלאכת אוכל נפש הוא רק דבר שהוא "לכל" נפש ולא דבר איסורף משא"כ בדין מתוך הוא נדון של צורך היום ובוזה אף בדבר איסור שאינו צורך של כולם כיון שהוא רוצה את זה הוה בכלל צורך.

דף מח ע"א

גמ' יצא מוקצה שאין איסור גופו גרם לו אלא איסור דבר אחר גרם לו ואי אמרת מוקצה דאורייתא מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר. מבואר בגמ' שאם מוקצה אסור מהתורה אף אם הוא איסור דבר אחר מ"מ לא חשיב ממשקה ישראל, וקשה א"כ אף אם הוא רק מדרבנן נמי יאסר, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכן הקשה בהגהות רא"מ הורביץ.

וכתב לבאר דכיון שלא מצינו באיסור תורה איסור מחמת דבר אחר שיש בו חסרון של ממשקה ישראל א"כ ל"ש לומר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, **ועי'** חת"ס שכתב כן והוסיף דהא דמבואר דאם היה איסור מוקצה מהתורה היה בו חסרון של ממשקה ישראל, אע"פ שלא דמי לתרומה דהתם לא חשיב שאיסור אחר גרם לו, משום דבקרא לא כתיב דוקא תרומה, וא"כ אפשר לומר דאף איסור מחמת דבר אחר בכלל, וכל סברת הגמ' הוא רק דמכיון שלא מצינו באיסור תורה דכה"ג לא חשיב ממשקה ישראל לכן ל"ש לומר בזה כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

והקשה החת"ס שם דהא מצינו אף באיסור תורה חילוק זה דהא בהקרבנות קרבנות ביום הכיפורים דלא חזו לאכילה אין חסרון של ממשקה ישראל, וע"כ דכיון שהחפצא מצד עצמה אינה אסורה באכילה אלא שהיום גורם אין חסרון של ממשקה ישראל, וא"כ אף אם היה איסור מוקצה הרי היום גרים, וכן הקשה **הקו"ש** [אות קצ"ז] כתב לבאר דביום כיפור האדם הוא גורם את האיסור ואין חסרון בעצם האוכל לכן אין כאן חסרון של ממשקה ישראל, אבל במוקצה יש חסרון מצד החפצא של האוכל שהוא לא מוכן ועצם המאכל גורם את האיסור ודבר זה חשיב כמאכלות אסורות שיש בו חסרון של ממשקה ישראל, ולפי"ז אפ"ל דלכן אם מוקצה דרבנן אין חסרון של משקה ישראל ול"ד אילו היה איסור מוקצה מהתורה וכמש"כ באחרונים [עי' נתה"מ רל"ד] דאיסור דרבנן האיסור הוא על הגברא ואינו איסור על החפצא, ולכן אם איסור מוקצה היה רק מדרבנן לא היה שייך בזה חסרון של ממשקה ישראל דהאיסור אינו מצד החפצא של האוכל, אבל אם הוא איסור מוקצה מהתורה אע"פ שאיסור אחר גרם לו מ"מ הוא בא מכח החפצא ולכן היה בו חסרון של ממשקה ישראל, **[ועי' באפיקי ים דהקשה לפי מה שביאר לעיל שהאיסור של הכנה הוא איסור מלאכה מה שייך בזה חסרון של ממשקה ישראל הרי מצד המלאכה אין כאן איסור דהוה לצורך יו"ט עי"ש שכתב ביאור חדש בגמ']**.

גמ' שם. מבואר בגמ' דאם מוקצה דרבנן אינו כשר להקרבה דלא הוה ממשקה ישראל, ושמעתי להקשות הרי הדין הוא שאין שבות במקדש, וא"כ כמו שאיסור מוקצה אין אף מוקצה דהכנה ליכא.

והעירוני למש"כ רש"י במנחות צז ע"א ד"ה אמאי לא דחי שבת, דכל ההיתר של שבות במקדש הוא רק שבות של טלטול, אבל שבות דמחזי כבונה וסותר לא, והיינו היכא דאם השבות שהוא כמלאכה לא הותר במקדש, וה"נ צ"ל דמוקצה דהכנה הוא כמלאכה ולא הותר במקדש, ועי"ש ברש"ש במנחות.

גמ' ועוד חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו"ט. המנ"ח [מצוה רח"צ אות י"ז] תמה דכל הסברא שאין חילוק מלאכות ליו"ט היינו דומיא דחשיב כאילו כל מלאכות יו"ט הוה לאו אחד, אבל מ"מ גם אם עושה אותו לאו כמה פעמים היכא שיש התראה על כל מעשה ומעשה, הדין הוא שההתראה מחלקת וחייב על כל לאו ולא, וא"כ הכא כיון שהאיסור של הבערה הוא קודם הבישול ויש כאן ב' מעשים וב' התראות אמאי אינו חייב על כל אחת ואחת.

עוד צ"ב מדוע מקשה הגמ' דוקא כאן דאין חילוק מלאכות ביו"ט, הו"ל לגמ' להקשות כן מיד איך לוקה גם משום הבערה וגם משום בישול הרי אין חילוק מלאכות, וע"כ משום דהוה ב' איסורים נפרדים בב' התראות וכמש"כ וכבר עמדו תוס' בזה.

וכתב הפנ"י לישב דלס"ד דלוקה משום מעשה הבערה אע"פ שאין חילוק מלאכות, מ"מ התראות ומעשים חלוקים, אבל השתא דקאמר דלוקה משום מוקצה ע"כ דכל האיסור מלאכה של מוקצה הוא במה שנהנה מהמוקצה, וא"כ נמצא דבשעת הבערה לא עבר על איסור של מוקצה כיון שלא נהנה באותו שעה, וכל האיסור על ההנאה הוא רק בשעת הבישול שאז נהנה בהשתמשות של המוקצה, וזהו כונת הגמ' שאין חילוק מלאכות ביו"ט, היינו דעל מעשה אחד לא יכול ללקות מחמת ב' שמות של איסור אע"פ שיש התראות חלוקות.

ומבואר שנחלקו הפנ"י והמנ"ח במה שנתבאר לעיל, מה נתחדש באיסור מוקצה האם נתחדש איסור מלאכה חדש, או כמש"כ המאירי דנתחדש דדבר שאינו מוכן אינו ראוי לאכילה, וממילא לית ביה את כל ההתרים של אוכל נפש, ונמצא דלוקה על ההבערה ולא על הבישול.

הנה משמע בגמ' שלמסקנה אין איסור מוקצה מהתורה, והנה ברש"י בביצה ב' ע"ב נראה שאף למסקנה איכא איסור להנות במוקצה דהיינו דבר שלא הוכן מערב יו"ט, ועי"ש היטב ברשב"א שתמה על רש"י דמשמע במסקנת הגמ' כאן דאין איסור מוקצה מהתורה, וכל האיסור של דבר שלא היה מוכן מעי"ט הוא רק דרבנן, ועי' שטמ"ק בביצה שם שביאר דרש"י סבר דעיקר מה שהגמ' דוחה דלא לוקה משום דאין חילוק מלאכות ביו"ט הוא עיקר הדחיה, ולעולם ילפינן מקרא דאיכא איסור מהתורה בדבר שלא הוכן מערב יו"ט, ועי"ע אפיקי ים [ח"ב סי"ד] מש"כ לבאר בכ"ז.

גמ' אלא אפיק הבערה ועייל עצי אשירה וכו' ונלקי נמי משום ולא תביא תועבה אל ביתך. משמע בגמ' שכל האיסור של ולא תביא תועבה היא בהשתמשות בע"ז, ומשו"ה הכא כשהוא מבשל בעצי הע"ז לוקה, וכתב **הכסף משנה** [פ"ז מע"ז ה"ב] דמכאן יש ראייה לדעת הרמב"ם שלוקה אף אם לא היא לתוך ביתו ורק נהנה בזה, וכ"כ מנ"ח [מצוה תכ"ט], ועי"ש במנ"ח שהביא שנחלקו בזה הראשונים האם לוקה בהכנסה לביתו לבד, ועי' במהר"ץ חיות כאן שכתב מקור מהפסוק לדברי הרמב"ם דבהשתמשות גרידא לוקה אף אם אינו מכניסו לתוך ביתו.

גמ' אלא אפיק הבערה ועייל עצי הקדש. הקשו הראשונים א"כ אמאי לא ילקה נמי משום מעילה, ועי' בחי' הר"ן וברבנו דוד מש"כ לישב, ותוס' מכות כב. כתבו לישב ע"פ מש"כ לעיל בד"ה ובמוקדשים דבאיסור שאינו לוקה רק משו"פ לא אמר.

גמ' אמר רמי בר חמא הא דרב חסדא ורבה מחלוקת ר"א ור"י דר"א סבר אמרינן הואיל ור"י סבר דלא אמרינן הואיל. והיינו דר"א סבר דהואיל ויכול להפריש מכל אחד ואחד, ובכה"ג אין איסור של אפיה שלא לצורך יו"ט, לכן יכול להפריש לבסוף רק מככר אחד אע"פ שנמצא דאפה ככר אחד שלא לצורך יו"ט, והא דאם מפריש חלה מכל ככר וככר אין איסור של אפיה שלא לצורך מחמת הך

דבר מועט, מבואר בסוגיא בביצה משום דהך דבר מועט מותר משום דריבוי בשיעורים הותר ביו"ט, וליכא איסור של אפיה שלא לצורך יו"ט בזה, וטעמא דמילתא עי' ר"ן ביצה דף י ע"א שביאר דחלוק יו"ט משבת דיו"ט אוכ"י הוה כהותרה, ואע"פ שמדרבנן אסור ריבוי בשיעורים ביו"ט הכא משום תיקון חלה התירו וכמש"כ תוס' מו ע"ב ד"ה הואיל.

והנה בהא דקאמר דר"י לית ליה הואיל הקשה **השאגת אריה** [סי' ס"ג] דהרי רש"י לעיל [מו ע"ב] כתב דיש סברא דכל היכא דשיך למעבד בלא הואיל עבדינן ליה, וא"כ אפשר דלעולם סבר ר"י כרבה דאמרינן הואיל, אלא סבר דכאן יש סברא דכל היכא דאפשר בלא הואיל עבדינן כן, **והאור שמח** [פ"ג יו"ט ה"ח ד"ה ואם היתה] כתב לבאר דאם ינחנה כך עד הערב ותחמיץ העיסה לא יוכל הכהן להנות ממנה דאם יקבל את החלה נמצא שיעבור על איסור של בל יראה, ולהשאירה עד לאחר הפסח אינו יכול דשמא יבוא להנות ממנה, ולכן צריכה לישרף ונמצא דביטל מצות נתינה, וא"כ עדיף ככה"ג לקיים מצות נתינה לכהן אף אם בעינן להיתר של הואיל בשביל לאופתה, עיי"ש עוד מש"כ שם, ועי' שפת אמת שכתב ישוב אחר על קו' השאגת אריה.

גמ' אמר רב פפא ודילמא עד כאן לא קאמר ר"א התם דאמרינן הואיל אלא דבעידנא דעייל לתנורא כל חדא וחדא חזי ליה, רש"י פירש דהך סברא דאיכא למימר דכל חדא וחדא חזיא ליה הוא בלא הואיל, [וכן מבואר ברש"י לעיל מו ע"ב ד"ה לא דכו"ע], והך סברא דכל חדא וחדא חזי ליה מבואר בתוס' בביצה כא ע"א [ד"ה עיסה] שהוא בעצם מתיר בכל יו"ט, דתוס' הקשו אמאי אסור לאפות עיסה חציה של ישראל וחציה של נכרי, הא רשב"א סבר ממלא אשה כל התנור פת אע"פ שאין צריכה אלא לפת אחד משום שתנור מלא יפה לפת, ותי' תוס' דכל הסברא של רשב"א הוא משום דכל חדא וחדא חזי ליה, אלא שרבנן אסרו ולכן היכא שיש סברא שכל התנור יפה לפת התירו, אבל בחציה של עכו"ם ל"ש הך סברא לכן לא מהני ה"ט דתנור מלא יפה לפת להיתר האפיה, והכא לגבי הפרשת חלה מבואר בתוס' לעיל מו ע"א [ד"ה עד] שאף לולא הטעם דכל התנור יפה לפת משום דמיירי שאפה ע"ג גחלים ומ"מ מותר כיון שהוא לצורך תיקון חלה, ולכן ליכא איסור מדרבנן וכמש"כ באות הקודם.

והנה עיקר הסברא דכל חדא וחדא חזי ליה, עי' אבן האזל פ"א מיו"ט הי"ג שביאר שזהו גדר של מתוך דכיון שעצם המלאכה ראוייה לו לכן זה מותר לגמרי, ולכן לא דמי לכל הואיל דהתם עכשיו אין לו צורך בזה אלא דיכול להיות שיבאו אורחים ויהנו מזה, ועיי"ש מש"כ לפי"ז, **והנה** יש להבין אמאי צריך לסברא של הואיל תמיד אפשר משום כל חדא וחדא חזי ליה ואף אם לאחר סעודה מ"מ יכול לדחוק עצמו לאכול, ועי' אפיקי ים ח"ב סט"ו.

ובעיקר הא דאמר ר"פ דשמא ר"א לית ליה הואיל בעלמא הואיל, כתבו הראשונים דלפי"ז הא דנחלקו לענין בל יראה לעיל מו ע"ב אינו אלא לחומרא כדי לעבור בב"י, או דצ"ל דר"פ מפרש דנחלקו בטובת הנאה ממון.

בעיקר הך סברא דכל חדא וחדא חזי ליה למתבאר נראה דהוא סברא להתיר דווקא ביו"ט וכמש"כ באבן האזל שהוא מלתא דמתוך.

אולם הקובץ שיעורים ביצה [אות מח] נראה דהך סברא לא מטעם גדר של מתוך, דהנה הראשונים נחלקו האם ריבוי בשיעורים מותר בשבת לחולה שיש בו סכנה, ודעת הרשב"א בחולין דריבוי בשיעורים הוא מדרבנן, והר"ן בביצה יז ע"ב תמה עליו מהגמ' במנחות עיי"ש, ובקו"ש שם ביאר דטעמא דריבוי בשיעורים דמותר משום דכל חדא וחדא חזיא ליה לכן אינו עובר על איסור תורה, ואע"פ שהחולה צריך רק חתיכה אחת של בשר כיון שיכול לאכול כל חתיכה שעושה לא עובר על איסור בישול, והא בשבת ל"ש היתר של הואיל ועי"כ שזה סברא חדשה שאין כאן מלאכה מבשל, [ודבריו מחודשים דהוא בא לישב קושית הר"ן מהגמ' במנחות שעושה ב' מעשה תלישה וכיון שעושה בזמן אחד חשיב מעשה אחד].

אולם נראה דמצינו חילוק בזה דהא בשבת אם כבר בישל לצורך חולה, או שיש לו כבר אוכל לחולה אסור לו לבשל לצורך החולה ול"ש הסברא דחזי ליה, ועי"כ כיון שיש כאן כבר חתיכה זה לא בכלל צורך של פיקוח נפש, ועי"כ שכל ההיתר הוא רק בגונא שהוא עושה ריבוי בשיעורים דהתם מיד בשעת עשיית המלאכה על כל כזית וכזית יש סברא שיכול להיות חזי לחולה, והנה לגבי יו"ט מצינו דהך סברא דהואיל וחזי ליה כל חדא וחדא הוא סברא גם אם לא הוה ריבוי בשיעורים, דכשאופה כמה ככרות של פת כל פעם שנותן את הפת לתנור הוא עושה מעשה מלאכה בפני"ע ומבואר דהך סברא הוא גם בלא ריבוי בשיעורים, וצ"ב מה הטעם לחלק בין שבת

ויו"ט בזה, דהרי לולא הך סברא דכל חדא חדא חזי איכא יאסור של ריבוי בשיעורים ואילו דהוא מבשל כזית ואח"כ עוד כזית וא"כ קשה דכמו שאם כבר בישל אין היתר לבשל עוד אף אם עדיין לא בישל נמי נימא הכי.

וצריך לחלק דביו"ט אף לאחר שאפה כבר אחד הרי יכול לאפות עוד כבר אם ירצה לאכול אותו כבר והטעם כיון שהוא צורך אוכל נפש, ואע"פ שיש לו כבר מ"מ חשיב צורך ולכן הסברא של כל חדא חדא מהניא אע"פ שאנו יודעים שיהיה כבר אחד דלא יאכל, דאין דנים את הכל ביחד אלא דנים כל אפיה ואיפה בפני"ע האם היא חשובה בכל צורך אוכל נפש, אבל בשבת אם יש לו כבר כבר אסור לבשל ולכן התם כל ההיתר הוא כשהוא מבשל בבת אחת דכל חדא חדא חזי ליה.

דף מח ע"ב

מתני' שאור ישרף והאכלו פטור דברי ר' יהודה וכו', נחלקו ר"י וחכמים במשנה האם שיאור יש בו כרת או לא, ולדעת חכמים דסברי דשיאור בכרת כ"ז בשיאור דר"י שהוא כקרני חגבים וכדמבואר בגמ', משום דאין לך כל סדק וסדק מלמעלה וכו', אבל אף לחכמים דמתני' דהוא ר"מ מבואר בגמ' דסברי דשיאור אין בו כרת והוא כל שהכסיפו פניו והיינו דלא הוה חמץ גמור, אבל ר"י סבר דשיאור דר"מ מותר לגמרי כדמבואר לעיל מג ע"א.

ונמצא שנחלקו בתרתי מה דין שיאור של כקרני חגבים דלר"י האכלו פטור ולר"מ בכרת, ועוד מה הדין בשיאור של ר"מ שלא הכסיפו פניו דלר"מ אסור ולר"י מותר, והנה לעיל מג. מבואר עוד דנחלקו ר"מ ור"י איזה איסור יש בשיאור דר"מ סבר דחמץ נוקשה בלאו ושיאור הוא חמץ נוקשה, אבל ר"י דמתני' דאמר שיאור ישרף והאכלו פטור, מבואר בסוגיא שם דאין בו איסור לאו, [וכן מבואר בגמ' בחולין כג: עיי"ש], ולעיל מג. מבואר בתוס' דלמאן דלית ליה ריבוי של כל לחמץ נוקשה סבר דאין איסור מדאורייתא כלל, ולפי"ז הא דתני שיאור ישרף היינו מדרבנן, ועי' בתוס' לעיל ב ע"א שהוכיחו מכאן שיש חיוב לבער חמץ אף באופן שאין איסור של בל יראה.

מיהו בתוס' ריש פרק ב' כתבו שמותר להשהות חמץ נוקשה בפסח למאן דלית ליה איסור של נוקשה, ולפי"ז צ"ב הא דמבואר במתני' ישרף, וכתב במג"א תמ"ב סק"א דטעמא דישרף משום דשמא יבוא להחמיץ להיות חמץ גמור אבל בלא"ה לא ועי' מש"כ בזה בריש פרקין.

דף מט ע"א

מתני' ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי ר"מ וחכ"א בזמנו וכו'. כתב הבעל המאור דטעמא דר"מ דסבר כר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, וא"כ איכא למיחש שמא ישאר לו חמץ בשבת שצריך לבער ולא יוכל לקיים מצות תשבתו לכן לא ישאיר חמץ לשבת כלל אלא מבער את כל החמץ קודם השבת ויאכל בשבת מצות.

והא דמבואר בירושלמי שהאוכל מזה בע"פ הרי הוא כבועל ארוסתו בבית חמיו כ"ז אינו אלא משש שעות ולמעלה אבל קודם לכן אין איסור לאכול חמץ, ורבנן דפליגי סברי דמקיים מצות תשבתו אף במפזר וזורה לרוח ולכן יוכל לבער בשבת, ור"א בר צדוק סבר שיש חילוק בין תרומה לחולין, משום דחולין יוכל למצוא הרבה אוכלין אבל בתרומה לא יוכל למצוא הרבה אוכלין לכן ישרוף בע"ש, [ועי' במהר"ם חלאוה שהביא דברי הבעה"מ],

מבואר מדבריו דאף לרבנן יש איסור מדרבנן להיות זורה ומפזר לרוח בשבת, אלא דרבנן התירו לצורך קיום מצות ביעור חמץ, ולכן ר"א בר צדוק סבר דבחולין שיוכל ליתן לשאר בני"א ולא צריך להגיע להיתר שהתירו לבער לצורך מצות תשבתו, ולכן בחולין א"צ לבער, אבל תרומה שלא יוכל למצוא הרבה אוכלים עדיף דלבער קודם שבת כיד שלא יזדק להיתר, **והנה** רש"י כתב לר"מ מבער הכל חוץ משיעור כדי אכילתו, ואפ"ל דסבר נמי כסברת הבעה"מ דטעמא דר"מ משום דאין ביעור חמץ אלא שריפה, אלא דסבר רש"י דמשיירי רק את השיעור שהוא זקוק לאכול ולא יצטרך לשרוף ביו"ט.

אולם לכאורה יש לדון בכ"ז דהנה נחלקו רש"י ותוס' לעיל יב ע"ב האם קיום מצות תשבתו הוא קודם זמן איסורו, או רק לאחר זמן איסורו, **ודעת** רש"י דהא דאמר ר"י דקיום מצות תשבתו הוא בשריפה הוא קודם זמן איסורו ולאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, ולכן סבר רש"י לעיל כז ע"ב דיוצא בשיירה צריך לשרוף את החמץ כדי לקיים מצות תשבתו, אבל תוס' חולקים וסברי להיפך דקודם זמן איסורו השבתתו בכל דבר ורק לאחר זמן איסורו השבתתו בשריפה.

ועי' מניח מצוה ט' שביאר שנחלקו בגדר קיום המצוה, האם הוא מצוה דמתקיים בשב ואל תעשה, דהיינו דמגיע לזמן איסור והחמץ מושבת, או"ד שעיקר המצוה היא להשבית את החמץ, ולכן קודם זמן איסורו אין בזה קיום מצוה כלל, ועי' חזו"א סי' קכ"ד לדף כז ע"ב, וא"כ לדעת תוס' דרך לאחר זמן איסורו מתקיים מצות תשבתו בשריפה א"א לפרש כמש"כ הבעה"מ דר"מ סבר כר"י דביעור חמץ אינו אלא בשריפה דבע"ש אין הלכה שצריך דוקא לשרפו דקודם זמן איסורו השבתת בכל דבר וא"כ אף בשבת עמצה יוכל להשבית ע"י מפזר וזורה לרוח, ועוד הרי בשבת ע"כ צריך להשבית קודם זמן איסורו דלאחר זמן איסורו החמץ נעשה מוקצה כדמבאר לעיל ו. דמוצא חמץ בביתו כופה עליו כלי ואסור לטלטלו.

ועוד בעיקר מה דמבאר בבעה"מ דאין איסור מהתורה להיות זורה ומפזר לרוח בשבת, עי' מג"א [סי' תמ"ו סק"א] שכתב דאיכא איסור מהתורה של מלאכת זורה כדמבאר שו"ע סי' ש"ט, וכונתו למש"כ הרמ"א בסוף הסימן שם הרוקק בשבת והרוח מפזר הרוק חייב משום זורה.

ועי' בתשובות רע"א [קמא סי' כ'] שכתב דדבר זה תלוי אי מלאכת זורה הוא מחמת שמפריד את המוץ שבתבואה ולכן הכא ל"ש מלאכה זו או דלאו מחמת זה איכא הך איסורא ע"ש שהביא דעת העה"מ והרמ"א, ולפי"ז צ"ל פלוגתת ר"מ וחכמים במשנה אינו תלוי בגדר דין של תשבתו, אלא דלכו"ע אף אם תשבתו הוא מפזר וזורה לרוח מ"מ בשבת לא יוכל לקיים תשבתו, וצ"ל שנחלקו האם חוששים שלא ימצא אוכלין לגמור את החמץ, או אין חוששים לכך דר"מ סבר דחוששין ולכן לא ישאיר לשבת כלום או רק שיעור כדי אכילתו כמש"כ רש"י, וחכמים אומרים דבזמנו והיינו שיוכל להאכילו לאחרים, ור"א בר צדוק אמר דיש חילוק בין תרומה לחולין דחולין ימצא עוד אוכלים ובתרומה לא ימצא, ולפי"ז אם באמת נשאר אין לו דרך לבערו באופן זה אלא צריך לומר לעכ"מ לבערו או באופן המועיל, אולם לשון המשנה דקתני וחכ"א בזמנו משמע דהוא מדין ביעור.

גמ' תניא ר"א בר צדוק אומר וכו', ובא זונין ממונה של ר"ג ואמר הגיע עת לבער את החמץ, משמע בגמ' דבא להוכיח כחכמים שצריך לבער הכל בזמנו, השפת אמת העיר מה הראיה משם שמותר להשאיר הכל, אולי מיירי שנשאר ממה שהשאירו לאכילה כמש"כ רש"י במשנה דאף לר"מ הוא יכול להשאיר, [ולפי הבעל המאור דלר"מ לא משיירי כלום א"ש], ותי' דהלשון הגיע עת לבער משמע שהוא עיקר הזמן, ומוכח שהכל מתבער בזמנו.

מתני' ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בביתו וכו', ואם לאו מבטלו בלבו, מלשון המשנה משמע דמיירי קודם זמן איסורו, דמכיון שמדאורייתא בביטול סגי לכן סמכו חכמים על הביטול כיון שאם ילך יפסיד את המצוה, אבל לאחר זמן איסורו חייב לחזור לביתו כדי לבער את החמץ, ולא ילך לעשות את המצוה וכן כתב המג"א [סי' תס"ד ס"ק י"א], ואע"פ שהוא יפסיד את הקרבת הפסח או את מצות מילה, כתב המג"א דעשה של תשבתו חמיר טפי כיון שעובר בכל רגע ורגע, אבל הנך מצות אינו עובר בכל רגע ורגע ולכן ילך לביתו לשרוף את החמץ.

והאבן העוזר השיג על המג"א דהא פסח הוא עשה שיש בו כרת וחמיר טפי מעשה של תשבתו ופשיטא שלא יבטל עשה שיש בו כרת, ולכן כתב דאף לאחר זמן איסורו לא ילך לביתו אלא ילך להקריב את הפסח, והא דמשמע במשנה דאף ילך למול את בנו ולא יחזור לקיים תשבתו והא התם ליכא כרת דרך במילת עצמו איכא כרת, וכתב לבאר דעשה דתשבתו אינו עובר כלל דהדין הוא דמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר על תשבתו, וה"ה נמי לא יעבור על ב"י וב"י, ולכן לא ילך לבתו אלא לקיים המצוה, [ובדעת המג"א עי' מש"כ בספר פרי יצחק לישב דסבר דמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר רק בתוך הפסח ולא קודם לכן].

והאבן העוזר כתב שכן מדויק ברש"י [בד"ה יבטל בלבו] שכתב ואפילו יש שהות דמדאורייתא בביטול סגי, **והנה** רש"י פירש כן על הדין השני של המשנה להציל מן הנכרים וכו', ולא פירש כן על הדין הראשון של המשנה דהולך לדבר מצוה, אלא ע"כ דברישא שהולך לדבר מצוה אף אם לא מצי לבטל אין צריך לחזור, והיינו דאף לאחר זמן איסורו אין צריך לחזור.

הנה בצל"ח הקשה על האבן העוזר דאיך אפ"ל דלא יחזור לביתו לקיים תשבתו, אלא ילך להקריב קרבן פסח הא כיון שיש בביתו חמץ איך יוכל להקריב את הפסח הרי עובר באיסור של לא תשחט על חמץ, ועי"ש מה שכתב לדון בזה ומסיק דהיה אפ"ל דמיירי בחמץ שקיבל עליו באחריות דעובר עליו משום דנתרבה בקרא דלא ימצא, וי"ל דכ"ז רק לגבי איסור של ב"י ולא לגבי הלאו של לא תשחט על חמץ, אבל כתב הצל"ח דא"א לומר דמתני' מיירי בכה"ג כיון דתני דקודם זמן איסורו יבטלו בלבו ואם מיירי בחמץ כזה

שקיבל עליו אחריות לא יוכל לבטלו, שהרי גוף החמץ אינו שלו ויש לו בזה רק אחריות, ולכן כתב בצ"ח דאין קיום לדברי האבן העוזר.

והנה יסוד זה שכתב בצ"ח דחמץ שקיבל עליו אחריות אין יכול לבטלו כן האריך השאגת אריה [סי' ע"ז] להוכיח מכמה דוכתי, **אמנם** איכא האחרונים שחלקו על זה ע"י בית מאיר סי' תל"א ומקור חיים [בפתיחה לסי' תל"א אות ג' ובסי' ת"מ סק"א] שכתבו דאף חמץ שקיבל עליו אחריות יכול לבטלו ועי"ש במוק"ח בטעם הדבר, ולפי"ז יש לישב דעת האבן העוזר דמיירי בכה"ג דרק קיבל עליו אחריות, ולכן אין עובר על לאו של לא תשחט על חמץ.

והנה בעיקר דברי המג"א דעובר בכל רגע ורגע בעשה של תשביתו, ולכן לא ילך לקיים מצת פסח או מילה, הקשו האחרונים הרי גם במילה עובר כל רגע ורגע שהוא לא מל, **והשער הציון** [תס"ד ס"ק כ"ד] כתב ב' סברות בזה, האחד דכל הדין שעובר במילה כל רגע ורגע הוא רק מיום השמיני והילך, אבל ביום השמיני עצמו לא דכל היום זמנה הוא ורק יש דין זריזין ומקדימים באותו היום, אבל עשה של תשביתו מתחיל תיכף לאחר חצות וכל רגע שאינו משבית מבטל מצות תשביתו, ונמצא שביטול העשה של תשביתו קדים לעשה של מילה ולכן ילך לביתו לשרוף החמץ, **והביא** שכן כתב בהדיא המהר"ם חלאוה כאן שלאחר זמן איסורו לאו דחמץ עדיף כיון דקדים איסורו.

עוד דרך כתב השער הציון שאף שמיירי שהולך למול מילה שלא בזמנה ועובר בכל רגע ורגע, מ"מ יש סברא להקדים עשה של תשביתו, משום דאם לבסוף הוא ימול את עצמו נמצא שהוא תיקן העשה של מילה למפרע, אבל בתשביתו אף אם לבסוף ישרוף את החמץ אין כאן תיקון אלא רק מכאן ולהבא, ולכן עדיף טפי לקיים מצות תשביתו ממצות מילה.

בעיקר הך נדון ע"י בחי' הגר"ח על הש"ס [עמוד ט]. שצידד דהאב אינו עובר איסור כל רגע ורגע, כיון שעיקר מצות האב הוא על מעשה המילה, ורק הבן שעיקר מצותו הוא להיות מהול, ולכן בכל רגע ורגע שאינו מקיים את המצוה הוא עובר על העשה של מילה, ועי' בדבר אברהם ח"ב, והעירוני לדרכי משה הארוך יו"ד סי' רס"א שכתב בשם הכל בו שעובר בכל רגע ורגע כשהאב או הב"ד לא מלים.

מתני' ולהציל מן הנכרים יבטל בלבו. מבואר ברש"י דמיירי באופן שיש לו שהות, אבל כיון שמדאורייתא בביטלו סגי אי"צ לחזור, ומשמע דאם לאחר זמן איסורו אם איכא שהות יחזור לבערו ולא ילך להציל, ועי' מ"ב תמ"ד סק"ל כתב דהרבה אחרונים כתבו דאף בכה"ג ילך להציל ולא יחזור לבער שמא יהיה טרוד ולא ילך להציל.

גמ' תניא אמר ר"י אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין אבל סבלנות ר' יוסי אומר וכו'. המשנה ברורה [סי' תמ"ד ס"ק כ"ד] כתב דאף בסעודת סבלנות נמי חשיב סעודת מצוה, ועוד כתב דה"ה בזמנינו שעושין סעודה בשעת כתיבת התנאים ג"כ מיקרי סעודת מצוה, והנה בהלכ' שבת סי' רמ"ט סק"ט כתב המ"ב דסעודת כזו לא חשיב סעודת מצוה וצ"ע. **עוד** כתב המ"ב שם דסעודת ברית מילה לא חשיב סעודת מצוה וכן משמע במשנה דתני ההולך למול את בנו, וצ"ב מהו הגדר של סעודת מצוה, ומ"ש סעודת אירוסין לסעודת ברית מילה.

תוס' ד"ה לשבות שביתת הרשות. פ"ה שהיה הולך להחשך וכו', ונראה לר"י דה"פ לשבות שביתת הרשות שהלך לשמוח בפסח בבית אהבו וקרובו, והיינו דאע"פ שזה חשיב עירוב לדבר מצוה שהולך לשמוח אצל חברו ביו"ט, מ"מ אינו סברא לדחות את הביטול ול"ד למצות פסח ומילה, ועי' ברא"ש שכתב כן בשם הירושלמי דמיירי שהולך לשבות אצל רבו או מי שגדול ממנו בחכמה וחשיב מצוה לגבי עירוב ורשות אצל מילה ופסח.

תוס' ד"ה וחכמים אומרים. אומר ריב"א דמפרש בירושלמי משום דבשר קודש ליה תקנה בביטול החמירו, השפת אמת העיר דצ"ב כונתם שהרי אף בשריפת קדשים הוא רק דין דרבנן, שהרי מהתורה יכול לשרוף בכל מקום שירצה, ובעיקר הסברא בזה כתב

השפ"א די"ל דכיון שכל החיוב לשרפו הוא משום דשמא יבוא לאכלו וי"ל דכל החשש הוא רק בשיעור חשוב של כביצה, ע"ע מג"א שכתב דלאחר זמן איסורו היכא שלא ביטל חייב לחזור אף על כזית דלא יכול לבטלו, ועיי"ש ברע"א ע"ד המג"א.

גמ' ל"ק הא בת"ח הא בעם הארץ. הפתחי תשובה אבעה"ז סי' ב' סק"ט כתב בשם תשובות חוות יאיר שאנו אין לנו ע"ה שדיברו בו חכמים כאן, כמו שאין לנו ע"ה שאמרו בו ששה דברים עיי"ש, **מיהו צ"ב** א"כ אמאי חלש דעתיה דר' יהושע, ועיין.

ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת"ח שאם מת או גולה מובטח שבניו ת"ח. צ"ב הא בכתובות נ ע"א מבואר דבאושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש ומ"ש מצוה זו משאר מצות, ואף אם נימא דכונת הגמ' שהוא רק עצה הוגנת כמו שמשמע במאירי כאן הרי בכתובות מבואר דתקנת אושא היתה שיש איסור לבזבז יותר מחומש, ועיין מש"כ אבי מורי בספרו אמרי גדליה (כתובות [אות סג] שביאר כל הענין ע"פ מה שמדויק ברמב"ם פכ"א מאיסורי ביאה הל"ב שכתב וכן ישיא בתו לת"ח שאין דבר מגונה ולא מריבה בביתו של ת"ח.

וצ"ב אמאי הוצרך הרמב"ם לטעם חדש ולא כתב הרמב"ם שישא בתו לת"ח כדי שבני בתו ת"ח כמו שמבואר בגמ' כאן וכתבו הרמב"ם שם דלכן ישא בת ת"ח כדי שאם ימות או יגלה בניו יהיו ת"ח, וביאר דהחיוב לישא בת ת"ח הוא נובע מהחיוב ללמד בנו תורה, ולכן אם ימות צריך לדאוג שיהיו בניו ת"ח עיי"ש שהכריח ענין זה, ולפי"ז ביאר דכל החיוב זה שידך רק בבניו אבל להשיא בתו לת"ח ל"ש ה"ט דאין אדם מחויב ללמד בן בתו תורה כדמבואר בש"ך [יו"ד רמ"ה סק"א], ולכן לא כתב הרמב"ם ה"ט דכדי שיהיו בני בתו ת"ח, ולפי"ז י"ל דהחיוב לישא בת ת"ח הוא מגדרי חיוב של ת"ת, וא"כ י"ל דאין איסור לבזבז יותר מחומש כמו שמבואר בביצה טז ע"א, [וכמו שמשמע בביאור הלכה סי' רמ"ב], וא"ש נמי לפי"ז דלא הזכיר הרמב"ם דין זה דימכור כל מה שיש לו רק בלישא בת ת"ח ולא להשיא בתו לת"ח.

דף נ ע"א

מתני' מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. פרש"י דטעם המנהג הוא כדי שלא יהא טרוד במלאכתו וישכח ביעור חמצו ושחיתת הפסח ותקון מצוה לצורך הלילה וכו', **משמעות** דברי רש"י דקאי רק על החידוש של המשנה שקודם חצות אסור במלאכה, אבל לאחר חצות מבואר בגמ' בע"ב דאינו תלוי במנהג אלא הוא מעיקר הדין כדמבואר בגמ' דבכל ע"ש וערב יו"ט, והכא בפסח איכא עוד טעמא דלאחר חצות אסור בעשית מלאכה כמש"כ בתוס' [ד"ה מקום] מדברי הירושלמי דהוא איסור מדאורייתא כמו כל אדם שמקריב קרבן בשאר ימות השנה, שאסור במלאכה באותו היום שמקריב, ה"נ לאחר חצות שהוא זמן שחיתת הפסח אסור בעשית מלאכה, וטעמא דהך מילתא נראה בבעל המאור שהוא סברא דאורייתא דאינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב, ואפשר דאף רש"י סבר ה"ט לאחר חצות, וכן מבואר במאירי דקודם חצות הוא משום שטרוד בביעור החמץ כמש"כ רש"י, ולאחר חצות הוא משום שהוא זמן הקרבת הפסח כדמבואר בירושלמי.

אמנם בראשונים מצינו שהבינו דרש"י חולק על הירושלמי, עיי' בריטב"א וחי' הר"ן וחי' רבנו דוד שכתבו דמהירושלמי דקאמר דהטעם משום הקרבת הפסח משמע דלא כרש"י משום שיהא טרוד ולא יעשה מצות הפסח, וצ"ב דלכאורה רש"י בא לפרש טעמא דמתני' דאסור קודם חצות והירושלמי מייירי בהדיא לאחר חצות בזמן הקרבת הפסח.

ומבואר מדברי הראשונים דס"ל דאע"פ שהירושלמי קאמר סברא לאחר חצות, מ"מ מדרבנן אסרו כבר בתחילת היום מחמת שהוא יום שבו הוא מקריב את הפסח, ומפורש כן בדברי הראשונים יבואר להלן, וכן נראה שהבינו המגיד משנה [פ"ח מיו"ט הי"ח] וקרבן נתנאל כאן על הרא"ש אות ב' שהביאו שרש"י חולק על הירושלמי, ועיי"ש דהקשו דלפי רש"י אמאי בערב יו"ט של סוכות ג"כ יהא אסור בעשית מלאכה שהרי הוא צריך לעשות סוכה וד' מינין, ועיי' בצל"ח שכתב דכל מה שפרש"י הוא רק בפסח כיון דהתם לאחר חצות הוא אסור מהתורה לכן יהיה בהול לעשות כל מלאכתו קודם חצות, ולכן חישין שיהיה טרוד במלאכתו ולא יעשה ההכנות שצריך לפסח, אבל בסוכות שלאחר חצות אינו אסור מהתורה, לא יהא בהול כ"כ לכן אין חשש התם קודם חצות, ועיי' פנ"י.

ע"ע ביאור הלכה [סי' תס"ח] שכתב דאיכא נפק"מ בין רש"י והראשונים בע"פ שחל להיות בשבת דצריך לעשות כל תיקוני הסעודה ביי"ג שהוא ערב שבת, אבל הקרבת הפסח היא נעשית בשבת, דלפי רש"י יהא אסור אף בע"ש לעשות מלאכה קודם חצות, אבל לפי הראשונים דכל הסברא הוא מחמת שהוא יום הקרבה א"כ יהיה מותר בעשית מלאכה, ועי' בחק יעקב שם שכבר כ"כ.

תוס' ד"ה מקום שנהגו. משמע התם דמדאורייתא אסורה, **וכוננו** נראה ממה שהקשו הירושלמי דהא כתיב בקרא "ואספת את דגנך" וכיון שבכל יום הקריבו את התמיד איך יתקיים הך קרא, [ועי' היטב בר"ן שנראה שזה היה הכרח של תוס'], והנה גדר האיסור של עשית מלאכה מבואר לקמן בפרקין נה ע"ב שהוא כחול המועד שאסרו רק דבר האבד, ועי' מג"א תס"ח סק"ד ומחצית השקל שם, וכן מוכח דהירושלמי הקשה מקרא דואספת את דגנך ואמאי לא הקשה מקרא דששת ימים תעשה מלאכתך, וע"כ דמהך קרא ל"ק דהרי מלאכות דע"כ לא חמור יותר מיו"ט עצמו, וא"כ יוכל לעשות מלאכות שמותרת ביו"ט, אלא הקשה מהך קרא דואספת וכו' שהוא מלאכה שאסורה ביו"ט כמש"כ תוס' בביצה דדעת הירושלמי דרק מלאכה דמלישה והילך מותר, ולכן מקשה מהקרא דואספת שזהו מלאכות דקודם לכן, ועי' בצ"ח שכתב לישב הערה זו באופ"א.

ועי' בהגהות מצפה איתן שהוכיח כן מהא דקאמר הגמ' לעיל דלר"ע תשביתו הוא מערב יו"ט דאי ביו"ט עצמו הרי אסור בעשית מלאכה, והרי גם בערב יו"ט אסור בעשית מלאכה שהרי הוא יום הקרבה אלא דדבר האבד מותר לעשות, וכ"ש ביעור חמץ שהוא לצורך מצוה.

והנה הר"ן כתב ע"ד הירושלמי דאינו איסור מהתורה אלא אסמכתא בעלמא הוא, [וצ"ב א"כ מה מקשה הירושלמי מהא דקתני ואספת את דגנך, וכתב בדבר שמואל בשם תשובות חת"ס ע"פ מש"כ הט"ז ביו"ד דדבר שהתורה התירה בהדיא אין כח לחכמים לאסור ולכן מקשה הירושלמי משם דמשמע שהתורה התירה, ויש לעיין האם מוכח מתוס' שחולק הט"ז].

עי' רמב"ם פ"ח מיו"ט הי"ח שכתב דהאיסור אינו אלא מדברי סופרים, וכ"כ בפ"ו מכלי המקדש ה"ט לענין יחיד שהתנדב עצים למזבח שהוא יו"ט להם ואסורים הספד ותענית ובעשית מלאכה ודבר זה מנהג, ומשמע דסבר דלא כתוס' שהרי תוס' כתבו בשם הירושלמי שדימה מתנדב קרבן עצים להקרבת הפסח, **ע"ע** תוס' חגיגה דף יז ע"ב שכתבו דאינו איסור מהתורה אלא מדרבנן ועי"ש ברש"ש מש"כ.

תוס' בא"ד. ונראה דאף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם, משמע שהוא דין דאורייתא, והקשה הצ"ח הרי האיסור מלאכה הוא מהתורה משום דהוה יו"ט מחמת ההקרבה, ומה שיד לומר כן בזמן הזה הרי אין מקריבין עכשיו קרבנות, וכן כתב בבעל המאור דעכשיו שאין אנו מקריבין קרבנות ל"ש הך איסורא, אלא הוה כמו שאר ערבי שבתות ויו"ט.

והרמב"ן במלחמות חולק וכתב דמשנאסר בתחלה נאסר לעולם בכל מקום שאפילו נמי בטל דבר לא בטל הגזירה עד שיעמד ב"ד אחר ויתיר דכל דבר שבמנין צריך ב"ד אחר להתירו, והוסיף הרמב"ן דאף שאין את טעם התקנה כאן שאין קרבן פסח מ"מ מהני ומועיל לעסקי מצה ומרור ואין ב"ד רשאי להיתר דבר שיש בו נדנודי עבירה, ומשמעות דברי הרמב"ן שכל דברי הירושלמי הוא תקנה דרבנן ולכן סבר דשיך כאן הכלל דכדי לבטל תקנה צריך שיבוא ב"ד אחר לבטלו.

ובצל"ח כתב דע"כ צ"ל לדעת הרמב"ן דהתקנה מדרבנן היתה לאסור מלאכה בערב יו"ט מחמת הקרבן, ולכן שיד לומר דא"א לבטל א"כ יבוא ב"ד אחר, ובדעת הבעה"מ אפשר לומר דאע"פ שהוא רק מדרבנן, מ"מ גדר התקנה היתה שקבעו יו"ט מחמת הקרבן, א"כ השתא דליכא קרבן ל"ש יו"ט, ובדעת תוס' עי' בהגהות מצפה איתן שכתב דטעמא משום מהרה יבנה המקדש, ולא משום תקנה דרבנן, ועי' בראב"ד ע"ד הבעה"מ שכבר כתב סברא זו.

דף נ ע"ב

גמ' מאי איריא ערבי פסחים אפילו ערבי שבתות נמי. פרש"י דקושית הגמ' מדקתני במשנה מקום שנהגו לעשות מלאכה עד חצות משמע דהתנא בא להשמיע עוד הלכה דלאחר חצות כו"ע איכא איסור מלאכה ורק קודם חצות תלוי במנהג ומקשה הגמ' מדוע הוצרכה המשנה לחדש דין זה הרי בכל ערב שבת ויו"ט קיים הדין שאסור לעשות מלאכה לאחר חצות והתנא היה צריך לומר בנוסח זה "מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח" וע"כ דקודם חצות דלאחר חצות הרי בכל ע"ש יו"ט איכא איסור. **ובמהרש"א**

[בע"א] הקשה הרי ע"כ חילוק בין ע"פ לע"ש לאחר חצות שהרי בע"פ איכא איסור מהתורה כיון שהוא שעת הקרבת הפסח, וכתב מהרש"א דקסבר הגמ' דמתני' לא אתי לחדש דין זה מדלא תני בהדיא במתני' ה"ט וע"כ אתי לדין הרגיל של איסור עשית מלאכה בע"ש ויו"ט, [ועי' בשפ"א מש"כ ע"ד מהרש"א].

והנה הר"ן והריטב"א ובמאירי ביארו קושית הגמ' באופ"א דס"ל לגמ' דטעמא דאיכא מנהג לאסור עשית מלאכה בע"פ קודם חצות מכיון שלאחר חצות איכא סיבה לאסור [או מהתורה או מדרבנן], וא"כ מקשה הגמ' דא"כ בכל ע"ש נמי כמו שיש סיבה לאסור מלאכה לאחר חצות ה"נ נאסור קודם חצות ואמאי לא כללה המשנה דבכלל המנהג של ע"פ ה"ה בע"ש, [ובזה א"ש קושית מהרש"א דהגמ' ידעה שיש סברא לחלק בין טעם האיסור מלאכה בע"פ לכל ע"ש אלא דמ"מ אי יש גזירה קודם חצות אטו אחר חצות ה"נ בע"ש ועי"ט].

והנה הר"ן במתני' כתב להקשות על רש"י מדברי הירושלמי, והיינו כשיטתו כאן דאע"פ שטעמא דהירושלמי אינו אלא לאחר חצות מ"מ תיקנו מנהג לאסור קודם חצות נמי, ודלא כרש"י שכתב טעם חדש לאסור קודם חצות, ובדעת המאירי צ"ב דבמתני' כתב טעמא דקודם חצות כרש"י משום שיהיה טרוד ולאחר חצות מטעמא דהירושלמי ומשמע דסבר כמש"כ לעיל באות א' שוא איסור מהתורה, וכאן כתב לבאר כהנך ראשונים דמאותו טעם שאסרו לאחר חצות אפשר לאסור קודם חצות וצ"ע.

גמ' התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור סמוך למנחה לא הכא מחצות, פרש"י דבע"ש אסור מתשע שעות אבל הכא מחצות אסור, **במהרש"ל** כתב דטעות סופר איכא ברש"י דא"כ אמאי קאמר "סמוך למנחה לא", הא תשע ומחצה שעות הוא ג' שעות לאחר מנחה גדולה וזה לא נקרא סמוך, ועוד דאם הגמ' ידעה דמן המנחה ולמעלה בע"ש היינו מתשע שעות מה מקשה הגמ' מע"פ דליתני בהדי הדדי הא התם האיסור הוא מחצות ובי' זמנים חלוקים הם, ולכן כתב המהרש"ל דצריך לפרש מן המנחה הוא מנחה גדולה והמקשן היה סבור דאפשר לכתוב יחד כיון דכל ההבדל הוא חצי שעה וע"ז משני הגמ' דכיון שיש חילוק לא תני ע"פ וערב שבת בהדי הדדי, [ועי' בט"ז סי' רנ"א סק"א מש"כ לישב קושית המהרש"ל], **אמנם** עי' במג"א שם סק"ד שהכריח דע"כ בע"ש הזמן הוא מתשע שעות ודלא כהמרש"ל ויש לפרש דהמג"א למד כדעת הראשונים דקושית הגמ' היתה שנגזור בע"ש כמו בע"פ וי"ל דאף מעיקר ידעה הגמ' שיש חילוק בין הזמן של ע"פ לזמן של ע"ש מקשה הגמ' דכמו שיש מנהג לאסור קודם חצות ה"נ בשבת נאסור קודם לכן. ותי' הגמ' דא"א לכלול ע"ש בהדי ערב פסח כיון שהם בי' זמנים נפרדים דהכא הוא קודם חצות והכא הוא מזמן מנחה, והנה בריטב"א כתב דבע"ש הזמן הוא מטי' שעות והוא כמש"כ דכל קושית הגמ' היתה רק אמאי לא כללה הגמ' ע"ש וע"פ במשנה, ועוד תי' הגמ' דכיון שיש חילוק בין האיסור של ע"פ לע"ש לכן לא תני בהדדי.

גמ' א"נ התם סימן ברכה הוא דלא חזי שמותי לא משמתינן הכא שמותי נמי משמתינן ליה, עי' בביאור הלכה סי' רנ"א שכתב דאע"פ שמשלשון הגמ' משמע דכל הנדון הוא האם רואה סימן ברכה או לא אבל איסורא ליכא, מדברי הרמב"ם פ"ח מיו"ט הי"ז ועוד ראשונים נראה דאיכא איסור, וביאר דהרי ע"כ לתי' קמא של הגמ' איכא איסורא ולא משמע שנחלקו התי' של הגמ' בהא, **אולם** בט"ז רנ"א סוף סק"א כתב דמבואר בגמ' דבע"ש אינו רואה סימן ברכה אבל איסורא ליכא.

והנה בגמ' משמע דהמלאכות האסורות בערב פסח לאחר חצות אסורות בע"ש מן המנחה ולמעלה והנה בשו"ע רנ"א כתב הרמ"א ומסתפרין כל היום אפילו מספר ישראל, **ובביאור הגר"א** תמה על הרמ"א דהרי בערב פסח אסור להסתפר מן המנחה ולמעלה כדמבואר בגמ' לקמן ונפסק בשו"ע סי' תסח וא"כ אף בשבת נמי היה צריך להיות כן, ואם יש חילוק בין ע"ש לע"פ אמאי הגמ' לא דוחה כן הכא, ועי' בביאור הלכה שם שהביא דברי הגר"א.

גמ' ובמוצאי שבת, פרש"י במוצאי שבת משום כבוד שבת שמוסיפין מחול על הקודש, צריך לבאר כונתו דאם מיירי שעדיין לא יצא שבת א"כ הוא איסור גמור לעשות מלאכה ואמאי רק אינו רואה סימן ברכה, [ועי' בהגהות רא"מ הורב"ץ], ובחי' **מין הגרי"ז** הלכ' שבת ביאר בכונת רש"י ע"פ מה דמבואר בשבת קנ: אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל ומבואר ברש"י שם דהך איסור אינו איסור תורה אלא צריך להבדיל להכירא בעלמא ללות את המלך, דמהתורה מיד בצאת השבת מותר בעשית מלאכה,

אלא שצריך להבדיל כדי להתיר בעשית מלאכה, וחקר הגר"ז שם האם הפירוש שאנו מחשבים כאילו שקדושת השבת נמשכת ויסוד האיסור הוא מחמת כבוד שבת, או"ד שזהו הלכה חדשה דההבדלה אוסרת לעשות מלאכה כמו שיש איסור אכילה קודם הבדלה, [ודגמא לדבר כמו שאסור לעשות צרכיו קודם התפילה], וכתב הגי"ז דמרש"י שכתב טעמא משום כבוד שבת שמוסיפין מן החול על הקודש מוכח דיסוד האיסור של עשית מלאכה קודם שיבדיל הוא מדין כבוד שבת, והיינו שאנו מחשבים כאילו שקדושת השבת נמשכת ולכן אינו רואה סימן ברכה, [אבל בעצם איסור מלאכה מהתורה אין וכמש"כ], ועי' בטור סי' רצ"א שמבואר מדבריו כן שהביא סוגית הגמ' בשבת שצריך להבדיל וקודם לכן איכא איסור מלאכה ובסו"ד כתב דזהו טעמא דהגמ' כאן שאינו רואה סימן ברכה כיון דמייירי שעדיין לא הבדיל, וכן יש לפרש בתוס' כאן שכתבו דמייירי קודם שהבדיל ועי' היטב בריטב"א שזהו כונתו.

וכתב הגר"ז שם דבדעת הרמב"ם מוכח שיסוד האיסור מלאכה קודם הבדלה אינו מחמת איסור של כבוד שבת, אלא שהוא דין מחמת חיוב ההבדלה דכמו שאסור אכילה ה"ה נמי מלאכה, ועיי"ש שכתב דלפי"ז י"ל דלאו כל המלאכות אסורות ובוזא ביאור מש"כ בשו"ע סי' רצ"ט די"א דמלאכות קלות מותר לעשות אף קודם שיבדיל, והיינו דכיון שאין האיסור משום כבוד שבת אלא מחמת חובת הבדלה כ"ז לא נאמר רק במלאכות כאלו, וכן נראה בראשונים כאן [עי'ברא"ש ובריטב"א] שכתבו דכל סברת הגמ' דאינו רואה סימן ברכה אינו אלא במלאכה שעושה בשכר, אבל אם אינו עושה אלא לעצמו כגון שמתקן בגדים בהא לא נאמר דאינו רואה סימן ברכה והכא מייירי קודם הבדלה ומוכח שיש היתר לעשות מלאכות קלות קודם הבדלה.

ת"ר יש זריז ונשכר וכו' שפל ונשכר דלא עביד כולי שבתא ולא עביד במעלא שבתא, פרש"י ואע"ג דלא לשם מצוה מכוין מצוה שלא לשמה מיהת הו"א דאמרינן לקמן לעולם יעסוק אדם במצוה ואפילו שלא לשמה, **צ"ב** דמשמע ברש"י דנשכר במה שלא עושה מלאכה בע"ש וצ"ב איזה שכר יש לו במה שלא עושה כלום, ועוד הקשה מהרש"א בחידושי אגדות דמשמע דמקבל שכר במה שלא עושה מלאכה כל היום של ע"ש והרי כל האיסור מלאכה הוא רק לאחר המנחה, וכתב המהרש"א לבאר דמייירי שמתעסק לצרכי שבת כבר מתחלת היום ולכן נשכר דמצוה קא עביד שכל היום הוא מתעסק בהכנות לצרכי שבת.

גמ' לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, הקשה בשפ"א איך אפ"ל שיעסוק במצות שלא לשמה למד"א מצות צריכות כוונה הרי לא יצא יד"ח המצוה שלא כיון כוונה הרצויה, ואם כיון נמי לשמה א"כ אין כאן חסרון של שלא לשמה שיש כאן לשמו ושלא לשמו, ולמד"א מצות א"צ כונה הרי לא צריך כוונה כלל ומה החידוש בזה שיוצא יד"ח המצוה, **ואפשר** דאף למד"א א"צ כונה כ"ז רק שיוצא יד"ח המצוה אע"פ שאינו מכוון אבל בעצם עיקר המצוה היא בכונה וא"כ אפשר שאם מכוין שלא לשמה אין יוצא בזה יד"ח.

בעיקר הך מילתא דלעולם יעסוק אדם שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, עי' בנפש החיים ש"ד שהאריך בזה טובא, ואציין מש"כ בפרקים לפני שער ד' פ"ג וז"ל כי אין הפירוש דוקא שיבוא מזה ללשמה עד שאחר כך יעסוק בה תמיד כל ימיו רק לשמה, אלא היינו שבכל פעם שהוא לומד בקביעות זמן כמה שעות רצופים אף שדרך כלל היתה כונתו שלא לשמה על כל זה בלתי אפשר שלא יכנס בלבו באמצע הלימוד על כל פנים זמן מועט כונה רצויה לשמה, **"ומעתה** כל מה שלומד עד הנה שלא לשמה נתקדש ונטהר על ידו אותו העת קטן שכיון בו לשמה", ועיי"ש עוד בתחילת הפרק שם מש"כ. וגדר ענין של לשמה עי' שם בנפש החיים שע"ד פ"ב והילך בביאור הענין.

תוס' וכאן, ואומר ר"י כגון שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חברו בהלכה ואינו לומד ע"מ לעשות, ובתוס' בברכות יז. ובתענית ז. ביארו דהשלא לשמה הוא דמתכוון לשם כבוד או שיקרא רבי, וצריך לחלק בין להתיהר לבין ע"מ שאקרא רבי או יכבדוני, **וצ"ב** מה הוסיפו תוס' ולא לומד ע"מ לעשות הרי א"צ ללמוד בשביל לעשו כדי שלא נומר נוח לו שנהפכה וכו', ואפשר דהפירוש בתוס' הוא דלומד ע"מ להתיהר ולקנטר ולקפח ולא לברר את אמיתות התורה ולא על מנת לעשות.

גמ' בני ביישן נהוג דלא הוה אזלין מצור לצידון במעלי שבתא, פרש"י שנהגו שלא לילך ליום השוק והיו עשירים ולא היו צריכים ליום השוק ולכן החמירו על עצמם כדי שלא ליבטל מצרכי שבת, והיינו דאע"פ שמעיקר הדין אין איסור מלאכה רק מן המנחה ולמעלה החמירו כל היום, **ובחי' הר"ן** ועוד ראשונים כתבו שהחמירו על עצמם שלא להפליג בספינה בע"ש, דאע"פ שמעיקר הדין מותר כיון שאינו אלא מהלך של יום אחד החמירו על עצמם.

ועי' במג"א סי' רנ"א סק"א שכתב דמוכח מעובדא דבניי בישן שכל האיסור מלאכה בע"ש הוא רק מלאכה אבל פרקמטיא מותר, וביאר שם במחצית השקל דהרי מבואר בשבת שהיה מהלך של רוב היום מצור לצידון וא"כ איך רצו לילך משם הרי ע"כ שהיו עוסקים בפרקמטיא אלא ע"כ דזה לא הוה בכלל מלאכה ע"ש שהאריך בזה.

גמ' כבר קיבלו אבותיכם עליהם שנאמר שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן, צריך לברר מהו גדרו של הך דינא ואיזה חיוב מוטל על הבנים לעשות מעשה שאביהם עשו, וכן מוכח בכל הסוגיא שאם בא למקום שיש מנהג מסוים צריך להתנהג כפי המנהג של אותו העיר [והך דינא יבואר להלן דאפשר שהוא מפני המחלוקת], **והנה** יסוד הסוגיא נראה בסוגיא בנדרים טו. פא: תני דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אין אתה רשאי להתירם משום שנאמר "לא יחל דבריו", וכתב שם הר"ן מכאן שאם קיבל אדם על עצמו להתנהג איזה הנהגה יכול חכם להתיר לו, והיינו שמדברנן הנהגה טובה חשובה כנדר ולכן אם רוצה להתירו צריך לישאל לחכם, וא"כ צ"ב דלכאורה כ"ז סברא לגבי אדם בעצמו שהתנהג כך ואמאי דבר זה מחייב את הבנים, ומדברי **הבית יוסף** [יו"ד סי' רי"ד] נראה דאח"כ אין הלכה כזו שמנהג של אדם מחייב את בניו אלא מיירי הכא בבני בישן שהבנים ג"כ התנהגו במנהג אבותם וחשיב שקיבלו עליהם מנהג זה וכאילו שהם בעצמם נדרו ענין זה ולכן אסורים, והוסיף הבית יוסף שאם ירצו לישאל על זה אצל חכם יוכל להתיר להם את ההנהגה הזו, דכמו שאצל אביהם יש לזה תוקף של נדר דמהני שאלה ה"נ אצל הבנים הוא כך, [ועי' לקמן ההמשך הסוגיא מה שיתבאר לפי"ז], **ועי'** בפתחי תשובה שם שהביא כן מספר זכרון יוסף [יו"ד סי"ד] דמיירי שהאבות הרגילו את הבנים לילך בדרכיהם לאחר שגדלו ולכן חשיב כאילו שהבנים בעצמם קיבלו עליהם לעשות, ועי' בקרבן נתנאל כאן אות ח' מש"כ לבאר כונה אחרת בב"י, ועי' בפרי חדש סי' תצ"ו [הדין השמיני] שהאריך טובא בכל זה.

אמנם צריך לבאר דמלשון הגמ' משמע דטעמא משום דכבר קיבלו אבותיכם ומשום אל תטוש ולא משום שהם קיבלו על עצמם בנדר, [וישו"מ לתשובת מאהבה ח"ב סי' רנ"ט אות יד שהקשה כן], **ונראה** לבאר בזה דבהמשך הסוגיא מבואר בתוס' דיש חילוק בין מנהג שהוא טעות דהיינו שאינם יודעים את ההלכה וסבורים שדבר זה אסור מעיקר הדין, למנהג שהוא נעשה בשביל סיג ופרישות דהיינו להחמיר על עצמם, דמנהג טעות אי"צ התרת חכם אלא הוא מותר בעצם ורק מנהג שהוא מטעם סיג ופרישות צריך התרת חכם ועי"ש בב"י שהביא כל זה, והנה בב"י שם כתב דהני בני ביישן לא ישעו שהך דינא הוא מנהג של סיג ופרישות אלא היו סבורים שדבר זה הוא אסור מדינא, ולפי"ז היה אפשר להקשות דכה"ג אין תוקף לאסור מנהג כזה והיה צריך להיות שאין צריך התרת חכם והרי הוא כמנהג טעות שכתב תוס' בשם רבנו ניסים, אלא שכיון שעשו כן מחמת שאביהם התנהגו כן לכן יש בזבה תוקף של מנהג כמו שאביהם התנהגו וזהו כונת הגמ' כבר קיבלו אבותיכם ושמע בני מוסר וכי' שיש לזה דין של מנהג אבותם ולכן צריך בזה התרת חכם.

אולם בתשובת חוות יאיר סי' קכ"ו [ציין בפתחי תשובה שם] כתב סברא חדשה בזה דיסוד הענין של המנהג הוא היכא שבני המקום קובעים לאסור איזהו דבר לכל דורת הבאים חל חלות איסור לכל הדורות שיהיו כאן, והא דילפינן מקרא דאל תטוש אינו אלא אסמכתא בעלמא, ויסוד האיסור הוא מחמת שיש בידם לקבע צורת ההנהגה לדורות הבאים כאן והוה כמו לב ב"ד מתנה שכל הדורות שידורו כאן צריכים להתנהג כך, ועי"ש שכתב דלכן אין לבן חיוב להתנהג בכל דרכי פרישות של אביו כיון שאין זה מנהג שתיקן ורק היכא שהיה כאן תקנה כמו ההיא דבני בישן שהיו צריכים להתנהג כמעשה אבותיהם, ולכן כתב דלא יועיל ג"כ שאלה ע"ז ואין חילוק בין הנבים לאותם שיסדו את המנהג דאין זה מדין נדר אלא הלכה חדשה שיש כח לקבוע תקנות קבועות באותו מקום לכל מי שיבוא לדור בעיר הזאת, ועי' עוד בב"י שם בסוף דבריו שהביא **דבריב"ש** כתב וז"ל כל קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם ואפילו בדבר שבני העיר לא קיבלו בהסכמה אלא שנהגו כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה אף הבנים חייבים באותו הגדר כדמוכח עובדא דבני בישן וכן הבאים מחוץ לעיר לדור שם הרי הם כאנשי העיר וחייבין לעשות כתקנתן, ונראה מדבריו ממש סברת החות יאיר דטעמא דבני בישן לאו משום דחשיב כנדר אלא שקיבלו עליהם וקבעו לנהוג כך חייבים כל מי שידו כאן לנהוג כן.

ולפי"ז צ"ל דהא דמבואר בגמ' בנדרים דדברים המתורים ואחרים נהגו בהם איסור דאסור משום בל יחל, ומשמע דמועיל בהם התרת חכם וכמש"כ הר"ן דמהני שאלה ככל נדר, וי"ל דכ"ז רק כשאסור על עצמו איסור כגון מש"כ הר"ן שלא יאכל או ישתה יין, אבל דברים המותרים שנהגו בהם איסור כאן הוא דבר חדש שהיה כאן מנהג לאסור את כל בני העיר והתם לאו מדין נדר הוא כמש"כ החוות יאיר שהוא הלכה חדשה.

תוס' ד"ה דילמא, ואיכא למיחש שתהא עיסה רובא אורז במקום אחד ויפריש מאותו צד על צד אחר, **ואפשר** דכונת תוס' שיהיה רק אורז דאם רק רובה אורז ומיעוט חיטה יכול להפריש דאין שיעור להפרשת חלה, ומיהו כיון שהוא עיסה אחת כל העיסה חייבת בחלה כיון שיש בה טעם דגן, ועי' בתוס' רי"ד.

דף נא ע"א

גמ' דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתיר בפניהם וכו' **אמר רב חסדא בכותאי**, [בסוגיא זו רבו דעת הראשונים ונעמדו על שי' תוס' בסוגיא] תמצית הסוגיא לפי תוס' דיש ג' סוגי מנהגים א. מנהג טעות דהיינו שסבורים על דבר המותר שהוא אסור, וזה כההיא דרבי שהתיר ירק בבית שאן, ובזה אין חילוק בין ת"ח לכותאי ויכול לומר להם שהדבר הזה מותר אף להם ולא רק לנהוג היתר בפניהם, וטעמא דמילתא כנראה דדבר שהוא טעות בעצם אין צריך לחשוש למכשול דכדי להעמיד את האמת א"צ לחשש, ויתכן עוד דכיון שאומרים להם שטעו לא אתי למיסרך ורק אם אומרים להם שהוא מנהג שא"צ לו איכא הך חששא, ב. מנהג שלא נוסד ע"פ ת"ח [ותוס' בהמשך חשיב ליה מנהג שטות] והיינו שזה דבר שמתנהגים בתורת חומרא, [וזהו כהנך אופנים המוזכרים כאן כגון הנך דבני חוזאי ובני כבול ובבירי ובעכו], ובזה איכא חילוק בין כותאי לת"ח, דלפני כותאי אסור להתיר בפניו והיינו להתנהג במנהג ההיתר משום דמסיר מילתא, דהיינו שיבאו לזלזל ומשמע ברש"י דיבאו לזלזל בדברים אחרים, ובב"י מבואר דמ"מ יכולים לילך לחכם להתיר המנהג ואע"פ שהחשש שיבאו לזלזל וכתב הב"י דכיון שמתירם להם רק ע"י פתח וחרטה בכה"ג לא יבאו לזלזל וכל החשש לזלזל הוא רק באופן כזה שאומרים להם שהוא מנהג טעות, אבל בפני ת"ח מותר להתנהג כן ובזה נסתפקו תוס' האם מותר נמי לומר להם שהדבר מותר, או"ד שאף להם אסור להם לומר שמותר להם להתנהג כמהו אלא שאין כאן חשש שיבאו לזלזל, ג' מנהג חשוב שנעשה ע"פ ת"ח וזה כההיא דמתני' דבזה איכא דינא דמתני' שנותנים עליו חומרי המקום שבא לשם, וטעמא דהך מילתא מבואר ברש"י [בד"ה הני מילי] שזהו מפני המחלוקת ויבואר בזה עוד להלן.

והנה יש לברר לסברת הבית יוסף דיסוד הענין שצריך להתנהג במנהג אבותיו הוא מחמת נדר וכן כל מנהג האיסור בנוי מכח בל יחל, א"כ מהו הסברא שמותר לעשות כן בפני ת"ח הרי אסור לו להתנהג אחרת שכיון שכבר התנהג כמנהג המקום צריך התרת חכם, ועי"ש בב"י שביאר דצ"ל דהא דמשמע דבפני ת"ח ליכא דינא דאין אתה רשאי להתיר בפניהם היינו שמותר רק להתנהג בפניהם כן אבל אסור להם להתנהג כן, **אמנם** צ"ע דתוס' הרי נסתפקו בדבר זה וסברי דיתכן דבפני ת"ח יכול לומר להם שדבר זה מותר ויוכל להתנהג כן, ועוד צ"ע דבגמ' מבואר דטעמא דאסור להתנהג כן בפני כותאי משום דמסכרי ויבאו לזלזל בדברים אחרים ואמאי הוצרך לה"ט תיפוק ליה שיבאו להיתר ענין זה עצמו והרי יש בו איסור של בל יחל.

ונראה לבאר דהתוס' נסתפקו האם מנהג כזה שלא הנהיגו ת"ח האם יש לו תוקף של מנהג שיהיה בו איסור של בל יחל או כיון שהוא לא נעשה ע"פ ת"ח אינו סיבה שיהא בו איסור של ב"י ורק מנהג שיש בו סייג בעצם, ולכן נסתפקו תוס' האם יכולים להתיר לת"ח כיון שאינו מנהג שיש לו תוקף, ולפי"ז א"ש נמי הא דקאמר הגמ' דטעמא דאסור להתיר לכותאי משום שיבאו לזלזל דבאמת אין בל יחל אלא שיבאו לזלזל בדברים אחרים, אולם דלפי הצד הב' בתוס' שאסור להתיר לאחרים והיינו שיש בל יחל קשה אמאי צריך לטעם שיבאו לזלזל הרי יש להם איסור של ב"י, ויש לישב, [ואפשר שתוס' פ' דמסרך היינו בדבר זה עצמו ודלא כמשמעות לשון רש"י].

והנה לפי החוות יאיר שביאר בבני בישן שהוא מחמת שקבעו את המנהג שצריך להתנהג באופן זה כל אחד צריך לנהוג כן באותו מקום לכאורה כ"ז ל"ש לומר כאן בבני חוזאי וכל האופנים בהמשך הסוגיא דהכא הרי מבואר דמי שבא לכאן א"צ להתנהג כן, [והריב"ש כתב דעל בני מישן אפילו אם אחר יבוא לשם צריך להתנהג כן], ועי"כ צ"ל דסברי דבני בישן הוה מנהג של ת"ח שמחייב כל אחד, אבל הכא לא מיירי במנהג של ת"ח אלא כמש"כ תוס' דהוה מנהג שלא מחייב את כל בני המקום אלא שאם התחילו לנהוג כן

חייבים אין יכולים לבטל מה שהתנהגו וטעמא נראה דהוה כמו הסוגיא בנדריים שנתבאר לעיל דאף לפי סברת הוות יאיר חייב מדין בל יחל, והיינו דכל מנהג שאינו של ת"ח אין לו תוקף של מנהג וכל הסיבה שצריך להתנהג כך הוא משום בל יחל ולכן אין יכול להיתר לאחרים וכמש"כ בדעת הב"י.

גמ' אלא אמר רב אשי חזינן אי רובא אורז אכלי לא ניכליה זר באפייהו דילמא משתכחא תורת חלה מיניהו, צ"ב אמאי בעין לה"ט הא מעיקר הדין אסור להתיר בפניהם וכל הסברא שמותר הוא רק היכא שיש חשש שמא יבאו להפריש מן הפטור על החיוב, וא"כ אמאי הוצרכה הגמ' לטעמא דילמא משתכחא תורת חלה, **ואפשר** משום דאף דרובן אורז מ"מ משום המיעוט שעושים דגן היה צריך להתיר בפניהם כדי שלא יכשלו להפריש מהפטור על החיוב, וע"ז קאמר הגמ' דכיון שיש חשש שישתכח תורת חלה לכן עדיף שלא להתיר בפניהם.

תוס' ד"ה אי אתה רשירי להתירן בפניהן, תימה האיך התיר רבי בית שאן בפ"ק דחולין, **ובצל"ח** הביא בשם הפרי חדשה סי' תצו] שהקשה בעל משא מלך דאפשר דמיירי התם שהיו בבית שאן ת"ח ולכן היה יכול להתיר בפניהם, וכתב לישב דכל מה דמבואר בגמ' דבפני בני תורה מותר לנהוג היתר בפניהם משום דאין חשש דילמא מסרכי אבל ודאי שלהתיר להם אין חילוק בין אם הם בני תורה או כותאים, והוכיח כן דהרי בגמ' בנדריים פא : מבואר דדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור עובר משום בל יחל וצריך התרה, [ובאחרונים יש שדיקו מהר"ן שם דאיכא בהו איסור מהתורה], והיינו שנתחדש בהך דינא דאי אתה רשאי להתירן ב' הלכות שהוא אסור בלא היתר חכם ועוד שלא ינהג בפניהם מנהג היתר שלא יבאו לזלזל בדברים אחרים, ובזה זה יש חילוק בין ת"ח לכותאי, והתם רבי בא להתיר להם לגמרי ולכן שפיר הקשו תוס', אולם צ"ב דהרי תוס' בהמשך הדיבור נסתפקו בזה האם יכול להתיר לאחרים בפניהם, ואפשר דתוס' הקשו כאן לפי הצד שאין יכול להתיר, ובפר"ח תי' דכיון שהיה חו"ל לא היו שם ת"ח.

תוס' בא"ד, ור"י היה מסתפק במנהג שאינו חשוב וכו', ולעיל נתבאר למבואר בב"י [יו"ד סי' רי"ד] שגדר החיוב של קיום של מנהג הוא מדין של נדר ועובר משום בל יחל מדרבנן ויש בו היתר חכם נסתפקו תוס' האם מנהג כזה דשלא הנהיגו ע"י ת"ח האם יש לו תוקף של נדר של דבר מצוה או"ד דלא חשיב כלום ולכן לא יעבור בבל יחל ויכול להתיר לת"ח, אלא דלפני כותאי אסור משום שיש חשש חדש שיבאו לזלזל בזה.

תוס' בא"ד, ורשב"א אומר דלא קשה וכו', ומבואר דדעת הרשב"א דלא כתוס' דרק במנהג שהנהיגו ע"פ ת"ח צריך לנהוג אותו כשבא לשם אלא כל מנהג אם הוא לא מנהג טעות יש דין שנותנים עליו חומרי המקום שבא לשם, ורק אם דעתו לחזור למקומו אין צריך לנהוג כן, **ועי'** במהרש"א שהעיר ע"ד הרשב"א א"כ אמאי לא מקשה הגמ' ממתני' על הנך אוקמתא ורק מקשה הגמ' על רבה בר רב הונא, ואפשר דמה"ט נדו תוס' מפ"י הרשב"א.

גמ' א"ל אביי הני מילי מבבל לבבל ומא"י לא"י אבל מא"י לבבל לא, ברש"י פירש דטעמא דנותנים לו חומרי מקום שהלך לשם הוא מפני המחלוקת, ורק מא"י לבבל כיון דכיפינן להו אין כאן מחלוקת ועיקר הך טעמא דצריך לנהוג כאנשי המקום מפני המחלוקת מבואר לקמן בגמ' בע"ב ויבואר להלן, והנה בתוס' [ד"ה אין] מבואר דעת הרשב"א דלאביי אין חילוק בין אם דעתו לחזור או אין דעתו לחזור, וכ"כ בתוס' הרא"ש, וכל החילוק הוא דבן א"י שהלך לבבל אינו חייב לנהוג כמנהג המקום שם, אבל אם בא מבבל לכאן לעולם צריך לנהוג כמנהג אנשי המקום שבא לשם אע"פ שדעתו לחזור, והטעם בזה י"ל כמש"כ רש"י דמפני המחלוקת צריך לנהוג כאנשי המקום לכן אין חילוק בין אם היה דעתו לחזור או לא, **אבל** בר"ן כאן מבואר דאביי מיירי כשאין דעתו לחזור, ולפי"ז י"ל דטעמא דאביי אינו כפרש"י מפני המחלוקת אלא שהוא מעיקר הדין דכיון שהוא בא לשם צריך לנהוג כאנשי המקום דזהו תוקפו של מנהג שכל מי שדר שם צריך להתנהג כך, אבל אם בדעתו לחזור אין צריך לנהוג כאנשי המקום כיון שדעתו לחזור לא חלו עליו דיני המקום, אלא דעיין באות הבאה דבר"ן מבואר שיש עוד הלכה שמפני המחלוקת צריך לנהוג כאנשי המקום אלא

דכ"ז רק בפרהסיה ולא בצענא, [והנה ברש"י לקמן נב. מבואר דטעמא דמתני' דצריך לנהוג חומרים מקום שהלך לשם לאו מפני המחלוקת אלא טעם אחר הוא ויבואר להלן כל הענין].

גמ' רב אשי אמר אפילו תימא מא"י לבבל הני מילי היכא דאין דעתו לחזור, בתוס' כאן [ד"ה רבה בר חנה] כתבו דק"ק דמתני' לצדדין קתני, והיינו דאם כל החיוב להתנהג כחומרי מקום שיצא משום הוא רק אם דעתו לחזור, א"כ הא דתני חומרי מקום שהלך לשם הוא רק אם אין דעתו לחזור, והביאור בזה י"ל לפי מש"כ לעיל בשם החוות יאיר דהסברא שהמנהג מחייב הוא דיש בכח החכמים לקבוע שכל מי שדר וידור באותו מקום מחויב לנהוג את אותו מנהג, ולכן אם דעתו לחזור לא חלו עליו דיני המקום דשם, אבל מ"מ לא פקע ממנו המקום שממנו הוא בא, ולכן רק אם דעתו להשאר שם חלו עליו דיני המקום ההוא ופקע ממנו דיני המקום שמשם הוא בא, אמנם הר"ן כתב דאע"פ שמדינא אין צריך להתנהג כמנהג אנשי המקום שהוא בא מ"מ מפני המחלוקת הוא מחויב לנהוג כן, ולכן כ"ז רק בפרהסיה אבל בצענא אין צריך לנהוג כאנשי המקום כיון שדעתו לחזור, וכתב הר"ן דהא דאכל רבה היה בצענא, ועי"ש מה שביאר לפי"ז הא דאמר ליה שוויינכו ככותאי.

ומדברי תוס' בפשוטו היה נראה שחולק על הר"ן דס"ל דמתני' לצדדין קתני ואם דעתו לחזור אין חיוב להתנהג כמנהג אנשי המקום ולית ליה טעמא דמפני המחלוקת, אולם צ"ב דהא במשנה קתני נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם "ואל ישנה מפני המחלוקת" ומשמע דטעמא דצריך לנהוג כחומרי המקום שהלך לשם הוא מפני המחלוקת, ולפי ר"א הוא מדינא כיון שמייירי באין דעתו לחזור, ואמנם בתוס' נב. [ד"ה ביישוב] לכאורה מפורש דהיכא שדעתו לחזור איכא דינא שצריך לנהוג כאנשי המקום מפני המחלוקת, ויש בזה חילוק בין בצענא לפרהסיה וכסברת הר"ן וקשה א"כ איך כתבו תוס' דלצדדין קתני, ואפשר דתוס' שם אזלי לפי פירוש הרשב"א [בתוס' ד"ה אי] דסבר דאביי מייירי בין בדעתו לחזור ובין באין דעתו לחזור דחייב לנהוג כחומרי מקום שבא לשם ע"כ הטעם הוא מפני המחלוקת, אולם נראה דשפיר קיימי דברי תוס' אף לפי ר"א וכונתם צ"ל דמתני' לצדדים קתני וכמש"כ ומתני' מייירי באיזה אופן צריך להתנהג אפילו בצענא, והא דתני במתני' ואל ישנה מפני המחלוקת הוא הלכה חדשה דאף היכא שדעתו לחזור ואין צריך לנהוג מדינא כן מ"מ מפני המחלוקת צריך לנהוג בפרהסיה כמנהג אנשי המקום וכמש"כ הר"ן ועי' היטב בחי' רבנו דוד שנראה מדבריו כן, ונמצא לפי"ז דלא נחלקו התוס' והר"ן בזה כלל.

גמ' א"ל רבה בר חנא לבריה לא תאכל, פרש"י "דאיירא" דאמרין לעיל דבא"י מותר ובבל אסור, וצ"ב היכן בנו היה דר דאם היה דר בבל הרי אסור לו לאכול, ואם היה דר בארץ ישראל אמאי אסור לו לאכול הרי אין צריך לנהוג כן כלל.

גמ' אני שראיתי את ר"י וכו', צ"ב מה הסברא בזה שהוא ראה את ר"י יכול לסמוך עליו אבל בנו לא ואמאי לא סגי במה שהוא סומך על אביו שראה את בנו, וכן לקמן בע"ב שחילקה הגמ' שבפני אכול שלא בפני לא אכול קשה, ועי' בפנ"י בע"ב שכתב שרבי שמעון בר"י לא רצה שיקבעו הלכה לדורת שמותר לאכול ספיכי כרוב לאחר הביעור ואף רשב"י לא רצה כן ולכן לא רצה שינהגו כן ואפשר דה"ה הכא.

דף נא ע"ב

גמ' אמר אביי ארישא, פרש"י והיינו שאם היה במקום שעושים והלך למקום שעושין בזה קאמר המשנה דאל ישנה מפני המחלוקת, בחידושי הר"ן מבואר דאביי מייירי הכא היכא שדעתו לחזור למקומו ומעיקר הדין היה יכול להתנהג כמנהג המקום שבא משם אלא דמפני המחלוקת צריך להתנהג כאנשי המקום, [ואפשר דכ"ז רק בפרהסיה אבל בצענא לא וכמש"כ לעיל בדעת ר"א], והיינו דאם אין דעתו לחזור בזה אין צריך לטעמא דמפני המחלוקת אלא התם הוא צריך לעשות מנהג אנשי המקום משום דבא לדור שם וכמש"כ לעיל דזהו גופא תקנה של מנהג שכל מי שמשקע במקום הזה מחויב לנהוג כן.

גמ' רבא אמר אסיפא, וכתב בחידושי הר"ן שם דרבא לא חולק על אביי בעצם אלא רבא סבר נמי כאביי דאל ישנה מפני המחלוקת קאי על ארשיא ועל הסיפא, ונמצא דאף רב סבר דכיון שהלך לכאן ע"ד לחזור צריך להגיע לסברא של מפני המחלוקת שיתחייב לנהוג כמנהג אנשי המקום אבל בלא"ה לא, ועולה לפי"ז דיש ב' סברות לחייב לנהוג כאנשי המקום שהלך לשם, דאם אין דעתו

לחזור נעשה לחלק מאנשי המקום ובוה מתחייב בכל המנהגים שלהם, אבל אם דעתו לחזור לא יכול להתחייב מה"ט אלא החיוב הוא מפני המחלוקת, וכתב הר"ן מיהו רש"י לא פירש כן, ונראה כונתו דברש"י [בד"ה רבא אמר לעולם] כתב והכי משמע מותני' או ממקום וכו' ומשמע דרבא בא לומר דהא דתני במתני' ואל ישנה מפני המחלוקת הוא הוא רק על הסיפא, אבל ברישא כשהלך ממקום שעושים למקום שאין עושים סבר רבא דא"צ לטעמא דמפני המחלוקת.

ומבואר לפי דעת רש"י שנחלקו אביי ורבא בעיקר הסברא דצריך לנהוג כאנשי מקום שהלך לשם, דלדעת אביי הוא מפני המחלוקת ולרבא הוא משום סברא אחרת שנעשה כאנשי המקום, ואפשר דלרש"י הביאור הוא כמש"כ בתוס' הרא"ש בע"א שהובא באות ה' בהא דאמר אביי התם דמתני' דקתני דוקא מבבל לא"י ולא מא"י לבבל מיירי בין בדעתו לחזור בין שאין דעתו לחזור וסברת אביי דנותנים לו חומרי מקום שהלך לשם הוא מפני המחלוקת ולכן אין חילוק ע"ד מה הוא יצא משם, אבל לרבא אפשר דסבר כר"א דיש חילוק דבאין דעתו לחזור יש סברא חדשה וכמש"כ שהמקום מחייב אותו להתנהג כאנשי המקום, והר"ן שפירש דרבא לא חולק על אביי ומיירי הכא היכא שדעתו לחזור ובוה הוא דבעינן לטעמא דמפני המחלוקת ואזיל לפי מה שביאר לעיל [שהובא באות ה'] דאביי מיירי נמי היכא שדעתו לחזור וטעמא מפני המחלוקת אבל היכא שאין דעתו לחזור טעמא לאו מפני המחלוקת.

[דף נא:] גמ' א"ל רב ספרא לרבי אבא כגון אנא דידעינן בקביעא דירחא, בתוס' ביארו דהיה גר במקום ששלוחי ב"ד היו מגיעים ואין עושין אלא יום אחד, ובמהרש"א הקשה דאיך מיירי הכא דאם הגיע למקום שאין שלוחי ב"ד מגיעים אמאי לא התנהג ב' ימים, ואם הוא שמע משלוחי ב"ד מתי קידשו את החודש א"כ ע"כ שבא ממקום ששלוחי ב"ד מגיעים א"כ אף הם היו יכולים לבוא לשם והיה להם להתנהג יום אחד, ואפ"ל דבאמת היה דר במקום ששלוחי ב"ד הגיעו אלא מיירי שבמצאי יו"ט הראשון הלך למקום ששלוחי ב"ד לא מגיעים ולכן צריך להתנהג אותו מקום שבא לשם ובוה נסתפק האם צריך במדבר או בעיר, ועי' בפני"י שכתב דיש לפרש דבאמת במקומו של רב ספרא היו תמיד שלוחי ב"ד באים ומיירי שיצא קודם שבאו שלוחי הב"ד ומכיון שהוא ידע בחשבון של הקביעות המולד עליו להתנהג יום אחד אף שהלך למקום רחוק שאין שלוחי ב"ד יכולים להגיע, [וכונתו דהדין נקבע על הדם לפי המקום שהוא דר בו תמיד וכדמבואר בשו"ע תצו שהדבר תלוי היכן הוא מקום קביעותו].

ועי' ברבנו חננאל שפירש שרב ספרא היה בדרכו לארץ ישראל ובמקום ישוב היה חייב לנהוג ב' יו"ט של גלויות כמקום שיצא משם, אבל במדבר הסתפק איך צריך להתנהג, ועי' בחי' רבנו דוד. [והנה בשו"ת חכם צבי סי' קס"ז כתב חידוש לדינא דבן חו"ל שבא לארץ ישראל אין צריך לנהוג ב' יו"ט של גלויות, וטעמו ביאר שם דכל הדין שנותנים חומרי המקום שיצא משם הוא רק במנהג כזה שאפשר לנהוג אותו במקום שהלך לשם אלא דשם הוא מקום שאין בו אותו מנהג, אבל הכא מכיון שאם כל בני חו"ל היו באים לארץ ישראל לא היו חייבים ביו"ט שני כלל דכל החיוב הוא מחמת חסרון ידיעה מתי הוא יו"ט ובכה"ג לא אמרינן שנותנים לו חומרי המקום שיצא משם, ועי' בשו"ע הגר"ז סי' תצ"ו שפסק כן, ומדברי הר"ח כאן מבואר שחולק על זה דכל הנדון היה הוא רק האם חייב רק בשוב או גם במדבר, ועי' במ"ב תצ"ו סי"ג שחולק ע"ז דכתב שבן חו"ל שנמצא ביו"ט בא"י יתפלל בצענא תפילת יו"ט, ודנו בזה טובא פוסקי זמננינו ואכמ"ל].

דף נב ע"א

רש"י ד"ה ולית ליה לר"י, ולית ליה לר"י דאסור משום חומרי מקום שהלך לשם ואפילו אין שם מחלוקת דהא מקום שאין עושים למקום שעושים דטעמא לאו משום מחלוקת הוא ואסרינן ליה משום חומרא שיצא משם, **וכונת** רש"י לבאר דהגמ' מקשה על ר' יהודה דאמר דמביא פירות שביעית ממקום שלא כלו למקום שכלו שאין צריך לבאר ואמאי אין הלכה שצריך לנהוג חומרי מקום שהלך לשם, וכתב רש"י דהרי הכא אין מחלוקת ואפשר דכה"ג לא אמרינן שצריך לנהוג חומרי המקום שהלך לשם והוכיח רש"י דהרי חומרי מקום שיצא משם ע"כ לאו משום מחלוקת וא"כ ה"ה נמי חומרי מקום שבא לשם לאו מפני המחלוקת, וע"כ שיש כאן סברא חדשה וכמש"כ לעיל דאם בא למקום שיש מנהג צריך להתנהג כמנהג המקום.

ובצל"ח ובשפ"א תמהו על רש"י שהרי לעיל מבואר בהדיא בגמ' דטעמא שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם הוא מפני המחלוקת וא"י שיד לחומרי מקום שיצא משם דהתם מחויב משום אל תיטוש, וכתבו דאפשר לומר דכל מה דמבואר לעיל אינו אלא לדעת אביי אבל לרבא אינו כן אלא הוא כמש"כ רש"י, ולמבואר בר"ן באות הקודם מדויק שפיר כן דרבא אתי למימר דהא דתני במתני'

דלא ישנה מפני המחלוקת הוא רק על הסיפא בבא ממקום שאין עושין למקום שעושין, אבל להיפך ממקום שעושין למקום שאין עושין התם לאו מפני המחלוקת הוא אלא התם הוא משום שנתחייב במנהגי המקום, ונמצא דכל מש"כ רש"י לעיל נא. דמפני המחלוקת הוא רק לאביי וכדמבואר בגמ' דסברא זו קאי רק לאביי.

גמ' בישוב לא עבדינן מפני שינוי המחלוקת, פרש"י הואיל ונהגו איסור לא אשנה לעניהם את המנהג, מבואר דכל הדין שלא לעשות מלאכה הוא רק בפניהם אבל שלא בפניהם בצענא יכול לעשות מלאכה, [והנה לעיל דייקנו מרש"י בד"ה ולית ליה לר"י וכו'] שהדין שצריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם לאו דוקא מפני מחלוקת וא"כ אמאי רק לעניהם אסור לעשות מלאכה, וצ"ל דכ"ז רק היכא שדעתו שלא לחזור אבל בדעתו לחזור כל החיוב הוא מפני המחלוקת ולכן רק בפרהסיה צריך לנהוג כחומרי אותו מקום], **אמנם** בתוס' [ד"ה בישוב] חולק על רש"י וכתב דלא אפשר למעבד למלאכה בצינעא כמו שאר דברים, וכונתם דעשית מלאכה ל"ד להא דאכל רב בר חנא "דאיתרא" בבל בצענא דתני התם שכיסה אותו, וטעמא התם כיון שדעתו לחזור כל האיסור אכילה מפני המחלוקת ולכן כל האיסור הוא רק בפרהסיה, ונחלקו רש"י ותוס' האם בעשית מלאכה שייך דינא דבצענא.

והנה במהרש"א כתב ע"ד התוס' דבגמ' לעיל קאמר רב אשי דמתני' דקתני נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם מיירי באין דעתו לחזור, והקשה הא אף אם מיירי בדעתו לחזור הרי מפני המחלוקת צריך לנהוג כמנהג מקום שבא לשם ובעשית מלאכה אין חילוק בין בצענא לפרהסיה כמש"כ תוס', וכתב המהרש"א דכל סברת תוס' הוא רק בעשית מלאכה שאסור ביו"ט, אבל מתני' שהנדון הוא מלאכה שאסורה מטעם מנהג בזה אין חיוב להתנהג כן בצענא רק בפרהסיה מפני המחלוקת, **וכע"ז** כתב בבעל המאור כאן דביו"ט שני מנהג גדול שפשט בכל המדינות, [אלא שדעת הבעל המאור שם שבכל המנהגים אין חיוב לעשות כבני אותו מקום ורק בכותאי אסור לעשות בפניהם, **אולם** במג"א תס"ח [הובא במ"ב שם ס"ק י"ז] כתב דאף בערב פסח הדין כן שאסור לעשות מלאכה בצענא, וצ"ב א"כ אמאי קאמר הגמ' לעיל דמתני' מיירי בכה"ג שאין דעתו לחזור.

גמ' במדבר מותר, והיינו כיון שדעתו לחזור אין בזה מפני המחלוקת, אבל אם לא היה דעתו לחזור כתב הר"ן דאף במדבר היה אסור כיון שאין דעתו לחזור חלו עליו דיני בני חו"ל, **אולם** בבעל המאור כתב דאף אם אין דעתו לחזור אין לו דין של בני חו"ל כ"ז שהוא במדבר ולא הגיע למקום ישוב, **ולפי"ז** אפ"ל דרב ספרא לא היה דעתו לחזור, ולדעת הר"ח שפירש את הנדון להיפך בבן חו"ל שבא לארץ ישראל יש כאן חידוש גדול שאין צריך להתנהג במדבר בחומרי חו"ל, וגדר דין של ישוב ומדבר כתב במ"ב תצו סק"י שאף אם בא לישוב של עכו"ם לא חשיב ישוב ונהוג יום אחד כשדעתו לחזור.

והנה בעיקר הגדר בדעתו לחזור כתב במג"א [תס"ח ס"ק י"ב] שבחורים הבאים ללמוד אע"פ שדעתם להשאר במקום ב' או ג' שנים נחשבים כדעתו לחזור, ועי' בערוך השולחן תצ"ו ס"ה שחולק ע"ז, [והאריכו בזה טובא הפוסקים עי' בספר שולחן שלמה סי' תצו].

גמ' ולית ליה לר"י הא דתנן נותנים לו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם, ברש"י כתב דע"כ טעמא דנותנים לו חומרי מקום שהלך לשם לאו מפני המחלוקת שהרי חומרי מקום שיצא משם לאו מפני המחלוקת הוא וא"כ ה"ה נמי חומרי מקום שהלך לשם נמי, ומקשה הגמ' דא"כ אמאי אין חייבים הפירת בביעור, ולעיל נתבאר דכ"ז רק היכא שאין דעתו לחזור אבל בדעתו לחזור הא דצריך להתנהג כחומרי מקום שהלך לשם הוא רק מפני המחלוקת וכמש"כ רש"י [בד"ה בישוב] ונתבאר באות ב', אלא דהא דצריך לנהוג כחומרי מקום שיצא משם ע"כ לאו מפני המחלוקת אלא שיש הלכה שצריך לנהוג כמנהג של מקום שיצא.

ויש להעיר דלכאורה הא דצריך לנהוג כחומרי מקום שיצא משם הוא משום דכל שהתנהג בזה חו"ל כנדר וכמו שנתבאר לעיל דדעת הב"י [סי' תס"ח] שמהני שאלה על מנהג, וא"כ מה הראיה ממה שצריך לנהוג כחומרי מקום שיצא לגבי חומרי מקום שהלך לשם, ומבואר לכאורה דדעת רש"י דאין חיוב של נדר בכה"ג, וצ"ל כמש"כ תוס' לעיל דדינא דמתני' דנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם הוא רק מנהג חשוב שהנהיגו ע"פ ת"ח ולכן זה מחייב כל מי שבא לאותו מקום, והב"י מיירי במנהגשאינו מחייב את מי שבא לשם כדמבואר בדבריו ע"ש, ולכן אפשר דבמנהג זה אין חיוב מדין נדר ושפיר הוכיח רש"י.

בעיקר מה דמדמה הגמ' נדון דמתני' שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם לחיוב ביעור בשביעית שצריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם, צ"ב דהרי הדין שפירות שביעית צריכים ביעור בשעה שכלה לחיה מהשדה יש לחקור האם הוא תלוי במקום שגדלו הפירות דהיינו דבמקום שגדלו כלה לחיה מהשדה או במקום שנמצאים הפירות ונאכלים שם, וא"כ ממ"נ איזה ענין יש לזה לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם דאם דין הפירות הוא שלא נחשבים שכלה לחיה כיון שבמקום גידולם יש פירות א"כ מה מהני שבאו למקום אחר הרי דבר זה אינו תלוי במנהג.

ובחזו"א שביעית [סי' י"ב אות ג'] כתב וז"ל רש"י פירש דמן הדין אזלינן בתר מציאות הפירות ולא בתר גידולן, ואם הוליד ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער מן הדין, ואם הוליד ממקום שכלו למקום שלא כלו פטור מהדין לבער אלא חייב לבער מדין חומרי מקום שיצא משם עכ"ל, ולדבריו באמת קושית הגמ' היא לאו מדין מנהג הוא אלא אעיקרא דדינא מקשה כיון דאזלינן בדיני ביעור לפי המקום שהפירות נמצאים אמאי סבר ר"י שאם באו ממקום שלא כלו למקום שכלו שאין חובת ביעור, וצ"ב היכן ראה החזו"א ברש"י כן ועוד מה דמדמה הגמ' נדון זה למתני', [ועוד צ"ב אמאי אם כבר היה במקום שכלה לחיה ונתחייב בביעור איך יפקע ע"י שילך למקום אחר, ועי"ש בחזו"א שכתב דמיירי קודם שחלק ג' סעודות והתירו לו באותו זמן], ועי' בדבר שמואל מש"כ בזה.

אולם בדעת תוס' הוכיח החזו"א שם שחלקו על זה וסברי דעיקר חובת ביעור תלוי במקום שגדל שם הפירות ודלא כרש"י דהוא תלוי היכן הפירות נמצאים לאכילה, דתוס' הקשה אהא דתנן במתני' ממקום שכלו למקום שלא כלו חייב לבער דהא אסור לשנות מפני המחלוקת, ותי' דכיון שמעיקר הדין צריך לבער כמקום שיצא משם אין חיוב מפני המחלוקת לעשות כחומרי מקום שהלך לשם, והבין החזו"א שסברת תוס' שצריך לבער היכא שהיה במקום שכלה היינו משום שמקום גידול הפירות קובע וזה גופא הנדון של תוס', [ולולא דברי החזו"א היה אפשר לפרש כונת תוס' דכיון שחל חובת ביעור אין יכול ליפקע אפילו אם הוא בא למקום שלא כלה, ועי' באות ח' מש"כ], ולפי"ז ביאר החזו"א דמקשה הגמ' לר"י אמאי אין נותנים לו חומרי מקום שהלך לשם.

גמ' אמר רב שישא בריה דרב אידי וכו' ממקום שלא כלה למקום שכלה ושמע שכלה במקומו חייב לבער ר"י אומר צא והבא וכו', בחזו"א כתב דלפי רש"י דעיקר הדין ביעור תלוי במקום שהפירות נמצאים א"כ הכא כיון שבשעה שיצאו הפירות לא היו מחוייבים בביעור א"כ אף שאחרי שבאו לכאן חל חובת ביעור בפירות שיצא משם מ"מ בפירות שנמצאים כאן מעיקר הדין אין חובת ביעור אלא ע"כ הוא סברא חדשה דחומרי מקום שיצא משם, ור"י חולק דל"ש לומר כן כיון שיכול לומר לבני אותו מקום איני משנה וכו', [ויש לעיין ממש"כ רש"י [בד"ה ושמע שכלו במקומו] ואע"ג דאין כאן חומרי מקום שיצא משם דבשעה שיצא וכו' ומשמע מדבריו דלמאן שמחייב לאו משום חומרי מקום שיצא משם ועי'], והיה אפשר לפרש בדעת רש"י לאו משום חומרי מקום שיצא משם אלא כמש"כ [בד"ה אלא איפוך] שהוא מחמת זלזול בני מקום שיצא משם, ובזה יבואר שפיר הא דהוצרך ר"י לסברא דיכול לומר וכו' דלכן אין כאן זילזול בבני אותו מקום ועי' בהגהות מלאו הרעים כאן שמבואר כן, **ולדעת** תוס' דעיקר חובת ביעור תלוי שגדל צ"ל דהכא לרבנן חייב מעיקר הדין כיון שממקום שגדלו כלה לחיה, ור' יהודה חולק כיון שעכשיו אינם נמצאים באותו מקום לא חייבים בביעור, ומקשה הגמ' ע"ז דהא ר"י לומר קאמר.

גמ' אלא איפוך אנא, והיינו דלרבנן אין חייב לבער ולר"י חייב לבער, לפרש"י טעמא דרבנן הוא כיון שהעיקר דין של ביעור הוא לפי מקום שנמצאים הפירות ולכן הכא אין חיוב לבער, ולר"י יש חובת ביעור וברש"י משמע דהוא מחמת זילזול בבני מקום שיצא משם, ובחזו"א הובא שכתב שהוא מפני מנהג המקום שיצא משם, **ולתוס'** דדין ביעור תלוי במקום גידולו סברי רבנן דהכא ל"ש לומר כן כיון שיצא משם קודם זמן הביעור, ולר"י חייב מדינא.

גמ' אביי אמר לעולם כדקתי וה"ק או ממקום שלא כלו למקום שכלו והחזירן למקומו ועדיין לא כלו, לפרש"י שהעיקר הוא תלוי במקום שנמצאים הפירות א"כ לכאורה אף לרבנן נמי היה צריך להיות שיתחייבו הפירות בביעור כיון שבמקום שהיו כלה לחיה וכבר נתחייבו בביעור, ועי' בחזו"א שכתב לבאר דאם באמת כבר חל חובת ביעור ל"ש שיפקע אלא מיירי שהוציא קודם שחילק מזון ג' סעודות ובאותו זמן התירו לו, [ובחזו"א שם כתב דטעמא דר"י הוא משום חומרי המקום שיצא משם], ומקשה הגמ' אטו גברא וכו' והיינו דכיון שמעיקר הדין אין חיוב בשעה שהלך למקום אחר א"כ מהו סברת ר"י שמחייב.

ולדעת תוס' דחובת ביעור תלוי במקום שגדל הפרי הפירוש הוא דהכא אף אם כלה במקום שהלך לשם מ"מ אינו חייב בביעור מעיקר הדין כיון שלא הוה מקום הגידול של הפרי, ורק סבר ר"י שהוא חומרא של מקום שהלך לשם לכן מקשה הגמ' לר"י אטו גברא וכו', [ועי' בדבר שמואל שכתב דמכאן מוכח מש"כ החזו"א בכונת תוס' שכתבו דאם היה במקום שכלה ואח"כ הלך למקום שלא כלה דחייב בביעור משום שאזלינן בתר מקום גידול הפרי ולא מפני שכבר חל חיוב, דהכא הרי חל חובת ביעור שהרי היה במקום שכלה אלא ע"כ דחובת ביעור הוא תלוי במקום שגדל הפרי וכל החיוב כאן הוא רק מדרבנן.

גמ' הכובש שלשה כבשים בחבית אחת וכו', בתוס' ביארו דפלוגתתם הוא בקרא "מן השדה תאכלו את תבואתה" דר"א סבר דמרבין מקרא דלא נימא דטעם האיסור של שביעית ל"ד לשאר איסורים כיון דשרי לעניים והו"א דהטעם חשיב כמבוער ולא יעבור ע"ז קמ"ל קרא דטעם של האיסור נמי אסור, ור"י סבר דכיון דמסברא הטעם הוא כמבוער אתי קרא להתיר את האיסור עצמו שכלה הואיל ומעורב בו טעם ההיתר, ור"ג אתי למימר דרק הממשות אסור אבל טעם האיסור חשיב כמבוער, ועי' במהרש"ל שכתב דאפשר דר"ג לית ליה קרא כלל דמסברא ידעין שהטעם עצמו של האיסור מותר ועיקר הפרי אסור וי"ל דקרא אתי למימר דהטעם עצמו מותר דלא נימא דהוה כשאר איסורים דאמרינן ביה טעם כעיקר, אולם בתוס' לא משמע כן.

והנה בעיקר הא דמבואר בתוס' דמסברא היה צריך ל היות הדין שאין לאסור את הטעם צ"ב דמבואר מדבריהם ב' סברות א' דכיון שהוא מותר לעניים ועוד דהטעם הוא כמבוער, ועי' בראב"ד בהשגות על הרמב"ם שכתב רק סברא זו, ומבואר מדבריו דהסברא דחשיב מבוער הוא משום דלא דמי איסור ביעור לשאר איסורים של מאכלות אסורות דהתם המאכל הוא אסור אבל הכא החיוב הוא רק לבער ואין איסור על החפצא בעצם ולכן אין בזה איסור של טעם, ועי' קה"י [שביעית סי' כ"ג] שכתב לבאר בכונת תוס' דהוצרכו לה"ט דהואיל וחזי לעניים משום דסברי תוס' דהא דאמרינן שחייב כמבוער אינו אלא סברא לדעת ר' יוסי דסבר דלאחר שנתקיים מצות ביעור יכולים אף עשירים להנות ממנו, אבל לר' יהודה דסבר דאף אם קיים מצות ביעור אינם יכולים להנות ממנו א"כ אף אם כמבוער מ"מ אסור דהרי לר"י אף לאחר הביעור הוא אסור לעשירים, ולכן כתבו תוס' דכיון שלעניים מותר ע"כ הגדר של איסור של פירות שביעית אינו ככל מאכלות אסורות אלא ע"כ שכל הסברא שאסור לעשירים הוא משום דהתורה התירה את פירות שביעית שנתבערו רק לעניים אבל אם עשירים באים לזכות הדר עליהם חובת ביעור, וא"כ הכא בטעם ל"ש לומר כן כיון שהוא כמבוער לכן אף לעשירים הוא מותר.

גמ' שם, בחזו"א [שביעית יג ב'] הקשה לפי מה שפירשו רב אשי ורבינא דנחלקו במחלוקת בעניני שביעית א"כ אין מקומו לדינא דמתני' שהוא נדון של חומרי מקום שהלך או חומרי מקום שיצא, עיי"ש מש"כ לבאר.

גמ' דתנן אוכלין בתמרינ עד שיכלה האחרון שבצוער, ברש"י ביאר דקאי אהא דאמרינן בע"ב דג' ארצות לביעור יהודה וגליל ועבר הירדן ובכל מקום שהוא היה ג' עירות ובזה אמרינן שאף אם כלה ביהודה מ"מ אם לא כלה בצוער שהיה בו ריבוי תמרים בזה הדין הוא שמותר לאכול בכל ארץ יהודה, אמנם תוס' בע"ב חלקו על רש"י וסברי דאף כל עיר ועיר בגליל ויהודה דנים בפני"ע ולכל מקום יש זמן היעור שלו ולא מהני מה שבאחד כלה ובחברו לא כלה ולפ"ז צ"ב כונת הגמ' כאן, **והנה** ברמב"ם כתב פ"ז משמיטה ויובל הי"א כתב וז"ל ושלש ארצות לו כולן חשובות כארץ אחת לחרובין ולזתים ולתמרים, "ואוכלים בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער", והיינו דהך דינא אינו הלכה רק לגבי יהודה כמש"כ רש"י אלא הוא הלכה לגבי כל ארץ ישראל, ועי' בחזו"א [שביעית ג' ל"ב] שהראה שמקור הדברים הוא משנה בשביעית פ"ט מ"ג דתני וכל ארצות כאחת לזיתם ולתמרים ועיי"ש שנחלקו הרע"ב והתו"ט האם המשנה היא לר"ש או לרבנן, והרמב"ם פירש דקאי כרבנן ותמרים דינם חלוק משאר פירות וכן צ"ל לדעת תוס' כאן, **אולם** צ"ב טעמא דמילתא מ"ש שאר פירות שלכל מקום יש חובת ביעור שלו ולתמרים כל ארץ ישראל דינו כמקום אחד, וביאר בחזו"א שם דהא דאין חיה הולכת מיהודה לגליל הוא כיון שהיא רגילה בפירות של אותו מקום ולכן הכא כיון שכל הפירות הם אותו דבר הולכת גם בשביל זה למקום אחר, ועוד סברא כתב דכיון שבנ"א מולכים תמרים לכל ארץ ישראל לכן חשיב כל א"י כמקום אחד לענין פירות אלו.

דף נב ע"ב

גמ' וגמירי שאין חיה שביהודה גדילה על פירות שבגליל, פרש"י דאין חיה שביהודה מתרחקת כ"כ לצאת מיהודה לגליל ומגליל ליהודה אבל יוצאת מגליל לגליל ומיהודה ליהודה, בשפ"א ובחזו"א שביעית שם העירו דהא גליל ויהודה אינם רחוקים כ"כ זה מזו, ועוד דהחיה שנמצאת בסוף גליל קרובה לתחילת יהודה יותר מסוף גליל, ולכן כתבו דיש לפרש שטבע של חיה לאכול פירות של מקום זו ואינם אוכלים פירות של מקום אחר ולא משום שרחוק הוא לה, והחזו"א אזיל בזה לטעמיא שנתבאר באות הקודם, אבל רש"י שפירש באופ"א לכן לעיל לא פירש הך דינ דברייתא שעד שיכלה האחרון שבצוער כמש"כ הרמב"ם.

גמ' פירות שיצאו מארץ ישראל לחו"ל מתבערים בכל מקום שהם, לעיל הובא דהחזו"א למד שנחלקו רש"י ותוס' בעיקר דין הביעור אי אזלינן בתר המקום שגדלו הפירות או במקום שנאכל הפירות, וכתב החזו"א [שביעית י"ג ב'] דלכאורה אם אזלינן בתר המקום שנמצאים שם הפירות א"כ מדוע הכא ביצא צריך להחזיר הרי לעולם לא יתחייב בביעור, וכתב דאף אם בעלמא אזלינן בתר המקום שהפירות נמצאים מ"מ היכא שהוציא אותם לחו"ל דנים אותו לפי מקום גידול הפירות, ועוד כתב דאפשר דמיירי שיצאו לאחר זמן הביעור, אולם ברש"י מפורש שיצאו קודם הביעור והגיע זמן הביעור שם.

רש"י ד"ה משום שנאמר בארצך, פירוש דדין ביעור הוא להפקירן במקום דריסת חיה ובהמה, משמע מדבריו דיש חיוב לבערן מן העולם, וכן הבין בחי' רבנו דוד, והקשה בתוס' הקשו ע"ז מהא דמבואר במשנה בשביעית דר"י סבור דעניים אוכלים אחר הביעור וכו' וע"כ דאין חיוב לבערם מן העולם, והנה דעת הרמב"ם פ"ז משמיטה ויובל ה"ב דדין ביעור הוא לשרוף אותו או להשליך לים המלח, וביארו שם בנו"כ דהרמב"ם גריס שם במשנה ר"י אומר אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלים אותו לאחר הביעור, ועיי"ש בראב"ד שכתב לבאר כל הענין באופן אחר, מיהו ברמב"ן על התורה פרשת בהר כתב דאף לפי רש"י הדין של ביעור הוא הפקר אלא דסבר רש"י שחובת ביעור הוא להפריקו באופן כזה שחיה יכולה לאכול מזה ואה"נ אף לדעת רש"י יכול לזכות בזה אח"כ.

גמ' רשב"א אומר יחזרו למקומו, עי' בחידושי רבנו דוד שכתב דצ"ב לדעת הרמב"ם שיסוד דין הביעור הוא שטעון שריפה אמאי צריך להחזירן למקומן וכן הקשה לפרש"י דהוא להפקירן לחיה ולבהמה אמאי צריך להחזירן למקומו בדוקא, ולכן כתב כפי' הרמב"ן שיסוד הדין של ביעור הוא שמפקירן לבני העיר שיהיו כולם אוכלים בשווה, וכמו שכתב מורי נ"ר בפירוש שמפורש בתוספתא שמכניס אותן באוצר שבעיר ולפיכך הם מקפידים על מקום הביעור שהוא יהיה דוקא לאותם בני העיר בדוקא שירויחו בו אנשי העיר.

תוס' ד"ה רב ספרא וכו', ותי' דהתם מיירי לאכילה ורב ספרא מפיק לסחורה, בחזו"א שביעית סי' י"ג סק"ד כתב דצ"ב דאם מכר אותו הרי הלוקח יאכל אותו ומ"ש דלהאכיל אסור ולמכור לסחורה מותר וכתב שצריך להגיה בדבריהם דהתם מיירי לסחורה ור"ש אפיק לאכילה, והיינו שלא אסרו חכמים להוציא אלא ע"מ למכור אבל לצורך אכילתו דיש בו משום חיי נפש לא אסרו.

גמ' היכי עביד להו ורחמנא אמר לאכלה ולא לסחורה, מבואר מדברי הגמ' חידוש דאע"פ שהדבר מצד עצמו אינו ראוי לאכילה עכשיו מ"מ חשיב הפסד מה שאין מניח את הפרי שיוכל להשביח דיסוד הענין של הפסד הוא גם האפשרות שיוכל להנות מזה, ועי' בלשון הרמב"ם בפירוש המשנה שביעית פ"ד מ"י, ועי' חזו"א שביעית י"ט כ"ז.

דף נג ע"א

מתני' מקום שנהגו למכור בהמה דקה מוכרין מקום שנהגו שלא למכור אין מוכרין, ובכל מקום אין מוכרין בהמה גסה, טעמא דמילתא מבואר ברש"י והוא מהגמ' בע"ז טו ע"א דגזרינן משום שאלה ושכירות ומשום נסיוני, דישראל מצווה על שביתת בהמתו ולכן אם נתיר למכור יבוא להשאיל לו או להשכיר, או משום ניסובי שיבוא לנסות העכו"ם את בהמתו קודם לשבת ותלך מחמת הישראל ונמצא שהישראל מחמר אחר בהמתו בשבת, והקשה הש"ך [יו"ד סי' קנ"א סק"ט] דכיון דבהמה גסה אינו אלא משום

גזירה א"כ אמאי אסור בדקה הא הו"ל גזירה לגזירה, ובגליון מהרש"א שם כתב דכיון שאינו אלא מחמת מנהג מחמת חומרא לא הוה בכלל הנדון של גזירה לגזירה, ולדינא ע"י בתוס' בע"ז [ד"ה אימור] דבזמן הזה ליכא איסור וכן נפסק בשו"ע יו"ד קנ"א ס"ד ועכשיו נוהגים היתר בכל.

מתני' מתני' בן מתיה מתיר בסוס, פרש"י לפי שמלאכתו לרכיבה ונסיבי ידיה ליכא למגזר דאין בה אלא משום שבות דאין רוכבין על גבי במה גבי שבות תנן לה, והיינו דאין איסור מחמר בבהמה כיון שאין איסור דאורייתא לרכוב, ומה שהיא נושאת את האדם נמי אין איסור של משא כדמבואר בשבת צד. דמה שהסוס נושא את האדם אינו בכלל משא דחי נושא את עצמו ולכן כל הנדון הוא איסור רכיבה מחמת שבות ומשום זה לא גזרו רבנן, והא דת"ק חולק ע"ז מבואר בגמ' בשבת משום שיש סוס המיוחד לעופות שהוא כפות וכח"ג איכא איסור מהתורה, ובתוס' שם כתבו דמשו"ה גזרו רבנן בכל הסוסים, ובן מתיה לא גזר וכל מה שהיתר במשנה הוא בכל הסוסים, מיהו תוס' בע"ז יד: כתבו דאף לרבנן לא אסרו רק בסוס המיוחד לעופות.

גמ' אמר רב יהודה אמר רב אסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח הוא מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ, ברש"י בע"ב מבואר דהאיסור הוא אף אם אמר על בשר שחווה דשמה יאמרו שמקדישו לדמי יפסח, ובתוס' תמהו על רש"י מהסוגיא דאמאי אמרינן כאורכל קדשים בחוץ, ולכן פירשו באופ"א דכל החשש כשאומר זה לפסח הוא שיאמרו שמחיים הוא הקדישו לפסח ולכן כל זה שייך רק בבהמה שחווה אבל בדבר אחר לא שייך לומר כן, והנה בגמ' מבואר אמר רב פפא דוקא בשר אבל חיטי לא, ופרש"י דלא דמו לקדשים וכי קאמר חטין אלו לפסח נמטר לפסח קאמר וכו' ולא אמרינן מיחזי כמאן דאמר למוכר ולקנות פסח בדמיהן, ורש"י לטעימא אזיל דאיכא חשש שיאמרו שהוא לדמיי ולכן כתב דבזה אין חשש.

ועי' בלשון השו"ע [סי' תס"ט] אסור לומר על שום בהמה בין חיה בין שחווה בשר זה לפסח לפי שנראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח, ובמג"א תמה דסברא זו שנראה שהקדישו מחיים מבואר בתוס' כן וכ"ז שייך רק בגדי וטלה דחזי לקרבן פסח אבל בשו"ע קתני כל בהמה ואף אלו שאינם ראויים לקרבן פסח נמי, ועי"ש במג"א שכתב סברא חדשה דאף לפרש"י שהחשש שיאמר שהקדיש לדמי מ"מ יש לחלק בין בהמה לדבר אחר דבהקדיש בהמה לדמיי פסח אף אם הקדיש זכר שא"א להקריבו מ"מ לה עליו קדושת הגוף כדמבואר בגמ' בשבועות יא. ולכן החשש הוא תמיד שיאמר שהקדישו מחיים לדמיי ולכן אם הקדיש דבר שהוא ראוי להקרבה איכא בזה חשש שיאמר שהוא קדוש לפסח, אבל אם הקדיש דבר אחר שאינו ראוי להקרבה יכול לפדותו וא"כ יאמרו שהוא כבר פדה את זה וליכא חשש בזה כלל, ולכן כתב דבחיטין ליכא חשש כיון שיאמרו דאע"פ שהוא הקדישו לדמיי פסח יכול לאכלו כיון שהוא יכול לפדותו, אולם ברש"י בעצמו מבואר בע"ב דהחשש הוא אף היכא שהוא אומר כן לאחר מיתה והתם ל"ש סברת המג"א דהרי הוא בר פדיה דאינו ראוי להקרבה.

גמ' איבעיא להו טורדוס איש רומי גברא רבה הוה או בעל אגרופין הוה, כתב בחת"ס דהא דנסתפקה הגמ' בזה משום דאיכא נפק"מ בזה במש"כ במג"א תר"צ ס"ק כ"ב דמנהג שהונהג ע"פ אדם גדול מבטל הלכה, וא"כ אין לבטל מנהג רומי לאכול גדי מקולס, עי"ש עו"ד בחת"ס שהעיר אמאי לא פשטה הגמ' מהא דדרש מעיקרא דמשמע דהיה גברא רבה.

גמ' מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש, פרש"י דהיה מותר להם שלא למסור עצמם משום דכתיב וחי בהם, ותוס' הקשו הרי מן הדין היו צריכים למסור עצמם כיון דפרהסיה היה אפילו על מצוה קלה היו להם למסור, [וכונת תוס' לכאורה כמש"כ הראשונים דחדא דהרי ע"ז והא מג' עבירות ועוד דאפילו אם היה מצוה קלה נמי הרי היה פרהסיה עי' תוס' הרא"ש], ותי' תוס' דלא היה אלא אינדרטא ובתוס' בכתובת לג: כתבו דאף בזה איכא משום קידוש השם, ועי' בביאור הגר"א קנ"ז שכתב דמכאן המקור שבשאר עבירות יכול למסור עצמו על קידוש השם, אולם הרמב"ם פ"ה מיסודי התורה ה"ז חולק וסבר דכה"ג הוא מתייב בנפשו.

ור"י אומר שהיו יכולים לברוח, **בפשוטו** מבואר בתוס' דאע"פ שאפשר לקיים וחי בהם וגם לא ליכשל בע"ז מ"מ יכול למסור עצמו שלא ליכש בע"ז, והוא חידוש דבעלמא מצינו דהיכא שיכול שלא לעבור על איסור תורה חייב שלא לעבור כמו באפשר לקיים שניהם,

ואפשר דהכא מצות קידוש השם גדולה כ"כ שיכול להכניס את עצמו לענין זה, **אולם** בתשובת שבות יעקב [ח"ב סי' ק"ו הובא בפתחי תשובה יו"ד קנז] באמת תמה על סברת ר"י וכתב דא"א לומר כן דמבואר בכמה מקומות שהיכא שהיה אפשרות להציל את עצמו אסור למסור את עצמו על קידוש השם, דרשב"י ובנו ברחו למערה ולא מסרו עצמם וכן מבואר בעוד דוכתי, **ועי'** ברבנו דוד שכתב לבאר דקושית הגמ' היתה מה ראו לא על מה היה ההיתר אלא שהיהו בטוחים שיעשו להם נס ומהיכן היו בטוחים ולזה עשו ק"ו מהצפדעים ועי"ש מש"כ לדחות.

גמ' נשאו ק"ו מצפדעים וכו', צריך להבין הרי התם אינם מצווים כלל על וחי בהם ומה שיך ללמוד מהם, ועמד בזה המהרש"א כאן, וכתב דכ"ז אכניס בק"ו כדמצינו בכמה דוכתי, ועי"י בחת"ס מש"כ בזה.

ובעיקר מה דמבואר בגמ' שמעצמם נכנסו לכבשן האש תמה בשאגת אריה הרי בפסוק משמע דהקב"ה אמר כן למשה שזה יהיה אופן המכר וא"כ לא עשו כן מעצמם אלא זה היה ע"פ צווי של הקב"ה, ותי' דהצווי לא היה על כולם אלא על חלק וכולם רצו לעשות כן, ובמשך חכמה שם כתב דזה לא היה בכלל המכה אלא הוא סיפור דברים שהתורה אומרת ומעצמם נכנסו, **ועי'** בשפת אמת מש"כ לבאר.

מתני' מקום שנהגו להדליק את הנר בליל יום הכיפורים מדליקין, ברבנו פרץ כתב דאף לפי המנהג שמדליקין מ"מ אין מברכין ברכה דאין מברכים על מנהג, אולם הרא"ש ביומא פ"ח סי' כז כתב דמברכין כמו בשבת משום שלום בית, **והנה** במ"ב סי' תר"י סק"ו כתב דבמקום שנהגו להדליק יברך דכיון שנהגו הוא מחויב להדליק משום שלום בית כמו בשבת, ונראה מדבריו דיש ענין של שלום בית אף ביום כפור אלא שאם יש מנהג שלא להדליק הוא דוחה את החיוב של שלום בית אבל מקום שנהגו להדליק חוזר נמי הסברא של שלום בית ואפשר דזהו נמי כונת הרא"ש שם, והנה בשער הציון הביא דהגר"א פסק שלא לברך כיון שהוא תלוי במנהג לא תיקנו ברכה ע"ז, **ויש** לעיין ממה שהכריע הגר"א בסוף סי' ת"צ לברך על מקרא מגילה שקוראים בשבת חוה"מ אע"פ דהתם נמי הוא רק מנהג ומ"ש, ואפשר דיש סברא לחלק בין מנהג שתלוי במקומות למקרא מגילה שהוא מנהג בכל מקומות, ויש להאריך בזה ואכמ"ל.

גמ' אמר רב יהודה אמר שמואל אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחילת ברייתו הוא, כונת הגמ' דאתי לאפוקי מוצאי יום הכיפורים שאין מברך על האור, ובהמשך הגמ' מבואר דרבה בר בר חנא סבר דמברכין על האור במוצאי יוה"כ וטעמא דמילתא כתב ברש"י [ד"ה הדר עולא] משום דהואיל ודבר חדש הוא שנאסר בו כל היום ועכשיו נהנה ממנו, וכונתו דאע"פ שהיה יכול להנות לאורה מ"מ לא היה לו בזה את כל ההנאות ולכן מברך על מה שיכול להנות ממנה כל ההנאות, ובגמ' מבואר בהמשך דמה"ט אין מברכים על האור אלא על נר ששבת, דהיינו שהיה נר שדלק שלא נעשה בו מלאכה ועי"ז מברך שיש לו בו היתר מלאכה, **ונמצא** דב' ברכות חלוקת הם דבכל מוצאי שבת הוא כברכות השבח כיון שהוא תחילת ברייתו, אבל במוצאי יום כיפור הוה ברכה על הנר כברכות הנהנים דמברך על זה שיש לו בו היתר הנאה מהנר.

ויש לעיין אמאי בכל מוצאי שבת לא יהא מחויב לברך על האור רק בנר ששבת ג"כ שהרי בשבת נמי יש איסור עשית מלאכה, ועי' בטור ושו"ע רצ"ח סעי' א' דבמוצאי שבת אין אין לו נר להבדלה אין צריך לחזר אחריו, אבל במוצאי יוה"כ יש לחזר אחר האור, וטעמא דמילתא כתב הב"י בשם הרשב"א משום דהוה כברכת הבדלה שמברך להבדיל יום כיפור משאר ימים, דבשאר ימים מותר העשית מלאכה וביוה"כ אסור בעשית מלאכה לכן צריך לחזר אחריו, **ומדברי** המג"א שם סק"ב נראה שתיקנו רק ביום כיפור ולא בשבת משום שביום כיפור יש סברא מיוחדת שבאים להבדיל יוה"כ משאר הי"ט שיש בו היתר הנאה מהאור שהותר מלאכה לצורך אוכל נפש אבל ביוה"כ לא הותר לכן תיקנו לברך על האור רק ביו"כ ולא בכל שבת, ועי"ע בשער הציון שם סק"ב.

ועי"ע בשפת אמת שכתב עוד נפק"מ בין ברכה האור במוצאי שבת למוצאי יום הכיפורים דאם עבר ולא בירך מבואר דאין יכול לברך ואע"פ שחוזר ומבדיל מ"מ אינו מברך על האש, וטעמא דמילתא דכל הברכה הוא משום שתחילת ברייתו הוא והואיל ועבר זמנו תו אינו מברך, אבל במוצאי יום הכיפורים שהוא כעין הבדלה שמותר בעשית מלאכה אף אם לא בירך מיד במוצאי יוה"כ יוכל לברך

למחר, והנה היכא שחל יום כיפור בשבת כתב בריטב"א שאין חיוב לברך על נר ששבת כיון שבכל שבת אין צריך נר ששבת, מיהו במג"א סי' תרכ"ד סק"ז כתב שצריך לברך על נר ששבת.

גמ' חוזר וסודרן על הכוס להוציא בניו ובני ביתו, כתב הריטב"א דכל מה שסודרן על הכוס הוא ברכת הבדלה וברכת האש, אבל ברכת בשמים לא יחזור ויברך כיון שכבר בירך ולא יוכל לחזור ולברך, ואף אם חוזר ומריח כיון שכבר קיים חובתו הרי זה כאוכל לבטא כדי שיברך, [ואפשר דכונתו משום דהוה ברכה שאינה צריכה], אולם כתב שכבר נהגו העולם לברך דכיון שהם מריחים ונהנים יכולים להוציא אחרים, וכן כתב במ"ב רצ"ז ס"ק י"ג שאם מריח יכול להוציא יד"ח.

ולענין ברכת האש כתב במשנה ברורה בסי' רצ"ח ס"ק ל"ו דאף אם כבר בירך יכול להוציא אחרים ידי חובתו משום דהוה כמו ברכת הבדלה, והיינו דחלוק ברכת האור לברכה של בשמים דהתם הוה כברכת הנהנין ולכן לא יוכל לברך אם אין יוצא בזה בעצמו, מיהו בחזו"א כאן חולק ע"ז וכתב דה"ה ברכת האור אין בו ערבות ואין יכול להוציא אחרים כשכבר יצא והוכיח כן מדברי הראשונים בברכות, וביאר דהא דמבואר בגמ' דסודרן על הכוס להוציא בניו כונת הגמ' בניו הקטנים שמחויב לחנך אותם ולכן מדין חינוך יכול לברך להם אבל אם גדול ישמע ממנו הברכה לא יצא יד"ח בזה, [ע"י בשו"ע רצ"ז סעי' ה' שכתב דמי שאינו מריח אינו מברך על הבשמים אלא א"כ נתכון להוציא בניו הקטנים שהגיע לחינוך או להוציא מי שאינו יודע, וע"י במ"ב שכתב דכל האחרונים חולקים על הך דינא שיכול להוציא מי שאינו יודע].

ועוד כתב הריטב"א שם דמשמע מלשון הגמ' שמוציא בניו ובני ביתו דגם הנשים בכלל וחייבות בהבדלה, ואע"פ דהוה מצות עשה שהזמן גרמא כיון שבשבת נשים מצוות גם בהבדלה הם חייבות, וע"י ברמ"א סי' רצ"ו סעי' ח' שכתב דנשים לא יבדלו בעצמם אלא ישמעו מן האנשים ועי"ש במ"ב.

הערות וצינונים

פרק תמיד נשחט

דף נח ע"א

המקור שהיה שוהין שעה אחת בהקרבת התמיד

מתני' תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשעה ומחצה. פרש"י דגמר הקרבתו היה בתשעה ומחצה שהיו שוהין שעה אחת בעשייתה, כתב **המנחת חינוך** [מצוה ה' אות ו' סוף ד"ה על כל פנים] ולא ידענו שיעור התמיד אף דבש"ס מבואר דהוא שעה זה אינו מן התורה, אולם יש לדון שבגמ' משמע שהוא מן התורה, דר' יהושע בן לוי אמר שהמקור של המשנה שתמיד קרב בשמונה ומחצה מדכתיב בין הערבים חלקו בין ב' ערבים ב' שעות ומחצה לכאן ב' שעות ומחצה לכאן משמע שזמנו מהתורה הוא שעה.

ואפשר לומר בזה דהנה התוס' מנחות מט ע"ב בסוף הדיבור מבואר דכל הדין של עשה דהשלמה שאסור לשחוט קרבן אחר הקרבת התמיד כ"ז הוא רק אחר הקטרת התמיד אבל אחר השחיטה יכול להקריב עדיין קרבנות, ולפי"ז י"ל דלכן איחרו את ההקרבה והקטרה של התמיד כדי שיוכלו להקריב עוד נדרים ונדבות, וע"י בצ"ח על רש"י במשנה [ד"ה וקרב] שדייק מרש"י שכתב ובגמ' מפרש טעמא על זמן תשע ומחצה שהוא זמן הקרבתו, ולא כתב רש"י על זמן שחיטתו דמפרש בגמ' טעמא דמוכח שהאיחור של הקרבת התמיד משום נדרים ונדבות לא היה מחמת השחיטה, אלא מחמת הקרבה וגמר ההקטרה.

אולם יש לדון בזה שבגמ' משמע שכל קרבן שיעור זמן הקרבתו הוא שעה, דהגמ' אומרת שאף קרבן מוסף זמן שחיטתו והקרבתו שעה, וא"כ א"א לומר שהטעם שאיחרו את ההקטרה כדי שיוכל להקריב קרבנות נוס', שהרי בכל קרבן אמרינן שזמנו היה שעה, וא"כ הדר הערת המנ"ח מה המקור של שיעור של תמיד.

הביאור דשיעור שעה להקרבה היא שעה זמנית

בעיקר הא דמבואר במשנה שנתנו שעה להקרבתו יש להבין דהרי שעות אלו הם שעות זמניות, וא"כ איך ניתן להשוות את כל שעות של כל ימי השנה, דשעה זמנית היא אחד מחלקי שנים עשר של היום, ובימות החורף היום קצר ובימות החמה היום ארוך וא"כ איך ניתן לתת כלל דזמן ההקרבת התמיד היא לעולם שעה מהיום.

והחזו"א כאן וז"ל הא דקבעו חכמים שעות בהקרב תמיד של בין הערבים אין ענין השעות קובעת כלום אלא השקפה כללית על משך היום ועניני העבודה שצריכים לעשות בו מחייבים לחלוק את היום לחלקים מסוימים, ובהיות שהתורה חילקה את היום השלם המזווג מיום ולילה לכ"ד חלקים ואנו קוראים לכל חלק בשם שעה ונח ליחס י"ב שעות ליום וי"ב שעות ללילה והלכך בחרו חכמים לחלק את היום לשעות, ובהיות שתכלית סידור העבודה של היום לגדל השעות ביום הארוך ולקצרם ביום הקצר קבעו לחלק השעות זמניות וממילא יסודר הדבר דבר יום ביומו וכו' עכ"ל.

מתבאר מדבריו שהחלוקה של השעות הוא לצורך סדר שרצו חכמים שהעבודות של בית המקדש יהיו ע"פ סדר של שעות, ולכן קבעו לכל עבודה את זמנה ולא שבאמת יש כאן שיעור של שעה ממש.

זמן הקרבה בפסח שני

מתני' בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה. הצ"ח דייק הלשון 'ערבי פסחים' דמשמע דאתי למימר שלא רק בפסח ראשון דינא הכי אלא אף בפסח שני הדין כן, אלא שהביא שתוס' ביומא כט ע"ב נסתפקו בזה דשמא דוקא בפסח ראשון דרשינן לקמן דכתיב בערב בין הערבים ודרשינן לקמן יאומר דבר, אבל בפסח שני דלא כתיב בין הערבים יכול לעשות קודם התמיד או אחר התמיד. ועי' בחידוש הגר"ש [אות קס"ז] שהעיר דאם בפסח שני אין דין יאומר דבר א"כ אסור להקריב לאחר התמיד משום עשה דהשלמה, ואם אין עשה דהשלמה א"כ יהא חייב להקריב התמיד קודם הפסח משום שהוא תדיר, וכמו שכתבו תוס' נט ע"א [ד"ה יאומר] דמסברא היה להקדים התמיד.

דיוק הצ"ח מדקתני הפסח אחריו

מתני' חל ערב פסח להיות בערב שבת וכו' והפסח אחריו. הצ"ח העיר מדוע חזר התנא וכתב והפסח אחריו, הא מרישא דמתני' ידעינן שהפסח נשחט לאחר התמיד, דממה שמקדים שחיטת התמיד בערב פסח יותר מכל השנה ע"כ שהפסח אחריו, ומדוע חזר התנא בסיפא על דין זה עי"ש מש"כ לבאר. בספר משנת יעבץ [סי' כב] כתב לבאר ע"פ הסוגיא להלן נט ע"א דיאומר דבר שנאמרו ב' הלכות בהא דפסח אחר התמיד א' דין בפסח שיהא לאחר התמיד, ב' דין בתמיד שיהא קודם הפסח ויבואר להלן, ועי' שפ"א.

המקור של ריב"ל חלקהו בין ב' ערבים

גמ' אמר ר' יהושע בן לוי דאמר קרא את הכבש האחד תעשה בבוקר וכו' חלקהו בין ב' ערבים. משמע דריב"ל דריש מקרא דמצות עשית התמיד הוא בין ב' ערבים ולכן ההקדמה צריכה להיות בתשעה ומחצה, והיינו שמהתורה ההקדמה היא שעה ודלא כמש"כ המנ"ח שהובא לעיל. **המהרש"א** הקשה הרי בפסח נמי כתיב בין הערבים וא"כ צריך ג"כ להקריב אותו רק בשמונה ומחצה בין ב' ערבים עי"ש נמוק"י הגרי"ב מש"כ לישב, ועי' בצל"ח מש"כ לבאר בקושית המהרש"א, ועי' בשפת אמת מש"כ לישב.

דעת הירושלמי במקור להקרב התמיד

מתניב רבא בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וכו' ואי ס"ד בשמונה ומחצה דאורייתא היכי מקדמינן ליה. בירושלמי כאן מבואר דהא דסבר ריב"ל דשחיטת התמיד צריך לחלק אותו בין ב' ערבים אינו אלא למצוה, ולכן בערב פסח מקדימים אותו. **ויש** לדון אם הבבלי חולק ע"ז וסבר דריב"ל למד כן לעיכובא וכדמשמע מקושית רבא, או"ד דסבר דאע"פ שהוא רק מצוה אין סברא שבערב פסח לא יעשו כן למצוה.

דעת רש"י לרבא בזמן הקרבת התמיד מהתורה ומדרבנן

גמ' אלא אמר רבא מצותו דתמיד משינטו צללי ערב. פרש"י כולה תקנתא דרבנן היא דמדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשרות דהיינו מכי ינטו צללי ערב דהיינו מחצי שבע והילך שהחמה נוטה למזרח וכו', **מבואר** ברש"י שהזמן של בין הערבים הוא משינטו

צללי ערב, והיינו דאע"פ שמחצות החמה נוטה לצד מערב, מ"מ כיון שבפועל לא ניכר שנטו צללי ערב לא חשיב בין הערבים רק משש ומחצה, ויש להסתפק בכונת רש"י האם מהתורה הוא מתחילת שש או משש ומחצה משעה שניכר, **והצל"ח** העיר דבתחילת דברי רש"י שכתב כל שש וכו' משמע שכבר בתחילת שש חשיב בין הערבים, ומסיום דברי רש"י מבואר שרק משש ומחצה.

האחרונים נקטו דשיטת רש"י שמשש ומחצה הוא דאורייתא כן כתב המנ"ח [מצוה ה' אות ו'] בדעת רש"י, והרע"א בגליון הש"ס ציין שכ"כ רש"י בשבת ט ע"א בהא דלא ישב בע"ש לפני הספר משעת מנחה דהוא משש ומחצה והיינו שחצות הוא משש ומחצה, וכן מבואר במאירי בסוגיא שעיקר זמן התמיד מהתורה הוא בשש ומחצה משינטו צללי ערב, ולפי"ז צ"ל דמש"כ רש"י בתחילת הדיבור דמדאורייתא כל שש שעות היינו דאתי לאפקי משיטת ר' יהושע, דאיהו ס"ל שרק בשמונה ומחצה כשר הקרבת התמיד, אבל רבא חולק וסבר בכל שעות מחצות היום כשר לשחיתת התמיד, אבל אה"נ לא בכל שעה שישית כשר להקרבה.

אולם דיש לעיין בהא דכתב רש"י בדברי ר' יהושע בן לוי [ד"ה בין הערבים] משש שעות ולמעלה, משמע ברש"י שכונתו שש בדוקא דא"א לומר התם משש ומחצה שהרי אמר בין ב' ערבים חלקהו ואם הוא משש ומחצה ל"ש לומר חלקהו ב' שעות ומחצה לכאן, ומבואר לפי"ז שריב"ל ורבא נחלקו בתרתי חדא ממתי הוא זמן של תמיד, ועוד מתי מתחיל זמן של בין הערבים, וע"ע רש"י נדה סג ע"ב [ד"ה מן המנחה] שמבואר בהדיא דמשש הוא עיקר ההקרבה, ועי"ש בתוס' שם שכתבו כן בדעת רש"י וכ"כ בפירוש רבנו חננאל כאן.

והקשה הרע"א בגליון הש"ס שבסוגיא ביומא כח ע"ב מבואר בהדיא שדין של שש ומחצה אינו אלא מדרבנן ולא מהתורה, דקאמר הגמ' דאברהם התפלל מנחה בחצות דחשיב בערב, אלא שהטם שמקריבין בבית המקדש בשש ומחצה משום שכותלי בית המקדש אינן מכוונים ולכן אין הצל ניכר בהם בשש רק בשש ומחצה, ומשמע שמהתורה בשש הוא חצות, [ועי' תוס' ד"ה מוקמינן שהביאו הסוגיא שם], ודלא כמו שמבואר ברש"י כאן בהדיא דעד חצי שש אין הצל נוטה אלא צל תחת כל אדם משמע דהוא מעיקר הדין, וכן מבואר בהדיא ברש"י לקמן צג ע"ב עי"ש.

עוד הקשו על רש"י מהא דמבואר במשנה לקמן סא. דהפסח ששחטו קודם חצות פסול 'ומחצות כשר', משמע דמיד לאחר חצות הקרבן כשר והיינו משעה ששית ולא בשש ומחצה.

ועוד הקשה האבן האזל [הלכ' תמידין ומוספין פ"א ה"ג] מהא דאמר רבא לעיל ה. דאיסור חמץ משש שעות ולמעלה מדכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי, דהיינו לא תשחט את הפסח בעוד חמץ קיים ופרש"י שם ושחיטת פסח זמנה מתחילת שבע שהוא בין הערבים שכבר נוטה חמה לצד שקיעתה, ומבואר שהזמן הראוי להקריב את הפסח הוא בתחילת שש ודלא כמש"כ ברש"י כאן, וכן מבואר ברש"י לעיל כח ע"ב [ד"ה לא תאכל].

ע"ע מנחת חינוך מצוה ה' שכתב בדעת הרמב"ם שמהתורה זמנו מחצות, אלא שמדרבנן זמנו משש ומחצה, עי' ברמב"ם פ"א מקרבן פסח ה"א ופ"א מתמידין ה"ד, [ועי' במשנת ר' אהרון קדשים סי' א' מש"כ לבאר בדעת רש"י].

נדון הפוסקים להלכה בזמן תפילת המנחה

ומצינו להלכה שנחלקו הפוסקים לגבי עיקר זמן מנחה גדולה שנתקן כנגד עיקר הזמן של תמיד של בין הערבים, דהשו"ע סי' רל"ג כתב מי שהתפלל תפלת מנחה לאחר שש שעות ומחצה ולמעלה יצא, **וכתב** המג"א משמע קודם לכן לא יצא ואע"ג דבאמת זמנה אחר ו' שעות כדאיתא ביומא כח ע"ב מ"מ כיון דאין אנו בקיאים לא יצא, וכונתו דעיקר התי' הוא כתי' השני של הגמ' ביומא דלאו משום שאין כותלי בית המקדש מכוונים, אלא הטעם הוא משום שאין אנו בקיאים, אבל לתי' הראשון של הגמ' שם דעיקר זמנה הוא מחצות אלא שהיה סיבה מיוחדת שבבית המקדש לא הקריבו בשש א"כ תפילת מנחה צריך להתפלל לפי השעה הזמן שמותר להתפלל.

אולם הפרי חדש שם האריך בזה וכתב להוכיח מהגמ' שעיקר זמן מנחה הוא מתחילת שבע, והביא שכן כתב רש"י בחומש פרשת בא [י"ב ו'] ובפרשת אמור [כ"ג ה'], והוכיח כן נמי מריש פרק מקום שנהגו וכתב בזה נפק"מ נמי לגבי עשיית מלאכה בע"ש מן המנחה ולמעלה שאינו רואה סימן ברכה דהוא משש שעות ולמעלה, ודלא כהטור והב"י סי' רנ"א, ועוד נפק"מ כתב שם לענין תפילת שחרית אם יכול להתפלל עד שש ומחצה או רק עד שש עי"ש בכ"ד, [ע"ע בטור ושו"ע סי' תנח לענין זמן אפית מצות בערב פסח שהוא כנגד זמן הראוי של הקרבת הפסח, ועי"ש בט"ז ומג"א אם הוא משש או בשש ומחצה].

והנה עיקר זמן מנחה קטנה מבואר בגמ' בברכות כו ע"ב שהוא בתשע ומחצה, ופרש"י דזמן הקרבנות מתשע שעות ומחצה, משמע ברש"י שלא נגמר ההקדשה בתשע ומחצה, וכאן כתב רש"י גמר הקרבנות בתשע ומחצה ועיין.

מאחרינן ליה תרתי שעי

גמ' מאחרינן ליה תרתי שעי. תוס' כתבו דלא רצו לאחר אותו יותר כדי שיוכלו להקריב יותר נדרים ונדבות שלא רצו לעשות כל כך בצימצום.

אבל ברש"י [בד"ה עליה חלבי השלמים] משמע טעם אחר משום דזריזין ומקדימים לכן רצו להקדים ג"כ ורק רצו שיוכלו להקריב ג"כ נדרים ונדבות, וכן כתב ברש"י בע"ב ניעבדיה בשש דיש סברא של זריזין ומקדימים להקדים את התמיד. **השער המלך** [פ"ג מקרבן פסח ה"ט] הקשה לפי מש"כ תוס' במנחות מט ע"ב שהאיסור להקריב אחר התמיד של בין הערבים הוא רק אחר ההקדשה וגמר ההקדשה, אבל לאחר השחיטה קודם הקדשה יכול לשחוט ולהקריב קרבנות אחרים, א"כ מדוע לא שחטו התמיד מיד בשש ומחצה, והיו עדיין יכולים להקריב נדרים ונדבות ולעשות ההקדשה בסוף.

ביאור רש"י שמחמת שצליהו

אינו דוחה שבת אוקמינן אדינא

גמ' ערב שבת דאיכא צליהו דלא דחי שבת מוקמינן ליה אדינא. פרש"י צליהו אינו דוחה את השבת מפני שצורך הדיוט הוא ויכול לצלות מבעוד יום, עי' בחידושי הגר"ש [אות קס"ג] שכתב דמבואר בדברי רש"י שיש ב' טעמים חדא משום שצורך הדיוט, ועוד שיכול לצלות מבעוד יום, והוצרך לזה דאם לא היה יכול לצלות מבעוד יום היה הדין שהוא דוחה את השבת כמו שמצינו שמכשירי מצוה דוחין את השבת, אבל הכא כיון שיכול לעשות כן מבעוד יום אינו דוחה את השבת.

והא דהוצרך רש"י לטעמא דצורך הדיוט הוא כתב הגר"ש דבא רש"י לבאר היכא שייך יוצא בשבת שמקריבין את הפסח בשבת דאין צליהו דוחה את השבת דלא נימא דכמו שמצינו שהקטר חלבים ואברים דוחים את השבת אע"פ שיכול להקטירן לאחר השבת משום דחביבה מצוה בשעתה אבל הכא כיון שהוא צורך הדיוט אינו דוחה את השבת, ועי' בלחם משנה פ"א ה"ח מקרבן פסח שהקשה קושיא זו אמאי אין צליה פסח דוחה את השבת ולמבואר א"ש.

והביא הגר"ש שהמאירי כתב דע"פ שחל בערב שבת הצליה אין דוחה שבת משום שצורך הדיוט, ותמה הגר"ש דאף אם היה צורך גבוה, הרי אפשר לעשות מעיו"ט ולמה לי ה"ט, [ע"ע בספר כלי חמדה על התורה פרשת בעלותך מש"כ לבאר רש"י].

קושית המשך חכמה שלא יהא חילוק לחם הפנים בערב פסח

גמ' ועביד ליה לתמיד בשבע ומחצה. ברש"י כתב דהיה יכול לעשות התמיד בתחילת שמונה, [וכונתו לאחר שגמרו שבע שעות, ולא שבע ומחצה], ותי' משום שאין חילוק לחם הפנים כלה לעולם בסוף שבעה, **המשך חכמה** פרשת אמור הקשה דהא מצינו ביום כיפור שחל להיות בשבת שלא היה חילוק של לחם הפנים משום שא"א לאכול, וקשה אמאי לא נימא כאן ג"כ בערב פסח, שהרי אסור לאכול מצה בערב פסח לאחר חצות כדמבואר בירושלמי [הובא בתוס' ר"פ ערבי פסחים], שהאוכל מצה בערב פסח הרי"ז כבועל ארוסתו בבית חמיו, וא"כ איך אפשר לאכול את הלחם הפנים שזה עשוי כמצה.

ותי' המשך חכמה שאם נימא דכל האיסור הוא במצה כזו שאפשר לצאת בו יד"ח א"כ הכא כיון דאינם משתמרין לשם מצה, אלא לשם לחם הפנים ואין יוצא בו יד"ח לכן אין איסור של אכילת מצה בע"פ כה"ג.

אולם המהרש"א לקמן צט ע"ב כתב שאף בכה"ג איכא איסור של אכילת מצה בערב פסח, ותי' דכיון דחביבה מצוה בשעתה לכן אין אין איסור של אכילת מצה בער"פ, כמו שאמרו על הקטרת אימורים בשבת דחביבה מצוה בשעתה ולכן אינו עובר על זה משום לא תעשה כל מלאכה.

ועוד יש לדון דאפשר דכל האיסור של אכילת מצה בער"פ פסח הוא רק אם אוכל שיעור שיוצא בו יד"ח וזה רק בכזית, אבל חלוקת לחם הפנים היתה בפחות מכזית נמי כדמבואר בגמ' לעיל בפרק קמא, וע"ע באבני נזר או"ח סי' ת"פ מש"כ בזה.

הסברא שמשום מכמר בישראל מקרבין בשמונה ומחצה

גמ' במכמר בישראל קא מיפלגי. דר"י סבר דכיון שא"א לצלותו יסריח הבשר לכן מקרבין אותו בשמונה ומחצה, ברש"י מבואר דכיון שאינו צולה אותו עד לערב חישיינן שיסריח הבשר, אבל בתוס' מבואר דלאו משום שהוא לא צלוי אלא משום שאין הדחת קרביו דוחה את השבת לכן יסריח הבשר.

וביאר הצ"ח שהרי בעלמא בכל ערב פסח נמי בדרך כלל צולין בליל פסח כמדבואר לעיל מא ע"ב ולכן פירשו תוס' דע"כ הטעם משום שא"א להדיח האימורין דאל"כ מ"ש מכל ער"פ.

אולם צ"ב דלקמן סה ע"ב תני במשנה דמיחוי קרביו דוחה את השבת, ופרש"י שם דאל"כ יסריח כמש"כ רש"י וא"כ מ"ש הדחת קרביו שאינו דוחה את השבת, ואפשר דכיון דאפשר למעבד ההקטרה קודם הלילה ולא יהיו צריכים לעשות מלאכה לכן עדיף טפי.

קושית הבעל המאור בדעת רבא

והנה בעיקר דעת רבא בשיטת ר' ישמעאל דבשבת פסח קרב בשמונה ומחצה ותמיד בשבע ומחצה הקשה הבעל המאור דכיון שאין נדרים ונדבות אמאי לא יקדימו להקריב את התמיד בשש ומחצה, שזהו עיקר זמנו ואת הפסח יקריב בשמונה ומחצה, וכתב הבעה"מ דלא היה אפשר למנוע את כל ישראל מלהקריב הפסח אלא עד לאחר הקרבת התמיד שהתמיד מעכבן מלשחוט את הפסח אבל כיון שקרב התמיד ע"כ היו סומכין לו התמיד מפני ההמון משו"ה כשהוצרכו לאחר את הפסח ע"כ היו צריכים לאחר גם את התמיד, והביא פירוש מהג"ר משה דלעולם עיקר הטעם הוא משום נדרים ונדבות והיינו דגם בשבת בער"פ גוזרים אטו חול.

ועי' במהרש"א על תוס' ד"ה ר' ישמעאל שכתב דלמבואר בתוס' דלא גזרו בשבת דערב פסח אטו נדרים ונדבות כמו בשבת של כל ימות השנה משום דבפסח איכא הכירא ששוחטים את הפסח א"כ לר"י דמאחרין את הפסח תו ליכא הכירא דעשית הפסח ולכן גזרינן אטו שאר ימות השנה.

הטעם שמוסף אינו אלא עד חצות

רש"י ד"ה ר' ישמעאל. וזמן מוספין אורחיהו בשש דכתיב בהו יום ולא בוקר, מבואר ברש"י דכל היכא דכתיב יום הכונה בחצות, והקשה הרש"י הרי מצינו בכמה דוכתי כמו במילה ושופר ולולב דכתיב ביום ואין שם דין של חצות, וע"ע תוס' ברכות כח ע"א ד"ה ושל מוספין דס"ל שזמנה כל היום עיי"ש בדבריהם, ועי' תוס' ברכות כו ע"א ד"ה ותפילת.

דף נח ע"ב

גדר דין של העולה עולה ראשונה

גמ' מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר ת"ל וערך עליה העולה וכו' העולה עולה ראשונה. בגדר הדין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר מצינו כמה דרכים בראשונים, ונציין השיטות ובהמשך יתבאר כל שיטה בפני"ע.

א) כיון שתמיד הוא תדיר יותר משאר קרבנות, לכן הדין הוא שהוא קודם לשאר הקרבנות, [ומזה בנין אב לכל מקום שתדיר ושאינו תדיר (תדיר קודם)], ולפי"ז אינו דין בקרבן, אלא הוא דין בגברא באיזה צורה יקיים את מצות הקרבה.

ב) שהוא הלכה בקרבנות שנאמר סדר להקרבה, וילפינן מהעולה דין בקרבן תמיד שיהא ראשון לכל הקרבנות.

ג) עוד י"ל שאע"פ שהוא דין בקרבנות מ"מ אינו דין בתמיד, אלא שהוא דין בכל הקרבנות שיהיו בין ב' התמידים, ואי"ז דין קדימה שנאמר בתמיד אלא דין בשאר הקרבנות שיהיו בין ב' התמידים.

ד) דרך מחודשת מדויק ברש"י שהוא דין במערכה שעל גבי המזבח, דהיינו שצורת סידור המערכה הוא שלאחר שסידר העצים מקריב את התמיד, וזה גמר סידור של המערכה, ולכן כל הקרבנות כולם הם לאחר הקרבת התמיד שכולם לאחר סידור המערכה.

שיטת רש"י בדין עולה עולה ראשונה

רש"י ד"ה מנין שלא יהא דבר. נקטר במערכה משנערכה שחרית קודם לתמיד של שחר, ת"ל וערך עליה בטר וביער עליה הכהן שהוא סידור המערכה, משמע ברש"י שגדר הילפותא מהעולה עולה ראשונה אינו קדימה בסדר ההקדמה, אלא שהוא הלכה בסדר המערכה שנאמר שהקטרה הראשונה ע"ג סדר המערכה תהא העולה, וע"י היטב ברש"י יומא דף כז ע"ב ד"ה הוי וכו' שמבואר כן וע"ש בפירוש ר"ח, [וע"ע ברש"י יומא לג ע"ב בסוף העמוד ד"ה מנין].

וביאר הדברים כתב בספר מנחת אברהם מנחות [מט ע"א] ע"פ המשנה בתמיד [פ"ב מ"א] דקתני התם סדר עבודת בית המקדש 'האיברים והפדרים שלא נתעכלו סוקלים אותם על צידי המזבח', [דהיינו בשביל לסדר המערכה], ובסוף במשנה קתני שלאחר שסידרו את המערכה 'האיברים והפדרים של נתעכלו מבערב מחזירין אותן למערכה'.

ונחלקו הראשונים בביאור הך דינא המפרש במשניות שם ביאר שהכונה במשנה שמחזירין אותו למערכה היינו לאחר שהקריבו את התמיד, משום שאין שום דבר שיכול להקטיר קודם התמיד, וכונתו שמכיון שהורידו את האיברים מהמזבח א"א להחזירין להקטירה רק לאחר התמיד, [ונמצא שהמשנה אינה לפי סדר עשייתה שהרי רק במשניות אח"כ מבואר הקרבת התמיד], אבל הרא"ש על הגליון כתב ואין בזה משום שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר דהיינו דוקא בקרבן שקרב היום, וחולק הרא"ש חולק על המפרש וסבר שמחזירין את האיברים מיד ולא לאחר הקרבת התמיד של שחר, וכן כתב הראב"ד שם בפירוש המשנה שאין בזה חסרון של הקרבת קודם התמיד, משום דהוה סוף עבודת הלילה, וכונתו כמו שמבואר להלן נט ע"ב שאין איסור הקטרת אימרי היום לאחר תמיד של בין הערבים, מכיון שהזריקה היה ביום ע"ש.

ובאמת דברי המפרש צ"ב הרי סידור המערכה לא היה בשעה הראויה להקרבת התמיד, ואין כאן נדון של קדימת התמיד, וכן ל"ש לומר שיהא כן דין של תדיר כמו שהקשה הרא"ש. **וביאר** המנחת אברהם שלמדנו מדברי המפרש גדר חדש בדין העולה עולה ראשונה, שאי"ז דין בהקרבת התמיד אלא נתחדש דין במערכה, שהשלמת סידור המערכה היא ע"י שהקטרה הראשונה ע"ג המערכה היא ע"י הקטרת התמיד, ולכן א"א להחזיר האיברים של אתמול למערכה שאע"פ שמצד ההלכה של תדיר אין זה זמן הקרבת התמיד, מ"מ נאמר הלכה בסידור המערכה שהשלמת סדר המערכה היא בהקטרת התמיד.

ובזה יבואר כל לשונות של רש"י בסוגיין וביומא שכתב שלא יהא קודם במערכה, משום שיסוד דין שהתמיד צריך להיות קודם לכל הקרבנות הוא דין במערכה ולא רק בסדר ההקדמה, וע"י לשון רש"י ריש פרשת צו פסוק ה' מנין של יהא דבר קודם על המערכה לתמיד של שחר ת"ל העולה עולה ראשונה, מבואר בדבריו שהוא דין בסדר המערכה, ובאמת מעיקר משמעות הפסוקים בפרשת צו משמע כן, דקתני זאת תורת העולה וגו' וכל המשך הפסוקים הוא סידור המערכה, ואח"כ קתני הקרבת התמיד ע"כ שהוא דבר אחד, אבל הרא"ש למד שההלכה שלא יהא דבר קודם לתמיד הוא הלכה בסדר ההקדמה, שקרבן תמיד הוא צריך להיות קרבן הראשון בסדר הקרבנות, ולכן כתב הרא"ש שבקרבנות של אתמול יכול להקריב.

והנה הרמב"ן בספר המצות [בהוספות שהוסיף על הרמב"ם מצוה עשה י"א] כתב וז"ל שנצטוינו להקריב כל הקרבנות הבאים בנדבה או בחובה בין ב' התמידים לא קודם תמיד של שחר ולא אחר תמיד של בין הערבים, והוא אמרו יתעלה וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולם, ירצה לומר שמשעה שסדר הכהן המערכה, כאמרו ובער עליה הכהן עצים בבוקר בבוקר יעלה עליה העולה הידועה שהיא עולת הבוקר, ועליה יקטיר כל הקרבנות ולא על התמיד הבא בערב וזו מצות עשה עכ"ל.

מבואר מדברי הרמב"ן שהוא דין בצורת ההקדמה, אלא מבואר מדבריו שאי"ז רק הלכה של סדר בקדימה של הקרבנות אלא שזה מצות עשה שצריך לעשות את העולה ראשונה, והעולה אחרונה וכל הקרבנות ביניהם, ומבואר שהוא דין בקרבנות כולם שיהיו בין ב' התמידים ולא דין קדימה בתמיד, [ומבואר מדבריו עוד שהדין של עליה השלם כל הקרבנות והדין של העולה עולה ראשונה היא הלכה אחת], [וע"ש במגילת אסתר שכתב דאף הרמב"ם סבר כן, אלא שלא מנה אותו למצוה בפ"ע כדרכו למנות דבר שהוא בלאו הבא מכלל עשה].

אולם שמעתי לדייק מדברי הרמב"ן כמש"כ ברש"י שיש בהקרבת התמיד אף דין במערכה שהרי הוסיף בתו"ד ירצה לומר שמשעה שסדר הכהן המערכה וכו' ומה כונתו בהוספה זו, אלא מבואר שהדין הוא שצריך שכל הקרבנות יהיו בין ב' התמידים, וטעמא דמילתא משום שהתמיד של שחר הוא גמר הסידור של המערכה, ולכן כל הקרבנות הם צריכים להיות בין התמידים, ע"ע ברמב"ם

פ"ב מתמידים ומוספין הי"ג שהביא דין המשנה בתמיד שאברים שלא נתעכלו מחזירין לצידי המערכה, ומשמע שחולק על הרא"ש והראב"ד שהיו מחזירין אותם על המזבח ממש, ומשמע דס"ל דיש חסרון של הקרבה קודם התמיד, ולכן מחזירים אותם לצידי המערכה ועיי"ש במהרי"ק, ואפשר דס"ל נמי שיש דין במערכה שהקטרת התמיד תהא ראשונה להקטרות, [עיי"ע במקדש דוד סי' ט'].

שיטת תוס' בגדר דין עולה עולה ראשונה

תוס' ד"ה העולה עולה ראשונה. תימא דבפרק כל התדיר מפקינן קרא אחרינא דתנן התמידין קודמים למוספין שנאמר מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד, **עיינן** היטב בסוגיא שם דמבואר שגדר הילפותא דמלבד עולת הבוקר הוא דין של תדיר ואינו תדיר תדיר קודם, ולכן מוספי ראש חודש קודמים למוסף של ר"ה, [והנה לנתבאר באות הקודם בדעת רש"י נמצא שיש ב' דינים נפרדים דין קדימה בקרבנות של תדיר, ועוד הלכה במערכה שהקטרה הראשונה במערכה היא תמיד של שחר, ולפי"ז ל"ק קושית תוס' כלל משום שמאמרו כאן ב' הלכות].

המקדש דוד [סי' ט' סק"א] כתב שתמוה מה הקשו תוס' הא יש כאן נפק"מ גדולה בין ב' הלימודים, שהילפותא כאן העולה עולה ראשונה הוא הלכה של קדימה שיהא התמיד קודם אבל הלימוד של מלבד עולת הבוקר הוא הלכה של תדיר ונפק"מ אם יוכל להקריב את ב' הקרבנות יחד, שאם הוא הלכה של תדיר יוכל להקריב ביחד, שכל הדין הוא רק שלא יקדים את האינו תדיר קודם, אבל הילפותא של עולה עולה ראשונה מלמד שיהא כאן הלכה שתהא העולה ראשונה בהקרבה, וממילא לא יוכל להקריב ביחד אלא חייב להקדים את התמיד, ועוד הביא שבתוספתא [פ"ג דזבחים] מבואר שכל ההלכה של תדיר הוא רק אם הוא לפניו אבל אם אינו לפניו בעזרה לא, וכ"ז הלכה מדין תדיר אבל העולה עולה ראשונה אינו כן, ועי' בהגהות ר"א משה הורביץ שהעיר מזה.

ועי' במקדש דוד שם שהוכיח מרבנו גרשום מנחות מט ע"א שגדר דין של עולה עולה ראשונה הוא דין קדימה בסדר ההקרבה, שהגמ' מסתפקת ציבור שאין להם תמידים ומוספין איזה מהם קודם, ואומרת הגמ' שאם אין להם רק קרבן אחד ע"כ שתמיד קודם למוסף כיון שהוא תדיר ומוקדש, ופירש רבנו גרשום ז"ל שתמיד תדיר שקרב כל יום, ומוקדש דמיקדשו תמידין קודם מוספין שהקרבת התמידין הוא קודם עכ"ל, ולכאורה דבריו תמוהין מה שביאר שמעלת מקודש מפני שקודמים למוסף, ואם טעם הקדימה הוא מחמת שזה תדיר א"כ הרי זה אותו מעלה של תדיר, אלא ע"כ שהמעלה של מקודש הוא שנאמר בדין העולה עולה ראשונה שתמיד יש בו דין שיהא קודם לכל הקרבנות, ונאמר כאן הלכה חדשה בסדר ההקרבה שהחפצא של התמיד יהא קודם לכל הקרבנות, וזה הכונה שתמיד הוא מוקדש מפני שנאמר הלכה בתמיד שיהא קודם לכל הקרבנות, ועיי"ש ברש"י במנחות שם בלישנא הב' שכו"כ, ומבואר לפי"ז דיש ב' דינים בקדימת התמיד א' משום סדר ההקרבה ב' משום תדיר שנלמד מקרא דעולת התמיד.

והנה מקושית תוס' נראה דס"ל שגדר הילפותא של העולה עולה ראשונה הוא גם גדר של תדיר, ולכן הקשו תוס' מדוע בעינן ב' פסוקים, וכן משמעות לשון תוס' בהמשך דבריהם דעבדי צריכותא על ב' הפסוקים, ובאמת שבתוס' במנחות מט ע"א מפורש יותר שס"ל כן, שכתבו לישב דבעינן קרא שהעולה עולה ראשונה להקדים עולה למנחת חביתין שאע"פ שהוא תדיר כמו עולה שהיא בכל יום מ"מ עולה קודמת מהך קרא, וכתב תוס' דמכאן ילפינן לכל מקום שדם קודם למנחה דתנן העופות קודמין למנחות.

מבואר בתוס' שגדר הילפותא שנלמד מהעולה אינו הלכה שתמיד הוא ראשון, אלא הוא הלכה של קדימה בכל הקרבנות שהקרבת דם קודם למנחה, וזהו הלכה שכל דבר שמקודש מחברו קודם לחברו, ולכן ס"ל לתוס' בקושיתם שגדר הלימוד של העולה עולה ראשונה ומלמד עולת הבוקר חדא דינא של קדימה של תדיר, ולכן הקשו מדוע בעינן ב' הפסוקים.

שיטת התוס' שדין קדימה

הוא רק כשב' הקרבנות לפניו

תוס' ד"ה העולה עולה ראשונה. וליכא למימר דהתם איצטריך לציבור שאין להם תמידין ומוספין אלא כדי אחד מהם דהא קתני התם וכו', **מבואר** בתוס' דמקרא דהכא דהעולה עולה ראשונה ידעינן רק היכא שיש את ב' הקרבנות לפנינו, אבל אם אינם לפנינו אין חיוב לקנות קרבן עולה, אבל מקרא דמלבד עולת התמיד דילפינן שתדיר קודם צריך הוא לקנות קרבן תמיד, ונמצא שכל הלימוד מקרא דהעולה הוא קדימה כשיש לפנינו את ב' הקרבנות, אבל כשאין לפנינו את ב' הקרבנות ל"ש בזה דיני קדימה, אבל מקרא דתדיר ילפינן שצריך להיות הקרבה של תמיד קודם.

והנה החזו"א מנחות [סי' ל"ג סק"ג ד"ה והנה] הוכיח יסוד זה ממנחות מט ע"א שהגמ' באה לבאר הא דקתני במשנה תמידין אין מעכבין את המוספין, ומוספין אין מעכבין את התמידין, וקאמר הגמ' דהיכא שיש לו לפניו תמיד ומוסף הדין הוא שתמיד קודם כיון דכתיב בקרא העולה עולה ראשונה, וקאמר הגמ' דאי לית ליה, תמיד קודם שהרי תדיר ושאינו תדיר קודם, והגמ' לא מביאה הא דעולה עולה ראשונה, אלא ע"כ דבכה"ג שאין שניהם לפניו ל"ש לומר קרא דעולה עולה ראשונה, שלא מקדים דבר קודם תמיד שהרי אין לו, אבל מדין תדיר מקשה הגמ' שבדין של תדיר התחדש שהוא דוחה את הקרבת המוסף ולא רק דין של קדימה.

הקשה הקו"ש [אות רד] דמשמע בתוס' שאע"פ שידעין שיש דין קדימה לתדיר, מ"מ כשאין לו לפניו לא יהא דין זה, ולכאורה כיון דילפינן מהעולה עולה ראשונה שיש דין קדימה לתמיד, א"כ אף כשאין לו רק קרבן אחד צריך להקריב התדיר, דאם יקריב את המוסף נמצא שהוא מבטל את הדין קדימה, וביאר שאין איסור להקדים המוסף, אלא שיש מצוה להקדים את התדיר, ולכן אם אין לו לפניו שניהם הרי הוא אנוס על קיום מצות התדיר וממילא לא נחשב שמבטל את הדין קדימה, ולכן בעינן קרא שיעשה התדיר, ומבואר שבדין תדיר נתחדש שא"י רק הלכה של קדימה בעשיה, אלא קדימה גם לדחות הדברים שאינם תדירים כשאין יכול לקיים שניהם, ע"י בקו"ש שהביא כן מהרא"ש בשבת וע"י קו"א לשו"ע הגר"ז סי' תל"א.

והנה השפ"א כאן כתב דהך יסוד שחידשו התוס' דעולה עולה ראשונה נאמרה רק בכה"ג שיש לו לפניו ב' קרבנות, מפורש כן בערכין יא ע"ב דקאמר דב"י בתמוז בטלה התמיד, אבל מ"מ היו מקריבין עדיין עד תשעה באב, ומבואר שכל הדין של העולה עולה ראשונה הוא רק הלכה של קדימה ולכן כשאין לו מה להקדים אין דין שהעולה תהא ראשונה, והביא בשפ"א שכ"כ בפירוש הראב"ד למסכת תמיד סוף פרק ראשון.

אולם בחי' הגר"ז מנחות מט ע"א כתב דאף למאי דילפינן מקרא דהעולה עולה ראשונה אסור להקריב אף אם אין לו עולה אסור לו להקריב, וביאר דהא דמבואר בערכין שהיו מקריבין לאחר שנתבטלה התמיד, היינו לאחר ד' שעות שכבר עבר זמן של התמיד, דבזמן הזה אין דין של העולה עולה ראשונה, ועי"ש מש"כ לבאר סוגית הגמ' במנחות, ונראה מדבריו דכונת הגמ' במנחות הוא דמדין העולה ראשונה אסור להקריב קרבן אחר אם אין קרבן תמיד, אולם אם ירצו שלא לקנות תמיד יוכל להמתין עד שעה ד' ואז יביאו קרבן מוסף, אבל מצד ההלכה של תדיר מחויב לקנות קרבן תמיד ולהקריבו ולא להמתין לד' שעות ולהקריב את מוסף, ולדבריו צ"ל נמי דמש"כ תוס' כאן הוא שיקריב לאחר ד' שעות שכבר עבר זמן התמיד, ולכן ל"ש הדין של העולה עולה ראשונה, וע"י בשפ"א שהביא שכדברי הגר"ז כתב האור החיים על התורה ריש פרשת צו.

ביסוד התוס' דקרא דהכא בעינן

להקדמת הקטרת התמיד לשאר קרבנות

תוס' בא"ד. א"נ קרא דהכא להקדמת הקטרה, דבהקטרה כתיב וערך עליה העולה, וקרא דכל התדיר להקדמת שחיטה דתעשו בעשית הדם כתיב, והנה מלשון תוס' משמע דמקרא דתעשו ילפינן דאף שחיטה אסורה קודם הקרבת התמיד, מיהו בתוס' מנחות מט ע"ב צידדו דשחיטה לאו עבודה היא, ולא הוה בכלל תעשו ולכן אינה אסורה קודם התמיד, ובזה ישבו קושית תוס' משלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות דמייירי בשחיטה.

והנה בעיקר מש"כ תוס' דבעינן קרא להקטרה, הקשה הקובץ שיעורים [אות ר"ד] דכיון דלגבי שחיטה ילפינן מקרא דתדיר קודם, א"כ ה"ה נמי בהקטרה, שהרי ילפינן לכל התורה כולה וא"כ אף הקטרה תדירה קודמת להקטרה שאינה תדירה, וע"י קה"י סי' מ"ו שכתב לישב ע"פ מש"כ בזרע אברהם שתוס' בזבחים כתבו דלא בעי מחשבת לשמה בהקטרת אימורין, דהקטרת האימורין לא הוה לשם עולה או חטאת, אלא הקטרת קרבן כללי ואינו דין בקרבן מסוים, ולכן אין בו את המעלה של תדיר בהקטרה, אבל ההלכה המחודשת של עולה עולה ראשונה, אולם ע"י בתוס' ישנים יומא לג ע"ב שהקשה קושיא זו עי"ש מש"כ לישב, [וע"י היטב בתוס' מנחות מט ע"ב שמבואר כתו"י ביומא].

בתוס' שכתבו שבהקדמה לתמיד הקרבן נפסל

תוס' בא"ד. ולמאי דאמרינן בהתכלת דליכא עיכובא בהקדה לתמיד, אתי שפיר הא דאמרינן בריש עירובין שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות פסולים, **תוס'** ביומא כתבו דאין ראייה מכאן דאין כאן פסול, ד"ל דהתם מיירי לאחר הקרבת התמיד והדלתות היו פתוחים, ואח"כ ננעלו ולכן הפסול הוא משום נעילת דלתות.

וע"ע בתוס' מנחות מט ע"ב מש"כ לישב דשחיטה אינה עבודה ולא הוה בכלל תעשו, ועי' בתוס' במנחות וביומא שצידדו לפי"ז דיתכן שבאמת הקרבן נפסל אם הקדים ויבואר בזה עוד להלן נט ע"א.

ובמה שתי' תוס' דשחיטה לאו עבודה הקשה החזו"א [מנחות לג ז'] הרי מ"מ יהא אסור לשחוט משום דתדיר קודם ואמאי בעינן לאיסר ששחט קודם פתיחת הדלתות, עי' חידושי הגר"ש [אות קסח] מש"כ לישב דנפק"מ לענין פסלות בקרבן.

שיטת תוס' ביומא אם הקרבן נפסל

תוס' ביומא כט ע"א הקשו בהא דמבואר בגמ' שם שעולה שנמלקה בלילה תצא לבית השריפה, ותיפוק ליה שפסול משום שהיו קודם להקרבת התמיד של שחר ואמאי בעינן לפסול של לילה.

ומכאן הוכיחו תוס' שהקרבה קודם תמיד של שחר אינו פוסל את הקרבן, והאחרונים גבורת ארי ביומא ועוד הקשו דל"ש לפסול בלילה משום העולה עולה ראשונה, דלילה אי"ז זמן התמיד וא"כ לא נאמר כאן דין קדימה של תמיד, ועוד למבואר בתוס' כאן שהוא דין של תדיר, הרי בלילה ל"ש נדון של תדיר שאי"ז זמן הקרבה, וצ"ל שתוס' ביומא ס"ל באמת שאי"ז דין בהקרבת התמיד אלא דין בשאר הקרבנות שמצותם שיהיו בין התמידים וכמש"כ הרמב"ן בספר המצות, ע"ע תוס' מנחות מט ע"ב.

בדין עליה השלם כל הקרבנות כולם

גמ' ומניין שאין דבר קרב לאחר תמיד של בין הערבים וכו'. למבואר לעיל שיסוד דין של העולה עולה ראשונה הוא הלכה בסדר ההקרבה, או קדימה מדין תדיר, ע"כ צ"ל דהך דינא דעליה השלם הוא הלכה חדשה שיש איסור להקריב קרבן לאחר תמיד של בין הערבים.

אבל מדברי הרמב"ן בספר המצות מתבאר שעובר באיסור עשה, ודין איסור הקרבה קודם העולה ואחר התמיד של בין הערבים היא הלכה אחת, שכל הקרבנות צריכים להיות בין ב' התמידים, ועי' ריטב"א יומא לג ע"א שכתב בהדיא כן שנאמר כאן איסור אחד שכל הקרבנות צריכים להיות בין ב' התמידים, [עי' בחי' ר' אריה ליב סוף סי' יא שכתב יסוד זה בדברי הרמב"ם].

והנה לדעת התוס' יש לעיין האם כשמקריב קודם עולת הבוקר אם מבטל ב' הדינים, דין עולה עולה ראשונה וכן נמי עשה דהשלמה דההקרבה אינה אחר התמיד, או שאין האיסור של עשה דהשלמה אלא אם מקריב אחר התמיד של בין הערבים, אבל כשמקריב קודם תמיד של שחר ל"ש הך איסורא.

ועי' חזו"א (הוריות י"ד ס"ק י"ב) שנסתפק האם כל הדין שלא להקריב אחר תמיד של בין הערבים הוא רק קרבן הראשון שהקריב אחר התמיד, אבל אם כבר הקריב שהוא לא אחר קרבן תמיד יכול להקריב כל קרבן או"ד שיש איסור בכל קרבן וקרבן, וצ"ל שבערב פסח מה שמקריב את הפסח אינו מתיר להקריב קרבנות אחרים כיון שקרבן פסח אינו מבטל ההשלמה.

דף נט ע"א

בדברי המנחת חינוך בגדרדין דיאחור דבר

גמ' יאחור דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד. בגדר דינא דיאחור דבר כתב **המנחת חינוך** [מצוה ה'] ב' צדדים, א' שהוא הלכה בסדר ההקרבה שצריך לאחר את שחיטת הפסח לאחר שחיטת התמיד, ב' שלא נאמר כאן הלכה של קדימה בסדר ההקרבה, אלא נאמר ביאחור דבר הלכה אימתי הוא זמן הקרבת הפסח, שזמן הקרבת הפסח הוא צריך להיות מאוחר יותר מזמן הקרבת התמיד, ולכן בסתמא הקרבת הפסח תהא לאחר התמיד, כיון שמיד שמגיע זמן התמיד מקריבו והפסח זמנו רק אח"כ, והוסיף המנ"ח נפק"מ שאם לא הקריב את התמיד בזמנו והגיע זמן הפסח היה יכול להקריב כבר הפסח, אלא שמ"מ מקריב את התמיד קודם משום שהתמיד תדיר יותר מפסח לכן הוא קודם לפסח, [ועי"ש במנ"ח שכתב דבאמת לא נתפרש מהו השיעור שצריך לאחר הפסח מזמן הקרבת התמיד, דלא נתפרש מה שיעור של התמיד, ועי' מש"כ בריש פרקין].

וכתב המנ"ח כהצד השני דמכיון שלא כתוב בתורה בהדיא בקרא שהפסח קרב אחר הקרבת התמיד בפועל, ע"כ שכונת התורה ביאור דבר הוא רק שזמן הקרבת הפסח הוא לאחר זמן הקרבת התמיד, אלא שלעולם הקרבת הפסח תהא לאחר הקרבת התמיד כיון שהתמיד הוא תדיר, ולפי"ז כתב שאף במקום שלא הקריבו את התמיד כגון שלא היה קרבן תמיד, הקרבת הפסח הוא לאחר זמן הקרבת התמיד.

והנה הגמ' בזבחים צא ע"א דנה בהך דינא דתמיד קודם לשאר קרבנות משום דהוא תדיר, מה הדין היכא שהקריבו את שאינו תדיר קודם האם צריך למרס דמו, ויקריב בנתיים את קרבן התמיד, או שיכול להמשיך בהקרבה האינו תדיר, והגמ' מוכיחה מהא דמבואר במשנה לקמן סא. שאם שחט את הפסח קודם התמיד יהא אחר ממרס בדמו עד שיזרוק את התמיד, ע"כ שהדין הוא שאם שחט אינו תדיר לא יגמור את ההקרבה אלא יקדים את התדיר.

והקשו השאגת אריה ס"י י"ז והאוי"ש [פ"א מקרבן פסח] מה הראיה מהך דפסח לדין של תדיר, הרי בפסח יש הלכה של יאחור דבר, שצריך לאחר את הפסח לאחר התמיד ולכן ימרס דמו, ומהו הראיה לכל מקום, והשאגת אריה כתב לחדש שכל הדין של יאחור דבר הוא רק דין בשחיטה, אבל בשאר עבודות הקרבן לא נאמר דין זה, וממילא אם עבר על הדין של יאחור דבר ושחט את הפסח, מעתה לגבי הזריקה של הפסח וזריקה של התמיד יש כאן נדון חדש של תדיר, [והוכיח כן מדברי הרמב"ן בפרשת בא, אולם בח"י הגר"ש ס"י יד כתב שמדברי רש"י להלן סא ע"א ובזבחים מבואר בהדיא שהדין של יאחור דבר נאמר גם על שאר עבודות הפסח ולא רק על השחיטה].

והמנ"ח כתב שם שלפי דרכו א"ש שבאמת לא נאמר בהקרבת הפסח שיהא אחר התמיד, אלא נאמר שזמן ההקרבה יהא לאחר התמיד ולכן אם הגיע זמן הפסח ולא הקריב התמיד מה שצריך להקדים את התמיד הוא רק משום הדין של תדיר, ולפי"ז א"ש הסוגיא בזבחים דמיייתי ראייה מהמשנה בדף סא ע"א, דבכה"ג שלא הקריבו התמיד עד זמן הפסח זה הנדון ממש בסוגיא בזבחים של קדימה של אינו תדיר לתדיר.

אמנם בעיקר דברי המנחת חינוך יש לעיין מלשון רש"י בסוגיין דמשמע דקרא דיאחור דבר אתי למימר שהוא דין בהקרבת הפסח ולא לגבי זמן הקרבת הפסח, וכן מבואר בתוס' בסוגיין שהדין של יאחור דבר הוא דין בהקרבת הפסח ויבואר להלן.

ועוד שמעתי לדון מהא דמבואר בגמ' ב' דעות האם קטורת ונרות קודם לפסח, והנה להך ברייתא דקטורת ונרות קודמים לפסח משמע שהוא מדין של יאחור דבר, והנה לכאורה קשה אמאי צריך דין יאחור דבר, בשלמא לגבי תמיד בעינן קרא משום שיש עשה דהשלמה, אבל לענין שלא יהא אחר קטורת ונרות הרי אין איסור שיהא אחריהם, וא"כ לכאורה פשוט שנרות וקטורת הם קודמים משום שהם תדיר, וכן כתב מהרש"א בתוס' שבאמת אי"צ לדין יאחור דבר אלא משום שהוא תדיר, אלא די"ל דל"ש בזה דין של תדיר להקדים קטורת ונרות לפסח, שהרי תוס' במנחות מט ע"א שדם קודם לכל עבודות ואף במקום שיש מנחה שהיא תדיר הקרבת קרבן קודם לו, וא"כ ה"נ הקרבת הפסח צריכה להיות קודם לנרות וקטורת, אלא ע"כ שנלמד מיאחור דבר שצריך לאחר זמן הקרבת הפסח לאחר זמן של קטורת ונרות, אבל לפי המנ"ח שביאור דבר לא נאמר לאחר הפסח אלא איחור בזמן ההקרבה קשה מדוע קטורת ונרות יהיו קודמים לפסח.

והנה האבי עזרי הלכ' קרבן פסח [פ"א ה"ד] הוכיח מסוגיא בזבחים יב. שלא כדברי המנחת חינוך דלא הוה רק איחור בזמן הקרבת הפסח, אלא דילפינן מיאחור דבר שהקרבת הפסח הוא לאחר הקרבת התמיד, **ועוד** תמה בסברא דאם כל הפסוק של יאחור דבר בא ללמד שזמן הקרבת הפסח הוא לאחר זמן הקרבת התמיד, א"כ מה הכרח שצריך להקריב את התמיד קודם הפסח, הרי כיון שיש עשה דהשלמה שאסור להקריב דבר אחר תמיד של בין הערבים, א"כ אף דגלי לן קרא דהקרבת הפסח הוא לאחר זמן הקרבת התמיד, מ"מ יהיה מחויב להמתין ולהקריב את התמיד אחר הפסח כדי שלא יעבור על עשה דהשלמה.

ואולי י"ל בדעת המנחת חינוך דאע"פ שמצד עשה דהשלמה היה צריך להמתין ולהקריב את התמיד לאחר הפסח, כדי שלא לעבור על עשה דהשלמה, כמו שמצינו בתמיד שבכל יום שאינו מקריב אותו מיד בחצות בשעת בין הערבים כדמבואר בריש פרקין משום שיש נדרים ונדבות, ואם יקריב אותם לא יוכל להקריב קרבנות אחרים מחמת עשה דהשלמה, לכן מוטב שידחה התמיד לזמן מאוחר יותר, וה"נ היה צריך לאחר התמיד ולהקריב הפסח קודם לכן, מ"מ י"ל דכ"ז כשיש נדרים ונדבות לפנינו שרוצה להקריבו וזמנו עכשיו להקריבו לכן אין דוחים אותם למחר, אבל הכא בשעה שהגיע זמן התמיד עדיין לא הגיע זמן הקרבת הפסח, דזמנו לאחר זמן הקרבת התמיד.

וא"כ אפ"ל דבכה"ג אין לו דין שלא להקריב את התמיד משום שע"ז יתבטל עשה דהשלמה כיון שכ"ז שלא מטי חיוב של הפסח לא חשיב שמבטל עכשיו עשה דהשלמה, ול"ד לנדרים דהם לפנינו ואם לא יקריבם עכשיו ידחו העשה, ולכן כאן חייב להקריב קודם את התמיד ורק אח"כ יקריב את הפסח דאז נתחדש החיוב, וממילא כיון שע"כ מותר לו להקריב את התמיד, נמצא שלעולם בשעת הקרבת הפסח הוא עובר על עשה דהשלמה, וא"כ י"ל דיש כאן גילוי בתורה שהקרבת הפסח דוחה עשה דהשלמה, ולכן אף באופן שלא הקריבו את התמיד בזמנו מיד בשש ומחצה, והגיע זמן הקרבת הפסח מקריב את התמיד קודם הפסח ולא אמרינן דכיון שכבר הגיע החיוב לא יעבור על עשה דהשלמה, כמו שמצינו בנדרים ונדבות דאדרבה אמרינן שהתגלה דבכה"ג שמקריב התמיד מיד הפסח דוחה עשה דהשלמה, לכן ה"ה בכל ענין יש בכל הקרבת הפסח לדחות עשה דהשלמה.

בדעת תוס' בדין יאחור דבר

תוס' ד"ה יאחור דבר. אע"ג דתמיד תדיר איצטריך למיכתב דה"א שהפסח יקדום משום עשה דהשלמה, בפשוטו כונת תוס' להקשות אמאי בעינן יאחור דבר הרי בלא"ה תמיד קודם משום שהוא תדיר. אולם צ"ב הרי יש חילוק גדול בין דין תדיר לדין יאחור דבר, וכמו שהתבאר לעיל שדין תדיר הוא רק דין על הגברא, והוא כמו ב' מצות שמוטלות על אדם שנאמר עליו דין שיקדים אחד מהם, אבל יאחור דבר הוא הלכה בסדר ההקרבה ודין בקרבן איזה מהם יוקדם, ועד"ז הקשה המקדש דוד על תוס'. ולכאורה מוכח מזה דס"ל לתוס' שגדר דין של יאחור דבר הוא גם הלכה על הגברא שיאחר את הקרבת הפסח, כיון שהקרבת התמיד הוא תדיר.

אולם עיקר השו"ט של התוס' צ"ב, שהרי זה ברור שמותר להקריב נדרים ונדבות לאחר חצות ולא אמרינן דמכיון שהגיע זמן הקרבת התמיד לא יוכל להקריב משום דתדיר ושאינו תדיר, וע"כ הטעם הוא משום דיש עשה דהשלמה, דאם יקריב התמיד לא יוכל להקריב נדרים ונדבות, לכן מכח הך עשה נדחה הדין של תדיר, א"כ נמצא דכדי שיוכל להקריב קרבנות היום נדחה מעלת תדיר, וא"כ ה"ה לגבי הקרבת הפסח ג"כ ידחה המעלה של תדיר יקריב הפסח ואח"כ התמיד, ע"י בספר אור חדש מש"כ לבאר בכונת תוס'.

בסברת תוס' שהפסח יקדום משום עליה השלם

תוס' בא"ד. דה"א שהפסח יקדים משום עליה השלם, **המנחת** חינוך שם הקשה על תוס' מ"ש מהא דמבואר ברמב"ן בשבת דמותר למול תינוק בשבת, אע"פ שיודעים שיהיו צריכים לאחר המילה לחסם לו מים ויהיה צורך לדחות את השבת, וטעם ההיתר מכיון שמותר למול לא אכיפת לן שיהיה אח"כ דין דחיה של פיקוח נפש, דכיון שעכשיו הוא צריך למול יש בו דין דחיה, וא"כ ה"ה הכא כיון שעכשיו הגיע זמן התמיד יקריבנו, ויוכל להקריב הפסח אח"כ כיון דהוא עשה שיש בו כרת, וממילא ידחה עשה דהשלמה. **ולכן** כתב שע"כ הדין של יאחור דבר לא בא לומר על עצם ההקרבה, אלא הדין של יאחור דבר אתי למימר שזמן ההקרבה של הפסח הוא לאחר שהגיע זמן הקרבת התמיד, אבל ההקרבה של התמיד בפועל קודמת משום דין של תדיר וכמו שהתבאר לעיל. האבי עזרי [פ"א מקרבן פסח ה"ד] כתב דיש לחלק בין דינא דהרמב"ן להכא, דהתם אין כאן מצב של דחיה עכשיו, אלא שמתחדש הסיבה של הדחיה לאחר המילה לכן יוכל עכשיו למול, אבל כאן בקרבן פסח ככר עכשיו מוטל עליו החיוב הקרבה, ויודע שידחה עשה דהשלמה לכן מחויב להקריב את הפסח קודם התמיד.

דעת תוס' לעיל ה' ע"א

תוס' לעיל ה' ע"א [ד"ה לא] הקשה בהא דקאמר דזמן תשבינו הוא בשעה הקרבת הפסח כיון שיש איסור של לא תשחט, והקשו תוס' דהרי א"א להקריב את הפסח אלא לאחר הקרבת התמיד, וא"כ אמאי תשבינו הוא מחצות, ותי' תוס' דמכיון שאם הקריב מחצות היום כשר לכן תשבינו הוא מחצות.

והמהר"ם חלואה שם כתב לישב קושית תוס' וז"ל איכא למימר דזמן שחיטת הפסח מיהא מתחילת שבע הוא אלא דהתמיד מעכבו, או דאם הקדים פסח לתמיד כשר כדלקמן בתמיד נשחט, וזהו כתי' של תוס', וביארו שבי' התי' נחלקו בב' הדרכים שכתב המנ"ח,

שהתוס' ס"ל כהמנ"ח שדין של יאחור דבר אתי למימר שזמן הפסח הוא לאחר התמיד, ולכן הוצרך תוס' לומר שאם שחטו מיד לאחר חצות כשר, אבל תי' הראשון דמהר"ם חלואה סבר דיאחור דבר נאמר שהקרבן הפסח הוא מיד אחר הקרבן התמיד בפועל ולכן כתב שהתמיד מעכבו, ועי' בחידושי רא"ל סי' יא שביאר קושית תוס' כמנ"ח עי"ש.

ועי' תוס' ריש פרק מקום שנהגו שאסור לעשות מלאכה בערב פסח מדאורייתא מחצות משום שזהו זמן הקרבן הפסח, ולדעת המנחת חינוך שזמן הקרבן הפסח הוא לאחר זמן הקרבן התמיד קשה אמאי נאסר במלאכה מיד לאחר חצות, הרי הזמן עדיין לא הגיע, והיה צריך להיות שרק מזמן אחר הקרבן התמיד יהיה אסור לעשות מלאכה, וצ"ל כמשי"כ תוס' לעיל ה. שמכין שבדיעבד כשר מחצות לכן תשביתו הוא מחצות, ה"ה נמי איכא איסור של עשית מלאכה מחצות.

בדעת תוס' ביומא דבפסח שני ליכא דין דיאחור דבר

תוס' ביומא [כט ע"ב] כתבו שבפסח שני דלא כתיב ביה בערב בין הערבים, לא נאמר הדין של יאחור דבר, ואפשר שאינו מחויב להקריב את התמיד קודם הפסח, אלא יכול להקריב את התמיד לאחר הפסח כיון דבשניהם כתיב בין הערבים, [ותוס' מנחות מט ע"ב כתבו דהוה כמו פסח ראשון].

וצ"ב כונתם דכיון דלא כתיב ביה בערב, א"כ לכאורה יהא צריך להקדים את הקרבן התמיד כיון שהוא תדיר. ואפשר למבואר בדעת המנחת חינוך שאף שהדין של יאחור דבר הוא שזמן הקרבן הפסח הוא לאחר זמן הקרבן התמיד, מ"מ אם לא הקריבו התמיד בזמנו יכול להקדים ולהקריב את התמיד קדם הפסח כיון דנתגלה בקרא שעשה דהשלמה לא נאמר לגבי הקרבן הפסח, אלא לגבי שאר קרבנות, א"כ י"ל דאע"פ שאת עצם הזמן של יאחור דבר לא נאמר בפסח שני, מ"מ הך דינא שעשה דהשלמה לא נאמר לגבי הקרבן קרבן פסח ילפינן מפסח ראשון, אולם לפי הצד שביאור דבר כתוב שצריך להקדים את ההקדמה צ"ב אם אפשר לומר כן בפסח שני כיון שלא נאמר בו יאחור דבר, א"כ ממילא יקדום התמיד משום תדיר.

שאני התם דמיעט רחמנא אותו

גמ' שאני התם דמיעט רחמנא אותו. הקשה השפת אמת שכמו שמצינו שיאחור דבר דוחה עשה דהשלמה, א"כ ה"ה י"ל שדוחה הא דמרבין מאותו.

וכתב דאת"ל דקרא למאי אתא ועי"כ לומר שאין דין דחיה, הא י"ל דאתי למימר שאם עבר והדליק את הנרות שאסור להביא שום קרבן אח"כ.

אין לך עבודה שכשרה מערב עד בוקר אלא זו בלבד

גמ' אין לך עבודה כשרה מערב עד בוקר אלא זו בלבד. פרש"י ואין לך עבודה כשרה אחריה להתחיל, וכ"כ רש"י בזבחים יא ע"ב בתוספת ביאור ז"ל אין לך עבודה מעבודות שהן אמורות ביום, כגון עבודת הדם וקמצו של מנחה וקטורת שכשרין מהדלקת נרות והילך דזו מאוחרת לכולן, והיינו שזו עבודה אחרונה ביום ואין אחריה כלום, אולם לשון הגמ' צ"ב דקתני מערב ועד בוקר ומהו הלשון עד בוקר הרי הדרשה שהעבודה היא אחרונה בערב.

ועי' רש"י מנחות פט ע"א כת"י שכתב באופ"א ז"ל אין לך עבודה כשרה משקיעת החמה ואילך עד בוקר אלא זו בלבד הדלקת נרות, משמע ברש"י שזמן הדלקת נרות הוא משקיעת החמה כל הלילה עד הבוקר.

ועי' לשון תוס' שם [ד"ה אין לך] דמשמע מדבריהם נמי שהדלקת המנורה היא בלילה, ולפי"ז הדרשה כפשוטו שבאמת עבודה זו כשרה כל הלילה עד הבוקר.

והמקדש דוד [סי' כא] הביא שהגבורת ארי ביומא הקשה מהא דמבואר בסוגיין דהדלקת המנורה היא בין הערבים, וכתב המקדש דוד שבאמת היא כשרה מבעוד יום, אבל כשרה נמי כל הלילה שהרי אין לך עבודה שהיא כשרה מבערב ועד בוקר, ועי"ש במק"ד שתמה א"כ מדוע הדלקת נרות דוחה שבת הרי אפשר להדליק בלילה וא"כ ידליק במצאי שבת, אולם החזו"א [מנחות ל סק"ז] חולק שהרי בפסוק מפורש שהדלקת המנורה היא בין הערבים ועיקר המצוה היא אז כמו שמבואר בסוגיין, אלא שאם לא הדליק מבעוד יום יכול להדליק בלילה.

ותניא כי קושיין תמיד קודם לקטורת

גמ' ותניא כי קושיין תמיד קודם לקטורת וקטורת לנרות ונרות לפסח. פרש"י טעמא מפרש בפרק אמר להם הממונה, כתב מהרש"א שכונת רש"י דכיון שאותו לא ממעט רק עבודת פנים, א"כ הוקשה לרש"י מה הטעם שקטורת ונרות אחר תמיד של בין הערבים, הרי שניהם תדירים וע"ז כתב שמפורש בפרק אמר להם הממונה, וכתב מהרש"א שלא נתבאר שם הטעם. אולם ע"י תוס' מנחות מט ע"א שכתב לישב קושית תוס' לעיל מדוע בעינן ב' קראי שלא להקריב קודם תמיד של שחר, וכתב דקרא דמלבד בעינן להקדים תמיד למנחת חביתין, דאע"פ ששניהם תדירין מ"מ תמיד קודם, וכתב תוס' שמכאן אפשר ללמוד לכל מקום שהקרבן דם קודם להקרבן מנחה, וכתבו תוס' שכן מוכח בפרק אמר להם הממונה יומא לד ע"א, שתמיד קודם למנחה שמבואר התם הסדר שתמיד קודם למנחת חביתין, ואפשר שזה כונת רש"י שמשם חזינן הך יסוד שדם קודם למנחה.

מחוסר כיפורים שאכל קדשים ענשו כרת

גמ' אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד וכו' ומחוסר כיפורים בערב פסח שאוכל פסחו לערב. פרש"י ואם לא יביאנה לא יאכל פסח דמחוסר כיפורים אסור בקדשים 'וענשו כרת', משמע ברש"י שמחוסר כיפורים שאכל קדשים ענשו כרת, וכן דייק המשנה למלך פי"ח מפסולי המוקדשים הי"ד מרש"י.

הרע"א שם על גליון הרמב"ם ציין למש"כ רש"י בחולין קלד ע"א [ד"ה קרבן אשתו] שמפורש בדבריו כן שיש כרת, וי"ל דהא דהוצרך רש"י לפרש כן דיש כרת על אכילת קדשים, משום דאי ליכא כרת לא היה צריך להביא קרבן דעשה דאכילת פסח דוחה איסור אכילת קדשים.

אולם ברמב"ם פי"ח מפסולי המוקדשים הי"ד מבואר שאין חיוב כרת למחוסר כיפורים באכילת קדשים, ולפי"ז צ"ב אמאי באמת אכילת פסח לא דחי איסור אכילת קדשים, ואפשר דליכא דין דחיה משום מכיון דיש אפשרות להקריב פסח שני, שהרי התורה אמרה בכל טמא שידחה לפסח שני.

הטעם דמחוסר כיפורים בשאר ימות השנה

מביא קרבן לאחר התמיד

גמ' ר' ישמעאל בנו של ריב"ב אומר אף מחוסר כיפורים בשאר ימות השנה שטובל ואוכל קדשים לערב. מלשון הגמ' משמע שהנדון הוא לגבי אכילת קדשים לערב, הקשה הבעה"מ דאם מיירי בשלמים שהקריבו היום הרי יכול לאכול למחר דשלמים נאכלים לבי ימים ולילה אחת וא"כ אמאי דוחה עשה דהשלמה, [וכונתו לכאורה דחשיב אפשר לקיים שניהם]. וכתב הבעה"מ דצ"ל דמיירי בחטאת שנאכל ליום ולילה ולכן גמר אכילתו הוא בלילה, ועוד כתב דאין כונת הגמ' בערב בלילה אלא בערב היינו קודם הלילה ומיירי בשלמים שהקריבו אתמול דגמר אכילתו הוא ביום, ולכן דוחה מצות אכילת הקדשים עשה דהשלמה, ועוד כתב דיש ספרים שמחקו מילת בערב.

אולם הראב"ד בהשגות על הבעה"מ כתב דמיירי אף בשלמים שהקריב היום, וכן נראה מפרש"י בד"ה [בשאר ימות השנה] שכתב אם הביא שלמי נדבה קודם התמיד וכו' משמע דמיירי בשלמים שנאכלים לשני ימים ולילה אחת.

והביאור בזה כתב האבי עזרי [פ"י ממעשה הקרבנות ה"א] בשם האור שמח ע"פ מש"כ הרמב"ן בפרשת צו דמצות אכילת קדשים בשלמים הוא ביום הראשון, אלא שאם הותיר אינו נפסל וצריך לאכול אותם, ולכן דוחה את העשה דהשלמה, ועי"ש באבי עזרי שכתב באופן אחר דיש איסור למעט מזמן אכילת קדשים, ועי' רבנו פרץ לעיל ג ע"א, [ועי' תוס' חגיגה כא ע"א מש"כ לדון במש"כ בגמ' בערב].

עשה דאכילת קדשים האם הוא אף על הבעלים

רש"י ד"ה בשאר ימות השנה. דכתיב ואכלו אשר כופר בהם אלמא אכילת קדשים עשה הוא, מבואר ברש"י דהמצוה של אכילת קדשים אינו רק על הכהנים אלא אף על הבעלים יש מצוה של אכילת קדשים ולכן דוחה עשה דהשלמה.

בליקוטי הלכות הקשה שהרי לכאורה יוכל לקיים מצות אכילה ע"י ישראל אחר שאינו מחוסר כיפורים, וא"כ אמאי דוחה עשה דהשלמה, וכן דעת תוס' ופי' הרא"ש נדרים ד ע"ב ע"ש, ועי' ברמב"ן בספר המצות [ששכחת העשין א] שכתב ג"כ שיש מצוה לישראל לאכול קדשים והוכיח כן מסוגיין.

אולם דעת הרמב"ם בספר המצות [מצוה פט] דאין מצוה על הישראל לאכול קדשים וכל מצות אכילת קדשים אינו אלא על הכהנים וכן כתב בפ"י ממעשה הקרבנות ה"א, וכן דעת החינוך מצוה קב, ו**בליקוטי הלכות** כתב לבאר דלדעת הרמב"ם צ"ל דכונת הגמ' דמחוסר כיפורים יש לו מצוה להתכפר וזהו כונת הגמ' דהעשה להתכפר דוחה את העשה דהשלמה, ועי' באבי עזרי [פ"י ה"א ממעשה"ק] שכתב לדון בחידוש זה שיש למחוסר כיפורים מצוה להתכפר, ומסיק שם דקודם טבילה אין לו חיוב להטהר, אלא שאם כבר טבל יש עליו מצוה להביא כפרתו, דהא חזינן שיש שיעבוד נכסים בקרבנות.

והנה בדעת רש"י דהוצרך למצות אכילת הקדשים, ולא כתב מטעם שיש מצוה להתכפר שהרי יש שעבוד ע"ז, י"ל משום דסבר רש"י דהשעבוד נכסים אינו מכח המצוה ואין באמת מצוה חיובית, וחזינן סברא כעין זה בקצה"ח סי' ר"צ לגבי צדקה, דאע"ג שיש שיעבוד נכסים אינו מחמת המצוה, וכתב לבאר בזה הא דמצינו בשוטה שיש שיעבוד נכסים אע"פ שאין מצוה].

הטעם שעשה דפסח דוחה עשה דהשלמה

גמ' בשלמא לת"ק יבוא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת. צ"ב הרי העשה דפסח הוא על הבעלים, ועשה דהשלמה הוא על הכהנים, וא"כ איך יש כאן דין דחיה בכה"ג.

הרע"א בגליון הש"ס ציין לתוס' בשבת ד ע"א [ד"ה וכי אומרים] שהוכיחו מכאן דבמקום שלא פשע אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, באופן שהוא עובר עבירה קלה וחברו יעבור עבירה חמורה יותר, ולכאורה הסברא בזה שיש חיוב ערבות שכל אחד מישראל ערב לחברו שלא יעבור עבירה, ולכן כמו שלעצמו מותר לו לעבור עבירה קלה כדי שלא לעבור עבירה חמורה, ה"נ יכול לעבור עבירה קלה כדי שחברו לא יעבור עבירה חמורה, [וענין זה של ערבות בעבירות, מבואר ברש"י פרשת נצבים על הפסוק הנסתר לה' אלקנו, שכתב שבכלל החיוב של ערבות בהר גרזים הוא אף על עבירות של אחרים שלא יעברו].

אולם שיטת הרשב"א הובא בב"י [או"ח סי' שו] שאין כלל של אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך ע"ש, ולדבריו צ"ל כמש"כ לישב הרמב"ן בשבת ד ע"א דכיון שכהנים שלוחי דידן נינהו ואינם יכולים להקריב לכן מותר לכהן לעבור העבירה, וכונתו נראה שהסיבה שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך הוא משום שאין לו חיוב לדאוג לחברו בשביל זה, אבל בעבודת הקרבן מכיון שהוא שליח של הישראל, מוטל עליו לדאוג להקרבה של הישראל, ולכן יכול לעבור עבירה קלה כדי שיזכה באכילת הפסח, ע"ע תורת גיטין דף מא ע"ב וקובץ הערות סי' ח' אות ח'.

הוכחת תוס' מסוגיין שבעשה דהשלמה הקרבן לא נפסל

גמ' וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת. תוס' מנחות מט ע"ב הוכיחו מהא דמבואר בגמ' דיש דין דחיה על עשה דהשלמה, דע"כ אם שוחט קרבן לאחר הקרבת התמיד הקרבן אינו נפסל, שאם היה דין שחל פסלות בקרבן, לא היה מועיל מה שיש כאן דחיה הרי חל פסלות.

והקה"י [סי' מו] כתב לישב דעת הראשונים ביומא שחלקו על תוס' וסברי שהקרבן נפסל, וביאר שהפסול הוא תוצאה מהאיסור, דכיון שיש איסור להקריב איכא בהו הכלל של אי עבד לא מהני, אבל אם יש דחיה על האיסור ממילא אין כאן פסלות, וזהו כונת הגמ' כאן יבוא עשה שיש בו כרת וכו'.

מאי אולמא דהאי עשה מהאי עשה

גמ' אלא לר' ישמעאל בנו של ריב"ב מאי אולמא האי עשה מהאי עשה. השאגת אריה [סי' ל"ג] ומנחת חינוך [מצוה צ'] הקשו מכאן על הרמב"ם [פ"ו מיבוס ה"י] דסבר דבאיסור עשה אמרינן עשה דוחה ל"ת, דלא חשיב כעשה, וכן הוא דעת הרשב"א ביבמות דף מ ע"א, וא"כ הכא הוה לאו הבא מכלל עשה ואמאי אין כאן דין דחיה.

ובקונטרס אחרון כתב השאגת אריה לישיב ע"פ מש"כ תוס' בשם ר"י דאע"פ שלא הוה בעידנא, מ"מ איכא בהו דין דחיה, מכיון דהכא לאו מדין דחיה בעלמא אתינן, אלא הכא דין הדחיה הוא משום שיש עשה חמור שדוחה עשה קל, ולפי"ז כתב דכל מה שכתבו הראשונים דלאו הבא מכלל עשה יש בו דין דחיה, אינו אלא היכא שהוא בעידנא, אבל כשלא הוה בעידנא יש לו חומר של עשה ואמרינן מאי אולמא האי עשה מהאי עשה.

בקושיית הריב"א דלא הוה בעידנא

תוס' אתי עשה דפסח דאית ביה כרת ודחי. הקשה ריב"א הא בעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מקיים עשה דאכילת פסח דאינה אלא בלילה.

וצריך לבאר קושיית תוס' שהרי חיוב כרת בפסח הוא כשמבטל שחיטת הפסח, ולא כשאינו אוכל את הפסח שהרי אכילת פסחים לא מעכבא, כמו שמבואר בגמ' לקמן ע"פ דאכילת פסחים לא מעכבא, והיו תוס' צריכים להקשות דאינו בעידנא משום שעדיין לא הקריב את הפסח, ונמצא שעכשיו עדיין אינו מקיים את הפסח ולמה יכול לעבור על העשה דהשלמה, וצ"ע.

ביאור תי' התוס' דאיכא אופן דהוה בעידנא

תוס' בא"ד. ותי' דמיירי שישחטו פסח עליו קודם שידחו עשה דהשלמה וכו', הלכך כשמקריב כפרתו מקיים עשה דפסח דאז הוי ראוי לאכול שאם לא היה יכול להקריב לא יהיה ראוי לאכול לערב והפסח פסול.

מלשון תוס' נראה דאע"ג דמעיקרא כשהקריב את הפסח לא היה חשיב גברא שהוא ראוי לאכילה, מ"מ מכיון שלאחר שהביא כפרתו איגלאי מילתא שבשעה שהביא פסחו היה חזי לכן חשיב בעידנא, והיינו שע"י הקרבת הקרבן שמחויב להקריב נעשה ראוי לאכילת הפסח, לכן אע"פ שהדחיה היא מכח הקרבת הפסח שהיה קודם להקרבת הכפרה, מ"מ כיון שרק ע"י ההקרבה של עכשיו נעשה ראוי חשיב בעידנא, שהמעשה של עכשיו גורם היתר להקרבת הפסח.

ועי' חידושי הגר"ש [סי' ט"ו אות ב'] שכתב דיש כאן חידוש דבכה"ג חשיב בעידנא, שהרי סיבת הדחיה היא מחמת הכרת של פסח שהקריב קודם לכן, ולא מחמת ההקרבה של הכפרה של עכשיו, ולכן כתב לבאר באופ"א עי"ש.

ביאור דעת ר"י שאין דין בעידנא בדחיה של עשה

תוס' בא"ד. ור"י מתרץ דדוקא בלא תעשה דחמיר בעינן בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים לעשה אבל עשה דחמיר לעשה הקל בכל ענין אפילו לא מקיים עשה חמור בעידנא דקא עבר אעשה הקל.

ביאור דברי התוס' הוא שכל הדין שצריך בעידנא בשביל דחיה הוא בדחיה של עשה שדוחה ל"ת, דהוא חידוש התורה שהרי בעצם ל"ת חמור מעשה, אלא שחידשה תורה שיש דין דחיה וכל החידוש הוא דומיא דכלאים בציצית דהוה בעידנא, [ועי' לשון רש"י שבת קלב ע"ב ד"ה אלא אמר רב אשי].

אבל הא דעשה דוחה עשה הקל הוא נדמד מסברא, דזה חמור טפי ולכן הוא דוחה, ואפשר דהוא כדיני קדימה שמצינו בכל התורה שהחמור יותר קדים ולכן בכה"ג אין הלכה של בעידנא, ונמצא שתוס' חזרו בהם ממה שסברו בקושיתם שהדין של עשה דוחה עשה הוא מהפרשה דחיה של עשה דוחה ל"ת.

אולם י"ל שאין כונת תוס' לחזרו בהם ממה שסברו בקושיתם, ואע"פ שזה מכח דין דחיה, מ"מ ס"ל לתוס' שדין של בעידנא לא נאמר רק בעשה דוחה ל"ת, שהרי בגמ' בשבת קלב ע"ב מבואר שהסיבה שצריך בעידנא משום דבעינן דומיא דכלים בציצית, וי"ל שכ"ז רק בעשה דוחה ל"ת אבל בעשה דוחה עשה אינו דומה לכלאים בציצית ולכן אין דין בעידנא.

הטעם שמותר להקריב חטאת העוף

לאחר הקרבת התמיד של בין הערבים

גמ' אמר רבינא אמר רב חסדא הכא בחטת העוף שאין למזבח אלא דמה. תוס' מנחות מט ע"ב כתבו שמבואר בגמ' דכל האיסור שלא להקריב אחר תמיד של בין הערבים הוא רק הקטרה, ולא על שאר עבודות הקרבן, ולכן בחטאת העוף דליכא הקטרה יכול

להקריב, וכתבו דלא דמי לאיסור שלא להקריב קודם תמיד של שחר, דהתם איכא איסור אף בזריקת הדם, וטעמא דמילתא משום דקרא דעליה השלם בהקטרה קאי לכן כל האיסור הוא רק על ההקטרה, אבל קודם תמיד של שחר איכא עוד קרא לאיסור להקריב. **ויש להקשות** לפי מש"כ תוס' לעיל דביאור דבר ע"כ כתיב דקרנן פסח דוחה עשה דהשלמה, ולמבואר דכל האיסור הוא רק בהקטרה, א"כ מה הראיה ממה שצריך לשחוט את הפסח אחר התמיד שהוא דוחה עשה דהשלמה, הא אפשר להמתין ולהקטיר את האימורין של תמיד לאחר הקרבת הפסח ולא יעברו בעשה דהשלמה, וצ"ל דהא דשחיטת התמיד קודם לפסח הוא מחמת שהוא תדיר, ולכן ע"כ קרא דיאור דבר בא ללמד על הקטרת הפסח שתהא לאחר התמיד דאל"כ קרא מיותר היא, [ועי' לעיל שביארנו כך את תוס' ד"ה יאור דבר].

אולם צ"ב בהא דמבואר בריש פרקין דמאחרין זמן הקרבת המיד משום דא"א להקריב אח"כ נדרים ונדבות, ואם כ"ז שלא הקטירו את התמיד יכול להקריב נדרים ונדבות, א"כ אמאי אין חיוב להקריב את התמיד מיד בשש ומחצה משום שהוא תדיר, ויקטירו את התמיד לאחר הקרבת נדרים ונדבות, דל"ש להקדימו משום תדיר שהרי יעבור בעשה דהשלמה, ועוד יש להקשות למבואר בקה"י סי' מו שבהקטרה אין קדימה של תדיר, א"כ אין חיוב להקטיר את התמיד קודם הנדרים ונדבות וצ"ע. בעיקר דברי הגמ' צ"ב אמאי תני בבריתא רק מחוסר כפורים, הא כל אדם יכול להקריב עולת העוף לאחר התמיד דבזה אין עשה דהשלמה, ובתוס' במנחות מט ע"ב כתבו דמ"מ איכא איסור מדרבנן, דיש חשש שמא יבוא להקטיר ורק במחוסר כפורים התיירו.

בחטאת העוף שאין למזבח אלא דמה

גמ' בחטאת העוף שאין למזבח אלא דמה. המהרש"א הקשה דמבואר בתוס' [ד"ה אין לך] דלא תני בברייתא נרות, משום דהחידוש של הברייתא הוא רק במידי דהקטרה, ולא בשאר דברים שהוא קודם או אחר התמיד, וא"כ איך אפשר לפרש בברייתא כאן מחוסר כיפורים בשאר ימות השנה שמביא עולת העוף לאחר הקרבת התמיד הא לא הוי מידי דהקטרה דאין כאן רק זריקת הדם, עיי"ש מש"כ לישב.

קושית החזו"א שמחוסר כיפורים בע"פ

ילין בראש של מזבח

גמ' רב פפא אמר אפילו תימא בחטאת בהמה מעלה ומלינה בראש המזבח. הקשה החזו"א א"כ אף מחוסר כיפורים בערב הפסח אמאי מותר להקטיר הא יכול להלין בראש המזבח, והוה כהא דמבואר בע"ב דהוה כנטמאו או נאבדו האימורין וכ"כ בקו"ש כאן. **ותי'** החזו"א דכיון שא"א להקטיר האימורים ביו"ט כיון דהוא עולת חול ביו"ט, ולאחר יו"ט חישין למכמר בישראל ולכן חייב להקטיר בשעת הקרבה בערב הפסח, אלא שדחה החזו"א וכתב שבכס"מ מבואר שמעולם לא הסריח בשר קדשים בבית המקדש קאי על כה"ג, ע"ע בחזו"א [הנדפס ע"ס המסכת] שכתב שבאמת לאחר שאמר ר"פ שמלינה בראשו של מזבח אפשר דהא דקתני בגמ' דמחוסר כיפורים מקריב בע"פ, מ"מ לא יקטיר על המזבח אלא יניח את האימורין ע"ג המזבח, והא דקתני יבוא עשה שיש בו כרת וידחה כ"ז קודם דאסיק דמעלה ומלינה.

ואפשר לבאר באופ"א דבגמ' בע"ב מבואר שהטעם שהקטרת האימורין אינה מעכבת הכפרה משום דהוה כמו שנאבדו ונטמאו האימורין, והיינו מכיון שלא יכול עכשיו להקטיר משום עשה דהשלמה חשיב כנאבדו, וי"ל דכל סברת הגמ' דחשיב נאבדו אמרינן רק במחוסר כיפורים דעלמא, אבל מחוסר כיפורים בערב פסח שיש בו כרת ויש בו דין דחיה לא אמרינן דמחמת שאין יכול להקטיר יחשב כנטמאו או נאבדו, אלא אדרבה כיון שהעשה יכול לדחות ממילא לא חשיב כנטמאו או אבדו, אלא אדרבה אמרינן כאן שיהא כאן דחיה על העשה דהשלמה ויקטיר האימורין לאחר התמיד.

קושית המקדש דוד שיוכל להקטיר בלילה

הנה תוס' במנחות מט ע"ב כתבו שאם מקריב קרבן בלילה אין בזה איסור של העולה עולה ראשונה, דכל האיסור הוא רק אם מקריב בשעה שאפשר להקריב קרבן תמיד אבל קודם לכן אין איסור עיי"ש שהוכיחו כן, **והמקדש דוד** [סי' ט] כתב דצ"ל דה"ה נמי אינו עובר על האיסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים משום עשה דהשלמה, דכל האיסור הוא רק ביום ולא בלילה דהלילה

הולך אחר היום שאחריו, [ובזה א"ש מש"כ לדון לעיל האם כל פעם שמקריב קודם תמיד של שחר יעבור נמי משום עשה דהשלמה, דהכא מבואר דכל העשה דהשלמה הוא כשמקריב ביום עד השקיעה].

והקשה המקד"ד א"כ אמאי מבואר בגמ' כאן דמלינה בראש של מזבח, הרי יכול להקטיר האימורים בלילה שהרי הקטר חלבים ואיברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ותי' די"ל דהא דאמרין דאין איסור של עלה השלמה בלילה הוא רק בקרבן שהקריבו בלילה, אבל קרבן שהוקרב ביום איכא בהו איסור של השלמה אף בלילה, ובדבר שמואל הוכיח כסברא זו מהא דמבואר לקמן בע"ב כשנתתו ויבואר להלן.

עוד כתבו תוס' שם לבאר דברי התוספתא שאם מקריב לאחר התמיד הדין הוא שהקרבן נפסל, ולא דמי למקריב קודם תמיד של שחר שאינו פוסל, וכן כתבו תוס' בהריות ד ע"א, והרע"א במערכה ח' הקשה הרי כל האיסור להקריב אחר תמיד הוא איסור בהקטרה, אבל אין איסור בשחיטה וזריקה, וא"כ הרי מבואר בסוגיין שאם אין יכול להקטיר האימורים אינו מעכב א"כ לעולם יכול לשחוט בלילה שהרי ההקטרה אינה מעכבת, [אולם למד"א לינה מועלת בראשו של מזבח י"ל שאם מעיקרא לא היה כשר להקטרה בכה"ג הקרבן פסול, ולא הוה כנטמאו או שאבדו שזה נעשה לאחר הקרבה].

בדין לינה בראשו של מזבח

רש"י ד"ה מעלה ומלינה בראש המזבח. ולינה אינה פוסלת בראש המזבח כדאמר בהמזבח מקדש לדברי הכל לא ירדו, יעוין בזבחים פז ע"א שנחלקו בגמ' אם לינה מועלת בראש של מזבח, והיינו דיש איסור של לא ילין חלב חגי עד בוקר שאסור להלין איברים של קרבן לבוקר, ונחלק בגמ' שם אם לנו בראש של מזבח אם עובר איסור של לא ילין, ומיהו מבואר בגמ' שאף אם לינה מועלת בראש של מזבח ואפשר להלין איברים במזבח, מ"מ אם עלו לא ירדו ויקטרו האימורין על המזבח, משום שהמזבח מקדש אף פסולין להקטיר, וכל המחלוקת הוא בכה"ג שירדו מן המזבח שלמד"א אין לינה פוסלת יכול לחזור ולהעלותם על המזבח, אבל למד"א לינה מועלת אע"פ שאם לא ירד יכול להקטיר כיון שהמזבח מקדש פסולים, מ"מ אם ירד אסור לחזור ולהעלות למזבח כיון שכבר נפסל בלינה.

והקשה המשנה למלך פ"א מתמידים ומוספין ה"ג [ד"ה ועתה נבאר] על מש"כ רש"י כאן דאמר בהמזבח מקדש שלכולי עלמא אם עלו לא ירדו, הרי הטעם שלא ירדו אי"ז משום שיש כאן קיום של הקטרת הקרבן, אלא שמזבח מקדש פסולים, אבל למד"א שלינה מועלת אין כאן קיום הקטרה של הקרבן ועובר על איסור של לא ילין חלב חגי וא"כ מה מהני שמלינה בראש של מזבח, ובאמת שתוס' בראש השנה ל ע"א ובמנחות מט ע"ב כתבו לבאר שר"פ סבר כמד"א אין לינה מועלת בראש מזבח ואף אם ירדו יעלו, דהיינו שלא נפסל בלינה בראש המזבח.

המנחת חינוך [מצוה צ'] כתב לישב שאף אם לינה מועלת ועובר באיסור מ"מ מותר לו להלין כיון דעשה דוחה לא תעשה, שיש עשה של מחוסר כיפורים ודוחה הלאו של לא ילין, וכתב לחדש שאע"פ שאין כאן בעידנא שהרי העשה מקיים מיד בשחיטת הקרבן והלאו עובר רק לאחר שהקרבן לן עד הבוקר, כתב המנחת חינוך דכה"ג שמקיים העשה קודם הלאו אין חסרון של בעידנא, והסברא בזה שכל החסרון של בעידנא הוא כשעובר על הלאו קודם העשה, דכ"ז שלא קיים העשה בפועל אין כאן כח של דחיה, אבל בכה"ג שכבר קיים העשה יש לו כח לעבור על הלאו כיון שכבר קיים העשה והוא סיבת הדחיה, ועי' שיעורי הגר"ש [סי' טו] שהאריך לישב קושית המשנה למלך באופ"א שגדר דין של מזבח מקדש פסולין הוא שיש בו קיום של הקרבה גמורה ע"ש בכ"ד.

ביאור המחלוקת ת"ק ור"י בנו של ריב"ב

בעיקר המחלוקת בבריתא בין ת"ק ור"י בנו של ריב"ב אם יש היתר למחוסר כיפורים להקריב קרבן לאחר תמיד של בין הערבים צריך לבאר במה נחלק ת"ק ואמאי לא ס"ל מחטאת העוף ומהא דאמר ר"פ דמלינה בראש מזבח, וכן צריך לבאר במה נחלק רב חסדא על רב פפא של העמיד בבהמה ובכה"ג שמלינה בראש של מזבח.

והנה למבואר בתוס' במנחות דר"פ סבר שאין לינה מועלת בראש מזבח י"ל דת"ק חולק מה"ט, דס"ל שלינה מועלת ומה"ט נמי ר"פ סבר הכי, ועוד י"ל שהגמ' מחדשת דר"פ סבר דאין כאן חסרון שלא הקטירו האימורין, משום שנעשו כנטמאו או אבדו, ואפשר דת"ק חולק על סברא זו וכן כתב במאירי בסוגיין, וע"ע בתוס' בראש השנה ל ע"א שנראה מדבריו שהטעם שת"ק חולק משום שיש חשש דרבנן שמא הכהנים יקטירו את האמורין וכל האיסור כאן הוא רק דרבנן, [ע"ע במנ"ח מצוה צ' שכתב לפי דרכו בישוב שיטת רש"י שנחלקו רבנן ור"י אם אמרינן עשה דוחה ל"ת במקדש].

אולם צריך להבין מה הטעם שת"ק חולק על סברת ר"ח הרי בחטאת העוף ליכא הקטרה, וע"י בתוס' מנחות מט ע"ב שנראה מדבריהם דהך סברא כו"ע ס"ל שכל האיסור הוא רק בהקטרה, וא"כ תקשה מדוע א"א להעמיד בחטאת העוף, אמנם הטורי אבן בראש השנה דף ל ע"א הביא דברי תוס' וכתב שע"כ צ"ל שת"ק סבר שהדין של עשה דהשלמה אינו רק דין בהקטרה אלא איכא איסור אף על עבודת הדם ולכן ס"ל שאף חטאת העוף הדין הוא שאסור להקריבו לאחר הקרבת התמיד, וכן נראה ברמב"ם פ"א מתמידין ומוספין ה"ג 'ולא שוחטין אחר תמיד', משמע שיש איסור בשחיטה ולא רק בהקטרה, וע"ע בליקוטי הלכות שכתב סברא אחרת דת"ק סבר שרבנן חששו שמא יבוא להקריב אף את האשם, ולכן אסרו אף הקרבת חטאת העוף.

דף נט ע"ב

הטעם שאכילת כהנים תלויה בהקטרה

גמ' תניא יכול יהיו כהנים רשאים בחזה ושוק קודם הקטרת אימורין ת"ל והקטיר הכהן את החלב וכו'. בביאור הך דינא שאכילת הכהנים תלויה בהקטרה נחלקו הראשונים, תוס' במנחות יד ע"א [ד"ה והלבונה] כתבו שאין הכונה שהקטרת האימורין הם מתירין את הבשר לכהנים, שהרי אם נטמאו או אבדו יכולים לאכול, אלא הכונה שילפינן מקרא שיש עיכוב באכילה כ"ז שלא הוקטרו האימורין.

אבל לשון הרמב"ם פ"א מפסולי המוקדשים ה"ז כתב 'והאימורין מתירים את הבשר לאדם', וכן הוא לשון רש"י בקידושין נב ע"ב [ד"ה משולחן גבוה] הקרבת אימורין זריקת הדם מתיר הבשר, וע"י חידושי הגר"ז מנחות שם.

אכילת כהנים מעכבת כפרת הבעלים

גמ' דתניא יכול יהיו כהנים רשאים לאכול חזה ושוק וכו' וכמה דכהנים לא אכלי בשר בעלים לא מתכפרים. רש"י בד"ה כתב אשר כופר בהם למימרא דאף באכילה תלויה הכפרה.

ויש לברר האם כונתו שהכפרה היא ע"י אכילת הכהנים או שאכילת כהנים הוא תנאי לכפרה, ועצם הכפרה היא ע"י זריקת הדם, והמקדש דוד [סי' י"ד אות ז'] כתב דעצם האכילה אינה מכפרת אלא שהיא תנאי שמעכב את הכפרה ע"ש שהוכיח כן מכמה דוכתי, וע"י שפ"א, [וע"י בחזו"א שכתב דאין הכהנים צריכים לאכול את כל הבשר של הקרבן אלא סגי שיאכלו כזית מן הבשר כדי שתחול הכפרה].

והיתה החזה לאהרון ולבניו

גמ' והיה החזה לאהרון ולבניו. ואע"ג דקרא איירי בשלמים ומנלן לגבי שאר קרבנות כגון בחטאת דאין הכהנים רשאים לאכול בשר קודם הקטרת אימורין, **וכתב** השפ"א דסבר הגמ' דבכל הקרבנות דינא הכי, וע"ש שתמה בדעת הרמב"ם [פ"ט ממעשה הקרבנות ה"א] שלא הזכיר ענין זה לגבי חטאת, וע"י אבי עזרי מש"כ לבאר דעת הרמב"ם.

עשאו כמי שנטמא אימורים או שאבדו

גמ' עשאו כמי שנטמא אימורים או שאבדו. בחידושי הגר"ש [סי' טו] הקשה לדעת רש"י בע"א דהסוגיא קאי לכו"ע דהיכא שהקריב לאחר תמיד של בין הערבים לכו"ע אם מלינה בראש המזבח יכול להקטיר שהמזבח מקדש פסולין וכל המחלוקת בזבחים אם ירדו יעלו או לא, והיינו שאין כאן קיום של הקטרת קרבנות אלא שאין פסול של לינה, א"כ אמאי אומרת הגמ' רק 'עשאו כמי שנטמא' הא זה ממש נטמאו כיון שאין כאן קיום דין של הקטרה, ע"ש מה שהאריך בכ"ז.

ביאור תוס' דהואיל ומדרבנן לא מרצה הוי כאילו אבדו

תוס' ד"ה עשאום כמי שנטמא אימורים או שאבדו. למד"א אין הציץ מרצה על העולין ניחא וכו' אבל בברייתא דלקמן על מה הציץ מרצה על הדם ועל החלב צ"ל הואיל ומדרבנן לא מרצה הוי כאילו אבדו האימורים, ביאור כונתם שנחלקו בגמ' האם ציץ מרצה אף על הקטרת אימורים בטומאה, וכתבו תוס' דבשלמא אם הציץ אינו מרצה א"ש הא דקתני בגמ' דנעשה כמי שנטמא אימורים, אבל לברייתא דלקמן שציץ מרצה על החלב שנטמא שיכול להקטיר, קשה אמאי קתני הכא כמי שנטמא, הרי להך מד"א יכול להקטיר בטומאה כיון שציץ מרצה, ותי' תוס' דמכיון שמדרבנן אינו מרצה לכן חשיב לאו בר הקטרה, ושפיר הא דקתני בגמ' נעשה כמי שנטמא, עי' מהרש"א ומהר"ם שביארו כן, [ועי' מקדש דוד סי' כו מש"כ שרש"י חולק על תוס' בזה].

ומבואר בתוס' דאע"פ שמהתורה מותר להקטיר ולא חשיב שאבדו האימורים, מ"מ כיון שמדרבנן אין יכול להקטיר חשיב כמי שאבדו ויכולים הכהנים לאכול הבשר, השאגת אריה [סי' קח] תמה על תוס' ז"ל וזה תימא כיון שמן התורה מרצה וראוי להקטיר ואסור לאכול מן התורה הבשר קודם הקטרתו, וכי משום שאינו מרצה קרבן מדרבנן שרינן איסור מהתורה, הא ודאי רחוק הוא מן הדעת לומר שע"י איסור או מצוה דדברי סופרים בגרמא זו נתיר איסורא כמו אכילת בשר קודם הקטרת אימורים עכ"ל, ועי' במשנה למלך פ"א מנערה ה"ה שהאריך בנדון זה האם דבר שאינו ראוי מדרבנן אי חשיב אינו ראוי מהתורה.

הסברא שסגי בראוי לאכילה מהתורה

תוס' ד"ה יכול נטמא וכו'. וי"ל דהיכי דחזי לאכילה מדאורייתא מתכפרין, מבואר בתוס' דסגי בזה שהוא ראוי מהתורה לאכילה אע"פ שמדרבנן אינו ראוי, וצ"ע מהתוס' לעיל דמבואר דאע"פ שהוא ראוי מהתורה כיון שאינו ראוי מדרבנן לא חשיב שהאימורים ראויים להקטרה, וא"כ מדוע הכא מה שהוא ראוי לאכילה מהתורה חשיב חזי לאכילה אע"פ שמדרבנן אינו ראוי. **ואפשר** דיש מקום לחלק דהתם הנדון לגבי הקטרת האימורים שמעכבין את האכילה, בזה י"ל שהגדר הוא שקודם הקטרת האימורים לא נשלמה הקרבת הקרבן ולכן אי"ז מתיר לכהנים לאכול, שהיתר לכהנים הוא לאחר גמר אכילת גבוה, ולכן אם בפועל אין יכול להקריב אע"פ שהוא רק מדרבנן, מ"מ כיון שהוא מעוכב מלהקריב בפועל לכן חשיב שנשלמה ההקרבה, אבל כאן שחידוש תוס' שסגי במה שראוי לאכילה לכן בזה סגי במה שבדאורייתא הוא ראוי לאכילה אע"פ שבפועל אין כאן אכילה ודו"ק.

ביאור מסקנת התוס'

תוס' בא"ד. ונראה לפרש דכל זמן דחזי בשר לאכילה לא מתכפרין בעלים עד שיאכלו כהנים וכו', בפשוטו נראה בכונת התוס' שחזרו ממה שכתבו דהכפרה הוא היכא דחזי לאכילה, אלא באמת אם חזי לאכילה באמת בעינן אכילה ממש כדי שיהא כפרה, אלא דהיכא דא"א לאכול הבעלים מתכפרים בלא אכילה, וממילא א"ש הא דאמרין ביבמות בדם שנטמא דהבשר אינו נותר באכילה ובעלים מתכפרים כיון שאינו ראוי לאכילה מדרבנן, הוה כנטמא הבשר וכמש"כ תוס' [בד"ה עשאום] הקודם דהיכא שאינו ראוי מדרבנן חשיב אינו ראוי מהתורה, וה"נ בנטמא הדם לאחר זריקה הבעלים מתכפרין כיון שא"א לאכול הבשר. **אולם** החזו"א כתב דתוס' לא חזרו בהם ממ"ש לעיל דסגי בחזי, אלא דיש ב' אופנים שיכולים הבעלים להתכפר, או היכא שהוא ראוי לאכילה מיד, וכמו ההיא דיבמות בדם שנטמא שמהתורה הוא ראוי לאכילה, ועוד אופן איכא שפקע מהבשר מצות אכילה כגון שנטמא או יצא ונעשה נותר, אבל באופן שיש מצות אכילה, אלא שעכשיו הוא מעוכב מלאכול כגון שלא הקטירו את האימורים אז לא מתכפרים הבעלים.

רב כהנא רמי כתיב לא ילין חלב חגי

גמ' רב כהנא רמי כתיב לא ילין חלב חגי עד בוקר הא כל הלילה ילין וכתוב והקטיר עליה חלבי השלמים וכו'. הרע"א במערכה ח' הקשה לפי תוס' במנחות מט ע"ב שכתבו שכל האיסור הוא רק לאחר שהקטירו אימורי תמיד אבל קודם שהקטיר את התמיד אין עשה דהשלמה, וא"כ יש לפרש כונת הפסוק שהוא מלין את כל הלילה קרבנות היכא שלא הוקטר עדיין איברי התמיד, שהרי כל הלילה כשר להקטרת האימורים, אלא ע"כ שהאיסור הוא לאחר הקרבת הקרבן ולא לאחר הקטרת האימורים, ועי' טורי אבן ראש

השנה ל ע"ב [ד"ה ונתקלקלו הלוי] שהוכיח כן מסוגין, ועי' בד"ש שהביא שהבית הלוי ח"א סי' לד ו' כתב שלכתחילה צריך להקטיר את התמיד קודם זריקה דם התמיד, ולפי"ז אי"ש הא דמקשה הגמ' איך יוכל להקטיר הפסח.

המנחת חינוך מצוה צ' תמה עוד דהא במלין בראשו של מזבח אין בל תלין וכההיא דלעיל ע"א, דקאמר הגמ' דמחוסר כיפורים מקריב לאחר התמיד ואינו מקטיר כדי שלא יעבור בעשה דהשלמה ומלין בראשו של מזבח, ומבואר שאינו עובר על איסור דלא ילין כשהוא בראשו של מזבח, ועי' שכתב דדבר זה תלוי בפלוגתא בזבחים האם לינה מועלת בראשו של מזבח, וסוגיית הגמ' כאן קיימא כמד"א דאין לינה מועלת ולכן עובר בבל תלין, מיהו צ"ב למבואר ברש"י לעיל שכל המחלוקת שם בסוגיא הוא רק באופן שירדו אבל באופן שהוא על המזבח בכה"ג לא אמרינן הך כללא אלא הדין הוא שלכוע אם עלו לא ירדו.

קושית הצ"ח דלא ילין בקרבן פסח מיירי

הצ"ח הביא קושית המשנה למלך [פ"א מקרבן פסח ה"ז] מה מקשה הגמ' מקרא דלא ילין חגי הרי הך קרא מיירי בקרבן פסח, ובפסח נאמר יאחור דבר ויכול להקטיר לאחר תמיד של בין הערבים, עיי"ש מש"כ לישב, ועי' שפ"א.

הוא מוטיב לה והא מפרק לה כשנתותרו

גמ' הוא מוטיב לה והא מפרק לה כשנתותרו. ברש"י מבואר דמיירי באימורין שנתותרו מקרבנות שנוזק הדם קודם התמיד, ולא הספיק להקריב דכיון דנראה להקרבה קודם לכן על התמיד של שחר הוא מושלם, משמע ברש"י דהא דילפינן מעליה השלם שאסור להקריב לאחר תמיד של בין הערבים, אי"ז איסור בפנ"ע להקריב קרבן לאחר תמיד של בין הערבים, אלא שהתורה הקפידה שיהיו כל הקרבנות מושלמים על התמיד של שחר, ולכן היכא שחשיב שהקרבן מושלם על התמיד של שחר, יכול להקטיר אף לאחר תמיד של בין הערבים, וכנשחט הדם קודם תמיד של בין הערבים ונזרק הדם קודם לכן חשיב שההקרבה היא על תמיד של שחר, ולכן יכול להקטיר אף לאחר תמיד של בין הערבים, [עי' בחידושי ר' אריה ליב סי' יא בסופו שכתב לדייק בדעת הרמב"ם דס"ל גדר זה שכל האיסור של עשה דהשלמה משום שהוא לא נעשה על התמיד של שחר].

והנה בתוס' במנחות מט ע"ב כתבו שאין איסור של העולה עולה ראשונה בלילה כיון שאינו זמן הקרבת התמיד, ולעיל הובא דהמקד"ד כתב דה"ה נמי אינו עובר משום עשה דהשלמה, דכל העשה דהשלמה הוא רק היכא שהוא מקריב קרבנות של אותו היום בלילה, ולמבואר כאן ה"ה קרבנות שהקריב ביום אינו עובר עליהם בלילה משום עשה דהשלמה, ונמצא דכל האיסור של עשה דהשלמה הוא רק להקריב קרבנות לאחר הקרבת התמיד, והיינו דאמרינן לעיל דמחוסר כיפורים שהקריב לאחר התמיד מלינה בראש של מזבח ולא יכול להקריב בלילה כיון שההקרבה היתה בשעה שהיה עשה דהשלמה.

קושית המנ"ח בסוגיין

גמ' רמי ליה רב ספרא לרב כתיב לא ילין לבוקר זבח חג הפסח הא כל הלילה ילין והכתיב עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביו"ט. המנ"ח שם הקשה ג"כ כאן אמאי לא מוקי הגמ' במעלה בראשו של מזבח, דהא בכה"ג אין כאן עשה דהשלמה כדמבואר לעיל בע"א, ולא עובר משום עולת שבת חול ביו"ט כיון שאינו מקטיר אותו כעת. מיהו כתב דכ"ז רק למד"א אין לינה מועלת אבל למד"א לינה מועלת לא וכמש"כ לעיל, מיהו לפרש"י קשה וכמו שהקשנו לעיל.

הפסח ששחטו לשם חולין הטעם שלא נפסל

מתני' הפסח ששחטו שלא לשמו. מבואר במשנה שמחשבת שלא לשמו פוסלת את הפסח, אמנם אם לא חשב מחשבה לשמה כלל מבואר בגמ' בריש זבחים שאין חסרון בזה, והטעם משום שבכל הקרבנות הדין הוא שסתמא לשמה, אלא שאם חושב שלא לשמה הוא פסול, ובמשנה בריש זבחים מבואר שכל הזבחים שנוזחו שלא לשמה כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מפסח וחטאת דהתם שלא לשמה פוסל הקרבן, וביאור החילוק נלמד מקרא בסוגיא בזבחים ז ע"א עיי"ש.

וכתב רש"י כאן ששחטו שלא לשמו לשם שלמים, מבואר ברש"י שרק אם שחטו לשם קרבן אחר הוא פסול, אבל אם שחטו לשם חולין כשר, וכן מבואר בגמ' בזבחים מו ע"ב שם שחט לשם חולין כשרה, וכן ה"ה אם חשב שלא לשם פסח אין חסרון של לשמה, וכן

מבואר ברש"י במשנה ריש זבחים במשנה דקתני כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן פרש"י שנשחט עולה לשם שלמים, ולא כתב רש"י ששחט שלא לשם עולה, ומבואר שכל הפסול במחשבה הוא רק בחושב לשם קרבן אחר, אבל בלא"ה לא חשיב שינוי קודש.

וביאר בזה ע"פ דברי מרן הגרי"ז בגדר שלא לשמה בקדשים, דבדין לשמה בכל התורה כולה נאמר הלכה שצריך מחשבת חיובית שהעושה יעשה הדבר לשמה, ובקרבנות היה אפשר להבין שיש ג"כ דין לשמה שצריך מחשבת העושה שיעשה הקרבן לשמה, ובמחשבת שלא לשמה חסר שלא נעשה לשם אותו קרבן, אולם הגרי"ז חידש שמחשבת שלא לשמה שפוסל את הקרבן אינו מחמת העדר כונת לשמה, אלא הוא דין שמחשבת שלא לשמה פוסל את הקרבן, דהנה מבואר בגמ' ריש זבחים שבכל הקרבנות סתמא לשמה, והביאור בזה מפני שקרבן שהוקדש לשם קרבן יש בעצם מעשה הקרבנות עשיה לשם אותו קרבן, ולכן אף אם חושב לשם חולין אי"ז מפיק את עצם הסתמא שיש בהקדשה כיון שיש בו קדושת אותו קרבן, אלא שמחשבת שלא לשמה היא מחשבה חיובית הפוסלת, ולכן הפסול הוא רק אם יש כאן מחשבה בהדיא לשם קרבן אחר.

אולם הרמב"ם פט"ו מפסולי המוקדשין הי"א כתב שאם שחט לשם חולין הזבח פסול, וכתב המשנה למלך בשם ברכת הזבח שתמה ע"ד הרמב"ם, ועי' באור שמח שם ומקדש דוד קדשים סי' ד' מש"כ לבאר בכ"ז.

ביאור הסוגיא אם בעבודה אחת או ב' עבודות

גמ' בעי רב פפא בעבודה אחת תנן או בשתי עבודות תנן וכו'. עיין היטב בכל הסוגיא שהגמ' הסתפקה האם מתני' שחשב לשמו ושלא לשמו בעבודה אחת וקאי כר' יוסי דסבר דאף בגמר דבריו אדם נתפס, או דבב' עבודות תנן, וקאי אף לר"מ דסבר תפוס לשון ראשון, וכתבו תוס' דהסוגיא קאי כרבא דסבר שבתפוס לשון ראשון פליגי וכו'.

והנה כדי להבין דברי התוס' שהוא יסוד להבנת הסוגיא, נקדים סוגית הגמ' בזבחים ובתמורה, שנחלקו ר"מ ור' יוסי במתני' בתמורה כה ע"ב אם אמר הרי"ז תמורת עולה תמורת שלמים, דר"מ סבר תפוס לשון ראשון וחל תמורת עולה, ור' יוסי סבר אף בגמר דבריו אדם נתפס וחל עליו תמורת שלמים ותמורת עולה, [ומבואר שם דקדוש לדמיו וימכר ויקנה בדמיו עולה ושלמים], ובגמ' שם אמר ר' יצחק בר"י אמר ר"י הכל מודים באומר תחול זו ואח"כ תחול זו דתפוס לשון ראשון, לא תחול זו ואח"כ תחול זו תרווייהו קדשי, לא נחלקו אלא כגון משנתינו דאמר תמורת עולה תמורת שלמים, דר' מאיר סבר דאם היה בדעתו שיחול שניהם תמורת עולה ושלמים היה לו לומר 'תמורת עולה ושלמים', וכיון שאמר 'תמורת עולה תמורת שלמים' הוה ליה כאומר תחול זו ואח"כ תחול זו, ור' יוסי סבר דאין ראיה ממה שלא אמר תמורת עולה ושלמים משום שאם היה אומר כך הו"א קדושה ואינה קריבה, לכן אף אם אמר תמורת עולה תמורת שלמים אמרינן שדעתו על שניהם.

וכתבו תוס' שם [ד"ה אמר ר' יצחק וכו'] דמבואר שלפי ר' יצחק ב"י פלוגתייהו דר' מאיר ור' יוסי אינו בדין תפוס לשון ראשון או בגמר דבריו אדם נתפס, אלא שנחלקו האם כשאמר נוסח זה של 'תמורת תמורת' דעתו הוא שתחול זו ואח"כ תחול זו, או שיש לו סיבה מיוחדת שאומר כך אבל בעצם כונתו על שניהם, דר"מ אמר שכונתו שיחול זה ואח"כ השני, ולכן חל הראשון ואין לשני מקום לחול, אבל ר"י סבר שכונתו לשניהם, ולכן בגמר דבריו אדם נתפס.

וזבחים ל ע"א איבעיא להו בדעת ר' מאיר מה הדין כשאמר 'תמורת עולה ושלמים' מהו 'לחצות' מהו, וביאר רש"י שהגמ' הסתפקה האם טעמא דר"מ דתפוס לשון ראשון משום דהוה ליה כנמלך, וכ"ז שייך רק כשאמר תמורת עולה תמורת שלמים, אבל אם לא חילק את הדיבור, אלא אמר 'תמורת עולה ושלמים' כונתו על שניהם, או"ד שהטעם שתפוס לשון ראשון הוא משום שפשטה במחצה פשטה בכולה, וכן אם אמר 'לחצות' דהיינו שאמר בהמה זו לחצות לעולם ושלמים, וכונתו שיחול מחצה עולה ומחצה שלמים, מסתפקת הגמ' האם אמרינן שכל הסברא שתפוס לשון ראשון משום שהוה כנמלך אבל הכא ל"ש ה"ט, או"ד טעמא דר"מ דתפוס לשון ראשון ופשטה קדושת עולה בכולה, וה"נ כיון שחל על מקצת פשוטה בכולה, ונראה דכונת רש"י שכתב שהצד דכה"ג לא אמרינן תפוס לשון ראשון מטעמא דהו"ל כנמלך, היינו כסברת הגמ' בתמורה דהוה כאומר תחול זו ואח"כ תחול זו, ולכן היכא שהוא אומר דיבור אחד נסתפקה הגמ' האם שיד לומר כן.

ובגמ' זבחים שם נחלקו בזה אביי ורבא, דעת אביי שלא נחלקו ר"מ ור"י בתמורת עולה ושלמים וכן באמר לחצות, ורבא פליג על אביי ואמר דבהא נמי פליגי, וכמו שפרש"י שם דטעמא דמילתא שנחלקו אף בכה"ג ובלחצות הוא משום דאמרינן תפוס לשון ראשון, ולא מטעם דכונתו היה שתחול זו ואח"כ תחול זו, [ומש"כ רש"י דפשטה קדושה בכולה אינו מדיני פשטא אלא דכל שיש לנו

לנקוט את הלשון הראשון כבר חל תמורה בכל הבהמה לכן ל"ש לתפוס את כל דבריו], וע"ע בהמשך הסוגיא שם בע"ב דמבואר דר' דימי נמי פירש שנחלקו ר"מ ור' יוסי בתפוס לשון ראשון ותפוס לשון אחרון, וע"י היטב בהמשך סוגית הגמ' בתמורה ובתוס' שם [ד"ה האומר], ונמצא שנחלקו אביי ורבא בביאור פלוגתת ר' מאיר ור' יוסי, דלאביי נחלקו האם כשאדם אומר ב' דברים האם אמרינן שהוא נמלך, וממילא אין יכול לחזור בו אחר שהחיל, או שכונתו על שניהם, ולכן בכה"ג שאין נדון של נמלך ל"ש הנדון לר"מ דתפוס לשון ראשון, אבל לרבא נחלקו האם אמרינן תפוס לשון ראשון או אף בגמר דבריו אדם נתפס.

והנה לדעת רבא דפלוגתיהו בתפוס לשון ראשון, נראה שנחלקו רש"י תוס' בטעמא דתפוס לשון ראשון, רש"י בזבחים ל ע"ב מבואר שסברת ר"מ היא דאע"פ שכונתו על שניהם מ"מ אמרינן תפוס לשון ראשון, וטעמא כתב רש"י שם כיון דפשטה קדושה בכולה תו לא פקע, וכ"כ רש"י לקמן סג ע"א.

וביאור הדברים נראה דאע"פ שהוא רוצה את שניהם ויש כאן אמירה אחת, מ"מ כיון שבאופן שהוא אמר א"א לקיים את ב' הדברים, ע"כ אנו מחלקים את ב' הדיבורים לב' עשיות נפרדות ודנים כל אחד בפני"ע, והסברא של תפוס לשון ראשון הוא דמכיון שהדיבור הראשון כבר חל תו אין לדיבור השני על מה לחול, אבל ר' יוסי סבר דכיון שאמרה אמירה אחת צריך לתפוס את שניהם, ולכן סבר בגמר דבריו אדם נתפס, וכן נראה מדברי הר"ן בנדרים כו ע"א שכתב דטעמא דרבא דתפוס לשון ראשון משום שעיקר דבריו הוא מה שאמר בתחלה, וע"ש בפירוש הרא"ש דמשמע כן.

אבל תוס' ב"ק עג ע"ב כתבו שסברת ר"מ היא דאמרינן שדעתו היה על הלשון הראשון, ומשמע מדבריו שנחלקו ר"מ ור"י בדעת בנ"א, [והנה בעיקר הך דינא דתפוס לשון ראשון צריך להבין הרי בכל התורה איכא כלל דתוך כדי דיבור כדיבור דמי ואדם יכול לחזור בו או לפרש דבריו תוכ"ד, וא"כ איך אפ"ל תפוס לשון ראשון, אדרבה כיון שאמר ב' הדיבורים צריך לשמוע את שניהם ומהכ"ת שרק אחד קיים וצ"ת].

ויש לעיין בסוגיין שהגמ' אומרת שלר"מ דאמר תפוס לשון ראשון אם חשב בעבודה אחת לשמה ושלא לשמה, אם תפוס לשון ראשון הראשון חל ולא השני, ולסברת הגר"ז דמחשבה דשלא לשמה היא מחשבה הפסולת יש לדון אם שייך כאן הכלל הנדון של תפוס לשון ראשון, שהרי כל הנדון בעלמא הוא מחמת שיש סתירה בין ב' הדיבורים, אבל לפי הגר"ז דמחשבה שלא לשמה היא מחשבה הפסולת ואינה עוקרת את הלשמה של הקרבן, א"כ הרי"ז דומה כמו שיש סתמא לשמה בקרבן וחושב מחשבת פסול, שהוא פוסל הקרבן, אולם למבואר בתוס' שהטעם דתפוס לשון ראשון הוא משום דכשיש ב' דיבורים אמרינן שעיקר כונתו על הדיבור הראשון, א"ש דעיקר הדיבור הוא הלשמה, וממילא דנים שאין כאן מחשבה הפסולת, אבל לפי מה דמשמע ברש"י שהסברא היא שכיון שחייל מחשבה הראשונה לא חייל המחשבה השניה יש לדון כאן שאינו כן, ויש לישב.

ביאור סברת תוס' דרבא לטעמיה

תוס' ד"ה דאי ר"מ. אומר ר"י דרבא לטעמיה וכו', כונת תוס' ע"פ מש"כ באות הקודם שכל המשנה שבתחלה חשב לשמה ואח"כ שלא לשמה שהגמ' מדמה לנדון של תפוס לשון ראשון ותפ"ל אחרון הוא רק לפי רבא שנחלקו בנדון זה, אבל לאביי שכל המחלוקות הוא האם אמרינן דהוה כאומר תחול זו ואח"כ תחול זו, סברא זו שייכא רק בתמורת עולה ותמורת שלמים, אבל הכא שחשב מחשבת לשמה ומחשבה שלא לשמה ל"ש לומר כן, וממילא הוה כאומר תמורת עולה ושלמים שהרי לא עשה כאן ב' עשיות, ובזה לכו"ע היה צריך להיות הדין שבגמר דבריו אדם נתפס.

וע"י בתוס' הרשב"א שחולק על התוס' וכתב לבאר סוגית הגמ' אף לאביי, וביאר דהיכא דחשב לשמה ושלא לשמה חשיב כאומר תמורת עולה ותמורת שלמים.

סברת תוס' שלאביי דישנה לשחיטה תרוייהו חלים

תוס' בא"ד. ואביי דלקמן דס"ל ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף חייל תרוייהו אפילו לר"מ, **ביאור דבריהם** הוא ע"פ סוגית הגמ' בזבחים ל ע"א דמקשה רבא על אביי דאמר שבתמורת עולה ושלמים ולחצות לא אמרינן תפוס לשון ראשון, והקשה מהמשנה בזבחים שמבואר שדעת ר' יהודה שאם חשב בשחיטה מחשבת פיגול, ואח"כ מחשבת פסול הדין הוא שהקרבן פסול, והגמ' הבינה דטעמא דר"י משום דסבר תפוס לשון ראשון, דהיינו שמחשבת פיגול קדמה למחשבת הזמן, אבל אם לאביי בכה"ג לא סבר ר"מ

תפוס לשון ראשון, ותי' לו אביי מי סברת אין לשחיטה אלא לבסוף לא אלא ישנו לשחיטה מתחילה ועד סוף, וכונתו שכל חלק מהשחיטה חשיב מעשה מתיר והוה כמו חישב בב' עבודות, דל"ש הנדון של תפוס לשון ראשון, אבל אם אין לשחיטה אלא לבסוף הדין הוא הפסל חל רק בסוף וממילא צריך לדון על ב' המחשבות לבסוף, ולכן רבא הוצרך לומר דמוכח שאף בכה"ג אמרינן תפוס לשון ראשון.

ומבואר שאף לרבא אם היה סובר ישנו לשחיטה מתחלה ועד סוף לא היה סובר דלר"מ תפוס לשון ראשון, ויש להקשות דהא הכא במשנה הרי מיירי אף בשאר עבודות הולכה וקבלה וזריקה, והרי התם לכאורה כל חלק וחלק של עבודה הוא מעשה מתיר, וא"כ אף ר"מ מודה בזה דאף בגמר אדם נתפס, ואף לרבא לא אמרינן בזה תפוס לשון ראשון, [ועי' קרן אורה זבחים ל ע"א].

דף ס ע"א

או"ד ב' עבודות תנן ואפילו לר"מ

גמ' או דילמא בב' עבודות תנן ואפילו לר"מ. פרש"י אחת חישב לשמו ואחת חישב שלא לשמו, והכא ליכא למימר תפוס לשון ראשון שהרי ארבעתן העבודות חשובות זו כזו ליפסול את הזבח, נראה דהוקשה לרש"י דכיון שחשב מחשבה בעבודה אחת, אין לו כח יותר לפסול את הקרבן וכמו שיבאר בתוס' [ד"ה אי], ולכן כתב דיש בכח המחשבה לפסול כל עבודה ועבודה, ויבאר להלן.

ביאור התוס' דטהורין וטמאין שייך הנדון של תפוס לשון ראשון

תוס' ד"ה אבל בשתי עבודות אפילו ר"מ מודה. וא"ת היכי מיתוקמא מתני' כר"מ הא קתני סיפא לטמאים ולטהורים כשר ואמאי נימא תפוס לשון ראשון, בהגהות רא"מ הורביץ תמה דלכאורה כל הנדון של תפוס לשון ראשון או בגמר דבריו אדם נתפס, אינו אלא היכא שיש סתירה בין ב' הדבורים, ויש נדון איזה דיבור הוא עיקר דיבורו, אבל כשאין סתירה בין ב' הדיבורים לא אמרינן תפוס לשון ראשון ואדרבה כיון שאמר דיבור אחד, אפשר לקיים את שניהם, וא"כ הכא בחשב לטמאים ולטהורים דבכה"ג הקרבן כשר ל"ש לדון כלל תפוס לשון ראשון.

וכתב דבשלמא בהא דמבואר בזבחים דכיתות חוץ לזמנו וכיתות חוץ למקומו שהוא סתירה לכן אמרינן תל"ר אבל כאן אינו סתירה, ואמנם ענין זה צ"ב מדוע התם חשיב סתירה, דאע"פ שבמחשבת חוץ לזמנו יש כרת ובמחשב חוץ למקומו אין כרת, ואם חושב כאן ב' מחשבות יחד לא יהיה כרת מ"מ יכולים ב' המחשבות להתקיים יחד ואף אם אין כרת יש כאן פסול בקרבן, וע"כ צ"ל דבדין של תפוס לשון ראשון אנו מחלקים את הדיבור לב' חלקים, ולכן אם נחלקו נמצא שיש כאן כרת במחשבה הראשונה ולכן שייך בזה תפוס לשון ראשון, וע"ע לקמן סג מש"כ בזה.

ביאור תוס' ד"ה אי בשתי עבודות

תוס' ד"ה אי בשתי עבודות היינו רישא. וא"ת ולימא דרישא איירי כששחט סתמא וכו', ביאור דבריהם נראה דס"ל תוס' בקושיתם דהפסול של שלא לשמה הוא בקרבן ולא בעבודה, ולכן הקשו דיש סברא לחלק דאם שחט בסתמא ואח"כ חשב מחשבת שלא לשמו אמרינן יוכח סופו על תחילתו שכל הקרבן נעשה בפסול אבל כשחשב מעיקרא לשמה ונקבע שהקרבן הוא כשר לא יוכל להחיל חלות פסול כאן במחשבת שלא לשמה.

ותי' תוס' וי"ל דסברא הוא דבשתי עבודות אינו מועיל מפרש יותר מסתם, וביאור כונתם נראה דתוס' חזרו בהם שהפסול של שלא לשמה אינו בקרבן, אלא בעבודות ולכן שייך פסול של שלא לשמה בכל עבודה ועבודה, ולפי"ז זה נמי הפסול בסתמא, ולא כמש"כ בקושיתם שהוא מדין יוכיח סופו על תחילתו, אלא שיש כאן פסולת בכל עבודה ועבודה.

מחשבין מעבודה לעבודה

גמ' וקמ"ל דמחשבין מעבודה לעבודה. בביאור הך דינא חקרו הגר"י בזבחים י ע"א ובמקדש דוד קדשים סי' ד' האם מה שחשב לזרוק את הדם שלא לשמה הוא פסול בשחיטה, דהיינו כאילו שהשחיטה עצמה נעשית שלא לשמה, או"ד דחשיב כאילו שהזריקה נעשית שלא לשמה, דמחשבת השחיטה מהניא לפסול את הזריקה, ואכמ"ל.

ברש"י דשלא לאכליו לזקן וחולה

גמ' ת"ש שחטו שלא לאכליו וכו'. פרש"י דהיינו ששחט לחולה ולזקן ואין מנויין אחרים עמהן, ותוס' תמהו על רש"י דא"כ מאי אירא שחט שלא לאכליו אפילו סתם נמי פסול כיון שאין לו אוכלין.
המקדש דוד [קדשים סי' ד'] כתב דהוצרך רש"י לפרש כן משום שאם היו בו מנויין אחרים והוא שחט הקרבן על מקצתו בלא"ה פסול אע"פ דאין שם זקן או חולה, דכיון ששוחט רק למקצת מן המנויין, ועי"ש שהביא כן מדברי הירושלמי, ועי' בהגהות רא"מ הורביץ מש"כ.

ברש"י דשחט ע"מ לזרוק שלא לאכליו

גמ' ת"ש שחט לאוכליו ושלא לאכליו אי אמרת בשתי עבודות. פרש"י שחט לאוכליו על מנת לזרוק שלא לאכליו, עי' במהרש"א מש"כ לבאר אמאי הוצרך רש"י לפרש דמיירי בכה"ג.

דף ס ע"ב

גדר דין עקירה מפסח שנשחט בשאר ימות השנה

גמ' איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו. פרש"י שהפרישו קודם לכן ימים רבים, הנה עיקר הד' דינא מבואר בגמ' בזבחים ט ע"א דילפינן מקרא שאם הקדיש קרבן לפסח בשאר ימות השנה אם מקריבו קודם הפסח לשם פסח הוא פסול, ואם מקריבו לשם שלמים הוא כשר, והיינו שנתחדש בקרא שע"י מחשבת שלא לשמו נעקר שם פסח מהקרבן וחל עליו שם קרבן שלמים והקרבן כשר, אולם רש"י הביא הסוגיא לקמן דף ע"ב והתם מיירי במותר הפסח, דהיינו שהקדישו לפסח ובסוף הוקרב קרבן אחר עבורו, ועי' בזבחים שם דעביד צריכותא בזה, ועי' בצ"ח שהעיר ע"ד רש"י שלא הביא הסוגיא בזבחים.
והנה הקובץ שיעורים [אות ר"ח] הסתפק בגדר הדין שע"י מחשבת שלא לשמה נעשה שלמים, האם הטעם דהך מחשבא גופא עוקר את הפסח לשלמים, או"ד שהסברא בזה שהרי מחשבת שלא לשמו פוסל את הפסח בזמנו, לכן שלא בזמנו ע"י מחשבת שלא לשמו נעקר שם פסח ונעשה שלמים, [והיינו שעצם מחשבה שפוסל הקרבן הוא סיבה שיעקר שם פסח מינה, ולכן שלא בזמנו נעשה שלמים], עי"ש מה שהוכיח מהמשך הסוגיא, ומסקנת דבריו נראה דהגמ' השתא סברה דאין טעם העקירה מחמת שהיא מחשבה הפוסלת, אלא שהמחשבה בעצמה עוקרת עי"ש טעמו.

ביאור הספק אם שלא לשמו מוציא מידי לשמו

גמ' מי אתו שלא לשמו ומפיק מידי לשמו ומכשיר או לא. ביאור הספק נראה דסיבת הפסול בשוחט לשמו אין זה כמו כל קרבן שנשחט במחשבת הפוסלת, כגון ששוחט קרבן שלא לשמו, דהתם הפסול מחמת שיש כאן מחשבה חיובית שהיא פוסלת את הקרבן, אבל הפסול בלשם פסח הוא משום דל"ש הקרבה קרבן פסח שלא בזמנו, וממילא י"ל שהגמ' דנה שמכיון שמחשבת שלא לשמו היא מחשבה חיובית שפועלת בקרבן, שהרי ע"י מחשבה זו נעשה עקירה משם קרבן פסח לשלמים והיא מכשירה את הקרבן, מסתפקת הגמ' האם מחשבה חיובית בכוחה להפקיע מחשבה שאינה מוגדרת כמחשבה חיובית, אלא שהיא מחשבה שאינה יכולה להכשיר את הקרבן, וכן לא דמי לכל ב' מחשבות שקולות שאחת פוסלת ואחת מכשירה, דהתם אין בכח מחשבה להוציא מידי מחשבה הראשונה, אבל כאן המחשבה של שלא לשמא אלימא יותר, ויבואר לפי"ז בתוס' מדוע ל"ש מה"ט הסברא דתפוס לשון ראשון.

ביאור סברת תוס' שהספק

אף לר"מ שסבר תפוס לשון ראשון

תוס' ד"ה פסח ששחטו לשמו ושלא לשמו. אומר ר"י דמיבעיא ליה אפילו לר"מ דסבר בעלמא תפוס לשון ראשון דילמא הכא פסול דלשמו דאינו נוהג בכל הזבחים לא חשיב למיחל והוי עקירה, בהגהות רא"מ הורביץ תמה מה נפק"מ במה שפסולו נוהג בכל הזבחים לענין תפוס לשון ראשון, ויש לפרש כונתו שהרי הנדון דתפוס לשון ראשון הוא אפ"ל בתרתי א' איך לקבוע את הדיבור אם

עיקר הדיבור הוא לשון הראשון או השני, ב' ע"פ מש"כ תוס' ב"ק עג ע"ב שהסברא של תפוס לשון ראשון דעיקר כונתו על מה שאמר בתחלה, וא"כ קשה מהו הך סברא שהדבר תלוי אם נוהג בכל הזבחים או לא.

וכתב בהגהות רא"מ הורביץ שלולי דברי תוס' אפשר לפרש שכל הנדון בגמ' הוא רק לפי ר' יוסי שסבר שאף בגמר דבריו אדם נתפס, דבזה יש ספק לגמ' האם תופסים כאן רק את הלשון אחרון, וכן כתב בהדיא בתוס' ר"ד כאן ע"ש.

אולם למבואר באות ב' אפשר לומר דכונת תוס' שהסברא של תפוס לשון ראשון משום שדעתו על מה שאמר בתחלה משום דהיכא שאומר ב' דיבורים שיש ספק למה הוא מתכוון אם כונתו ללשון הראשון או ללשון השני אמרינן שכונתו היתה על תחילת דבריו, משום שעיקר דיבורו של האדם הוא מה שאמר בתחלה, אולם היכא שיש כאן ב' דיבורים ודיבור אחד אליהם טפי מדיבור השני, בזה יש סברא לומר שעיקר כונתו על הדיבור שאלים יותר מהדיבור השני, וזה מש"כ תוס' שכיון שאינו נוהג בכל הזבחים הוא סברא לומר שלא אליהם טפי וכמש"כ שאינה מחשבה חיובית שפוסלת, לכן בזה יודה ר"מ שתפוס לשון אחרון.

ביאור התוס' שהספק לדעת ר' יוסי דבגמר דבריו אדם נתפס

תוס' בא"ד. אליבא דר' יוסי הוה מצי למיבעיא אפילו בשלא לשמו ולשמו וכו', וכונתם דטעמא דסבר ר"י בעלמא בגמר דבריו אדם נתפס היינו משום דיש לנו לתפוס את ב' המחשבות אבל הכא שמחשבה אחת עוקרת את השניה, אפשר דבכה"ג תופסים את המחשבה שעוקרת את המחשבה הראשונה, וע"י היטב בלשון רש"י ד"ה אין מוציאו מידי לשמו שכתב לתפוס לשון אחרון לבדו להכשיר את הקרבן, ויש לדייק שרש"י חולק על תוס', דהרי לפ' תוס' ה"ה היכא שחשב בתחלה מחשבה שלא לשמו ואח"כ לשמו נמי איכא ספק לגמ', ויש לדחות שכונת רש"י לבאר באופן של הגמ' שתופסים את הלשון האחרון לא משום הכלל של תפוס לשון אחרון, אלא כמש"כ שהנדון כאן איזה לשון אליהם טפי, לכן באופן של הגמ' כתב רש"י דשלא לשמו אליהם טפי וכמש"כ ולכן תפוס אותו לשון אבל אי"ז מחמת הכלל שלא מד"א בעלמא תפוס לשון אחרון.

סברת הגמ' דהוה כלשמו המכשירו בזמנו

גמ' הואיל ולשמו מכשירו בזמנו ושלא לשמו מכשיר שלא בזמנו, מה לשמו המכשירו בזמנו אין מוציאו וכו'. הגמ' מדמה שכמו שאם חשב בהקרבת הפסח בזמנו ב' מחשבות מחשבה שלא לשמו ואח"כ מחשבת לשמו הקרבן פסול, דאין מחשבת הלשמה יכול להכשיר הקרבן לאחר מחשבת שלא לשמו, ה"נ כאן שחשב מחשבת לשמה שהוא פוסל את הקרבן אין מחשבת שלא לשמו יכול להפקיע את מחשבת לשמו להכשיר את הקרבן.

וצריך לבאר דלכאורה ל"ד דהתם מחשבת שלא לשמו הוה מחשבה הפוסלת, ולכן כיון שחל פסלו בקרבן א"א להכשירו ע"י מחשבת לשמו, אבל הכא אין כאן פסלות ע"י מחשבת לשמו, שהרי הטעם שאם שחט פסח שלא בזמנו לשם פסח פסול אי"ז משום מחשבה הפוסלת, אלא משום שהוא קרבן שמחוסר זמן שעכשיו ל"ש להקריב פסח, אבל מחשבת שלא לשמו היא מחשבה שעוקרת את הפסח, א"כ י"ל כמו שעוקר כשלא חושב לשמו, ה"נ תועיל העקירה אף כשחושב בהדיא אף מחשבה לשם פסח.

ואפשר לבאר דהגמ' הבינה שאף אם מחשבת שלא לשמה מהניא לעקור שם פסח מיניה, מ"מ אם היה כאן עירוב מחשבות לא מהני מחשבת שלא לשמה לעשות עקירה, שכל הכח של עקירת הפסח לשלמים אינו אלא כשיש רק את מחשבת העקירה לבד, ולכן נסתפקה הגמ' האם כשחושב לשמו ושלא לשמו אע"פ שמחשבת לשמו אינה מחשבה הפוסלת, מ"מ י"ל שכוחה לגרע שלא יהא כאן כח עקירה.

ולפי"ז אפשר לבאר הא דמייתי הגמ' ראייה מהמשנה שאם חשב מחשבת שלא לשמה שהיא מחשבה הפוסלת ואח"כ חשב מחשבת לשמה שהקבן פסול ולא אמרינן דמחשבת לשמה תוציא מידי מחשבת שלא לשמה, והביאור בזה הוא דאע"פ שיש כאן מחשבה הפוסלת מ"מ היה אפשר להבין שמחשבת לשמה היא המחשבה העיקרת כיון שהיא מחשבה שבאה להכשיר את הקרבן וממילא לא יהא כח למחשבת שלא לשמה לפסול את הקרבן, וע"ז מייתי הגמ' ראייה דא"י סברא לומר שהמחשבה שהיא מכשירה את הקרבן תחשב כמחשבה עיקרת ותעקור את המחשבה השניה אלא חשיב שיש כאן עירוב מחשבות, ולכן במתני' הקרבן פסול שיש כאן מחשבת לשמה, וכאן לענין פסח כיון שחשב מחשבת לשמה אין בכח מחשבת שלא לשמה לעשות עקירה לשם שלמים, [ומדויק מאוד

לשון הגמ' מה לשמו המכשירו בזמנו 'אין מוציאו' מידי שלא לשמו, והיינו שהנדון הוא האם בכח המחשבה של לשמו להוציא את מחשבת דשלא לשמו שלא יהא בו כח של מחשבה הפוסלת].

סברת הגמ' דא"א לדמות לפסח דלשמו אינו נוהג בכל הזבחים

גמ' ואמר לי אם אמרת בשלא לשמו שכן נוהג בכל הזבחים תאמר בלשמו שאינו נוהג אלא בפסח בלבד. פרש"י דפסול של לשמו אינו נוהג אלא בפסח בשאר ימות השנה וכיון דקיל אתי לשמו ומפיק ליה, ביאור הדברים נראה למבואר שכיון שכל הנדון כאן היה האם כשיש מחשבה אחת אלימא יותר יכולה לעקור את המחשבה השניה, ע"ז מיייתי הגמ' דמחשבת לשמה שפוסלת הפסח היא מחשבה קילא יותר ולכן אפשר לתפוס שעיקר המחשבה כאן היא מחשבת שלא לשמו, ויש להוסיף עוד דמחשבת לשם פסח אינה מחשבה חיובית שפועלת חלות בקרבן, שטעם הפסול בשחט לשם פסח משום דהיה מחוסר זמן לכן מחשבת שלא לשמה שפועלת עקירה עדיפא מינה, אבל בכל מחשבת לשמה ושלא לשמה מחשבת לשמה היא מחשבה שפועלת חלות הכשר, וכן מחשבת שלא לשמה פועל חלות פסול, לכן אין בכח מחשבה אחת להוציא ממחשבה אחרת, אבל הכא אינו כן.

ע"י מהרש"א שהקשה על הגמ' דאמר שמחשבת לשם פסח אינו נוהג בכל הזבחים הרי כמו שמחשבת פסח אינו נוהג ה"ה מחשבת שלא לשמו אינו נוהג בכל הזבחים, שהרי השלא לשמה כאן הוא מכשיר ולא מצינו בכל מקום שהשלא לשמה הוא מכשיר, וכתב ליב דמצינו בכל הזבחים שאם נזבחו שלא לשמה כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חוב הרי דשלא לשמה מכשיר, [ולמבואר י"ל שעיקר כונת הגמ' היא לומר שמחשבת לשמה קיל טפי משום שאינה מחשבה שמחילה חלות בקרבן ודו"ק].

ביאור הוכחת רבא דהקרבן כשר

גמ' אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו כשר דהא סתמא לשמה וכו'. והיינו דאתי רבא להוכיח דאע"פ שחשב מתחלה מחשבת לשמה יש כאן עקירה שהרי אף אם לא חשב לשמה איכא סתמא לשמה, ומ"מ ע"י מחשבת שלא לשמה הוא מוציא מידי לשמה, א"כ ה"ה בכה"ג שחשב מתחלה לשמה אתי מחשבת שלא לשמה ומוציא מידי לשמה.

בחינושי מרן הגרי"ז [פ"ד ממעשה הקרבנות] הוכיח מכאן דמחשבת שלא לשמה אינה עוקרת את הסתמא לשמה דאם היתה עוקרת מה הראיה של רבא, דהתם בסתמא הטעם שיש עקירה משום שחסר בלשמה כיון שחשב שלא לשמה, אלא ביאר דיסוד פסול של שלא לשמה לאו משום שע"י מחשבה זו הקרבן נעשה שלא לשמה וחסר בלשמה, אלא שמחשבת שלא לשמה הוא מחשבה הפוסלת בקרבנות, ומזה הוכיח רבא שכמו שמצינו שאם חשב שלא לשמה הקרבן כשר אע"פ שהלשמה לא נעקר, ה"ה נמי היכא שחשב לשמה ע"י מחשבת שלא לשמה נעקר השם פסח.

וביאר שם הגרי"ז דיסוד דין של סתמא לשמה אין הפירוש דמחשבת האדם היא בסתמא לשמה, אלא סתמא לשמה הוא חלות דין בגוף הקרבן שיהא הקרבנות לשמו מאליו, והיינו שעיקר דין לשמה בכל מקום הוא שצריך לעשות עשיה לשם אותו דבר ולכן בלא מחשבה שמיחדת את הדבר לשמה לא חשיב שנעשה עבור זה, אבל קרבן שהוא קדוש עצם ההקרבה היא בע"כ עבור קרבן לכן א"צ מחשבה בהדיא לשמה, ע"י בקו"ש ח"ב וכו"כ בקה"י זבחים שכתבו דאע"פ שסתמא לשמה הכונה בזה כמש"כ הגרי"ז דהחפצא של הקרבן הוא לשמה מ"מ ע"י מחשבת שלא לשמה מפקיע את הלשמה, ועי"ע בחי' ר' אריה ליב ח"ב סי' א' שהאריך בכ"ז.

תוס' ד"ה הכא נמי

תוס' ד"ה הכא נמי. וא"ת הא לשמו ושלא לשמו כשר לר"מ וכו', לכאורה כונת תוס' להקשות שממה שמצינו לר"מ דבלשמו ושלא לשמו הקרבן כשר, ומ"מ במחשבת שלא לשמו פסול, אע"פ שסתמא לשמה, ע"כ דהיכא דאמר אלים טפי מהיכא דלא אמר ומה הוכיח רבא.

והקשה השפ"א על תוס' דהא לר"מ מחשבת לשמה ושלא לשמה הטעם שאין המחשבה פוסלת משום שתפוס לשון ראשון, אבל בסתמא ומחשבת שלא לשמה ל"ש לומר תפוס לשון ראשון, ולכן חל מחשבת פסול של שלא לשמה, וכתב לבאר שתוס' אזלי לפי מש"כ לעיל שהנדון של הסוגיא אף לר"מ תפוס לשון ראשון, וכונת תוס' להקשות שבסתמא לשמה אלים כ"כ שבזה נמי איכא ה"ט דתפוס לשון ראשון ומ"מ הוכיח רבא דמהני לעקור הסתמא ע"י מחשבת שלא לשמה א"כ שפיר הקשו תוס' דמר"מ חזינן להיפך.

אולם יש לעיין בקושיתם דמה הראיה שפוסל ע"י מחשבת שלא לשמה, ה"נ הכא מחשבת שלא לשמה יעקור את הלשמה, דהתם מחשבת שלא לשמה באה לפסול, וא"כ י"ל שאע"פ שאינו עוקר את הסתמא מ"מ חל פסול ע"י מחשבת שלא לשמה, אבל כאן הרי אי"ז מחשבת פסול אלא שיש עירוב מחשבות, ולמבואר לעיל אי"ש.

סברת רב אדא בר אהבה דילמא שאני אמר מלא אמר

גמ' א"ל רב אדא בר אהבה לרבא דילמא שאני היכא שאמר מהיכא דלא אמר, דהא לאוכליו ושלא לאוכליו כשר וכל היכא דשחיט ליה שלא לאוכליו לחודיה פסול ואמאי הא סתמא לחודיה קאי. הקשה השפ"א שלכאורה הטעם כשחושב מחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו הקרבן כשר, דאע"פ שיש מחשבה שלא לאוכליו מ"מ כיון שיש כאן בקרבן גם מחשבת אוכלים כשר דב' המחשבות אין סותרות זו את זו דמקצתו לאוכלין ומקצתו שלא לאוכלין, אבל לכאורה אם שחט בסתמא אע"פ שיש כאן מחשבת אוכלין מ"מ כשחשב אח"כ שלא לאוכליו לכאורה המחשבה היא על כל הקרבן ויש כאן מחשבה חדשה שכל הקרבן נעשה שלא לאוכליו, והוה כמו שחשב בתחלה שכל הקרבן יאכל ואח"כ חשב שכולו לא יאכל שהוא פסול, וכתב לישב השפ"א דצ"ל דמשמע במתני' התם דמיירי לא רק בכה"ג דאיכא מחשבה על מקצת אוכלין אלא ה"ה נמי היכא שמעיקרא חשב לאוכליו ואח"כ חשב שלא לאוכליו על כל הקרבן נמי כשר בכה"ג, [וכן משמע בתוס' לעיל ע"א ד"ה אבל בב' עבודות דמשמע הכין].

ביאור סברת הגמ' דלא חשיב סתמא לאוכליו דילמא ממשיכי

גמ' אלא הכא סתמיה לאוכליו קאי דילמא מימשכי ואתי אחריני ומימני עלויה וכו'. מבואר בגמ' בפשוטו דסתמא לאו לאוכלין קאי, וא"כ קשה איך הקרבן פסח כשר הרי בעינן שישחט לאוכלין כמו שמבואר להלן סא ע"א דילפינן מקרא דתכסו מלמד שאין קרבן פסח אלא לאוכליו.

ולמבואר בחידושי הגר"ז שהכונה של סתמא לשמה בכל הקרבנות הוא חלות דין שחל בקרבן שסתמא לשמו, י"ל דכ"ז בשאר קרבנות אבל קרבן פסח שהדין הוא דיכול למשוך עצמם מהמינוי ויכול למנות מחדש אחרים לא חל על גוף הקרבן דין סתמא לאוכליו, אבל מ"מ סתם עשיתו הם לשמה דאמרינן שהוא עושה כן ע"ד אותם האוכלין, אבל מ"מ לא חל חלות דין לשמה בקרבן.

תוס' ד"ה סתמו לאוכלין קאי

תוס' ד"ה סתמו להני אוכלין קאי. הקשה ריב"א מה לנו אי לא קאי להני אוכלין מ"מ סתמא, ביאור קושיתם דמצינו דסתמא לשמה וא"כ אף אם ימשכו אלו ידיהם מהקרבן כיון דסתמא לשמה אמאי חסר כאן במחשבת אוכלין. בחידושי הגר"ז פ"ד ממעשה הקרבנות עמד על דברי תוס' דהא מה שעומד הקרבן לאוכלין איז חלות בגוף הקרבן דהא בעצמו עדיין לא חל שיהא לאוכלין אחרים, א"כ ליכא למימר סתמא לאוכלין קאי אלא דהיכא ששחט בסתמא, אבל אם שחט בהדיא שלא לאוכליו ליכא למימר בכה"ג דלא אתי שלא לאוכליו ומפיק ליה מסתמא דלאוכליו שהרי כשיש מחשבת שלא לאוכליו א"א לומר סתמא לאוכלין אחרים קאי.

ביאור סברת הר"י בתוס'

תוס' בא"ד. ואומר ר"י דכששוחט לאוכליו ושלא לאוכליו אינו כשר אלא ע"י אותם אוכלין ששחט וחישב עליהן וסתמיה לאו לאלו אוכלין קאי והוה כאלו לא קאי לאוכליו.

ביאור דבריהם דאע"פ שיש סתמא שיש כאן אוכלין אחרים מ"מ לא מהניא הך סתמא להכשיר את הקרבן כדין לאוכליו ושלא לאוכליו, דההכשר של לאוכליו ושלא לאוכליו הוא מחמת שמקצת אוכלין לא פסלי וכ"ז רק כיון ששחט על אוכלין ידועים, אבל מחמת שיש אחרים שעתידין למנות לא מהני מה שסתמא לשמה, והיינו כמשי"כ דיש סתמא לשמה בלאוכליו אלא דהיכא שחשב שלא לאוכליו בכה"ג אין סתמא, ועי' מקדש דוד בקונטרס קדשים קרבן פסח אות ב'.

פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים

איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו כשינוי קודש דמו ומכשיר ליה או לא. אמר ר"פ אמריתא לשמעתא קמיה דרבא הואיל ושינוי קודש פסול בזמנו, ושינוי בעלים פסול בזמנו, מה שינוי קודש שפוסל בזמנו מכשירו לאחר זמנו, אף שינוי בעלים שפוסל בזמנו מכשירו לאחר זמנו.

הקשה הקובץ שיעורים [אות ר"ח] מה הדמיון לשינוי קודש, הרי מה שבשינוי קודש נעקר שם פסח ממנו הטעם הוא שע"י מחשבתו עקר ממנו שם פסח, אבל שינוי בעלים הרי אינו עוקר ממנו שם פסח, ותי' דמוכח מכאן דחלות דין עקירה היא ע"י שיש כאן פסול בקרבן, ולא שע"י מחשבתו עוקר ממנו שם פסח, ומשו"ה הגמ' מדמה דכמו בשינוי קודש ע"י הפסול נעקר ממנו שם פסח, ה"ה ע"י שינוי בעלים שהיא מחשבה הפוסלת בפסח עוקר את השם פסח ממנו.

אלא שהקשה הקו"ש א"כ מה הספק של הגמ' בפסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו, הרי בזמנו יש בזה פסול של שלא לשמו ומ"ט לא יחשב עקירה מחמת הפסול, וכתב הקו"ש דצ"ל דהספק של הגמ' לעיל הוא אחר מסקנת הגמ' כאן דשינוי בעלים לא הוה עקירה, משום שעקירה נעשית ע"י מחשבתו שעוקר ממנו את שם הפסח ע"י בדבריו.

ואולי י"ל דשינוי בעלים הוה מחשבת עקירה בקרבן פסח משום דקרבן פסח עיקרו לאכילה לבעלים, והיינו דיש שם פסח של ראובן ושינוי בעלים חשיב עקירה בגוף הקרבן פסח.

דף סא ע"א

גדר פסול דשינוי בעלים בפסח לרש"י

רש"י ד"ה אבל בשינוי בעלים. ומיהו ודאי בפסח שעיקרו לבעליו ליאכל בא וכו', תוכן דברי רש"י הוא דאע"פ שבכל הקדשים פסול דשינוי בעלים אינו אלא בזריקה או בשאר עבודות שמחשב בהם לזרוק דמו בשינוי בעלים, מ"מ בקרבן פסח איכא פסול דשינוי בעלים אף בשחיטה, כיון שעיקר הקרבן לאכילה לכן איכא פסול אף בשחיטה, כשהוא שוחט ע"מ למנוים אחרים, משא"כ שאר קרבנות עיקרם עומדים לכפרה, לכן הפסלות הוא בזריקה שהיא הכפרה של הקרבן.

מבואר ברש"י שסבר דהפסול של שלא למנויו בפסח הוא דומה לפסול של שינוי בעלים בכל הקרבנות, והיינו דבכל הקרבנות שעומדים לכפרה השינוי בעלים הוא שיתכפר אדם אחר, אבל קרבן פסח שעיקרו לאכילה השינוי בעלים הוא שאחר יאכלנו, וכן מבואר ברש"י בהמשך [ד"ה כמי שאין לו בעלים] שכתב אבל מחשבת שלא למנויו 'דהיינו שינוי בעלים', וכן מבואר ברש"י לקמן סב ע"א ריש העמוד [ד"ה בהאי קרא פליגי], אמנם בתוס' [ד"ה ואתקיש] מבואר דאינו מדין שינוי בעלים, אלא הוא פסול חדש בפסח שלא למנויו ויבואר להלן.

יש שינוי בעלים לאחר מיתה

גמ' יש שינוי בעלים לאחר מיתה. רש"י בזבחים ז ע"ב כתב שהיורש הוא הבעלים של הקרבן, **והקשה** החזו"א [זבחים סי' א' אות ו'] א"כ אמאי הוה לאחר מיתה הרי הבעלים הוא היורש, והנה מבואר בגמ' דכל החיוב להביא קרבן אחר הוא רק מנכסי המת, וע"כ צ"ל שאין הכוונה שהוא הבעלים הגמור של הקרבן, אלא הגדר הוא שהוא הבעלים שהקרבן יקרב כתיקונו כמו שנדרו אותו, לכן אם לא הוקרב כדין יש שיעבור נכסים על הקרבן, וע"י בדבר שמואל בחוספות מש"כ.

תוס' ד"ה נעשה כאומר

תוס' ד"ה נעשה כאומר. ואומר ר"י דנעשה כפסח בזמנו שמתו בעליו וכו' וכששוחט סתם פסול אע"פ שהוא כמפרש שלא לשם בעליו וכו', מבואר בתוס' שכמו שבפסח שמתו בעליו אין עקירה אע"פ דחשיב כמו שמפרש בהדיא שלא לשם בעליו, ה"נ בפסח שלא בזמנו אם חושב בהדיא שלא לשם בעליו.

ותמה החזו"א איך כתבו תוס' דפסח שמתו בעליה חשיב ששוחט במחשבת שינוי בעלים, הרי כל הפסול של שינוי בעלים הוא רק היכא דשחוט קרבן של ראובן לשם שמעון, אבל אם שוחט שלא לשם ראובן לא חשיב שינוי בעלים כדמוכח לקמן סב ע"א, וא"כ לאחר מיתה אע"פ שהוא כמפרש שלא לשם בעלים, מ"מ אין כאן מחשבה לשם אחר, ועוד שהרי השוחט לא ידע כלל שהבעלים מתו,

וא"כ מה כונת תוס' להוכיח משם שלא בזמנו שאין עקירה במחשבת שינוי בעלים, ועוד שהרי בגמ' מבאר בהדיא דל"ש מחשבת שינוי בעלים לאחר מיתה וא"כ מהו כונת תוס'.

וכתב החזו"א שכונת תוס' להוכיח שאם מחשבת שינוי בעלים שלא בזמנו היה עושה עקירה מפסח לשלמים, ה"ה היה צריך להיות שפסח שמתו בעליה אין צריך עקירה, משום שאם היה עקירה בש"ב אינו מחמת פסול אלא דהעקירה מחמת ששחט שלא לשם הבעלים וממילא ה"ה במתו בעלי שאין כאן בעלים היה צריך להיות עקירה, וכונתו נראה שע"י עקירה הקרבן אינו עומד למה שהיה מוקדש מעיקרא ולכן נעשה שלמים, ולכן כשמתו בעליה אינו עומד להקרבת הפסח ממילא מונח בזה עקירה להיות שלמים, ומהא דמבואר בגמ' שאין עקירה ע"כ מוכח דבשינוי בעלים ג"כ אין עקירה, וכל דין עקירה היא ע"י מחשבה הפוסלת שלא לשמו.

המקדש דוד [קונטרס קדשים ד] ביאר כונה אחרת בתוס' שאין כונת תוס' שפסח שמתו בעליה יש כאן דין שינוי בעלים, אלא כונת תוס' הוא שאם מתו בעלים הקרבן פסול משום שנשחט שלא למנויו כמו שפי' רש"י להלן עג ע"ב, ואם היה דין ששלא לשמו עושה עקירה ה"ה היה צריך להיות ששלא למנויו ג"כ עושה עקירה, אלא ע"כ שמחשבת שינוי בעלים אינו עושה עקירה וה"ה מחשבת שלא לשמו.

פסול דשלא לאכליו ושלא למנויו

מתני' שחטו שלא לאכליו ושלא למנויו. בגמ' מבואר דב' פסולים יש כאן דשלא למנויו ילפינן מקרא 'דמכסת', ושלא לאכליו מהא דהוקש למנויו, וצ"ב דלכאורה כל שלא למנויו הוא שלא לאכליו דמי שאינו מנוי על הקרבן אינו יכול לאכול.

ועי' רע"א לקמן סב. שנראה מדבריו דנקט דבאמת בכל שלא למנויו איכא נמי משום שלא לאכליו, וכ"כ התוס' רי"ד לקמן בע"ב, ועי' צ"ח בתוס' [ד"ה רבה] שביאר שהדין שלא למנויו הוא דוקא בכאלה שיכולים לאכול, ושלא לאכליו הם באלו שהוא מנויין ואין יכולים לאכול.

דעת רש"י בשלא לאכליו

מתני' שלא לאכליו. רש"י לעיל ס ע"א ביאר שכל המנויים היו זקנים או חולים, ותוס' תמיהו עליהם שאם אין בו מנויים אחרים מדוע דוקא באופן שחשב בשעת השחיטה שלא לאכליו, הא אפילו אם היה שוחט בסתמא נמי היה הדין שהוא פסול כיון שאין כאן אוכלין.

ולכן כתבו תוס' דמייירי שהיו שם עוד מנויים אחרים, והגאון רא"מ הורביץ כתב דאף לרש"י הפירוש כן שהקרבן היה בו מנויים אחרים, אלא שמחשבת השוחט לא היה על המנויין.

שחטו קודם חצות פסול

מתני' שחטו קודם חצות פסול שנאמר בין הערבים שחטו קודם התמיד כשר. צ"ב מ"ש דקודם חצות הקרבן פסול מדכתיב בין הערבים, א"כ ה"ה נמי יפסל קודם התמיד מהא דדרשינן לעיל נט ע"א יאחר דבר.

והנה לפי דעת הראשונים שם שאינו זמן של הקרבה אלא שבדין יאחר דבר נאמר הלכה של סדר של קדימה בהקרבת הקרבנות, א"כ אפשר דאין זה לעיכובא אבל לפי מה שכתב במנ"ח שהוא זמן חדש להקרבת הפסח צ"ב אמאי כשר בדיעבד.

ובלבד שיהא אחר ממרס את דמו

מתני' ובלבד שיהא אחר ממרס את דמו. בזבחים צא. מייתי הגמ' ראייה ממתני' לגבי דין תדיר ושאינו תדיר שאם הקדים ושחט את שאינו תדיר קודם שלא יוכל לגמור ההקרבה מדתני דממרס את דמו.

ועי' לעיל נט ע"א שהובא קושיית האחרונים מה הראיה הרי בפסח יש הלכה של יאחר דבר, והשאגת אריה [סי' יז] חידש דכל הדין של יאחר דבר הוא רק על השחיטה, ולא על הזריקה ולכן לאחר שנשחט כל הנדון של קדימה הוא מדין תדיר.

אולם ברש"י כאן בד"ה כתב דאם זרק כשר אע"פ שילפינן מקרא דיאחר דבר מ"מ לא מיפסל בהכי, מבואר ברש"י שהדין של יאחר דבר אינו רק על השחיטה אלא אף על הזריקה והקרבת הדם.

ביאור קושית תוס' שיפסל בד' עבודות

תוס' ד"ה ואיתקש אוכליו למנויו. תימא לר"י א"כ מה מנויו פסלי בד' עבודות דהיינו שינוי בעלים, המהרש"א ביאר דכונת תוס' להקשות דמשמע לתוס' שהפסול של שלא למנויו בפסח הוה כמו פסול שינוי בעלים בכל הקרבנות, ובכל הקרבנות כל הפסול שינוי בעלים הוא רק בזריקה, אבל מהא דקתני במשנה שפוסל אף בשחיטה א"כ משמע לתוס' שהוא סברא לפסול אף בכל ד' עבודות, וא"כ הקשו דה"ה נמי שלא לאכליו שלפינן מניה יהא פסול בד' עבודות.

ועוד הקשו תוס' 'ובשאר קרבנות נמי יפסלו במנויו', ביאר המהרש"א דכיון שלא למנוי היינו שינוי בעלים א"כ נילף מקרבן פסח לפסול שינוי בעלים בכל הקרבנות בכל העבודות.

ביאור דעת תוס' בפסול דשלא למנויו

תוס' בא"ד. ותי' תוס' וי"ל דשלא למנויו אין זה שינוי בעלים וכו', והיינו שחידשו תוס' בתי' דיש פסול חדש בקרבן פסח של שלא למנויו, וזה נתחדש רק בשחיטה ולא בכל העבודות, ומשוי"ה שלא לאכליו נמי אינו פוסל אלא בשחיטה, ולפי"ז א"ש דלא ילפנן מיניה שאר קרבנות דל"ש דין זה בשאר קרבנות, אבל שינוי בעלים פוסל רק בזריקה, דכל הפסול נלמד מקרא וכפר עליו, והכפרה תלויה רק בזריקה, ולכן בין בפסח בין בשאר קרבנות שינוי בעלים אינו רק בזריקה, אולם לעיל הובא דברש"י משמע דסבר דפסול דשלא למנויו הוא מדין שינוי בעלים, ועי' מהרש"א כאן שכבר הרגיש כן בדעת רש"י, ועי' במהרש"ל שביאר באופ"א כל דברי תוס'.

והנה בהא דמבואר בתוס' דשלא למנויו ושינוי בעלים הוה ב' פסולים, הקשה הצ"ח הרי כל מחשבת שלא למנויו הוא מחשבת של שינוי בעלים, וכתב דיש חילוק היכא דחשב לשם עכו"ם, שאם מצד שינוי בעלים אינו פוסל משום שדבעין שיהא חברו מתכפר כמותו, אבל מצד דין של שלא למנויו יש פסול אף בכה"ג שהרי אינו מנוי, אולם עי' בחידושי הגרי"ז הלכ' קרבן פסח שביאר דיש חילוק מהותי בין פסול שינוי בעלים לשלא למנויו, דשינוי בעלים הוא פסול בכפרה שרוצה שאחר יתכפר בו, ולכן כל הפסול אינו אלא בזריקה שהיא המכפרת, אבל שלא למנויו הוא הלכה מיוחדת בקרבן פסח בדוקא, וטעמא משום שעיקרו לאכילה לכן הפסול הוא רק בשחיטה שהוא המתיר לאכילה.

ונראה להוסיף בזה עוד דהנה המקדש דוד [קו"א סי' ד'] כתב לחדש דיש חילוק בין פסול דשינוי בעלים לשלא למנויו, דבשינוי בעלים הפסול הוא רק אם מחשב שהקרבן יעשה עבור אדם אחר, אבל אם חושב רק שלא יתכפרו הבעלים אין כאן פסול של שינוי בעלים, וכ"כ החזו"א שהובא לעיל, ויש להוכיח כן מהא דמבואר בגמ' דבקרבן ציבור אין פסול של שינוי בעלים, וכתב רש"י הטעם [ד"ה ואינו בציבור] דלשם מי ישנה אותו עיי"ש, וכונתו שהרי קרבן ציבור הוא שיד לכל ישראל ולכן ל"ש לומר שיתכפר אחר, ואם שינוי בעלים הוא אף בזה שהוא לא מתכוון שיתכפרו הבעלים, אף בקרבן ציבור שייך שיחשוב שלא יתכפרו הציבור, אלא ע"כ דל"ש שינוי בעלים כה"ג רק אם מתכוון לאחר.

אבל בשלא למנויו כתב המקדש דוד שא"צ לחשוב שהקרבן יהא לאחר, אלא במה שחושב שלא יהא קרב עבור המנוים של הקרבן הפסח נפסל, והוכיח כן מהא דמבואר להלן עג ע"ב דפסח שנשחט ונודע משכו בעלים ידיהם או מתו בעליו פסול, ופרש"י שם משום שלא למנויו, וקשה הרי הוא לא ידע שזה שלא למנויו ולא היה כאן מחשבה חיובית שלא למנויו, אלא מוכח שא"צ מחשבה חיובית לשם אחר, אלא צריך שיהא כאן מחשבה במציאות למנויו, עוד הוכיח המקדש דוד מהא דמבואר בירושלמי פ"ה שאף אם היה כל החבורה ראויין לאכילה ושחט רק עבור מקצת חבורה פסול, והרי התם לא שחט לשם אחרים אלא שיש כאן העדר שלא נשחט עבור כולם ומבואר ומדוע פסול, אלא ע"כ שהדין שצריך לשחוט למנוים הוא מחמת שבעין מחשבה חיובית.

ולפי"ז יש לדון דמחשבת שלא למנויו, אינו מחשבה הפוסלת כמו שאר פסולי מחשבה, אלא הוא דין אחר שנלמד מקרא דפסח צריך שיעשה למנויו ולאכליו, והיכא שחיסר מחשבה זו הקרבן פסול לא מחמת פסול מחשבה, אלא מחמת שהחסיר אחד מדיני ההקרבה.

דף סא ע"ב

שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים

גמ' שחטו למולין ע"מ שיתכפרו בו ערלים בזריקה ר"ח אמר פסול רבה אמר כשר. תוס' [בע"א] ביארו שהנדון בסוגיא הוא על פסול של שלא לאכלו, שזה כולל זקן וחולה ערל וטמא, וכמו שכתבו תוס' לעיל [ד"ה לאכליו] דערל וטמא נלמד מקרא דאיש לפי אכלו, שאע"פ שהם מנויין התורה פסלה אותם כיון שלא בני אכילה, והספק האם נפסל הקרבן במחשבה זו, וכתב תוס' שאע"פ שזה ברור שבזריקה עצמה אם יזרוק במחשבת ערלים לכו"ע הקרבן כשר, כיון שאין מחשבת אוכלים בזריקה, מ"מ הסתפקה הגמ' שאם חשב בשחיטה על הזריקה יפסול, וצריך להבין התוס' שאם אין מחשבת אוכלין בזריקה דמחשבת שלא לאכליו אינו פוסל בזריקה, מ"מ מחשב בשעת שחיטה לזרוק שלא לאכלו פסול.

והביאור בזה כתב הגר"ח [פ"ב מקרבן פסח ה"ו] דהפסול כששחטו ע"מ שיתכפרו בו בעלים בזריקה הוא פסול בשחיטה עצמה ולא פסול בזריקה, וע"כ אמרינן דיפסול מטעם דיש מחשבת אוכלין בשחיטה, ועי"ש שתלה דבר זה בגדר בפסול של מחשבין מעבודה לעבודה אם הוא פסול בשחיטה או פסול בזריקה, וכתב שתוס' ס"ל דבפסול של מחשבין מעבודה לעבודה הוא פסול בשחיטה, לכן כתבו תוס' כאן שכל הנדון הוא האם דבר זה חשיב שלא לאכליו אבל אם חשב בשעת זריקה אין פסול בכה"ג, [ועי"ש שביאר שיטת הרמב"ם שחולק על תוס' ע"פ דרכו של הרמב"ם דמחשבין מעבודה לעבודה הוא פסול בזריקה].

והקשה האבי עזרי [בהוספות בסוף חלק קדשים] א"כ שכל הפסול הוא רק בשחיטה, א"כ מ"מ הפסח פסול הרי מקצת אוכלין לא פסלי, והרי"ז כמו ששוחט בהדיא לאכליו ושלא לאכליו, ובאמת שהתוס' הקשו קושיא זו [ד"ה רב חסדא] וכתבו תוס' לישב דהתם יש מחשבת מולין בשחיטה, אבל הכא לא פחתי מולים בזריקה, אולם לכאורה למבואר שהוא פסול במעשה השחיטה א"כ מדוע אין כאן עירוב מחשבות של מולין וערלים.

ואפשר לומר דהנה ביסוד הדין דמקצת אוכלין לא פסלי הוא מבואר ברש"י לעיל ס ע"א משום דא"א לכזית בשר בלא שחיטה, והיינו שאין הלכה שאם המקצת נעשה בפסלות לא פסיל, אלא דלא חשיב שיש כאן פסול בשחיטה אלא כשעושה את כל השחיטה שלא לאכליו, אבל כיון שיש מחשבת אוכלין בשחיטה נמצא שהמתיר של השחיטה הוא גם לאוכלין לכן הפסח כשר, וא"כ י"ל דכ"ז אם כל הפסול בשחיטה הוא רק מצד היתר של השחיטה, אבל אם יש פסול כשחשב בשחיטה על הזריקה, אע"פ שהפסול הוא בשחיטה, מ"מ נאמר דין בשחיטה שלא יהא בו מחשבה לפסול את הזריקה, וא"כ הפסול הוא בכל מעשה השחיטה אף במחשבת אוכלין שלו ול"ש סברת רש"י דא"א לכזית.

וכתבו תוס' עוד פ"י בשם ריב"א דיש חילוק אם מחשב לזרוק ע"מ להאכיל שלא לאכליו דאזי אין מחשבת אוכלין בזריקה, לבין אם מחשב לכפר שלא לאכילו, והיינו דחידש הריב"א דאע"פ שאין מחשבת אוכלין בזריקה, כ"ז רק אם חושב רק שלא לאכליו אבל חידש הריב"א דשיך פסול של שלא לאכליו בזריקה אם יחשוב על הכפרה שבזריקה, והיינו שאף דזריקה עצמה אם יחשוב ע"מ שלא יתכפר הוא פסול, [ויש לדון דשמא הריב"א חולק על תו' וס"ל שהמחלוקת רבה ורב חסדא הוא גם בכה"ג שחשב בזריקה עצמה, שהרי תוס' הכריחו מהא דקתני בכל דוכתי אין מחשבת אוכלין בזריקה, ולמבואר בריב"א י"ל דהא דקתני כן בגמ' הוא רק בכה"ג שחושב שלא לאכליו אבל אפשר דבחושב שלא יתכפר בזריקה נחלקו רבה ורב חסדא].

ביאור שיטת רש"י בסוגיין

רש"י לא הזכיר כתוס' שהנדון אף בזקן או חולה משמע שהנדון של הגמ' הוא רק במחשבת ערלים, אבל בחושב בשחיטה ע"מ שיתכפרו בו זקן או חולה אין ספק לגמ', ובכה"ג כו"ע מודו דכשר וטעמא לכאורה כיון שכל הפסול בשוחט לזקן או חולה הוא מדין שלא לאכליו וכל הך פסולא הוא רק בשחיטה, וא"כ צריך לבאר מה הנדון דוקא בשחטו למולין ע"מ שיתכפרו בו ערלים. ואפ"ל דדעת רש"י דפסול של ערלים הוא לא מדין שלא לאכליו, אלא שהוא פסול אחר וכמו שמבואר בדעת הרמב"ם ע"י בחידשי הגר"ח פ"ב ה"ו ובמנחת ברוך סי' כ"ד, אולם ברש"י מבואר דסבור כתוס' דערלים וטמאים פסולים נמי מטעמא דשלא לאכליו, שכתב בד"ה וטמאה פסולת כתב קרא דאיש לפי אכלו, וכן בד"ה וערלה פסולת מה"ט משמע מדין דבעינן ראוי לאכילה וצ"ב.

וכתב רש"י דהספק הגמ' הוא גם כשחושב על ערלים 'מנויין או שאינם מנויין', וצ"ב הרי מחשבת ערלים שאינם מנויין אף אם אין פסול של שלא לאכליו מ"מ אמאי לא יפסל מדין שינוי בעלים, דפסח לא גרע משאר כל הזבחים שאם חושב בשעת שחיטה לזרוק דמו בשינוי בעלים שהוא פסול וכמש"כ רש"י בע"א, ואמנם במסקנת הסוגיא אמר רב אשי דבערל שאינו מנוי נחלקו אם יש פסול של שינוי בעלים משום דבעינן מחיוב כפרתו כמותו, ומשמע שהוא חידוש של רב אשי אבל לולא דבריו לא בעינן מחיוב כפרה כמותו וערל הוה בכלל שינוי בעלים וא"כ קשה מה כונת רש"י כאן, ובאמת תוס' כתבו שכל הספק של הגמ' היא רק בערל שהוא מנוי, ומשמע שאם אינו מנוי הוה בכלל שינוי בעלים.

תוס' ד"ה ר"ח אמר פסול

תוס' ד"ה רב חסדא אמר פסול. וא"ת מ"ש משחטו למולין ולערלים וכו', **המהרש"א** ביאר שכונת תוס' להקשות לפי המסקנה של הגמ' דלר' חסדא גם בזריקה אין פסול של מקצת ערלה שהרי לפי הס"ד לר"ח מקצת ערלה פסולא. **והרע"א** הקשה על הלשון של תוס' שכתבו מ"ש משחטו ואמאי לא הקשו תוס' בפשיטות דהוה מקצת ערלה ולא פסלה ואמאי הוצרכו לומר 'מ"ש משחטו', וי"ל דכונת קושית הוא דבעצם הכא ל"ד לשחטו כיון שהוא חשב על הזריקה ול"ד למחשבת ערלים אלא דכיון שהפסול הוא בשחיטה וכמו שביאר הגר"ח א"כ הרי"ז ממש כשחטו למולין ולערלים, ותי' תוס' דמ"מ המחשבה לא היתה בזריקה וצריך שיהא מקצת אוכלין בזריקה גופא.

ברש"י שפי' ערל שמתו אחיו מחמת מילה

רש"י ד"ה בני חבורה. שאם נמנו עליו מולין וערל שמתו אחריו מחמת מילה וכו', צ"ב אמאי במשנה לא ביאר רש"י נמי כן דמיירי בערל שמתו אחיו מחמת מילה. וביאר **הדבר שמואל** דלעיל היה אפשר לפרש שלא מל במזיד, אבל כאן בברייתא שכתוב שערל אינו נוהג בכל הזבחים ופרש"י שערל וטמא משלחין קרבנתיהן, ואי מיירי בכה"ג שלא מל במזיד בכה"ג הוה מומר ואין מקבלים ממנו קרבן, ועי' מנחת ברוך סי' כ"ד שביאר באופן אחר.

דף סב ע"א

ביאור דעת רב אשי בפלוגתת רב חסדא ורבה

גמ' אלא אמר רב אשי רב חסדא ורבה בהאי קרא קא מיפלגי ונרצה לו לכפר עליו וכו'. פרש"י ושיתכפרו בו ערלים דקאמר שאין מנויין עליו קאמר ומשום מחשבת שלא למנויין קאמרי, אבל במנויין עליו ושחטו למולים וכו' ובערלים שאינם מנויין ומשום מחשבת שלא למנויין וכו'.

מבואר ברש"י דרב אשי אתי למימר שנחלקו רק בכה"ג שהערלים לא היו מנויין בקרבן פסח כלל, ונחלקו בקרא דונרצה לו האם חשיב בר כפרה או לא, אבל אם היו מנויין וחשב בשחיטה שבשעת זריקה יתכפרו ערלים לכו"ע פסול מדין מחשבת שלא לאכליו. **וצ"ב** דקרא דונרצה לו לכפר מיירי בפסול של שינוי בעלים בכל הקרבנות וכמו שפירש רש"י, ואמאי כתב רש"י שהמחלוקת הוא בפסול של שלא למנויין הרי פסול זה שידך רק בפסח, אלא הביאור הוא כמש"כ לעיל דמשמע ברש"י דסבר שהפסול של שלא למנויין הוא פסול של שינוי בעלים אלא דשינוי בעלים בכל הקרבנות אינו אלא בזריקה אבל בקרבן פסח נתחדש מקרא שהפסול הוא אף בשחיטה, אבל לפי דעת תוס' לעיל סא. דהפסול של שינוי בעלים ופסול של שלא למנויין הוא ב' פסולים [ועיי' בצ"ח שכתב דלתוס' איכא נפק"מ אם חישב ע"מ שיאכלו עכו"ם דמדין שינוי בעלים ל"ש דבעינן שהמחשבה תהא לגברא שהוא בר כפרה], ע"כ צ"ל שכל הנדון כאן אינו בפסול של קרבן פסח אלא שהספק הוא בפסול של שינוי בעלים של כל התורה כולה האם הוא צריך דוקא דומיא ידידה, ונמצא דבין לרש"י ובין לתוס' הספק הגמ' הוא בפסול של שינוי בעלים, ולפי"ז ה"ה היתה הגמ' יכולה להעמיד המחלוקת של רבה ורב חסדא אף בזריקה עצמה או בהולכה ובקבלה כיון שהנדון הוא על שינוי בעלים, [ועי' בתוס' הרשב"א שכ"כ, ובחזו"א], ולרש"י דכל הפסול של מחשבת שלא למנויין הוא מדין שינוי בעלים א"כ הגמ' היתה יכולה להעמיד את המחלוקת גם על השחיטה עצמה דהיינו ששחט ע"מ שיתכפרו בו ערלים שאינם מנויין האם פסול מדין שלא למנויין האם בעינן דיהא בר כפרה או לא.

ברש"י שבעלים שאינם מנויין הנדון משום שינוי בעלים

בעיקר דברי רש"י שכתב שבעלים שאינם מנויין כל הנדון לפסול אותו הוא משום שינוי בעלים, יש לעיין דהנה במשנה לעיל סא ע"א מבואר דיש ב' פסולים בקרבן פסח א' שלא לאכליו והיינו ששחט הפסח לשם זקן וחול שאינם יכולים לאכול הפסח, ב' שלא למנויו והוא ששחט פסח לשם חבורה אחרת, ולכאורה הפסול הוא משום שאכילת הפסח צריך להיות מנויו לכן צריך לשחוט הפסח למנויין דוקא, ובפשוטו הפסול של שלא לאכליו הוא בין אם הזקן והחולה היה מנויו בפסח בין אם לא היה מנויו, והפסול שלא לאכליו הוא רק באדם כזה שאינו מנויו אע"פ שהוא גברא שראוי לאכילה, וא"כ יש לתמוה הכא ברש"י שערל שאינו מנויו בפסח אע"פ שאין כאן פסול של שינוי בעלים מ"מ אמאי לא יפסל מחמת ששחט שלא לאכליו שאינו ראוי לאכילה וכן משום שלא למנויו. ועיין ברע"א שתמה כן על רש"י, ועי' בכל דברי הרע"א שם שנראה מדבריו שלמד שכל הפסול של שלא למנויו הוא מחמת שלא לאכליו, דהיינו שכיון שאם אינו מנויו אין יכול לאכול את הפסח, ולפי דבריו נמצא שיש פסול אחד שלא לאכליו אלא דיש ב' אפשרויות שהוא שלא לאכליו או מחמת שהוא זקן או חולה או ערל, ועוד אם אינו מנויו שא"א להאכיל פסח לאדם שאינו מנויו, ולכן תמה אמאי הכא אף שאינו מנויו למה לא יפסל משום שלא לאכליו, [וז"ל רע"א בתו"ד נהי מדין שינוי בעלים אין לפסלו משום דלא בר כפרה דכותיה, מ"מ לפסול מכח שלא לאכליו, והוי תרי פעמים שלא לאכליו מצד שאינם מנויים ומצד שהם ערלים עכ"ל, וסיים הרע"א וה' יאיר עיני העורות והיו למאורות].

ועי' בחזו"א [או"ח סי' קכ"ד] שהקשה ג"כ שכל הדין שצריך מידי דבר כפרה אינו אלא בפסול של שינוי בעלים אבל מצד הפסול של שלא למנויו אע"פ שאינו אלא בשחיטה כיון שחשב בשחיטה למה לא יפסל, וכתב בחזו"א דאפשר דסבר רבה דכל הפסול של שלא למנויו הוא רק היכן שהם ראויין להיות מנויין אבל אם אינם ראויים להיות מנויין ליכא פסול, [וכתב שמצינו כן בתוס' והר"ן בנדרים לו ע"א שכתבו לענין האיסור שלא לאכול קרבן פסח שלא למנויו, שכל האיסור הוא רק בכה"ג שהיה יכול להיות מנויו אבל אם לא היה יכול להיות מנויו כקטן אין איסור שלא למנויו, וכמו"כ כתב לענין מחשבת שלא למנויו שאין איסור באחד שלא יכול להיות מנויו שיכול לאכול הפסח], ומדבריו נראה דיש פסול שלא למנויו דלא כמו שכתב הרע"א.

אלא שהחזו"א לא כתב לישב מדוע לא יהא פסול בערל שאינו מנויו פסול של מחשבת שלא לאכליו, ואולי י"ל לפי דרכו של החזו"א שכל הפסול שלא לאכליו אינו אלא היכא שהוא מנוי על הקרבן ואין יכול לאכול, אבל אם אינו מנוי על הקרבן אין פסול של מחשבת שלא לאכליו, וטעמא דמילתא דהפסול הוא במה שהם מנויין בהקרבתם ואינם יכולים לאכול אבל באינם מנויין כלל הפסול הוא רק משום שלא לאכליו ועיין,

והוסיף החזו"א דאפשר דלר"ח דסבר דחשיב בר כפרה מחמת הסברא שהואיל ואי בעי מצי מתקן וכו' ה"ה נמי חשיב נמי ראוי לענין שיהא הפסול של שלא למנויו נמי בערל שאינו מנויו, ולפי"ז כתב החזו"א דהיה אפשר להעמיד את פלוגתתם דרבה ור"ח בחשב בשחיטה לערלים שאינם מנויין דלרבה כה"ג אין פסול שלא למנוי כיון שצריך ראויים להיות מנויין אבל לר"ח יש פסול.

ערל בר כפרה הואיל ואי בעי מתקן נפשיה

גמ' ור"ח סבר האי ערל נמי כיון דבר חיובא הוא בר כפרה הוא הואיל ואי בעי מתקן נפשיה. כתב הצ"ח דלפי"ז כל מה שפוסל ר"ח הוא רק בערל אבל בזקן או חולה דל"ש הך סברא לא, וכל מה שכתבו תוס' דר"ח מיירי גם בזקן או חולה אינו אלא לפי החזו"א של הגמ' שהנדון היה מדין פסול של שלא לאכליו אבל לפי ר"א הנדון הוא בפסול של שינוי בעלים.

והנה צ"ב לרש"י דפסול דפירש שמתו אחיו מחמת מילה מהו כונת הגמ' דהואיל ואי בעי מתקן נפשיה והרי אסור לו לתקן עצמו דהוא פיקוח נפש, ועי' מנחת ברוך סי' כד ד"ה אמנם.

דמיון לדין הואיל במלאכת אוכ"ז

גמ' ומי אית ליה לר"ח הואיל והא איתמר האופה מיו"ט לחול. צ"ב דמיון הגמ' לנדון של הואיל דהתם הנדון האם דבר זה נאמר נחשב כצורך אוכל נפש ולכן אמרינן כיון שיוכל להיות שיבאו אורחים ויהא בזה צורך אוכל נפש לכן אינו עובר באיסור מלאכה ביו"ט, אבל הכא ההואיל הוא למפרע ואינו דבר שיוכל להיות עכשיו, ועי' ברמב"ן במלחמות לעיל שכתב לבאר כן כונת הגמ' שזהו גופא הדחיה של הגמ'.

דף סב ע"ב

קושית הגמ' מפסח שעיברה שנתו

גמ' מתיב רב הונא בריה דר"י הפסח שעיברה שנתו וכו' ואמאי נימא הואיל ובזמנו פוסל שלא בזמנו נמי פוסל. צריך להבין מה הדמיון להואיל דלעיל, דהתם הנדון האם הוא נחשב בר כפרה ע"י אמרינן כיון שעכשיו יכול לתקן עצמו ממילא חשיב בר כפרה, אבל הכא הפסול של הקרבן כששחט בזמנו לשם פסח משום שעכשיו הוא זמן הקרבת הפסח, אבל בכל ימות השנה אינו זמן הקרבת הפסח, ועתה ל"ש קרבן להקריבו לשם פסח וא"כ מדוע שיפסל מסברת הואיל.

מה בין לשמו ושלא לשמו לאכליו ושלא לאכליו

גמ' מה בין לשמו ושלא לשמו לאכליו ושלא לאכליו. תוס' ביארו שקושית הגמ' דאע"פ שילפינן מקרא דלאכליו ושלא לאכליו כשר, מ"מ מדוע לא נלמד מהתם דשלא לשמו ולשמו יהא כשר, ולכאורה יש להבין קושית הגמ' לפי מה שביאר בחי' הגרי"ז דמחשבת שלא לשמו הוא מחשבה הפסולת את הקרבן, וא"כ י"ל דאע"פ שיש מחשבת גם לשמה מ"מ הקרבן פסול כיון שיש כאן סיבה לפסול מחמת המחשבה שפוסלת, אבל הכא במחשבת שלא לאכליו י"ל שטעם הפסול אי"ז משום שיש כאן מחשבה הפוסלת, אלא משום שחסר בהכשר הקרבן דילפינן מקרא דתכוסו שצריך שהקרבן יוקרב לשם האוכלין והמנויין, וא"כ היכא שחסר במחשבת מנויין חסר בהכשר של הקרבן, אבל אין כאן מחשבה הפסולת ולכן התם התורה חידשה שעירוב מחשבות אינו פוסל דמ"מ איכא מחשבת לאוכליו, אבל כשיש מחשבה הפוסלת א"א להכשיר בעירוב מחשבות.

והנה הירושלמי הובא לעיל ס ע"א כתב דאם היו מנויין על הקרבן פסח הרבה אנשים והשוחט חישב להאכיל רק למקצת המנויין ולא לשאר, הדין הוא שהקרבן פסול דחשיב שלא לאכליו, והרי התם לא חשב מחשבה הפוסלת שרק חיסר במחשבתו מחשבת אוכלין, אלא ע"כ שהפסול של שלא לאכליו הוא רק שיש מצוה לחשוב להאכיל בפועל ועיין.

ועיין תוס' ר"ד שנראה מדבריו כונה אחרת בקושית הגמ', שכתב לבאר דס"ל למקשן שא"א לתלות הטעם של לאכליו ושלא לאכליו משום שא"א לכזית בשר בלא שחיטה, והיינו שמכיון ששחט גם לאכליו אפשר ליחס את כל מעשה השחיטה למחשבת אוכלין ולא יפסל ע"י מחשבת שלא לאכליו, וכמו שמצינו במלאכת יו"ט שאם שוחט לעכו"ם המלאכה אסורה אבל אם שוחט לישראל ולעכו"ם חשיב מלאכת אוכל נפש משום דא"א לכזית בשר בלא שחיטה שמעשה השחיטה מתייחס עבור הכזית בשר, דבעירוב מחשבות בקדשים א"א לומר כן דהתם כיון שיש כאן מחשבה שפוסלת היא סיבה לפסול את כל השחיטה, וזה כונת הגמ' להקשות שכמו שבפסול של שלא לשמו ולשמו המחשבה פוסלת ה"נ בלאכליו ושלא לאכליו תפסול, [וזה להיפך ממה שתוס' פירשו שנלמד שלא לשמו משלא לאכליו].

ותי' הגמ' דשלא לשמו א"א לבר איסורו אבל בלאכליו ושלא לאכליו אפשר לברר איסורו והכונה בזה שמכיון שאפשר לברר שחלק זה של הקרבן יהא לאכליו א"כ אפשר לומר שכל מעשה השחיטה נעשה עבור חלק של האוכלין והוא כהא דשוחט ביו"ט לישראל ולנכרי שכיון שא"א לכזית בשר בלא שחיטה מותר לשחוט וחשיב מאלכת אוכל נפש.

ועי' בלשון רש"י לעיל ס ע"א שכתב דטעמא דלאכליו ושלא לאכליו הוא משום שא"א לכזית בשר בלא שחיטה והוסיף רש"י ולקמן מפרש מ"ש דלשמו ושלא לשמו פסול ולאכליו ושלא לאכליו כשר, ונראה בכונת רש"י כמש"כ התוס' ר"ד שזה גופא היה השו"ט של הגמ' וגדר זה דא"א לכזית בשר בלא שחיטה התחדש בתי' הגמ' דבשלא לאכליו אפשר לברר איסורו ובשלא לשמו א"א לברר איסורו.

לשמו ושלא לשמו א"א לברר איסורו

גמ' לשמו ושלא לשמו א"א לברר איסורו. בגמ' מבואר שחלוק מחשבת שלא לשמו ממחשבת שלא לאכליו, והנה בגמ' לא מבואר מה הדין במחשבת של שינוי בעלים, האם דומה למחשבת שלא לשמו או לשלא לאכליו, דנהי שיש לו חומר דפסולו בגופו וא"א לברר איסורו כמו שכתבו תוס', אבל מ"מ איכא בו קולא דאינו בציבור כביחיד ואינו ב' עבודות, ונחלקו האחרונים בזה בחידושי הגר"ח

פ"ב מקרבן פסח ה"ו [ד"ה ונראה] ובליקוטי הלכות כתבו דפסול משום דהוה כשינוי קודש והביא כן בשם ספר הישב לר"ת, אבל המנחת ברוך סי' כ"ה ענף ג' כתב דכשר עיי"ש מש"כ לבאר מש"כ תוס' דשינוי בעלים חשיב א"א לברר איסורו.

תוס' ד"ה פסולו בגופו

תוס' ד"ה פסולו בגופו. ושינוי בעלים נמי איא אפשר לברר איסורו, הקשה במהרש"א א"כ אף שלא למנויו נמי א"א לברר איסורו ואמאי מבואר לעיל דלמנויו ושלא למנויו כשר, וכתב דאפשר משום שיש היקש בגמ' לעיל, ובקרני ראם תמה על מהרש"א אמאי שלא למנויו לא חשיב אפשר לברר כמו שפרש"י לגבי שלא לאכליו שהרי יכול לברר חלק בקרבן שיחא למנויו

דף סג ע"א

לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא לבסוף

גמ' לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא לבסוף. ע"י היטב ברש"י ומבואר שלאב"י דסבר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף חלה מחשבת ערלים ומחשבת למולין ואין חילוק איזה מחשבה היתה ראשונה, ול"ש לומר כאן תפוס לשון ראשון שכל מה דאמר ר"מ תפוס לשון ראשון הוא רק היכא שיש לפרש בלשונו דהוה כאומר תחול זו ואח"כ תחול זו, דהו"ל כנמלך ואין שניהם יכולים לחול לכן בכה"ג תפוס לשון ראשון, [והא דלא אמרינן דכיון דבתחלה חשב מחשבת ערלים וכבר נפסלה הקרבן וא"כ ל"ש שתחול אח"כ מחשבת מולים, והביאור בזה כמש"כ תוס' ד"ה ערלים דאע"פ שסבר ר"מ מפגלים בחצי מתיר כ"ז רק אם אמר בהדיא סימן אחד אבל אם חשב בלא שפירש בהדיא אף לר"מ לא אמרינן מפגלים בחצי מתיר ולכן בכה"ג חלו ב' המחשבות והקרבן כשר]. אבל לרבא דאינה לשחיטה אלא לבסוף כתב רש"י דחייל רק מחשבה אחת דאין שהות לומר שני דברים וע"כ יש חילוק איזה מחשבה אמר בתחלה, והנה אין כונת רש"י דבסוף השחיטה אין שהות לב' מחשבות היינו שרק אמירה אחת יכולה לחול דא"כ כל מחשבת פיגול יש בה כמה תיבות, אלא כונת רש"י דל"ש שיחול כמה חלויות בסוף השחיטה וכיון שמחשבת למולין ומחשבת לערלים הם ב' חלויות נפרדות לכן חלה רק מחשבה אחת.

בדעת רבא דאינה אלא לבסוף

אמאי לא חלים ב' המחשבות

וצריך להבין דאף לרבא דאין לשחיטה אלא לבסוף אמאי לא יחולו ב' המחשבות שכל הנדון של תפוס לשון ראשון אינו אלא היכא ששני המחשבות סותרות זו את זו אבל כשאין סתירה בין המחשבות לכאורה יחולו שניהם, ומכיון שהדין הוא שמקצת ערלה לא פסלה קשה אמאי לא יחולו ב' המחשבות גם מחשבת ערלים וגם מחשבת מולים, [וקושיא זו הקשה בחי' הגאון ר' אלעזר משה לעיל בתוס' ס ע"א ד"ה אבל בשתי].

ונראה דהא דמבואר בגמ' הקדים מחשבת ערלים למולים אין הכונה שחשב שמקצת מהקרבן יאכל ע"י ערלים ומקצת ע"י מולים, דבכה"ג אפשר דל"ש הנדון של תפוס לשון ראשון או אחרון אלא תופסים את כל הדיבור שאמר, וכל הנדון כאן הוא רק בכה"ג שמתחלה חשב שכל הקרבן יאכל ע"י ערלים ואח"כ חשב שכל הקרבן יאכל ע"י מולים, וכמו שמבואר לאב"י דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף דיש כאן ב' מחשבות נפרדות ה"נ חשיב שיש ב' מחשבות נפרדות, ולכן בזה יש נדון של תפוס לשון ראשון או תפוס לשון אחרון, דאע"פ שאם נתפוס את ב' המחשבות נוכל לישב, מ"מ כיון שיש כאן ב' מחשבות נפרדות שבעצם כל מחשבה היא סתירה לחברתה לכן יש בזה הנדון של תפוס לשון ראשון או אחרון.

ומבואר לפי"ז חידוש דהא דילפינן מקרא דמקצת ערלה לא פסלה אינו דוקא שחושב שחלק מהקרבן יהא לערלים וחלה למולים אלא אף אם מעיקרא חשב שכל הקרבן יהא רק לערלים ואח"כ חשב שכל הקרבן יהא למולים נמי חשיב שיש כאן מקצת ערלה דסו"ס בכל עבודת הקרבן יש כאן ב' מחשבות נפרדות, [ורק לרבא אמרינן דתפוס לשון ראשון אין חילוק בזה] וע"י בשפ"א לעיל ס ע"ב שכתב סברא זו עיי"ש בד"ה דהא לאכליו, [אלא שמדבריו נראה שכתב כן מסברא עיי"ש היטב].

והנה בתוס' לעיל ס' ע"א כתבו דהא דמבואר דמחשבה לטמאים ולטהורים יחד כשר לפי ר"מ דאמר תפוס לשון ראשון ע"כ מיירי בכה"ג שאמר הריני שוחט לאלו, והיינו שנמצאים לפניו טמאים וטהורים, אבל אם יאמר לטמאים ולטהורים בכה"ג אמאין לר"מ תפוס לשון ראשון, וכתבו תוס' שם דבענין אחר לא משכחת לה לר"מ מקצת ערלה לא פסלה לרבא דאמר אין לשחיטה אלא לבסוף. ולמבואר יש להקשות דלכאורה איכא נפק"מ בין אם יש כאן ב' מחשבות נפרדות כדמשמע הכא דאמר ששוחט כל הקרבן לערלים ואח"כ אמר ששוחט למולים, לבין אם אמר בתחלה ששוחט מקצת מהקרבן לערלים ומקצת למולים דבכה"ג אין כאן ב' מחשבות וכה"ג אף לר"מ לכאורה ל"ש לומר תפוס לשון ראשון ועי'.

מחשבת קדשים

בדיבור או במחשבה סגי

גמ' והכא במאי עסקינן והוציא בפיו לערלין ולא הספיק לומר למולין. כתב רש"י כל מחשבת דקדשים מוציא בפיו הוא, וכן כתבו בתוס', דכתבו שאם פיגול היה חל במחשבה קשה אמאי אם לא הספיק לומר למולים פסול הא גמר בלבו נמי לומר למולים, והיינו דכיון שלא בעינן פיו ולבו שווין אמאי לא יחולו הפה והלב, ותמה האחיעזר [ח"ב סכ"ד] א"כ אמאי במתכון לומר תרומה ואמר מעשר לא אמר כלום הרי תרומה חלה במחשבה.

והנה רש"י בקידושין מא ע"ב כתב דפיגול חל במחשבה ודלא כמו שכתב כאן, וכן הוא דעת הרמב"ם פ"ג מפסולי המוקדשין ה"א וכ"כ בשטמ"ק ב"מ מג ע"ב בשם תוס' שאנ"ץ, ולדבריהם קשה מ"ט דר"מ הרי איכא מחשבת ערלים ומולין ואמאי הקרבן פסול, ועיי' בשטמ"ק שם שכתב לישב סוגין וז"ל וההיא דמולין וערלים לא שחיט בלבו מתחלה אלא שחיט שיאמר כך עכ"ל, והיינו דלא אמרינן כאן שיחול ע"י מחשבה מכיון שחשב להוציא הדבר בפיו אין כונתו להחיל ע"י המחשבה ולכן חל רק ע"י הדיבור.

ובאמת שהתוס' בערכין ה. [ד"ה אדם] כבר הקשה קושיא זו במתכון לומר תרומה ואמר מעשר אמאי לא אמר כלום הרי תרומה ניטלת במחשבה, וכתב תוס' ב' דרכים לישב א' שבאמת מה שאמר לא חל משום דאיתקל מילולא, אבל מה שחשב באמת חל, ועוד כתבו דמה שאומר בפיו אינו רוצה ומה שחשב בלבו טעה, וכונתו לכאורה שנתכון להחיל בפיו ולא במחשבה, ונמצא שמה שכתבו תוס' כאן להוכיח שפיגול לא חל במחשבה תלוי בב' הדרכים בתוס' שם ולפי הדרך הראשונה מוכח דפיגול לא חל במחשבה, אבל לפי סברא הב' של תוס' יש לדון מה הכרח הרי אפשר דהכא לא חל במחשבה כיון שבדעתו שיחול ע"י הדיבור.

ועיי' ש' באחיעזר מש"כ לישב דמחשבה דקדשים אע"פ שרק נתכון להוציא בפיו היה צריך לחול, ויש לבאר עוד סברא בזה שכל סברת תוס' בערכין שכתבו דכיון שרוצה שהפסול יחול בדיבור לא חלה המחשבה כ"ז רק בתרומה או קדשים דהוא מחיל חלות ולכן התם לא חל במחשבה כשרוצה שיחול בפיו, אבל מחשבה בקדשים אינו עשית חלות אלא מחשבה הפוסלת בקדשים הוא דין שהמחשבה פוסלת הקרבן, לכן אין חילוק בין אם מתכוון שיחול בפה או שמתכוון לפסול במחשבה אלא כל היכא שחיטב מחשבת פסול הרי"ז חל פיגול ולכן הוכיחו תוס' מכאן שלא ע"י מחשבה, ע"ע בקה"י מש"כ לישב בשם המנחת ברוך דעת הרמב"ם באופ"א עיי' בכ"ד.

תוס' ד"ה המתכון לומר תרומה

תוס' ד"ה המתכון לומר תרומה. אפילו אי דברים שבלב לא הוה דברים וכו', צ"ב דהא בתרומה אין חסרון של דברים שבלב וא"כ מה כונת תוס', ועי' באחיעזר [ח"ב סכ"ד] שכתב דאפשר דכונת הגמ' להקשות מהמשך המשנה שם דתני או שאיני נכנס לבית זה וכו' דהתם דיני נדרים הוא ובכה"ג ל"ש נדון של דברים שבלב.

ועוד יתכן ע"פ מש"כ הרשב"א בקידושין נ ע"א דכל הנדון של דברים דבלב הוה דברים בתרומה אינו אלא היכא שאינו סותר את הפה אבל אם סותר הפה לא, [אלא שהקשה באחיעזר שם שא"כ תוס' סותרים מש"כ קודם שאין פסול מחשבה בקדשים רק בדיבור והרי אף אם היה פסול מחשבה הרי זה סותר למה שאמר בפיו אלא צ"ל כמש"כ לחלק לעיל עיי' באחיעזר].

עוד בדברי תוס'

תוס' בא"ד. התם אינו טועה בדיבורו אבל הכא דברים שבלב הם ומה שהוציא בשפתיו אינו כלום לפי שטעה בדיבורו, **צריך להבין** דבשלמא במתכון לומר תרומה ואמר מעשר שוך לומר איתקל מילולא, אבל הכא שלא הספיק לומר עד שנגמר השחיטה למה חשיב שטעה בדיבורו.

אולם הסברא בזה פשוטה שמאותו טעם שאם איתקל מילולא לא חל הדיבור כיון שלא נתכון למה שאמר, ה"ה כשרצה לגמור דיבור בשחיטה, חשיב שאין כאן דעתו על אותו דיבור כלל.

השוחט פסח על החמץ

מתני' השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה. הקדמה – יש כמה נדונים בסוגיין ונציין אותם ואח"כ נבארם.

(א) בגדר הלאו תשחט בפשוטו האיסור הוא על מעשה השחיטה כלשון הקרא, אולם להלן יבואר דיש לדן שיש איסור נוסף, והוא איסור החזקת החמץ בשעת שחיטה, והיינו שמלבד איסור של בל יראה ותשביתו, מחויב ומוזהר שלא יהא לו חמץ בשעת שחיטה.

(ב) אם האיסור בשחיטה יש לדון האם הוא איסור על הגברא שלא ישחט הפסח כשיש לו חמץ, או שהוא פסול בחפצא של השחיטה ובהקרבת הפסח.

(ג) נחלקו רש"י ותוס' בסוגיין האם האיסור של לא תשחט קאי רק על השוחט והזורק והמקטיר בלבד, או אף על כל בני החבורה, וברמב"ם בספר המצות משמע גדר חדש.

(ד) האם איסור של לא תשחט הוא רק בחמץ שעובר עליו בל יראה או מחויב בהשבתה, אבל בחמץ שאין מחויב להשבית אין איסור של לא תשחט, ונחלקו בזה השאגת אריה והרע"א, והאם יש אופנים שאין איסור לא תשחט אף בכה"ג שיש לו חמץ.

יש לשוחט חמץ האם עוברים כל בני החבורה

גמ' אמר רשב"ל לעולם אינו חייב עד שיהא החמץ לשוחט או לזורק או לאחר מבני החבורה. רש"י מבואר דאם יש לאחד מהם מבני החבורה כולם עוברים, ומשמע שאף בכה"ג שיש רק לשוחט או לזורק כולם עוברים ואף בני החבורה בכלל, וכן הבין התוס' רי"ד ברש"י.

אולם תוס' בע"ב כתבו דע"כ בני החבורה אינם עוברים כיון דלא תשחט כתיב והיינו שרק השוחט עובר, [והא דהזורק עובר מבואר ברש"י בע"ב ד"ה המקטיר] דילפינן במכילתא מקרא 'דם זבחי מרבה נמי זריקה], ועוד כתבו תוס' דהא הוה לאו שאין בו מעשה דאין לוקים עליו.

והתוס' רי"ד כתב דא"א לפרש כרש"י דבני חבורה עוברים כיון שהכהן הוא שלוחו של הישראל, דהא אין שליח לדבר עבירה וע"כ שבני החבורה אינם עוברים, והבין התוס' רי"ד דע"כ האיסור הוא במעשה השחיטה ולכן הוקשה לו הרי אין שליח לדבר עבירה. והרע"א תמה על תוס' שכתבו שבני החבורה אינם עוברים, דהא אע"פ שאין שליח לדבר עבירה מ"מ איכא אופנים שיש שליח לדבר עבירה, כגון בכה"ג שהשוחט הוא שוגג, או היכא שאחד מהמנוים על הקרבן הוא שוחט את הפסח דבכה"ג אין חסרון של שליח לדבר עבירה כדמבואר ב"מ ח ע"א בשותפים שגנבו שאין חסרון של אין שליח לדבר עבירה, [ועיי"ש ברע"א שהקשה דהיכא שהיה השוחט מזיד דבכה"ג אין שליח לדבר עבירה, נמצא שהוא שוחט קרבן פסח בלא שליחות וא"כ הקרבן צריך להיות פסול דלא נשחט עבור אדם].

אולם בדעת רש"י נראה דא"א לפרש שהוא מדין שליחות, שהרי משמע ברש"י שאף בכה"ג שלזורק יש חמץ עוברים בני החבורה ולכאורה כל הסברא של שליחות הוא רק בשחיטה, כדילפינן בריש פ"ב דקידושין וקרא דושחטו כל עדת בני ישראל, ועוד הרי בכה"ג שיש לאחד מבני החבורה משמע בגמ' שאף השוחט בעצמו עובר והרי כיון שאין לו חמץ אמאי עובר בשלמא מי שיש לו חמץ עובר דחשיב נמי כשוחט, וע"כ שיש כאן עוד הלכה דשוחט שיש לו חמץ עובר וכן שוחט שיש לאחד מבני החבורה.

ומבואר ברש"י שס"ל שאין גדר האיסור כתוס' שהוא על השוחט או על הזורק, אלא סבר רש"י שהאיסור הוא על המקריב הקרבן פסח, ותורת מקריב איכא על השוחט וזורק וכל לכל בני החבורה המנויים בקרבן, [ועיי' להלן בע"ב שיבואר שם מש"כ רש"י לגבי האיסור על המקטיר שעובר באיסור של לא תשחט שחלוק בשאר המקריבים על פי סברא זו].

והנה הרמב"ם בספר המצות [ל"ת קטו] ובחינוך מצוה פט משמע גדר חדש באיסור דלא תשחט, דמשמע מדבריהם שאם יש לאחד מבני החבורה הוא לבדו עובר על האיסור אבל שאר בני החבורה אינם עוברים, אלא השוחט והזורק עוברים גם אם יש לאחד מבני החבורה, ומבואר דלא כתוס' שהאיסור הוא על עבודת השחיטה או הזריקה, שהרי כתב שאחד מבני החבורה ג"כ עובר, אבל א"א לומר כרש"י שיש כאן איסור על כל המקריבים, שהרי כתב הרמב"ם שרק מי שמחזיק את החמץ עובר עליו ולא שאם בני החבורה, וע"י להלן אות ז' מש"כ לבאר בדעת הרמב"ם גדר חדש באיסור של לא תשחט.

יש לזורק חמץ

האם עבר השוחט על לא תשחט

הצל"ח במשנה כתב שכהן ששוחט הפסח אינו עובר בכה"ג שלבסוף הכהן שזרק הדם היה לו חמץ, וטעמא משום שבשעת שחיטה עדיין לא היה ידוע מיהו הכהן שיזרוק, ורק עובר היכא שיש לאחד מבני החבורה חמץ כדילפינן לקמן בע"ב, אמנם כתב הצל"ח שאם לשוחט היה חמץ אף הזורק יעבור באיסור לא תשחט, אע"פ שהוא בעצמו אין לו חמץ.

אולם המאירי כתב דאף בכה"ג שלשוחט לא היה חמץ וידע שלזורק יש חמץ אף השוחט עובר בלא תשחט, והסברא בזה נראה ע"פ מש"כ בדעת רש"י שאין האיסור על מעשה השחיטה או מעשה הזריקה, אלא האיסור הוא על מי שנחשב מקריב את הפסח, והאיסור הוא על כל אחד מן המקריבין שאם יש לאחד מהם כולם עוברים, ולכן אין חילוק מתי היה חמץ בתחילת ההקרבה או בסוף ההקרבה, כיון שבפועל שבהקרבת הקרבן פסח יש חמץ איכא איסור של לא תשחט לכל אחד מהם, [אלא שהצל"ח סבר שאם מעיקרא לא היה לשוחט אין יכול לעבור איסור למפרע במה שהיה לזורק].

אולם בדעת תוס' יש לדון שאם כל האיסור הוא רק על מעשה השחיטה והזריקה אפשר דבכה"ג שהיה לשוחט והזורק לא היה לו שלא יעבור על האיסור, וכן נקט הנחת חינוך [מצוה פט ב'] כדבר פשוט שכה"ג לא יעבור הזורק, וטעמא משום שמה לו לזורק עם השוחט דהשחיטה כבר נעשית, ולכאורה כונתו שהאיסור הוא על כל עבודה ועבודה בפני"ע.

הערה ברש"י שהביא קרא דכ"י תשא

רש"י ד"ה השוחט את הפסח, דלא תשחט על החמץ. דלא תשחט על החמץ וגו', הצל"ח העיר דבתורה כתיב ב' אזהרות לגבי לא תשחט, חדא בפרשת משפטים והתם כתיב לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בוקר, ובפרשת כי תשא כתיב לא תשחט על חמץ דם זבח ולא ילין חלב עד בוקר חג הפסח, והעיר הצל"ח אמאי הביא רש"י קרא דפרשת כי תשא ולא המוקדם יותר דפרשת משפטים.

וכתב לבאר משום דבקרא דמשפטים לא מבואר בהדיא דמייירי בקרבן פסח, ורק בפרשת כית תשא איכא סמיכות לקרא דלא תשחט על קרבן פסח, הרי זה גילוי שהאיסור של לא תשחט קאי על פסח, לכן הביא רש"י הך קרא דפרשת כי תשא.

ברש"י שכתב שעובר גם בבל יראה בהדי לא תשחט

רש"י ד"ה חייב. דלהכי קאי והו"ל שחיטה ראויה וחייב משום לא תשחט בהדי לאו דלא יראה ואיכא מלקות בשחיטה, הצל"ח העיר מדוע לא כתב רש"י כן בתחילת דבריו שעובר איסור לא תשחט בהדי בל יראה, וכתב דרש"י קאי על דברי ר' שמעון שיש איסור של לא תשחט אף בשאר קרבנות בתוך הפסח, והרי בשאר קרבנות כל האיסור על השוחט דל"ש התם בני חבורה וא"כ ע"כ שיש לו לשוחט בעצמו החמץ, ולכן כתב רש"י שחייב משום לא תשחט אף שעובר משום לא יראה, אבל בקרבן פסח שהשוחט חייב אף על חמץ שיש אצל בני החבורה ובכה"ג אינו עובר משום לא יראה, אלא שהקשה אמאי לא פירש רש"י כן על דברי ר' יהודה שאמר אף התמיד.

ע"ע במנ"ח [מצוה י"א] שכתב לבאר דהא דפרש"י הכי כאן ולא פירש כן לעיל, משום דלעיל מייירי בשחטו קודם הפסח, וס"ל לרש"י דאינו עובר משום ב"י רק עד הלילה, דבקרא כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא, אבל ר"ש מייירי בפסח עצמו לכן פרש"י דעובר בהדי ב"י וב"י, והחידוש כמש"כ דאע"פ שכבר עובר בב"י מ"מ עובר נמי משום לא תשחט וכמש"כ שהאיסור הוא על החמץ בעצמו.

ואגב למדנו מרש"י דיש מלקות על לאו דב"י, והעיר כן השפ"א שזה כדעת הרמב"ם פ"א מחו"מ ה"ג, אלא שהעיר דברש"י לקמן צה ע"א כתב שאין לוקים עליו משום דהוה לאו הניתק לעשה וכמש"כ תוס' לעיל כט ע"ב.

במש"כ תוס' שהקרבן אינו נפסל

תוס' ד"ה השוחט על החמץ. אומר ריב"א דהפסח כשר דלא שינה עליו הכתוב לעכב, במהרש"א הקשה דהא שינה עליו הכתוב לעכב דהא איכא ב' קראי ב' משפטים וקרא ב' כי תשא.

וכתב מהרש"א דכה"ג לא אמרינן שינה הכתוב לעכב, אלא אמרינן דאתי לעבור עליו בב' לאוין.

והקשה השער המלך פ"א מקרבן פסח ה"א דהא בכל מקום אמרינן דכל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן ללאוי יתירא. ועיין תוס' תמורה ד ע"ב [ד"ה רבא] הקשה אמאי לא יפסל הקרבן מדין כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ותי' דאיכא קרא בירושלמי לומר דאינו מעכב.

והנה מדברי תוס' מבואר דהאיסור של לא תשחט אינו איסור על הגברא במעשה השחיטה, דא"כ לא היה שייך לומר שינה הכתוב לעכב שכל הענין של שינה הכתוב לעכב נאמר רק בכה"ג שהוא פסול בקרבן, ומוכח שתוס' למדו שהדין של לא תשחט הוא פסלות בקרבן פסח.

איסור לא תשחט בחמץ שאינו מחויב בהשבתה

השאגת אריה [סי' עז עח] כתב להוכיח שאיסור לא תשחט על חמץ הוא אף בכה"ג שיש לו חמץ בביתו שאין לו חיוב להשבית, והוכיח כן משיטת תוס' בדף כט ע"ב דמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה, וא"כ הקשה איך משכחת לה מלקות דלא תשחט הרי לעולם יוכל לומר שהחזיק את החמץ על מנת לבערו, אלא ע"כ שאיסור של לא תשחט עובר אף בכה"ג שאין עליו איסורי בל יראה ותשביתו, ע"ש בכ"ד ובמה שכתב לדון מהסוגיא בדף ה ע"א.

וכן דעת המנחת חינוך [מצוה פ"ט אות יב] וס"ל שאף בחמץ דהתירה ממש איכא דינא דלא תשחט, ע"ש שכתב לדון אם עובר על האיסור של לא תשחט בכה"ג שמלין אימורין של פסח ע"ג המזבח עד אחר הפסח, באופן שאינו עובר משום בל תלין ואינו מעכב את האכילה של הפסח, האם כשמקטירם לאחר הפסח יש לו איסור דלא תשחט, שהרי עכשיו החמץ הוא היתר.

וכתב המנחת חינוך ב' ראיות דאף בכה"ג עובר על לא תשחט דא"צ חמץ שהוא עובר עליו, דהא דעת ר"ש דחמץ בע"פ אין לאו באכילתו ושיטת הבעה"מ לעיל [ג ע"א דפי הרי"ף] שעד הלילה מותר לאכול, ומוכח דאף בחמץ דהתירה איכא איסור של לא תשחט. ועוד כתב להוכיח מהא דמבואר בגמ' לקמן צה ע"ב דילפינן מקרא דבפסח שני ליכא איסור של לא תשחט, והא התם ממעטינן מקרא דליכא איסור של ב"י בפסח שני, וע"כ דלולא המיעוט הוא אמינא דיש איסור של לא תשחט אע"פ שהשתא הוה חמץ דהיתרא.

ע"י מהר"ם חלואה לעיל יג ע"ב שכתב בהא דקאמר הגמ' דאין מביאין תודה בחג המצות ומקשה הגמ' פשיטא, וביאר במהר"ם חלואה דכונת הגמ' לומר דאע"ג דילפינן שאור דאכילה משאור דראיה וליכא איסור ב"י בחמץ של הקדש, וה"ה נמי דליכא איסור אכילה בחמץ של הקדש, מ"מ איכא איסור של לא תשחט וזהו כונת הגמ' להקשות דל"ש להקריב כיון שיש לא תשחט, ונראה שיש איסור אף בחמץ שאינו עובר איסור.

אולם הרע"א [בתשובה קעו] כתב שחמץ שאין צריך לבערו כגון אם יצא מביתו קודם ל' יום אין חייב משום לא תשחט, דהוה כחמץ שנפלה עליו מפולת, ונראה מדבריו שכל האיסור של לא תשחט רק בחמץ שעבור עליו איסור, וצ"ע מהא דמבואר בגמ' לגבי פסח שני דבעינן למעט אף כשאין איסור של ב"י, ואפשר דבמפרש ויוצא בשירה חשיב כנפלה עליו מפולת לכן חשיב כמבוער, ולכן ל"ש ליחס את החמץ אילו ולכן אינו עובר עליו, **וע"ע** בחזו"א או"ח סי' קי"ח וסק"ג דמשמע דס"ל כהרע"א.

והנה במה שכתב המנ"ח לדמות הך דהקטיר לאחר הפסח להא דר"ש דסבר דחמץ מותר באכילה עד הלילה, לכאורה יש לחלק דהא ר"ש נמי מודה שיש מצוה של תשביתו וכמש"כ הבעה"מ בעצמו שם דלר"ש ע"י אכילת החמץ מקיים מצות תשביתו, וא"כ י"ל דאע"פ שאין לו ב"י על החמץ מ"מ כיון שמחויב בהשבתה מוזהר שלא לשחוט על החמץ כזה שמחויב בהשבתה אבל בהקטיר לאחר הפסח אין לו שום דינים על החמץ.

אולם בעיקר היסוד שהניח המנ"ח שעובר באיסור של לא תשחט אף בחמץ דהתירה, כגון שהלין בראשו של מזבח אימורין, והוכיח כן מפסח שני, ע"י בחידושי ר' אריה לייב [סי' יב] שכתב דפשיטא שאין איסור של לא תשחט בחמץ של היתר, וכל האיסור הוא רק בכה"ג דיש תורת איסור חמץ, ולכן בפסח אף באופנים שאינו עובר באיסור כגון במשהו חמץ ע"מ לבערו, מ"מ יש תורת איסור חמץ בפסח, אבל במקום שהוא היתר גמור ל"ש איסור דלא תשחט.

ובמה שהוכיח המנחת חינוך מהא דפסח שני כתב לבאר ע"פ מש"כ רש"י להלן צה ע"ב [ד"ה לא תשחט על החמץ] ז"ל אע"ג דכבר מיעט ליה רחמנא מהשבתת שאור ומבל יראה, הוה אמינא הני מילי שלא בשעת שחיטה אבל בשעת שחיטה לא, וצ"ב מדוע הוצרך רש"י לומר דאע"פ שכבר מיעט וכו', אלא ע"כ של"ש איסור לא תשחט אלא אם יש תורת איסור חמץ, ולכן ס"ד שאף בפסח שני יש תורת איסור חמץ שהרי חזינן דבעינן קרא למעט שאין ב"י ותשביתו, ולכן ס"ד דשייך איסור של לא תשחט אף בפסח שני לכן צריך פסוק למעט, ולכן לאחר הפסח דל"ש איסור חמץ ליכא יעבור בלא תשחט אם הוא הלין האימורים במזבח.

ומחדש שם עוד דהנה בקרא מצינו ב' פעמים איסור של לא תשחט במשפטים כתיב לא תזבח על חמץ, ופרש"י בחומש שיבער החמץ קודם שחיטת הפסח, ובפרשת כי תשא כתיב לא תשחט על חמץ ופרש"י אזהרה לשוחט ולזורק ולאחד מבני החבורה, וכתב לחדש דב' הפסוקים הם ב' איסורים נפרדים, דמקרא דלא תזבח שכתב רש"י לבער החמץ האיסור הוא על החמץ, והיינו שהקרבת הפסח על החמץ גורם איסור על החמץ כעין בל יראה והשבתה, והאיסור השני של לא תשחט הוא איסור על השוחט שאסור לו לשחוט כשיש חמץ, וכתב שכל האיסור בשחיטה הוא רק לאחר שיש איסור על החזקת החמץ, ולכן כתב דכל האיסור על החמץ לא שייך במקום דחשיב התירה, ורק בפסח שני שלולא קרא היה איסור בל יראה לכן היה שייך לומר שהאיסור של לא תשחט גורם שיחול איסור בהחזקת חמץ.

ולפי"ז יש לבאר שיטת הרמב"ם והחינוך שהובא לעיל דיש איסור על השוחט ואיסור על אחד מבני החבורה שמחזיק את החמץ, די"ל דיש כאן ב' איסורים נפרדים איסור של לא תזבח שהוא איסור בחזקת החמץ, ואיסור של לא תשחט על מעשה השחיטה ועבות הקרבן.

שחט פסח במועד לשמו פטור

מתני' ובמועד לשמו פטור שלא לשמו חייב. פרש"י דטעמא דפטור כיון דהוה שחיטה שאינה ראויה, וכונתו דר"ש סבר בעלמא דשחיטה שאינה ראוי לאו שמה שחיטה אף בחולין, לכן אין חייב משום איסור לא תשחט, וכתב השפ"א דמשמע ברש"י שאם יעשה הזריקה והקטרה שלא לשמו אע"פ שהקרבן נפסל, מ"מ עובר באיסור לא תשחט דהא ליכא טעמא דשחיטה שאינה ראויה.

אולם המאירי כתב דטעמא דמתני' הוא כיון דהקרבן נפסל אינו עובר משום לא תשחט, והיינו שכל האיסור של לא תשחט הוא רק בכה"ג שהקרבן כשר, אבל בקרבן פסול ליכא איסור, וע"י אבי עזרי שדייק כן בדעת הרמב"ם.

המשנה למלך פ"א מקרבן פסח ה"ה דן האם עובר באיסור של לא תשחט בכה"ג ששחט פסח פסול, והוכיח מדברי הירושלמי שבזורק פסח פסול על החמץ אינו עובר משום לא תשחט, והקשה עליו השער המלך [הובא בקה"י סי' מט] מהא דמבואר ברש"י כאן שלר"ש הטעם שאינו עובר משום דשחיטה שאינה ראויה היא, ומשמע שלרבנן דשחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה יהא חייב אע"פ שהפסח נפסל.

והשער המלך כתב שיש חילוק בין הך דירושלמי למתני', דהירושלמי מיירי בזריקה לאחר שנפסל הקרבן בשחיטה, אבל הכא הפסול חל בשחיטה ומכיון שהיה יכול לשחוט כדין לכן איכא איסור לא תשחט, ורק משום דשחיטה שאינה ראויה היא לכן אינו עובר, והקה"י כתב חילוק אחד דאע"פ שבקרבן פסול אין איסור של לא תשחט, מ"מ בכל שחיטת קדשים מבלבד השם שחיטת קדשים חשיב נמי שחיטת חולין שמטהר מידי נבילה ולכן אף שיש פסלות של שחיטת קדשים מ"מ השם שחיטה לא פקע מינה ולכן אם שחיטה שאינה ראויה היה לזה דין דהוה שחיטה היה איסור של לא תשחט משום שיש לזה שם שחיטה.

ועיין בחידושי הגרי"ז תמורה ד ע"א שכתב עוד סברא לחלק בין שחיטה לזריקה שהרי מבואר בכמה דוכתי דשחיטה לאו עבודה וא"כ אע"פ שבקרבן פסול אין לאו דלא תשחט, מ"מ בשחיטה דלא עבודה לא היה צריך להיות הך דינא ולכן הוצרך רש"י לומר דשחיטה שאינה ראויה לאו שחיטה היא.

אלא שתמה הגרי"ז שבגמ' בחולין פ ע"ב מבואר דכל שחיטת קדשים ולמסקנת עולה חשיב שחיטה שאינה ראויה ולמסקנת שחטת עולה חשיב אינו ראוי והרי במשנה דעת ר' יהודה ור"ש שיש איסור של לא תשחט בשאר קרבנות, ועוד הקשה ממה שמבואר בגמ' דאיכא איסור של לא תשחט במליקה והרי מליקה חשיב שחיטה שאינה ראויה, וע"ע בחידושי הגר"ש.

דף סג ע"ב

לר"י שאף בתמיד עובר אם שייך בני חבורה

גמ' או לאחר מבני החבורה. תוס' במנחות עח ע"ב [ד"ה או לאחר] כתבו דלר' יהודה במתני' דסבר דיש איסור לשחוט תמיד של בין הערבים על החמץ, כל זה דוקא השוחט עצמו ולא שיד התם בני החבורה, וצ"ל דאע"פ שהוא קרבן ציבור מ"מ כל מה שבני החבורה עוברים מבואר בהמשך משום דכתיב בקרא לא ילין וכל זה שיד בקרבן פסח ולא בקרבן תמיד.

ועד שיהא עמו בעזרה

גמ' ועד שיהא עמו בעזרה. השאגת אריה [סי' ע"ח] כתב להוכיח מכאן שאיכא איסור לא תשחט אף על חמץ שאינו מחויב בהשבתה, שהרי לפי דעת הראשונים דאינו עובר על ב"י היכא שאין החמץ ברשותו, א"כ היכא שעמו בעזרה אי"ז ברשותו, אלא ע"כ שאף בכה"ג איכא איסור לא תשחט, מיהו האחיעזר ח"ג ס"א כתב דאם יש לו חמץ בידו או בכיסו הרי"ז כברשותו ועובר עליו בב"י.

קושית החזו"א בסוגיין

גמ' אלא בהתראת ספק קא מיפלגי. הקשה החזו"א אם ריש לקיש סובר דבעלמא על בסמוך מדוע לי טעמא דהתראת ספק. ואפשר דהשתא ס"ל לגמ' דהא דקאמר בהמשך דאיכא סברא לומר דהכא ר"ל מודה לר"ל דלא אמרינן שלענין איסור יש סברא לחמיר שלא יהא צריך שיהא מעו ממש בעזרה.

לעולם בעל בסמוך קא מיפלגי

גמ' לעולם בעל בסמוך קא מיפלגי. צ"ב דכיון דסבר ר"ל דהתראת ספק לאו שמה התראה, א"כ אמאי בעינן לטעמא דעל בסמוך משמע, וכתב השפ"א דאיכא נפק"מ האם מותר לכתחילה דאי משום התראת ספק אינו מתיר לכתחילה, ועוד כתב דבירושלמי כתב נפק"מ היכא שרואה את החמץ מהעזרה. והנה בעיקר הא דמבואר בגמ' דלמד"א התראת ספק שמה התראה הרי הוא לוקה משום לא תשחט הקשה בשאג"א סי' ע"ז דהא כיון שיכול לבטל את החמץ אמאי לוקה והא שמא ביטל את החמץ, וכתב להוכיח מכאן דאינו לוקה משום לא תשחט אלא בחמץ שאין יכול לבטלו כגון היכא שקיבל עליו אחריות ע"ש בכ"ד.

סברת תוס' דהוה התראת ספק מחמת שהמותרה יכול להכחיש

תוס' ד"ה התראת ספק לא שמה התראה. שיוכל המותר להכחישו ולומר מזיד היתי, צ"ב א"כ אף למד"א התראת ספק שמה התראה איך ילקה הרי אנו מסופקים עדיין שמא הוא שוגג, ואם בתחלה בשעת התראה אמר שיש לו הרי הוא מזיד והוה התראה ודאי, ואם אמר אח"כ שהיה לו איך ילקה ע"פ עצמו, ועי' בדבר שמואל. ונראה לבאר כונת תוס' שבזמן שהתירו בו העדים אדם יודע אם יש לו חמץ בביתו, ואם לא היה אומר שהיה שוגג היינו מלקים אותו מחמת הך סתמא, ולא נחשב שהוא לוקה ע"פ עצמו, אלא שאם יאמר שהיה שוגג באותו שעה לא נוכל להלקות אותו, לכן למד"א התראת ספק שמה התראה כיון שלא אמר לבסוף כך אפשר להלקות אותו על פי התראה זו, אבל למד"א התראת ספק לאו שמה התראה, מכיון שיכול לומר שהוא היה שוגג נמצא שחסר כאן בעצם ההתראה, [ואה"נ שאם לבסוף הוא יאמר שהיה שוגג אפשר שגם לר' יוחנן לא נוכל להלקות כיון שהרי אין לנו בירור גמור שהיה מזיד, אלא היה כאן רק סתמא שהיה כך].

א"ה אפילו בסוף העולם נמי

גמ' א"ל אי הכי אפילו בסוף העולם נמי. פרש"י שאינו מבני חבורה נמי אם ישנו עמו בעזרה יעבור השוחט, צ"ב מדוע כתב רש"י דהנודן הוא רק היכא שהוא עמו בעזרה הרי רק ר"ל סבר שצריך שיהא עמו בעזרה, [וכן כתב בע"א [בד"ה עד שיהא] שכל הנדון הוא כשהוא עמו בעזרה].

וצ"ל דבקרא כתיב 'על' והיינו שצריך שיהא צירוף של בעל החמץ לקרבן ולשוחט, ולכן אם הוא מבני החבורה זה גופא הצירוף, אבל אדם אחר לולא שיהא החמץ בעזרה אין כאן צירוף לקרבן, וסברא זו מתבאר בתוס' ד"ה לא אמרינן דאיכא מקומות דסברא הוא שעל הוא בסמוך ע"ש.

אמר ר"פ הילכך כהן המקטיר את החלב עובר בלא תעשה

גמ' אמר קרא לא תשחט ולא ילין הנך דקיימי וכו' אמר ר"פ הילכך כהן המקטיר את החלב עובר בלא תעשה הואיל וישנו בכלל הלנת אימורין, הנה הגמ' דנה על איזה חמץ השוחט עובר ומרבינן מקרא דלא ילין שאף על חמץ של אחד מבני החבורה עובר, וא"כ צ"ב מהו כונת ר"פ דאמר הילכך כהן המקטיר וכו', דהחידוש של ר"פ אינו רק כלפי איזה חמץ עוברים, אלא ר"פ חידש דאף המקטיר עובר, ובאמת מדברי רש"י בע"א בהא דאמר ר"ל לעולם אינו חייב עד שיהא חמץ לשוחט או לזורק פירש דלשון הפסוק דלא תשחט משמע דבכל חמץ עוברים, אלא ילפינן לקמיה מדכתיב לא תשחט ולא ילין כל שישנו בהלנה ישנו בשחיטה ואם יש לאחד מהם כולם עוברין, ומשמע דמקרא דלא ילין ילפינן דרק חמץ של בני החבורה עוברים, ומשמע ברש"י שהמקור לכך שכולם עוברים הוא נמי מהך קרא, והיינו דכיון שבני החבורה עוברים על לא ילין ילפינן דכל מי שעובר בלא ילין עובר נמי בלא תשחט, וכן ילפינן דמי שעובר בלא ילין עוברים על חמצו בלא תשחט, ותרתי ילפינן מינה דעל חמצו של מי שעובר בלא ילין עובר בלא תשחט וכן נמי שהוא עצמו עובר בלא תשחט, ולכן למד ר"פ נמי שהמקטיר שעובר בלא ילין נמי עובר בלא תשחט.

ועי' ברש"י ד"ה הואיל וישנו בהלנת אימורין דכתיב לא ילין חלב חגי, והביאור בזה דב' קראי איכא לאיסור לא תשחט וכמש"כ לעיל, קרא דפרשת משפטים דכתיב לא תזבח על חמץ ולא ילין חלב חגי דקאי בהלנת אימורין, וקרא דלא תשחט דפרשת כי תשא קאי לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין וגו' והתם קאי על הלנת הפסח וקאי על בני החבורה, וקרא דמשפטים קאי על הלנת אימורין וקאי על על המקטיר בעצמו.

והנה תוס' [ד"ה או לאחד] חלקו על רש"י וס"ל דבני חבורה אינם עוברים וע"כ שכונת הגמ' הוא דילפינן רק על איזה חמץ עוברים, אבל לגבי המקטיר דילפינן מקרא דמשפטים התם קאי על הגברא המקטיר, וצ"ב החילוק באמת דקרא קמא קאי על הגברא המקטיר וקרא דלא תשחט קאי רק על איזה חמץ, [ועי' במהרש"א].

אימתי עובר המקטיר בלא תשחט

רש"י המקטיר את החלב. של פסח על חמץ שיש לו בשעת הקטרה אי לא היה לאחד מבני החבורה חמץ בשעת שחיטה ויש לכהן המקטיר עובר הוא, מדויק ברש"י שמקטיר עובר בכה"ג שיש לו חמץ ומשמע שאם לבני החבורה יש חמץ המקטיר אינו עובר. ועוד משמע ברש"י שאם יש למקטיר הוא בעצמו עובר ולא בני החבורה, ודלא כמו שכתב רש"י בע"א שאם יש לשוחט או לזורק כל בני החבורה עוברים וצריך לבאר מה הסברא בזה.

ולמבואר לעיל דשיתת רש"י שכולם עוברין משום שהאיסור של לא תשחט נאמר על כל מי שהוא נקרא מקריב הקרבן, יש לומר שכ"ז נאמר בכל עבודות הקרבן, אבל הקטרה אינו כן וכמו שנתבאר בתחילת הפרק מש"כ הקה"י בשם הזרע אברהם שהקטרת האימורין לא הוי מחיובי הבעלים להקטיר אלא הוא דין בקרבן שטעון הקטרה ולכן אין לזה שיכות לבני החבורה, ועי' עוד תוס' זבחים ב ע"א [ד"ה כל] שאין דין בהקטרה שיהא נקטר לשם הבעלים, וחלוק מכל עבודת הדם שצריך שיהא לשם בעלים, וע"כ שהוא דין בפני"ע ולכן לענין לא תשחט אין בני החבורה עוברים.

ע"ע בצ"ח שדייק ממש"כ רש"י דלא היה לאחד מבני החבורה בשעת שחיטה, דמשמע דאילו היה לבני החבורה בשעת שחיטה לא היה עובר ע"ז המקטיר כיון דסבר רש"י דהפסח נפסל וחולק על התוס' בע"א שהקרבן לא נפסל, ולכן ע"כ מיירי שלא היה להם,

ומבואר ברש"י דלאחר שנפסל הקרבן אין לאו דלא תשחט, ועי' מש"כ לעיל. [והנה ברש"י כתב בתו"ד דאף הזורק עובר, ומשמע שהמקבלך ומוליך אינם עוברים, ועי' במאירי שבת דבכל הד' עבודות יש פסול].

דף סד ע"א

תוס' ד"ה ואיכא דלא מקיש

תוס' ד"ה ואיכא דלא מקיש. ונהי דלא מקשינן להקטרה לענין הכי מקיש דלא אמרינן אפילו אחד בסוף העולם דסברא הוא לאקשוי להכי.

המהרש"א לעיל סג ע"ב כתב לפרש כונת תוס' דאזלי לשיטתם שכתבו לעיל סג ע"ב דבני החבורה בעצמם אינם עוברים אלא השוחט בלבד, א"כ ההיקש בא להקל לומר שלא יתחייב השוחט על חמץ של אחד מסוף העולם אלא של השוחט בלבד, וזה כונת תוס' שההיקש בא להקל ולא להחמיר, אבל לרש"י שהיקש בא לחייב אף את בני החבורה אפשר שס"ל להך תנא הכא שכמו שלא מקשינן לחייב המקטיר ה"נ אין חיוב לבני החבורה.

אולם כתב המהרש"א דלמבואר לעיל דיש ב' קראי קרא דפרשת משפטים וקרא דפרשת כי תשא אפש"ל דההיקש הוא רק לקרא דפרשת כי תשא דהתם כתיב הלנת הבשר, ולכן נאמר ההיקש אף בני החבורה עוברין בלא תשחט, אבל המקטיר דנלמד מקרא דמשפטים לא דריש.

קושית הרע"א בסוגיין

גמ' למימר בזמן דאיכא זבח לא מחייב אזבחי בזמן דליכא זבח מחייב אזבחי. הגרע"א הביא שתוס' ביומא כט ע"א כתבו להוכיח מכאן דשחיטה לאחר התמיד של בין הערבים אינו פוסל את הקרבן, דאם היה פוסל מדוע בעינן קרא שאין איסור לא תשחט בשאר קרבנות, הרי בלא"ה זמן שחיטת הפסח הוא לאחר הקרבת התמיד ובלא"ה הקרבן פסול, אלא ע"כ שהקרבן לא נפסל. והקשה הרע"א דמשכחת לן שישחט לאחר חצות קודם הקרבת התמיד שהרי זמן שחיטת הפסח הוא לאחר חצות וכמו שמבואר במשנה שאם עבר והקריב לאחר חצות יצא יד"ח, ולזה בעינן קרא שאין איסור של לא תשחט באותו שעה.

טעמא דשלא לשמו הא סתמא פסול

גמ' טעמא דשלא לשמו הא סתמא פטור אמאי פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה. רש"י גרס שהדיוק של הגמ' הוא מהסיפא של המשנה דקתני שלא לשמו חייב, משום שהקרבן כשר לכן איכא איסור לא תשחט, משמע שסתמא פטור משום שהקרבן פסול, וא"כ מוכח שבעי עקירה ובלא עקירה הוא נשחט עבור פסח ולכן אינו עובר בלא תשחט.

והקשה תוס' שא"כ אפשר ללמוד מהרישא להיפך, דקתני שחטו לשמו פטור, משמע דדוקא אם שחט לשמו פטור משום שהקרבן פסול, ומשמע שסתמא חייב, וע"כ משום דלא בעי עקירה והקרבן הוא קרבן שלמים ששחטו לשם פסח.

ומבואר בדעת רש"י שאם פסח לא בעי עקירה והוא ממילא שלמים, מ"מ כ"ז רק בסתמא שאם שחטו בסתמא נעקר לשלמים, אבל אם חושב בהדיא שיהא לשם פסח לא חל כאן דין עקירה אלא חשיב פסח ששחטו שלא בזמנו לשמו ולכן הוא פסול, ולכן לא יהא בו האיסור של לא תשחט שהפסח פסול, ועי' במאירי כאן שכתב כן.

ועי' חידושי ר' ארי' ליב [סי' ו'] שהקשה מהא דמבואר להלן עג ע"ב לגבי פסח שמשכו בעלים את ידם או שמתו בעליה שהגמ' אומרת שאם לא בעי עקירה חשיב שלמים ופסול משום שנשחט לאחר התמיד, והרי התם איכא מחשבה לשם פסח שהרי השוחט לא ידע שהבעלים מתו והרי הוא שחטו לשם פסח ולא הוה שלמים בכה"ג.

הפסח נשחט בג' כתות

מתני' הפסח נשחט בג' כתות. פרש"י פסחי צבור, צ"ב מה כונת רש"י בזה הרי קרבן פסח הוא חיוב על כל יחיד ויחיד, ומדוע כתב רש"י שהוא קרבן ציבור.

ונראה שכונתו משום שיש מצוה להביא הקרבן פסח בציבור, ע"י לשון רש"י להלן עו ע"ב [ד"ה כיון דקרבן ציבור] אע"ג דכל יחיד יחיד מיחייב קרי ליה קרבן ציבור, משום דאתיא בכנופיא באסיפת חברים ברגל.

תקעו והריעו ותקעו

מתני' תקעו והריעו ותקעו. רש"י בסוכה נד ע"ב כתב שהיו תוקעים בתחילת קריאת הלל ג' פעמים. אולם תוס' שם חלקו על רש"י וכתבו שלא היה תוקעים בתחלה, אלא היו תוקעים בראשי הפרקים וכמו שמבואר במסכת תמיד בשיר הלויים שהיו תוקעים כשהגיעו לראש הפרק, וע"י רמב"ם פ"א מקרבן פסח ה"ב דמשמע כפרש"י, ועי"ש באור שמח.

גדר דין קריאת הלל בשעת הקרבת הפסח

מתני' קראו את הלל. פרש"י אכל כיתות קאי, וכן כתב רש"י בסוכה נד ע"ב דכל כת וכת היתה קוראת את הלל, אבל תוס' שם חלקו על רש"י שהלויים היו קוראים ולא היו הישראלים קוראים את הלל, והביאו שכן מבואר בהדיא בתוספתא כאן, וכן נראה בתוס' בסוגיין שהקשו איך אמרו הלל והרי אין אומרים שירה אלא על היין, והרי כל הדין דשירה על היין הוא דין בקרבנות, וע"כ שהוא מדין שיר שהיו הלויים אומרים.

בחידושי הגר"ז הלכ' קרבן פסח האריך לבאר דעת רש"י דיש ב' דינים של שירה בליל פסח, האחד מדין הקרבן וכדרשינן בילקוט מקרא ועל זבחיכם זו זביחת הפסח דיש חובת שירה מדין הקרבנות, ושירה זו נאמר דוקא על הלויים והוא בכלל השיר ששרים בבית המקדש, וכן מבואר בערכין דף י ע"א שהחליל היה מכה בשעת הקרבת הפסח, וברש"י שם מבואר שהיו הלויים שרים בפה, והיינו שהוא דין דוקא על הלויים ולא על הבעלים המקרבים כמו שמבואר ברש"י כאן, אלא דאיכא עוד הלכה שיש קריאת הלל ע"י הכת הביאה את הפסח ואי"ז מדין שיר.

והוכיח כן מהא דמבואר בגמ' להלן צה ע"ב אפשר ישראל נוטלים לולביהן ושוחטים פסחיהן ואין אומרים הלל, ופרש"י שם שחובת הלל הוא מדין המצוה בעצמה, וכתב לבאר שם שהחוב של שירה על הקרבן הוא לומר את הלל כמו שמבואר בדף צה ע"ש.

הטעם שאפשר להפסיק בהלל של קרבן פסח

מתני' מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי. בחידושי הגר"ז הלכ' חנוכה כתב דיש ב' דיני הלל אחד הלל של י"ח ימים שהיחיד גומר בו את הלל, כדמבואר בערכין דף י וזוה נאמר הלכה שצריך לקרוא את כל הלל ואסור להפסיק בו, אבל איכא עוד דין של הלל, והוא הלל שנאמר על נס וגאולה ויסוד דין הלל שם הוא מדין שירה, וזוה הדין הוא שמברכים אע"פ שאין גומרים בו את הלל, כיון שאין אומרים אותו בתורת קריאה של הלל אלא בתורת שירה. **והוכיח** כן מהא דמבואר כאן במשנה שכת שלישית לא היתה גומרת את הלל, והטעם משום שהלל זה אמרו בתורת שירה לכן לא היה דין לגמור את ההלל.

וע"י תוס' בערכין שם שכתבו שהטעם שלא הזכירו את בתוך הי"ח ימים שיחיד גומרים את הלל הך הלל דמתני' שהיו אומרים על הפסח, משום שהיה נאמר במקדש וכיון שנאמר רק שם לא חשיב להו, ולכאורה לדברי הגר"ז אותו הלל הוא דין אחר דאינו מדין קריאה אלא מדין שירה, אולם עיקר קושית תוס' צ"ב דהא בסוגיין מבואר שהדין הלל הוא מדין שירה של הלויים, ולא דין של הלל שנאמר על הכת שמביא את הקרבן, וא"כ בכלל ל"ש ל"ח ימים שהיחיד גומר בו את הלל, ועיין.

הטעם שאומרים שירה אף שאינו על היין

תוס' ד"ה קראו. ואמרו ר"י דהכי פירושו אין אומרים שירה בשעת הקרבת קרבן אלא על היין וכו', לכאורה כונת תוס' דהדין שאין אומרים שירה על היין הוא רק בשעת הקרבה, דהיינו הזריקה והקטרה, אבל בשעת שחיטה לא חשיב הקרבה וממילא אפשר לומר שירה אף בקרבן פסח.

והנה המנחת חינוך [מצוה שצד] הקשה מהא דמבואר בערכין יא דביכורים טעונים שירה, ומקשה הגמ' הרי אין אומרים שירה אלא על היין, ותי' הגמ' דמייירי שסחטו את הענבים דמביא ביכורים מן היין, ולמבואר בתוס' שכל הדין של שירה על היין הוא רק בשעת הקרבה דהיינו הקטרה הרי הכא ליכא הקטרה עיי'ש מש"כ לישב, ועיי' בחידושי ר' אריה ליב סי יג.

דף סד ע"ב

ברש"י שהאיסור הוא תיקון המקלות

רש"י ד"ה שחל להיות בשבת. ואינו יכול לתקן המקלות, והנה משמע ברש"י שכונתו שיש מעשה של מלאכת תיקון במקלות. אולם בסוגיא בפרק כל הכלים שבת קכג ע"ב מבואר שהוא מטעם איסור של טלטול מוקצה, והעיר הצ"ח א"כ מדוע לא תיקנו המקלות מאתמול ולא היה איסור טלטול בכה"ג, עיי'ש עוד מה שהקשה מהסוגיא בשבת.

שיטת הרמב"ם בהיו הכתות פחותים מחמשים

גמ' אמר ר"י אין הפסח נשחט אלא בג' כתות. הרמב"ם פ"א מקרבן פסח הי"א כתב היו פחותים מחמשים אין שוחטין את הפסח לכתחילה ואם שחט כשר, ואם שחטו כולם בבת אחת כשר עכ"ל, מבואר שהדין שיהא נשחט בג' כיתות אי"ז רק למצוה, אלא שנאמר כאן הלכה בצורת הקרבת הפסח.

מיהו יש להסתפק בכונת הרמב"ם שכתב שאם שחט כשר, האם כונתו דוקא בכה"ג שהיו פחותים מחמשים, אבל היו שלושים דהיינו שהיה כאן שיעור של ג' כיתות, והיינו שהדין שהגמ' הסתפקה האם בעינן ג' כיתות בבת אחת או ג' בזה אחר זה, והיינו שהדין של בזה אחר זה אינו מעכב, אבל הא דבעינן ג' כיתות מעכב ולכן אם יהא פחות מל' בני"א הפסח פסול, או שכונת הרמב"ם שכל הדרשה של קהל עד וישראל אינו לעיכובא, ואף אם יהא פחות מל' הפסח כשר, ובליקוטי הלכות כתב שאף בכה"ג שלא יהא לי' הפסח כשר.

אופן השחיטה באופן שיש רק חמשים

גמ' הילכך בחמישים נמי סגיא דעיילי תלתין ועבדי עיילי עשרה ונפקי עשרה עיילי עשרה ונפקי. ברש"י מבואר שכת הראשונה שנכנסה ישחטו כולם, ואח"כ ישארו עשרים, וכן נראה ברמב"ם פ"א הי"י, ויש כאן חידוש דאלו שכבר שחטו מצטרפין לאותם שלא שחטו להחשיב יחד עמהם באותו הכת.

אבל הר"ח כתב שרק עשרה מתוך הלי' יחטו וישארו מתוך הלי' עשרים אנשים שלא ישחטו, וכן בכת הב' ובכת הג' ישחטו כולם, ועיי' במאירי.

הטעם שנעלו הדלתות מעצמם

גמ' איתמר אביי אמר ננעלו תנן. וטעמא משום שסמכו על הנס, ופרש"י דלא חישיין שכולם יכנסו ולא יתקיים הדין של ג' כיתות, אולם בר"ח משמע שהטעם שנעלו משום שלא ירמסו אחד את חברו.

המהרש"א הקשה לפי' רש"י שסגרו את הדלת כדי לקיים את הדין של ג' כיתות, הרי הגמ' נסתפקה האם סגי בג' כיתות בבת אחת, או בעינן ג' כיתות בזה אחר זה, והרי יש לפשוט ענין זה מהך דינא שהדלתות ננעלו.

והצ"ח כתב לישב שאף אם אין דין ג' כיתות בזה אחר זה מ"מ אם לא היה מקום בעזרה לכולם היה צריך שהדלת תיסגר דשמא ישארו בחוץ רק מעט אנשים שלא יהא בזה שיעור של ג' כיתות, ואח"כ נכנסו ועשו הפסח, וכתב שלפ"ז אפשר שננעל פעם אחת, ומה שכתב רש"י ב' פעמים משום דתנא דמתני' ע"כ סבר שצריך ג' כיתות כמו שמפורש במשנה אלא שכל הספק של הגמ' היה מכח הסוגיא בקידושין שמבואר שם שכל ישראל יוצאין יד"ח בפסח אחד.

הטעם שאין חשש שיתן מזרק פחות ממה שיש לו

גמ' מ"ט אילמא דשקלי דדהבא ומעיילי דכספא ה"נ דילמא וכו'. השפ"א העיר מדוע אין חשש באמת שיתן לו מזרק שיהא שווה פחות, אלא כתב שבאמת אין סברא לומר שיש כאן הלכה של מעלין בקודש כיון שכל מזרק הוא קרבן של אדם אחר, ואין שיכות בין אחד לחברו, אלא כונת הגמ' רק להוכיח ה"ט דהכא מעלי טפי. ועיי' בתוס' רי"ד שכתב ג"כ דאין כאן סברא של מעלין בקודש אלא פ"י דס"ד דיש כאן חשדא שלוקח לעצמו זהב ומחזיר של כסף.

גדר דין הולכה שלא ברגל

גמ' דילמא דנידי פורתא. המאירי כתב שרק האחרון שהוא קרוב למזבח הוא צריך לילך למזבח, והיינו שהדין של הולכה שלא ברגל לא הוה הולכה הוא דין בעבודת ההולכה שאם לא נעשה מעשה הילוך הוא פסול, אבל אין דין שכל חלק וחלק של עבודת הולכה יהא ברגל, ועיי' שטמ"ק זבחים דף טו בהשמטות אות א' ש"כ.

ברוב עם הדרת מלך

גמ' הא קמ"ל ברוב עם הדרת מלך. יש לעיין בזה שלכאורה הכלל של ברוב עם הדרת מלך הוא כשיש ציבור שמקיים מצוה ברוב עם והוא ע"י שאחד מוציא את כולם יד"ח, אבל לכאורה כשיש ציבור גדול שכל אחד עושה מצוה לעצמו כל אחד בפני"ע האם יש בזה המעלה של ברוב עם, אולם לכאורה הכא י"ל דחשיב שכולם מתעסקים במצוה אחת של הקרבת הפסח ודמי למצוה שאחד מוציא את כולם ידי חובתו.

אין מעבירין על המצות

גמ' מסייע ליה לר"ל דאמר אין מעבירין על המצות. עיי' במאירי שכתב דקבלת הריקן אינו מצוה אלא תשמישי מצוה, ולכן לא משהה אותו בהחזרת הריקן, וצ"ב א"כ מה הוכיחה הגמ' לדינא דר"ל דאין מעבירין על המצות הרי הכא הוא רק תשמיש מצוה.

בדין לא תשחט על חמץ דם זבחי

ביסוד הדין של לא תשחט על החמץ דם זבחי חקרו בזה האם יסוד האיסור הוא בשחיטת הפסח, דהיינו שזהו דין בעבודת הקרבן של הפסח [כמו שמצינו פסול של מחשבת שלא לשמה], או שיסוד האיסור הוא בזה שמשהה את החמץ אצלו, והיינו דכמו שאסרה תורה חמץ בב"י וב"י וחייבה בתשבתו, איכא איסור נוסף כשמשהה את החמץ בשעת שחיטת הזבח. ועוד יש לדון האם בכל גוונא שיש לו חמץ בביתו או ברשותו עובר עליו משום לא תשחט, או"ד דרק בכה"ג שיש לו חמץ שעובר עליו באיסור של ב"י וב"י עובר עליו באיסור של לא תשחט, והיה אפשר לתלות את זה בב' בהך נדון גופא שאם הוא איסור על השחיטה אין חילוק אם עובר על החמץ בב"י, אבל אם האיסור הוא על החמץ אפשר שרק בכה"ג שהוא עובר על החמץ בב"י עובר נמי בלא תשחט.

אולם אינו מוכרח דאפשר דאף אם האיסור הוא על השחיטה, אפשר דהתורה אסרה רק באופן כזה שיש לו איסור במה שהחמץ נמצא אצלו, ואפשר נמי דאף אם האיסור הוא על החמץ אפשר דהאיסור אינו דוקא באופן שעובר בב"י וחייב בתשבתו אלא התורה חידשה שיש לו איסור על החמץ שיש לו או לאחר בשעת שחיטת הזבח, [ועיי' בשפ"א שכתב דנפק"מ בזה האם שיעור האיסור הוא בכזית או בכל שהוא דאם הוא משום החמץ שיעורו כמו שיעור של איסור דב"י, אבל אם הוא איסור על השחיטה י"ל דאיסורו בכ"ש].

והנה השאגת אריה [סי' ע"ח] כתב להוכיח מלעיל ה ע"א דאמר רבא דזמן של תשבתו הוא משעה שישית משום דמאותה שעה עובר על איסור של לא תשחט על חמץ, והתוס' [ד"ה זמן] כתבו "דכיון דאשכחן דהזהיר על ההשבתה והזהיר שלא לשחוט פסח על החמץ סברא הוא שבזמן שחיטה הזהיר על השבתה", מבואר בתוס' דילפינן דזמן השבתה הוא משעה שישית כיון שמאותה שעה הזהירה התורה בלאו דלא תשחט, ומשמע דיסוד האיסור דלא תשחט הוא במה שהוא משהה את החמץ אצלו בשעת השחיטה, ואינו איסור על עצם מעשה השחיטה, וא"כ באופן שאין לו איסור על שהיית החמץ אינו עובר עליו משום לא תשחט, ועיי' בשאגת אריה שהאריך להוכיח דא"א לומר כן אלא אף בכה"ג שאין לו איסור בהחזקת החמץ עובר משום לא תשחט ויבואר בהמשך.

ונראה דמצינו מחלוקת בראשונים בראיה מסוגית הגמ' בדף ה' ע"א דהנה שיטת בן בתירא במשנה בזבחים [יב ע"ב] דפסח ששחטו לשמו ב"ד בשחרית חשיב פסח ששחטו בזמנו, ונחלקו שם בגמ' האם בן בתירא מכשיר לגמרי או שאינו פוסל כפסח ששחטו בשאר ימות השנה, והנה רב אושיעא סבר דבן בתירא מכשיר את הפסח משום דילפינן מקרא דבין הערבים בין ב' ערבים, ויש לדון לדעת רבא דתשביתו הוא מחצות דילפינן מלא תשחט דמשעה שמחויב להשבית כיון שיש איסור של לא תשחט כמש"כ בשאגת אריה א"כ לבן בתירא יהא חיוב של תשביתו משחרית כיון שיכול להקריב את הפסח באותה שעה.

ובאמת תוס' לקמן קח ע"א [ד"ה נימא] כתבו דלבן בתירא אסור להקריב את הפסח לכתחילה בשחרית כיון שיש איסור של לא תשחט, **וביאר** הרש"ש דכונת תוס' הוא דהא רבא סבר דתשביתו הוא משש שעות שהוא זמן הקרבת הפסח, וא"כ קודם שש שעות אין מצות תשביתו א"כ לא יוכל להקריב את הפסח כיון שיכול להשהות את החמץ ונמצא שיעבור באיסור של לא תשחט, [ונראה מדבריו דהיה לתוס' הכרח דאין חיוב להשבית את החמץ קודם חצות וא"כ איך יוכל להקריב את הפסח דהרי יש לו חמץ ועובר בלא תשחט ואף אם ישבית את החמץ לא יוכל להקריב כדמבואר לעיל ה'. דאין דנים השבתת חמץ של כל אחד ואחד], ונמצא מבואר מתוס' דאף לרבא איכא איסור של לא תשחט אע"פ שאינו מחויב להשבית עדיין את החמץ, ודלא כמש"כ השאג"א דסברת תוס' דהאיסור של לא תשחט הוא רק היכא שהוא מחויב בהשבתה החמץ.

אמנם מצינו בתוס' הרא"ש [הנדפס מחדש] לעיל ה' ע"א שבאמת הקשה כן לעיל לבן בתירא דפסח ששחטו בשחרית כשר א"כ לרבא דאיסור תשביתו הוא משש שעות ממה שמצינו שיש איסור של לא תשחט ומזמן שחיטת הפסח איכא מצות תשביתו דא"כ לב"ב משחרית יהא מחויב בהשבתה, וכתב בתוס' הרא"ש דע"כ צ"ל דבן בתירא סבר כאידך אמוראי דהמקור שתשביתו הוא לא "מלא תשחט", ואח"כ כתב דבירושלמי באמת מבואר דלפי בן בתירא יש חיוב של תשביתו משחרית כיון שהוא זמן הקרבת הפסח ועי' בר"ן [דף טז]. מדפי הרי"ף שהוא דברי הירושלמי, **והנה** מדברי התוס' הרא"ש בתי' הראשון מבואר דלבן בתירא אין חיוב של תשביתו קודם חצות, ויש לדון האם יהיה איסור של לא תשחט ובפשוטו נראה שיהא לאו דלא תשחט וא"כ מוכח נמי לפי"ז דהאיסור של לא תשחט אינו תלוי באיסור חמץ, [ואפשר לדחות דאח"כ לפי הך צד לא יהא איסור של לא תשחט כיון שאין איסור להשהות את החמץ ועי'], אבל לפי מה דמבואר בירושלמי דלרבא תשביתו תלוי באיסור של לא תשחט א"כ מוכח כמש"כ בשאג"א שהאיסור של לא תשחט הוא במה שהוא משהה את החמץ ואיסור לכאורה הוא רק בכה"ג שיש לו חיוב של השבתה.

המנחת חינוך [מצוה פ"ט אות יב] דן האם בשאין איסור על החמץ אם עובר על האיסור של לא תשחט וכגון שאם הלך אמורים של פסח ע"ג המזבח באופן שאינו עובר משום בל תלין ואינו מעכב את האכילה של הפסח ולאחר הפסח יש לו חמץ האם בכה"ג עובר על לא תשחט.

וכתב במנחת חינוך ב' ראיות דאף בכה"ג עובר על לא תשחט דא"צ חמץ שהוא עובר עליו, דהא דעת ר"ש דחמץ בע"פ אין לאו באכילתו וכתב בבעה"מ לעיל [ג ע"א דפי הרי"ף] שעד הלילה מותר לאכול ומוכח דאף בחמץ דהתירא איכא איסור של לא תשחט, ועוד כתב להוכיח מהא דמבואר בגמ' לקמן צה: דילפינן מקרא דבפסח שני ליכא איסור של לא תשחט והא התם ממעטינן מקרא דליכא איסור של ב"י בפסח שני וע"כ דלולא המיעוט הוא אמינא דיש איסור של לא תשחט אע"פ שהוא חמץ דהיתרא, ונראה דסבר המנ"ח שיסוד האיסור של לא תשחט הוא על השחיטה ולא על החמץ, [ולפי מש"כ במנ"ח יש לדון נמי באדם שמקריב קרבן פסח ויש לו חמץ בחו"ל שעדיין לא הגיע זמן איסורו שיעבור עליו משום לא תשחט].

והנה במה שכתב המנ"ח לדמות הך דהקטיר לאחר הפסח להא דר"ש דסבר דחמץ מותר באכילה עד הלילה, לכאורה יש לחלק דהא ר"ש נמי מודה שיש מצוה של תשביתו וכמש"כ הבעה"מ בעצמו שם דלר"ש ע"י אכילת החמץ מקיים מצות תשביתו, וא"כ י"ל דאע"פ שאין לו ב"י על החמץ מ"מ כיון שמחויב בהשבתה מוזהר שלא לשחוט על החמץ כזה שמחויב בהשבתה אבל בהקטיר לאחר הפסח אין לו שום דינים על החמץ, ועוד נראה דהרי דעת ר"ש במתני' דילפינן מקרא דבמועד איכא איסור של לא תשחט בשאר כל הזבחים, ובפשוטו אם צריך חמץ דאיסורא ע"כ שהוא לא איסור על מעשה השחיטה ולכאורה אם הוא דין שנוהג בכל הזבחים יש לדון בזה דל"ש לומר שזהו הלכה בשחיטה דלכאורה ל"ד שחיטת תמיד או שאר זבחים בפסח משאר ימות השנה אלא ע"כ שהוא הלכה בבחמץ עובר עליו כשהוא משהה אותו בשחיטת הפסח וילפינן מקרא דנהג נמי בשאר כל הזבחים.

והא דהוכיח במנ"ח ממה שמצינו בפסח שני דאיכא מיעוט דליכא לאו דלא תשחט כתב בחי' ר' **אריה ליב** סי' י"ב לישב דהנה ברש"י שם כתב [בד"ה לא תשחט על החמץ] כתב אע"ג דכבר מיעט ליה רחמנא מהשבתת שאור ומבל יראה הוה אמינא הני מילי שלא בשעת שחיטה אבל בשעת שחיטה לא, וצ"ב מדוע הוצרך רש"י לומר דאע"פ שכבר מיעט וכו' וכתב דכונת רש"י לומר דאע"פ שכבר נתמעט דליכא ב"י בפסח שני מ"מ כיון שישוד הדין של לא תשחט הוא דין על החמץ שלא יהיה אצלו חמץ בעת שחיטת הזבח לכן כתב רש"י דכל המיעוט שאין בפסח שני בל יראה אינו רק לא בשעה שהוא שוחט את הפסח אבל בשעת שחיטת הפסח לא והיינו שהתורה חידשה שעובר על החמץ בשעת שחיטת הפסח, ומבואר מדבריו דאע"פ שישוד האיסור של לא תשחט הוא על החמץ מ"מ אינו רק דוקא באופן שיש לאו של ב"י או חובת תשבתו אלא שהתורה חידשה איסור חדש על החמץ בשעת שחיטת הפסח.

ונראה דדבר זה מדויק בסוגיא שם דהנה בגמ' שם מבואר דמחד קרא ממעטינן דל"ד פסח ראשון לשני ומחד קרא מרבינן וקאמר הגמ' דמרבינן דבר שהוא מצוה דגופיא ולא מרבינן דבר שאינו מצוה דגופי ולכן קאמר הגמ' דמרבינן שלא לאכול נא ולא מרבינן לאו דלא תשחט, והנה אם האיסור הוא במעשה שיטת של הפסח צ"ב אמאי לא חשיב דבר זה מצוה דגופיה דבשלמא אם הוא איסור על החמץ א"ש הא דקאמר הגמ' דלא חשיב מצוה דגופיה.

והנה נחלקו הראשונים כשיש לאחד מבני החבורה אם עוברים עליו כל בני החבורה או שרק מי שמחזיק החמץ עובר, **ברמב"ם** בספר המצות [מצוה ל"ט קט"ו] וכן דעת החינוך מצוה פ"ט שרק מי שיש לו החומץ עובר, אולם דעת רש"י בסוגיין על הא דאמר ר"ל דאינו עובר אלא א"כ יש לו חמץ בעזרה כתב דאם יש לאחד מבני החבורה חמץ עוברים עליו כל בני החבורה אף אותם שאין להם חמץ, ולכאורה לדעת הרמב"ם והחינוך ע"כ האיסור הוא על החזקת החמץ ולכן רק מי שברשותו החמץ עובר, אבל בדעת רש"י דאף היכא שאין לו איסור על החמץ עובר עליו משום לא תשחט לכאורה אינו על החזקת החמץ, ולמבואר בחי' רא"ל אין הכרח מכאן שהוא איסור בהשחיטה אלא אף אם הוא איסור על החמץ מ"מ התורה חידשה דאף שאין לו איסור על החמץ עובר עליו אפשר דה"ה נמי אף אם אין החמץ שלו אם יש לו שיכות לזה שהוא חד מבני החבורה חידשה התורה שחייב לבער את החמץ, [וטעמא דמילתא י"ל כמו שמשמע בלשון החינוך מצוה פ"ט שהחמץ היה נמאס בעי הקב"ה בחג הפסח ולכן כל היכא שיש לו שיכות בחמץ הרי"ז אסור].

והנה ברש"י במשנה [ד"ה חייב] כתב דלהכי קאי והו"ל שחיטה ראויה וחייב משום לא תשחט "בהדי לאו דלא יראה" מלשון רש"י היה נראה דיסוד האיסור של לא תשחט הוא על שהיית החמץ אצלו ולכן כתב דעובר בלא תשחט בהדי לא יראה ולא הוה איסור במעשה של שחיטת הפסח על החמץ, וצ"ב א"כ אמאי עוברים כל בני החבורה הרי אינם עוברים משום ב"י.

אולם הביאור בזה דהנה הצ"ח העיר אמאי לא פירש רש"י כן בתחילת המשנה דאיסור של לא תשחט בהדי לא דב"י, וכתב הצ"ח דבפסח בזמנו שגם בני החבורה עוברים עליו ולא רק השוחט ע"כ התם אין האיסור של לא תשחט מחמת שהיית החמץ דהרי אין להם חמץ וע"כ לא היה יכול רש"י לפרש כן בתחילת המשנה, ורק הכא בפסח שלא בזמנו דהתם רק השוחט עובר אבל בני החבורה אינם עוברים כיון דל"ש לומר שיעברו כיון שא"א להקריב קרבן פסח עכשיו ולכן אף שהיו מנויים בתחלה על הפסח ל"ש שיעברו עכשיו על האיסור של לא תשחט ורק השוחט ולכן כתב רש"י דאע"פ שעבור משום ב"י עובר משום לא תשחט, [מיהו במנ"ח מצוה י"א כתב לבאר דהא דפרש"י הכי כאן ולא פירש כן לעיל משום דלעיל מייירי בשחטו קודם הפסח וס"ל לרש"י דאינו עובר משום ב"י רק עד הלילה דבקרא כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא אבל בר"ש דמייירי בפסח עצמו לכן פרש"י דעובר בהדי ב"י וב"י והחידוש כמש"כ דאע"פ שכבר עובר בב"י מ"מ עובר נמי משום לא תשחט וכמש"כ שהאיסור הוא על החמץ בעצמו.

כתב הרע"א [תשובה קעו] שחמץ שאין צריך לבערו כגון אם יצא מביתו קודם ל' יום שא"צ לבער דאין חייב משום לא תשחט דהוה כחמץ שנפלה עליו מפולת, ונראה מדבריו דסבר שהוא איסור על השחיטה, וצ"ע מהא דמבואר בגמ' לגבי פסח שני דבעינן למעט אף כשאין איסור של ב"י, ונראה ד"ל דהכא דחשיב כנפלה עליו מפולת לכן חשיב כמבוער ולכן ל"ש ליחס את החמץ אילו ולכן אינו עובר עליו, **וע"ע** בחזו"א או"ח סי' קי"ח וצ"ל נמי כמש"כ בדעת הרע"א.

ועי' במהר"ם חלואה לעיל יג ע"ב כתב בהא דקאמר הגמ' דאין מביאין תודה בחג המצות ומקשה הגמ' פשיטא, וביאר במהר"ם חלואה דכונת הגמ' לומר דאע"ג דילפינן שאור דאכילה משאור דראה וליכא איסור ב"י בחמץ של הקדש וה"ה נמי דליכא איסור אכילה בחמץ של הקדש מ"מ איכא איסור של לא תשחט וזהו כונת הגמ' להקשות דל"ש להקריב כיון שיש לא תשחט, **ונראה** דאע"פ

דהוה חמץ דהתירא מ"מ ל"ד למש"כ הרע"א דהתם הוא חשיב כמבוער אבל הכא ל"ש לומר הכי וי"ל בהך חמץ שהתורה חידשה שעובר על החמץ כשהוא שוחט את הפסח על הך חמץ.

השאגת אריה [סי' ע"ח] כתב להוכיח דאין האיסור דוקא בחמץ שהוא עובר עליו דהא לר"ל שאינו חייב אלא א"כ נמצא עמו בעזרה והרי לדעת הרמב"ן כל האיסור של ב"י הוא רק בכה"ג שהוא נמצא אצלו ברשותו ולכן כתב דמוכח מזה שהאיסור הוא אף בכה"ג שאין עובר משום ב"י ותמה ע"ז ממה שהוכיח מדף. דמשע דהאיסור הוא בהחמץ.

האחיעזר ח"ג ס"א תמה על קושיא זו אטו אין לומר דמיירי בכה"ג שהוא נמצא בתוך ידו או בכיסו ובכה"ג החמץ ברשותו הוא, ובעיקר קושיתו היה אפ"ל לפי מש"כ בחי' ר' אריה ליב דזה גופא נתחדש בקרא דלא תשחט דעובר על החמץ אף בכה"ג א"כ יתכן דאף אם מדיני ב"י אינו עובר מ"מ בדיני לא תשחט עובר על החמץ בכה"ג, ועי"ש עוד בשאג"א שהוכיח נמי דהאיסור הוא רק באופן שאין לו איסור על החמץ כגון במשהה חמץ ע"מ לבערו אולם למבואר אינו קושיא וכמש"כ.

והנה מדברי הראשונים תוס' בסוגיין ובתוס' בתמורה שדנו אמאי אין הקרבן נפסל לכאורה היה נראה דמוכח מזה שהוא דין בשחיטה ולא הלכה בחמץ דאל"כ מה שייד לדון שהזבח יפסל.

והנה בצ"ח דייק ברש"י דסבר דהפסח נפסל ולכאורה מוכח מזה שהוא איסור בהשחיטה ודלא כמש"כ לעיל בדעת רש"י שהוא איסור על החמץ, אולם בדעת רש"י י"ל דהנה בתוס' כתבו דטעמא דהפסח כשר משום דלא שינה עליו הכתוב לעכב ובדעת רש"י אפשר כמו שהקשו תוס' בתמורה ד ע"ב דהפסח צריך להפסל משום הכלל דאי עביד לא מהני ותוס' כתבו דאינו נפסל כיון דבירושלמי ילפינן מקרא שכתוב "זבחי" דמרבא דאינו נפסל אבל אפשר דרש"י סבר דהבבלי חולק בזה ועי'.