

שיעורי

ישׁמח אב

פסחים

אור לארבע עשר, כל שעה, ערבי פסחים

אליהו ברוך במוהר"ר ניסן אלחנן הלוי שליט"א שולמן

ר"מ בישיבת ר' יצחק אלחנן
ורב דק"ק צעירי ישראל ד'מידווד, ברוקלין

נוא יארק תשפ"ד

© 2024
Rabbi Eli Baruch Shulman
1270 East 31st St.
Brooklyn NY 11210
eli.b.shulman@gmail.com

הכתובות לרכוש ספר זה וכן שאר ספרי ישמח אב
(לע"ע על ברכות, שבת, פסחים, ר"ה, יומא, סוכה, מו"ק, כתובות, קדושין
ב"ק, ב"ב, סנהדרין, ע"ז, ערכין, תערובת והגדה של פסח):

www.yimidwood.org

או

shiurei.yesamach.av@gmail.com

ב"ד יום ג' לסדר "וה' ברכך את אברהם בכל" י"א חשוון תשע"ב לפ"ק
הביא לפני מע"כ יקירי הרה"ג הנעלה והמצויין חו"ב סוע"ה מוה"ר אלי' ברוך שולמאן שליט"א
פרי עמלו ספרו החדש ישמח אב על מס' ב"ב פסחים וברכות ועיינתי בספרו וראיתי שהוא שוקד
על תלמודו ויגע ועמל על הבנת הגמ' ודברי הראשונים ומחדש דברים ערבים ונעימים בסברא
ישרה ובטוב טעם והשכל ושולט בכל הסוגיות עד תומם.
וכבר איתמחא גברא בספריו הקודמים "בנין אב" ו"ישמח אב" שהוציא בצעירותו ממש וקיבל
הסכמות מגאוני הדור שעבר וכתבו עליו מקדמת דנא שהוא ת"ח אמיתי ונהנו מאד מחידושיו
הבהירים. והמחבר זכה ספריו עלו על שלחן מלכים - רבנן, וכולם נהנים מאד מאורו. ולכך
אך מישרים אשפוט כי ראוי ספרו זה היקר לעלות על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן, להשתעשע
בדבריו.
ואפריון נמטי להרה"ג המחבר שליט"א, והנני חותם בידידות ובברכה שיצליח להגביר חילים
לתורה ולתעודה ויוסיף און ועצמה להרבות ולהרביץ תורה מתוך שלוה ושקט ובטחה.

ביקר

אלי' דב וכטפוגל

הסכמות למהדורא קמא

ב"ה | בית מדרש גבוה | בית מדרשו של רבנו הגאון רבי אהרן קוטלר זצוק"ל
 Beth Medrash Govoha / Rabbi Aaron Kotler Institute for Advanced Learning
 617 SIXTH STREET / LAKEWOOD, NEW JERSEY 08701

ס' א"ב ג"ה

כנה הנה אפ"ן יבדי ידיו וזר אהרי הירד ראיון ה'צוה ל' א"י לכוך ש'אמ'ן ש'יט'א א'ג ס'ס'ו ה'ר'ס'
 א'ש'ו כ'פ' "ש'מ'א א"י י'כ'נ'ו ע'ל כ'ר'י מ'ש' ל'כ'נ'ו ו'כ'ס'י'ק ו'ל'ר ג'ו'נ'ו כ'כ'ן א'י'ז'ו'ס' ו'ל'י'א'ו'נ'י'
 ע'ל ס'כ'ר ה'כ'ן ו'ש'י ש'מ'ע ע'י'ן ע'י'ו'ן ד'ר'ע כ'צ'ו'ר ש'פ' כ'צ'ו'ר ש'פ' (מ'מ'ג' א'ט'מ' כ'כ'נ'א) ר'ג'ו' ל'כ'י'ג'
 כ'י ה'ז'כ'נ'ו כ'פ' נ'צ'ו'מ' ו'ע'ר'ו'ק ו'מ'י'א'ו'י'ק ו'מ'ס'י'מ'ו' ו'נ'מ'ג' ה'ו'ל'ג' ע'ל'ו'כ' ש'פ' ה'ס'פ'ר י'ש'מ'י'א' א'ל'
 ו'כ'י' י'י'ז'י' י'ו'י' ה'ר'ג'מ'א ש'י'ט'א מ'ו'כ'ב' ז'י מ'ש' ו'מ'ק'צ' כ'ג' י'ג'ג' מ'ש'ל'ג' ש'נ'ה כ'פ' כ'י'ו'י'ן
 ל'כ'ו'מ'ג' א'כ'ו'י' ל'ר'ג' מ'ז'כ'ו'י'ן ל'ה'ס'ט'ג'ו'ן כ'כ'ן מ'כ'ן ר'ש' ה'ש'י'ג' מ'י'ח' כ'ל'ר'ג'ס כ'כ'נ'ו'
 ו'כ'ו'י' כ'כ'ב' ה'ר'ע'ל'ג'ת' ל'ז'מ'נ'ו' י'א'ז' כ'ר'כ'ו'ג'א מ'י'ן מ'ט'ע'י'ן מ'ט'ו' כ'ר'כ'ו'ב'ו'ה' כ'י מ'ה'ר'ד' ש'מ'י'ן
 כ'ע'פ'ש'י'ד כ'ס'ל'ו'ת' ל'פ'ש'ו'ה' כ'ז'א'י'ז' מ'ת' ו'כ'ע'ז'ו'מ'ת' ל'פ'ש' ל'י'ו'ס'ט מ'י'ב'ו' א'פ'ל'ח'ו'ת' ו'ל'ע'פ' ה'כ'ע'ו'ה'
 ו'ל'כ'י'ן ע'ו'ב' כ'כ'ס'רו'ו'ת' ל'כ'ו'כ'ש' ו'ע'ל'ו'ס' ל'י'ג'ג' כ'ג'פ'ט'ו'ה' ה'מ'ע'י'ב' ו'כ'ג'ל'מ'ו' ה'כ'ו'כ'י'ב' ו'ה'ש'כ'ו'
 ו'כ'ה' ל'ז'כ'ו' ז'ר'ג' א'ל'ג' ע'ו'מ'ק' ס'פ'ט' ה'ס'ל'ו'ת' ו'כ'כ'ו' ר'מ'ג'ו'ן ה'ז'כ'ו'י'ק א'ש'פ' מ'ה'ר'ג' ש'פ'
 מ'י'ב' ו'מ'י'ש'כ'ש' א'י'ן ש'ו'ב'ש' ו'ל'כ'א'ו'ת' א'י'ז'ו'ס' י'כ'ר'ע' מ'ש'ו'כ'ה' ו'כ'כ'ה' כ'כ'י' כ'ע'פ'ש'י'ד א'כ'ו'י'
 מ'ג'מ' מ'ש' כ'כ'ו' ס'כ'ר ה'ש'פ'ר

ו'כ'י' כ'מ'ת' כ'ש'י'ב' כ'ג' כ'כ'ר' ל'ש'י' כ'כ'ק' ש'י'ט'א א'ה'ש'י'ן כ'ו'כ'ו' ו'ע'ו'ז'מ' כ'ל'י'א'ו'י'ז' א'ל'ג'ן
 כ'י'ג' מ'ג'ב' כ'כ'י' ו'כ'ס'ר'ו'ב' ע'ו'ז'מ' ו'מ'ג'ן ע'מ'ל' ז'י'ע'ר'כ'ו'כ' כ'כ'ב' א'כ'ט' מ'ה'י'א'ל' ה'י' מ'ס'ל'ו'ת' א'כ'ו'י'
 ו'מ'י'ק'צ'ב' א'מ'ק'צ'ב' ו'כ'כ'ה' א'כ'ו'י' ס'כ'כ'ה' ג'ו'כ'ו'כ' מ'א'ז' א'ש'פ' ל'ש' ל'כ'ן א'ל' י'ו'ש'מ' א'ל' ו'כ'ר'ק'
 א'ג'ג' כ'כ'ן י'כ'ו' א'כ'ו'י'ז' א'כ'ו'י' א'י'ז'ו'ס' ו'ג'י'מ'ע' ש'א'כ'ו'כ' ע'ל ה'כ'ן מ'מ'י'ב'ו' א'כ'ו'י' א'מ'י'ב'ו' ש'ו'מ'ת' א'כ'ו'י'
 ע'כ'י' ש' ס'פ'כ'ו'י' ה'א'ש'ו'ר'ת' ש'ל'ת' א'כ'ו'כ' כ'י א'כ'ו'י' ג'ו'ל'ג' ה'י' ה'כ'כ'ו'ת' א'ה'ל'ו'ת' ו'ו'צ'ו'ק'ו'ת' כ'כ'ל'ת'י'ב'
 ו'כ'ס'ל'ו'ת'ו'ה'

ו'כ'י' מ'ק'ו'ת' כ'כ'ב' ל'פ' ע'ו'י' ל'כ'ו'כ'ה' ש'ל י'ע'ר' א'כ'ו'י' ע'ו'י' א'י'ס'כ'ה' (ע' מ'ט'כ'ס' א'ו') ו'מ'ת' מ'י'ב' כ'י א'כ'ו'
 ו'מ'ג' ה'כ'ו'כ' כ'י ל'מ'ת' ו'י'א' ש'מ'ת' א'כ'ו'י' ו'מ'י' א'כ'ו'י' ע'ל ג'ו'ב'ה' ו'י'ה' א'ל' א'כ'ו'י' י'ש'כ'ו' ז'י'ט' ע'ד' א'ש'י'ת' א'כ'ו'
 ע'ו'כ'מ'ג' ש'ל מ'ב'ו' ו'ס'כ'ו' ע'ו'כ'מ'ן ו'י'ג' ו'כ'ו'כ' א'כ'ו'י' מ'י'מ'י'ב' כ'י כ'א'ש'י' ה'ש'פ' ש'כ'ן א'כ'ו'י' ל'כ'ו'י'
 מ'כ'כ'כ' ו'א'כ'ו'י' א'כ'ו'י' פ'י'ו'ג' כ'כ'ת'ן כ'כ'ה' כ'י ה'כ'כ'ו'כ' מ'כ'כ'ת'ן ע'ל כ'א'ו'מ'ן ע'כ'ו'ת' ל'כ'א'ו'ת' א'כ'ו'י'
 כ'י ה'י'א'ו' מ'י'מ'ו'ן מ'י'ש'י'ב' כ'נ'ה ה'ז'כ'ו'י'ן כ'כ'ה' א'י'ז'ו'ס' פ'י'כ'ו'ב' ה'ז'כ'ו'י'ק מ'ג'ר' ע'ל ח'ב'ג'ו' (ג'ה'ל'ו'ת' א'כ'ו'
 ג' י'א'ש'י'ב' ה'מ'ש'כ'ו'ת' כ'כ'ר' כ'כ' ש'פ' ל'פ' ל'מ'ת' ע'ל'ג' ל'פ' י'ג'ו'ו' ש'פ' א'כ'ו'י' ע'ל א'י'ש' ל'כ'ג' ש'כ'כ'
 ש'י' ק'ה' כ'כ'ב' א'כ'ו'י' מ'י'ע' כ'כ'ר' ש'ל א'י'ש'י'ב' ע'פ'י' כ'כ'א'כ' ו'מ'ג'ו'ת' ש'כ'ע'כ' (מ'ש'כ' ל'כ'ב' ע'ש' מ'ג' כ'כ'ו'
 כ'י ל'מ'ע'ה' ש'כ'ת'ן ל'כ'ש' ש'כ'ל'ו'ת' א'כ'ו'י' מ'ג'ו'ן ע'מ' ו'י'ק'ו'ע' כ'כ'ו' א'מ'ן ע'מ'ן ה'ז'כ'ו'י' ו'א'כ'ו'י' כ'כ'כ'
 א'י'ז'ו'ס' ו'פ'ע'ו'ת' ו'ע'ו'מ'ק'צ'ב' כ'כ'ש' ה'ז'כ'ו'י' ל'פ'י' ש'כ'ש' (כ'פ' כ'י'א') ל'כ'ש'ן ל'פ' מ'ש' א'כ'ו'י' ו'כ'כ'ו'י' א'כ'ו'י'
 מ'כ'כ'כ' ו'מ'ג'ו'י'ק'ג' ה'י'א' כ'ס'ז' כ'ג'ו'כ'ה' ש'כ'ה' מ'כ'ו'ן א'כ'ו'י'ן ה'ז'כ'ו'י' ו'א'ש' ע'כ' ו'י'ט' ש'מ'ת' א'כ'ו'י'
 ע'ל ה'ג'ו'ב'ה' כ'כ'ג' א'ש' ז'כ'ס' ו'כ'ו'כ'י' ה'י'ן ה'מ'ש'כ'ו'ת' ש'פ' ר'ש' ש'ן א'ז'ל' ל'כ'א'ו'ת' כ'כ'ה' ח'ש' ו'כ'א'ל'
 ו'כ'י' ה'ס'ט'ג' ה'י'ע'ו'ת' מ'ל'כ'ו'כ'ת' ו'מ'ק'צ'ו'ת' ה'כ'א'ג' ו'ש' ו'מ'כ'ג' ע'כ' א'ל'ו'ת' א'ש' ע'ו'כ' ו'כ'ג'ז'ו'ן כ'כ'ו'
 כ'ג' י'ז'י'ב' י'ק'ו'ת' כ'י א'כ'ו'י' א'כ'ו'י' כ'י'מ'ת' מ'א'כ' כ'א'ו'ת' ה'כ'כ'ו'כ' ו'כ'כ'ו'י' מ'י'מ'ע'ו'ת' ש'י'ג'
 ו'י'ש'ב' ה'מ'ש'ן ו'י'ט' ש'מ'ת' א'כ'ו'י' ע'ז' א'ל'ו'ת' א'ש' ע'ז'ו' ש'כ'י'ת' ו'כ'כ'ו'י' ו'מ'ג'ר'ש'ת' מ'ש'כ'ו'ת' כ'י'ל'מ'ת'
 ו'מ'י'מ'י'ב'ו'ת'
 ו'כ'ל'י' כ'כ'ה' א'כ'ו'י' מ'ע'ו'מ'ת' כ'כ'א'ו'ת' ש'מ'ת' ו'כ'כ'ו'י' כ'כ'ג' א'ה'ש'ת' כ'כ'כ'ו' ו'ע'ו'מ'ק'צ'ב' ל'כ'ב' ו'ל'כ'ו'י'
 כ'כ'ו'כ' ו'כ'כ'כ' - מ'ג'ו'ן כ'כ'י'ב' א'כ'ו'י' ו'כ'כ'ו'י' מ'ע'ו'ת' ע'ו'ל' כ'כ'ו' כ'כ'ש'ת' ו'א'כ'ו'י' כ'כ'ו'י' (ג'ג' כ'כ'ו'כ'ו'
 מ'כ'ו'י' מ'ש'כ'ו'ת' ה'י'כ'ת' ו'כ'כ'ת' מ'ז'כ'ו'י' י'א'ז' ע'פ' ל'כ'ג' ה'מ'ש'כ'ו'ת' ש'כ'ו'ת' א'כ'ו'י' מ'י'מ'י'ב'ו'ת' ל'כ'ו'י' מ'ש'כ'ו'
 מ'כ'כ'ו'י' כ'כ'ת' ה'ז'כ'ו'י'ב' כ'י א'כ'ו'י' ו'כ'כ'ו'י' א'כ'ו'י'
 כ'כ' כ'כ' ש'ש'כ'ו'ת'

הנה הביא לפני ידידי יקירי ורב חביבי הרב הגאון הנעלה ר' אלי' ברוך שולמאן שליט"א את ספרו החדש אשר בשם "ישמח אב" יקבנו על פרקי מס' ברכות ופסחים וב"ב תוכו רצוף חידושים וביאורים על סדר הדף, ומדי שמתני עין עיוני בהם זעיר שם זעיר שם (מחמת חוסר הפנאי) רבות נהניתי כי הדברים הם נעימים וערבים ומאירים ומשמחים וכמה הולמת עליהם שם הספר "ישמח אב".

והנה ידידי יקירי הרהמ"ח שליט"א מוכר לי מאז ומקדם זה יותר משלשים שנה כד הוינן בצוותא חדא בבית מדרשינו בחסותינו בצל מרן ראש הישיבה מו"ח הגרי"ח ש"ש זצוק"ל, ורבות רבות התענגתי בלמדנו יחד בחברותא זמן זמנים טובא ברציפות, כי מלבד שניחון בעזהש"ת בסגולות נפשיות, באצילות רוח ובעדינות נפש וקישוט מדות תרומיות ונועם הליכות, נתברך עוד בכשרונות ברוכים ונעלים ביותר, בתפיסתו המהירה ובהבנתו הבהירה והישרה ובכח גדול לרדת לתוך עומק פשט הסוגיות ודברי רבותינו הגדולים אשר מפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים ולהעלות חידושים יקרים וחשובים, וככה זכינו בעזהש"ת ללמוד כמה מס' כפי סדר הישיבה.

והנה במשך השנים זכה הרב ר' אלי' ברוך שליט"א להמשיך דרכו ועבודתו בלימוד תוה"ק בהתמדה רבה ובשקידה עצומה ומתוך עמל ויגיעה רבה זכה ללכת מחיל אל חיל ומסוגיא לסוגיא וממקצע למקצע וזכה לחבר ספרים חשובים מאד אשר בשם "בנין אב" ו"ישמח אב" יקבם ועתה הניף ידו להוציא לאור חידושים וביאורים שיעורים על הדף שנאמרו לפני תלמידיו שומעי לקחו, והנה כל ספריו החשובים שוין לטובה כי לרובי תועלת הם הדברים לההוגים ועוסקים בהענינים והסגיות.

והנה מקרא כתוב בפ' ויחי בברכתו של יעקב אבינו ע"ה ליששכר ע"ה (פ' מט"ו פ' ט"ו) וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה ויט שכמו לסבל ויהי למס עבד. וברש"י וירא מנוחה כי טוב, ראה לחלקו ארץ מבורכת וטובה להוציא פירות ויט שכמו לסבל עול תורה ויהי לכל אחיו ישראל' למס עבד לפסוק להם הוראות של תורה וסדרי עיבוריהן וכו'. ונראה לפרש בעזהש"ת כי כאשר ראה יששכר חלקו בארץ מבורכת וטובה להוציא פירות הבחין בזה כי הדברים מראים על כחותיו עצמו בהמצאו בארץ כי הוא ניחון מהש"ת בכח החידוש לחדש חידושים פירות היוצאים מד"ת ע"ד הכתוב (תהלים ס"ח ז"ב) ה' יתן אמר המבשרות צבא רב, שכ' בס' ביה"ל עה"ת בפ' יתרו שזה נאמר על אומר בד"ת שבכתב שיש בה הכח להוציא ממנה צבא רב של חידושים עפ"י הכללים והמדות שהתורה נלמדת בהם ע"ש, ואת הארץ כי נעמה שהבחין בנפשו שהוא מסוגל להתעמק מתוך עמל ויגיעה רבה לתוך עומק הדברים ולחדש בהם חידושים ופירות נעימים ע"ד מש"כ הגר"א בפ"י שה"ש (פ"ד פ' ז"א) בפסוק נפת תטפנה וגו' כי הפלגת הערבות והמתיקות הוא בסוד התורה שזה מכוון לעומק הדברים, ואשר ע"כ ויט שכמו לסבל עול התורה בבחי' חמר גרם ורובץ בין המשפתים שכ' רש"י שם לעיל בהתמדה רבה ביום ובלילה ובלי הסחת הדעת מעבודתו ותפקידו הזאת עיי"ש. ומזה זכה לזיהי למס עובד. וכחזיון הזה זכה ידידי יקירי רב חביבי להכיר בימי הנעורים מיטב כחותיו הברוכים והנעלים שזיכהו הש"ת ומזה המשיך ויט שכמו לסבל עד לזיהי למס עבד שרבים נהנים ומתבשמים מדבריו הנעימים והמאירים.

והנני בזה לברכו מעומקא דלבאי שאכן יזכהו הש"ת להמשיך דרכו ועבודתו בקדש ולהוסיף כהנה וכהנה – מתוך בריות גופא ונהורא מעליא עוד רבות בשנים ולראות רובי נחת דקדושה מבני משפחתו היקרים והנחמדים יחד עם נו"ב החשובה שתח"י העומדת לימינו במסירת רב כל הימים אכ"ר.

הכו"ח בידידות רב וברגשי אהבה,

דוד צבי שוסטאל

ישיבת בית יוסף ברוקלין



מיסודם של
מרן הגאון רבי אברהם יפהן זצוק"ל
ומרן הגאון רבי יעקב חיים יפהן זצוק"ל
ראשי ישיבות בית יוסף נובהרודוק

1502 Ave. N
Brooklyn, New York 11230

לכבוד ידיד נפשי הגאון המופלא המופלג בתורה ויראת ה' ר' אליהו ברוך
שולמן שליט"א

ענותיה דמר גרם לי' שיבקש מאתי הסכמה אף דלא צריך לא לדידי ולא
לדכוותי, אבל אין מסרבין. ידיד נפשי שליט"א הוא יחיד ומיוחד בגאונותו
הנפלאה הבנתו הישרה והעמקתו החודרת והוא מחדש חידושי תורה שניכרים
לכל שהם לאמיתה של תורה. יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שנוכה כולנו
ליהנות מאור תורתו.

בכבוד רב ובאהבה רבה

ידיד נפשך
יעקב דרילמן

ישיבת בית יוסף ברוקלין

כס"ד



מיסודם של
מרן הגאון רבי אברהם יפהן זצוק"ל
ומרן הגאון רבי יעקב חיים יפהן זצוק"ל
ראשי ישיבות בית יוסף נוברודוק

1502 Ave. N
Brooklyn, New York 11230

Rabbi Mordechai Jofen
Rosh Hayeshiva

מרדכי זאב יפהן
ראש הישיבה

אסרו חג פסח תשע"ב

ידידי מאז המאור הגדול הגאון רב אליהו ברוך שולמן שליט"א בא לפני וכתביו בידו חבור שלם ממה שעומד להוציא על מסכתות בבא בתרא ופסחים משיעוריו המופלאים שנאמרו לפני תלמידיו בחורי חמד תמידים כסדרם דבר יום ביומו. וענותו תרביני שהמחבר שליט"א לא צריך לא לדידי ולא דכוותי שמפורסם הוא בעולם הישיבות כמחדש נפלא היורד לתוך תוך של כל ענין וענין, אלא היות ואין מסרבין לגדול ורצונו של אדם זהו כבודו אכתוב מה שידוע לי מזמן שלמדנו בצוותא בצל תורתו של אאמו"ר זצוק"ל בכולל למצויינים שע"י ישיבת בית יוסף איך שרב אליהו ברוך שליט"א כבר אז הי'ה הארי הגדול בין האריות ואאמו"ר זצ"ל חיבב אותו בחיבה יתירה וגם סמך אותו בסמיכת רבנים שרק יחידי סגולה זכו לכך. והי'ה אומר לי לעתים תכופות עד כמה הוא נהנה מחידושו העמוקים, היסודיים, והישרים.

ואסיים בברכה שיזכה להוציא יתר חידושו ולהרחבת גבולים בתלמידים מתוך בריותא גופא ונהורא מעליא.

באהבה ובכבוד והערצה

מרדכי זאב יפהן
ראש הישיבה

מפתח

ז	פרק אור לי"ד
ז	תקנת בדיקת חמץ
ט	חידושו של הגרש"ז שהפקיעו ביטול והפקר
י	קושיית התוס' מ"ש חמץ משאר איסוה"נ
יג	המשכיר בית לחברו
יח	עוד בשיטת הגרש"ז
יט	מסירת מפתח
כ	דברי הר"ן בגדר ביטול
כז	סוגיא דנמצא שאינו בדוק
ל	תשביתו
מ	ביאור דברי רבא דילפי' זמן השבתה מלא תשחט
מג	ש' רש"י בשריפת תרומה טמאה, ואם לר"ע מותר להאכיל חמץ לכלבו
מו	אם לחכמים אפרו אסור
מז	אם עובר בב"י על טמון
מז	שיטת רש"י בבל יטמין
מט	שיטת הרמב"ם שמנה ב"י וב"י לשני לאוין
נד	בהמת ועיסת ארנונא
נו	חמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות
סא	דבר הגורם לממון
סג	גדר קבלת אחריות
סח	שיטת הגאונים בהפקיד חמצו
ע	ייחד לו בית
עד	סוגיא דהמוצא חמץ ביו"ט
עו	אם מותר לשרוף חמץ ביו"ט מדין מתוך
פב	המפרש והיוצא בשיירא
פד	אין מוקדם ומאוחר בתורה
פה	הבודק צריך שיבטל
צ	חמץ שאינו ידוע
צד	שיטת הרמב"ם במוצא גלוסקא יפה
צז	שני דברים אינם ברשותו
צט	כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש
קא	שיטות הראשונים בענין חמץ אחר חצות לר"ש

הפת שעפיפשה..... קג
סוגיא דלבער ועל ביעור..... קה
ברכת למול את הגרים..... קט
בעידנא דאגבהה נפק ביה..... קיב
סח באמצע הבדיקה..... קיד
אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין וסדקין מפני הסכנה..... קיט
אין ספק מוציא מדי ודאי..... קכא
אין חוששין שמא גיררה חולדה..... קכה
עוד בענין חשש גרירת חולדה, וט' ציבורין..... קכז
בדברי התוס' דאפשר לאוקמה לבית בחזקת בדוק..... קכח

פרק כל שעה..... קלא

חמץ שאינו ידוע..... קלא
שיטת רש"י במצות תשביתו..... קלד
סוגיא דחרכו קודם זמנו..... קלז
מחלוקת ר' יהודה וחכמים בביעור, ודין הנקברים לא ישרפו..... קמג
בגדר איסור אכילה והנאה..... קמה
ש' הרמב"ם בנתינה לגר..... קמז
חולין שנשחטו בעזרה..... קנא
מצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסני..... קנג
כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרו..... קנה
יין נסך..... קנו
דם..... קנט
לפני עור..... קסא
דם הקזה שהנשמה תלויה בו..... קסג
בגדר הלימוד דר' אבהו..... קסד
שור הנסקל..... קסד
איסור צביעה בערלה, וחזותא לאו מילתא..... קסו
אם איסור חדש נוהג קודם הבאת שליש..... קע
שיטת הרמב"ם בהא דר' אבהו..... קעד
ש' הרמב"ן דחייב השבתה משמע איסור אכילה..... קעה
שלא כדרך הנאתו..... קעט
ש' הרמב"ם דאינו לוקה על הנאה..... קפא
זיעה..... קפג

כלאה"כ עיקרן נאסרין קפז
בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה קפט
קרקע עולם קצב
בגדר ההיתר דאי אפשר, ופלוגתת ר"י ור"ש קצד
הנאה הבאה לו לאדם בע"כ, ושכן נהנה קצז
בגדר לא אפשר רב
ריח אחר שתעלה תמרתו רה
מוכרי כסות ריא
סוגיא דזוז"ג ריב
סוגיא דשבח עצים בפת ריד
חמץ בפסח במשהו רכה
נכרי שהלוח את ישראל על חמצו רכח
שעבודא דר' נתן רל
הרהינו אצלו רלג
הערות בעניני משכון רלו
בעל חוב קונה משכון רלט
יסוד הבית יעקב בגדר תשלומי תרומה רמב
סיכה כשתיה רמג
לא גרע מגזלן רמה
שיטת הרמב"ם בתשלומי תרומה רמח
עוד בענין לא גרע מגזלן רמט
עוד בשיטת הרמב"ם בתשלומי תרומה רנ
בא לידי חימוץ רנו
מצות אכילת מצה כל ז', ולחם עוני רנט
תחילתו עיסה רסב
ושמרתם את המצות רסח
שיטת הרא"ם שבישול מבטל אפיה רע
פסקי הרא"ש בלחם שבישלו רעב

פרק ערבי פסחים רעד

ד' כוסות רעה
באיסור אכילת מצה בער"פ רפ
עקירת שולחן רפב
בדעת ר' יוחנן שפסק כר' יהודה בער"פ וכר' יוסי בשאר שבתות ויו"ט רפד

פריסת מפה במקום עקירת שולחן.....רפו
פורס מפה ומקדש.....רפז
קידוש במקום סעודה.....רפט
סוגיא דשינוי מקום.....רצו
פסקי הרמב"ם בדין חבילות חבילות.....שו
הסיבה.....שז
אף הן היו באותו הנס.....שא
בפלוגתת הראשונים בהסיח דעתו אם צריך לברך ברהמ"ז.....שיב
שיטות הראשונים בענין ברכות על ד' כוסות.....שיד
מחלוקת ב"ש וב"ה בסדר ברכת היין וברכת היום.....שיח
מרור.....שכ
ב' טיבולין להכירא.....שכא
שני תבשילין.....שכב
מצוות צריכות כונה.....שכג
שני טיבולים, ואין עושין מצוות חבילות חבילות.....שכו
בגדר מה שהברכה צ"ל תיכף לעשיית המצוה.....שכט
כורך.....של
שיטת הרמב"ם בכורך.....שלב
מוציא מצה.....שלג
זכרון ללחם עוני.....שלו
מה נשתנה.....שלז
חרוסת.....שלח
מתחיל בגנות ומסיים בשבח.....שמב
בשר אי"צ להגביה.....שמה
סוגיא דברכת השיר.....שמח
כוס חמישי.....שנא
מחייבי ההלל בליל הסדר.....שנו
חלוקת ההלל.....שנז
זכירת יציאת מצרים.....שסד
עוד בענין סיפור יציא"מ, ובענין קידוש.....שסח
אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.....שעב

פרק אור ליי"ד

ב' ע"א

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

תקנת בדיקת חמץ

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

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

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

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

וצל"ח דבית מלא חמץ יש חשש דאורייתא שלא מצא הכל ושמא נשאר גלוסקא יפה. אבל בבית בדוק ונכנס רק ככר אחד, כיון שבדק ולא מצא תלינן שעכבר אכלו.

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

דעת רש"י דטעם הבדיקה דמתני' שלא יעבור בב"י וב"י. ועי' לק' (ו). מש"נ דלרש"י בדיקה וביטול שוים הם שהרי שניהם מחד טעמא ובכ"מ דאי"ח בבדיקה גם בביטול אי"ח. ולכן לרש"י מבטל בלשון כל חמירא שבביתא הדין, דהיינו הבית שבדק, דאי"ח לבטל אלא במקומות שמכניסים בהם חמץ וחייבים בבדיקה. ולכן בכ"מ שאי"ח לבדוק פשיטא ל' לרש"י דגם לבטל אי"צ, כגון במפרש ויוצא בשיירא קודם ל' (שם) ובחמץ שנפל עליו מפולת (לא:).

והק' תוס' הרי צריך לבטל ובביטול בעלמא סגי. ולכ' היה אפשר לדעת רש"י דס"ל דבזמן המשנה טרם תקנו שהבודק צריך לבטל, כמו שהזכיר הר"ן, ומתני' באמת כשלא ביטל. אבל אי"ז מספיק חדא דפשוטות המשנה משמע דכל אדם צריך לבדוק, ועוד דמה הרוחנו בזה סוכ"ס לבתר דתיקון דהבודק צריך לבטל למה צריך לבדוק.

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

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

לבדוק כדי שלא יעבור על ב"י וב"י, אבל אי"ז הבדיקה דמתני', והגמ' מייתי לדרשא לבאר דין המשנה.

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

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

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

ו. והנה אם בדק כראוי ואח"כ בתוך הרגל מצא גלוסקא יפה נחלקו תוס' ותוס' הרא"ש, שהתוס' (כא.) כתבו דלא עבר למפרע מתחילת הרגל עד שעת מציאה כיון שהחמץ לא היה ידוע, ולק' (ו): בענין חמץ שאינו ידוע יתבאר, ואילו תוס' הרא"ש (ו): ס"ל דבאמת עבר על ב"י וב"י מתחילת הרגל, אלא דכיון שבדק לא חשיב אלא שוגג. אבל הר"ן על משנתנו ס"ל דלא עבר על ב"י וב"י למפרע, אבל לא מטעם התוס' אלא מטעם אחר, משום שסמכה תורה על החזקות, ועצם הבדיקה פוטרנו.

והאור גדול (על משנתנו) תמה על הר"ן מאי קאמר, ומאי שנא זה ממי שבדק פירות ולא מצא בהם תולעים, ואח"כ נתברר שהיו שם תולעים ואכלם, וכי נאמר דלא עבר כלל, ולכל היותר נוכל לומר שעבר בשוגג או באונס.

ומשמע שדעת הר"ן דעצם הלאו דב"י וב"י הוא שלא יראה וימצא חמץ ע"י שלא חיפש, אבל אם חיפש עד מקום שידו מגעת לא עבר, ולפי"ד רש"י מבואר מאד דזה נלמד מציאה מציאה ומציאה

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

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

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

ד. ואחר כל הדברים האלה אכתי ק"ק למה לא חש רש"י לבאר זה. ולדרכו של ר' יחיאל נראה דניחא טפי, דכאן במשנה לא הוצרך רש"י לבאר למה לא סגי בביטול, שהרי עדיין לא שמענו ענין ביטול, וגם אפשר דבזמן המשנה לא היה חיוב לבטל. וכל השאלה אינה מתעוררת אלא לק' (ו): כשא"ר יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, והרי באותה סוגיא מבואר דצריך לבטל בשעת בדיקה דוקא שמא ישכח מלבטל, ולכן לא ראה רש"י צורך לבאר למה צריך לבדוק כיון שביטל, דס"ל שהוא מבואר בסוגיא עצמה. וע"ע לק' (ו): שביארנו באופן אחר דלרש"י בדיקה וביטול הויין תקנה אחת דצריך שתיהן (אף דמדאו' סגי באחד) וכמש"נ דלרש"י בכ"מ שאי"צ בדיקה גם ביטול אי"צ, ו"בודקין את החמץ" דקאמרה המשנה כולל כל תקנת הבדיקה דהיינו גם הביטול.

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

ואע"ג דנתבאר דגם לתוס' אם לא ביטל צריך

אבל אי"ז מספיק דמ"מ למה כתב רש"י שבדוק כדי שלא לעבור על ב"י וב"י, והרי לזה ודאי סגי בביטול, ויותר הול"ל בדוק כדי לקיים עיקר מצות תשביתו.

ועוד דא"כ למה אמרו בכ"מ דבדיקת חמץ דרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וכן למה כתב רש"י (ד.) גבי משכיר ושוכר דכיון דמה"ת סגי בביטול לא נשאר אלא חיוב בדיקה דרבנן ומבע"ל טורח זה על מי מוטל. וע"כ דמה"ת אי"צ לבדוק וסגי בביטול, ומש"כ רש"י דעיקר מצותו בשריפה היינו בחמץ ידוע דאז עדיף לשרפו, אבל בחמץ שאינו ידוע מה"ת אי"צ לחפש אחריו וסגי בביטול דגם זה נקרא תשביתו אף שאינו עיקר המצוה. רק רבנן תקנו בדיקה ולא סמכו על ביטול מהטעמים שביארו הראשונים לדעת רש"י.

חידושו של הגרש"ז שהפקיעו ביטול והפקר

לש"י התוס' דהבדיקה דמתני' היא שמא יבוא לאכלו הקשינו מהגמ' (ז:) דלילף לה מציאה מציאה ומציאה מחיפוש. ואפי"ת שהיא אסמכתא וכמש"א שם אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר, אבל למה אסמכוה אקרא זה.

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

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

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

מחיפוש, והיא דרשה גמורה ולא אסמכתא. וכן מבואר בדברי בר"ן עצמו שנוטה לומר שהיא דרשה גמורה.

ויש להוסיף דהר"ן לש"י דמצות תשביתו היא קודם זמן איסורו וכמבואר בדבריו כאן, ונראה דשיעור החיוב דתשביתו הוא חיפוש, כדילפי' מציאה מחיפוש, ומצות תשביתו תוחם את גבול איסור ב"י וב"י, דרק אם נתרשל מתשביתו חשיב שקיים את החמץ ועובר עליו.

אבל דעת התוס' (ד:) ויותר מבואר בתוס' הרא"ש (שם) דמצות תשביתו אינה אלא לאחר זמן איסורו ובאה לנתק הלאו, אבל קודם זמן איסורו ליכא עשה כלל, רק דלמעשה צריך לבער חמץ מרשותו כדי שלא יעבור על ב"י וב"י, וזהו באמת כבדיקת תולעים. וע"ע לק' (ח.) מה שביארנו עפ"ז את מחלוקת הרא"ש והר"ן אם עיקר הברכה הוא על הבדיקה או על הביעור.

עוד יש לבאר סברת הר"ן עפ"י המכילתא (הביאו הר"ן לק' לא:) דיצא חמץ שנפלה עליו מפולת שאינו יכול לבערו, והגדר נראה דכל שאינו יכול לבערו לא חשיב שמקיימו, וא"כ ה"נ כשבדק כדין והרי סמכה תורה על החזקות ומה עוד עליו לעשות וממילא הוי כאינו יכול לבערו ואינו עובר עליו.

ז. ובעיקר שיטת רש"י מתחילה חשבתי לבאר בדרך אחרת, דהנה ש"י רש"י (ד:) דביטול נלמד מתשביתו (ותוס' שם פליגי) ומבואר דע"י ביטול מקיים מצ' תשביתו, וקשה א"כ איך ס"ל לר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה ומי גרע מפרר וזורה לרוח מביטול, וכן קשה מ"ק רבנן לר' יהודה (כו:) לדברין לא מצא עצים יהיה יושב ובטל, והרי יכול לקיים המצוה ע"י ביטול. אבל באמת רש"י בסידורו (שנ"ו, מובא במחזור ויטרי ושכלי הלקט) ביאר דעיקר מצות תשביתו אינה אלא ע"י שריפה (לר' יהודה – ולרבנן ע"י ביעור מן העולם), ואילו ע"י ביטול אמנם קיים המצוה אבל אי"ז עיקר המצוה. ולק' (ד:) הארכנו בזה.

ולפי"ז יל"פ דמה"ט תקנו בדיקה וביעור, ואף שהבדוק צריך לבטל שמא ימצא גלוסקא יפה אבל עיקר מצות תשביתו עכ"פ היא לבדוק ולבער החמץ מן העולם.

בחדש אע"ג דבדילי מיניה, אבל בבדיקה לא דהוא עצמו מחזור עליו לבערו כו'.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ג. לכאורה לפי"ד הגרש"ז יכולנו לומר דגם רש"י ס"ל כתוס' שטעם הבדיקה משום שמא יבוא לאכלו ומ"מ קאמר רש"י שלא יעבור עליו בב"י וב"י דהיינו ב"י וב"י מד"ס. אבל בודאי אילו היתה זו כונת רש"י הו"ל לפרש כן דטעם הבדיקה שלא יבוא לאכלו אלא דממילא אם לא יבדוק יעבור על ב"י וב"י מד"ס.

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

קושיית התוס' מ"ש חמץ משאר איסוה"נ

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

המבואר בסוגיא שם דלר' יהודה אין לבדוק תוך החג שמא יבוא לאכלו. אבל בחדש אין חשש זה, דבדילי מיניה. ומאידך חכמים חוששים אפילו

דעת המנ"ח (מצ' ט') והחת"ס (שו"ת או"ח ק"פ), וכן מבואר בריטב"א (סוכה לה. ד"ה והנכון) שכתב דאשרה ועיר הנדחת חייב לשורפן אבל ערלה אין בה חיוב שריפה אבל היא עומדת לכך.

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

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

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

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

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

בפשוטו י"ל דר' יחיאל לשי' דכתב ר"פ בהמשך

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

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

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

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

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

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

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

והנה בעיקר פרש"י הק' רעק"א למ"ל טעמא דדיילמא אשכח להו כו' תפ"ל שצריך לקיים בהם מצ' שריפה. ולדעת רש"י צ"ל דמצות שריפה אינה מצוה קיומית רק דינא דעי' שריפה פקע האיסור הנאה וניתר האפר, אבל אינו מחוייב לשרפו. וכן

לאכלו ולא יימלך על הביטול.

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

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

ד' ע"א

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

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

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

רש"י ד"ה באורתא דתליסר נגהי ארבסר. רש"י פי'
דהאיסור להתחיל ללמוד הוא בכניסת י"ד, דשמא
יימשך. אבל ברמב"ם מבואר שהאיסור הוא בסוף
י"ג. והרמב"ם לטעמי' דמבואר בדבריו דזמן
הבדיקה בתחילת ליל י"ד דוקא, וא"כ אם בא
ללמוד בכניסת י"ד א"צ לטעמא דדלמא משכא ל'
שמעתיה דהרי אם לא יבדק בתחילת הלילה ביטל
עיקר הזמן. אבל רש"י ס"ל דזמן בדיקת חמץ הוא
כל הלילה, וכמבואר בדבריו לק' (ד"ה בארבעה
עשר) דמה דמבע"ל לגמ' אם חזקתו בדוק הוא
בשחרית, אבל קודם שחרית ודאי אין חזקתו בדוק

בשמו שהטעם שצריך לבדוק ולא סמכינן אביטול
הוא משום דחיישינן שמא ישכח לבטל, אבל
השתא שתיקנו בדיקה ומבטל בסמוך לו לא ישכח
גם מלבטל.

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

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

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

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

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

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

תקנת בדיקה היתה על המשכיר, ואם התורה חייבה את השוכר במצוות מזווה כיון שהבית ברשותו גם רבנן היו מתקנים שחובת בדיקה תהיה עליו.

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

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

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

שיטת רש"י

מש"כ רש"י (ד"ה חובת הדר) דאי משום ב"י וב"י הא אמר לק' דבכיטול בעלמא סגי. ופי' מהרש"ל

שהרי לא נגמר הזמן, אבל להרמב"ם לכ' אם חזקתו בדוק כבר בתחילת הלילה הוא כן שהרי זמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה דוקא, ולכן רש"י לשי' שפיר כתב דהאיסור ללמוד הוא בתחילת הלילה, דאם לאו החשש דדילמא משכא לי' שמעתי' שפיר היה יכול ללמוד בתחילת הלילה ולברוק אח"כ.

המשכיר בית לחבירו

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

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

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

ואולי י"ל דאיסור ב"י וב"י דאורייתא הוא מצד החמץ והוא על בעל החמץ ודאי, אבל חובת בדיקה דרבנן היא על הבית^א. ולכן אילו היה הנידון מצד ב"י וב"י דאורייתא שאינו בדין בבית אלא בחמץ לא היה מקום לבעיא, וגם לא היה מקום לדמותו למזווה. אבל כיון דמיירי שביטל והנידון מעתה הוא מצד חובת בדיקה דרבנן שהיא חובת הבית דומיא דמזווה, והרי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, לכן שפיר בעי למפשט מדין מזווה, דאם התורה חייבה את המשכיר במצוות מזווה שהיא חובת הבית, כיון שהבית שלו, גם

^א ועי' תוס' הרא"ש לק' (ט:) לענין בית ברוק ויש ספק אם נכנס שם חמץ דמצד ב"י וב"י דאורייתא לא היה שייך לאוקמה לבית בחזקת ברוק, אבל מצד חובת בדיקה דרבנן שייך לאוקמה לבית בחזקת ברוק. והיינו כנ"ל דב"י וב"י הוא איסור מצד החמץ ולא מצד הבית, אבל תקנת בדיקה דרבנן היא על הבית.

אתה רואה של אחרים קאי אחמצו של עכו"ם, אבל חמצו של ישראל ברשותו עובר. ונאמר שהשוכר עובר כי הוא חמץ של ישראל ברשותו, אבל המשכיר אינו עובר כיון שאין החמץ ברשותו.²

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

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

ונראה שכונת רש"י ודעתו דביטול אינו כלל מתורת הפקר שהרי נלמד מתשביתו (ודלא כהרמב"ן ד:) שהסכים לדעת רש"י שביטול נלמד מתשביתו ומ"מ ס"ל שמועיל מתורת הפקר, ובאמת לא נעשה הפקר ע"י ביטול, רק מסיח דעתו מיניה (כלשון רש"י ד. ד"ה חובת הדר), אלא דסגי בזה שלא יעבור בב"י וב"י, דהתורה לא אסרה אלא שהייה שדעתו עליו, דעיי"ז חשיב שמקיימו, אבל כל שהסיח דעתו ממנו לגמרי והוא בעיניו כעפרא אי"ז השהיה שאסרה תורה.

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

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

דכונתו דאלמלא ביטול המשכיר היה עובר, שהחמץ שלו, ועליו היה מוטל לבדוק. וכן מבואר בתוס' הרא"ש ותוס' ר"פ דהמשכיר הוא שעובר על ב"י וב"י. (וע"י לק' ו. דנתבאר דתוס' ר"פ לשי' דלא נאמר פטור ייחד לו בית אלא בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות ולא בחמץ שלו ממש.)

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

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

ב. אבל קשה כיון דשי' רש"י (ב.) שטעם חיוב בדיקה שלא לעבור בב"י וב"י, וכמה שביארו ראשונים דלא סמכינן על הביטול, א"כ מאי מבע"ל על מי לבדוק, פשיטא שעל המשכיר לבדוק שהוא זה שיעבור על ב"י וב"י, והתקנה בשבילו.

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

אבל עדיין יל"פ בדברי רש"י שהשוכר עובר בב"י וב"י עפ"י מה שדייק הגר"א (תמ"ג ב') מדברי רש"י בכ"מ דהא דדרשינן שלך אי אתה רואה אבל

² אבל ע"י רמב"ן עה"ת (שמות י"ב י"ט) דמשמע שהבין בדעת רש"י דצריך לבער חמץ שלו (ואפי' חמץ של נכרי קיבל עליו אחריות) אפילו אינו ברשותו, דלכן פרש"י (ו.) דייחד לו בית דפטור היינו טעמא משום שלא קיבל עליו אחריות, ודלא כשא"ר שפירשו משום שאינו ברשותו.

זה שמבטל. ואף שאינו בעלים על החמץ נאמר כסברא הנ"ל דהביטול מועיל להפקיע זיקתו לחמץ.¹

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

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

ו. אבל באמת נראה דאי"צ לזה ולק"מ, דהנה היוצא בשיירא תוך ל' צריך לבדוק, וכן העושה ביתו אוצרו, וקשה מ"ט כיון דס"ל לרש"י דאינו עובר עליו, וקודם ל' ס"ל לרש"י דאפילו ביטול אי"צ. אכן רש"י (שם בסה"ע) ביאר הדבר, דתוך ל' צריך לבער משום שלכתחילה לא זהו ביעורו, פי' דלא קיים מצ' תשביתו, אע"ג דלמעשה ע"י היציאה או עשיית אוצר לא יראנו ולא יעבור על ב"י וב"י.

וא"ת למ"ל בדיקה וביעור תסגי בביטול, דבוראי בביטול יוצא יד"ח תשביתו שהרי ש"י רש"י (ד:): דביטול נלמד מתשבתו. צ"ל דכמו לענין ב"י וב"י לא סמכינן אביטול, מהטעמים שכתבו ראשונים, ותקנו שיבדוק ויבער כדי שלא יעבור על ב"י וב"י, כך לענין מצ' תשבתו לא סמכינן אביטול, אלא צריך לבדוק ולבער.

ושיעור דברי רש"י דלא זהו ביעורו לעשות את החמץ לאינו מצוי, דאי"ז קיום מצ' תשבתו, ולכן תוך ל' שחלה מצ' תשבתו צריך לבדוק ולבער.

ומעתה ניחא דלעולם גם המשכיר וגם השוכר יש

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

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

ה. אבל בעצם הפירוש דלרש"י שניהם עוברים יל"ע, דע"י רש"י לק' (ו.) במפרש ויוצא בשיירא דאינו עובר עליו עד שיחזור ויראהו, והמהרש"ל פי' דמיירי בחמץ שאינו ידוע, אבל המהרש"א פי' דגם בחמץ ידוע כיון דאין החמץ מצוי אצלו הו"ל כמפולת.² ולפי"ז פשוט דה"ה המשכיר אינו עובר, דלא גרע ממפרש ויוצא בשיירא. וע"כ כונת רש"י כאן דהשוכר לבד עובר, ויהיה צ"ל דהשוכר הוא

¹ ועי' לק' (ה: בענין שיטת רש"י בבל יטמין) מה שביארנו בזה דש"י רש"י בכ"מ דחמץ שאינו נראה אינו עובר עליו, וכמש"כ רש"י בכ"מ (מב.) דאינו עובר על חמץ שנפל עליו מפולת כיון שאינו נראה, וכמש"כ רש"י לק' (כא.) לענין חמץ שהצניעו חיה. ומש"א הגמ' (ה:): יכול יטמין כו' ת"ל לא ימצא, היינו הטמנה בידיים דוקא.

² באמת גם למהרש"ל שפי' דהא דמפרש ויוצא בשיירא דמיירי דוקא בחמץ שאינו ידוע, אבל על חמץ ידוע עובר גם אם יצא בשיירא, אכתי קשה איך כתב כאן דהמשכיר עובר והרי גם כאן אין החמץ ידוע.

זהו ביעורו.

וע"כ דעשיית ביתו אוצר אינו קיום של תשבתו כלל, וגרע מביטול. כי כשעושה ביתו אוצר אף שאין החמץ נראה ואינו עובר עליו, אבל אינו חלות בחפצא של החמץ, שהרי אחר הרגל יפנהו, ואינו נחשב השבתה, משא"כ ביטול הוא חלות בעצם החמץ שמשוה אותו כעפר לצמיתות, והוי כתבן וביטלו (עי' סוכה ד.) וכמש"כ המהרי"ק (סי' קמ"ב).

נמצא דלחמץ ידוע לכתחילה צריך שריפה (או ביעור מן העולם לרבנן), דזהו עיקר המצוה, כמש"כ רש"י בסידורו, אבל גם בביטול מקיים המצוה, ולכן מה"ת אי"צ לבדוק ולחפש אם יש לו חמץ דסגי בביטול. אבל מ"מ צריך ביטול שהוא עכ"פ חלות בחפצא של החמץ והוי קיום של תשבתו. אבל עושה ביתו אוצר או מפרש ויוצא בשיירא תוך ל' כיון דחלה מצות תשבתו לא סגי במה שאין החמץ נראה, דאי"ו חלות בחפצא של החמץ, ואינו מקיים בזה מצ' תשבתו, וזהו מש"כ רש"י דלכתחילה לא זהו ביעורו. אלא צריך לבטל, ומדרבנן דלא סמכינן אביטול צריך לבדוק ולבער.

ח. ומעתה לענין השאלה במשכיר ושוכר מי עושה את הביטול, דלעיל צדדנו שמא השוכר יכול לבטל דביטול אינו מעשה בעלים אלא מסיח דעתו מן החמץ ופקע זיקתו אליו, אבל עכשיו לפי מה שנתבאר שביטול הוא חלות בחפצא של החמץ א"כ הוא מעשה בעלים ולא מסתבר כלל שיוכל השוכר לבטל.

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

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

ז. והנה דעת רש"י בסידורו (שנ"ו), מובא במחזור ויטרי ושכלי הלקט) דאף שיכול לקיים תשבתו ע"י ביטול מ"מ עיקר מצות תשבתו היא בשריפה (ל' יהודה, ומינה בביעור מן העולם לרבנן), ולק' (עמ' ב' בענין תשבתו) הארכנו בזה. ומתחילה חשבתי דזהו הביאור במה שאמר רש"י (ו.) לענין עושה ביתו אוצר תוך ל' דאף שאינו עובר בב"י וב"י (דהוי כחמץ שנפלה עליו מפולת) אבל לכתחילה לא זהו ביעורו, פ"י דאמנם מקיים מצות תשבתו ע"י עשיית ביתו אוצר דומיא דביטול אבל לכתחילה צריך לבדוק ולבער כדי לקיים עיקר מצות תשבתו.

אבל שו"ר שזה אינו, דא"כ למה אמרו בכ"מ דבדיקת חמץ דרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וכן למה כתב רש"י כאן טורח זה על מי מוטל דמבואר דאינו אלא טורח דרבנן, והרי עיקר מצות תשבתו היא בבדיקה וביעור ולא בביטול.

אלא ע"כ דגם לפמש"כ רש"י בסידורו דעיקר המצוה בשריפה מ"מ כיון דגם ע"י ביטול מקיים מצות תשבתו לכן מה"ת אי"צ לבדוק ולחפש אחר חמץ כדי לבערו מן העולם, שהרי מן הדין סגי בביטול. ורק בחמץ ידוע לפנינו הוא שכתב רש"י שעיקר המצוה בשריפה והיא עדיפא מביטול.

ושוב יקשה א"כ למה העושה ביתו אוצר צריך לבדוק, ולמה אינו יכול לסמוך על מה שנעשה כחמץ שנפל עליו מפולת, וכמו שמה"ת יכול לסמוך אביטול¹⁷, ומאי קאמר רש"י דלכתחילה לא

¹⁷ וגם מדרבנן הרי כל הטעמים שכתבו ראשונים בדעת רש"י למה לא סמכינן אביטול – שמא לא יבטל בלב שלם, או שמא ישכח מלבטל, או שמא ימצא גלוסקא יפה – אינם שייכים בעושה ביתו אוצר.

מבע"ל טורח זה על מי מוטל.

מבע"ל כיון שכבר חל החיוב על המשכיר. ועי' בתוס' הרא"ש דהצד דעל השוכר לבדוק אכן משום שעיקר הבדיקה הוא שלא יבוא לאכלו וזה שיין לשוכר, אלא דמבע"ל שמא החיוב הוא על המשכיר כיון שנתחייב בכניסת י"ד.

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

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

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

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

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

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

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

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

שיטת התוס'

לשי' התוס' (ב). דטעמא דבדיקה שלא יבוא לאכלו א"כ מה זה ענין לחמירא דידיה, ומהו הצד שעל המשכיר לבדוק. ולכאורה זהו הטעם דס"ל דאם השכיר בי"ג פשיטא דעל השוכר לבדוק, ורק בי"ד

לפי הס"ד מ"ט על השוכר לעשות מזווה, דהא לס"ד חיוב מזווה אינו תלוי בדירה כלל. אלא ע"כ משום שהוא עכשיו כבעל הבית, דכיון שבא הבית לידו בא החיוב לידו.

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

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

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

עוד בשיטת הגרש"ז

לע"י (ב.) הבאנו שיטת הגרש"ז דכשתקנו בדיקה הפקיעו ביטול והפקר באופן שעובר על ב"י וב"י מד"ס אם לא בדק וביער, ולכן מברך על הבדיקה,

אבל במקום שכבר נתחייב המשכיר, אף שעכשיו סיבת החיוב היא אצל השוכר, אבל כיון שהחיוב הוא בחמץ עצמו ובבית עצמו, והם עדיין של המשכיר, יש מקום לומר שלא פקע חיובו.

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

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

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

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

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

וכן מוכח בדעתו, דעיי"ש שביאר דס"ד דמזווה חובת בעה"ב אפילו אינו דר שם, ודחי דמזווה חובת הדר ולא נתחייב המשכיר מעולם. ומבואר דמפרש שהמשכיר מעולם לא דר בבית, ולכן למסקנת הגמ' מעולם לא נתחייב המשכיר, אלא דס"ד דמ"מ חייב אפילו בלי דירה כלל. וקשה א"כ

שלא הועיל ההפקר. אבל המפקיר עובר על ב"י וב"י מד"ס, ותהיה הבדיקה עליו.

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

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

אבל קשה דבגמ' משמע דמה שהחמץ של המשכיר הוא סיבה ומה שחייב לבדוק הוא המסובב, ולא להיפך.

מסירת מפתח

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

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

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

משא"כ כשבודק אחר הפסח אינו מברך דאין שם לתא דב"י וב"י.

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

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

וקשה דלשון הגמ' משמע דחמירא ודאי דידיה.

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

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

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

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

וזוה שבידו המפתח יכול לבדוק, אלא לאידך גיסא דזה שאין בידו המפתח איך לבדוק, והוא מכוון, דהרי השוכר כיון שטרם קנה השכירות ודאי אי"ח בכניסת ליל י"ד, רק אח"כ כשקנה השכירות, וכל חילוקו של הברייתא אינו אלא דאם בכניסת י"ד היה המפתח ביד המשכיר אז נתחייב ותא לא פקע חיובו, אבל אם בכניסת י"ד לא היה המפתח ביד המשכיר לא חל חיובא עליו, דכיון שאין בידו המפתח איך לבדוק, ומועיל לענ"ז דאח"כ כשיקנה השוכר יתחייב ולא אמרי' דכבר נתחייב המשכיר.

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

שיטת רבינו דוד והר"ן

עי' בחי' הר"ן ויותר בהרחבה ברבינו דוד דמה"ת גם המשכיר וגם השוכר אינם עוברים בכ"י וב"י, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו. אלא דמדרבנן אמרו דחמצו של ישראל צריך להתבער בכ"מ. ומבע"ל על מי מוטל. (ואזלי בשיטת הרמב"ן דגם חמץ של ישראל אם אינו ברשותו אינו עובר עליו, ועי' לק' (ו) מה שיתבאר בזה).

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

ב. והנה מפורש בדברי הר"ן (הן בחידושו והן

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

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

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

ונראה דלהב"ח הא ודאי דאין השוכר חייב עד שיקנה את השכירות תוך י"ד, ובכניסת י"ד אף שהמפתח היה בידו לא נתחייב השוכר, אלא דמ"מ המשכיר לא נתחייב כיון שמסר את המפתח ואינו יכול ליכנס, והוא סומך על מה שהשוכר יקנה ויתחייב ויבדוק. וכבר כתבנו שפשטות סתימת התוס' משמע כהב"ח ומדוייק דהתוס' לא כתבו

בי"ג ולא קיבל המפתח המשכיר חייב, ואינו מועיל מה שקיבל המפתח אח"כ בי"ד, ומזה נפשט הבעיא דכל שכן אם בכניסת ליל י"ד לא שכר עדיין כלל דאינו מועיל מה ששכר אח"כ.

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

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

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

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

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

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

בפירושו על הרי"ף) ובדבריו רבינו דוד דאין מסירת המפתח מועילה אלא אם כבר קנה את השכירות. ודלא כדעת תוס' ותוס' הרא"ש.

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

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

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

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

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

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

ובדוחק דאיה"נ אבל מ"מ שמעינן דאם השכיר

עצם דין הבית הרי חזקתו בדוק ואף שהעידו שאינו בדוק (ונאמנים דבידם להכניס שם חמץ כמש"כ המקו"ח) אבל על זה יש להם מיגו דאם היו שותקים היה הבית בחזקת בדוק.

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

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

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

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

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

עוד יל"פ כונת התוס' באופן אחר, דס"ל דע"א נאמן נגד אתחזק (כדעת הרמב"ן ביבמות (פח). דאף דהגמ' חיפשה מקור מנין שע"א נאמן נגד אתחזק ולא מצאה אינו אלא להגדיל תורה ולהאדירה אבל בעצם פשיטא מילתא דע"א נאמן

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

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

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

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

ד' ע"ב

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

ולכ' י"ל דכנגד החומרא שצריכים לשאול המשכיר, הרי יש להם נאמנות סתם אפילו בלי מיגו לומר שהבית בדוק ואי"צ לשאול המשכיר, וכמש"כ התוס' בתירוץ הראשון, ואילו לענין

עצלניות, ומדהוצרך לזה משמע דנאמנות איש בבדיקת חמץ הוא משום בידו, אבל בעלמא אינו נאמן נגד אתחזק. וא"כ צ"ל דתחומין לא אתחזק. ומ"מ אשה לא היתה נאמנת אם היה דאורייתא. ומוכח דאינה נאמנת אפילו היכא דליכא אתחזק.

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

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

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

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

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

בין אתחזק בין לא אתחזק), אבל אשה אין לה נאמנות זו דע"א. אבל יש לה נאמנות דבידה, כמו שהוכיחו התוס', אבל הכא שיש טורח גדול לא חשיב בידה. ולפי"ז אפשר דגם אצל איש לא חשיב בדיקת חמץ בידו כיון שהוא טורח, אלא דאיש נאמן בתורת ע"א בעלמא. והירושלמי דנשים עצלניות בא לבאר למה עבדים נאמנים ולא נשים – להך מ"ד דסמי מכאן נשים – ולזה צ"ל דלענין דרבנן הימנוהו לעבד כיון שהוא קצת בידו ולא לנשים דלא חשיב בידן כלל, וזה לירושלמי דמחלק בין עבדים לנשים, אבל לבבלי אי"צ לזה ואין הכרח לחלק בין איש לאשה לענין עצלות כלל, אלא לכו"ע בין איש בין אשה לא חשיב בידם מחמת גודל הטירחא, רק איש נאמן בתורת ע"א בעלמא אפילו נגד אתחזק. והתוס' לא הביאו הירושלמי אלא להוכיח דבדיקת חמץ היא טירחה וזה פוגע בנאמנות דבידו.

ולפי"ז ניחא לשון הגמ' "אטו אמירה דהני מידי מששא אית בה" דהכונה דאין לה נאמנות ע"א, משא"כ איש. רק תוס' הקשו קושיא מן הצד דנאמינה משום בידה ותי' דל"ש בידה דבדבר שיש בו טורח גדול.

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

ג. ויל"ע לדרך השני האם מה שאשה אינה נאמנת הוא אפילו היכא דליכא אתחזק. דלכ' מהיכ"ת לחלק. אבל שמה היכא דליכא אתחזק נאמנת מוספרה.

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

ויל"ע בדברי תוס' שם דמפורש בדבריהם דאשה אינה נאמנת בבדיקת חמץ דאינה בידה משום שהן

הוא שעובר על ב"י וב"י.

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

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

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

ומש"כ רש"י לעי' ובב"ק דעובר על ב"י מחצות שמא הוא לאו דוקא אלא הכונה שאסור להשהות משום תשכיתו (דהיינו ביטול מ"ע).¹

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

עוד תמוה איך השוכר יבטל והרי אינו בעלים.

ועו"ק דגם אם לא ביטל הרי אין החמץ שלו ואכתי הוי ספיקא דרבנן. ולזה שמא ס"ל כמש"כ הגר"א בדעת רש"י, דעובר על ב"י וב"י על חמצו של ישראל ברשותו. ויהיו דברי הרא"ש בפסקים דלא כתוס' הרא"ש שכתב דרק המשכיר עובר.

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

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

ומ"מ הוא נגד תוס' הרא"ש דפשיטא לי' דהמשכיר

¹ ובדוחק י"ל דכונת הגמ' דהוי דרבנן אפילו לגבי יורשים. אבל הראוני דאי"ז מספיק דהר"ן כ' דלמסקנת הגמ' אע"ג דלכ' הבעיא לא נפשטה אבל כיון דפשטי' ר"ג, וגם הוא דרבנן דמדאו' בביטול בעלמא סגי, לכן מסקינן דחזקתו בדוק. והרי הבעיא היתה לענין שוכר ומ"מ חשיב לי' דרבנן רק מכח הביטול.

¹ עי' בדברי הראב"ד בהשגות על בעה"מ (לק' ו). על מש"כ בעה"מ דלר"ש יכול תשכיתו ע"י אכילה, והרב"ד פליג וס"ל שאסור באכילה, ובתוך הדברים כתב וז"ל "ואיסור ב"י וב"י יש בו מכח העשה שנאמר בו תשכיתו". וקשה מדברי הראב"ד (פ"ג ח"ג ח"מ) שחולק על הרמב"ם וס"ל שאין ב"י וב"י אחר חצות. ובספר המאורות כתב שדברי הראב"ד

מ"מ ע"כ אסור באכילה ובהנאה וכתב וז"ל ול"נ דלר"ש נמי חמץ מו' שעות ולמעלה אסור בהנאה מה"ת, דהא מודה ר"ש במצות השבתה, ואמרינן דבביטול בעלמא סגי, ומהו ביטול זה, שיוציאו מלבו לגמרי ושיהא אצלו כמבוער, ואם אתה אומר שהוא רשאי ליהנות ממנו עדיין ממנו הוא ולא נתבטל אצלו כלל. ולפיכך מכיון שאמר הכתוב תשביתו, אחד אסור אכילה ואחד אסור הנאה משמע עכ"ל.

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

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

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

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

ומעתה, אמנם לענין מה שהתורה אסרתו בהנאה

ולדעת התיו"ט יותר מובן למה יכול להמתין לכתחילה עד תחילת ז', אבל לפי הבנת הצ"ח קשה איך יכול להיכנס לזמן אסור ב"י וב"י, ומ"ש ממה שהוכיח אביי דיום הראשון ע"כ אינו ט"ו דכתיב שבעת ימים שאור לא ימצא כו' ופרש"י דההוכחה היא משום שכבר נכנס לזמן האיסור. אך גם לתיו"ט אינו ניהא לגמרי דסוכ"ס כתב רש"י דעובר על ב"י וב"י מחצות ואפי"ת דאין כונתו אלא לאיסור שהייה אבל עכ"פ איסור שהייה ע"כ איכא דומיא דב"י וב"י ואיך א"כ שרי להמתין ולבער בתוך זה איסור שהייה ומ"ש מדאביי. ועי' לק'.

דברי הר"ן בגדר ביטול

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

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

אבל ק' דא"כ גם למה אינו יכול לבטל אחר שהגיע זמן איסורו, ומה לי דאינו ברשותו הרי אין כאן עשיה שיהא צריך מעשה בעלים. ואי משום דכבר נאסר הרי הגמ' לא אמר האי טעמא אלא משום שאינו ברשותו (עי' לק' ו:).

והג"ר אשר אריאלי שליט"א אמר בזה דבר מושכל. דהנה לתוס' משמע דלשון ביטול מועיל שיהא הפקר ועי' שלטי גבורים (ו: בדפי הרי"ף) איך שביאר זה. והר"ן חולק. ובביאור למה חולק הר"ן עי' בחי' הר"ן (ו: ד"ה ולי נראה) כשבא להוכיח דלר"ש דליכא לאו באכילת אחר חצות

בהשגתו על בעה"מ הם דלא כדבריו בהשגתו על הרמב"ם. אבל אלמלא דברי ספר המאורות היה אפשר לפרש דברי הראב"ד דאין כונתו ללאו דב"י וב"י אלא לאיסור שהייה, דתשביתו מחדש איסור שהייה אחר חצות.

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

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

אלא כך כונתו, דבעלמא דבר שהוא אסור בהנאה ואין לו היתר בו יצא מרשותו, דכיון שאסור אין לו שום זיקה לחמץ. אבל בחמץ התורה אמרה שהרצון לקיימו מספיק שיהיה לו זיקה לחמץ ויהיה לו דין ממון וייחשב שלו.

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

ומעתה י"ל דגם מה שאינו רוצה בקיומו נחשב מעשה בעלים כיון שהוא מצטרף עם האיסור הנאה לפעול ולהחיל דין הפקר בחמץ. ולכן אינו יכול לבטל אחר שהגיע זמן איסורו דכבר אינו ברשותו לעשות בו מעשה בעלים.

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

והרי לריוה"ג חמץ בפסח אינו איסוה"נ ואין טעם שיצא מרשותו כלל. ומ"מ כתב הרמב"ן דמועיל ביטול. וע"כ דכאן באמת מחדש הרמב"ן סברא חדשה דהביטול לבד יש לו כח להוציא מרשותו מדין יאוש, כיון שיש לו אחיזה במציאות במה שנעשה אסור באכילה. וזה כבר קרוב לדברי

ועשתה אותו כעפר אינו מועיל להנצל מן האיסור, דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אבל כלפי הביטול שלו ליכא הך "עשאו הכתוב" ומועיל הביטול שיהא כעפר ויצא מרשותו.

וזהו מה שמתגלה בקרא דתשביתו, דרק כלפי ההוצאה מרשותו שצריכה לחול מכח עצם האיסור הקפידה תורה ועשאו כאילו הוא ברשותו, אבל כלפי ההוצאה מרשותו שחלה ע"י שגם הוא ביטלו בלבו – וביטול זה יש לו תוקף של הפקר כל שאינו נסתר מהמציאות, כמו כאן שהמציאות היא שאסור בהנאה ומסכימה המציאות עם דעתו – לא הקפידה תורה ולא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. ע"כ מהגר"א אריאלי שליט"א.

ולפי"ז מתורץ קושיא אחרת שהיה קשה לי איך כתב הר"ן דעי' ביטול נעשה "הפקר", והרי לפי"ד הר"ן עיקר ההפקר נעשה ע"י שאסור בהנאה, ושי' הר"ן עצמו (נדרים נו). דאיסוה"נ הוי שלו רק אינו ברשותו. אבל למהלכו של הגרא"א ניחא דבאמת הביטול נעשה ע"י שמחשיבו כעפר, וזה באמת עושהו הפקר גמור.

אבל לא הבנתי לפי מהלך זה שהרי הר"ן הקשה על תוס' גם מדר' יוסי דהפקר אינו יוצא מרשותו עד דאתא לרשות זוכה, ולפי מהלכו של הגרא"א מה תירץ הר"ן על זה, כיון שגם להר"ן הביטול הוא שעושהו הפקר, וכל מש"כ הר"ן דהסכימה דעתו לדעת תורה אינו אלא דמציאות האיסור מסכימה עם ביטולו כדי שיוכל הביטול לחול.

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

הגרא"א שליט"א.

מעשה בעלים ואינו יכול לפעול מעשה בעלים בדבר שאינו ברשותו אע"פ שהוא שלו דקיי"ל כר' יוחנן דגנב ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו.

אבל נראה שהיא סברא נוספת שמחדש הרמב"ן כאן, אבל מתחילה כונתו כמה שכתבנו דה"א אינו רוצה בקיומו" מצטרף עם האיסור הנאה ומבינייהו ויצא מרשותו.

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

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

אבל באמת כבר הוכחנו לעיל (ד.) דגם לרש"י ביטול הוא חלות בחמץ, דמחיל בחמץ שאין לו חשיבות, וכמש"כ הנמוק"י דהוי כטח פניו בטיט, והמהרי"ק (שרש קמ"ב) כתב דהוי כתבן וביטלו"ה. ולכן שפיר הוי מעשה בעלים וצ"ל ברשותו.

סוגיא דנמצא שאינו בדוק

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

אלא דתוס' הרא"ש חולק על שיטת הר"ש וס"ל דגם בי"ד הוי מקח טעות אע"ג דיכול לכופף את

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

והנה אם כונת הגמ' לק' דהחמץ הוא שלו רק דיצא מרשותו ולכן אינו יכול לבטלו, א"כ ע"כ צל"פ הטעם שאינו מועיל ביטול משום שביטול הוא

¹¹ והוכחנו כן דהרי שיטת רש"י דביטול הוא קיום של תשכיתו, ואילו העושה ביתו אוצר אף שלדעת רש"י אינו עובר עליו על ב"י וב"י אבל אינו מקיים בזה מצ' ביעור דלכן האוצר ביתו אוצר תוך ל' צריך לבער דלכתחילה אי"ז ביעורו כמש"כ רש"י (ו.), דעשיית ביתו אוצר אף שאינו עובר עי"ז בב"י וב"י דנעשה אינו נראה אבל אינו חלות בחמץ עצמו שהרי אחר הפסח אפשר שיפנהו ולא דמי לביטול דהוי חלות בחמץ וכתבן וביטלו ומקיים עי"ז מצ' השבתה.

בדוק, דאם הקפיד בפירוש פשיטא דהוי מק"ט. ושוב כתב דזה אינו דמחמת חזקת בדוק ודאי לא נעשה מקח טעות, חדא דהוי בעיא לא אפשיטא והממע"ה. (פי' דשמא באמת על השוכר לבדוק ואין כאן מק"ט.) ועוד דע"י חזקת בדוק לחוד לא חשיב מקח טעות. אלא ע"כ דמיירי כשהקפיד בפירוש, ובעי לאשתלומי, ולכן באמת אמרי' דניח"ל למעבד מצוה בממוניה, פי' כשאין בו חסרון כ"ס. ועל דרך זה כתב המ"מ (פ"ב חו"מ הי"ח) גם הוא בשם הרא"ה והרמב"ן, ושם הלשון "דאתניה בהדיה", דהיינו שהתנה שהוא בדוק.

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

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

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

ב. אבל הר"ן כתב דהבעיא היא גם בשכר בי"ד והצירור תלוי בשני צדדי הבעיא דלעיל, דאם חזקתו בדוק (דסתם בנ"א כחברים אצל בדיקת חמץ) מבע"ל בשכר סתם, ואם אין חזקתו בדוק מבע"ל

המשכיר, דשמא אינו רוצה שהמשכיר יכנס לביתו וכן אינו רוצה לדון בבי"ד. ולכן ס"ד דהוי מקח טעות גם בבי"ד.

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

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

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

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

אם חסרון בדיקה הוא חסרון בגוף המקח

עי' בריטב"א בשם הרא"ה והרמב"ן, דתחילה פירש דמיירי כשלא אמר לו בהדיא רק היה בחזקת

וקשה למה צריך להביא ממרחק לחמו מדין חמצו של נכרי, הרי הוא מוכח בסוגיא דלעיל (שם) בשוכר גופיה דמבע"ל אם כל ישראל בחזקת חברים אצל בדיקה והבית בחזקת בדוק, דמבואר דאם אין המשכיר קמן ואין הבית בחזקת בדוק השוכר צריך לבדוק, אף שהחיוב בעצם היה על המשכיר.

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

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

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

כשאמר לו שהוא בדוק^ט. ומבואר דס"ל דבמה שחזקתו בדוק לחוד ג"כ סגי לשויי מקח טעות, והוא בכלל הבעיא. רק דמסקינן דניח"ל לאיניש כו'. ודלא כהרמב"ן והרא"ה והריטב"א דפשיטא להו דהבעיא בהתנה בפירוש דוקא, דאם לא היתה שם אלא חזקה לחוד פשיטא דאין מה ששינה מן החזקה יכול לשוויה מקח טעות.

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

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

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

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

ד. והנה הר"ן בתוך דבריו כתב דהשוכר לא סגי ליי בלא ביעור דהא חמצו של נכרי עושה לו מחיצה,

^ט ואינו מבואר בר"ן איך הוא השתא דהוי בעיא דלא אפשיטא.

מבע"ל דשמא עי"ז הוי מק"ט.

והרי בגמ' (צה.) מפורש – לגירסת ספרים שלנו וכן פרש"י ותוס' שם – דב"י וב"י הוי לאו הניתק לעשה דתשבתו, ומדברי תוס' הרא"ש מבואר דזהו כל ענין העשה דתשבתו דבאה לנתק הלאו, ואין מצ' תשבתו קודם זמן איסורו כלל.

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

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

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

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

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

אלא שבאמת א"א לפרש את דברי רש"י כהמנ"ח

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

תשבתו

הנה אביי יליף דביום הראשון היינו י"ד דא"א לומר בט"ו דכתיב שבעת ימים גוי'. ורש"י מפרש דכונת אביי דא"א שמצות תשבתו תהיה תוך זמן האיסור, כי זה תרתי דסתרי. ותוס' פליגי וס"ל דליכא סתירה דכך היא האמת שמצות תשבתו היא אחר שהגיע זמן האיסור, וראיית אביי אינה אלא או מכח ייתורא דקרא או משום דדרשינן אך חלק דאז ודאי א"א שתחול מצות השבתה באמצע זמן האיסור.

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

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

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

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

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

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

והשאג"א תי' דהוי לאו שקדמו עשה. (ועי' לק' ו:)

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

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

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

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

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

הגר"ח גם יצא לתרץ הקושיא מה יעשה הרמב"ם עם הגמ' (צה). דהוי לאו הניתק לעשה, וכתב דכל הסוגיא שם כר' יהודה (וכתב "כמבואר בסוגיא שם") ולדידיה ודאי תשבתו היא מצות עשה ולא רק איסור עשה. והחזו"א הק' איפה כתוב בסוגיא דאתיא כר' יהודה. אבל כונת הגר"ח כפיה"נ דהגמ' מדמה חמץ לנותר, והגמ' בהדיא קאמר לעי' מיניה דבנותר אינו לוקה משום שהוא ניתק לעשה, וזהו כר' יהודה דלוקה על לאו שאין בו מעשה. עכ"פ כיון שזכינו לדברי ר"ח אי"צ לכל זה וכנ"ל.

עוד בענין תשבתו

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

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

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

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

אכן התירוף נמצא בסידור רש"י (שנ"ו, מובא במחזור ויטרי ושבלי הלקט) שכתב דהלכה כר' יהודה, "ואע"ג דגם ביטול סגי לי' מכל מקום עיקר

בענין שיטת הרמב"ם בגלוסקא יפה, שם יתבאר תירוף אחר למה להרמב"ם אין ב"י וב"י ניתק לעשה.)

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

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

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

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

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

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

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

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

הוא בזמן של"ש ביטול).

מצותו בשריפה".

ולרש"י והמאירי נראה ברור דכמו דלר' יהודה עיקר המצוה בשריפה, ואילו ביטול אינו אלא כונה שניה של תורה, כך לחכמים עיקר המצוה במפרר וזורה לרוח דהיינו ביעור מן העולם, וביטול בלב אינו אלא כונה שניה של תורה. דהרי אם נאמר דלחכמים מקיים עיקר המצוה ע"י ביטול ג"כ, ושוה ביטול בלב לביעור מן העולם, א"כ סוכ"ס הסוגיא בדף (כז:): קשה איך הק"ו מיקל עליו, דהרי אלמלא הק"ו יכול לבטל בלבו לכתחילה וגם אחר הק"ו אם לא מצא עצים יבטל בלבו ולא יעשה פחות ממה שהיה עושה אלמלא הק"ו. אלא ע"כ דגם לחכמים ביטול אינו אלא כונה שניה של תורה, ועיקר המצוה בביעור מן העולם דוקא, ולכן שפיר נמצא הק"ו מיקל עליו, דבלי הק"ו אם לא מצא עצים יפרר ויזרה לרוח כדי לקיים הכונה הראשונה של תורה, ועכשיו שנאמר ק"ו אין הכונה הראשונה מתקיימת אלא בשריפה ונמצא שאם לא מצא עצים לא יוכל לקיימה ויסמוך על ביטול שאינו אלא כונה שניה של תורה.

ב. והנה מבואר בדברי רש"י (ד.י"ב, כ"ז: ט"ז) דגם לכתחילה יכול להמתין עד שעה שביעית ואז השבתתו בכל דבר, וקשה מ"ש ממה שפירש רש"י עצמו את דברי אב"י (ד:): דא"א שיהיה זמן תשבתו בליל ט"ו שהרי תיכף עובר על ב"י וב"יט".

והנה באמת שיטת רש"י והמאירי – דעיקר המצוה וכונה ראשונה של תורה בשריפה (או במפרר וזורה לרוח לחכמים) ואילו ביטול אינו אלא כונה שניה

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

ובפסקי ר"ד כתב דמצוה מן המובחר בשריפה.

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

וא"כ ניחא גם קושייתנו, למה בשעה ששית צריך שריפה דוקא לר' יהודה, וכי גרע מפרר וזורה לרוח מביטול. והתירוץ דאיה"נ לא גריעי מביטול, אבל הרי גם ביטול לא גרע מביטול, ומ"מ ס"ל לר' יהודה דעיקר מצותו בשריפה.

(אבל הרמב"ן אף דס"ל כרש"י דביטול נלמד מתשבתו דתרווייהו משמע, אבל לא משמע בדבריו דלכתחילה צריך שריפה דוקא ולא ביטול, והוא לש"י דלענין הזמן של מצות שריפה ס"ל כתוס' שהוא אחר חצות דוקא, כמבואר בדבריו, וא"כ לא קשה למה צריך שריפה ולא סגי במפרר וזורה לרוח דלא גרע מביטול, דכל הדין שריפה

¹⁶ עיי"ש דשורפים בתחילת שש ולא ימתין עד תחילת ד' משום שאדם טועה שעה, והרי תפ"ל שלא ימתין כדי לקיים עיקר המצוה.

¹⁷ עיי"ש דטורה זה למה ללקט עצים כיון שיכול להמתין עד חצות שהשבתתו בכל דבר.

¹⁸ עיי"ש שהקשו חכמים לר' יהודה אלא מעתה לא מצא עצים יהא יושב בטל, והוקשה לרש"י למה הוא יושב בטל הרי יכול להמתין עד חצות ולבער בכל דבר. והרי יסוד שאלת חכמים היא דהק"ו להצריך עצים עושה קולא, שיתבטל מלפרר ולזרות לרוח, ומקושיית רש"י מבואר דאם ימתין עד חצות יקיים המצוה לכתחילה ואין כאן קולא.

¹⁹ בדוחק יש לחלק דבט"ו דכתיב בפירוש שבעת ימים א"כ ב"י וב"י אינו מותר זמן לביעור, אבל איסור ב"י וב"י אחר חצות שנלמד מתשבתו גופא הוא מותר שעה לביעור עצמו.

השאג"א, דהעשה שמנתק הלאו הוא שיהא מושבת, וזמנו מחצות, ואף שהביטול הוא קודם חצות אבל קיום המצוה הוא שע"ז הוא מושבת כשמגיע חצות ומתקיים בשוא"ת וזהו העשה שמנתק את הלאו.

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

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

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

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

של תורה – צ"ב, ואם יש במשמעות תשבתו גם ביעור מן העולם וגם ביטול בלב מהיכ"ת שלא יהיו שוים (וכמו שנראה באמת בדעת הרמב"ן).

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

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

אבל גם לדעת רש"י שמצות שריפה היא קודם חצות, ועיקר המצוה – ובלשון המאירי: כונה ראשונה של תורה – בשריפה, אבל יש גם מצות תשבתו שמתקיימת ע"י ביטול, יש לבאר ההבחנה עפ"י דברי הר"ש מפלייזא הנ"ל (שנאמרו הרי ליישב שיטת רש"י דתשבתו היינו ביטול) דכונה ראשונה של תורה היא "תבערו" כמעשה, דהיינו שריפה, אלא שיש גם מצ' שהיא כונה שניה של תורה, שיהא מושבת, והיא מתקיימת ע"י ביטול שהחמץ נעשה מושבת עכ"פ.

נמצא דמש"כ רש"י בפסקים דעיקר המצוה של תשבתו בשריפה אבל יש גם תשבתו שהוא ביטול בלב, וכן המאירי שכתב דכונה ראשונה של תורה בשריפה וכונה שניה בביטול בלב, הבחנה זו היא אותה הבחנה שאמר הר"ש מפלייזא דתשבתו יש לה שתי משמעויות, האחת לעשות מעשה השבתה בקו"ע וזהו "תבערו" ואין ביעור חמץ אלא שריפה לר' יהודה ולר"ע, והשניה שיהא מושבת והיא מצוה בשוא"ת דומיא דשבתון דשבת ויוהכ"פ ששוכת ממלאכה ומאכילה, וכאן שוכת מלהיות לו חמץ, ואותה מצוה מתקיימת אחר חצות במה שביטול החמץ מקודם.

והקיום בשוא"ת שיהא מושבת הוא בודאי דוקא מחצות ואילך, ובזה ניחא איך העשה דתשבתו מנתק הלאו והרי הוא לאו שקדמו עשה, וכמשה"ק

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

והנה בעצם שיטת רש"י שיכול לבער בשעה שביעית, דלכ' קשה הרי מיד עובר על ב"י וב"י, היה אפש"ל דס"ל כהתוס' (כט:): דמותר להשהות חמץ ע"מ לבערו כיון שהלאו ניתק לעשה. אבל קשה דא"כ יוכל להמתין גם עד שעה ח', והרי מפורש ברש"י (ד:): דשורפין בתחילת שש ולא ימתין עד שעה ז' משום דאדם טועה שעה¹⁰.

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

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

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

והענין, דאף דיש מצות תשביתו קודם חצות לדעת רש"י (כמבואר ממה דמצותו קודם חצות בשריפה, וכן ממש"כ (ו.) דתוך ל' אין לו לעשות ביתו אוצר דנתחייב בביעור), וגם אחר חצות (כמבואר דהו"ל לאו הניתק לעשה), אבל ע"כ שהם שונים בגדרם דאל"כ איך מתקיים אך חלק. והוא, דתשביתו היינו להשבית האיסור, ועי"ז יש לו שם תשביתו, וקודם חצות שאין איסור על הגברא השם תשביתו הוא במה שמשבית החפצא של החמץ שלא יחול עליו איסור. ובזה יש שתי כונות של תורה, דעיקר המצוה לבערו מן העולם ממש, אבל בדיעבד סגי בביטול דגם עי"ז פועל בחפצא של החמץ שלא יהיה לו שום חשיבות, וכמש"כ המהרי"ק (שרש קמ"ב) דהוי כתבן וביטלו (עי' סוכה ד.). אבל אין זה ביעור גמור כשריפה (לר' יהודה) או כמפורר וזורה לרוח (לחכמים).

וכל זה קודם חצות, שאז השם ביעור הוא מצד שמבער החפצא של החמץ מלחול עליו שם איסור. אבל אחר חצות שכתב חל איסור על הגברא, אז אי"צ שהשם ביעור יהיה מצד החפצא של החמץ, אלא יש לו שם ביעור מצד הגברא שמשבית איסור חמץ מרשותו. וכיון שאחר חצות השם ביעור יכול להיות מצד הגברא, ממילא הוא מתקיים בכל דבר דמצד השבתת איסור חמץ מרשותו של הגברא מה לי שריפה מה לי מפרר וזורה לרוח, דמצד רשותו הכל אחד. וכיון שאחר חצות יש לזה שם ביעור גמור, לכן גם לכתחילה יכול להמתין עד חצות ולקיים מצות תשביתו באופן זה.

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

¹⁰ וצ"ע איך זה עולה עם דברי רש"י (יב:): דאם אין לו עצים יכול להמתין עד חצות, והרי אדם טועה שעה.

בביעורו אין כאן לאו כלל.

התוס' אלא בעוסק בביעורו בשעה שמשחה אותו¹⁷.

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

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

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

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

וכן מפורש במקו"ח בהקדמה לסי' תל"א אות ה' ליישב קו' השאג"א מהמפריש חלה, דלא מיירי

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

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

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

ז. ונקדים כמה קושיות אחרות, חדא דר"ע הוכיח דיום הראשון אינו ט"ו דהרי אין ביעור חמץ אלא שריפה. וכתב רש"י (ה: ש"מ) דס"ל כר' יהודה, והרי דעת רש"י דגם לר' יהודה אי"צ שריפה אלא קודם זמן איסורו. וא"כ מה היא הוכחתו של ר"ע, והרי אם יום הראשון היה ט"ו הרי"ז אחר זמן איסורו והשבתתו בכל דבר¹⁸.

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

¹⁷ אבל עיי' רמ"א סי' תמ"ו דאם מצא חמץ ביו"ט אסור לבערו במקומו וכתב הגר"א דסתמת לשונו משמע אפילו לא ביטל, דלא חשיב צה"י מצד שעובר על ב"י וב"י דס"ל כתוס' דמשהה ע"מ לבערו אינו עובר על ב"י וב"י. ומבואר דס"ל דגם כשאינו עוסק בביעורו אמרינן כן, ודלא כהמקו"ח.

¹⁸ אבל חתני הר"א גרוהויו שליט"א העיר דאי"ו קושיא כ"כ דהרי בלא"ה קשה לרש"י מדברי ר' יוסי שהוכיח דע"כ יום הראשון לאו היינו ט"ו דהא כתיב אך חלק, וקשה למ"ל זה תפ"ל משום דב"י וב"י משמע כל שבעה וכדברי אביי. אכן רש"י עצמו עמד ע"ז ות"י דר' יוסי ס"ל דהו"מ למימר דמצ' תשביתו היא בין השמשות ואח"כ מתחיל איסור ב"י וב"י. וא"כ גם בדעת ר"ע נוכל לומר כן, וא"כ היתה תשביתו שפיר בשריפה שהיא קודם זמן איסורו דב"י וב"י.

תשבתו דאחר חצות הוא בגברא להשבת איסור חמץ ממנו, ול"ש אלא אחר שחל האיסור עליו, ולכן ילפינן מיניה דחל איסור ב"י וב"י מחצות כמש"כ רש"י (ד.), וגם בכחו לנתן הלאו כמבואר בגמ' (צה.) כי הלאו והעשה שניהם בגברא שיש לו חמץ ברשותו ומשבת חמץ מרשותו. ותשבתו זה שהיא מצוה בגברא להשבת מלהיות לו חמץ ברשותו הוא בכל דבר, דמה לי שריפה מה לי שאר השבתות כיון שעכ"פ החמץ מושבת מרשותו ומשבת איסור חמץ מהגברא.

אבל תשבתו דקודם חצות אינו ענין לגברא, אלא היא מצוה להשבת חמץ עצמו שלא יחול עליו איסור חמץ כשיגיע זמן האיסור, ואינו מגלה שכבר חל איסור ב"י וב"י דאדרבא המצוה היא לבער החמץ קודם שיגיע זמן האיסור, וגם אין בכחו לנתק הלאו דאינו ענין ללאו. ויש בו חילוקי דינים, דעיקר המצוה בשריפה לר' יהודה, או בהשבתה מן העולם עכ"פ לחכמים, אלא דמתקיים גם ע"י ביטול בלב דהוא ג"כ פועל חלות בחמץ שלא יחול עליו איסור.

ח. והנה יל"ע אילו לא הוי כתיב אך חלק, והיתה מצות תשבתו מצפרא, מתי היה צ"ל המעבר מהתשבתו בחפצא לתשבתו בגברא, עם כל המסתעף ממעבר זה. ואפשר דלא היתה התשבתו השניה מתחלת עד הערב. או אפשר דהיתה התשבתו בחפצא שעה אחת בבוקר, שזהו הזמן שנצרך לביעור חמץ כמבואר ברש"י בכ"מ, ואח"כ תיכף היתה מתחלת המצוה בגברא שיהא מושבת ומאז היה עובר על ב"י וב"י^ט.

ונראה דזה פשוט לגמ' דצ"ל שני האופנים של תשבתו, ומעתה, הנה אביי אמר דא"א לומר שיום הראשון הוא בט"ו, שהרי כבר נכנס לזמן דב"י

תשבתו הוא בליל ט"ו א"כ גם ב"י וב"י הוא בליל ט"ו, והרי תשבתו צ"ל קודם הזמן דב"י וב"י.

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

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

קיצור הדברים שיש כאן שני עניני תשבתו,

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

אחר זמן איסורו שהרי לא צוה הכתוב לשרפו אלא אחר חצות. ולכן פ"י דכונת אב"י דלשון "ביום הראשון" מיותר (ע"י רש"י וכיון לדברי תוס' הרא"ש).

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

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

ויל"ע למה לא תי' תוס' הרא"ש עפ"י דבריו לק' (כ"ט): דשרי להשהות חמץ ע"מ לבערו. אבל פשוט דהתם גופא טעמא משום שהוא ניתק לעשה כמבואר בדברי התוס' ותוהרא"ש שם, וכיון שכן אי"צ לאתויי לחידוש זה שדייקו תוס' ותוס' הרא"ש מהגמ' לק' דהמשהה חמץ ע"מ לנתק את הלאו אינו עובר עליו, דבלא"ה פשוט דכל עשה שבא לנתק את הלאו זמנו אחר שהגיע זמן האיסור. ודבריו לק' הם חידוש נוסף.

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

ב. רק שק' דשי' רש"י עצמו (לע"י ד"ה ושורפין בתחילת ו', ולק' יב): דיכול לבער בתחילת שעה ז'. והרי דעת רש"י (ד. ד"ה בין לר"מ בין לר"י) שיש איסור ב"י וב"י מחצות. ואיך יתקיימו יחד שלשה דברי רש"י אלה – שיש איסור ב"י וב"י מחצות, ושיכול לבער בתחילת ז', ומה שביאר בדברי אב"י דא"א שיהיה הזמן דתשבתו אחר שהגיע הזמן של ב"י וב"י.

וב"י. וקשה מ"ש ממה שיכול לבער בשעה ז'. אכן נתבאר דמה שיכול לבער בשעה ז' אף שנכנס לזמן דב"י וב"י היינו משום שעוסק בניתוק הלאו. אבל המצוה שמנתקת את הלאו היא המצוה שיהא מושבת, כי הלאו הוא בגברא שלא ישהה החמץ והעשה הוא ג"כ בגברא שיהא חמץ מושבת מרשותו. אבל מצות תשבתו שהיא קודם זמן איסורו ובשריפה דוקא והיא מצוה בחפצא של החמץ אינה מנתקת את הלאו, וכשעוסק בשריפה לא חשיב שעוסק בניתוק הלאו. ולכן אם יום הראשון היה ט"ו והיה חייב להשבת בקו"ע בשריפה בתחילת ליל ט"ו, לא היה שייך היתר שעוסק בניתוק הלאו, ושפיר אמר אב"י שהעשה דתשבתו אם היא בליל ט"ו ותורת ללאו דב"י וב"י. כי בשעה ראשונה לא היה עסק בשריפה יכול לנתק הלאו, וממילא דלא היה שייך סברת התוס' ותוהרא"ש דמותר להשהות חמץ ע"מ לבערו, וכמו שביארנו בכונתם דכל שהשהייה היא לצורך הניתוק אינו אסור. ושפיר אמר אב"י דהיה עובר על ב"י וב"י.

וממילא ניחא גם מה שמקשה הגמ' ואימא לרבות ליל ט"ו לביעור, והקשינו אם נרבה ט"ו לביעור א"כ גם ב"י וב"י ינהגו בליל ט"ו, אבל לנ"ל ניחא, דרק תשבתו בשו"א"ת היא שמגלה שכבר נכנס לזמן של איסור שהיה, כי כל ענין העשה הוא לנתק האיסור שהייה מהגברא. ולכן אם השבעת ימים לא היו מתחילים אלא בבוקר, והיינו מרבים איסור שהיה בלילה מתשבתו לחוד, לא היה האיסור שהייה מתחיל אלא אחר שעה ראשונה של הלילה. ושפיר היה מתקיים דין תשבתו בשעה ראשונה, ואח"כ היה מתחיל האיסור שהייה.²

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

ותוס' הקשו ע"ז דהרי תשבתו אליבא דאמת הוא

² כנלענ"ד עכשיו בכל בזה, ובס' ישמח אב ע"פ כל שעה (כא). ביארתי שיטת רש"י במצות תשבתו בסגנון אחר, והמעין יבחר.

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

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

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

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

אבל לפי דברינו לעי' התירוץ באופן הפוך – דאם תשבתו היה קאי אליל ט"ו א"כ בתחילת הלילה היתה התשבתו בחפצא של החמץ לבערו קודם שיחול עליו איסור ואותה תשבתו אינה מגלה על הזמן דב"י וב"י כלל ונמצא שבאמת לא היה עובר על ב"י וב"י עד עבור הזמן של ביעור החפצא של החמץ.

ומש"כ רש"י שישבות בתחילת הלילה "מיד", לפי מה שרגילים לתרץ הכונה דבעצם יש ב"י וב"י מתחילת הלילה אלא שהוא מותר מקום למעשה ההשבתה דהיינו שעה אחת אבל לא יותר מזה. ואילו לפי דרכנו הכונה דרק בתחילת הלילה מיד הויה התשבתו בחפצא של החמץ, אבל אחר שעה היתה חלה מצות תשבתו בגברא לסלק מעליו איסור ב"י וב"י, ואותה תשבתו מגלה על הזמן דב"י וב"י (כמו לדידן אחר חצות). אמנם מסתמא היה יכול לבער בתחילת שעה שניה – כמו לדידן שיכול לבער בתחילת שעה ז' – דכיון שעוסק בניתוק שרי, אבל להמתין יותר מזה היה אסור.

ד. והגמ' מתרץ דההוא לא איצטריכא ליה דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ כו'. ולרש"י הלשון קשה מאד, דמשמע דאותו דין שהגמ' רוצה

ורגילים לתרץ בזה, שבט"ו עצמו דכתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בהדיא, זה כבר אינו מותר מקום להשהות כדי לבערו. והם דברי אביי. אבל איסור ב"י וב"י אחר חצות דלא כתיב בקרא רק נלמד לדעת רש"י מתשבתו, הוא מותר מקום לזמן קיום תשבתו גופא. לא מבעיא לתירו"ט שפי' בדעת רש"י (סג.) דבאמת ליכא ב"י וב"י ממש אחר חצות וע"כ מש"כ רש"י (ו.) שיש ב"י וב"י מחצות הכונה איסור שהייה בעלמא מכח מצ' תשבתו, אלא אפילו למש"פ הצל"ח בדעת רש"י שמחצות עובר על ב"י וב"י ממש אבל סוכ"ס אינו נלמד אלא בגילוי מילתא מתשבתו ולכן הוא מותר מקום לקיום מצ' תשבתו עצמה.

אבל לעיל תירצנו באופן אחר, דשיטת רש"י דיש תרי גווני תשבתו, התשבתו דקודם זמן איסורו היא מצוה בחפצא של החמץ להשביתו כדי שלא יחול עליו איסור חמץ, ואינה מגלה על זמן האיסור דב"י וב"י (כדחזינו דליכא איסור שהייה קודם חצות אף דא"י תשבתו). ועיקר מצוה זו לר' יהודה בשריפה ולחכמים במפרר וזורה לרוח, וגם יש כונה שניה של תורה דסגי בביטול שגם הוא חלות בחפצא של החמץ שלא יחול עליו איסור. והאופן השני של תשבתו הוא אחר זמן איסורו והיא מצוה בגברא להשבית איסור חמץ מעליו ובא לנתק את הלאו דב"י וב"י שגם הוא בגברא ולכן הוא גם מגלה על הזמן דב"י וב"י שמתחיל מחצות. וכיון שהוא בגברא להשבית איסור חמץ מעליו אין מקום לחלק בין שריפה לשאר השבתות ולכן אחר חצות גם ר' יהודה ס"ל דהשבתתו בכל דבר. ואותו ביעור של אחר חצות כיון שבא לנתק הלאו לכן כל זמן שעוסק בו אינו עובר על ב"י וב"י וזהו ההיתר לשרוף בשעה ז'.

ולכן אילו היה יום הראשון דקרא קאי אט"ו א"כ בט"ו גופא היו שני האופנים של תשבתו צריכים להתקיים בט"ו, ובשעה ראשונה היה צריך לקיים המצוה בחפצא של החמץ להשביתו, ואותו עסק שריפה אינו לנתק הלאו, ואינו מצילו מאיסור ב"י וב"י, והרי מיד בכניסת ט"ו יעבור על ב"י וב"י, וזו היא הוכחת אביי.

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

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

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

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

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

ה' ע"א

ביאור דברי רבא דילפי' זמן השבתה מלא תשחט

רבא אמר מהכא כו'. לכ' אינו מוכן דהרי הקרא בא לאיסור שחיטת הפסח על החמץ כמבואר במשנה בתמיד נשחט ומה זה ענין לתשבתו. ועי' תוס' שביארו דכיון דאשכתן דהזהיר על ההשבתה

ללמוד מביום הראשון תשבתו נלמד כבר מההיקש. והרי אם יום הראשון היה קאי אליל ט"ו היה יכול לבער בכניסת הלילה – לפי התירוץ הרגיל משום שב"י וב"י שנלמד מתשבתו מותר מקום לתשבתו, ולפי דרכנו משום שתשבתו שבתחילת הלילה היא לבער החפצא של החמץ קודם זמן איסורו ואינה מגלה על ב"י וב"י כלל – ואילו השתא דכתיבא הקישא א"כ התורה אמרה שעובר על ב"י וב"י מתחילת הלילה והיה צריך לבער מקודם.

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

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

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

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

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

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

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

והזהיר שלא לשחוט פסח על החמץ סברא הוא שבזמן שחיטה הזהיר על ההשבתה.

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

והקשה השאג"א דהא לשי' הרמב"ן והר"ן (ו). אינו עובר על ב"י וב"י על חמץ שאינו ברשותו, ואילו איסור לא תשחט בודאי שייך גם בחמץ שאינו ברשותו דהא לריש לקיש צריך שיהיה החמץ עמו בעזרה וגם ר' יוחנן דפליג על ריש לקיש היינו דאי"צ שיהיה עמו בעזרה, אבל עכ"פ לכו"ע אם יש לו חמץ עמו בעזרה עובר על לא תשחט. והרי העזרה אינה ברשותו ואין שם איסור ב"י וב"י. וקושיית השאג"א יקשה לרבינו דוד דהרי אף הוא ס"ל (לעי' ד). דאינו עובר על חמץ שאינו ברשותו.

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

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

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

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

אלא להתמיהה הגדולה בדברי התוס' היא נהי דהזמן דתשבתו הוא אחר חצות למה יהיה אסור משו"כ לשחוט הפסח קודם חצות, כל ישראל השוחטים פסחיהם אחר חצות ישבתו מחצות, וזה שרוצה לשחוט הפסח קודם חצות יקדים ויבער חמצו מקודם.

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

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

ולבאר הקושיא יותר, הרי לריש לקיש אליבא דבן בתירא אם שחט את הפסח שחרית ולא היה לו חמץ עמו בעזרה וכי עבר על לא תשחט, ומה לי דאינו שובת משהיית חמץ, הרי גם מי שיש לו חמץ בתוך ביתו אחר חצות רק שאין לו חמץ עמו בעזרה אינו שובת משהיית חמץ, ומ"מ אינו עובר על לא

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

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

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

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

ויל"ע חדא כיון דבן בתירא ס"ל דהפסח כשר גם קודם חצות א"כ מנ"ל דזמן תשבתו הוא דוקא

כליון גמור שמא אשכח להו איניש.

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

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

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

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

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

ושי"ל דמ"מ יש בו גם משום תקלה וביעור איסוה"נ, וקצת ראייה מהגמ' (כג: בסה"ע) דיליף איסוה"נ בבב"ח ושור הנסקל מבאש תשרף באם אינו ענין עיי"ש ואם אין הדין שריפה מלתא דאיסוה"נ א"כ קשה להבין הלימוד בזה. (ושמא יש

תשחט לדעת ריש לקיש, וא"כ מי שאין לו חמץ קודם חצות לא גרע מזה. ומדריש לקיש נשמע לדרי' יוחנן. וצע"ג.

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

עי' שבת (כה.). אמר רב כשם שמצוה לשרוף הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף תרומה טמאה שננטמאה. ופרש"י ב' לשונות, או משום דאיכרי קדש או משום תקלה. וקשה דרש"י בכ"מ נקט דמותר להאכיל תרומה טמאה לכלב של כהן וביארו תוס' (שבת שם) דזהו כהן לישנא ברש"י דהוא משום תקלה ולכן אי"צ שריפה דוקא (ולפני תוס' משמע שלא היה אלא הל"ב ברש"י לחוד) והקשו תוס' מהמשנה בתמורה דמנתה תרומה טמאה בהדי הנשרפים שדינם שלא יקברו.

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

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

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

להצריך כליון גמור וביעור מן העולם.

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

ולנ"ל שי"ל דבחמץ שצריך מעשה ביעור דנלמד מתשבתו, והוא גם קודם שחל בו איסוה"נ לדעת רש"י שהדין שריפה הוא קודם חצות, וגם אינו מחשב תקלה לחוד (דהיינו תקלת שהייה²⁰) דאי משו"ה היה סגי בביטול בלב או למכרו לגוי או לעשות ביתו אוצר ולמה עיקר מצותו בשריפה וכמש"כ רש"י בפסקי פסח וכמש"נ לעיל, אלא צריך מעשה תשבתו ונלמד מנותר דהוא בשריפה דוקא. אבל תרומה טמאה אין בה מ"ע של ביעור ולכן לא ילפינן דצריך מעשה ביעור וכל הלימוד אינו אלא לענין הדין שריפה שנאמר לסלק האיסוה"נ והוא בגדר הסרת תקלה ולכן אין טעם להקפיד על שריפה ממש אלא כל ביעור מן העולם בכלל.

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

ונראה בזה בהקדם דברי רש"י סוף תמורה (לג): על מה שהמשנה מנתה תרומה טמאה בהדי נשרפין כתב רש"י וז"ל תרומה טמאה נמי תשרף, בבמה מדליקין מפרש טעמא דמותרת²¹ בהנאה דאמרינן נמי התם בפ"ב²² כל שעה לך ניתנה להסיקה תחת

לדחות דכיון שהוא באם אינו ענין אילו היה כתוב בבב"ה ושור הנסקל בפירוש שצריכים שריפה היה משתמע מזה איסוה"נ אבל בקדשים פסולים גופייהו הוא כמעשה עבודה ואינו מלתא דאיסוה"נ כלל.)

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

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

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

והם הם דברי רש"י בביצה שביעורו מן העולם חשיב מלאכה דכתיב באש תשרף, וכמש"נ דילפינן תרומה טמאה מקדשים פסולים דצריך ביעור מן העולם, אכן בקדשים צריך שריפה ממש דשם השריפה גם משום שצריך מעשה שריפה ויש לו דינים כגון שצריך לשרוף ביום ובמקום קדוש, אבל לתרומה לא ילפינן אלא דין שריפה משום תקלה ואיסוה"נ דהתורה הקפידה טפי בחשב תקלתם

²⁰ דפשוט לשי' רש"י דאין תשבתו משום תקלת אכילה שהרי מתקיים גם ע"י ביטול בלב ומה יועיל ביטול בלב לתקלת אכילה.

²¹ בספרים אחרים: ומתרת.

²² בספרים אחרים: ובפ'.

ונראה כונתו על דרך שביארנו בדעת רש"י בתמורה, דבעצם תרומה טמאה אסורה בהנאה, ומה דשרי ליהנות בשעת שריפה הוא משום שהאיסור פקע ע"י השריפה, אבל קודם שביערו אסור בהנאה ולכן א"א להחשיב את השריפה מעיקרא כשריפה של אוכ"נ, דכשכא להבעיר הרי הוא עדיין אסור בהנאה ול"ש לומר שעושה בשביל אוכ"נ, אלא השריפה לקיום מצוה לחוד, אלא דתיכף שמתחיל ההיסק פקע איסורו מהחלק הניסק.

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

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

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

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

ונראה דאיה"נ, דברי רש"י בביצה הם כהל"ק דשריפת תרומה טמאה נלמדת מקדשים, ומ"מ היא מתקיימת בכל "איבוד מן העולם" כמבואר בדברי רש"י בביצה, וכגון להאכיל לכלב, כי הדין שריפה דילפינן מקדשים הוא מלתא דתקלה וכדין שאר

תבשילך עכ"ל. ודבריו סתומים מה ענין ההיתר ליהנות בשעת היסק למה דחשיב ל"י בהרי הנשרפים. ובכלל מה זה ענין לביאור המשנה שם.

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

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

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

ולכן מעצם הדבר דשרי ליהנות בשעת היסק חזינן דע"י שריפה והיסק פקע האיסור, וממילא הוא כנשרפין שאפרן מותר, והוא בכלל הנשרפין לא ייקברו דלמא אשכח להו איניש, וזהו הדין דתרומה טמאה בשריפה.

וזהו ביאור דברי רב דמצוה לשרוף תרומה שנטמאה וממשיך ואמרה תורה בשעת ביעורה תיהני כו' דכונת רב לתת טעם מנ"ל שמצוה בשריפה משום שאמרה תורה תיהני בשעת שריפה דמזה נלמד שתרומה טמאה היא מהנשרפין וכדברי רש"י בתמורה.

ועי' תוס' לק' (מו.) בשם ריב"א דתרומה טמאה בעצם אסור בהנאה רק שלא הקפידה תורה שיהנה בשעת שריפה, ולכן אין בשריפתה משום אוכ"נ, והסברא צ"ב, חדא עצם החילוק צ"ב מה ההבדיל בין דבר המותר לבין דבר שלא הקפידה תורה עליו, וגם מה זה ענין לאוכל נפש הרי סוכ"ס שורף התרומה כדי ליהנות ממנה.

שרי בשעת היסק). והקשה הגרעק"א (גליון השו"ע סי' תמ"ה) דהרי תוס' בתמורה (לג:) ביארו דהנשרפין אפרן מותר משום שנעשה מצוותן וא"כ גם לחכמים הרי קיים מצ' תשבתו גם ע"י שריפה ונימא דנעשה מצותו ומאי שנא.

באמת רבינו דוד (מה: ד"ה תוספתא) כתב בפשיטות שנהנין מאפרה כדין הנשרפין שאפרן מותר אע"ג שהוא פסק כחכמים דר' יהודה. ומשמע דס"ל כסברת הגרעק"א (ולשי' שביאר הגמ' כא: באופן אחר עיי"ש⁷¹).

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

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

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

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

איסוה"נ הנשרפין וככל מש"נ במהלך הראשון שכתבנו לעיל.

אבל לפי הל"ב דשריפת תרומה טמאה משום תקלה ואינה נלמדת משריפת קדשים ל"ש הסברא דרחמנא אחשבה להבערתן מלאכה, והרי רש"י בשבת שם (ברה"ע) כתב טעם אחר למה אינו יכול לשרוף תרומה טמאה ביו"ט אע"פ שנהנה בשעת שריפה הואיל ושאר שריפת קדשים אסור ליהנות בשעת שריפה ולא יצאה תרומה טמאה מכלל ולכאורה כונתו דהוא גזירה אטו שריפת קדשים וכשיטת ר"י לק' (מו.).

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

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

אם לחכמים אפרו אסור

בתוס' (כא: ד"ה בהדי) מבואר דלחכמים שהשבתתו בכל דבר הוי כנקברין שאפרן אסור (וביאר בזה דברי הגמ' שם למה ס"ד דלר' יהודה

⁷¹ אלא שק"ק שהרי הביא דברי התוס' (כא:): ואף שחלק עליהם לענין ביאור הגמ' אבל הו"ל לבאר שחולק עליהם גם בעצם הסברא דלחכמים אפרו אסור.

ועובר עליו בכל יראה, ואע"פ שאינו רואה דהא לא כתב לא תראה חמץ אלא לא יראה, משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראיה, ואע"פ שאין יודע שהם בביתו מ"מ כל יראה איכא עכ"ל.

ודבריו תמוהים לכ' למה הוצרך לומר דכל יראה משמע במקום הראוי לראיה, הא אפילו על טמון עובר. וגם מ"ק ואע"פ שאין יודע שהם בביתו כו'. ולקמן (ו: בענין חמץ שאינו ידוע) ביארנו שכונתו דאינו עובר בכל ימצא על פירוין, כיון שאינו יודע שהם בביתו לא חשיבי מצוי, וכמו במוצא גלוסקא יפה דהוכיחו התוס' (כא.) דאינו עובר אלא מכאן ולהבא ולא מתחילת הרגל, כיון שלא היתה ידועה. ומה שאמרה הגמ' אילימא משום פירוין כו' דמשמע שהיה שייך איסור בפירוין (אלמלא דלא חשיבי) היינו איסור כל יראה, דכל יראה אינו תלוי במצוי, אלא בראיה, והפירוין נראים כיון שהם במקום הראוי לראיה עיי"ש.

שיטת רש"י בכל יטמין

ע"י רש"י ד"ה יכול, מש"כ "ביד", וצ"ב מ"ק. וגם למה שהגיה בגליון "כדי" שלא יראנו תמוה, דמה צריך לייחס סיבה להטמנתו, ולמה לא כתב בפשיטות דיכול פטור על טמון קמ"ל. אמנם גם בלשון הגמ' יש לדייק למה נקט לשון "יטמין" ולא טמון, אבל בזה י"ל דהוא על משקל יראה וימצא, דלא יראה ולא ימצא וגם לא יטמין. אבל דברי רש"י שהאריך טפי שיטמין שלא יראנו בודאי צ"ב. וגם מש"כ רש"י "יכול נלמוד ממקרא זה שיטמין את שלו ביד שלא יראנו ודיו דהא לא יראה כתיב" צ"ב מאי "ודיו" דקאמר, דהרי לא איירינן במצות תשבתו.

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

ב. שי' רש"י (לא.) דמש"א המשנה נפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער היינו דמה"ת גם ביטול אי"צ (ומה שהצריך רב חסדא שם שיבטל אינו אלא מחשש שמא יפקח הגל). ודלא כתוס' הרא"ש שם

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

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

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

ה' ע"ב

אם עובר בב"י על טמון

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

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

מאידך, ע"י ברא"ש (פ"א סי' ט') על דברי הגמ' (ו:): הבודק צריך שיבטל מ"ט אי נימא משום פירוין הא לא חשיבי כו' וכתב ע"ז הרא"ש וז"ל אי נימא משום פירוין דקים לן שלא מצא בבדיקה ונשאר

דבמה שכתבה תורה תשכיתו הגדירה דלא אסרה אלא שהייה באופן שמחשיבו ולא באופן שמבטלו כעפר ומסיח דעתו מיניה.

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

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

וא"ת איך אפשר"ל כן דטמון היינו כגון מפולת, והרי מרבינן טמון לחיובא מן לא ימצא, ואילו נפלה עליו מפולת דעת רש"י שאינו עובר עליו כלל. אבל נראה בדעת רש"י דלא מרבינן מלא ימצא אלא כשטמן בידים, ומפרש כן לשון הגמ' "בל יטמין", היינו שהטמין בידים.

והענין, דממה שכתוב לא יראה פטרינן כשהוא טמון כגון שנפלה עליו מפולת, דע"י שאינו נראה ואסח דעתו מיניה. אלא דקאמר הברייתא ד"יכול יטמין" בידים, ת"ל לא ימצא, ואשמעינן דאין הטמנה בידים מועילה שייחשב אינו נראה. דכיון שהטמינו בידים אין כאן היסח הדעת אלא אדרבא הוא כאדם הטומן כספו בקרקע דאינו מסיח דעתו מיניה אלא זו היא שמירתו.

וזהו היסוד לשי' רש"י דנפלה עליו מפולת פטור, דלמד כן מסוגיין דלא מרבינן אלא שלא יטמין בידים, אבל אם נעשה טמון מאליו שנפלה עליו מפולת פטור, והוא נלמד מלא יראה.

ד. וזהו צחצחות הפשט בדברי רש"י שכתב "יכול נלמוד ממקרא זה שיטמין את שלו ביד שלא יראנו ודיו דהא לא יראה כתיב", דתמהנו מהו לשון

דצריך ביטול מה"ת והמשנה לא באה אלא לפטרו מחיוב בדיקה דרבנן.

ורש"י ב"מ (מב.) ביאר דהטעם שאינו עובר משום שאינו נראה, ותמוה דהא מרבינן טמון לאיסורא, ולכאורה צ"ל דאף דמרבינן שעובר על טמון בכל ימצא אבל על כל יראה אינו עובר. ויש שפירשו דכונת רש"י דעל כל ימצא אינו עובר דכיון שנפלה עליו מפולת אינו מצוי, ועל כל יראה אינו עובר כיון שאינו נראה. אבל תמוה דא"כ דברי רש"י הם חצי דבר שחש לבאר למה אינו עובר בכל יראה ולא חש לבאר למה אינו עובר בכל ימצא.

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

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

וכפי נראה דעת רש"י דביטול אינו כלל מתורת הפקר, ודלא כהרמב"ן והר"ן דאף שהסכימו לדעת רש"י שביטול נלמד מקרא דתשביתו מ"מ ס"ל שביטול הוא מלתא דהפקר, ונפטר מב"י וב"י ע"י שנעשה אינו שלו. אבל דעת רש"י דביטול אינו משום הפקר כלל, רק ענין הביטול שמסיח דעתו מיניה (כלשון רש"י ד. ד"ה חובת הדר), וסגי בזה שלא יעבור בב"י וב"י, דהתורה לא אסרה אלא שהייה שדעתו עליו, דחשיב שמקיימו, אבל כל שהסיח דעתו ממנו לגמרי והוא בעיניו כעפרא אינו כמקיימו ואי"ז שהייה שאסרה תורה. וזהו מש"כ רש"י דמשביטל אינו עובר דלא כתב אלא תשביתו,

שני איסורים לדעת רש"י, אלא לאו אחד שלא היא חמץ נראה, וזה נלמד מלשון "לא יראה", אלא דהקרא ד"לא ימצא" בא לצמצם היתר זה שלא נאמר במטמין בידיים. אבל היתר חמץ המוצנע ע"י חיה הוא באמת משום דכתיב לא יראה, דילפינן מיניה דכל שהוא טמון מאליו פטור, וכמו במפולת.

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

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

שיטת הרמב"ם שמנה ב"י וב"י לשני לאוין

מבואר ברמב"ם (פ"א חו"מ ה"ג) דאם היה לו חמץ בביתו עובר בב' לאוין. הקשה הכס"מ הרי שי' הרמב"ם בסה"מ (שרש ט') דלאו שנכפל כמה פעמים בתורה אינו נחשב אלא לאו א', הן לענין

"ביד", ומאי קאמר "שלא יראנו" וכי אזלינן בתר כונתו, וגם מהו "ודיו" והרי לא איירינן במצות השבתה. וגם אם נגיה בדברי רש"י דצ"ל "כדי" במקום "ביד", עדיין יקשה מה זה "כדי שלא יראנו" וכי איכפת לן בכונתו. וכן תמהנו על מש"כ רש"י בהמשך "ת"ל לא ימצא אסר לך הטמנה..." דמשמע דקאי על מעשה ההטמנה.

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

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

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

וכן בחיה (כא). שכתב רש"י דלא עבר על בל יראה, ותמהו המפרשים מה יענה ללאו דבל ימצא, למבואר ניחא ברוחא, דבל יראה ובל ימצא אינם

להתענות בעשירי מתשרי והוא אמרו יתעלה תענו את נפשותיכם ובא הפירוש בספרא תענו את נפשותיכם ענוי שהוא אבוד נפש ואי זה זה אכילה ושתייה. וכן באה הקבלה שהוא אסור ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה. ושהשביטה מחויבת מאלו הפעולות כלם מאמרו בו שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם כאילו הוא יאמר שחובה בו השביטה המיוחדת במלאכות והמעשים והשביטה המיוחדת במזון הגוף וקיומו ולכן אמר שבת שבתון. ולשון ספרא מנין שיום הכיפורים אסור ברחיצה ובסיכה ובתשמיש המטה תלמוד לומר שבת שבתון שבות. כלומר השביטה מאלו כולם עד שיגיע הענוי עכ"ל.

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

אבל הרמב"ם לטעמיה שהשריש (שרש ב') דעיקר המצוה לענין מנין המצוות הוא מה שמפורש בקרא הוא בהללמ"מ, אבל מה דנדרש ב"ג מידות אף שהדרשא אמת אבל הוא נקרא דברי סופרים ואינו במנין המצוות. והוסיף שהמפורש בקרא ובהללמ"מ הוא כמו הגזע, והנדרש ב"ג מידות הוא כמו הענפים, ולענין מנין המצוות לא מנינן אלא הגזעים.

וזהו ביאור דברי הרמב"ם לענין יוהכ"פ, דעיקר העשה הוא המבואר בקרא דהיינו עינוי שיש בו איבוד נפש, והוא הגזע, אבל מרבינן מדרשא כל מיעוט תענוגים, והם כמו ענפים. ולכן הרמב"ם תחילה ביאר עיקר העשה ואח"כ המסתעף ממנו בדרשא.

ועי' מ"ע רל"א לענין מצ' קבורה דתחילה כתב והוא שצונו לקבור הרוגי בי"ד ביום שייהרגו כו' ואח"כ כתב והוא הדין בשאר המתים. וקשה כיון שסופו לרבות שאר מתים למה הזכיר מתחילה

מנין המצוות והן לענין מלקות⁷⁷, וא"כ אם איתא דבל יראה ובל ימצא הם בחדא מחתא איך קאמר הרמב"ם דעובר בב' לאוין.

ותירץ הכס"מ דבל יראה הוא בראיה דוקא, ואילו בל ימצא הוא אפילו כשאינו רואהו.

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

אלא דהגראז"מ באבן האזל תמה ע"ז שהרי מפורש ברמב"ם (ח"ו ריש פ"ד) דעובר בכל גונא בשני הלאוין. (ומש"כ הכס"מ דהכונה כשאינו טמון לא משמע כן שם כלל.) וגם בסה"מ גופא בסוף מצ' ר"א כתב דילפינן שני הלאוין זמ"ז דעובר גם על מה שאינו בכלל משמעות האלו.

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

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

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

ועי' בלשונו בסה"מ (מ"ע קס"ד) וז"ל היא שצונו

⁷⁷ והרמב"ן הסכים עמו לענין מנין המצוות, ונחלק עליו לענין מלקות.

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

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

שוב העירני על נכון הב' יהודה סנאו נ"י דאפשר שאין הדיוק מדברי הרמב"ם בהל' סנהדרין מוכח, דהרי חזינן שהרמב"ם שם מנה לאו דהעושה צלם (לאו א'), אף שדעת הרמב"ם שנכלל בזה ב' אזהרות וב' מלקיות, וכן מנה לאו דאוכל מע"ש חוץ לירושלים (ל"ת ס"ג) אף שנכלל בזה ג' אזהרות לדגן תירוש ויצהר ועל כל א' לוקה בפנ"ע, וכמו שעמדו על כל זה בציונים במהדורת פרנקל, וע"כ דאין כונת הרמב"ם בהל' סנהדרין למנות מנין הלאוין והמלקות אלא למנות אופנים של חיוב מלקות, ולעולם נימא דגם המקיים חמץ ברשותו לוקה שתיים, וכמשמעות דבריו בסה"מ, ותהיה משנת הרמב"ם אחת דכיון דמצד תושב"כ בל יראה ובל ימצא הם שני ענינים לכן חשיב ב' לאוין לכל דבר, הן לימנות שתי מצוות והן ללקות שתיים.¹²

ד. אלא דמ"מ יל"ע, דעי' ברמב"ם (ל"ת קע"ט)

הרוגי ב"ד. אלא משום שחיוב קבורת שאר מתים נלמד מרובי דקבר תקברנו, אבל עיקר העשה קאי על הרוגי ב"ד.

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

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

ג. והנה אף שלענין כפל הלאוין הרמב"ם (שרש ט') הוזה דכמו שאינו נמנה אלא לאו אחד כך אינו לוקה אלא אחד, אבל לענין מה שהשריש (שרש ב') דמה שנדרש ב"ג מידות אינו נכלל במנין המצוות לא מצינו דכמו"כ אינו לוקה עליו. ואדרבא בכ"מ מצינו אזהרת מלקות ע"י גז"ש או שאר מידות, ומעתה, אף דפשטא דקרא דבל יראה מיירי בראיה,

¹² ולכאורה ראיה לזה ממה שמנה הרמב"ם אכילת בב"ח ובישול בב"ח לשני לאוין, אף שבקרא אינו מפורש אלא איסור בישול, ואיסור אכילה והנאה נלמד ממה שנכפל איסור הבישול ג"פ. וע"כ משום דמבואר בגמ' שאם בישל ואכל לוקה שנים, ומזה ראה הרמב"ם ראיה שאיסור אכילה הוא הלל"מ וממילא שהוא נמנה בפנ"ע כמבואר ברמב"ם (שרש ב') שגם הנלמד מהלל"מ יכול לימנות מצוה בפנ"ע, וכמו המפורש בכתוב, ורק הנלמד ב"ג מידות חשיב מד"ס ואינו

משום הרואה שהוא הלאו הפרטי, וגם נמנה בל ימצא משום טמון שאין לו לאו פרטי. אבל השאלה היא על מש"כ הרמב"ם בהל' חו"מ דעובר על שני לאוין, והיכי משכח"ל, דאם הוא נראה עובר רק על הלאו הפרטי דבל יראה, ואם הוא טמון עובר רק על הלאו הכללי דבל ימצא.

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

ובר מן דין י"ל דכיון שאיסור בל יראה (היינו עיקר המצוה לענין מנין המצוות כנ"ל) הוא ע"י ראייה דוקא, נמצא דבל יראה ובל ימצא הן ב' פעולות שונות, דבל יראה הוא איסור ראייה, ובל ימצא הוא איסור שיהיה לו חמץ ברשותו, ולכן נחשבים לעולם לב' לאוין, אפי"ת דלא משכח"ל בל יראה בלא שיעבור ג"כ על כל ימצא, דסוכ"ס הם ב' מעשי עבירה שונים, ולא דמי לאיסור שרץ הארץ שהוא מעשה א' עם איסור אכילת שרצים הכללי¹².

דאם אכל שרץ הארץ לוקה א' משום הלאו דשרץ הארץ, אבל אינו לוקה משום הלאו דאל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ, שהוא לאו כללי לכל השרצים, דכיון דהלאו דשרץ הארץ כלול בהלאו הכללי, הוי כלאו שנכפל ב"פ, ואינו נחשב אלא לאו א'. ורק אם אכל שרץ המים, שאין לו לאו מיוחד בפנ"ע, הוא דעובר משום הלאו הכללי דשרצים. ונלמד מזה הוספה למה שהשריש הרמב"ם בשרש ב', דלא רק שאינו לוקה ב' פעמים על לאו שנכפל ב"פ ממש, אלא גם כשיש שני לאוין שונים, אלא שאחד כללי ואחד פרטי באופן שא"א לעבור על הפרטי בלי שיעבור גם על הכללי, ועבר על הלאו הפרטי, לענין הלאו הפרטי הו"ל ככפל לאוין, וכאילו לא עבר אלא על לאו אחד.

וא"כ ה"נ דכותיה, כיון דהלאו דבל יראה – גם לפי פשטא דקרא דהוא בראיה דוקא – הרי הוא כלול בהלאו דבל ימצא, דכל שיש שם ראייה ה"ה דיש שם מציאה, היה הדין נותן שנאמר דהרואה חמץ עובר בלאו א' דלא יראה, ומי שנמצא שיש לו חמץ ואינו רואה עובר משום לא ימצא. אבל לעולם לא יעבור משום שניהם.

והנה לענין מנין המצוות לא קשה מידי, דהרי אף שכתב הרמב"ם דאינו לוקה ב' על שרץ הארץ דהו"ל כפל הלאוין, אבל מ"מ האיסור של שרץ הארץ נמנה ללאו בפנ"ע, וחזינן דמנין הלאו הפרטי, דכשעושה המעשה הפרטי עובר על הלאו הפרטי, והלאו הכללי ג"כ נמנה משום שרץ המים שאין בו לאו בפנ"ע. וא"כ ה"נ אפי"ת דבל יראה לעולם נכלל בכל ימצא, אבל נמנה בל יראה לחד

נמנה במנין המצוות. ואם איתא דלענין מלקות גם הנלמד ביי"ג מידות יכול ליחשב לאו בפנ"ע ללקות עליו בנפרד א"כ אזלא הראיה.

¹² כע"ז יש להקשות לענין לאו דאחותו ולא דבת אשת אביו מולדת אביו, דמבואר ברמב"ם (פ"ב איסור"ב ה"ד) שאם בא על אחותו שהיא בת אשת אביו מאביו לוקה שתיים. וק' דהא כל בת אשת אביו מאביו היא בכלל אחותו, ואיסור אחותו כולל איסור בת אשת אביו מאביו, ולמה ילקה שנים, ומאי שנא מהאוכל שרץ הארץ דאינו לוקה על הלאו הכללי דשרצים.

ונראה בזה, דע"י בגמ' יבמות (נד:) כשדנו אם אחות אביו ואחות אמו אסורים בין מן האב ובין מן האם, דומיא דאחותו, או"ד אינם אסורים כ"א מן האב, דומיא דדודתו, ושו"ט הגמ' דנראה למי דומה, דאחות אביו דומה לאחותו שהוא איסור הבא מאליו, משא"כ דודתו, אבל מאידך דמי לדודתו שהוא קרובי האב, משא"כ אחותו שהיא קרובי עצמו

דמה שחייב כשגלגל עיסת חבירו אינו משום דאי"צ לכם, אלא משום ההחייב מצד הנגזל שהעיסה שלו, דגבי חלה אי"צ שהבעלים יעשו הגלגול, דאפילו גלגל עיסה של אחרים שלא מדעת הבעלים ג"כ חייבת בחלה כמבואר בירושלמי (פ"א חלה ה"ה).

אבל אין בזה עדיין תירוץ לקר' השאג"א, דאם איתא דבחלה בעינן לכם, כמש"כ הרא"ש, למ"ל באמת תרי קראי למעט של נכרי ושל גבוה. וע"כ כמש"כ המנחת ברוך (שם) דהרא"ש נקט כאותה גירסא שכתבו התוס' בסו"ד דגם בחלה אי"צ כ"א חד קרא. אבל למה שנקט הר"י מאורלייני"ש בקושייתו דבחלה באמת צריך קראי ע"כ דבחלה אי"צ לכם. וא"כ לא דמי לחמץ והדרא קושיית השאג"א לדוכתה.

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

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

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

ב. אכן הרא"ש (לק' לח.) כתב בדמצה בעינן לכם דנלמד מחלה, הרי דס"ל דבחלה בעינן לכם. וביארו המקו"ח (תנ"ד) והמנחת ברוך (סי' ע"ד)

עיי"ש. ומבואר דאחותו חשוב קרובי עצמו, אף דהרי גם אחותו היא ע"י שהיא בת אביו או בת אמו, וצ"ל דמ"מ אסורה מצד שהיא אחותו.

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

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

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

נכרי או של גבוה, ודמי לחלה.

ו' ע"א

בהמת ועיסת ארנונא

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

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

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

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

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

ולפי"ז מש"א הגמ' דעיסה לית לה קלא היינו דאם

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

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

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

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

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

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

ועפ"י הכריע הגר"ח דמש"פ הרמב"ם (פ"ו בכורים ה"ט) דעיסה שהיו ישראל וגוי שותפים בה אם יש שיעור לישראל חייבת, ורק אם לא נשאר שיעור לישראל פטורה, ע"כ היינו כרבנן דשותפות נכרי אינה פוטרת בעצם (וכמש"פ הרמב"ם לענין תרומה ע"י פ"א תרומות ה"כ), דאילו לר' אלעי אפילו אם לא היה לישראל שיעור היתה השותפות של הנכרי פוטרת בעצם.

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

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

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

יימלך לא ידעו מחלק המלך. ולפ"י עושה עיסה עם הנכרי פטור היינו משום דכיון שהעיסה שלו ממש אין חשש שיימלך.

אבל לשון הר"ן לא משמע כן אלא כל שיש לו חלק ברור לא איכפת לן בקול. והדברים צ"ב.

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

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

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

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

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

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

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

ויל"ע הרי רש"י ס"ל גבי מפולת דליכא ב"י וב"י דאינו נראה, ומ"מ העושה ביתו אוצר תוך ל' צריך לבדוק ולבער דלכתחילה לא זהו ביעורו (כמבואר ברש"י בסוף עמוד זה). והרי רש"י פסק כר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ואיך סגי להוציא את הנכרי מרשותו, הרי נתחייב בתשביתו שהיא בשריפה דוקא. אבל בפשוטו לק"מ דרש"י לטעמי' (יב:) דמצות שריפה היא קודם חצות דוקא, אבל אחר חצות השבתתו בכל דבר, ונתבאר לעיל דטעמי' משום שמצות תשביתו קודם חצות היא בחפצא של החמץ להשביתו ויש לזה דינים דצ"ל בשריפה, אבל המצוה אחר חצות אינה אלא בגברא שיהא חמץ מושבת מרשותו ולא איכפת לן איך נעשה ההשבתה. וא"כ ניחא דמסתמא הך נכרי שנכנס עם בצקו בידו מיירי גם תוך הפסח, דאז כבר אין מצות תשביתו בחפצא של החמץ, ולכן גם אילו היה עובר עליו לא היה צריך להוציאו מיד הנכרי ולבערו, והיה סגי להוציאו מביתו דסוכ"ס עי"ז היה מושבת מלהיות חמץ ברשותו.

חמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות

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

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

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

הרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה דייחד לו בית.

פטורה ואי"צ לטעמא דלית לה קלא, והרמב"ם פסק דאפילו שותפות עכו"ם אינה פוטרת (כל שיש שיעור לישראל) ואצ"ל דשעבוד נכרי אינו פטור.

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

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

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

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

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

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

איתא בעינא הדרא למריה לאו ברשותי קאי קמ"ל. וידועה מה שחקרו (עי' שיעורי ר' שמואל סי' ה' שהביא החקירה בשם הגר"ז) אם ענין הגזה"כ הוא דאף דבעלמא דהגל"מ לאו כממון אבל לענין חמץ חשיב כממון, או"ד גם בחמץ לאו כממון דמי אלא דעצם האחריות מחייבת אותו.

והנה עי' תוס' תוס' כתובות (לד.) לענין גונב שור הנסקל מבית שומר דר"מ מחייב את הגנב לשלם כפל דו"ה לשומר דר"מ ס"ל כר"ש דדבר הגורם לממון כממון דמי, והשור הוא גורם לממון דעד שנגנב היה יכול להפטר מהמפקיד בטענת הרי שלך לפניך. והקשו תוס' למ"ל לגמ' לומר דר"מ ס"ל כר"ש, תפ"ל דר"מ עצמו דאין דינא דגרמי.

והרמב"ן תי' דלא דמי כלל, דדבר הגורם לממון היינו דחשיב ממון ולכן השומר יכול לתבוע גם כפל דו"ה מהגנב דהוי השור שלו מדין דהגל"מ, אבל דינא דגרמי אינו אלא תביעת ההפסד, ונהי שהשומר היה יכול לתבוע ההפסד מהגנב אבל כיון שאין השור שלו ל"ש תביעת כפל דו"ה. ובקונטרס דינא דגרמי כתב דענין דבר הגורם לממון דהוי כממון לר"ש היינו דחשיב ככיס מלא מעות.

ולכ' זוהי גם כונת התוס' במה שתי' (שם) בשם י"מ דר"מ לא חזינא דמחייב כפל דו"ה. אבל קשה למה הוצרך לתירוצים אחרים, והרי תירוץ זה אמת וברור.

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

ונראה בזה, דבדברי ר"ש יש להבחין ב' חידושים, וכגון בקדשים שחייב באחריותם ונגנבו דאמר ר"ש דחייב כפל דו"ה לבעל הקרבן, חדא דהקרבן חשיב של הבעלים כיון שחייב באחריותו, לענ"ז דהגונבו והשוהטו חייב כפל דו"ה לבעלים. ועוד דהבעלים יכולים לתבוע ההיזק שנגרם בגניבת הקרבן. ובפשוטו הדין השני נובע מהדין הראשון. דכיון דחשיב בעלים על הקרבן – מחמת שגורם אצלו לממון – לכן הוא יכול לתבוע הגניבה. ועד"ז

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

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

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

ג. ונראה דפלוגתא זו יש לה שרשים. דהנה הגמ' מקשה לחכמים דדבר הגורם לממון לאו כממון דמי אמאי חייב כשקיבל עליו אחריות, ומתורץ דלהכי כתיב לא ימצא, ובל"ב מקשה הגמ' לאידך גיסא לר"ש למ"ל קרא ומתורץ דס"ד הואיל וכי

הם דברי הרמב"ן כנ"ל.

לממון הוא דיכול לתבוע ההיזק שנגרם לו, ודומה לדינא דגרמי, אלא דממילא כיון שיש לו זכות תביעת ההיזק עי"ז נעשה גם בעלים בבהמה לענין תביעת היזק זה, ועי"ז יכול לתבוע גם כפל ודו"ה.

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

ונראה דאיה"נ אלא דלרמב"ן דברי הגמ' מתפרשים באופן אחר, והרמב"ן לטעמי' דגם בחמץ של ישראל אי"ח אא"כ הוא ברשותו, וקאמר הגמ' דס"ד אמינא כיון דכי איתא הדר בעינא לאו ברשותי קאי, פי' אף דבדודאי הוי דהגל"מ וכממון דמי לר"ש והוי חמץ שלו, אבל כיון שהבעלים זכאים לקחתו חזרה לכן הוי כחמץ שלו שאינו ברשותו, וכמו גניבה דאף שהוא של הנגנב לא חשיב ברשותו כיון שאינו תחת ידו ושליטתו, כך חמץ זה כיון שאינו תחת שליטתו שהרי כל זמן שהוא בעין הבעלים יכולים לקחתו חזרה לכן ס"ד דאי"ח. ואמנם הוא פירוש מחודש, אבל הוא מרווח בלשון הגמ"כ.¹²

ורש"י שלא פירש כן משום דמפרש ייחד לו בית שלא קיבל עליו אחריות, ולית ל' פטור אינו ברשותו בחמץ שקיבל עליו אחריות, וכל שכן בחמץ של ישראל. (וכן הבין הרמב"ן כאן

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

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

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

נמצא דתוס' והרמב"ן פליגי ביסוד דין דבר הגורם לממון. דהרמב"ן ס"ל דביסודו הוא דין בעלות, דכיון שקיבל עליו אחריות ונפסד ע"י הגניבה חשיב בעלים, וכיון שהוא בעלים יכול לתבוע ההיזק. ותוס' ס"ל להיפך, דיסוד דין דבר הגורם

¹² וגם יש ריוח גדול בפירוש זה דלכאורה קשה מה יענה הל"ק בסוגיין לקושיית הל"ב. דבעלמא בכה"ג שיש ב' לשונות וכל לשון הקשה קושיא אחרת ותירצה היינו אומרים שהל"ק לא הוקשה לו קושיית הל"ב משום שהיה פשוט לו התירוץ של הל"ב, והל"ב לא הוקשה לו קושיית הל"ק משום שהיה פשוט לו התירוץ של הל"ק. אבל כאן לכאורה לא יעלה זה, דאם הל"ק ידע בפשיטות תירוץ הל"ב (דלא אמר ר"ש דהגל"מ כממון דמי היכא דאיתא בעינא), א"כ מה הוקשה לל"ק לרבנן דלי"ל דהגל"מ כממון, והרי גם רש"י בכה"ג דאיתא בעינא לי"ל דהגל"מ. אבל לפי' הנ"ל ניחא, דבעצם דין דהגל"מ כממון דמי אין חילוק בין איתא בעינא ללי"ל דהגל"מ, רק כונת הל"ב דלר"ש ס"ד דאע"ג שהוא כממון אבל אינו ברשותו קמ"ל, ולל"ק היה פשוט כן, רק הוקשה לל"ק תינח לר"ש החמץ הוא שלו מדין דהגל"מ ולענין מה שקצת אינו ברשותו דהדרא בעינא להכי אהניא קרא דלא ימצא, אבל לרבנן אין החמץ שלו כלל וס"ד דלזה לא אהניא קרא, קמ"ל דגם לזה אהניא קרא.

הרא"ש ותוס' ר"פ ופשטות התוס' בסוגיין וכן שי' התוס' רי"ד דלא נאמר דין ייחד לו בית אלא בחמצו של נכרי, אבל בחמץ של ישראל חייב אפילו אם השכיר המקום. ותוס' הרא"ש בסנהדרין לטעמי'.

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

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

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

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

אכן באמת הירושלמי לא הזכיר ענין קבלת אחריות כלל. ומשמע דהירושלמי מחייב על חמצו של נכרי שהופקד אצלו אפילו בלי קבלת אחריות. וזה נדרש מלא ימצא. ולא מיייר בקיבל עליו אחריות. וייחד לו בית היינו שלא קיבל שמירה כלל ואינו מופקד אצלו, ופטור. אבל אם החמץ שלו חייב בכל גונא.

ובפירושו עה"ת בדעת רש"י דלי"ל פטור אינו ברשותו.)

ה. ומעתה לענין חקירת האחרונים, הרי נחזי אנן, לדעת הרמב"ן יוצא דחמץ שקיבל עליו אחריות הוי דהגל"מ ממש, וכממון דמי לר"ש, והקרא לא נצרך אלא כדי שלא נאמר דחשיב אינו ברשותו, אבל השתא דגלי קרא דהוי ברשותו עובר בתורת חמץ שלו ממש. ובכל זאת קאמר הברייתא דאם ייחד לו בית פטור. ולא מצינו דר"ש פליג על זה. וא"כ מבואר דדין זה דייחד לו בית נאמר גם בחמצו של ישראל.

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

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

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

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

ולכן לדידהו אף דדרשי' לא ימצא, דאי"ח על חמץ של נכרי אא"כ הוא מצוי בידו, ופטור כשייחד לו בית, אבל אין ללמוד מזה לחמץ של ישראל. כי הם שני אופנים נפרדים של חיוב. וזהו שיטת תוס'

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

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

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

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

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

אמנם למש"נ לעי' לדעת הרמב"ן דקבלת אחריות דמחייבו בביעור הוא מלתא דדבר הגורם לממון א"כ מסתמא ליכא חילוק, דסוכ"ס הו"ל דהגל"מ. אבל נתבאר שדעת התוס' דקבלת אחריות בחמץ אינה מלתא דדבר הגורם לממון (כיון דאיתא בעינא וליכא תביעת היזק) רק האחריות עצמה

ולירושלמי זהו יישוב הקראי, דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואים של אחרים היינו כשאינו מופקד אצלו לשמרו, ולא ימצא דאסור לקבל פקדונות היינו כשהפקיד אצלו לשמרו.

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

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

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

והגמ' דמקשה הא שכירות לא קניא צ"ל דהיה ס"ד

^ט ובאמת הלח"מ הקשה למ"ל להגמ' לחלק בין קיבל עליו אחריות ללא קיבל, נימא דקרא דלך מיירי כשייחד לו בית, וקרא דלא ימצא כשלא ייחד לו בית. וי"ל דהבבלי לא ניח"ל בזה דדרשי' לך לך תרי זימני ושדי לך אלא ימצא, וא"כ גם בחמץ המצוי אצלו בעינן שיהיה כעין שלו דהיינו קיבל עליו אחריות. אבל דעת הירושלמי נראה שהוא כמש"נ.

אחריות כו' הר"ז חייב לבערו עכ"ל. הרי מפורש דמיירו שהפקיד חמצו אצל ישראל, דהיינו שקיבל עליו לשמרו, והאחריות היא אחריות של שמירה, אבל אם לא הפקידו אצלו לשמרו אף שקיבל עליו אחריות לא, וזהו דין ייחד לו בית.

אבל עי' רא"ש (לא). בנכרי שהלוה לישראל על חמצו וא"ל מעכשיו דמ"מ אם לא הרהינו אצל הנכרי עובר עליו משום דהוי כחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, אף דהתם ליכא חיוב שמירה.

דבר הגורם לממון

הגמ' בל"ב מקשה לר"ש למ"ל קרא ומתרץ דסד"א הואיל וכי איתא הדרא בעינא לאו ברשותיה קאי קמ"ל. ופרש"י דלא אמר ר"ש דבר הגורם לממון כממון אלא כשאינו בעין כגון הגונב קדשים. והקשה הקצה"ח (שפ"ו ז') מהגמ' בסנהדרין (קיב). דמוקי ריש לקיש להברייתא דקדשים ימותו בקדשים שחייב באחריותן וכר"ש דדהגל"מ כממון, והרי איתנהו בעינא^ל.

ב. הגר"ע (אחיעזר ח"ג סי' ס"ב) והגר"ח (מובא בחזון יחזקאל על פסחים) והקוב"ש (פסחים אות י"ז) תירצו דרק לענין פקדון הוא שהגמ' מחלק הגמ' איתא בעינא ללייתא בעינא, אבל לענין קרבן אין חילוק. והטעם, דבפקדון כל זמן שלא נאבד אין כאן חיוב ממון (עי' כתובות לד': דהחיוב חל בשעת האונס) כדי שנאמר שע"י החמץ נפטר מחיוב, ול"ש להחשיבו ככיס מלא מעות. משא"כ גבי שור הנסקל דמיד כשנגמר דינו של השור נתחייב השומר לשלם לבעלים, אלא שכל זמן שהשור בעולם יכול להפטר ע"י הרש"ל, וכן בקרבן שחייב באחריותו הרי חל החיוב אחריות מיד כשאמר הרי עלי, והקרבן פוטרו מאותו חיוב,

מחייבת דע"ז יש לו שייכות לחמץ, כדברי תוס' הרא"ש בסנהדרין, ולדידהו י"ל דזהו רק באחריות של שמירה.

והיה אפשר לבאר בזה שיטת הר"מ מסרקסטה בשטמ"ק ב"ק (דף צו:): דלא הנגזל ולא הגזלן עוברים על ב"י וב"י, דקשה הלא הגנב חייב באחריות הגניבה ומי גרע מחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות. ולק' נביא דברי האו"ש מש"כ בביאורו, אבל לנ"ל י"ל דס"ל דבגזלן ליכא חיוב שמירה רק חיוב אחריות לבד כמבואר בתוס' (ב"ק נו: ד"ה פשיטא), ובכה"ג אינו עובר בב"י וב"י.

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

וזהו גם ביאור דברי התוס' בסוגיין (ד"ה יחד) דר"פ אית לי מסברא דהו"ל כקיבל אחריות על חמצו של נכרי בבית נכרי, פי' דהתם ודאי לא קיבל לשמרו ואין האחריות מחייבת. (אלא דלדברינו צ"ב למה רב אשי פליג והצריך על זה קרא. דדוחק לומר דהקרא מגלה דאינו מקבל עליו שמירה כשייחד לו בית. וצ"ל דאלמלא קרא הייתי אומר דסגי במה שהחמץ ברשותו וגם יש לו אחריות עליו, והקרא מגלה דצריך אחריות של שמירה.)

ונראה דגם הרמב"ם מפרש כן, וא"כ לא השמיטו כלל, שהרי הרמב"ם כתב (פ"ד חו"מ ה"ג) עכו"ם שהפקיד חמצו אצל ישראל אם קיבל עליו ישראל

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

בכה"ג הוי ככיס מלא מעות גם כשהוא בעין.

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

נמצא דקדשים שחייב באחריותן דהוי כממון לר"ש (וממילא חייב גם בב"י וב"י כמבואר בירושלמי), ודין מקבל פקדונות מן הנכרי באחריות דנתרבה מגזה"כ דעובר בב"י וב"י, הם שני הפכים ממש, והם שני עניני אחריות נבדלים זמ"ז. דפקדון כיון דאיתא בעינא ועדיין לא חל עליו שום חוב אינו בדין דבר הגורם לממון, ומ"מ חייב בב"י וב"י מגזה"כ מצד האחריות שיש לו על הפקדון גופא. אבל קדשים שחייב באחריותם אין לו אחריות על הקדשים עצמם אלא על הנדר, ול"ש לגזה"כ דלא ימצא, אלא דמ"מ כיון שיש לו

אחריות על הנדר שנדר ופוטר את עצמו ע"י הקרבן הו"ל ככיס מלא מעות והוא דבר הגורם לממון דכממון דמי לדעת ר"ש אבל לא לדעת חכמים^ל.

ג. אבל כל זה דלא כרש"י דכתב מפורש בסוגיין דהחילוק בין איתא בעינא לליתא בעינא נאמר גם לענין קרבן. והדרא קושיית הקצה"ח לדוכתה.

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

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

ד. והנה הבאנו לעיל בתחילת הסוגיא את מש"כ הרמב"ן בכתובות (לד). דגדר דהגל"מ דהוי ככיס מלא מעות, ומה שנראה דהתוס' פליגי ע"ז וס"ל דהוא מדין תביעת היזק. והקשינו, תינח לדרכס של התוס' מובן למה כשהפקדון בעין ל"ש דהגל"מ דכל זמן שהוא בעין ולא נגנב ליכא תביעת היזק. אבל לדרכו של הרמב"ן דהוי ככיס מלא מעות מה לי אם כבר הוזק אם לאו.

אכן לפי"ד רבותינו הנ"ל ניחא, דאינו נחשב כיס מלא מעות אא"כ כבר יש שם חוב שמחזיק החפץ

^ל והגר"ע (שם) תירץ בזה קושיא אחרת, בהא דמוקי ריש לקיש (סנהדרין שם) להברייתא דקדשים ימותו בקדשים שחייב באחריות וכו"ש, א"כ אמאי מחלקת הברייתא בין קדשי מזבח לקדשי בה"ב, דקדשי בה"ב יפרו, והא גם בקדשי בה"ב כשחייב באחריותן (שאמר הרי עלי) הוי דהגל"מ שהוא כממון לר"ש. ותירץ הגר"ע עפ"י דרכו דריש לקיש לטעמי' דס"ל (חולין קלט). במנה זה לבדק הבית ונגנבו או נאבדו דפטור דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה, וא"כ כל זמן שהוא בעין אין שם חוב אחריות כלל שהרי כאילו הגיע ליד גזבר, ורק אם מת השור שאין לו מציאות בעולם בזה חזון האחריות וניעור, אבל כל זמן שישנו בעולם אין שם אחריות והוא כפקדון דכל זמן דאיתא בעינא ל"ש דהגל"מ כדאמרין בסוגיין.

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

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

לפרענונ^לב.

בעינא לליתא בעינא.

גדר קבלת אחריות

מסקנת הגמ' דאף דבקבלת אחריות על חמץ ל"ש גורם לממון כל זמן שהוא בעין, ואפילו לר"ש, מ"מ חייב מקרא דלא ימצא. וידועה החקירה האם החיוב שנלמד מלא ימצא הוא מגדר דבר הגורם לממון – דכאן גילתה תורה דהוי כממון – או דהאחריות עצמה מחייבתו בב"י וב"י (עי' שיעורי ר' שמואל סי' ה' שהביא החקירה בשם הגרי"ז)^ז.

והנה דעת התוס' (כט.) וברמב"ן (דף ל"א) דגנב חמץ עובר בב"י וב"י דהרי חייב באחריות הגניבה. אבל השטמ"ק ב"ק (דף צו:) הביא בשם הר"מ מסרקסטה דלא הנגול ולא הגולן עוברים על ב"י וב"י. וק' למה אין הגולן עובר. דקשה לחלק בין חמצו של ישראל לחמצו של נכרי לענ"ז. והאר"ש (פ"ג חו"מ ה"ח) ביאר דגולן אי"ח באחריות הגזילה עצמה, אלא חייב בהשבת הגזילה שנתחייב בה משעת הגזילה. וכדחזינן דאם

אבל לעיל ביארנו דלרמב"ן יש לפרש הגמרא כאן באופן אחר לגמרי, דמש"א הגמ' ד"הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קא"י, אין הפירוש כרש"י שהגמ' מחלקת בדין דהגל"מ דלא אמר ר"ש דהגל"מ כממון אלא היכא דליתא בעינא, אלא לעולם לענין דהגל"מ אין חילוק בין איתא בעינא לליתא בעינא, אלא כונת הגמ' לסברא אחרת, דכיון דכל זמן שהוא בעין החמץ צריך לחזור כמות שהוא לבעליו לכן זה מגרע רשות השומר, כי גם רשות בעלים הראשנים עליו. ולכן ס"ד דאינו עובר עליו, דאע"ג שהוא שלו מדין דהגל"מ כממון אבל אינו ברשותו לגמרי. קמ"ל קרא דכיון שעכשיו הוא ברשותו אע"ג דלבסוף הדרא בעינא חשיב ברשותו דיו להתחייב.

והרמב"ן לטעמיה דגם בחמצו של ישראל בעינן שיהיה ברשותו, ואם אינו ברשותו אינו עובר עליו^ז.

ולפירוש זה קושיית הקצה"ח מעיקרא ליתא, דלענין דהגל"מ כממון אין שום חילוק בין איתא

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

^ז גם הרמב"ם יכול לפרש הגמ' עד"ז דגם הוא ס"ל שאינו עובר על חמץ שלו כשאינו ברשותו כמבואר בדבריו (עי' ה' חו"מ פ"א ה"ב, פ"ב ה"ג, ופ"ד ה"ב).

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

^ז ולעיל כתבנו לתלות החקירה במחלוקת ראשונים בביאור הל"ב אם הכונה דכיון שהוא בעין אין כאן דין תביעת היזק ולא הוי דהגל"מ כלל, או"ד לעולם הוי דהגל"מ אלא דכיון דהדרא בעינא לכן ס"ד שאינו נחשב ברשותו.

כדידיה. (ואינו ברור כ"כ מאי קשיא לי' דהא גבי חמץ איכא ריבוי דלא ימצא.) ותי' וז"ל דשאני התם דכתיב לא יראה לך וכיון שיש לו שייכות בו שחייב בשמירתו ובפריעתו אם יפשע בו ויגנב או יאבד לך קרינא ביה עכ"ל. ומשמע ברור מלשונו דאין גדר הגזה"כ דחשיב כשלו, רק ע"י האחריות "יש לו שייכות בו", וגם מדויק בלשונו דתלוי לא רק במה שחייב בפשיעתו אלא גם במה "שחייב בשמירתו", וזהו עולה יפה עם ביאור האו"ש בדעת הר"מ מסרקסטה, דאין גדר הגזה"כ דהוי כשלו מדין דהגל"מ, אלא חייב על עצם האחריות דכיון שחייב בשמירתו ובפשיעתו "יש לו שייכות בו" וע"ז חייביה רחמנא.

ב. והנה נחלקו ראשונים איזו דרגה של אחריות מחייבת בב"י וב"י. דעת בה"ג (מובא בר"ש) דאפילו שומר חנם, והרא"ש כתב בשם ר"י דדוקא ש"ש, ותוס' (ב"מ פב: ד"ה אימר) מסקי דרק אחריות אונסין מחייב.

ובביאור שי' ר"י האמצעית כתב המאירי דחייב פשיעה משום מזיק^ל. וזהו כהך צד בחקירה שחייב

נתייקרה משלם כעין שגזל, ואילו שואל חייב כיוקרא דשעת האונס עכ"פ למ"ד בגמ' בכתובות (לד:): דחייב משעת האונס, וכמש"פ הרמב"ן ועו"ר בב"מ (סו"פ המפקיד)^{לה}.

ולפי"ז י"ל דיסוד מח' תוס' והרמב"ן עם הר"מ מסרקסטה, דתוס' והרמב"ן ס"ל דיסוד חיוב קבלת אחריות מלתא דהגל"מ, וגם בגזלן ודאי הוי גורם לממון כמבואר בגמ' (ב"ק עו.). אבל הר"מ מסרקסטה ס"ל דהחיוב מצד עצם קבלת האחריות.

(ובאופן אחר י"ל דגם לתוס' והרמב"ן החיוב בקבלת אחריות אינו מלתא דדבר הגורם לממון אלא האחריות עצמה מחייבת, אלא דסבירא להו דגם חיוב אחריות של גנב הוא מלתא דאחריות, כפשטות הגמ' בסנהדרין (עב). דחייב גנב באונסין הוא "מידי דהוי אשואל").

ועי' תוס' הרא"ש סנהדרין (קיב). שהקשה למה גבי עיר הנדחת לא אמרי' דע"י קבלת אחריות הוי שללה, ומאי שנא מחמץ דע"י קבלת אחריות חשיב

^{לה} אבל קשה מהגמ' בסנהדרין (עב). דחייב גנב באונסין הוא "מידי דהוי אשואל", דמשמע שהוא באמת מלתא דאחריות.

והנה הרמב"ן (ב"מ מג:) הקשה כיון דגנב לא קנה אלא לענין אונסין אמאי באיתבר ממילא משלם זוז, ומאי שנא משואל דמסתמא משלם כשעת האונס. ותי' דשאני שואל דברשותי' דמרי' היא למכירה וק"ו להקדש, אבל גזילה נפקא מרשות בעלים להקדש. ודבריו צ"ב מה ענין זל"ז.

ונראה ביאור דבריו, דאינו מתחייב באחריות עד שנצרך בפועל. ובשאלה היינו שעת האונס, דעד אותה שעה כיון דאי"צ לקיים אחריותו לא חל החיוב. אבל בגניבה הרי מיד בשעת הגניבה יצאה הגניבה מרשות הבעלים, ונאבד מן הבעלים במקצת שהרי אינו ברשותו להקדישו ולמכרו. ובכלל החיוב אחריות הוא גם מה שצריך להשיבה אל חיק רשות הבעלים. נמצא דהחיוב אחריות נצרך מיד בשעת הגניבה, שהרי הוא אחראי להשיבו לרשות הבעלים. ולכן בגניבה לכו"ע חל החיוב אחריות בשעת הגניבה. (ובשיעורים ע"פ אלו נערו לך: הארכנו יותר.) ולפי"ז מבואר דחייב גנב הוא באמת מלתא דאחריות.

אבל ברא"ש בפ' מרובה (ב"ק סי' ב') משמע דהא דגזלן אינו משלם כשעת האונס היינו משום דגזלן אינו שומר דהא לא קיבל עליו שמירה. וכ"כ התוס' (שם נו: ד"ה פשיטא). ומשמע שאין חיובו מלתא דאחריות שמירה אלא משום שהגניבה מחייבתו, כדברי האו"ש. וקשה מהגמ' בסנהדרין, וצ"ע.

^{לו} והענין דעי' רמב"ם (פ"ב מהל' שכירות ה"ג) דאף שעבדים שטרות וקרקעות נתמעטו משמירה אבל בפשיעה חייב שכל הפושע מזיק הוא. (וכן דעת רש"י במשנה ב"מ נ"ו.) והש"ך והרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי והריטב"א בשו"ת

לממון דאם ישליכו לאיבוד יהיה חייב.

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

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

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

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

ומפרש כן להא דאמר רבא לבני מחווא, אבל הראב"ד חולק ומפרש שקיבלו על עצמם בקנין.

ב"י וב"י אינו משום גורם לממון, אלא משום שהאחריות עצמה מחייבת. משא"כ שומר חנם שחייב בפשיעה אין האחריות מחייבת אלא הפשיעה מחייבת.

ושי' תוס' בב"מ דאי"ח אא"כ קיבל גם אחריות אונסין יל"פ בשני אופנים, או דס"ל דצריך אחריות גמורה. או דס"ל דגם חיוב גו"א הוא משום שאי-השמירה מחייבת אותו, ורק חיוב אונסין הוא מדין אחריות¹⁷. אבל לקמן יתבאר ביאור אחר בשיטתו.

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

לכ' י"ל בשני אופנים: או דס"ל דאמנם פושע כמזיק ולא מדין אחריות אבל חיוב ב"י וב"י אינו משום קבלת אחריות אלא משום גורם לממון, דהקרא מגלה דלענין ב"י וב"י דבר הגורם לממון כממון דמי, ואפילו לחכמים דפליגי על ר"ש. וגם כשאינו לו אלא אחריות פשיעה הוי החמץ גורם

קצ"ט הבינו כפשוטו דהוי אדם המזיק. ולכ' ראייה לזה מתחילת דברי הרמב"ם ריש הל' שכירות ארבעה שומרים נאמרו בתורה וארבעה דינים כו' ולא הזכיר חיוב פשיעה כלל. ונמשך אחר לשון המשנה בב"מ (צג). ארבעה שומרים כו' דשומר חנם נשבע ונפטר בכל. והמשנה נמשכת אחר לשון הקרא בפ' משפטים דג"כ לא הזכירה תורה בפירוש חיוב פשיעה רק נלמד ממה שנשבע על כל דבר פשע. כי חיוב פושע אינו מדין שומרים אלא מדין מזיק.

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

אלא צ"ל פ"פ עפ"י חקירת הגרשש"ק (ב"מ כ"ה כ"ו) אם חיוב שומר משום שהפשיעה מחייבת, או"ד אינו אלא אחריות תשלומין.

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

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

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

¹⁷ שמא יל"פ באופן אחר, דכשחייב באחריות אונסין או גם השבת הבעין בכלל החיוב אחריות, דחייב להשיב את הבעין בכל גונא, ונחשב שמחזיק בחמץ לקיום האחריות. אבל כשאי"ח אלא באחריות גו"א א"כ אין לו אחריות מחולטת להשיב את הבעין ולכן אינו נחשב שמחזיק בבעין לקיום אחריותו ואי"ח משום ב"י וב"י.

אבל מה שישלם ע"י אנס אינו מחייבו בב"י וב"י.

שומר ואי"צ קנין אחר.

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

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

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

ועפ"י ביאר הגראז"מ את הגזה"כ של לא ימצא, דלמסקנא אין החיוב משום גורם לממון, ולא משום עצם האחריות, אלא משום שהחמץ ברשות השומר, ועל זה גופא חייב בב"י וב"י^ל.

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

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

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

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

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

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

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

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

ואף דלכאורה יתמה כמו שהקשינו לעיל דכי יעלה על הדעת דאם גוי אנס אמר לו שאם יאבד איזה חפץ ברחוב יגבה שויו ממנו עי"ז ייחשב בעלים על אותו חפץ. אבל שמא נאמר דל"ש דין דבר הגורם לממון אלא בחפץ שיש לו קנין בגווה, כגון קרבן דבעצם מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן, אלא שהקדושה מפקיעה את דיני הממונות שיש לו בה, וכמו שביאר הגר"ח, ולא נשארה לו אלא הבעלות לענין כפרה, אבל לר"ש נשאר לו גם בעלות של ממון כיון שהוא גורם לממון. וכן גנב הרי יש לו קניני גניבה לכמה דברים, והגניבה ברשותו, בזה דעת ר"ש דמה שגורם לממון עושה אותו כבעלים ממש. וכן בשומר כיון שיש לו קנין בפקדון – כמו שהראה הגרא"ז^מ מדברי ר"ח והרמב"ם – בזה שייך דין גורם לממון. וסגי בזה בכל גרימת ממון בעלמא, גם בגרימא ע"י אנס.

והענין דדהגל"מ דחשיב כממון ביאר הרמב"ן (קונטרס דינא דגרמי) דהו"ל ככיס מלא מעות (ועי' להלך בסמוך), וא"כ י"ל דעכ"פ צ"ל כ"ס שלו, והיינו שיש לו איזה קנין בחפצא, ואז כיון שחפץ זה הוא ככיס מלא מעות חשיב שיש לו דין ממון

בשמירה ברשותי קיימא, והרי ר"ח מיירי בשומר חנם דקאי על הגמ' ר"פ המפקיד. וגם בזה נדחק.

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

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

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

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

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

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

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

ברשות המפקיד, ולא יוכל המפקיד להקדישו. והרי בכ"מ פשיטא להו לראשונים דרק בגניבה אין הנגנב יכול להקדישו, אבל מה שהוא בבית ששומר חשיב ברשותו. והגראז"מ ג"כ נקט כן בפשיטות וביאר דאף שכתב ר"ח שהוא ברשות השומר (ולכן השומר יכול לקנותו אפילו קיימא באגמא) אבל כיון שהשומר מחזיק בו בשביל המפקיד הו"ל גם ברשות המפקיד. אבל לפי דברי הגאונים דע"י קבלת אחריות נפטר המפקיד מבי"י ובי"י משמע דנכנס לרשות שומר ויצא מרשות המפקיד.

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

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

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

ולחומר הקושיא שי"ל לדעת הגאונים דפטור גונב מן הגנב אינו אלא בגנב, דצריך שם גנב, וזהו הדרשא דמבית האיש ולא מבית הגנב, גנב דייקא,

בחפץ עצמו. אבל בדבר שאין לו בו שום קנין, כמו חמץ המונח ברחוב, גם אם אנסו גוי לשמרו אינו אלא ככיס מלא מעות שאינו שלו. וכל דין גוי אנס אינו אלא כשקיבל לשמרו, אלא שלא קיבל עליו שום אחריות אלא דהגוי הוא אנס, בזה שייך דין דהגל"מ.

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

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

שיטת הגאונים בהפקיד חמצו

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

אבל לפי דברי האבן האזל שהבאנו לעיל, שהוכיח מדברי ר"ח (ר"פ המפקיד) דמיגו דחייב בשמירה קיימא ברשותי, ניהא מאד, דס"ל לגאונים דע"י שקיבל הנכרי אחריות חייב בשמירה² ונעשה החמץ ברשותו וממילא דאינו ברשות המפקיד.

ב. אלא דלכאורה יצא חידוש גדול לדעת הגאונים אם הנפקד קיבל אחריות הו"ל ברשות הנפקד ולא

² ואפילו אחריות פשיעה סגי לזה כמבואר בגמ' שם.

נמצא דלחויב גניבה צריך ב' דברים, גניבה מבית הבעלים לאפוקי בית הגנב, וגניבה מבית הדייט לאפוקי בית הקדש. והן ב' דרשות נפרדות.

ומעתה נחזי אנן בגונב מבית המקדיש שהוא פטור (לחכמים דר"ש), האם הפטור מצד שלא גנב מבית הבעלים או מצד שגנב מבית הקדש. ואלמלא דברי הגאונים היה נראה דשפיר גנב מהבעלים, כי הקדש כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, ושפיר יש כאן גניבה מבית הבעלים, אלא שפטור משום שהוא "בית הקדש". וכן משמע בגמ' דמייתי עלה הדרשא דוגונב מבית האיש ולא מבית הקדש.

אבל לדברי הגאונים הרי באמת אינו ברשות הקדש אלא ברשות המקדיש כיון שחייב באחריות, ואין כאן פטור של גניבה מבית הקדש, רק פטור משום שלא גנב מבית הבעלים (שהם הקדש) אלא מבית המקדיש. והו"ל להגמ' לאתויי עלה הדרשא דמבית האיש ולא מבית הגנב, דצריך גניבה מבית האיש – בה"א הידיעה – דהיינו הבעלים. אבל הגמ' לא אמרה כן, ומזה הוכיח רבינו יונה דגם שהמקדש חייב באחריות אין הקרבן ברשותו, אלא בי גזא דרחמנא⁸².

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

(וכבר הבאנו לעיל (בענין דבר הגורם לממון) מהאו"ש והקוב"ש כעין סברא זו לענין ב"י וב"י דהאחריות המחייבת בב"י וב"י היא דוקא אחריות על הפסד החמץ עצמו.)

אבל רבינו יונה שהביא ראיה משם אפשר דס"ל

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

אי"נ שי"ל דלשאר דברים חפץ המופקד ביד אחרים אף שהוא ברשות הנפקד אבל כיון שהנפקד מחזיקו בשביל המפקיד חשיב גם ברשות המפקיד ויכול להקדישו. (וכמו שכתבנו לעיל בשם הגראז"מ.) ורק לענין חמץ דכתיב לא ימצא ודרשינן מי שמצוי בידך, הר"ז גילוי בגדר רשותו דצריך רשותו הבלעדית. וכמו ביחוד לו בית דאע"ג דשכירות לא קניא אבל לענין ב"י וב"י צריך שיהיה ברשותו טפי. (ועי' ברבינו דוד (ד.) שכתב שהמשכיר אינו עובר על חמץ שביד השוכר שאינו ברשותו, ואף דבעלמא שכירות לא קניא אבל כאן דרשינן מי שמצוי בידך ולא חשיב ברשותו.) וכל שרשות אחרת באמצע אינו נחשב ברשותו לענין ב"י וב"י.

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

אבל נראה בביאור ראיית רבינו יונה דבאמת מצינו ב' דרשות, חדא וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש, ושם הגניבה היתה מבית הבעלים (דהיינו מבית הגזבר) אלא שפטור משום שהקדש אינו איש, ובית הבעלים הוא "בית הקדש" ופטור. ועוד יש לנו דרשה אחרת בגונב מן הגנב, דדרשינן גונב מבית האיש ולא מבית הגנב, ושם הרי הגנב הוא "איש", אבל הפטור משום שאינו הבעלים, ואינו "האיש" בה"א הידיעה דהיינו הבעלים, וצריך שהגניבה תהיה מבית הבעלים.

⁸² וממוצא הדברים מהגונב מהקדש אין הפטור משום דל"ש חויב גניבה להקדש, אלא משום שחסר במעשה הגניבה דבעינן מבית איש, ולא מבית הקדש. דגניבה מבית הקדש אינו מעשה גניבה להתחייב עליו.

אבל כיון שייחד לו בית לא קיבל עליו אחריות. ואפי"ת כמש"כ הר"ן דס"ל להגמ' דאם שכירות לא קניא והרשות שלו אין כאן אומדנא שלא קיבל אחריות, מ"מ קשה מה תי' הגמ' דשאני הכא דכתיב לא ימצא, ומה בכך הרי סכו"ס כיון שייחד לו בית לא קיבל אחריות.

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

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

ואפי"ת דבשואל יש חיוב שמירה, דלא

כמו שמתין בשם הגרי"ז דבאומר הרי עלי חייב באחריות הקרבן עצמו ולא רק באחריות הנדר. והוכיח מכן מהגמ' במגילה (ח:) דיליף להחילוק בין הרי עלי להרי זו מקרא, ולמה צריך קרא לזה הרי פשוט דחייב לקיים את נדרו, אלא ע"כ דמהקרא נתחדש דין דע"י שאמר הרי עלי נתחייב באחריות הקרבן.

ייחד לו בית

שיטת רש"י

רש"י פי' דייחד לו בית היינו שלא קיבל עליו אחריות, והדרשא דלא ימצא בא למעט דאי"ח אא"כ קיבל אחריות ופרש"י שמצוי לו לכל חפציו וצ"ב מ"ק.

הרמב"ן כתב דלרש"י צ"פ דמירי בסתמא דלכן בייחד לו בית לא קיבל אחריות, וא"כ ע"כ הך אחריות היא אחריות של ש"ח, וכ"כ הרמב"ן לדעתו, וקשה דתוס' (ב"מ פב:) כתבו דלדעת רש"י צריך אחריות של אונסין²².

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

עו"ק לרש"י מאי פריך הגמ' למימרא דשכירות קניא, ומה זה ענין לכאן אפי"ת שכירות לא קניא

²² אבל באמת אי"ז קושיא כ"כ דלא כתבו תוס' שם אלא דלרש"י אפשר לומר כן, ובאו לתרץ מה שהקשו שם למה למ"ד (לק' לא:) דישאל מנכרי אינו קונה משכון ולכן בישראל שלוה את הנכרי על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה כמבואר בגמ' (שם) ואמאי, נהי דלא קנה מדין משכון אבל אכתי חייב באחריות כש"ש מהא דשמואל דאמר (ב"מ פב.) אבד קתא דמגלא אבד אלף זוזא, ועל זה כתבו התוס' דלרש"י דס"ל (לק' שם) דבע"ח קונה משכון להתחייב באונסין ניהא די"ל דלחיוב ב"י וב"י צריך אחריות אונסין דוקא, ואילו מדשמואל אינו אלא כש"ש (כמו שהוכיחו התוס' בב"מ מהגמ' שם). אבל באמת לרש"י קושיא מעיקרא ליתא דהרי ס"ל (לק' שם) דמה שבע"ח קונה משכון הוא אפילו במשכנו בשעת הלואה וא"כ אפשר דהא דשמואל גופא הוא משום דבע"ח קונה משכון, ואם בישראל מנכרי אין בע"ח קונה משכון ה"ה דאין שם הא דשמואל. ובשיעורים ע"פ כל שעה הארכתי.

השאלה מועילה שייחשב מצוי לו לכל צרכו.

שיטת הרמב"ן

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

ודעת הרמב"ן דאין הדין הזה מיוחד לחמצו של נכרי אלא גם חמצו של ישראל אם הוציאו מרשותו לרשות נכרי פטור. ויל"ע אם גם דין ייחד לו בית שייך בחמצו שלו (ונפק"מ אם השכיר ביתו ויש לו שם חמץ), דשמא בחמץ שלו אינו פטור אלא כשאינו ברשותו ממש, אבל ייחד לו בית הרי שכירות לא קניא, והגוה"כ דלא ימצא – מי שמצוי בדיך – שמא אינו אלא בחמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות.

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

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

אלא ע"כ דהך חמצו של גוי דקאמר היינו שקיבל עליו אחריות, ומש"כ דאפילו בבית אין אתה עובר עליו היינו כשייחד לו בית, וכוונתו דבחמצו של

כהקוב"ש²¹, אבל עכ"פ מדברי רש"י בסנהדרין יש ללמוד דהחיוב אונסין דשואל אינו מחמת החיוב שמירה אלא מחמת שכל ההנאה שלו.

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

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

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

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

²¹ ומש"כ רש"י דשאל לו ואשאל לך לא חשיב בעליו עמו יש לפרש באופן אחר, דבש"ח וש"ש הוא כפועל אצל המפקיד שהמפקיד ביקש ממנו לשמרו, אבל שואל אינו פועלו של המשאל אלא אדרבא השואל ביקש מהמשאל להשאלו, אלא דחייב לשמור מצד חיוב האחריות. כך שמעתי (מוקלט) מהג"ר אריאב עוזר שליט"א.

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

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

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

ד. והנה דברי רמב"ן דאם הפקידו אצל נכרי לא חשיב ברשותו לכאורה צ"ב דהרי הראשונים הוכיחו דיכול המפקיד להקדיש חפץ שהוא ביד

נכרי באמת אינו תלוי בביתך, דהא אם לא קיבל עליו אחריות אינו עובר כלל ואפילו אם קיבל עליו אחריות אינו עובר אלא במקום המצוי ולא כשייחד לו בית אף שהוא ביתו, וא"כ במה מתקיים דין ביתך כפשוטו, אלא ע"כ בחמץ של ישראל דעובר כל זמן שהוא בביתו ואפילו אם ייחד המקום לעכו"ם.

ולפי"ז הרמב"ן פליג על רבינו דוד (ד. שכתב דהמשכיר אינו עובר על חמץ שברשות השוכר משום שאינו ברשותו, ואע"ג דשכירות לא קניא אבל הכא דרשינן המצוי בידך. אבל הרמב"ן ס"ל דבחמץ שלו לא דרשינן המצוי בידך, אלא תלוי בביתך כפשוטו, וכיון דשכירות לא קניא המשכיר עובר.

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

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

ולכן נראה שמש"כ הרמב"ן בחי' להביא ראיה מקרא דגבולין ובתיכם דהיכי משכח"ל, לא קאי

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

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

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

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

עכ"פ למדנו מחלוקת יסודית בין הרמב"ן ורבינו

הנפקד, דחשיב ברשותו, ומה"ט באמת כתב התוס' רי"ד בסוגיין דבחמצו של ישראל עובר עליו כל היכי דקאי דחשיב ברשותי שהרי יכול להקדישו בכל מקום שהוא עומד, אע"ג דגבי הקדש כתיב איש כי יקדיש את ביתו ודרשינן מה ביתו ברשותו כו'.

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

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

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

שיטת תוס' רי"ד ותוס' ר"פ

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

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

ונראה דבא לומר דבחמץ של ישראל עיקר המחייב הוא מה שהחמץ שלו, אבל בחמץ של נכרי שקיבל

שהשכיר המקום לשוכר, ועם דברי תוס' הרא"ש בסנהדרין (ק"ב): דחייב על חמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות משום שיש לו שייכות לחמץ.

סוגיא דהמוצא חמץ ביו"ט

כופה עליו את הכלי כו'. יל"ע כיון דחזי' דסגי בעשית מחיצה לסלק החשש דשמא יבוא לאכלו, א"כ בחמץ של ישראל נמי למה צריך לבערו הרי איסור ב"י ובי' נסתלק ע"י ביטול ואילו לחשש שמא יבוא לאכלו תסגי בעשיית מחיצה. ויבדוק ביתו ויאסוף כל החמץ ויעשה לו מחיצה.

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

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

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

עוד היה אפשר"ל, ולזה העירנו הב' יוסף בראם נ"י, דשמא אין מחיצה עשרה מועילה אלא בחמצו של גוי, דענין המחיצה דתוחם שמאחורי המחיצה הוי רשותו של הגוי. (וכדחזינן לדעת הרמב"ן דס"ל דסוגיין בחמץ שקיבל עליו אחריות וע"י עשיית מחיצה הו"ל ייחד לו בית). ולכן לא יבוא לאכלו

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

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

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

והרא"ש משמע דמודה לעיקר סברת הגאונים אלא דס"ל דגם אם הנפקד קיבל אחריות כיון שמשאיל ביתו למפקיד הו"ל עדיין ברשות המפקיד. אבל אם הנפקד לא קיבל אחריות אי"צ לטעם זה, דבלא"ה הוי ברשות המפקיד כמו בקיימא באגם. וזהו כשי' התוס' רי"ד ותוס' ר"פ שחילקו בין חמץ שלו לבין חמץ שקיבל עליו אחריות. ומתאים עם דברי תוס' הרא"ש (ד). דהמשכיר עובר בב"י וב"י אף

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

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

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

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

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

ע"י בר"ן בשם אחרים דעשיית מחיצה מועילה גם לחמץ שקיבל עליו אחריות דהוי כייחד לו בית. ויל"ע מנ"ל לאחרים דבר זה. ונראה דס"ל דהעדיפות דעשיית מחיצה על כפיית כלי אינו מצד

כי לא ייכנס לרשות הגוי. אבל בחמצו של ישראל הרי שתי גדות למחיצה ושתיהן שלו, ואין המחיצה מונעתו מכלום.

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

עו"ל עפ"י דברי הגרש"ז (תל"א ד', תל"ה ד') דהשתא דתקנו בדיקה – או משום שמא לא יבטל בלב שלם כהר"ן או שמא יבוא לאכלו כהתוס' – תיקנו שאין ביטול והפקר מועילים, ועובר על ב"י וב"י מד"ס. ולכן אין מחיצה עשרה מועילה.

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

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

ואפשר דמה שצריך לפרר ולזרות לרוח זהו לקיום תשביתו ודוקא קודם חצות אבל אחר חצות דמצ' תשביתו הוא בגברא שישבית החמץ מרשותו וכמש"נ לעיל בשיטת רש"י ה"ה דסגי במה שמוציאו.

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

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

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

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

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

אם מותר לשרוף חמץ ביו"ט מדין מתוך

כתב הר"ן (ו). דאם לא ביטל ומצא חמץ ביו"ט יכול לשרפו מדין מתוך כמבואר בגמ' (ה:): דמדייקת ממש"א ר"ע דא"א שתהיה מצות תשביתו בט"ו משום שמצינו להבערה שהיא אב מלאכה דע"כ ר"ע ל"ל מתוך, ומבואר לדלידן דאמרי' מתוך שרי לשרוף חמץ לקיום מצ' תשביתו דהוי צורך היום⁷⁷.

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

וקשה דהרשב"א עצמו בתשובה (ח"א סי' ע"א) נשאל שמא לא שרינן שריפת חמץ ביו"ט כיון שהיא מצוה שאפשר מבעו"י והרשב"א דחה סברא

ההיכר שבו, וגם לא סבירא להו כרש"י דבכלי חיישינן שיטלנו, אלא המעלה דעשיית מחיצה דהבדיל את רשות החמץ לעצמו. וממילא פשיטא להו דהוי כייחד לו בית.

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

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

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

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

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

⁷⁷ אבל אם ביטול, אף דצריך לבער משום שמא יבוא לאכלו, ס"ל דאינו יכול לשרוף ביו"ט דאי"צ צה"י. אבל תוס' בכתובות (ז). כתבו דגם אם ביטל כיון שצריך ביעור מדרבנן הו"ל צה"י, וצ"ב ביסוד פלוגתייהו.

חמץ שנפל עליו מפולת שאינו יכול לבערו, הרי דחמץ שא"א לבערו כלל הרי הוא כמבוער. והגדר נראה דכיון שא"א לבערו לא חשיב שמקיימו. וממילא דאם בדק כדיון דאין עליו לעשות יותר שהרי סמכה תורה על החזקות והרי הוא כחמץ שאינו יכול לבערו, דמה עליו לעשות עוד, וממילא הרי הוא כמבוער. עוד יש לבאר דפליגי לשי' דתוס' הרא"ש ס"ל (ד:): שמצות ביעור היא לאחר זמן איסורו דוקא אבל קודם זמן איסורו ליכא מצות ביעור, אבל דעת הר"ן ריש מכילתין דביטול נלמד מתשבתו הרי דמצות תשבתו היא קודם זמן איסורו. ולתוס' הרא"ש הברדיקה אינה אלא עצה טובה וטצדקי להנצל מאיסור כמו בדיקת תולעים, אבל אינו פועל שום פטור ואם נעלם ממנו גלוסקא עובר עליה, אבל הר"ן ס"ל דיש מצות בדיקה וביעור קודם הפסח וממילא כל שבדק וביעור כדיון דיו ואין עליו לעשות יותר ושוב אינו עובר אפילו אם נעלם ממנו גלוסקא.

ומעתה נראה דהרשב"א והריטב"א ס"ל כהר"ן, דכל שבדק קיים מצ' תשבתו, וגם אם נעלם ממנו איזה חמץ אינו עובר עליו כלל, ולא היה עליו מצוה לבערו, ונמצא דאח"כ כשמצאו ביו"ט חל על חמץ זה מצות ביעור לראשונה, והו"ל מצוה דיומא. והר"ן לשי' דכתב ג"כ דהמוצא חמץ בפסח אם לא ביטל יכול לשרפו משום מתוך, ומסתמא מיירי כשבדק דהרי קאי על הגמ' (ו). דהמוצא חמץ דסתמא מיירי כשבדק, ולכן שפיר הו"ל צה"י.

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

אבל הטור אזיל בשי' תוס' הרא"ש דאע"פ שבדק אם נעלם ממנו גלוסקא עבר עליה בב"י וב"י, רק שהוא שוגג, ומתחילת הרגל היה עליו מצוה להשבתה אף שהוא לא ידע ממנה ואפשר שנחשב אנוס על המצוה, אבל מצוה איכא, ואח"כ כשמצאו ביו"ט הו"ל כמילה שלא בזמנה שאינה מותרת ביו"ט ואפילו אם היה אנוס מלמול בזמן, דכיון שכבר נצטוה מאתמול אי"ז מצוה דיומא.

ג. אלא דיל"ע לדעת הריטב"א, הרי גם אם בדק כדיון וכשמצא חמץ הו"ל מצוה חדשה כמש"נ,

זו וכתב דמותר לשרוף חמץ ביו"ט, ודלא כמש"כ הריטב"א בשמו.

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

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

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

ומבואר דהרשב"א והריטב"א סבירא להו דאם בדק כדיון ואח"כ מצא חמץ ביו"ט מותר לשרפו משום מתוך, דחשיב מצוה דיומא, ורק אם לא בדק הוא שאסור, והטור (וכן השואל בתשובת הרשב"א) סבירא ליה דגם אם בדק כדיון ומצא חמץ בפסח לא שרינן ליה לשרוף. וצ"ב ביסוד פלוגתייהו.

ג. ונראה דפליגי בזה, דהנה אם בדק כראוי ואח"כ מצא גלוסקא בפסח דעת תוס' הרא"ש (ו:): דאגל"מ שעבר על ב"י וב"י בשוגג מתחילת הרגל שהרי היתה שם גלוסקא, אבל דעת הר"ן דלא עבר אא"כ שהה מלבערה כשמצאה, אבל קודם שמצאה לא עבר דסמכה תורה על החזקות.

ועי' לעי' (ב.) שביארנו דעתו עפ"י המכילתא דיצא

להשביתו ולמה לא חשיב כמילה שלא בזמנה.

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

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

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

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

סוכ"ס למה זה נחשב מצוה דיומא, נהי שלא היה חייב לשרפו מאתמול אבל הרי יכול לשרפו למחר, ולכאורה גם משו"כ אי"ז מצוה דיומא, וכשריפת נותר דמשמע בגמ' (שבת כד:) דדמי למילה שלא בזמנה, ולכאורה היינו משום שיכול לשרפו למחר. (אמנם שם עיקר הנידון לענין ע' דוחה ל"ת אבל מסתמא הכל אחד.)

אבל אפשר דגם שריפת נותר מה שאינה מצוה דיומא אינו מצד שיכול לשרוף למחר אלא מצד שהיה יכול לאכול הקרבן בזמנו מאתמול וזה היה עדיף מלהותיר ולשרוף. ותנני הר"ר אליהו גרונהויז שליט"א הראה לי לשון ר"ח (שבת כד:) "ומה מילה שנכרתו עלי"ג בריאות שלא בזמנה אינה דוחה יו"ט, קדשים שלא נכרתו עליהן כו' אינו דין שלא ידחו יו"ט שלא בזמנם כגון קדשים שעבר זמנן דנעשו נותר וטעונים שריפה" עכ"ל, ומשמע דמה ששריפת נותר חשיבא מצוה שלא בזמנה אינו משום שאפשר למחר אלא משום ש"עבר זמנן" דהיינו שעיקר דינם היה להיאכל אתמול^מ.

ד. אבל יל"ע בדברי הטור בשם ר' יחיאל שכתב דאם לא ביטל כיון שיש מצוה קצת בשריפתו יכול לשרפו משום מתוך דעד השתא היה שוגג והשתא יהיה מזיד. ומדכתב דעד השתא היה שוגג מבואר דס"ל גם הוא כתוס' הרא"ש דגם אם בדק ונעלם ממנו איזה חמץ עובר עליו בשוגג, ומ"מ התיר לשרפו ביו"ט משום מתוך, וקשה כיון שכבר עבר עליו מאתמול מסתמא גם נצטוה מאתמול

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

אלא דקשה לפי"ז איך למד הריטב"א חידוש זה ממילה שלא בזמנה דשאני התם שיכול לקיים המצוה גם למחר.

מצוה דיומא כיון דאפשר למחר, דומיא דנותר. אלא דמ"מ היכא דבדק שרי לשרפו ביו"ט מחמת הל"ת, דעד השתא היה שוגג ועכשיו נעשה מזיד והו"ל צה"י להנצל מאיסור מזיד. אבל היכא דלא בדק ממנ"פ, אי מצד מצות תשבתו הרי אי"ז מצוה דיומא והו"ל כמילה שלא בזמנה, ואי מצד הל"ת הרי כבר עבר במזיד ולא ניתוסף לאו חדש במה שאינו מבערו ביו"ט¹⁷.

עוד בהנ"ל

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

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

ואח"כ מבע"ל מהו להדליק מדורה של חמץ ותלי

לי' דמ"מ הרי עובר על ב"י וב"י ומצד זה הו"ל צורך היום ושרי לשרוף מדין מתוך.

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

עוד אפשר דגם מצד הלאו צריך לשרפו כדי לקיים העשה ועיי"ז ניתק הלאו למפרע כדאי' לק' (צה). דב"י וב"י הו"ל לאו הניתק לעשה.

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

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

ה. ולפי"ז גם דברי הרשב"א והריטב"א יש לפרש עד"ז, דלעולם מצד מצות תשבתו אי"ז מצוה דיומא, ואפילו אם בדק, ואפי"ת דסבירא להו כהר"ן דסמכה תורה על החזקות ועיי' הבדיקה קיים מצות תשבתו לגמרי גם כלפי חמץ זה, וכשמוצאו הוי כנתחמץ ביו"ט, עדיין אפשר דאי"ז

¹⁷ ומ"מ יש לעיין אם איתא דע"י שאפשר למחר חשיב כמילה שלא בזמנה, א"כ למה אילו הוי ס"ל לר"ע מתוך הוי שרי לשרפו ביו"ט. אבל בפשוטו י"ל דאז הזמן דתשבתו היה מיוחד לט"ו, והו"ל כמילה בזמנה ממש. אבל השתא דתשבתו הוא ב"ד, אפי"ת דקיים המצוה לגמרי ע"י הבדיקה, וכשמצא חמץ ביו"ט הוי כנתחמץ ביו"ט וחלה המצוה עכשיו, אבל סוכ"ס אותה מצוה נוהגת למחר ג"כ ואי"ז מצוה בזמנה. ועיי"ל דאם תשבתו היתה בט"ו לא היה חייב לבדוק מאתמול וא"כ היה מותר לשרפו ביו"ט משום ב"י וב"י דכיון שהמצוה לבדוק בט"ו נמצא דלא היה מזיד על החמץ עד שמצאו בתחילת ט"ו.

שכתב בתוך הדברים רב חסדא בירושלמי ס"ל דלא דמיא להדלקת נר דחולין, דהכא הבערה גופא חשיבא לי' מלאכה. ונראה הגדר בזה דבחולין כיון המעשה נגמר קודם שבת א"כ אין לו שייכות למה שדולק והולך בשבת (וידועים דברי הנמוק"י בב"ק בסוגיא דאשו משום חציו), אבל בקדשים דיש מצוה לבערו, כל שדולק והולך מקיים מצות שריפה ועי"ז ההבערה מתיחסת אליו. וס"ל להרשב"א שזהו סברא.

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

אלא שיש לעיין לחכמים נהי דליכא לימוד מיוחד לחמץ מנותר אבל למה לא נלמד מנותר כללא דמצוה דלאו דיומא לא חשיב צה"י, וכמו דיליף בבבלי (כד:) במילה שלא בזמנה, ולא אמרי' שהוא דין מסויים במילה. ואי משום דחמץ חשיב מצוה דיומא (וכמו שביארנו לעיל לדעת הרשב"א) א"כ גם לר' יהודה איך ילפי חמץ מנותר לענין יו"ט כיון דלא דמי כלל. ושמא מ"מ כיון דכל דין שריפת חמץ לא נלמד אלא מנותר, ובנותר אינה מצוה דיומא ולא שרי ביו"ט, דיו לבא מן הדין להיות כדון וגם שריפת חמץ אינה מותרת ביו"ט. ואכתי צ"ת בנקודה זו¹⁷⁷.

ד. ומעתה צריך להבין איך הריטב"א מפרש להסוגיא. וקשה בשתים. חדא, דכיון דהירושלמי בפירוש מתיר לחכמים לשרוף חמץ מעיו"ט, א"כ איך ס"ל דביו"ט עצמו אסור. וע"כ דלחכמים דלא ילפי חמץ מנותר אין איסור אלא לשרוף ביו"ט אבל להצית מעיו"ט שיהא דולק והולך שפיר דמי, ורק בנותר ילפי מקרא דבוקר שני דאסור אפילו

לי' במח' ר' יהודה וחכמים אם ביעור חמץ נלמד מנותר, דלר' יהודה שנלמד מנותר אסור, ולחכמים שאינו נלמד מנותר שרי.

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

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

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

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

נראה דהרשב"א ס"ל דאיה"נ הגזוה"כ אינו אלא דאסור לשרוף קדשים ביו"ט. אבל מה שאסור מבעו"י שתהא דולקת והולכת זו סברא. אלא שהסברא צ"ב דמ"ש משריפת חולין דאסור בשבת ומ"מ שרי מערב שבת אף שדולק והולך. ועי' ברמב"ן (שבת כג: ד"ה ובודאי אפשר למימר)

¹⁷⁷ ושמא הירושלמי ס"ל דשריפת נותר הוי מצוה בזמנה כיון שנעשה נותר היום (ודלא כהבבלי דחשיב לי' מצוה שלא בזמנה וכמו שביאר ר"ח משום שעבר זמן אכילתו). ובדין שייחשב צה"י, רק דגזוה"כ הוא לאסור שריפת קדשים ביו"ט. ולר' יהודה דיליף חמץ מנותר ה"ה שריפת חמץ. משא"כ לחכמים.

גופא אי שרי שריפת חמץ, דשריפת נותר היא מצוה דיומא ומ"מ יש גזה"כ דאסורה ביו"ט, ולר' יהודה ילפי' מנותר לחמץ, וחכמים לא ילפי' מנותר והדרין לכללא דמצוה דיומא חשיבא צה"י ושרי ע"י מתוך. אבל הריטב"א מפרש דנותר הוי מצוה דלאו דיומא, ופשיטא דאין בה דין מתוך, כמילה שלא בזמנה, אלא דהקרא דבקר שני בא ללמד שאסור אפילו מעיו"ט, ובה נחלקו ר' יהודה וחכמים אי ילפי' חמץ מנותר.

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

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

ומעתה י"ל דהרשב"א ס"ל כהאו"ז דעובר בכל רגע, ואיך מבע"ל לירושלמי אם מותר להמתין עד סמוך לערב להציתו, דל מהכא איסור יו"ט הרי

שיהא דולק והולך. אלא שקשה דאיך זה נלמד מקרא, והרי הקרא מיירי בשורף ביו"ט גופא, שאם נותר מהק"פ אסור לשרפו ביו"ט.

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

ה. ועדיין קשה מה היא ראית הריטב"א דאסור לבער חמץ ביו"ט, שמא אפילו ביו"ט שרי, ונקט הגמ' להצית מדורה דמשמע מעיו"ט להודיע כחו דר' יהודה דאסר אפילו בזה. וצ"ל דראיתו היא מר' יהודה שאסר בעיו"ט, וכל שכן ביו"ט. אלא שקשה דשמא ר' יהודה אסר משום דיליף מנותר דלא שרינן ע"י מתוך, אבל לחכמים דלא ילפי' מנותר שמא שרי ע"י מתוך.

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

ו. נמצא דהרשב"א והריטב"א נחלקו בביאור הירושלמי למה דין הצתת מדורה של חמץ תלויה במחלוקת ר' יהודה וחכמים. דהרשב"א ס"ל דזה מוסכם מסברא (לדעת רב חסדא) דכל שריפת מצוה שאסורה ביו"ט אסורה גם מעיו"ט כי מה שדולקת והולכת מתיחס אליו. אלא שנחלקו ביו"ט

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

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

רש"י פי' בתחילת הסוגיא דמל' יום עליו להזהר בצרכי הפסח, ולא כתב כלשון שכתב לק' בדעת רבא דלכתחילה לא זהו ביעורו, והוא מדוייק, דלרבא גם אם אין דעתו לחזור צריך לבער, ופרש"י משום דאף דהוי כמפולת אבל לכתחילה לא זהו ביעורו כי צריך ביעור בחפצא של החמץ משום מצ' תשביתו. אבל לאבוי אם אין דעתו לחזור אי"צ לבער, וע"כ דלא חלה מצ' תשביתו עד ער"פ, אלא

ביטל מצ' תשביתו, אלא ע"כ דמייירי שמצא החמץ סמוך לערב, ומצות תשביתו מתחילה אז, ומבע"ל אם שרי מצד איסור הבערה ביו"ט, ותלה ל' במח' ר' יהודה וחכמים דלר' יהודה ילפי' מנותר דלא שרי' ע"י מתוך ולחכמים לא ילפי' מנותר ושפיר שרי מדין מתוך, וכמש"נ לדעת הרשב"א.

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

המפרש והיוצא בשיירא

הנה מבואר בדברי רש"י דהמפרש והיוצא בשיירא אפילו אם לא ביטל אינו עובר אלא כשחזור ורואהו. ומהרש"ל פי' דמייירי בחמץ שאינו ניכר, אבל מהרש"א פי' דהוי כנפל עליו מפולת וכמש"כ רש"י בעושה ביתו אוצר. ובאמת דברי רש"י עולים יפה עם מה שביארנו לעי' (ה:) בשיטתו שכתב (ב"מ מב.) דבמפולת אינו עובר על ב"י וב"י אפילו לא ביטל כיון שאינו נראה, וביארנו דכל שנפל עליו מפולת ואינו במקום שעלול לראותו הוי כאסח דעת' מיניה שזהו עיקר הביטול כמבואר ברש"י (ד.), והא דרש"י דלא יטמין היינו להטמין בידים דאז הוי כמטמון וליכא היסח הדעת, אבל סתמא כל שנפלה עליו מפולת ואינו נראה אינו עובר עליו. וממילא דה"ה במפרש ויוצא בשיירא אף שהוא ראוי ליראות לאחרים אבל כיון שאינו נראה לבעלים אסח דעת' מיניה ופטור. וכן בעושה ביתו אוצר אף שעושה האוצר בידים אבל כיון שכונתו לשם אוצר ולא להטמין את החמץ הוי בכלל נפלה עליו מפולת שפטור כיון שאינו נראה.

אלא שיל"ע למה נטר רש"י לבאר דהוי כמפולת עד

במפרש אפילו תוך ל' צריך שריפה. ולכאורה תמוה אם המפרש תוך ל' צריך שריפה, כיון שלא יהיה כאן בשעה ו', א"כ גם אם אינו מפרש איך יכול לפרר ולזרות לרוח בשעה ה', הרי החמץ לא יהיה כאן בשעה ו', ומה לי אם הוא מפרש מה לי אם החמץ מפרש.

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

לכתחילה לא זהו ביעורו

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

וק' דמ"מ תסגי בביטול, דהרי שיטת רש"י דביטול נלמד מתשבתו וגם ע"י ביטול מקיים מצות תשבתו.

וי"ל בפשיטות דהרי לכ' גם לאביי קשה, דהרי ס"ל דאם אין דעתו לחזור אי"צ לבער תוך ל', וע"כ דס"ל דלא חלה מצ' תשבתו עד ער"פ, וקשה א"כ כשדעתו לחזור למה צריך לבער תסגי בביטול.

דמ"מ אם דעתו לחזור צריך לבער אם הוא תוך ל', דכישראהו יעבור עליו, ואי"ז מצד מצ' תשבתו אלא מצד שצריך להזהר בצרכי הפסח שלא יעבור על איסור. אבל קודם ל' אי"צ להזהר, וכשיראהו יבערו מיד.

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

ולנ"ל ניחא דתלוי במח' אביי ורבא, דאביי ס"ל דתשבתו אינה אלא סמוך לאיסורו והיינו ער"פ בשעה ו' (כי השריפה לוקחת שעה כמבואר ברש"י בכ"מ), ורבא ס"ל שהיא מל' יום קודם החג, ובדף (יב:) לא רצה להכנס לפלוגתא ולכן נקט דבר השוה לכל דבשעה ו' צריך שריפה, אבל בדף (כז:) בהא דלא מצא עצים כו' דהקשה רש"י הרי יכול להמתין עד חצות ותי' דמיירי במפרש ויוצא בשיירא א"כ מוכח דאתא כרבא דכבר ל' יום קודם חל מצ' תשבתו וצריך שריפה דוקא.

אבל קשה א"כ מה יענה אביי לברייתא שם.

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

ב. אבל דעת הרא"ש דלרש"י בשעה ה' אי"צ לבער, וקשה מדברי רש"י (כז:) בהא דלא מצא עצים, ותי' הב"י דע"כ אף דבשעה ה' אי"צ שריפה אבל

^מ אבל יל"ע אם יעלה זה עם ביאור המהרש"א בדעת רש"י דבמפרש ויוצא בשיירא אינו עובר על ב"י וב"י דהוי כחמץ שנפל עליו מפולת, וא"כ המפרש והיוצא בשיירא לא יעבור על ב"י וב"י, ולמה חלה עליו מצות תשבתו, ואם משום שלא יוכל לקיים תשבתו אח"כ הרי גם המפרר וזורה לרוח בשעה ה' כן, כיון שהחמץ איננו לא יוכל לקיים תשבתו אח"כ, וצ"ת.

שאינו ידוע ומה"ת אי"צ לבדוק וסגי בביטול. ומש"כ רש"י דלכתחילה לא זהו ביעורו לא בא לאפוקי ביטול, דבודאי מה"ת סגי בביטול, אלא לאפוקי עשיית ביתו אוצר דינו קיום של תשבתו רק כיון שאינו נראה אינו עובר על ב"י וב"י, ולכן תוך ל' כיון שכבר חלה מצות תשבתו לכתחילה צריך לקיים המצוה, מה"ת ע"י ביטול ומדרבנן (שלא סמכו אביטול) ע"י בדיקה וביעור.

ו' ע"ב

אין מוקדם ומאוחר בתורה

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

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

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

ושמא פליגי לשי' דעי' גיטין (ס.) מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש אם תורה מגילה מגילה נתנה או חתומה נתנה, ורש"י פ"י דלריש לקיש שחתומה נתנה היינו דנכתב הכל בסוף מ' שנה. וקשה דבגמ' (תמורה טז.) אמרו דאלף וז' מאות ק"ו וגו"ש ודק"ס נשתכחו בימי אבלו של משה, והרמב"ם בסה"מ (שרש ב') הוכיח מזה דגם בחיי משה דרשו את

אבל פשוט דלק"מ, כי זו אותה קושיא שהקשו התוס' על רש"י ריש מכילתין שכתב שטעמא דבדיקה כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י, והקשו תוס' הרי בלא"ה מבטל. וע"כ צ"ל בדעת רש"י דלא סמכו על ביטול, וכמו שביארו הראשונים מכמה טעמים (או שמא לא יבטל בלב שלם, או שמא יימלך על ביטולו, או שמא ישכח מלבטל). ולכן לאביי אם דעתו לחזור לא סגי בביטול. ורק אם אין דעתו לחזור אי"צ לבער, דסמכינן על מה שיהיה במקום רחוק ולא יהיה החמץ נראה, דבזה לא שייך הני חששות.

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

(אלא דיש כאן חידוש דעד כאן לא שמענו אלא דלא סמכינן על ביטול לענין חששא דב"י וב"י, אבל כאן נתחדש דלא סמכינן על ביטול אפילו לענין מצ' תשבתו לבד.)

עוד יל"ע כיון דע"י ביטול מקיים מצ' תשבתו, א"כ לכ' גם כשעושה ביתו אוצר לא גרע מביטול, וגם אין בו חשש שמא לא יבטל בלב שלם או יימלך או ישכח (כדמוכח מהעושה ביתו אוצר קודם ל' דאם אין דעתו לפנותו סמכינן על מה שלא יפנה). אבל בזה י"ל דביטול עדיף מעושה ביתו אוצר, כי ביטול הוא חלות בחפצא של החמץ וכמש"כ הנמוק"י דהוי כטח פניו בטיט, והמהרי"ק (שרש קמ"ב) דהוי כתבן וביטלו (עי' סוכה ד.), ונחשב קיום של תשבתו, אבל העושה ביתו אוצר הרי אי"ז אלא לזמן קצוב ואי"ז חלות בחמץ עצמו, רק שבמשך הפסח לא יהיה נראה ולא יעבור על ב"י וב"י.

אבל אין לומר דמה שצריך לבדוק ולבער ולא סגי בביטול הוא משום מש"כ רש"י בסידורו (שנ"ו), מובא במחזור ויטרי ושבלי הלקט) דאף דסגי בביטול אבל עיקר המצוה הוא בשריפה, וזהו מש"כ רש"י כאן דלכתחילה לא זהו ביעורו. זה אינו (וכמו שכתבנו לע"ד.), דא"כ מהו זה שאמרו בכ"מ דבדיקת חמץ דרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. אלא ע"כ כמה שכתבנו כמה פעמים דאף דעיקר מצותו בשריפה וזה עדיף מביטול אבל כיון דגם ע"י ביטול מקיים תשבתו סגי בזה לחמץ

לבסוף, וא"כ כל המ' שנה לא היה שייך לדרוש התורה ב"ג מידות, אלא הכל קיבלו ממש בהללמ"מ. אבל בסה"מ נקט כר' יוחנן, וכן הגמ' בתמורה אתיא כר' יוחנן, דהתורה נכתבה מגילות מגילות, נמצא שכבר במדבר במשך כל המ' שנה היה להם תושב"כ, ושפיר היו יכולים לדרוש ב"ג מידות.

הבודק צריך שיבטל

הבודק צריך שיבטל, פרש"י שאומר כל חמירא שבביתא הדין. והטור כתב שאין לומר כן דיש לכלול בביטול כל חמץ שיש לו. ושם ס"ל לרש"י כשיטת הרמב"ן (ו) וכן בפירושו עה"ת שמות י"ב י"ט) ודעימיה דאינו עובר על חמץ שאינו ברשותו. (וק"ק דהרמב"ן שם נקט בפשיטות שדעת רש"י דעובר גם על חמץ שאינו ברשותו דלכן פרש"י (ו) דיחד לו בית היינו שלא קיבל עליו אחריות ודלא כהרמב"ן ושאר"י שפי' שקיבל עליו אחריות אלא שייחד לו רשות). (והראש יוסף פי' בדברי רש"י דבגבולין שאינו הולך לשם אי"צ לבטל דאין חשש שמה ימצא גלוסקא יפה). ומ"מ קשה למה הדגיש זה רש"י ולמה לא יבטל בלשון סתם.

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

ב. ונראה בזה, דס"ל לרש"י דתקנת ביטול אינה תקנה נפרדת, אלא היא מעצם תקנת הבדיקה שצריך לבער כל חמצו ע"י בדיקה וביעור וביטול. וממילא פשוט שהתקנה היא לבטל החמץ מהבית שבדק דוקא. ואם היה חשש ב"י ובי' במקומות אחרים הרי היה צריך לבדוק גם שם. וכיון שלא חשו שם לבדוק, לא חשו לבטל. ומש"כ רש"י בביתא הדין היינו בבית שבדק, וכן בכל הבתים והמקומות שבדוק, לאפוקי מקום שאין מכניסים שם חמץ, או חצר, דאי"צ לבדוק שם, וממילא גם לבטל שם אי"צ.

התורה ב"ג מידות, והרי לריש לקיש לא נכתבה התורה עד סוף חיי משה. אלא ע"כ דגם כשלא היה אלא אמירה היה נידון כתושב"כ ונדרש ב"ג מידות. ולכן ס"ל לרש"י דמידת כלל ופרט צ"ל גם לפי סדר האמירה. אבל תוס' פי' דלכו"ע נכתבו הפרשיות במשך המ' שנה אלא דלמ"ד חתומה נתנה היה כותב הס"ת כסדר שהיא לפנינו ולא כפי הסדר שנאמרו לו הפרשיות. ולתוס' אין לנו שום הכרח לחדש דיש תורת תושב"כ להיות נידון ב"ג מידות על האמירה טרם נכתבה.

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

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

ושי"ל דהרמב"ם מפרש פלוגתת ר' יוחנן וריש לקיש כרש"י, דלר' יוחנן נכתבה התורה מגילות מגילות במשך מ' שנה ולריש לקיש לא נכתב כלום עד הסוף וזהו תורה חתומה נתנה. ונאמר עוד דס"ל להרמב"ם דל"ש לדרוש ב"ג מידות אלא אחר שנכתבה, כי רק אחר שנכתבה נעשה תושב"כ. (ודלא כרש"י דגם באמירה היה שייך לדרוש). ולפי"ז י"ל דהרמב"ם בהקדמה לפיה"מ נקט (משום מה) כריש לקיש דלא נכתבה התורה עד

ומה שלא סמכו על ביטול לחוד הוא מאחד מהטעמים שכתבו הראשונים כנ"ל, ועכ"פ משמע דשניהם הבדיקה והביטול שוים ואין אחד נחשב דאורייתא יותר מהשני. רק מדאורייתא סגי באחד מהם, ומדרבנן צריך שניהם. ומעתה, כיון שלא חשו להצריך בדיקה במקום שאין מכניסים בו חמץ, מהיכ"ת לחוש להצריך שם ביטול. דמאי אולמיה האי מהיא. ואם באנו לחוש להצריך ביטול, מה"ט גופא נצריך בדיקה. ולכן פשיטא לי' לרש"י שלא הצריכו ביטול אלא במקומות שהצריכו בדיקה. וזהו "בביתא הדין", לאפוקי מקומות שאי"ח לבדקם.

והנה במפרש ויוצא בשיירא קודם לי' לא הצריכו בדיקה. ושי"ר ש"י שגם ביטול אי"צ, וביארנו לעי' משום שאינו עובר על ב"י וב"י על חמץ שאינו נראה. ולמש"נ יש להוסיף דשיטת רש"י שם מוכרחת לשיטתו, דאם נצריך ביטול למה לא נצריך בדיקה, שהרי שקולים הם, וע"כ כיון שמפורש בגמ' דהמפרש קודם לי' אי"צ לבדוק ע"כ דגם ביטול אי"צ דאין בו ב"י וב"י כיון שאינו נראה.

ד. ויש להוסיף דבפיוט אלקי הרוחות הלשון הוא "וליא הכי כל חמירא דאיכא בהדא בירא...". וזה כרש"י. ובתחילת הפיוט כתב "אלקי הרוחות לכל בשר חוק לעמו מסר והזהירם בכתב מוסר לבדוק חמץ אור לארבעה עשה". ומשמע שבדיקת חמץ שאנו עושים היא הבדיקה שחייבה תורה דהיינו כרש"י שלא יעבור על ב"י וב"י.

אילימא משום פירורין הא לא חשיבי. לרש"י דביטול אינו הפקר, רק מסיח דעתו ממנו ואינו חשוב בעיניו, א"כ בפשיטות זהו גם דין פירורין. אבל לתוס' ושאר שביטול מטעם הפקר צל"פ דכיון שאינו חשוב הוי הפקר. ולכ"ז זה מבואר בדין סופי תאנים דאין בהם משום גול ופטורים מן המעשר. והר"ן ריש מכילתין מביא מזה ראיה דביטול מטעם הפקר. וקשה הרי הגמ' אינו מדבר בביטול אלא במה דפירורין לא חשיבי, ומה זה ראיה לענין ביטול. אכן באמת לשון הגמ' אילימא משום פירורין הא לא חשיבי, ולא ביארו למה זה פוסק, ונראה דהר"ן הבין דכונת הגמ' דממילא

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

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

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

ובהא דשמא ימצא גלוסקא יפה נחלקו ראשונים אם החשש שמא ימצא במקום שאין מכניסים בו חמץ, וכן משמע בר"ן שכתב שהחשש הוא שמא יש גלוסקא יפה בשמי קורה, ואילו מדברי רבינו דוד משמע שהחשש הוא שמא נתעלם ממנו במקום שמכניסים בו חמץ. ולמש"נ בדעת רש"י מסתבר דהחשש הוא על מקום שמכניסים בו חמץ, שהרי במקום שאין מכניסים בו חמץ לא תקנו בדיקה וממילא אין חיוב גם לבטל החמץ שנמצא שם.

ג. עוד יש לבאר בדברי רש"י שמבטל החמץ שבביתא הדין דוקא, דהרי לרש"י הן בדיקה והן ביטול הם משום ב"י וב"י, ומה שלא סמכו על בדיקה לחוד הוא משום שמא ימצא גלוסקא יפה,

(שם), אבל באיסור הנאה דאינו תלוי במעשה אכילה אי"צ לטעמא דחזי לאצטרופי, וגם ריש לקיש מודה דחצ"ש אסור מה"ת מקרא דכל חלב עיי"ש באורח.

ולפי"ז לשיטת הרמב"ן בב"י וב"י דג"כ אינו תלוי במעשה אכילה פשיטא דחצ"ש אסור מה"ת, ול"ש טענת השאג"א, דכל טענתו אינה אלא דבב"י וב"י ל"ש לומר דחזי לאצטרופי, דמה שיצטרף בשעה השניה אינו ענין לשעה הראשונה, אבל לשי" הרמב"ן כל שאנו דנים על איסור שאינו תלוי במעשה אכילה מעיקרא אי"צ לטעמא דחזי לאצטרופי.

ומבואר מאד הצד בדברי רבינו דוד תלמידו דחצי שיעור אסור בב"י וב"י. אף דלא חזי לאצטרופי, כטענת השאג"א.

ומ"מ דברי רבינו דוד קשים דממנ"פ אם לענין ב"י וב"י חצ"ש מותר מה"ת הו"ל להגמ' לומר דמה"ט פירורין אי"צ ביטול ומאי קאמר רבינו דוד דעדיפי מיניה משני, למה זה עדיף, ואם חצ"ש אסור מה"ת א"כ מאי קשיא לי' לרבינו דוד מעיקרא. ומשמע שעשה את הגמרא גופא כמסתפק בזה, וזה פלא, וצ"ע.

שמה ימצא גלוסקא יפה

רש"י פי' שחס לבערה רגע אחד ועי"ז עובר. מבואר דאם לא שהה וביערה מיד לא עבר.

וזה עולה יפה עם שי' רש"י (ד; כז): דמותו להמתין עד חצות ולבער בשעה ז'. ואף שהוא תוך זמן איסורו מ"מ כיון שמבער מיד בתחילת הזמן אינו עובר. וה"נ כל שמבער מיד כשמצאה אינו עובר.

ולעיל (ד;): ביארנו על דרך מש"כ התוס' (כט): דמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר דהוי ניתק לעשה. אלא שהקשינו דמבואר ברש"י (שם ד; ד"ה שורפין בתחילת שש) דבשעה ח' אסור. וכתבנו דצ"ל עסוק בניתוק, אבל אם שהה עד שעה ח' עבר.

בטל, וכן באמת לשון תוס' (ד"ה ודעתיה) וגם לשון הר"ן בסוגיין ד"בטלין ממילא". אבל לרש"י דביטול אינו הפקר, היה אפשר דפירורין ג"כ לאו מדין הפקר הוא, ואפשר דגם סופי תאנים אינם הפקר. רק דכיון שאינו מקפיד פטור מן המעשר דאינו בכלל כי אין לו חלק ונחלה עמך. אבל לשון רש"י דהפקר פטור מן המעשר לא משמע כן.

הא לא חשיבי. ע"י רבינו דוד שהקשה תפ"ל דהוי פחות מכשיעור, ות"י דעדיפי מיניה משני דאי משום חצ"ש שמא תימא שצריך לבער פחות מכזית משום שחצ"ש אסור מה"ת. ומשמע שחוכך בזה אם שייך איסור חצ"ש בב"י וב"י.

ובגוף הנידון, השאג"א (סי' פ"א) כתב דבב"י וב"י ל"ש חצ"ש, דל"ש חזי לאצטרופי, דגם אם בשעה ראשונה היה לו חצי זית ובשעה שניה צירף עוד חצי זית הרי החיוב הוא רק על השעה השנית, והשהיה של שעה ראשונה אינו ענין לחיוב.

וע"י מהר"ם חלוה (מד). כתב דחצ"ש אסור בשהיה דאתקש לאכילה, אולי כונתו דבאמת אית לי' סברת השאג"א אבל כיון שב"י וב"י קשור עם איסור אכילה ויש איסור אכילה בחצ"ש ממילא דאסור גם בשהיה.

או אפשר דס"ל דדין חצ"ש בעצם לא נאמר אלא באיסורי אכילה (דלא כרש"י בפ' כלל גדול דשייך גם במלאכת שבת) דנלמד מכל חלב. רק דהכא כיון שאסור באכילה אסור בשהיה דתלויים זב"ז.

וע"י בישמח אב על פרק יוהכ"פ (עד). שביררנו דפליגי ראשונים אם עיקר טעם איסור חצ"ש משום דחזי לאצטרופי (וביארנו דכן דעת הרמב"ן והר"ן דס"ל דיש איסור חצ"ש גם בנדרים ושבועות) או עיקר הטעם מהגזה"כ דכל חלב והסברא דחזי לאצטרופי לא נצרכא אלא כדי שייחשב מעשה אכילה (וביארנו דכן דעת הרמב"ן דס"ל דל"ש איסור חצ"ש בנדרים ושבועות). וביארנו שלשיטת הרמב"ן מתבאר ברוחא הירושלמי דמודה ריש לקיש באיסור הנאה דחצ"ש אסור מה"ת, דריש לקיש ל"פ אלא על הסברא דחזי לאצטרופי, וס"ל דחצ"ש לא חשיב מעשה אכילה, וכמבואר בגמ'

ב. האחרונים הקשו ממפרש ויוצא בשיירא שכתב רש"י (לעי' עמ' א') דכשרואהו עובר עליו. וקשה אם יבערנו מיד ולא ישהה למה יעבור. ומהרש"ל תי' דעי' שבא מן הדרך חיישינן שלא יזדרז לבערו. אך בפשוטו י"ל דכונת רש"י שם שיראה גלוסקא יפה, דבסוגיין מבואר דמה שצריך ביטול הוא משום גלוסקא יפה, ולדעת רש"י ביטול ובדיקה הכל אחד, והם תרי רעין דלא מתפרשין, ובכ"מ שצריך לבטל צריך לבדוק (ולכן פשיטא לי' דאין חיוב ביטול על חמץ שהוא במקום שאין מכניסים בו חמץ, ואי"צ לבטל אלא החמץ ש"בביתא הדין" וכמשי"ג) ולכן פשוט דכמו שצריך ביטול משום גלוסקא יפה כך צריך בדיקה משום גלוסקא יפה. ולא חש רש"י לבאר זה שם, וסמך על מה שהוא מתבאר כאן.

ג. לפרש"י דגלוסקא יפה היינו שחס לבערה מיד מוכח דבגלוסקא רגילה שאינו חס מלבערה ליכא חשש, ולא איכפת לן במה שהיתה שם גלוסקא כל ימות הפסח עד עכשיו. וגם לתוס' יש להוכיח כן מקושיית הגמ' "וכי משכח"ל לבטלה", והרי הביטול לא יועיל אלא להבא, וע"כ דלא איכפת לן אלא בלהבא, ולא במה שהיתה שם גלוסקא עד עכשיו. והתוס' (כא). עמדו על זה וביארו משום שאינו עובר על חמץ שאינו מצוי (עכ"פ כשבדק כדין), ולכן לא איכפת לן במה שהיתה שם גלוסקא נעלמה אלא מעכשיו שנודע לו מהגלוסקא.

אבל לדעת רש"י נראה דאי"צ לזה, דכיון שבדק כדין עד מקום שידו מגעת א"כ גם אם נעלם ממנו איזו גלוסקא אבל כבר אינו בגדר מקיימה, והוא בכלל דברי רש"י "שלא כתב אלא תשביתו".

ועוד דכיון שבדק כדין ולא מצא הגלוסקא, חשיב אינו נראה, ושיטת רש"י דאינו עובר על חמץ שאינו נראה וזהו פטור חמץ שנפל עליו מפולת, א"כ טמן בידיים, וכמשי"ג לעיל (ה:).

אבל יל"ע א"כ מאי ס"ד מעיקרא דהביטול משום פירורין, והרי כל שאינו יודע מהפירורין אינו עובר, ואם ימצא פירורים יבטלם מיד.

תינת לתוס' דגלוסקא יפה היינו כל שאינו בכלל פירורין, וע"כ כונת הגמ' דחיישינן שמא ימצא גלוסקא ויתעצל מלבערו מיד – וכמו שנבאר

(ובזה תירצנו הסתירה מדברי אב"י (שם) שהוכיח דיום הראשון הוא ב"ד דאיך תהיה מצות תשביתו בט"ו הא אסור כל ד' בב"י וב"י. וביארנו דיש ב' עניני תשביתו, תחילה מצוה בחפצא של חמץ לבערו, ואח"כ מצוה בגברא שישבית חמץ מרשותו. ולדידן המצוה הראשונה היא קודם חצות והשניה אחר חצות. ורק המצוה בגברא הוא לנתק הלאו. ואילו היה יום הראשון בט"ו א"כ בתחילת ט"ו היתה המצוה בחפצא, ואי"ז ניתוק, ולא היה נחשב עסוק בניתוק, והיה עובר על ב"י וב"י).

אכן באמת יש לבאר סברת רש"י באופן אחר, דהנה הגמ' קאמר דצריך לבטל שמא ימצא גלוסקא יפה, וכתב רש"י דכיון שביטול שוב אינו עובר עליו דלא כתב אלא תשביתו. והנה עיקר דברי רש"י לבאר איך מועיל ביטול כיון דבסוף חס עלי', והעיקר הו"ל לומר דכיון שביטולו אינו שלו ומה לי שחס עליה. וממה שלא כתב רש"י כן, רק כתב ד"לא כתב אלא תשביתו", מדוייק דביטול לאו משום הפקר, ובאמת הו"ל שלו, ומ"מ כיון שביטולו בלבו ואסח דעתו מיניה (כלשון רש"י לעי' ד). סגי בזה דשוב אינו עובר, דכל איסור שהייה הוא לקיים החמץ בלבו, וכאן שביטולו בלבו אינו מקיימו.

ומעתה י"ל דכמו"כ בשעה שעוסק בביעור אינו עובר, דהאיסור הוא לקיים החמץ, והוא עסוק לבערו, והם שני הפכים, ועצם המציאות שעוסק בביעורו הוא היפך קיום החמץ, ואינו עובר עליו.

(ולענין הקושיא מדברי אב"י, נאמר דרק המצוה בגברא להוציא חמץ מרשותו הוא היפך איסור ב"י וב"י שהוא קיום החמץ ברשותו. אבל המצוה בחפצא (שנוהג אצלנו קודם חצות) אינה סתירה לקיום החמץ, כי המצוה היא לעשות מעשה שריפה בחפצא, ואף שהוא מעשה כילוי אבל אינו היפך קיום החמץ, וכמו אילו היתה מצוה לאכול החמץ נראה שלא היה זה נחשב היפך האיסור לקיימו. וכשהוא עסוק בהכנות לאכול לא היינו אומרים דעי"ז אינו מקיימו. ולכן אילו יום הראשון היה ט"ו היתה תחילת המצוה בחפצא לשרפו, ולא היה נפטר עי"ז מאיסור ב"י וב"י. ורק לדידן שהמצוה לשרפו היא קודם חצות, ואחר חצות כל המצוה היא בגברא להוציא מרשותו, הוא דאמרי' דכל זמן שעוסק בהשבתה זו הר"ז היפך האיסור לקיימו.)

עובר גם אם נעלם ממנו איזה חמץ.

ובתוס' הרא"ש (שם) הקשה על תי' התוס' א"כ פירורין נמי, ומ"ק הגמ' אילימא משום פירורין. ולכן פי' דבאמת עובר למפרע אלא דהגמ' עדיפי מיניה משני דיעבור להבא במזיד. וקשה לתוס' והר"ן.

לר"ן י"ל דהפירורין לא היו בכלל הבדיקה, דאינו בודק אחריהם, ולכן ל"ש בהם הך טעמא דסמכה תורה על החזקות, אלא דממילא אין בהם חשש כיון דלא חשיבי. אבל לתוס' קשיא, למ"ל טעמא דלא חשיבי, תפ"ל שאינם ידועים.

והיה אפשר ל' דכונת הגמ' שמא ימצא פירורים, ומעתה יהיו ידועים. אבל לשון הגמ' דלא קאמר "שמצא ימצא פירורין" לא משמע כן.

ונראה דגם התוס' לא כתבו יסוד זה דאינו עובר על חמץ שאינו ידוע אלא בחמץ שהוא טמון, כמו הך גלוסקא יפה שודאי לא היה בגלוי. אבל פירורין שהם בגלוי היה עובר עליהם (אלמלא דלא חשיבי) כיון שהם במקום גלוי. ולק' נדבר עוד בזה.

ה. והנה תוס' והר"ן פי' דגלוסקא יפה היינו כל שאינו בכלל פירורים, ודלא כרש"י שפי' דגלוסקא יפה היינו שחס עליה מלבערה מחמת יפיה, ותוס' והר"ן מיאנו בזה דא"כ מאי פריך הגמ' וכי משכח"ל לבטלה, דהרי חס מלבטלה, ופירשו דגלוסקא יפה היינו גלוסקא רגילה ואינו חס עליה מלבטלה מיד, ולכן שפיר פריך הגמ' דכי משכח"ל לבטלה. אבל צריך להבין א"כ מה מתרץ הגמ' דילמא משכח"ל לבתור זמן איסורא דא"א לבטלה, הרי מ"מ יכול לבערה מן העולם. ועי' צל"ח מש"כ

בהמשך^{מט} – אבל לרש"י דגלוסקא יפה היינו שחס מלבערה מחמת יפיה, הא בסתם גלוסקא ליכא חשש דיבערנה מיד, א"כ מאי ס"ד דהבדיקה משום פירורין, הרי אינו חס עליהם ואם ימצאם יבערם מיד. וכמו שהיה פשוט לגמרא דגלוסקא רגילה ליכא חשש, דיבערנו מיד, מה"ט בפירורין לא היה צ"ל חשש, גם אלמלא טעמא דלא חשיבי.

אבל לפמש"נ נראה דמה שאינו עובר על הגלוסקא מתחילת החג, רק מעכשיו כשמצאה אם חס מלבערה, הוא משום שבדק אחריה ולא מצא, ולכן אינו נחשב שמקיים אותה, שהרי הבדיקה היא עסק ההשבתה וכיון שעסק להשבייתה לא חשיב מקיימה עד שימצאנה ויחוס עלי'. אבל פירורין שלא היו בכלל הבדיקה מעיקרא א"כ לא עסק להשבייתם, וגם חשיבי נראים, שהרי יודע שהם בביתו, ולכן ס"ד שצריך לבטל משום פירורים, ואפילו לא ימצא את הפירורים כלל (והרי לא קאמר הגמ' שמא ימצא פירורין), דכיון שלא בדק אחריהם הרי הוא מקיימם. ולכן הוצרך הגמ' לומר דלא חשיבי.

ד. דעת התוס' והר"ן דגלוסקא יפה היינו לאפוקי פירורין. ודעתו עלה דקאמר היינו שאינו בטל מאליו. ולדעתם נראה דהך "דעת" היינו דעת לשמרה. וכמו סופי תאנים ומשמר שדהו כו'.

וממה דמקשה הגמ' דכי משכח"ל לבטלי' מוכח כנ"ל דכל הנידון הוא להבא, אבל מתחילת החג לא עבר. והבאנו לעיל מה שביארו התוס' (כא.) משום שעד עכשיו היה חמץ שאינו ידוע.

אבל הר"ן תי' באופן אחר עפמש"כ בריש פירוקין דסמכה תורה על החזקות וכיון שבדק כדין אינו

^{מט} אכן באמת לשון הגמ' משמע דלא מיירי כשמצא את הפירורין, דא"כ הול"ל שמא ימצא פירורין כמ"ש לענין גלוסקא, אלא מיירי בפירורין שלא מצא רק קים לן שנשאר פירורין, וכן מבואר ברא"ש, ובתוהרא"ש לק' (כא.). ותוס' הרא"ש באמת הקשה מזה על התוס' מ"ק הגמ' אילימא משום פירורין, הרי אינו יודע היכן הם ולפי"ד התוס' אינו עובר על חמץ שאינו ידוע היכן הוא. ועי' לק' מה שנבאר בזה. ותוס' הרא"ש באמת פליג על התוס' וס"ל דעובר למפרע, והגמ' היה יכול לתרץ שמא ימצא גלוסקא יפה ויעבור למפרע בשוגג, אלא דעדיפי מיניה משני דעובר להבא במזיד. אבל רש"י ודאי אינו יכול לפרש כן, דא"כ למ"ל לגמ' לצייר דמיירי בגלוסקא יפה שחס עליה, תפ"ל משום גלוסקא רגילה שיעבר מיד ומ"מ עובר למפרע. אלא מוכח דלרש"י אינו עובר למפרע, ויקשה מפירורין.

בזה. תוס' הרא"ש על התוס' וס"ל שעובר גם על חמץ ידוע. והא דפריך הגמ' לענין גלוסקא יפה וכי משכח"ל לבטלי' פי' תוס' הרא"ש (בסוגיין) דהו"מ למימר דעובר למפרע בשוגג, אלא דעדיפי מיניה קאמר דעובר להבא במזיד.

והרא"ש בסוגיין (סי' ט') כתב וז"ל אי נימא משום פירוורין דקים לן שלא מצא בבדיקה ונשאר ועובר עליו בבל יראה, ואע"פ שאינו רואה דהא לא כתב לא תראה חמץ אלא לא יראה, משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראיה, ואע"פ שאין יודע שהם בביתו מ"מ בל יראה איכא עכ"ל. ודבריו תמוהים לכ' למה הוצרך לומר דבל יראה משמע במקום הראוי לראיה, ומה צריך לזה, הא אפילו על טמון עוברי²¹. וגם מ"ק ואע"פ שאין יודע שהם בביתו בל יראה איכא, ומאי בעי בזה²².

ובפשוטו דכונתו דכיון שאין יודע שהם בביתו, בל ימצא ליכא, דאי"ז מצוי, וכדברי התוס'. (והראיה מגלוסקא יפה דפריך הגמ' וכי משכח"ל לבטליה כו', וכמה שהוכיחו התוס'). ומ"מ עובר על הפירוורין משום בל יראה, כיון שהם במקום הראוי לראות, דבל יראה שייך אפילו בחמץ שאינו ידוע.

ודברי הרא"ש בפסקים הם תירוץ לקו' תוס' הרא"ש, שהקשו על יסודם של התוס' דאינו עובר על חמץ שאינו ידוע דא"כ מאי פריך הגמ'?

אכן באמת הוא מבואר בר"ן שכתב וז"ל "וחיישינן דילמא משהה לה פורתא ועבר עליה". פירוש, דאמנם תוס' והר"ן לא ניה"ל בפרש"י דגלוסקא יפה היינו שחס עליה ורוצה בקיומה, דא"כ מאי פריך הגמ' שיבטלו, אבל מ"מ גם בגלוסקא שאינו חס עליה ואינו רוצה בקיומה איכא חשש שמא מתוך עצלות לא יבער מיד. ועל זה שאל הגמ' דכי משכח"ל יבטלה בלבו דבזה ל"ש עצלות שאין בו טירחא, ותירצו דילמא משכח"ל בזמן שא"א לבטל.

חמץ שאינו ידוע

ע' תוס' (כא.). ד"ה ואי, מש"כ דאין עובר משום בל יטמין כשאינו יודע היכן הוא, והוכיחו הדבר מסוגיין דפריך הגמ' וכי משכח"ל לבטלי'. ויל"ע אם גם בחמץ שבגלוי הוא כן, או"ד דוקא בטמון קאמרי התוס' דאינו עובר א"כ יודע היכן הוא²³.

ב. ונקדים, דע' תוס' הרא"ש (לק' שם) שהקשה על שיטת התוס' דא"כ מ"ק הגמ' אילימא משום פירוורין, והרי אינו יודע היכן הם²⁴. ומה"ט פליג

¹ המקו"ח הק' מהגמ' לע' (ד:): דנשים נאמנות על בדיקת חמץ כיון דאינו אלא מדרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי עיי"ש, ומבואר דאלמלא הביטול היתה בדיקת חמץ דאורייתא, והרי הבדיקה היא בשביל חמץ שאינו ידוע, ולדעת התוס' אינו עובר עליו. אבל אם נימא דהתוס' לא דברו כ"א בחמץ שהוא טמון, א"כ י"ל דהחיוב בדיקה מדאורייתא הוא משום חמץ שבגלוי. אלא דע' תוס' שם ד"ה הימנוהו, דהטעם דנשים לא היו נאמנות בבדיקה דאורייתא משום שיש בה טורח, ומשמע דמיירי בבדיקת חורין וסדקין, דהוא טמון לכאורה, וא"כ עדיין ק' הא בדיקת חורין וסדקין אינה דאורייתא. ושמא יש חיוב בדיקה מדאורייתא שמא ימצא חמץ בפסח ויעבור על ב"י ובי". אבל ק' דאי משו"ה כי משכח"ל יבערנו.

²¹ מבואר דפשיטא להו לתוס' הרא"ש דפירוורין דסוגיין לאו היינו שמצא אותם בתוך הפסח וחיישינן שיתעצל מלבערם, דומיא דגלוסקא יפה, אלא בפירוורים עלומים אלא דקים לן שלא מצא אותם בבדיקה, אבל גם עכשיו אינו רואה אותם. וכן מבואר ברא"ש כאן (סי' ט'). ונראה דשמיע ליה כן מלשון הגמ' דלא קאמר "שמא ימצא פוריורין", על משקל מ"ש"א לענין גלוסקא יפה שמא "ימצא" גלוסקא יפה.

²² אא"כ נאמר דס"ל כשיטת רש"י שנתבאר לעיל (ה:): דלא אסרינן מבל יטמין אלא הטמנה בידיים.

²³ ואולי כונתו לומר דלית ל' סברת התוס' דאינו עובר על חמץ שאינו ידוע. וכ"ז דחוק, אלא העיקר כמה שנבאר בפנים.

טמון, דכיון שגם טמון וגם אינו ידוע לא חשיב מצוי. דבזה הוא דאינו מצוי, שהוא טמון ואינו ידוע מקום מחבואו. אבל חמץ שבגלוי – כמו פירורין – חשיב מצוי אף אם אינו ידוע כרגע היכן הוא.

משא"כ הרא"ש (בפסקים) ס"ל דגם חמץ שבגלוי כל שאינו ידוע לא חשיב מצוי, ואין בו משום בל ימצא. אלא דס"ל דבל יראה לחוד ובל ימצא לחוד, ולכן פירורין אילו הוי חשיבי היה עובר עליהם בבל יראה, דנהי שאינם מצויים אבל כל יראה איכא.

ד. והדברים מדוייקים היטב דבאמת המדקדק יראה שיש חילוק אחר בין לשון התוס' ללשון הרא"ש, דהתוס' כתבו דצריך שידע "היכן הוא", ואילו הרא"ש כתב שצריך לידע "שהן בביתו", ומשמע דכשיודע שיש חמץ בביתו עובר אפילו אם אינו ידוע בדיוק היכן הוא. (ובגוף הדין אם ידוע שיש חמץ בביתו אבל אינו ידוע היכן הוא, אי חשיב חמץ ידוע, נחלקו הפר"ח והמהרש"ל). ונראה דתלוי בהנ"ל, דהתוס' ס"ל דדין חמץ ידוע הוא תנאי בבל יטמין, דטמון לא חשוב מצוי אא"כ ידוע היכן הוא, דבעי שידע איפה הוא טמון, דדבר טמון ולא ידע איש את מקומו הוא אבוד ואינו מצוי. אבל חמץ שבגלוי אף אם הבעלים אינו יודעים או זוכרים היכן הוא אבל עכ"פ אינו אבוד, שהרי בקל יכול למצאו. ולכן פירורים כיון שהם במקום גלוי חשיבי כחמץ המצוי.

אבל הרא"ש ס"ל דאין כאן תנאי בדין טמון דוקא, אלא אפילו חמץ שבגלוי כמו פירורין חשיב אינו מצוי, דהיסוד הוא שכל שאינו ידוע שהם בביתו – דהיינו שאינו ידוע ממצאות החמץ דאפשר שאינו

מפירורין, ועל זה תירץ הרא"ש בפסקים דאף דאיה"נ כיון שאין החמץ ידוע אינו מצוי, ואינו עובר על בל ימצא, אבל כל יראה איכא, דאף שאינו רואהו (שהרי משמע בגמ' דמיירי בפירורים שלא נמצאו רק קים לן שנסארו פירורין) אבל הוא במקום הראוי ליראות, וסגי בזה לאיסור בל יראה. ובל יראה לחוד, ובל ימצא לחוד.

משא"כ גלוסקא יפה אינו עובר עליו למפרע, כי אינו במקום הראוי ליראות. (כי בודאי אם היה במקום גלוי היה רואה אותה בשעת בדיקה.) וא"כ בל יראה ליכא, וגם בל ימצא ליכא כיון שאינו ידוע.

ג. אבל אין תירוץ הרא"ש עולה להתוס' שלפנינו, כי התוס' שלנו (כא.) אינם מחלקים בין הלאו דבל יראה לבין הלאו דבל ימצא, כמבואר מדבריהם, שכשבאו להוכיח יסודם דחמץ שאינו ידוע היכן הוא לא חשיב מצוי, כתבו בזה"ל וכן משמע בפ"ק דפריך וכי משכח"ל ליבטלה משמע דכל כמה דלא משכח"ל לא עבר ב"בל יראה" עכ"ל. ולפי"ד הרא"ש מה ענין בל יראה לכאן, והו"ל להתוס' לומר דלא עבר בבל יטמין. (ובאמת תוס' הרא"ש כשהביאו ראית התוס' כתבו וז"ל ופריך וכי משכח"ל ליבטלה, ואם איתא שעובר "בבל יטמין" מאי קא פריך ליבטלה עכ"ל.) אלא משמע דהתוס' שלנו ס"ל כהר"ן (ד:): דאחר דכתב קרא לא ימצא א"כ זה מגלה על בל יראה דהוא לאו דוקא. ולכן סבירא להו להתוס' דכמו שאינו עובר על חמץ שאינו ידוע בבל ימצא ה"ה שאינו עובר על בל יראה, דהכל אחד.

ולתוס' שלנו דהרא קושיית תוס' הרא"ש לדוכתה, כיון שאינו עובר על חמץ שאינו ידוע לא בבל יראה ולא בבל ימצא, א"כ מאי קאמר הגמ' אילמא משום פירורין, והרי הוא חמץ שאינו ידוע?⁷¹

אשר על כן נראה דכל יסודם של התוס' דאינו עובר על חמץ שאינו ידוע היכן הוא לא נאמר אלא בחמץ

⁷¹ ושם נדחוק דהתוס' שלנו יפרשו דכונת הגמ' אילמא שמא ימצא פירורין. ודלא כהרא"ש ותוס' הרא"ש דמיירי כשלא מצא הפירורים רק קים לן שנסארו.

ה. ונראה עוד דהתוס' והרא"ש אזלי לשיטתייהו, דהנה במשנה לק' מבואר דמותר לתת מזונות לפני בהמה וחיה בערב פסח, ובגמ' מבואר דאף שחיה דרכה לשייר אבל אי משיירא מצנעא, וזה מתיר לתת לפני מזונות, והק' ראשונים מ"ש מחולדה דאם נטלה בפנינו צריך לבדוק הבית מחדש. ותירצו התוס' (שם) וז"ל ויש לחלק בין חיה לחולדה המגדלים בבתיים דההיא לא מצנעא כולי האי כמו חולדה הטומנת בחורים וסדקים עכ"ל, ולכאורה אינו מוכן כלל דאדרבא זו סברא להתיר בחולדה טפי, דכל שמצניעה יותר, יותר אינו מצוי¹¹. גם בלא"ה לשון התוס' קשה דמחלקים בין "ההיא" לבין "חולדה", והרי חולדה היא היא ההיא דמקשים התוס' ממנה. וראיתי באחרונים שהגיהו בדברי התוס' באופנים שונים, ולענ"ד ברור דצ"ל "כמו חיה" במקום "כמו חולדה", והכונה דחיה שאינה גדלה בבתיים מצניעה יותר בעומק ולכן שרי טפי דיותר הוא נחשב שאינו יודע היכן הוא, משא"כ חולדה שאינה מצניעה כ"כ חשיב מצוי טפי, וזה כמש"נ שההיתר כשאינו יודע היכן הוא דוקא בדבר הטמון דע"י שאינו יודע היכן הוא טמון הוי כאבוד ואינו מצוי.

אבל הרא"ש תי' באופן אחר דהא דחיה מיירי שעומד עליה שתאכל הכל, והחשש הוא שמא העלים עינו. וא"כ באמת אינו יודע שהחמץ קיים כלל.

ומעתה, לפי התוס' א"א לבסס את ההיתר דחיה על מה שאינו יודע שהם בביתו, דהיינו שאינו יודע מקיום החמץ כלל, דלא גרע מחולדה דאם נטלה בפנינו צריך לבדוק מחדש דמסתמא שיירה ולא שרינן משום שאינו יודע אם החמץ קיים. רק ההיתר הוא דכיון שחיה מטמינה בעומק בחורים ובסדקים טפי מחולדה חשיב אבוד טפי ואינו

קיים כלל¹² – אינו נחשב מצוי. ולכן אין מקום לעבור על פירורים (אפילו היו חשובים) בכל ימצא. אלא דהרא"ש ס"ל דבל ימצא לחוד ובל יראה לחוד, ולכן נהי דאינו עובר בכל ימצא, כל יראה איכא (אלמלא דלא חשיבי).

ולהרא"ש זהו החילוק בין גלוסקא יפה (דאינו עובר עליו למפרע) לבין פירורין (שהיה עובר עליהם אלמלא דלא חשיבי אף שלא מצאם), דגלוסקא יפה הוא טמון (דאל"כ היה מוצאה בשעת בדיקה) ואין שם כל יראה, וגם כל ימצא ליכא כיון שאינו יודע שהם בביתו, אבל פירורים הם בגלוי במקום הראוי ליראות ולכן נהי דכל ימצא ליכא, אבל כל יראה איכא.

ולדעתו זהו גם הצריכותא בגמ' לק' (כא.). דאי תנא חיה הו"א דשריא משום דאי משיירא מיהא מצנעא וליכא כל יראה, משא"כ בהמה דלא מצנעא ואיכא כל יראה. אבל כל ימצא ליכא לא בחיה ולא בהמה דאינו יודע שיש שם חמץ כלל.

אבל להתוס' אין חילוק בין כל יראה לבל ימצא ולעולם אינו עובר לא על כל יראה ולא על ימצא כ"א על חמץ מצוי. אלא דס"ל דחמץ שבגלוי לעולם חשיב מצוי, דגם אם אינו יודע היכן הוא אבל בקל יכול למצאו, ולכן פירורים שהם בגלוי חשיבי חמץ המצוי. אבל דבר טמון וגם אינו יודע היכן הוא הרי הוא אבוד, ואינו מצוי, ולכן אינו עובר על גלוסקא יפה שהיה טמון ונעלם בשעת בדיקה אלא לאחר שמצאה. וזהו הצריכותא דאי תנא חיה הו"א דשריא משום דאי משיירא מיהא מצנעא לה ולא ידע היכן הוא משא"כ בהמה דלא מצנעא ואי' גם כל יראה וגם כל ימצא.

¹¹ זה פשוט דאין כונת הרא"ש שאינו יודע אם יש חמץ בביתו אבל יודע שיש לו חמץ במקו"א, דממנ"פ אם עובר עליו במקו"א א"כ מה לי שאינו יודע שהוא בביתו ואיזה פטור יש בזה (כיון שהרא"ש אינו מצריך שידע בדיוק היכן הוא), ואם אינו עובר עליו במקו"א א"כ הו"ז כמו שאינו יודע אם יש לו חמץ כלל. ובודאי כונת הרא"ש שאינו יודע אם יש לו חמץ כלל, ונקט ביתו כלשון הש"ס בכ"מ בסוגיות בדביקה, וביתו היינו מקום שראוי להסתפק אם יש שם חמץ.

¹² אכן בתוס' הרא"ש כתבו באופן אחר דהכא מיירי בחית תרבות שאן דרכה להטמין כ"כ לפי שנותנין לה לאכול כל ז', ונראה דכונתו דכיון שבטנה שבעה מסתמא לא מצנעא כלל ויראה את החמץ ויבערנו והוא רק חשש רחוק דילמא מצנעא לה. אבל לשון התוס' משמע שהחילוק הוא שחולדה מטמינה יותר בעומק בחורים ובסדקים.

מבואר בסמ"ג (מ"ע ל"ט) שהריצב"א היה בודק ב"פ. והטור כתב שכן נהג הרא"ש עצמו לבדוק ב"פ. וכן הבין הב"י.

גם ברבינו ירוחם מבואר דריצב"א היה בודק ב"פ. ובאמת רבינו ירוחם השמיט הראיה מן הגמ' דקאמר דכיון דלאו זמן איסורא כו'.

מאידך, הרי מקור דברי הרא"ש דשניהם כאחד טובים הוא בראבי"ה, והראבי"ה הביא הראיה מן הגמ', וגם כלל לא הזכיר טעם הריצב"א שרגילים לקנות פת, ומשמע ודאי דכונת ראבי"ה לבדוק פעם א' ויכול לכתחילה לעשות ביום.

ב. והנה לפנינו ברא"ש הלשון הוא "וכן היה אומר ריצב"א", אבל רבינו ירוחם (שדבריו בנויים על דברי הרא"ש רבו) כתב "וכן נהג ריצב"א", ואם נאמר דכן צ"ל ברא"ש א"כ היה ניחא, דהמנהג שכתב רש"י היה באמת לבדוק ב"פ. אלא שהרא"ש הוסיף דבאמת שניהם כאחד טובים, דהיינו או זה או זה, וכדברי ראבי"ה, דאף שתקנו ביטול בשעת בדיקה אבל בגמ' מבואר דגם בשעת ביעור היה אפשר לבטל. אבל מ"מ המנהג שהזכיר רש"י היה לבטל ב"פ. ולכן אחר שכתב (כדברי ראבי"ה) דשניהם כאחד טובים, חזר לענין המנהג וכתב דכן היה נוהג ריצב"א. וגם לגי' שלפנינו ברא"ש אפשר דכן הכונה.

אבל הב"י הבין שמש"כ הרא"ש שניהם כאחד טובים היינו לבטל ב"פ. והקשה א"כ למה צריך ראיה מן הגמ'. וכתב משום דאל"כ היה הביטול ביום מילתא דכדי. והדברים צ"ב.

ג. ויל"פ עפ"י הסברא שכתבנו דתקנת ביטול לא היתה תקנה בפנ"ע אלא חלק מתקנת הבדיקה. וזה גופא כונת הגמ' דלא תקנו לבטל בשעה אחרת דילמא פשע, דמה"ט עשו את הביטול כחלק מתקנת הבדיקה. וכמו שמדגיש רש"י "סמוך לבדיקה מיד". ולכן היה מקום לומר דל"ש לנהוג ביטול ביום כלל. ולזה ביאר הרא"ש דמבואר בגמ' דהיה מקום להסמיך הביטול גם לביעור, והוא כי הבדיקה והביעור הם דבר אחד, שבודק ומבער חמצו, ולכן יש מקום לנהוג ביטול בשעת ביעור.

ואף דהרא"ש ב"פ כל שעה הביא שתי השיטות

מצוי. ולהתוס' מוכח מדין חולדה דכל שאינו טמון בחורים וסדקים חשיב מצוי, וכל שכן פירוים שהם בגלוי ממש.

אבל להרא"ש דמיירי שעומד עליה ומסתמא אכלה הכל ורק יש חשש רחוק שמא העלים עיניו א"כ שפיר י"ל דההיתר הוא משום שאינו יודע ממציאיות חמץ זה כלל, ולכן להרא"ש גדר ההיתר הוא דאינו יודע שהם בביתו, דהיינו שאינו יודע שיש לו בביתו חמץ כלל. ומש"א הגמ' דאי תנא חיה הו"א משום דאי משיירא מצנעא לה ה"ק דלכן אין שם בל יראה, שאינו במקום הראוי ליראות, משא"כ בהמה דלא מצנעא היה עובר על בל יראה. אבל לא ימצא ליכא לא בבהמה ולא בחיה כיון שאינו יודע ששיירו חמץ כלל, דמסתמא כיון שהיה עומד עליהם אכלו הכל. ולהרא"ש גם מוכח מדין חולדה דכל שיודע (או מוחזק) שהחמץ קיים חשיב מצוי, אע"פ שאינו יודע היכן הוא, וכל שכן פירוים דקים לן שלא מצא בבדיקה.

הרא"ש הביא מש"כ רש"י בפסקי הלכות פטח, שיש נוהגים לבטל בתחילת ו' (וכתב הרא"ש ועו"ר דהוא לאו דוקא אלא בסוף ה'). וכתב הרא"ש דשניהם כאחד טובים, דבגמ' איתא כיון דלאו זמן איסורא הוא ולא זמן ביעורא הוא דילמא פשע כו', ומשמע דאלמלא כן היה מקום לבטל בשעת ביעורו. (ולכ' הכונה דלפי המנהג שמבערים קודם שעה ששית יכולים לבטל אז. ועי' פ"ח.) ומסיים הרא"ש וכן היה אומר ריצב"א והטעם לפי שרגילים לקנות פת ביום כו' עיי"ש.

ואינו ברור אם מש"כ הרא"ש דשניהם כאחד טובים היינו או זה או זה, או שניהם יחד. דאם הכונה דטוב לעשות שניהם, למה הוצרך להביא הגמ' דכיון דלאו זמן איסורא כו' כדי להוכיח דיאות לתקן ביטול בשעת ביעור, והרי באמת ביטול בשעת בדיקה כדיון, והביטול השני רק לתוספת חומרא שמא קנה חמץ, ומהיכ"ת שצריך להיות בשעה הראויה לתקן ביטול.

אבל מאידך ממש"כ דכן אומר ריצב"א, והריצב"א נתן טעם משום שרגילים לקנות פת ביום, ומשמע דהכונה לבטל ב"פ. ואף שאי"ז מוכח, אבל כן

ומש"כ הרמב"ם שמצא חמץ, וכן מש"א הגמ' שמא ימצא גלוסקא, אין המציאה נצרכת לאיסור, אלא שדיבר הגמ' בהוה דאם לא נמצא הגלוסקא מהיכ"ת שהיה שם. אבל החשש אינו מחמת המציאה אלא מחמת מציאות הגלוסקא עד שמצאה וביערה.

(וק"ק כשהקשה הגמ' וכי משכח"ל לבטלי' למה לא תי' דחיישינן שלא ימצאנו. וצ"ל דעדיפי מיניה משני.)

ב. אלא שצ"ב א"כ מ"ק הרמב"ם דאין הביטול מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו, וכי אם היה ברשותו היה מועיל, הרי הביטול הוא עכשיו בשעת מציאה, ומה זה יועיל למה שעבר מתחילת החג. אמנם היה אפשר לדחוק דכונת הרמב"ם דאין הביטול מועיל להבא וצריך לבערו כדי שלא יעבור מעכשיו במזיד. וכמש"כ הרמב"ם בהמשך דצריך לבערו בכל עת שימצאנו. אבל אכתי קשה איך יפרנס הרמב"ם לקושיית הגמ' וכי משכח"ל לבטלי', והרי כיון דכל החשש דגלוסקא יפה הוא שעבר מתחילת החג עד שעת מציאה – מחמת שידע מהחמץ מעיקרא – מה יועיל לזה שיבטלו בשעת מציאה.

ואם מאיזה טעם הביטול בשעת מציאה יכול להועיל שלא יעבור למפרע א"כ גם ביעור יועיל למפרע, ולמה צריך לבטל בשעת בדיקה, הרי כשימצא הגלוסקא יבערנה.

(אמנם תוס' הרא"ש ס"ל דעובר למפרע בשוגג (אפילו לא ידע מהחמץ מעיקרא), ונתקשה באמת מאי פריך הגמ' וכי משכח"ל לבטלה, והרי סוכ"ס עובר למפרע, ותיירץ דהו"מ הגמ' לתרץ כן אלא דעדיפי מיניה משני שאינו יכול לבטל בשעת איסור ויעבור להבא במזיד. אבל היינו לטעמי' דהחשש הוא שיששה מלבערו ונמצא עובר במזיד. אבל הרמב"ם לא הזכיר חשש שהייה להבא, אלא סתם שעובר על ב"י וב"י מחמת הידיעה שהיתה לו קודם הפסח, והיינו שעבר מתחילת החג, ומפרש כן לדברי הגמ' ד"דעתיה עלויה" כנ"ל, וא"כ מאי פריך הגמ' דכי משכח"ל לבטלי'.)

ונראה דהרמב"ם לשי' דעי' דבריו (פ"ב שם ה"ב) ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל

בטעם בדיקת חמץ, משום ב"י וב"י או שמא יבוא לאכלו, אפשר דס"ל דגם לתוס' בדדיקת חמץ היא שמא יבוא לאכלו, ואילו ביטול הוא משום ב"י וב"י, וא"כ לכ' הן ב' תקנות, מ"מ חז"ל עשו אותן תקנה אחת לבער חמצו ע"י בדיקה וביעור וביטול. ול"ש לבטל אלא בשעת בדיקה וביעור.

שיטת הרמב"ם במוצא גלוסקא יפה

עיי' רמב"ם (פ"ג חו"מ ה"ח) וז"ל לפיכך אם לא בטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא בערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא בטל. ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא. וחייב לבערו בכל עת שימצאנו עכ"ל.

וברור דמש"כ הרמב"ם שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו, זהו ביאור מש"א הגמ' "ודעתי' עלויה". דלא כרש"י ותוס' שפי' שיהיה דעתו עליו עכשיו מלבערו. אבל הרמב"ם מפרש שהיה דעתו עליו וידע ממנו מעיקרא קודם הפסח, אלא ששכחו בשעת בדיקה.

ולפי"ז נראה דעובר עליו משעת בדיקה, והוא ככל עבירה בשוגג. דאם היה הנידון משעת מציאת הגלוסקא ואילך א"כ מה לי אם ידע מהחמץ מעיקרא, הרי עכשיו יודע ממנו. אלא ע"כ הרמב"ם ס"ל דאין החשש דגלוסקא יפה משעת מציאה, דאז יבערנה מיד. אלא נידון החשש הוא מתחילת החג עד שעת מציאה. ואילו לא ידע מהחמץ מעיקרא, וברך כדין, לא היה עובר מתחילת החג עד שעת המציאה, חדא דהו"ל אנוס, ועוד דאפשר דכל שלא ידע מהחמץ וגם בדיק כדין לא חשיב משהה חמץ בעצם, וכמש"כ הר"ן. אבל השתא שבאמת ידע מהחמץ קודם הפסח, רק שכחו בשעת בדיקה, הרי הוא ככל עבירה בשוגג שידע מעיקרא ושכח וחיבא עבירה מחמת השכחה.

וכן מורה לשון הרמב"ם שכתב "הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא", הרי שנקט לשון "עבר", לשעבר.

איסורו כיון שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ל"ש תשבתו לא ע"י מחשבה ולא ע"י מעשה. רק מבער החמץ מן העולם כדי שלא יעבור במזיד מכאן ולהבא, אבל אין כאן מצות תשבתו שנתק את הלאו שעבר מתחילת החמץ ועד עכשיו¹¹.

אלא שמ"מ קשה לגי' זו מלשון הגמ' וכי משכח"ל לבטלי', והרי בחמץ ידוע לא סגי בביטול. וזו קושיא בלא דברינו¹², ואדרבא לדברינו אפשר דניחא טפי, דאיה"נ הכונה שיוציאו מרשותו, ונקט לשון זה ולא לשון ביעור משום שרוצה הגמ' להדגיש דהקו' היא מצד מצות תשבתו, דהוי ניתוק למפרע, ולא מצד ביעור החמץ מן העולם דאינו ענין למצות תשבתו ומועיל אמנם להבא אבל אינו עוקר את מה שעבר עד עכשיו.

ד. והרמב"ם לשיטתו שפסק דאם קנה חמץ בפסח לוקח, והקשו עליו מהגמ' לק' (צה). דחשיב לי' לאו הניתק לעשה. אכן כבר העירו דמהגמ' לק"מ לאחר שזכינו לדברי ר"ח ומבואר בדבריו שם שיש לו גירסא אחרת, ומ"מ קשה מסברא למה אי"ז לאו הניתק לעשה. ויש שכתבו דהוי לאו שקדמו עשה כיון שתשבתו נוהגת גם קודם זמן איסורו. וכבר דיברנו מזה לעיל (ד:).

אבל למש"נ ניחא דבאמת זו היא קושיית הגמ' וכי משכח"ל לבטלי', דעי"ז ינתק את הלאו, ומתוך הגמ' דלבתר זמן איסורו אינו יכול לקיים מצ' תשבתו כלל, כי תשבתו הוא ביטול בלב, או הוצאה מרשותו, ול"ש זה לבתר זמן איסורו.

ומש"כ הרמב"ם ברמזים ריש הל' חמץ "להשבת שאור מי"ד" אין הכונה שהמצוה היא מי"ד ואילך, אלא שישבת שאור כדי שיהיה מושבת מרשותו

החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל עכ"ל. ואח"כ ממשיך ומבאר דמד"ס צריך גם לבדוק ולבער.

ולשון הרמב"ם מורה דמצות תשבתו מה"ת היא ביטול דוקא, אבל שאר עניני ביעור אין בהם קיום מצ' תשבתו. ואף שבדאי כל שביערו מן העולם קודם הפסח אינו עובר עליו, אבל מ"מ מצ' תשבתו היא ביטול בלב דוקא. (אלא דמסתמא כל שמבערו מן העולם מבטלו בלבו ג"כ, כמבואר ברמב"ם פי"א ברכות הט"ו.)

ולכן ס"ל להרמב"ם דאם היה אפשר לבטל לאחר זמן איסורו אז היה מקיים מצ' תשבתו וס"ל דאז היה מנתק את הלאו למפרע. וזהו שאלת הגמ' וכי משכח"ל לבטלי'. ומתוך הגמ' דילמא משכח"ל לבתר זמן איסורו דשוב ל"ש ביטול, וממילא אין שום אפשרות לנתק הלאו למפרע. ואף שיבער החמץ מן העולם מיד אבל מה יועיל לזה למה שעבר מתחילת החג ועד עכשיו.

ג. אבל לפי גירסת ספרים אחרים ברמב"ם (פ"ב שם) שמצות תשבתו היא "שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו ושאינו ידוע יבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר..." הרי דגם ע"י ביעור מקיים מצות תשבתו, א"כ שוב יקשה במוצא גלוסקא יפה אמאי אינו יכול לבערו ועי"ז ינתק את הלאו למפרע

אבל לק"מ, דמדוייק בדברי הרמב"ם – לגירסא זו – דעיקר ענין תשבתו הוא מה שמסירו מרשותו. רק שיש שני אופנים של הוצאה מרשותו, ע"י מחשבה וע"י מעשה¹³. וא"כ סוכ"ס לאחר זמן

¹¹ וצ"ל דמה שמפרר וזורה לרוח הוא רק שלא יבוא לאכלו, אבל מצ' תשבתו מתקיימת ע"י הוצאה מרשותו גרידא. וכמפורש בדברי הרמב"ם לגי' זו.

¹² וע"ע לק' בסמוך בענין דברים אינם ברשותו, בסוף הדברים.

¹³ וכן קשה מכ"מ דמבואר דמועיל ביטול לחמץ ידוע, כמשה"ק המפרשים. ולשאר המקומות י"ל דגם לגי' זו מועיל ביטול לחמץ ידוע לענין שלא יעבור עליו בב"י וב"י, רק שאין בו קיום מצות תשבתו. אבל כאן קשה דאם אינו מקיים מצות תשבתו במה מנתק את הלאו למפרע.

שדהו בשבילים נעשו הפקר. ומדוייק להגמ' לעי' מדמי להו אהדדי. ולדעת הרמב"ם זהו ממש ענין ביטול, שחושב שאין ברשותו חמץ ואין רשותו שומר על חמצו. וממילא דנעשה גם הפקר ומועיל לר' יהודה להנצל מב"י וב"י, אף שאין מצ' תשביתו לר' יהודה אלא בשריפה.

ו. עוד יל"ע במה שצייר הרמב"ם שמצא החמץ משעה ששית, והראב"ד הבין מזה דס"ל להרמב"ם דעובר על ב"י וב"י מחצות. והמ"מ דחה זה דברמב"ם בסה"מ משמע דאין ב"י וב"י אלא כל ז'. ומפרש דלא קאמר הרמב"ם שמצא החמץ משעה ששית אלא לענין דמאז אינו יכול לבטל.

אבל לפי דברינו ק"ק דבמוצא החמץ משעה ששית הרי ממנ"פ אם ביער מיד לעולם לא עבר על ב"י וב"י, ואם שהה א"כ כשנכנס הלילה עובר במזיד ואי"צ לצויר דידע מהחמץ מעיקרא ושכח בשעת בדיקה. וצריך לדחוק דאיה"נ ומש"כ הרמב"ם שהיה דעתו עליו מעיקרא לא נצרכא אלא למוצא חמץ בתוך הפסח, ולאשמעינן דגם אם ביער מיד מ"מ עובר למפרע על מה ששכח.

ואולי נאמר דבאמת סובר הרמב"ם דעובר על ב"י וב"י מחצות (וכשיטת רש"י ד.). ומש"כ בסה"מ דהמצוה היא שלא יראה ולא ימצא חמץ כל ז', שמוזה הוכיח המ"מ שהמצוה היא כל ז' דוקא ולא קודם, היינו לענין מנין המצוות דאולינן בתר המפורש בתושב"כ או בהללמ"מ, אבל לאחר דדרשינן דמצות תשביתו היא מחצות די"ד ה"ה דעובר על ב"י וב"י. או לאחר דדרשינן דיש איסור אכילה מחצות (לשי' הרמב"ם שפסק כר' יהודה בחמץ קודם זמנו) ה"ה דיש איסור ב"י וב"י מחצות. (ועי' לעי' ה: מש"נ בענין שי' הרמב"ם שמנה ב"י וב"י לב' לאוינן.)

אלא שקשה מדברי הרמב"ם (פ"ב הי"ט) דהמפרש

מי"ד דהיינו קודם זמן איסורו וכמש"כ הרמב"ם ריש פ"ב. אבל מצ' תשביתו עצמה אינו יכול לקיים אלא קודם זמן איסורו.

ה. אלא דיל"ע לשי' הרמב"ם דתשביתו היא בביטול דוקא (או לגי' האחרת בהוצאה מרשותו במחשבה או במעשה דוקא) אבל בביעור מן העולם אינו מקיים מצות תשביתו, דלכן אחר זמן איסורו ל"ש מצות תשביתו ואין הלאו ניתק לעשה וככל הנ"ל, והרי ר' יהודה ס"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה, הרי דשייך מצות תשביתו שגדרה ביעור מן העולם.

ולכאורה צ"ל דאמנם לר' יהודה תשביתו היינו שריפה, ולדידיה גדר תשביתו הוא ביעור מן העולם ע"י שריפה, אבל לחכמים דפסק הרמב"ם כותיהו תשביתו היינו ביטול דוקא, או לגי' האחרת תשביתו היא הוצאה מרשותו במחשבה וכל שכן במעשה דוקא, ול"ש זה אלא קודם זמן איסורו.

אלא דלכאורה א"כ לר' יהודה לא יועיל ביטול כלל כיון דלדידיה תשביתו יש לה גדר אחר^ו. וקשה דהא במשנה (מט.) איתא דההולך לאכול סעודת אירוסין כו' מבטלו בלבו ודיו, והגמ' מוקי לה כר' יהודה עיי"ש.

אבל לק"מ, דאמנם לר' יהודה תשביתו היא בשריפה, ולדידיה אין מצות תשביתו מתקיימת ע"י ביטול, אבל מ"מ מועיל ביטול שייעשה הפקר להנצל מאיסור ב"י וב"י.

ואף שהרמב"ם לא הזכיר לשון הפקר אצל ביטול, אבל לשון הרמב"ם מדוייק שעיקר הביטול הוא שיחשוב שאין לו חמץ ברשותו, והוא כעין הוצאה מרשותו, דהיינו ע"י שחושב שאין רשותו שומר על החמץ, והוא כמו סופי תאנים, דכיון שאינו משמר

^ו דלא מסתבר לומר דלר' יהודה יש תרי גווני תשביתו, ע"י שריפה או ע"י ביטול, דא"כ גם לחכמים נאמר כן, דיש תשביתו בביעור מן העולם מלבד תשביתו דביטול, וא"כ אחר חצות למה לא יוכל לנתק הלאו ע"י ביעור מן העולם. אלא ע"כ דלהרמב"ם ליכא אלא חד גונא דתשביתו, ולחכמים שהוא בביטול אינו מקיים תשביתו אלא בביטול דוקא (או לגי' האחרת בהוצאה מרשותו דוקא) דל"ש אחר חצות. ומינה דלר' יהודה אין תשביתו אלא בשריפה דוקא ולא בביטול.

לבטל, או שאין הביטול מועיל, אבל לשון זה שאין הביטול "מועיל לו" משמע שהביטול אמנם חל אבל אינו מועיל לפוטרו. וזה צ"ב.

ב. ומתחילה רציתי לומר בזה, דעי' ברמב"ם (פ"ב ה"ב) דהביטול הוא שיחשוב שהחמץ אינו ברשותו. ויש לבאר זה עפ"י ד הגמ' בסופי תנאים ומשמר שדהו מפני ענבים כו', דמה שעושה הדבר ברשותו הוא שמשמר את ביתו לשמרו, וכשמבטלו אינו משמר ביתו לשמור החמץ וממילא אינו נחשב ברשותו.

ומכוון מאד מה שהגמ' (לעי' עמ' א') מדמה פירורין שבטלין מאליהם לסופי תנאים שפטורים מן המעשר מכח שאינו משמר שדהו בשבילם. ומדברי הרמב"ם משמע דאינו הפקר רק דהוי כיצאה מרשותו.

ולעי' כתבנו דגם לאותה גי' ברמב"ם דמוציא החמץ הידוע מרשותו ומבטל החמץ שאינו ידוע, הכל הוא ענין אחד של הוצאה מרשות, וכאן נוסף דהיינו שבחמץ ידוע מוציאו בפועל ובחמץ שאינו ידוע מוציאו ע"י שאינו משמר ביתו בשביל החמץ ואינו נחשב שמחזיקו ברשותו.

ולפי הרמב"ם נראה דביטול אינו מעשה בעלים, כי אינו פועל שום חלות בחמץ, רק אינו משמר רשותו בשבילו וממילא אינו נחשב ברשותו. ומה שאינו יכול לבטל אחר זמן איסורו הוא אינו מחמת חסרון כח בעלים, אלא משום שכל ענין הביטול הוא שמוציאו מרשותו ע"י שאינו משמרו, והרי חמץ בפסח בלא"ה אינו משמרו דהרי אסור בהנאה ואינו ברשותו, ובכל זאת התורה עשהו כאילו הוא ברשותו, ומה יוסיף מה שמבטלו, שאין הביטול אלא הוצאה מרשותו ובלא"ה יצא מרשותו ובכל זאת התורה עשהו כאילו הוא ברשותו. (ויש לתת לזה גדר דהתורה משמרו בביתו בשביל האיסור.)

וזהו מש"כ הרמב"ם שאין הביטול "מועיל לו", לא

והיוצא בשיירא קודם ל' אם דעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק ואח"כ יצא שמא יחזור ער"פ בין השמשות ולא יהיה לו פנאי לבער. ולמ"ל זה תפ"ל שמא יחזור בער"פ אחר חצות. אלא ע"כ דליכא איסור ב"י וב"י עד הערב. ושי"ל דאם יחזור ער"פ אחר חצות יבער מיד ולא יעבור למפרע, כיון שיצא קודם הזמן שצריך להזהר באיסורי פסח – והוי כאילו לא ידע מהחמץ – וכשיחזור יבער מיד (דהרמב"ם הרי לא חייש שמא יתעצל כמש"נ). וכן אם חזר בתוך הפסח ג"כ ליכא חשש. וכל החשש הוא שיחזור בין השמשות ולא יהיה פנאי לבער, וביו"ט אינו יכול לבער לשיטת הרמב"ם (פ"ג שם ה"ח) דאפילו לא ביטל אינו יכול לבער ביו"ט, ונמצא דכל משך היו"ט עובר על איסור.

שני דברים אינם ברשותו

דאר"א שני דברים כו'. האחרונים הקשו למה זה נצרך כאן, ולא הו"ל אלא לומר דחמץ אסור בהנאה ולכן אינו ברשותו לבטלו.

בפשוטו י"ל דבא למנוע קושיא, דעיקר כונת הגמ' דאינו יכול לבטל כי ביטול הוא מעשה בעלים וצ"ל ברשותו. אלא שהשומע ישאל אם אינו בעלים איך עובר על ב"י וב"י⁸⁰. ולזה מיייתי הא דר"א דלענין איסור ב"י עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אבל לשאר דברים אינו ברשותו.

אבל הרמב"ם (פ"ג ה"ח) כתב שאין הביטול אחר זמן איסורו מועיל לו לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום ב"י וב"י. ולא מסתבר שגם הרמב"ם הביא דבר זה למנוע קושיא, דכל כי האי הו"ל לפרש, ומשמע שמפרש שזהו גופא טעמא דאין ביטול מועיל משום שעשהו הכתוב כו'. גם צריך לעמוד על לשון הרמב"ם במש"כ שאין הביטול "מועיל לו", דאם כונתו שאין הביטול יכול לחול הו"ל דאינו יכול

⁸⁰ ועי' תוס' רי"ד לעי' (ו). דעובר על חמץ ברה"ר דחשיב ברשותו שהרי יכול להקדישו, ומשמע הא על חמץ גזול אינו עובר כיון שבאמת אינו ברשותו, וכ"כ השטמ"ק בשם הר"מ מסרקסטה. (ויש שם חידוש אחר דגם הגזול אינו עובר אף שיש לו אחריות ועל זה דיברנו לעי').

הוא ברשותו.

וזהו מש"כ בהל' ח' דאין הביטול מועיל לו לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כו', פי' דאין הביטול מועיל כלום להוציאו שכבר יצא מרשותו וממילא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וגם מש"כ בהל' ז' דאינו יכול לבטלו משום שאינו ברשותו כונתו דאין הביטול פועל שום הוצאה מרשותו, והוי ככל חמץ שיצא מרשותו ע"י איסוה"ג, והכל אחד.

ד. מאידך, הרי הריטב"א בסוכה (לה.) ס"ל דאיסוה"ג הוי שלו, וכתב הקצה"ח (ת"ו ב') דלדידיה ע"כ כונת הגמ' בסוגיין דאמנם הוא שלו אבל אינו ברשותו, ומצד שני הרי הריטב"א ס"ל (ו:): דביטול מטעם הפקר, וא"כ הביטול פועל יותר מהאיסוה"ג, דע"י איסוה"ג רק יצא מרשותו, וע"י ביטול נעשה הפקר, וא"כ מה לי שכבר נאסר בהנאה הרי עכשיו ע"י הביטול נעשה אינו שלו ונהי דהתורה עשהו כאילו הוא ברשותו אבל מהיכ"ת שעשהו כאילו הוא שלו, ועוד דמה שנעשה אינו שלו לא היה ע"י האיסור חמץ אלא ע"י ביטול הבעלים.

אלא ע"כ דהריטב"א מפרש דכונת הגמ' דביטול הוי מעשה בעלים כיון שהוא מדין הפקר וכמו שאינו יכול להפקיר ולהקדיש דבר שאינו ברשותו כך אינו יכול לבטל. ודברי ר"א לא הובאו אלא למנוע קושיא כיון שכל חמץ אינו ברשותו איך עובר עליו בב"י וב"י, וכמש"נ לעיל.

ה. והנה שיטת רש"י דביטול אינו משום הפקר אלא שמסיח דעתו ממנו – כלשונו לעי' (ד.) – ועיין לעיל (שם) בסוגיא דמשכיר ושוכר, ולעי' (שם): בענין תשביתו, מה שנסתפקנו לדעתו אם הוא מעשה בעלים, ולצד דאינו מעשה בעלים א"א לפרש הגמ' על דרך הריטב"א שאינו יכול להחיל הביטול על דבר שאינו ברשותו, וע"כ שהוא יפרש על דרך מש"נ בדעת הרמב"ם דכיון שאינו שלו ממילא אין הביטול פועל כלום, דכל ענין ביטול הוא שמסיח דעתו באופן שאינו נחשב שמקיימו, ואם אין החמץ שלו הרי בלא"ה אינו מקיימו. נמצא שהביטול לא עשה כלום, והחמץ יצא מבעלותו ע"י האיסור חמץ גופא, ובזה אמרי' דעשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו כנ"ל. ומ"מ העיקר נראה כמו שהסקנו (שם ושם) דגם לרש"י ביטול הוא מעשה

שהביטול אינו יכול לחול, אלא שהביטול אינו מוסיף כלום, כי אין הביטול אלא הוצאה מרשותו והרי לאחר זמן איסורו בלא"ה אינו ברשותו ובכל זאת עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וכמו שה"עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו" מחייבו על אף שאינו ברשותו מחמת האיסוה"ג כך הוא מחייבו על אף שאינו ברשותו מחמת הביטול. דבכל אופן שבא להוציאו מרשותו אחר חלות האיסור התורה אחת דתו שהתורה עשהו כאילו הוא ברשותו.

ג. אבל שבתי וראיתי שקשה על מהלך זה מלשון הרמב"ם בהלכה שלפנ"ז (ה"ז) כשביאר למה אינו יכול לבטל בשעה ששית, כתב ש"אינו יכול לבטל שהרי אינו ברשותו שכבר נאסר בהנייה". והחסיר העיקר דהביטול אינו מועיל משום שהתורה עשהו כאילו הוא ברשותו.

ועו"ק אם איתא דמה שמונע הביטול הוא מה ש"עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו", א"כ למה אינו יכול לבטל אחר חצות, דאין שם ב"י וב"י (כמו שהוכיח המ"מ שם ה"ח מדברי הרמב"ם בסה"מ, ודיברנו מזה לעיל) ואכתי לא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וביותר קשה למה אינו יכול לבטל בשעה ו', דאף שחכמים אסרוהו בהנאה ואינו ברשותו אבל אין שם לא ב"י וב"י ולא "עשהו הכתוב".

ולכן נראה באופן אחר, דהרמב"ם מפרש כונת הגמ' דכל חמץ שיצא מרשותו ע"י האיסור חמץ גרידא, כשמגיע זמן איסור ב"י וב"י התורה עשהו כאילו הוא ברשותו. אבל חמץ שיצא מרשותו שלא ע"י האיסור אלא ע"י שהבעלים הוציאוהו מרשותם כדין תשביתו, כשמגיע זמן האיסור לא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ופטור.

ולכן המבטל קודם שעה ו' כדין יצא החמץ מרשותו ע"י הביטול, שזהו ענין ביטול להרמב"ם וכמש"נ, ושוב בכוא עת איסור ב"י וב"י פטור ולא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו. אבל אם המתין עד שעה ו', כבר יצא החמץ מרשותו ע"י האיסור הנאה, ומה שהוא מבטלו עכשיו אינו מוסיף שום דבר דכבר יצא מרשותו ע"י האיסור הנאה, וחזרנו לכלל דחמץ שיצא מרשותו ע"י האיסור חמץ גופא אח"כ כשמגיע זמן האיסור עשהו הכתוב כאילו

בעלים והוא כתבן וביטלו.

כשקידש בכספא נעשו מעות מתנה ולא כסף קנין כיון שכך דעת חכמים. הרי שצריך צירוף שני הדברים, מה דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ומה שהם אמרו שהמעות מתנה.

אלא שיש חילוק בין דברי רש"י שם לדבריו כאן, דשם לא הזכיר ענין הפקר ב"ד הפקר, רק כתב שהמעות נעשים מתנה, דתלה מעשה נתינתו בדעת חכמים והם אמרו שנותן בתורת מתנה ולא בתורת קדושין, אבל כאן תלה הדבר במה שהפקר ב"ד הפקר.

עו"ק למ"ל לרש"י טעמא דהפקר ב"ד הפקר תפ"ל שהם אמרו שחמץ בשעה ו' אסור בהנאה וממילא אינו שלו וכמש"כ רש"י לעיל. ואף דבוראי כונת רש"י דאינו שלו מדרבנן (דאל"כ למ"ל טעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש) אבל תסגי בזה שלפי תקנתם החמץ אינו שלו והוא מקדש על דעת כן.

ד' ע"א

כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש

המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא כו'. רש"י כתב ב' טעמים, משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, והפקר ב"ד הפקר. ומה דלא סגי ל' בטעמא דכל דמקדש כו' הוא לשיטתו ריש כתובות (ג). דקאמר רבא שתקנו שאין אונס בגיטין ומפרש דכל דמקדש כו' ומקשה הגמ' תינח דקידש בכספא קידש בביאה מא"ל ופרש"י דבכספא כיון שתולה בדעת חכמים נעשו מעות מתנה, אבל בביאה מא"ל. ומתריך הגמ' דשוינהו לבעילתו בעילת זנות. והרמב"ן הבין דכל דמקדש היינו שמקדש על תנאי והקשה א"כ מאי פריך תינח דקידש בכספא כו' הא שייך קידושין על תנאי גם בקידושי ביאה. ולכן הרמב"ן מפ' דהיה ס"ד דאין כאן התנאה בדעתו רק ממילא הקידושין נעשים על דעת רבנן משום שהפקר ב"ד הפקר ותלוי בדעתם, ומק' הגמ' מקידושי ביאה, ומתירצת הגמ' דבאמת הוא בדעתו מקדש על דעת חכמים. ונמצא דלמסקנא אי"צ לטעמא דהפקר ב"ד הפקר.

אבל רש"י פי' דגם מתחילה ידעה הגמ' דכל דמקדש היינו שמקדש על דעת כן, ומ"מ לא ניה"ל אלא בכספא ולא בביאה, וע"כ דס"ל דאין כאן תנאי ממש רק תולה מהות המעשה בחכמים, ולכן

אבל קושיא אחת מתרצת את חברתה, דתינח בהא דכתובות הרי תקנו בייחוד להפקיע הקדושין כשגירשה על תנאי ונאנס, והתקנה היתה שיהיו המעות מתנה, ובידם לעשות כן כיון שתולה בדעתם. אבל לא מצינו שעשו תקנה מיוחדת להפקיע קדושי המקדש בחמץ בשעה ששית ולעשותו מתנה. רק התקנה היתה עצם מה שאסרו חמץ בשעה ששית, וכיון דבאיסור"נ דאורייתא אינו שלו, כך כעין דאורייתא תקנו שחמץ שאסור בהנאה מדרבנן אינו שלו. והרי איזה כח יש להם לתקן שלא יהיה שלו, ע"כ הכח של הפקר ב"ד הפקר. נמצא דמש"כ רש"י שתקנו שאסור בהנאה ואינו שלו הוא דבר אחד עם מש"כ רש"י דהפקר ב"ד הפקר.

(וממוצא הדבר מבואר דמה שאיסור הנאה אינו שלו אי"ו מחמת המציאות דא"א להשתמש בו דא"כ למ"ל טעמא דהפקר ב"ד הפקר, אלא דינא הוא דאיסור הנאה מפקיע בעלות, וכמו שייסד השערי ישר (שער א' סי' ט), וממילא כשתקנו איסור הנאה דרבנן כעין דאורייתא תקנו שיופקע בעלותו, ויכלו לתקן כן מכח דין הפקר ב"ד הפקר.)

וזהו גופא דמייתי הגמ' הא דרב גידל אהא דא"א

מיהת כך צריכים לדון ושיך החשש דגלוסקא יפה.

תור"ה משש. לפי התוס' למה נקט רב גידל משש ולמעלה, דהיינו אחר חצות, הרי דעדיפא מיניה הול"ל שאפילו קידש בחיטי קורדנייתא בשעה ו' אין חוששין לקדושין. אכן התוס' בקדושין (נח). ובחולין (ד:) עמדו ע"ז וכתבו דבאמת בתרי דרבנן חוששין לקדושין.

והגרש"ש (שערי ישר שם) ביאר דמה דאיסוה"נ לאו ברשותי קאי אינו מחמת המציאות שאינו יכול ליהנות אלא דינא הוא שהאיסור מפקיע דין ממון בחפצא, וגם בדרבנן תקנו כעין דאורייתא, אבל לאו כל איסורי דרבנן שוין בזה. וא"כ י"ל דבחמץ שיש לו עיקר דאורייתא כשעות דאורייתא או חמץ דאורייתא אף שיש בו צד דרבנן תקנו שיהיה כאיסוה"נ דאורייתא בחפצא שמפקיע דין ממון משא"כ בחמץ דרבנן ושעות דרבנן דליכא שום צד דאורייתא לא תקנו כעין דאורייתא ואינו אלא איסור גברא ולא פקע דין ממון.

אלא דלפי"ז בתרי דרבנן היה הדין צ"ל דמקודשת גמורה, אבל בתוס' חולין (שם) מבואר דאף שאין חוששין לקדושין אבל מקדושת גמורה נמי לא הוי ואם קיבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם וזה קשה להבין מסברא.

עי' בריטב"א שכתב דאי"צ לטעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש דכיון שאסור בהנאה מדרבנן אינו שו"פ ואינה מקודשת מה"ת. ויש להבין א"כ מאי ראייה מייטי מיניה למבטל חמץ בשעה ו' דאינו תלוי בשו"פ. ורש"י פי' דמביא ראייה שאינו שלו (עכ"פ מדרבנן), ולשיטת דאיסוה"נ הויין שלו (כמבואר בריטב"א סוכה לה). רק שאינם ברשותו (כמש"כ הקצה"ח ת"ו ב') י"ל דמייתי ראייה לזה (ונאמר דאינה מקודשת משום שאין הכסף קדושין ברשותו). אבל לריטב"א דטעמא דאינה מקודשת משום שאינו שו"פ א"כ אי"ז ענין לביטול כלל.

עוד יל"ע במש"כ דמילתא אגב אורחא קמ"ל דהמקדש באיסוה"נ דרבנן אינה מקדושת, ולכ

לכטל בשעה ו', אף דהתם איכא טעמא אחרינא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, שמביא ראייה דכשתקנו שיהיה אסור בהנאה כללו בתקנתם גם שתיפקע בעלותו, ואף שאינו אלא דרבנן אבל כל דמקדש על דעת כן מקדש.

אלא שעדיין צ"ע כיון שהפקר ב"ד הפקר א"כ מה"ת אינו שלו שהרי הפקר ב"ד הפקר מועיל גם לדאורייתא כמבואר בגיטין (נה:), ולמ"ל לרש"י להוסיף הטעם של כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. ושמא כיון שכל מה שהפקיעו בעלותו הוא מכח התקנה שיהיה החמץ אסור בהנאה מדרבנן, לכן אין ההפקעת ממון יכולה להיות אלימא טפי מהאיסור הנאה, וכיון שהאיסור הנאה של חמץ זה אינו אלא דרבנן, כך ההפקעת ממון שלו אינו אלא מדרבנן. ומ"מ אינה מקודשת דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש.

אבל קשה דגם ביבמות (צ:): כתב רש"י דמקדש אדעתא דרבנן והפקר ב"ד הפקר, ושם מיירי בתקנה מיוחדת במבטל שליח הגט שלא בפניו, וא"כ למה צריך לטעמא דהפקר ב"ד הפקר תסגי לומר שתקנו שיהיו המעות מתנה כיון שמקדש על דעתם, וכמש"כ רש"י בכתובות. וכן קשה לאידך גיסא אם איתא דהפקר ב"ד הפקר א"כ מה"ת אינו שלו (כדמוכח בגיטין כנ"ל) ולמ"ל טעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, וצ"ע.

רש"י ד"ה כיון דאיסורא דרבנן. יל"ע במש"כ בסו"ד וכיון דחס עלי' ומשהי לי' פורתא עבר עלי'. ולכ' משמע שעובר מה"ת, דאיסוה"נ דרבנן מועיל שייעשה אינו שלו מה"ת. אבל א"א לומר כן דא"כ למה גבי מקדש בחמץ בשעה ו' הוצרך רש"י לטעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. ובכלל דברי רש"י כאן צ"ב מאי בעי בזה הרי אינו אלא חוזר על דברי הגמ' דחיישנן שמא ימצא גלוסקא יפה ודעת' עלויה.

ושמא כונתו לבאר דאע"פ שאין כאן אלא איסוה"נ דרבנן וא"כ מהו החשש דגלוסקא יפה, אבל כיון שרבנן תקנו כעין דאורייתא א"כ דיינין שאין החמץ שלו וממילא לא הועיל הביטול וממילא כשחס עלי' עבר, ואף אמנם שהכל מדרבנן אבל מדרבנן

שיטות הראשונים בענין חמץ אחר חצות לר"ש

ע"י בעה"מ דלר"ש מקיים תשבתו גם ע"י אכילה ואין לך השבתה גדולה מזו, ולכן אם קידש אשה חוששין לקדושין. ומ"מ לא שרינן ל"י לכתחילה למיכל ולא ליהנות בו. והק' הראב"ד א"כ דמדרבנן אסור באכילה והנאה א"כ אינה מקודשת וכמו בשעה ששית לר' יהודה²⁰.

ונראה דבאמת יל"ע לבעה"מ כיון שאין איסור אכילה מה"ת עד הלילה למה יעשו סייג לאסור אחר חצות, וכי עשו סייג לאסור מלאכה מחצות. אלא נראה דאי"ז סייג מחמת איסור אכילה אלא מחמת איסור שהייה, דמבואר מדברי בעה"מ דמכח מצות תשבתו אין לו לשהות, ועשו סייג לאסור לשהות אפילו משעה ו'. ומשמע דס"ל כהמג"א דכל רגע שאינו משבית עובר על מ"ע, ולכן אסור לו לשהות משעה שביעית, ומדרבנן אסור לשהות מתחילת שעה ששית. ועל זה ממשיך בעה"מ וכותב דלא שרינן ל"י לכתחילה למיכל ולא ליהנות בו, דהיינו מחשש שמא מחמת שרוצה לאכול וליהנות ימתין מלבער, ויעבור על מצוות תשבתו.

ומעתה י"ל עוד דס"ל דכל מה שאמרו בגמ' לדעת רב דע"י שאסור בהנאה אינה מקודשת, שהאיסור הנאה מפקיע מן החמץ דין ממון, זהו באיסור הנאה שגזרו כסייג לאיסור הנאה מדאורייתא, והוא איסור בחפצא של החמץ, וזה מפקיע ממנו דין ממון. וכיסודו של השערי ישר שמה שמפקיע את הדין ממון אינו המציאות שמנוע מלאכול ומליהנות אלא עצם הדין איסור הנאה שיש בו. אבל לר"ש דאין כאן איסור אכילה והנאה מה"ת, רק מצות תשבתו שאין לשהות מלקיימה, ומחמת כן גזרו גם שלא לאכול או ליהנות מן החמץ כדי

מאי מילתא אגב אורחא שייך לומר בדבר שהוא עיקר הסוגיא דעל זה מייתי דברי רב גידל.

ונראה דהנה הריטב"א ס"ל כנ"ל דאיסוה"נ הויין שלו, ומה שאינו יכול לבטל ע"כ משום שאינו ברשותו, ונראה דהריטב"א ס"ל דהא גופא שאינו ברשותו הוא מחמת המציאות שאינו יכול ליהנות ממנו ולכן אינו בשליטתו (ודלא כסברת השערי ישר הנ"ל). ואהא מייתי הגמ' ראייה דאיסור דרבנן עושה מציאות דאורייתא, דהיה מקום לומר דבאמת יכול ליהנות במציאות רק אריא דאיסורא רביע עלי, ולזה מייתי מדרב גידל דחזינן דע"י שאינו יכול ליהנות מצד האיסור הוי כאילו אינו יכול למכרו במציאות ואינו שו"פ.

ובגוף הנידון דהריטב"א ס"ל דכיון שאינו יכול למכרו במציאות מחמת האיסור דרבנן נעשה אינו שו"פ, ורש"י שהוצרך לטעמא דכל דמקדש כו' ע"כ ל"ל סברא זו, אולי תלוי בפלוגתת הראשונים סו"פ כיצד הרגל בזרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו למ"ד בתר תבר מנא אזלינן דרש"י ושאר ס"ל דהראשון פטור והשני חייב, דכיון דבתר תבר מנא אזלינן אמרינן שהשני הוא ששברו, אבל הרמב"ן ס"ל דשניהם פטורים, הראשון משום שלא שיברו (שלא הגיע לארץ) והשני משום שלא היה שו"פ דמי יקנה כלי הנופל מן הגג. הרי דלרש"י ושאר כיון שאינו שבור נחשב ששו"פ בעצם, והרמב"ן ס"ל דכיון שלמעשה א"א אין מי יקנהו חשיב אינו שו"פ. ויהיה רש"י לשיטתו, והריטב"א אזיל בשיטת הרמב"ן.

²⁰ והיה אפשר ל"עפ"י מה שחילקו התוס' בין חד דרבנן לתרי דרבנן, דלר"ש דליכא איסור מה"ת בער"פ כלל חשיב שאין לו עיקר מה"ת והוי כתרי דרבנן. אבל חילוקם של התוס' בנוי על דיוק לשון רב גידל דנקט המקדש משש שעות ולמעלה, הא בשעה ששית חוששין לקדושין, וזהו לפי הבנת התוס' דשעה ו' ולמעלה היינו אחר חצות. אבל לשון בעה"מ בר"ד דלא הו"ל להרי"ף להביא הא דרב גידל אמר רב, דדבר לטעמי' דס"ל כו' יהודה דחמץ משש שעות ולמעלה עובר עלי' מה"ת וחכמים עשו לה סייג שעה ששית מדבריהם, ומבואר דהא דרב גידל אמר רב מיירי בשעה ו', דאל"כ למ"ל לבעה"מ להזכיר שחכמים עשו לה סייג שעה ששית מדבריהם, דאי"ז ענין לדברי רב גידל אמר רב דמיירי בהו.

ודברי הראב"ד יכולים להתפרש בשני אופנים, האחד דעובר על ב"י וב"י ממש, ודלא כדבריו בהל' חו"מ, ויש כאן חזרה בדעתו. וכ"כ בספר המאורות שדברי הראב"ד בשני המקומות חלוקים זמ"ז. ומש"כ שעובר על ב"י וב"י מכח העשה דתשביתו, היינו דהעשה דתשביתו מגלה על הלאו. ואף שאינו מגלה על איסור הנאה, אבל שאני ב"י וב"י שהעשה דתשביתו והלאו דב"י וב"י שניהם הם בענין שהייה. ובירושלמי (פ"א ה"ד) איתא דחמץ יש בו עשה ול"ת על אכילתו ועשה ול"ת על ביעורו, והעשה ול"ת על ביעורו היינו תשביתו וב"י וב"י, והם שני צדדי מטבע אחד. ועוד דתשביתו הוא הניתוק דב"י וב"י (כמבואר לק' צה.). לגירסת ס"ש וכן מבואר ברש"י ותוס', אמנם ר"ח יש לו שם גירסא אחרת), ולכן כיון שמחצות נהוג הניתוק ע"כ נהוג גם הלאו. וכן מבואר בתוס' הרא"ש (ד: דמחצות תשביתו אינו אלא לאחר שעבר על ב"י וב"י, כדי לנתקו, ולפי דבריו מוכח דעובר על ב"י וב"י מחצות.

או נימא דליכא חזרה בדברי הראב"ד, ולעולם אינו עובר על הלאו דב"י וב"י, וכדבריו בהל' חו"מ. (ובאמת משמע מדבריו שם דאפילו לר' יהודה דיש איסור אכילה מחצות אבל לאו דב"י וב"י ליכא, שהרי הרמב"ם פסק כר' יהודה, ומ"מ השיג עליו הראב"ד במה שנקט – לפי הבנת הראב"ד – דעובר על ב"י וב"י מחצות). ומש"כ בהשגות על בעה"מ דאסור בב"י וב"י אין כונתו ללאו דב"י וב"י ממש, אלא לאיסור שהייה, דאסור בשהייה מכח העשה דתשביתו, והוא איסור עשה.

וגם בבעה"מ ראינו שכיון שמצווה בתשביתו אסור להשהותו, אבל בדברי בעה"מ משמע דאינו אלא ביטול עשה, אבל לדעת הראב"ד לפי זה משמע דהוי איסור עשה. (וידועה סברת הגר"ח דלדעת חכמים שהשבתו בכל דבר אין תשביתו מצוה בקום ועשה אלא איסור עשה.)

ג. ובמה דס"ל להראב"ד דמתשביתו נלמד איסור אכילה אף שמתור בהנאה, היה אפשר לבאר עפ"י דברי התוס' (כח:): דהשבתה משמע שלא ע"י אכילה. אלא דמלשון הראב"ד בריש דבריו משמע שיכולים ללמוד איסור השבתה גם מקרא דלא תשחט על חמץ דם זבחי (וזה תלוי כביאור הילפותא דרבא לע"י ה. אם הוא גילוי על תשביתו או לאו בפנ"ע, ע"י מש"נ שם). והרי בקרא דלא

שלא יתעצל מלבערו, אין החמץ נחשב חפצא של איסור הנאה רק זה מניעה בגברא שלא יאכל ולא יהנה כדי שידרו לבערו, ועדיין יש לו דין ממון ושפיר מקודשת.

והנה הרמב"ן בסו"ד הקשה דלפי"ד בעה"מ לכאורה יוכל לבטל גם בשעת ביעור. ויש לעיין מנא פשיטא ל"י לרמב"ן דאינו כן לדעת בעה"מ. ושמא ממה שלא חלק בעה"מ על מה שהרי"ף הביא את דברי רב יהודה אמר רב שהבודק צריך לבטל, דמשמע שהביטול צ"ל בשעת בדיקה דוקא ולא בשעת ביעור.

ולדעת בעה"מ שמא י"ל דנהי דאיסור גברא אינו יכול להפקיע את הדיין ממון מן החמץ, אבל מ"מ אינו ברשותו, דכיון שמנוע מליהנות ממנו חסר בשליטתו והוי כגזול דאף שהוא בעצם שלו לגמרי מ"מ חשיב אינו ברשותו כיון שאינו בשליטתו. ולכן אינו יכול לבטל דביטול הוא מדין הפקר והוא מעשה בעלים וצ"ל ברשותו.

והיה צ"ל דס"ל דאילו לענין קידושין אי"צ שיהיה ברשותו, רק שיהיה שלו ושיהיה שו"פ, ולכן לר' יהודה שאסור בחפצא אין חוששין לקדושין. אבל לר"ש דאין כאן איסור בחפצא רק הגברא מנוע מליהנות הוי שפיר שלו.

אלא שק"ק א"כ מה מדמה הגמ' הא דרב יהודה אמר רב דא"א לבטל בשעה ו' להא דרב גידל אמר רב דאין חוששין לקדושין. והרי הם שני ענינים. וצ"ל דבדרך כל שכן קאמר, דכיון דחזינן דחמץ בשעה ו' אינו נחשב שלו כלל ואין חוששין לקדושין, כ"ש דאינו יכול לבטל. אבל לר"ש באמת הדין חלוק, דחוששין לקדושין, כיון שהחמץ שלו, אבל אינו יכול לבטל, דאינו בשליטתו ורשותו.

ב. הראב"ד בהשגות על בעה"מ ס"ל דתשביתו משמע איסור אכילה אבל לא איסור הנאה. ומ"מ אסור בב"י וב"י מכח העשה שנאמר בו תשביתו.

ויל"ע בכונתו כיון שאין תשביתו מגלה על איסור הנאה, א"כ מהיכ"ת שעובר על ב"י וב"י. עוד יל"ע דלכאורה סותר דבריו בפ"ג הל' חו"מ ה"ח דפשיטא ל"י דאין ב"י וב"י אלא שבעת ימים.

הפת שע"פשה

הגמ' מקשה למ"ל רבתה מצה ניזיל בתר בתרא ופרש"י בדבכר העשוי להתכבד אמרי' קמאי קמאי אזדו וסתם תיבות שמשמשין בהן אוכלין נוטלין ראשון ראשון כדי שלא יתעפשו וכל שכן דמסתמא בדקה זה אור לארבעה עשר. וקשה כיון דחשיב עשוי להתכבד ע"י הבדיקה א"כ למ"ל לרש"י לחדש סברא אחרת דסתם תיבות שמשמשין בהן אוכלין נוטלין ראשון ראשון.

עו"ק כיון דמיירי במוחזק שהוא בדוק כמבואר בדברי רש"י²⁰ א"כ למ"ל טעמא דאזלינן בתר בתרא, תפ"ל דאפילו ספק ליכא דמסתמא ודאי בדק, וכמש"כ רש"י עצמו בהמשך הסוגיא כשהקשה הגמ' "אי הכי פשיטא", ופרש"י (ד"ה אי הכי פשיטא) וז"ל אפילו ספק ליכא, דמסתמא ודאי בדקה והא מצה היא עכ"ל.

ודברי רש"י אלה באמת צ"ב דלמה המתין עד שם לבאר שמסתמא בודאי בדק, ועוד שהרי כבר ביאר (בד"ה בהר הבית לעולם חולין) דמסתמא בדק. וגם מה זה שהוסיף שם "דאפילו ספק ליכא", וגם שינוי לשון רש"י צ"ב דתחילה כתב דמסתמא בדק ואח"כ כתב דאפילו ספק ליכא דמסתמא "ודאי" בדק.

ומשמע שהוקשה לו לרש"י מאי פריך הגמ' "אי הכי פשיטא", והרי למה זה פשוט הרי חידוש הוא דאזלינן בתר בתרא. ואם כונת הגמ' דכבר שמעינן זה מהמשנה הו"ל להקשות בלשון אחרת דמאי קמ"ל תנינא. ועי' בחי' הר"ן מש"כ בזה. אבל רש"י נראה דשמיע לי' דקושיית הגמ' דכיון שרבו ימי מצה א"כ פשיטא שהוא מצה שהרי ודאי בדק ואפילו ספק ליכא, ואי"צ לטעמא דזיל בתר בתרא שהוא סברא בספיקות. אלא שקשה דא"כ למה מתחילה הקשה הגמ' מהמשנה בשקלים ולא מכח הך ודאות.

ב. והנה באמת צריך להבין בתחילת הסוגיא כשלא

תשחט לא כתיב לשון השבתה. (ותוס' לשי' שם דס"ל דלא תשחט אינו אלא גילוי על תשבתהו.)

עוד אפש"ל כדברי המלחמות בר"ד שאין לך בתורה דבר שצריך השבתה ומותר באכילה. וע"כ אין כונתו מצד לשון השבתה דהרי לא כתיב לשון השבתה אלא אצל חמץ. רק סברא קאמר דכל חיוב השבתה מורה על איסור אכילה. וכעין הא דקדושין (ג:) דילפינן איסור הנאה בערלה ממה שטעון שריפה. אלא דיל"ע דא"כ ניליף גם איסור הנאה, והרמב"ן הסכים עם הראב"ד דלר"ש אין איסור הנאה מה"ת מחצות רק איסור אכילה גרידא. ועי' בישמח אב ע"פ כל שעה (כג:) מש"נ בזה.

עוד יש לפרש דברי הראב"ד עפ"י סברת הר"ן ריש מכילתין דהטעם שהתורה החמירה בחמץ לעבור עליו בכ"י וב"י הוא מחמת חומר איסור אכילתו שהוא בכרת. ובאמת הוא גם פשטא דקרא דתשבתהו דכתיב אך ביום הראשון תשבתהו גו' כי כל אוכל חמץ ונכרתה. וא"כ י"ל דמה"ט ס"ל להראב"ד דתשבתהו מורה על איסור אכילה. אבל איסור הנאה אין לנו.

ד. ועי' רש"י לעי' (ד.) דמאך חלק ילפינן דעובר מחצות על ב"י וב"י וגם אסור באכילה. וזהו כהראב"ד. אלא דאינו מפורש בדברי רש"י מה הדין לענין איסור הנאה. וגם נחלקו האחרונים בדעת רש"י אם כונתו לב"י וב"י ממש, או לאיסור שהייה, דמדבריו במשנה לק' (סג.) משמע דליכא ב"י וב"י בער"פ, וכמו שדייק התוס' יו"ט, וכתבנו מזה לעיל (ד:).

וע"ע בחי' הר"ן בסוגיין דיש לו שיטה אחרת, דגם לר"ש אסור בהנאה דהרי תשבתהו הוא ביטול ולא יתכן ביטול בדבר שיותר בהנאה וכתבנו מזה לעיל ריש מכילתין.

²⁰ אף דלע"י (ד:) מבע"ל אם סתם בית בחזקת בדוק ולא אפשיטא אבל התם מיירי כשאין בעה"ב לפנינו אבל נראה לדעת רש"י דכאן מיירי בבעה"ב עצמו שידוע שבדק הבית ומסתמא בדק גם התיבה.

שהרי העיפוש הוא ריעותא בחזקת בדוק, וכדמוכח מדברי רב דחשיב ליה ספק להכריע עפ"י רוב, כנ"ל. רק "מסתמא בדק" וזה מצטרף למה שסתם תיבות נוטלין ראשון ראשון דחשיב טבע מתמיד שהתיבה עשויה להתכבד, ולמה לא נוכל להכריע הספק ע"י דאזלינן בתר בתרא.

ג. ומתרץ הגמ' דעיפוש מוכיח, והשתא הדרא בה הגמ' ממה דהוי ס"ד שהעיפוש הוא רק ריעותא בעלמא, והגמ' מחדשת שהעיפוש הוא הוכחה דודאי חמץ הוא, ואין כאן ספק כלל, ול"ש למיזיל בתר בתרא.

ומקשה הגמ' דאם אין כאן ספק, כי העיפוש הוא הוכחה דודאי חמץ הוא, א"כ מאי קאמר רב דאם רבתה מצה מותרת, איך יועיל רבתה מצה נגד הוכחה ודאית דעיפוש. (ומה"ט מעיקרא בתחילת הסוגיא היה פשוט לגמ' דאין העיפוש אלא ריעותא.)

ומתרצת הגמ' דאיה"נ, אין רוב מועיל נגד הוכחת עיפוש, ומש"א רב דאם רבתה מצה מותרת היינו שרבו ימי מצה ועי"ז נסתלקה הוכחת העיפוש, דבסוף הרגל אין העיפוש מוכיח כלום.

ועל זה מקשה הגמ' דאי הכי פשיטא, ורש"י דייק שאין הקושיא דניזיל בתר בתרא דא"כ הול"ל מאי קמ"ל תנינא, אלא קושיית הגמ' היא דבסוף הרגל כיון שאין העיפוש מוכיח כלום א"כ גם ריעותא ליכא, והדרנין לכללא קמיינתא שהתיבה בחזקת בדוק ודאי, ואפילו ספק אין כאן. וזהו שמדגיש רש"י כאן (בד"ה אי הכי פשיטא) דאפילו ספק ליכא, דמסתמא ודאי בדק.

ד. וכל הסוגיא סובבת סביב ציר זה, דמצד אחד יש חזקת בדוק ומצד שני יש עיפוש, ומתחילה היה משמע לגמ' בדברי רב דהחזקת בדוק עם הריעותא דעיפוש מהוים מצב של ספק, ומכריעים הספק עפ"י רוב, וזהו מש"א רב דאם רבתה מצה מותרת. ועל זה מקשה הגמ' דאם ספק הוא ניזיל בתר בתרא, שהרי התיבה עשויה תמיד להתכבד.

והגמ' מתרצת דהעיפוש הוי הוכחה ודאית ואין כאן ספק. ומש"א רב דאם רבתה מצה מותרת היינו שרבו ימי מצה, דבסוף הרגל פרוחה הוכחת

ידע הגמ' עדיין הסברא דעיפוש מוכיח עלה א"כ למה נקט רב פת שעטיפשה כלל, ולא הו"ל אלא לומר שאם מצא פת אם רבתה מצה מותרת.

ונראה לדעת רש"י דס"ד לגמ' דמשו"ה נקט רב פת "שעיפשה", דפת שלא עיפשה אפילו ספק ליכא דודאי בדק, ולא היה צריך לרוב או לראיות אחרות. אבל פת שעטיפשה העיפוש הו"ל ריעותא בחזקת בדוק ונעשה ספק. ולכן צריך לברר הספק ע"י רוב ואם רבתה מצה מותרת. כך הבינה הגמ' מתחילה את דברי רב.

ולכן הגמ' מתחילה נקטה בפשיטות בדעת רב דבפת שעטיפשה אין כאן חזקת בדוק שיהיה ודאי מותר, דא"כ למ"ל רבתה מצה, אבל מאידך אין העיפוש הוכחה שהוא ודאי חמץ דא"כ לא יועיל רוב, רק יש כאן ספק, דהעיפוש הוא ריעותא ומוליד ספק שמא לא בדק תיבה זו.

ועל זה מקשה הגמ' דאם הוא ספק למה לנו הברור של רבתה מצה, הרי גם אם לא רבתה מצה יש לנו ברור אחר והוא המבואר במשנה בשקלים, דבכל דבר העשוי להתכבד אזלינן בתר בתרא.

ומה שהתיבה חשובה עשויה להתכבד א"א לפרש משום הבדיקה גופא, שהרי על החזקת בדוק יש ריעותא דעיפוש ובהא גופא מספקא לן שמא לא בדק.

ולכן הוצרך רש"י לפרש שהתיבה עשויה להתכבד תמיד, שבסתם תיבה של אוכלין מוציאים ישן מפני חדש. ובזה ל"ש לומר שהעיפוש יעשה ריעותא שלא תיחשב עשויה להתכבד, דתינח לענין חזקת בדוק העיפוש הוי ריעותא ומוליד ספק שמא לא בדק תיבה זו. אבל אין העיפוש יכול לעשות ריעותא שמא אין התיבה עשויה להתכבד, כי זהו טבע קיים שתיבה של אוכלין עשויה להתכבד תמיד, שתמיד מוציאים ישן מפני חדש.

וזהו שכתב רש"י דסתם תיבות נוטלין ראשון ראשון ועי"ז היא עשויה להתכבד. אלא שהוסיף דכל שכן דמסתמא בדק, דהיינו דאף שיש ריעותא בחזקת בדוק אבל מ"מ מסתמא בדוק, וזה עכ"פ מחזק את העשויה להתכבד של התיבה. וכאן לא כתב רש"י דמסתמא "ודאי" בדק, דאין כאן ודאי,

חשובה כ"כ ובאמת היה צריך לברך בלשון על בדיקת חמץ אלא שרצו לכלול גם עסק הביטול וההצנעה והביעור. אבל הר"ן כתב בסגנון אחר דאע"ג דביעור חמץ עיקר המצוה אפי"ה משעה שהוא מתחיל בה דהיינו בשעת בדיקה מברך עליה, ומיהו אין מברכין לבדוק אלא לבער שעיקר כונת הבדיקה הוא הביעור.

ביאור דבריהם דאזלי לשיטתם בגדר מצות תשביתו. דעי' בתוס' הרא"ש (ד: דמצ' תשביתו) היא לאחר זמן איסורו לנתק הלאו אבל מה שמבער חמץ קודם זמן איסורו אינו ענין למצות תשביתו רק הוא כדי שלא יעבור בבי"ב וב"י, ומסתבר לפי"ז דאין כאן דין בדיקה מיוחד מה"ת אלא הוא כבדיקת תולעים, ואזיל לשי' בתורה"ש (ו: דאם מצא גלוסקא יפה בתוך הרגל עבר בשוגג מתחילת הרגל).

אבל דעת הר"ן ריש מכילתין דכיון דסמכה תורה על החזקות כל שבדק כדן אינו עובר אפילו יש שם חמץ (א"כ מצא חמץ ושהה מלבערו), והיינו משום דס"ל דיש דין בדיקה מה"ת מתורת תשביתו, ואזיל לשי' דס"ל שם דביטול נלמד מתשביתו, והרי ביטול הוא קודם זמן איסורו, ומבואר שמצות תשביתו היא לבער החמץ קודם שיגיע זמן איסורו, וזה או ע"י ביטול או ע"י בדיקה וביעור.

אבל הרא"ש ס"ל דאין מצות תשביתו קודם זמן איסורו, ואין מצות בדיקה מה"ת רק דכדי שלא לעבור על ב"י וב"י צריך לבדוק והיא כבדיקת תולעים, ואין ע"ז מצוה מיוחדת, וכמו שאם בדק לתולעים ואח"כ מצא שאכל שרץ בודאי עבר על

העיפוש ולכן הוא מותר. ועל זה מקשה הגמ' דא"כ בסוף הרגל פרוחה הוכחת העיפוש וא"כ גם ריעותא ליכא, והוא בחזקת בדוק ודאי, ומאי קמ"ל רב.

ה. ומתרת הגמ' דמיירי בעיפוש מרובה שלכאורה גם בסוף הרגל היה צ"ל ליחשב ראייה אלא דקמ"ל רב דאמרינן כל יומא ויומא נהמא חמימא אפה כו'.

ויש לפרש מסקנת הגמ' בשני אופנים, או דקמ"ל רב דאפילו בעיפוש מרובה כל שהגיע לסוף הרגל פרוחה הוכחת העיפוש לגמרי והוא בחזקת ודאי בדוק. או דכונת רב דבכה"ג שיש עיפוש מרובה, ומאידיך הוא סוף הרגל, אמנם אין העיפוש מהוה הוכחה ודאית שהוא חמץ, שהרי אפשר דע"י דכל יומא ויומא נהמא חמימא אפה נתעפש הרבה, אבל מ"מ זהו תליה רחוקה ומכלל ריעותא לא יצא, והעיפוש המרובה בסוף הרגל נחשב ריעותא בחזקת בדוק, והוי ספק, אלא שמכריעים הספק ע"י דאזלינן בתר רובא. ולפי"ז שיעור דברי רב, דעיפוש בתחילת הרגל הוי הוכחה ודאית שהוא חמץ, ואסור, אבל בסוף הרגל – אפילו אם הוא עיפוש מרובה – אינו אלא ריעותא, והוי ספק, ואזלינן בתר בתרא, ולכן אם רבו ימי מצה והוא סוף הרגל מותרת^{טו}.

סוגיא דלבער ועל ביעור

עי' רא"ש דלא תקנו לברך על הביעור דאינה מצוה

^{טו} ועי' בחי' הר"ן שמפרש כן, אלא שהר"ן מפרש כל הסוגיא בלי להזכיר כל הענין של חזקת בדוק. והר"ן באמת הוקשה לו מאי קאמר הגמ' "אי הכי פשיטא", והרי אשמעינן דאזלינן בתר בתרא, ותי' דאי משו"ה לא היה רב צריך למנקט פת שע"פשה, אלא פת סתם, דתלינן שהוא מצה משום דאזלינן בתר בתרא. וצריך להבין לדידיה בפת סתם למ"ל דאזלינן בתר בתרא תפ"ל שהוא בחזקת ודאי בדוק. ואפשר דהר"ן מפרש דהגמ' מיירי כשאין הבית בחזקת בדוק, או דס"ל דהבדיקה גופא אינה עושה שיהיה ודאי שאין חמץ, וכשמוצא פת באמת יש ספק על אף שבדק, אלא דע"י הבדיקה חשיב עשוי להתכבד כדי דניזיל בתר בתרא. וכן משמע בשו"ע (תמ"ו ד). אבל דעת רש"י הוא כמש"נ בפנים.

^{טו} לפי"ז לא היה צריך הגמ' לומר מה"ד כיון דעיפושה מרובה כו', דגם אם היה הדבר פשוט דכיון שרבו ימי מצה יכולים לומר כל יומא ויומא כו' מ"מ קמ"ל רב דאזלינן בתר בתרא. אלא דהגמ' רצה לבאר שיש חידוש בדברי רב דלא הוי שמעינן מהמשנה בשקלים.

איסור עכ"פ בשוגג, ה"נ לענין חמץ.

דבאמת ס"ל דברכת השבח אי"צ להיות תיכף הרי ס"ל דגם עוב"ל אי"צ, ודלא כרשב"ם.

ויותר מסתבר שדעת רשב"ם דאף דברכת להכניסו צ"ל עוב"ל (או משום שהיא ברכת המצוה לדעתו או משום שגם ברכות השבח צ"ל עוב"ל) אבל אי"צ להיות תיכף למילה, דדין תיכף והפסק ל"ש אלא כשהמברך עושה המצוה, אבל כשאחד מברך והשני עושה המצוה אין לך הפסק גדול מזה. וגם ר"ת משמע דפשיטא לי' כן, ולכן שו"ר ורשב"ם בהנחה דאם איתא דברכת להכניסו צ"ל עוב"ל ע"כ שהיא קודם לברכת המל, כי ברכת המל צ"ל תיכף למצוה, וברכת האב אי"צ.

ומבואר דלרשב"ם עוב"ל ותכיפות הם ב' דברים נפרדים, וברכת להכניסו צ"ל עוב"ל, אבל אי"צ תכיפות. ודלא כהר"ן דס"ל דברכת השבח אי"צ עוב"ל, ומסתפק אם מה"ט גם תכיפות אי"צ. (ויש לפרש דבריו בשני אופנים, או דמספק"ל שמא עוב"ל ותיכף הם דין אחד – שצ"ל תיכף לפני המצוה. או פשיטא ליה שעוב"ל ותיכף הם שני ענינים אלא דמספק"ל שמא כמו שברכות השבח אי"צ עוב"ל גם תיכף אי"צ.)

ב. והנה בדברי ר"ת מבואר דאף דברכת להכניסו היא ברכת השבח עדיין הוקשה לו למה אי"צ עוב"ל, ומוכח דגם ברכות השבח צ"ל עוב"ל. ועי' מהרש"א. אבל הר"ן ס"ל דברכת השבח אי"צ עוב"ל כנ"ל והביא ראיה מברכות הראיה.

הרא"ש בכתובות (פ"א י"ב) דן בברכת אירוסין שהיו נוהגים לברך אחר הקידושין (דלא כהרמב"ם שצריך לברך קודם), וכתב על זה ב' טעמים, חדא דילמא הדרא בה והויא ברכה לבטלה, ועוד משום דבנוסח הברכה אינו מברך אקב"ו על עשיית המצוה. וראיתי מפרשים שכוונתו בטעם השני על דרך הר"ן שהיא ברכת השבח. אבל לא משמע כן ברא"ש כלל, דאף שגם הוא כתב שם בהמשך שברכת האירוסין היא ברכות השבח (משום שהמצוה היא פו"ר ולא עצם הקדושין), אבל לא כתב כן אלא מחמת קושיות אחרות ואחר שכבר ביאר דאי"צ עוב"ל משום שאינו מברך בלשון על עשיית המצוה. אלא משמע דס"ל דאינו תלוי אם היא ברכת המצוה או השבח אלא בנוסח הברכה, כי כשמברך בנוסח זה של על המצוה או לעשות

גם התוס' ביסוד הדין ס"ל כהרא"ש שאין הבדיקה פוטרתו, רק ס"ל דלא עבר מתחילת הרגל על הגלוסקא שמצא משום שלא היה ידוע לו היכן הוא ולא חשיב מצוי, עי' לק' (כא. ד"ה ואין), ולשי' (ד: ד"ה מדאורייתא) דס"ל כהרא"ש דהזמן התשבתו הוא אחר זמן איסורו דוקא.

וממילא דלהרא"ש באמת לא היתה שייכת ברכה על בדיקת חמץ כמו שאינו מברך על בדיקת תולעים. אלא דכיון שתקנו לבדיקת חמץ זמן מיוחד וגם דינים מיוחדים שצריך לבדוק לאור הנר, לכן נעשה ככל מצוה דרבנן שמברכים עליה. והברכה היא על מצות בדיקה דרבנן, ולכן היה בדין שיברך בלשון על "בדיקת" חמץ, כי התקנה היא הבדיקה. אלא דכיון שהבדיקה אינה כלום בלא שיבער אח"כ, לכן תקנו לברך על הבדיקה בלשון ביעור, כי הכל בכלל התקנה של בדיקה.

אבל הר"ן לשי' כתב שעיקר הברכה על הביעור, שהיא לדעתו מ"ע, דהיינו מצות תשבתו, ולכן הברכה בלשון על ביעור, אלא שמברך בשעת הבדיקה שהיא תחילת הביעור דהיינו תחילת מצות תשבתו.

מחלוקת רשב"ם ור"ת מתי מברך להכניסו כבריתו של א"א

אינו מפורש מהו דיוקו של ר"ת מדתני המל תחילה. אכן בתוס' בשבת סו"פ ר"א דמילה מבואר דרשב"ם לשי' גרס אבי הבן מברך קודם המל מברך. ומבואר מדבריהם דהן רשב"ם והן ר"ת פשיטא להו דהמל צריך לברך תיכף למילה, אבל האב אי"צ, ולכן אם איתא דגם ברכת האב צ"ל קודם המילה ע"כ שהאב מברך קודם להמל, כדי שברכת המל תהיה תיכף למילה. והדברים צ"ב.

אולי גם רשב"ם ס"ל דברכת האב היא ברכת השבח, וסבירא להו לר"ת ורשב"ם דברכת השבח אי"צ להיות תיכף למצוה. אלא שקשה דכיון דרשב"ם ס"ל שברכת להכניסו צ"ל עובר לעשייתו מהיכ"ת דאי"צ להיות גם תיכף. והר"ן דמצינו

מוטלת על המברך, ועוד דילמא הדרי בהו עיי"ש, הרי שהן ב' סברות. וכן משמע באו"ז (הל' מילה) שכתב בשם ר"ת שהדין לברך עוב"ל הוא דוקא כשהמברך עושה המצוה ולא כשהמברך אינו עושה כלום, ולא משמע דתלוי בחשש פרטי דילמא עושה המצוה יחזור בו.

גם הר"ן כתב בשם תוס' דלא אמרי' שצריך לברך עוב"ל אלא כשהמברך עושה המצוה, ודבריו קאי על אירוסין, ומשמע דאם החתן היה מברך שפיר היה צריך לברך עוב"ל, אף שהרי אפשר שהכלה תחזור בה, וע"כ דאינו תלוי בחשש זה.

אלא שסברת ר"ת צ"ב, מה החילוק אם המברך עושה המצוה או אחר. ונראה דס"ל דעוב"ל הוא דין סדר ששתי המצוות לפניו – הברכה והעשייה – ועוב"ל ענינו שהמצוה לברך קודמת. (ועי' בריטב"א שאחד מהטעמים שכתב לדין עוב"ל הוא להקדים עבודת הנפש לעבודת הגוף.) ול"ש זה אלא באדם אחד ששתי מצוות לפניו.

עוד י"ל עפ"י דיוק לשון התוס' (עמ' ב' ד"ה בעידנא) דענין עוב"ל הוא שצריך לברך בשעה שהוא עוסק במצוה, דהיינו שמתכוון לעשות המצוה, וזה ל"ש אלא שהמברך הוא עושה המצוה, אבל כשאחד מברך ואחד עושה המצוה הרי בלא"ה אין המברך עוסק במצוה, ולכן ל"ש דין עוב"ל. ודין עוב"ל לא נאמר אלא באותן ברכות שעושה המצוה צריך לברך. אבל ברכת להכניסו שנתקנה לאב אף שאינו מל את בנו ל"ש בו דין עוב"ל.

ז' ע"ב

אבי הבן מאי איכא למימר. באחרונים יש ג' אפשריות איך אחר יכול למול במקום האב, כיון שהמצוה על האב: א) שבאמת זה מצוה שבגופו של אב, וא"א ע"י שליח, וכשאחר מל האב מחסר המצוה, וכל שהאב יודע למול אין לו להניח לאחר למול (ש"ך חו"מ שפ"ד ד', קצה"ח שם ב'). ב) אמנם המצוה על האב, אבל יכול לעשות שליח (קצה"ח שם בשם תבואת שור יו"ד כ"ח). ג) המצוה על האב אבל אינו חיוב לעשות מעשה

המצוה הברכה קאי על המצוה שעומד לעשות.

ובסוגיין כתב הרא"ש דמברכים להכניסו אחר המילה משום שלא נתקנה על מצוה זו (דלכן מברך בלשון להבא), תדע שמברכין אותה אחר המילה, ואח"כ ממשיך לבאר שמברכים אותה לשבח להקב"ה, ומשמע דמה שמברכים אותה אחר המילה אינו נובע ממה שהיא ברכת השבח, אלא ממה שלא נתקנה על מצוה זו, דהיינו דלהכניסו בבריתו כו' לא קאי על מצוה זו, וזה כעין מש"כ בכתובות דכיון דנוסח הברכה אינה מזכירה מצוה זו אי"צ עוב"ל. ויסוד הדברים שברכה שנתקנה על המעשה מצוה דהיינו שהברכה מוסבת על מעשה המצוה שעומד לעשות תיקנו לברך קודם המעשה.

אבל ר"ת לי"ל ב' הסברות והוקשה לו איך אבי הבן מברך אחר המילה – אף דגם הוא ס"ל שהברכה היא ברכת השבח וקאי להבא – הרי צריך עוב"ל. ותי' משום שהמברך אינו עושה המצוה.

וא"כ יש לנו ד' שיטות נפרדות איזו ברכות צ"ל עוב"ל, שיטת הר"ן דדוקא ברכות המצוה צ"ל עוב"ל, שיטת הרא"ש שתלוי בנוסח הברכה שמוזה מבחינים אם נתקנה על מעשה מצוה זה, שיטת ר"ת דלי"ל ב' סברות אלו אבל מייסד דאם אחד מברך והשני עושה המצוה אי"צ עוב"ל. ושיטת הרשב"ם דלי"ל כל הנך חילוקים.

ג. והנה בסברת ר"ת דמברך להכניסו אחר המילה משום שאחר מברך, יש שביארו בכונתו דחיישינן דילמא הדר ביה המוהל ולא ימול. וסברא זו מצינו בראשונים לענין ברכת אירוסין, דהראב"ד (פ"ג אישות הכ"ג) והרא"ש בכתובות (בחד תי") כתבו דלכן מברכת ברכת אירוסין אחר הקדושין דילמא הדרה בה (ואם אחר מברך דילמא הדרי בהו). גם בתוס' הרא"ש מוזכרת סברא כע"ז דחיישינן שהמוהל יקלקל ותהיה ברכה לבטלה (אבל כשעושה המצוה בעצמו לא חיישינן לזה כמו השוחט שמברך קודם דבידו לעשות כהגון, והחילוק צ"ב). ומהר"ם הביין שזו כונת ר"ת בתוס'.

אבל בראשונים אחרים מבואר דהם שני טעמים, דעי' הגה"מ (פ"ג אישות הכ"ג אות ס') דבמדינות אלו אין המקדש מברך אלא אחר ולפיכך אין מברכין עד אחר האיסורין כיון שאין המצוה

דהגר"א מיירי כשהחמץ עכ"פ ברשותו.

ובדברי תוס' הרא"ש כאן משמע שמפרש את דברי הגמ' שם שהכל מצוים לבערו כדי להציל בעל החמץ מאיסור ב"י. וצ"ב אם הכונה להציל את הנגזל או את הגזול. ואם הכונה לנגזל יהיה תוס' הרא"ש לשי' (ו.) דייחד לו בית הוא פטור רק בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, ולא בחמצו של ישראל, וכן מבואר בדבריו בסוגיא דמשכיר בית ב"ד (ד.) דהמשכיר היה עובר בב"י. ולכן הנגזל היה עובר על ב"י אף שאין החמץ מצוי אצלו.

אלא דיש כאן חידוש דהתוס' ר"ד (שם) ג"כ ס"ל דבחמץ שלו ל"ש פטור ייחד לו בית וביאר דגם על חמץ ברה"ר עובר ואע"ג דכתיב בתיכם אבל גם חמץ ברה"ר חשיב בביתו דהרי גבי הקדש דרשי' איש כי יקדיש את ביתו מה ביתך ברשותו אף כל ברשותו, ומ"מ כשהוא ברה"ר יכול להקדישו. הרי שגם דבר שהוא ברה"ר חשיב ברשותו. ומבואר מדבריו דאילו חמץ הגזול שבדואי אינו ברשות הנגזל לענין הקדש באמת אינו עובר עליו. ואם תוס' הרא"ש מפרש את הגמ' בב"ק דהכל מצוים לבערו להציל את הנגזל מב"י יהיה מבואר דפליג על התוס' ר"ד.

אבל אפשר דכונת הגמ' בב"ק לא להציל הנגזל אלא להצלת הגזול, שהרי ברשותו, וגם חשיב שלו לענין ב"י שהרי חייב באחריותו. וכמבואר בתוס' (כט. ד"ה בדין) שהגזול חמץ מעכו"ם חייב בב"י כיון שחייב באחריותו. ודלא כהר"מ סרקסטה שהביא השטמ"ק (ב"ק צו:) דלא הגזול ולא הנגזל עוברים בב"י.

מילה אלא לסדר שהבן יהיה מהול, ואי"צ לתורת שליחות כלל (מהר"ח אר"ז סי' י"א, אבנ"ז יו"ד שי"א א', קובץ שיעורים אות כ"ט). (ועד"ז כתב הקובץ שיעורים לענין מצות קבורה דמת ביו"ט ראשון יתעסקו בו עממין, והוכיח מזה הקוב"ש דיש מצוות דאפילו שליחות אי"צ כי המצוה לסדר שהמת ייקבר.)¹⁰

לא סגיא דלאו איהו מהיל. עי' תוס' הרא"ש שהקשה א"כ בביעור נמי לא סגי דלאו איהו ביעור ולמה לא חילק רב פפי בין הבודק ביתו לבין שליח. והו"ל לפלוגי בין אם בעה"ב בודק או אחר בודק.¹¹

ותירץ דאורחא דמילתא דכ"א מבער בביתו. ואינו ברור אם כונתו דרב פפי לא מיירי אלא בגונא הרגיל, אבל איה"נ אחר הבודק מבורך בלשון על. או"ד כונתו דכיון דאורחא דמילתא שבעה"ב בודק לכן תקנו הברכה לעולם בלשון לבער.

עוד תי' תוהרא"ש דחמץ הכל מצוים עליו לבערו להסיר מכשול מבעה"ב כדי שלא יהא עליו איסור שגגת בל יראה.

והנה לשון זה דהכל מצוים עליו לבערו הוא מן הגמ' (ב"ק צח:) לענין שורף חמץ ברשות גזול במועד דאי"ח מדין דבר הגורם לממון דהכל מצווין עליו לבערו. וצ"ב איזה חיוב יש לשאר בנ"א לבער חמץ שאינו שלהם. והקוב"ש (אות ז') כתב שמכאן סיוע להגר"א דעובר על חמצו של ישראל וכל הדין שאתה רואה של אחרים לא נאמר אלא בחמצו של הקדש ושל עכו"ם. ותמוה

¹⁰ והנה המשנ"ב (תל"ב י') כתב שכששליח בודק נעשה שליח גם על הברכה. ושמעתי מקשים א"כ למה המוהל אינו יכול לברך בלשון למול לרב פפי, כיון שהברכה מתיחסת למשלח. אבל להש"ך נוח דבמילה אין המל מל בתורת שליחות, וממילא גם הברכה אינה בתורת שליחות דאין יברך האב על מעשה של המוהל. וכן לצד דמילה אי"צ שליחות שמא ניהא ג"כ דמסתמא לא מל בתורת שליח וממילא גם הברכה אינו יכול להיות בתורת שליח. ומ"מ עצם סברת המשנ"ב צ"ב איך שייך שליחות בברכה ולכאורה היא מצוה שבגופו.

¹¹ לפי"ד המשנ"ב (תל"ב י') הנ"ל שנעשה שליח על הברכה לכאורה אין מקום לקושיית תוס' הרא"ש, ומשמע דלא כהמשנ"ב.

פסח וקדשים כו' יש מביאים ראייה מכאן דשחיטת קדשים צריכה בעלים (או שליחות). וכן משמע ברש"י (קדושין מא: ד"ה מגלן). מאידך בתוס' הרא"ש (שם) מבואר דרק שחיטת פסח צריכה בעלים ולא שחיטת שאר קדשים. ויקשה מכאן. וי"ל דהכונה למצות הבאה המוטלת על הבעלים, ובכלל זה לדאוג שיישחט, אבל אי"צ מעשה שחיטת בעלים.

ברכת למול את הגרים

ע' שבת (קלז:): המל את הגרים כו' וברא"ש שם, ומבואר דיש ב' גירסאות, הגירסא הראשונה שהביא הרא"ש דלא הזכירה הגמ' אלא ברכה אחת והיא למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית כו', והגירסא השניה (שהיא גי' ספרים שלנו) שהגמרא הזכירה ב' ברכות, המל אומר על המילה, והמברך אומר למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית. ומ"מ כתב הרא"ש דאין נפק"מ בין ב' הגירסאות, דגם לגירסא הראשונה בודאי המל מברך על המילה אלא שהגמרא לא הוצרכה להזכיר את זה כי הוא פשוט דלא שנא משאר מילות שמברך על מצות מילה.

וענין שתי הברכות ביארו תוס' והרא"ש שהברכה דעל המילה היא ברכת המצוה כמו בכל מילה, ואילו ברכת למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית היא כנגד ברכת האב שמברך להכניסו בכריתו של אברהם אבינו, שהיא ברכת השבח.

ולשתי הגירסאות מוכח שהברכה הראשונה מברך בלשון "על", דלגירסא השניה הרי מפורש כן, וגם לגירסא הראשונה הרי כל מה שלא הזכירה הגמ' ברכה זו הוא משום שאין בה חידוש שהוא שוה למילת תינוק, והרי המל תינוק מברך בלשון "על" (אא"כ אבי הבן מל, דלדעת רב פפי עכ"פ מברך "למול").

ומעתה צ"ב דברי התוס' כאן וכן הוא בתוס' הרא"ש שהקשו על לשון למול את הגרים – שהיא הברכה השניה – דכי לא סגי דלאו איהו מהיל, ותירצו דכל אדם חייב למול את הגר, א"כ מה יענו לברכה הראשונה שמברך בלשון "על", כמבואר

ב. ועדיין יל"ע בדברי תוהרא"ש שהרי הוא עצמו כתב בסוגיא דמשכיר בית דהצד שעל השוכר לבדוק הוא משום שהחשש דשמא יבוא לאכלו שייך אצלו, וגם להצד דעל המשכיר לבדוק אינו אלא במשכיר ב"ד שכבר נתחייב המשכיר בכניסת ליל י"ד, אבל המשכיר ב"ג ודאי על השוכר לבדוק. ומבואר דס"ל כשי' התוס' (ב). דהטעם שתקנו בדיקה – אף שנפטר מב"י וב"י ע"י ביטול – הוא שלא יבוא לאכלו. וא"כ מ"ק כאן דהשליח מברך על הבדיקה בלשון לבער משום שהכל מצוים עליו לבערו.

אמנם בב"ק נ"חא די"ל דלא הנגזל ולא הגוזלן יכולים לטול שהרי דעת תוהרא"ש (ד:): דביטול משום הפקר והוא מעשה בעלים. ולכן הכל מצוים לבערו להצילו מב"י וב"י. אבל כאן קשה.

ונראה דע' ברא"ש (סי' י') דהברכה בעיקרה אינה על הבדיקה דא"כ הו"ל לברך על בדיקת חמץ, אלא הוא על ביעור החמץ שלא יעבור בב"י דהיינו מה שמבטל החמץ שאינו ידוע לו ומצניע החמץ הידוע לו עד שעה חמישית שאז מבערו מרשותו. ומסיים דעל עסק זה נגררה הברכה של בדיקה שהיא תחילת הביעור. ונראה דאין כונתו דנקט לשון הכולל את הכל, גם בדיקה וגם ביעור, אלא דבעצם הבדיקה הוא ענין אחר שלא יבוא לאכלו, אלא דכיון שהוא גם תחילת עסק הביעור שהרי החמץ שמוצא אינו מבטל אלא מוציאו מרשותו, לכן תקנו לשון ביעור גם על הבדיקה.

ועכ"פ מבואר דהברכה בלשון ביעור כוללת גם ביטול חמץ שאינו ידוע לו וגם הוצאת חמץ הידוע לו מרשותו, מלבד עצם ענין הבדיקה. ואשר על כן שפיר כתב תוהרא"ש דהכל מצוים לבערו, דאם בעה"ב לא עשה דבר מעסק זה, דהיינו שלא בדק ולא ביטל ולא ביער, בודאי הכל מצוים עליו לבערו שלא יעבור בב"י. ולכן שפיר יכול כל אחד לברך בלשון לבער.

ג. ועדיין יל"ע למה במילה ל"ש סברא זו שהכל מצוים למול להציל האב מאיסור. ושמא לא נאמר זה אלא באיסורים ולא במ"ע. ואפשר עוד דאם אחר מל שלא ברשות האב באמת לא קיים האב את המצוה.

ש.ם.

על הרא"ש בשבת וס"ל דהברכה הראשונה היא בלשון למול את הגרים, ויהיה צ"ל שהיתה להם גירסא אחרת בגמ' בשבת, וזה תמוה, ודברי תוס' הרא"ש מוכיחים.)

ב. ונראה דלענין הברכה הראשונה דקאי על מעשה המילה של גר זה באמת שייך טענת לא סגי דלאו איהו מהיל, שהרי כל אחד יכול למול אותו. אבל הברכה השניה למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית, שהיא כנגד ברכת להכניסו בבריתו של א"א, כמש"כ תוס' והרא"ש בשבת, קאי על מילת גרים בעלמא, ולענין זה הוא שכתבו תוס' דל"ש טענת לא סגי דלאו איהו מהיל, שהמברך חייב למול. ולשון תוס' הרא"ש "שהרי כל אדם חייב למול את הגר כמו אב את הבן", ונראה שכונתו דכל ישראל חייבים למול את כל הגרים, ואף שאין החובה על אדם פרטי יותר מחבירו, דלכן לענין מילה פרטית הרי מהיכ"ת שהוא מצווה למול גר זה, אבל באופן כללי הוא בכלל הציווי למול את הגרים. (ושמא במקום "למול את הגר" צ"ל "למול את הגרים", דכל אדם חייב למול את כל הגרים, וכנ"ל.)

אכן סיוס לשון התוס' "כמו האב המל" צ"ב, דהרי אין אנו דנים על הברכה הראשונה שבה נאמרה הלכה מיוחדת שאב המל את בנו מברך בלשון מיוחדת, אלא על הברכה השניה שהיא מקבילה לברכת להכניסו לבריתו של אברהם אבינו, שתמיד האב הוא שמברך אותה. אבל באמת בתוס' הרא"ש הלשון הוא "שהרי כל אדם חייב למול את הגר כמו האב את הבן", וקרוב בעיני להגיה בתוס' עד"ז, אכן גם הלשון שלפנינו נראה דע"כ מתפרש כן, והכונה כמו שהאב מברך להכניסו לבריתו של אברהם אבינו, כי הוא מצווה למול את כל בניו, כך במילת גרים מברך למול את הגרים ולהטיף כו' כי הברכה היא על מילת הגרים בכלל, וכל אדם חייב למול את כל הגרים.

ג. ויל"ע דלשון התוס' ותוהרא"ש משמע דמצוה זו שיש לכל אדם למול את הגרים זהו במילת גרים

אמנם שיטת הרמב"ם (פ"ג מילה ה"ד) דבמילת גרים ליכא אלא ברכה אחת שהיא למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית. והרמב"ם לטעמי' דס"ל (שם ה"א) דברכת להכניסו לבריתו של אברהם אבינו היא ברכה שמברך האב על מה שיש לו מצוה נוספת יתר על המצוה שיש לכל ישראל למול כל ערל שביניהם. ולכן אם אין שם אב מברכים רק ברכה אחת. אשר על כן לדעתו אין מקום לברך על מילת גר כ"א ברכה אחת.

אבל דוחק גדול לומר שהתוס' ותוס' הרא"ש כאן אזלי בשיטת הרמב"ם, דלא כשיטת התוס' והרא"ש בשבת דסבירא להו שמברך ב' ברכות על מילת גר. ועוד דהרי התוס' בסוגיין ס"ל דברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו היא ברכת השבח ובכל מילה מברך ברכת המצוה וברכת השבח וכמו שביארו התוס' לעי' וא"כ למה במילת גר לא יברך ג"כ ב' ברכות כע"ז וכדסבירא להו באמת להתוס' והרא"ש בשבת.

ועוד דתוס' הרא"ש כתב וז"ל אבל גבי המל את הגרים שהמברך אומר למול את הגרים... עכ"ל, דקדק וכתב ש"המברך" אומר למול את הגרים, והיינו כגירסא השניה שכתב הרא"ש שם (שהיא גי' ס"ש) ש"המל" מברך על המילה, ו"המברך" אומר למול את הגרים ולהטיף כו'. וא"כ מבואר דקאי על הברכה השניה. אמנם התוס' שלנו כתב "אבל המל גרים..." הרי דנקט לשון "המל" ולא לשון "המברך", אבל נראה דנקט כגירסא הראשונה של הרא"ש שהגמ' שם לא הזכירה את ברכת על המילה כלל, ולגירסא זו לשון הגמ' היא "המל את הגרים אומר... למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית", והתוס' שלנו נמשכו אחר לשון זה¹⁰⁰. ועכ"פ מלשון תוס' הרא"ש מבואר דהקושיא היא על הברכה השניה, וגם התוס' נראה שלכך נתכוננו.

(אמנם הבית הלוי ח"א סי' י' נקט דתוס' כאן פליגי

¹⁰⁰ ובאמת הלשון צ"ב דלכאורה גם אחר יכול לברך כיון שברכה זו היא במקום ברכת להכניסו לבריתו של א"א, שאינו ענין למוהל דוקא, וגם ברא"ש משמע דגם לגי' זו אין ברכה זו מיוחדת למוהל, דאם לא כן הו"ל לבאר שיש נפק"מ בין ב' הגירסאות לענין מי מברך הברכה השניה.

כל ישראל חייבים למול את הקטנים כשאין אביהם רוצים למולם.

ושי"ל דבאמת תוס' הרא"ש בשבת (שם) הוקשה להם איך מברכים וצונו למול את הגרים, והרי היכן צונו במילת גרים, ותי' משום דכתיב ואהבתם את הגר ואם לא יגיירו גרים איך תתקיים מצות ואהבתם. ומעתה אף אנו נאמר, דכיון שכל אחד חייב באהבת הגר לכן כל ישראל חייבים במילת גרים. משא"כ מצות מילה היא מצות האב וכשאין שם אב לא אשכחן דמרבין אלא בי"ד, ולא כאו"א.

ד. אבל דעת הרמב"ם כמש"נ דאין במילת גרים אלא ברכה אחת, והיא למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית כו', והיא במקום ברכת על המילה, וא"כ לדידיה יקשה איך מברך בלשון למול, והרי ע"כ הברכה קאי על מעשה מילה זה, וכי לא סגי דלאו איהו מהיל.

וצ"ל לדעתו דכיון שכל ישראל מצוים למול את כל הגרים לכן יכול לברך בלשון למול.

אלא שקשה דברמב"ם שם (ה"א) מבואר דבאמת כל ישראל מצווין למול כל ערל שביניהם, ומ"מ המל מברך בלשון על.

אכן עי' ברמב"ם שם (ה"ה) דהמל עבדו של אחרים מברך בלשון על, והקשה הכס"מ מאי שנא ממל את הגרים, ובמה גרע עבד של אחרים מגר בעלמא³. ויסוד תירוצו של הכס"מ דכל שיש אחר שחייב יותר ממנו מברך בלשון על, ולכן כיון שיש שם אדון שחייב טפי מברך בלשון "על". ולהרמב"ם זהו טענת "לא סגי דלאו איהו מהיל",

דוקא אבל מצות מילת קטנים אינה אלא לאב על הבן. ואף דאם אין שם אב בי"ד חייבים למולו כדאיתא בקדושין (כט.), צ"ל דבי"ד דוקא אבל אין ההחיוב על כל אדם²⁰. וצריך להבין מאי שנא ממילת גרים דכל אדם חייב בה.

והבית הלוי (שם) ביאר דבאמת גם במילת קטן כל ישראל חייבים, אבל דוקא כשהאב אינו רוצה למול, אבל כאן שהאב מינה את המוהל לשליח למול הרי האב באמת קיים את מצותו מדין שליחות, וממילא דכל אדם פטור (וגם המוהל פטור מצד עצמו, והרי אינו מברך בשליחות אלא מחמת מעשה עצמו אשר מצד עצמו אינו מחוייב בו כי האב מקיים את חיובו), וזהו דקאמר הגמ' דלא סגי דלאו איהו מל. משא"כ במילת גרים דאין שם אב, שם באמת כל ישראל חייבים.

והסברא עמוקה, אבל לא יעלה זה למה שנתבאר כאן דהנידון בתוס' ובתוס' הרא"ש אינו על הברכה ראשונה של מילת גרים כי הברכה הראשונה במילת גרים היא על המילה, כדמוכח לשתי הגירסאות, וע"כ (עכ"פ לרב פפי) צ"ל משום דגם במילת גרים אמרינן דלא סגי דלאו איהו מהיל, דאינו חייב במילה זו הפרטית, כי אדם אחר יוכל למול, וגוי אחר יכול להתגייר. ואין אנו דנים אלא על הברכה השניה דלמול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית, שהיא ברכה כללית על מצות מילת גרים בעלמא, ודמי לברכת להכניסו לבריתו של א"א שהיא ברכה כללית כמש"כ תוס'. ובאופן כללי באמת כל ישראל מצווים וחייבים בה.

ומעתה צ"ב למה במילת גרים אמרי' דבאופן כללי כל ישראל מצווים במילת גרים, ובמילת קטנים רק האב חייב, והרי אם אנו דנים באופן כללי ולא על מילה זו הפרטית למה לא נאמר דגם במילת קטנים

²⁰ ואף להשיטות דאם אין שם אב אחר מברך להכניסו בבריתו של א"א, משמע בלשון הרמ"א (רס"ה א') שהוא מחמת חיוב בי"ד.

³ לפמש"כ תוס' הרא"ש בשבת שהמצוה למול גרים היא ממש"כ ואהבתם את הגר שי"ל דל"ש זה בעבדים, דאינו גר גמור לדעת הרמב"ם דיצא מכלל עכו"ם ולכלל ישראל לא בא, ושמה אין בו מצות ואהבתם את הגר. ולכן ל"ש לברך בלשון למול כ"א האדון שמצוה במילת יליד ביתו ומקנת כספו. אלא שא"כ איך המל עבדו של אחר מברך בלשון וצונו כלל. ושמה הכונה לא למצוה של חיוב אלא לפרשת מילת עבדים וגם זה נקרא וצונו, אבל מ"מ לשון וצונו "למול" ל"ש בו, דלא סגי שלא ימול כלל, כיון שאין במילתו משום אהבת הגר.

עוסק במצוה שצריך לנענע ובוה מתקיים דין עוב"ל. ויל"ע דכיון דאי"ז אלא שיורי מצוה איך שייך לברך עליו. ועוד שמחסיר ברכה מעיקר המצוה. ועוד דיש הפסק טובא בין הברכה והמצוה. ונראה דס"ל דהברכה באמת מועילה גם למפרע רק שמדיני הברכה דצ"ל עוב"ל, ובתוס' משמע דטעמא משום שצריך לברך בשעה שהוא עוסק במצוה דהיינו שהמצוה לפניו, ועכ"פ כל שבשעת הברכה היה עוסק במצוה היא ברכה מעליא ומועילה גם לנטילה שעשה מקודם וממילא דהוי גם תיכף למצוה כי הברכה אומר תיכף אחר הנטילה.

(ובזה יל"פ שי' ר"ת דאי"צ עוב"ל כשאחד מברך ואחד עושה המצוה, דכל דין עוב"ל הוא שיברך כשעוסק במצוה, אבל הנך ברכות שנתקנו שאחר יברך, כברכת להכניסו וברכת אירוסין, ע"כ לא הצריכו בהם עוב"ל, שהרי לעולם המברך אינו עוסק במצוה.)

ב. ועיי' תוד"ה לצאת יצא מבע"ל, מש"כ דלצאת משמע שלא יצא עדיין באותה נטילה ומשכח"ל כשהפכו או שנטלו שלא לצאת. וקשה מאי בעי בזה והרי גם אילו לא הוי משכח"ל כלל דלעולם יוצא עם ההגבהה הרי זו היא קושיית הגמ' מ"ק הברייתא נטלו לצאת כיון שלעולם יוצא מקודם.

עו"כ תוס' דכשאדם נוטל לולב אי"צ להפכו כדפי' ר"י כיון שצריך לנענע בהלל, אבל תוס' ר"פ כתב בשם רשב"ם שבאמת יש להפכו עד אחר הברכה,

לא שאינו מחוייב כלל, אלא שיש אחר שמחוייב יותר ממנו. ולכן במילת קטן המל מברך בלשון על, כי האב חייב יותר ממנו. אבל במילת גרים שאין אחר חייב יותר, מברך בלשון למול^{עא}.

ד. והנה השו"ע (יו"ד רס"ח ה') פסק שהמל את הגרים מברך ב' ברכות, למול את הגרים, ואח"כ למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית כו'. והיינו, דלענין כמה ברכות מברך פסק כתוס' והרא"ש שמברך ב' ברכות, ולענין נוסח הברכה פסק כהרמב"ם דמברך גם ברכת המצוה בלשון למול כיון שאין אחר מחוייב יותר ממנו^{עב}. אבל קשה דהוא דלא כשום גירסא בגמ' בשבת, דלגירסא שהגמ' מזכירה את שתי הברכות הרי מפורש בגמ' שהראשונה היא בלשון על, כמש"כ הרא"ש. ולגי' שהגמ' מזכירה רק ברכה אחת דהיינו ברכת למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית, שהיא הגי' הראשונה ברא"ש וגי' הרי"ף והרמב"ם, תינח להרמב"ם היא היא ברכת המצוה והיא בלמול, אבל לסוברים שמברך ב' ברכות ע"כ דהגמרא השמיטה הברכה הראשונה משום שסמכה על מש"כ מקודם דהמל מברך אקב"ו על המילה. ואיך אפשר לפסוק דמברך ב' ברכות ושתייהן בלשון למול, שזה נגד ב' הגירסאות, וצ"ע.

בעידנא דאגבהה נפק ביה

עיי' תוד"ה בעידנא מש"כ ר"י דאע"ג דנפק אכתי

^{עא} הב' אבי בודזין נ"י הקשה כיון שהאדון מצווה יותר מאחרים למה אינו מברך ברכה נוספת, וכמו במילת קטן שהאב מברך להכניסו בבריתו של א"א משום שמצוה למול את בנו יתר על המצוה שמצווין כל ישראל, כמש"כ הרמב"ם (שם ה"א), וצ"ע.

עוד יל"ע דלפי דברינו אם מת האב דאין שם מי שחייב יותר נימא שהמל יברך בלשון למול כמו במל את הגרים, והו"ל להרמב"ם לבאר זה. ושמא לא חילקו בנוסח הברכה כיון שבדרך כלל יש שם אב. או שמא איח"נ אבל לא ביאר זה הרמב"ם כיון שאינו מפורש בגמ'.

^{עב} והנה הרמב"ם פסק שאם אין שם אבי הבין אינו מברך להכניסו, שהיא ברכה על המצוה שהאב מחוייב יותר, ולפי"ז אין טעם לברך ב' ברכות במילת ג', והרמב"ם לשי' דבאמת במילת גר ליכא אלא ברכה אחת. וכיון שהשו"ע פסק שמברך ב' ברכות על מילת גר, וכתוס' והרא"ש, והם ביארנו (בשבת שם) ענין הברכה השניה שהיא כנגד ברכת להכניסו לבריתו של א"א, א"כ מוכח לדעת השו"ע דגם אם אין שם אבי הבן מברכים להכניסו. והרמ"א כתב כן בפירושו (רס"ה א') ובשו"ע הוא סתום.

או בכונה שלא לצאת, כדי לברך קודם המצוה, וזהו "נטלו לצאת", שנטלו אבל לא יצא עדיין. אבל לרב פפי א"א לפרש כן, דבכה"ג היה צריך לברך בלשון "ליטול" כדי שיהיה משמע להבא, ולכן רב פפי הוצרך לפרש דהברייתא מיירי שנטלו כדרכו ומדאגבהה נפק ביה ולכן מברך בלשון "על" לשעבר, ולכן לרב פפי הוא שמקשה הגמ' מלשון הברייתא דנטלו "לצאת" דמשמע שעדיין לא יצא, והוצרכה הגמרא לתרץ דנקט התנא לשון זה אגב סיפא.

ועי' תוס' ר"פ וברור דזו כונתו.

ומעתה נבוא לשי' רשב"ם שבאמת יש להפכו בשעת נטילה, ונראה דס"ל דכיון דאין לא קי"ל כרב פפי, ו"על" להבא משמע, א"כ אין להוציא הברייתא מפשטא דנטלו "לצאת" היינו שלא יצא עדיין, דהיינו שהפכו. (דאין לנו טעם לסכול דחקו של רב פפי דנקט לשון לצאת אגב סיפא.) ובודאי לא לחינם נקט הברייתא כן, אלא משום דכך יאות לעשות כדי להקדים הברכה לעיקר המצוה. ואף שרב פפי ס"ל דאי"צ להפכו, היינו משום שהוא מוכרח לפרש הברייתא דיצא עם הנטילה דלכך מברך בלשון "על", וממילא מבואר בברייתא דיכול לצאת קודם הברכה, וסומך על הנענונים לענין עוב"ל, אבל הרי לרב פפי צריך לדחוק בלשון הברייתא ולפרש דנטלו לצאת היינו שכבר יצא ונקט לשון זה אגב הסיפא, אבל לדידן למה לן לדחוקי, אלא אדרבא הברייתא כפשוטה ואשמעין הברייתא דאין לצאת עד אחר הברכה²⁹.

זהו דעת רשב"ם. אבל ר"י ס"ל דכיון דלרב פפי מוכח דמתקיים עוב"ל גם ע"י הנענונים ויכול ליטול הלולב כדרכו, א"כ אין לנו לעשות פלוגתא חדשה, וגם לדידן סגי בזה לענין עוב"ל, וגם אנו נפרש הברייתא כרב פפי דנטלו "לצאת" הוא לאו דוקא ונקט כן אגב הסיפא. ואי"צ לחפש עצות אחרות.

וקשה דהוא נגד הגמ' דקאמר רב פפי שיוצא עם הנטילה ואי"צ להפכו. גם התוס' בסוכה (לט.) האריכו בכמה עצות לא לצאת עד אחר הברכה עד שבסוף מסיק בשם ריב"א דאי"צ דמתקיים עוב"ל ע"י הנענונים כדמוכח כאן. גם למה צריך ר"י לומר דאי"צ להפכו כיון שצריך לנענע, והרי גם אם לא היה צריך לנענע אבל עכ"פ א"א להתחסד יותר מהגמ' ובגמ' מפורש דיוצא בהגבהה ומברך אח"כ.

עוד יל"ע במש"כ תוס' דאי"צ להפכו כיון שצריך לנענע "או משום שאינו רוצה לצאת באותה נטילה", דאם כונתו שיש עצה שלא לצאת בנטילה והרי אי"צ לחפש עצות כיון דמוכח בגמ' דיכול לברך אחר שיצא וסומך על הנענונים, והתוס' בסוכה (שם) הזכירו כונה שלא לצאת בתוך אותן העצות כמו היפוך דאי"צ לעשות כדמוכח בסוגיין. ואם כונת התוס' דלעולם מסתמא אינו רוצה לצאת עד אחר הברכה הרי זה נגד הגמ' דמדאגבהה נפק ביה, והרי הגמ' מקשה בפשיטות לצאת יצא מבע"ל, הרי דיוצא בנטילה.

ג. ראשית נבאר תחילת דברי התוס' מש"כ דמשכח"ל נטלו לצאת שלא יצא עדיין כשהפכו, ומאי בעו בזה. ונראה ברור דהנה רב פפי אמר דא"א לברך על ביעור דמעיקרא משמע, ומקשה הגמ' מהברייתא דמברך על נטילת לולב, ומתרץ רב פפי דלולב שאני דבעידנא דאגבהה נפק ביה, ומקשה הגמ' "אי הכי לצאת, יצא מבע"ל", ומשמע שהקושיא היא רק לרב פפי, וכן מוכח מלשון "אי הכי". ועל זה הוקשה לתוס' הרי גם אלמלא דברי רב פפי הברייתא קשה מצד עצמה דאין קתני נטלו לצאת והרי לעולם יצא מיד עם ההגבהה, ולשון "נטלו לצאת" הוי שני הפכים בנושא אחד, ולמה הגמ' עושה מזה קושיא רק על רב פפי.

וכדי לתרץ זה ביארו התוס' דאלמלא הא דרב פפי הייתי יכול לומר דכונת הברייתא שנטלו בהיפוך

²⁹ אדהכי היה אפשר דרשב"ם ס"ל דרב פפי ליי"ל עוב"ל כלל, ולכן יכול לברך אחר הברכה, אבל לדידן דאית לן עוב"ל צריך להפכו עד אחר הברכה, אבל לכאורה א"א לומר כן דא"כ מאי פריך לרב פפי מברכת שחיטה ומילה, נימא דמיירי שבירך אחר המצוה. אלא ודאי גם רב פפי מודה דצריך לברך קודם מצוה.

ואם סח צריך לברך פעם אחרת להניח תפילין לפר"ת ולרש"י נמי כיון דתרי מצות נינהו ולא מעכבי אהדדי ואם לא סח אין צריך לברך על מצות תפילין א"כ הוי היסח הדעת עכ"ל.

וכונתו למה שנחלקו רש"י ור"ת בביאור דברי הגמ' במנחות (לו.) לא סח מברך אחת סח מברך שתיים, שדעת רש"י דאם לא סח מברך ברכת להניח ופוסט שתי תפילין, ואם סח צריך לברך "על מצות תפילין" על התש"ר. ודעת ר"ת דאם לא סח מברך להניח על שתי תפילין וגם מברך על מצות תפילין כשמניח תש"ר, ואם סח צריך לחזור ולברך להניח תפילין פעם שנית על התש"ר, וגם על מצות תפילין.

ומדויק בדברי הרא"ש דס"ל שהטעם שצריך לברך ברכה נוספת כשסח שונה לרש"י ולר"ת, דלר"ת הוא משום שהשיחה היא הפסק בין הברכה לתש"ר, ולרש"י הוא משום שהשיחה היא היסח הדעת בין שתי תפילין שהן ב' מצוות. והן שתי סברות נפרדות, דדין הפסק הוא בין ברכה לתחילת המצוה או תחילת הסעודה כמש"כ הרא"ש בתחילת דבריו, אבל דין היסח הדעת הוא אפילו באמצע הסעודה דאם הסיח דעתו מלאכול נעשה כשתי סעודות וצריך לחזור ולברך. ואינו מובן לכאורה מה זה ענין למחלוקת רש"י ור"ת.

ב. ונקדים דברי הרי"ף פ"ד דר"ה וז"ל שאלו מקמי ריש מתיבתא המברך יום ר"ה על תקיעת שופר בתר ס"ת והשיח צריך לברך על התקיעות של סדר ברכות או לא ואהדר להו הכין קא חזו רבנן שגוערין בזה ששח עד שלא יתקע על סדר ברכות אבל לחזור ולברך אינו חוזר ולא דמיא הא לתפילין דאמר רב חסדא שח בין תפילה לתפלה חוזר ומברך דהנך שתי מצות נינהו דתנן תפילה של יד אינה מעכבת של ראש ושל ראש אינה מעכבת של יד ולא עוד אלא דלא הדר ומברך ההיא ברכה קמייאת אלא ברכה אחריתא קא מברך עכ"ל לענינו.

והנה עיקר דברי הרי"ף דבתפילין כשסח הויא הפסק משום שהן שתי מצוות משא"כ בתקיעות, זה דומה לדברי הרא"ש כאן, אבל צריך להבין מה זה שהוסיף הרי"ף "ולא עוד אלא דלא הדר ומברך" ההיא ברכה קמייאת אלא ברכה אחריתא קא

ד. אבל מש"כ התוס' בסו"ד "או משום שאינו רוצה לצאת באותה נטילה", נראה שאי"ז עצה שיתכוון שלא לצאת, דכבר כתב דאי"צ לחפש עצות, וכמו שאי"צ להפכו כך אי"צ להתכוון שלא לצאת. וכמש"כ בסוכה. רק כונת ר"י דיש טעם אחר למה יכול ליטול הלולב סתם ויחשב עובר לעשייתו. והוא דאפי"ת דבאמת לדין דלא קיי"ל כרב פפי הברייתא כפשטא, דנטלו לצאת היינו שעדיין לא יצא, אבל אי"צ לפרש שעושה תחבולות מיוחדות לזה, אלא ממילא כיון דלדין הדין עוב"ל מחייב שיברך קודם עשיית המצוה ממילא כל שלא בירך מסתמא אין לו כונה לצאת. ואף שרב פפי אמר דמדאגבהה נפק ביה, היינו משום דס"ל דיכול לברך אחר עשיית המצוה ויקיים דין עוב"ל ע"י הנענונים. אבל אם אנן לא קיי"ל כן א"כ כונתו מסתמא שלא לצאת עד אחר הברכה. כי הכונה נמשכת אחר הדין.

ודברי ר"י הם בדרך ממנ"פ, דאם קיי"ל כרב פפי במה דס"ל דמשום עוב"ל סגי בנענונים, א"כ יכול לצאת בנטילה ולברך אח"כ, וכפי' רב פפי בברייתא דלשון "לצאת" הוא אגב סיפא. ואם נפשך לומר כרשב"ם דלא קיי"ל כרב פפי בזה, ולדין דין עוב"ל מצריך שהברכה תקדים לגמרי למצוה, ונטלו "לצאת" היא כפשוטה דלא יצא עדיין בנטילה, מ"מ אי"צ להפוך את הלולב, כי הכונה נמשכת אחר הדין, וכיון שהדין הוא שאין לו לצאת קודם הברכה ממילא כונתו בשעת נטילה היא שלא לצאת עד שיברך. ובין כך ובין כך אי"צ לחפש עצות וטצדקי לדחות קיום המצוה.

סח באמצע הבדיקה

כתב הרא"ש (סי' י') ויש אומרים שאין לבודק לדבר עד שיגמור הבדיקה ויש מוסיפין עוד יותר ואומרים שאם סח כו' שצריך לחזור ולברך. וכל זה אין נראה לי, אלא שיש ליזהר שלא יסיח בין ברכה לתחלת הבדיקה. ואחר שהתחיל לא הויא שיחה הפסק, מידי דהוה אישיבת סוכה, וכאדם המדבר בתוך סעודתו דלא הויא שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך עד הסוכה וברכת המוציא. ולא מצינו דשיחה הוי הפסק אלא בין תפילין לתפילין משום דברכה ראשונה קיימא נמי אהנחת תפילין של ראש

שתים אינו משום שהפסיק בין ברכת להניח לתש"ר, דא"כ היה בדין שיחזור לברך להניח. והרי אין הדבר כן, אלא מברך ברכה אחרת דהיינו על מצות תפילין. (וזהו כדעת רש"י, ודלא כר"ת.) ומזה הוכיח הרי"ף דבאמת ברכת להניח לעולם לא קאי אתש"ר, כי היא נתקנה על תש"י לברך, אלא דבעלמא אי"צ לברך אלא ברכת להניח על תש"י, והתש"ר נפטרין ממילא. ואף שדעת הרי"ף שהן ב' מצוות כמבואר בדבריו, ואיך תש"ר נפטרים ממילא ע"י שבירך על תש"י, לא קשיא מידי, דכיון שקבע להניח את שתיהן ביחד הקביעות מצרפם. וכמו בסעודה שהקביעות מצרפם⁷⁷. אבל אם סח נתפרדה הקביעות ונעשה קביעות אחרת, ואז צריך לברך על תש"ר בפנ"ע, ואינו מברך להניח, כי ברכת להניח לא נתקנה על תש"ר, אלא מברך על מצות תפילין.

וא"ת כיון שתש"י ותש"ר הן קביעות אחת, איך בטלה הקביעות ע"י שיחה בעלמא, ומאי שנא מסעודה דאין שיחה חשובה היסח הדעת. לזה אנו צריכים לדברי הרא"ש בסוגיין שכתב אליבא דרש"י (דס"ל כהרי"ף) דבתפילין כיון שהן ב' מצוות בעצם רק שקבע לעשות שתיהן, לכן בנקל מתפרדת החבילה ונעשה היסח הדעת.

ג. ומעתה יובנו מאד דברי הרא"ש מה שחילק בין שי' רש"י לשי' ר"ת, כי לר"ת כשסח הרי חוזר ומברך להניח, ולדידיה שפיר י"ל דברכת להניח לעולם קאי גם על תש"ר בפנ"ע, שצריך לברך על התש"ר ביחוד, ולכן כשסח הוי כסח בין ברכה

מברך, והיינו דס"ל כרש"י דכשסח אינו חוזר לברך להניח אלא מברך ברכה אחרת דהיינו על מצות תפילין. ואינו מובן מה זה מוסיף לענין נידון הרי"ף.

ונראה בביאור דבריו, דהנה בסעודה ודאי הדין הוא שהברכה אי"צ להיות תיכף אלא לתחילת הסעודה, וכל שבירך על תחילת הסעודה נפטרה כל הסעודה ממילא, ואין הברכה צריכה לחול בנפרד על כל חלק מן הסעודה, רק הברכה קאי ביחוד על תחילת הסעודה, ולכן היא צ"ל תיכף לתחילת הסעודה, ושאר הסעודה נפטרת ממילא. אלא דאם הסיח דעתו מלאכול נעשה סעודה אחרת, ואז הסעודה השניה צריכה ברכה בפנ"ע.

ודעת הרי"ף (וכן דעת הרא"ש) דכן הוא גם במצוות, שאין הברכה צריכה לחול בייחוד אלא על תחילת המצוה – דהיינו תחילת הבדיקה או התקיעות – וממילא נפטרה כל המצוה. ולכן לא איכפת לן אלא שלא יפסיק בין הברכה תחילת המצוה. וזהו שפסק דאם סח באמצע התקיעות אי"צ לחזור ולברך⁷⁸.

אלא דהרי"ף בא לאפוקי ממי שהיה סובר דאם סח באמצע התקיעות צריך לחזור ולברך, ואותו מ"ד ע"כ היה סובר דלא דמיין מצוות לסעודה, ובברכת המצוה הברכה צריכה לחול ביחוד על כל חלק מן המצוה, ולכן אם סח באמצע התקיעות חוזר ומברך. ולמדו כן מתפילין דחזינן דאם סח מברך שתים, והם הבינו דהטעם הוא משום שברכת להניח צריכה לחול על כל חלקי המצוה בפנ"ע. ומינה לתקיעות.

והרי"ף דחה הראיה ע"י שייסד דמה שסח מברך

⁷⁷ אלא דס"ל דמ"מ עבירה להשיח, ולמדו מתפילין, ומבואר דס"ל דמה שבתפילין השיחה היא עבירה אינו משום שגורם ברכה שאי"צ (וכמש"פ הר"ן ר"ה שם), דזה ל"ש בתקיעות דבאמת אפילו אם סח אינו חוזר ומברך. וכפיה"נ ס"ל דגם בתפילין אין השיחה גורמת ברכה שאינה צריכה, דכיון שתש"ר הן מצוה בפנ"ע ס"ל להרי"ף דאין עבירה במה שמצריך לברך עליהן בנפרד. רק העבירה היא בעצם ההפסק בין תש"י לתש"ר דאף שהן ב' מצוות כיון דשייכי אהדדי אין להפרידם, וכל שכן שאין להפסיק באמצע עשיית מצוה אחת.

⁷⁸ ואל תתמה על החפץ דשייך קביעות במצוות, כי מפורש ברמב"ן במלחמות פ' ער"פ, כשהאריך בענין שי' הרי"ף דמברך בפנ"ע על כל אחד מהד' כוסות, דגם במצוות שייך קביעות, וכגון מי שקבע עצמו לשחוט כמה עופות דמברך על הראשון והשאר נפטרים כל שלא בטל הקביעות עיי"ש.

ה. ונקדים, דהמדייק בדברי הרא"ש בסוגיין יראה שלא כתב שתפילין הן ב' מצוות אלא לרש"י. והרי הרא"ש עצמו ס"ל בהל' תפילין כר"ת. וכיון שכן, שמא הרא"ש עצמו ס"ל דתש"י ותש"ר הן מצוה אחת, רק לרש"י כתב דע"כ הן ב' מצוות, שהרי לרש"י כשסח מברך ברכה אחת, וע"כ דלאו משום הפסק נגעו בה¹⁷, אלא משום היסח הדעת¹⁸, וכמש"נ בדברי הרי"ף, ולרש"י צריך לבאר למה שיחה היא היסח הדעת בתפילין ומאי שנא מסעודה, ולזה ביאר משום שהן שתי מצוות ובקל מתבטלת הקביעות.

אבל לר"ת דכשסח חוזר ומברך ברכת להניח שפיר י"ל דמשום הפסק נגעו בה, ואין הכרח לומר שהן ב' מצוות. ולכן נקט הרא"ש בחולין שהן באמת מצוה אחת, ומה דלא סגי לברך על תחילת המצוה (ושאר המצוה תיפטר ממילא), כמו בבדיקת חמץ ושחיטת עופות, משום שצריך שתחול הברכה על מצוה שלימה וכמו שביאר שם.

וזהו גופא החילוק שחילק בין תפילין לשחיטת עופות, דבעופות כיון שאי"צ לשחוט אלא אחד, והשאר אם ירצה לא ישחוט, לכן שחיטת הראשון היא מצוה שלימה וסגי שיברך עליה והשאר נפטרים ממילא כיון שהכל קביעות אחת. אבל בתפילין שצריך להניח את שתיהן לא נשלמה המצוה עד שמניח תש"ר, ולכן צריכה הברכה

לתחילת המצוה, וחוזר ומברך להניח שנית¹⁹. אבל לרש"י כשסח הרי אינו חוזר ומברך להניח, רק מברך ברכה אחרת דהיינו על מצוות תפילין, וכדעת הרי"ף, ולדידיה ברכת להניח לא קאי אתש"ר, אלא דכשלא סח מברך להניח על התש"י, והתש"ר נפטרים ממילא כיון שהכל קביעות אחת. ומה שסח מברך שתים הוא משום שע"י השיחה נעשה היסח הדעת ובטלה הקביעות. ואף דבסעודה אין שיחה לבד עושה היסח הדעת לזה ביאר הרא"ש דתפילין שאני שהן ב' מצוות ולכן בקל נעשה היסח הדעת.

ד. והנה יש להקשות סתירת דברי הרא"ש, דבפ' כסיו הדם (ס' ו') כתב וז"ל וכן היכא דסח בין עוף לעוף היה נראה דחוזר ומברך כמו גבי תפילין. כדאמרינן בהקומץ רבה סח בין תפלה לתפלה מברך שתים עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה. ושמא בתפילין היא עבירה טפי לפי שהן מצוה אחת. אבל בשחיטה אם ירצה ישחוט יותר ואם ירצה לא ישחוט... ושמא א"צ לחזור ולברך כשסח בין עוף לעוף כאילו סח באמצע סעודתו דאין חוזר ומברך ברכת המוציא. ולא דמי לתפילין דשתייהן מצוה אחת עכ"ל.

והסתירה היא כפולה, חדא דבסוגיין כתב דתפילין הויין ב' מצוות, ושם כתב שהן מצוה אחת. ועוד דבסוגיין כתב דמה שתפילין הן ב' מצוות היא סיבה שסח מברך שתים, ובחולין כתב להיפך דמה שהן מצוות אחת היא הסיבה לברך שתים.

גם צריך להבין מה זה שכתב דבעוף אינה מצוה אחת כיון שאם ירצה לא ישחוט, מה ענין זל"ז.

¹⁷ ומה שצריך לברך ביחוד על התש"ר, ואינם נפטרים ממילא בברכת תש"י וכמו בסעודה ובבדיקה, בפשוטו משום שתש"י ותש"ר הן ב' מצוות, ול"ל הסברא דהויא קביעות אחת. אבל ע"י בהמשך מה שיתבאר מתוך דברי הרא"ש בחולין טעם אחר, משום שבתפילין אין המצוה נשלמת אלא ע"י תש"ר, וצריך לברך על מצוה שלימה.

¹⁸ דהפסק היינו שהשיחה מפסקת בין הברכה ותש"ר, דבעלמא הברכה קאי על תש"ר והשתא ע"י שיחה הפסיק, וא"כ היה צריך לחזור ולברך ברכת להניח.

¹⁹ דהיינו דבעלמא אי"צ לברך על תש"ר כלל דנפטרים ממילא כיון שבירך על תש"י והכל קביעות אחת, אבל ע"י הפסק נעשה קביעות אחרת ונתחדש לברך על התש"ר, ויש להם ברכה מיוחדת לעצמן דהיינו על מצוות תפילין.

ממילא, ומ"מ אם סח מברך שתים משום שכיון שהן ב' מצוות בקל הוי היסח הדעת, וכמו שביאר הרא"ש בסוגיין, א"כ לדידהו נראה דה"ה בשחיטת עופות, אף שהברכה חלה על שחיטת עוף אחד, אבל כיון שכל עוף מצוה בפנ"ע לכן בקל הוי היסח הדעת. וזוהי שיטת הי"א שהביא הרא"ש בחולין שאם סח בין השחיטות חוזר ומברך. (אבל שמא יש לחלק בין תפילין שהן ב' מצוות שונות, ולכן בקל הוי היסח הדעת, לבין שחיטת עופות שהן מצוות דומות, ודמי טפי לסעודה.) אבל הרא"ש לשיטתו שפסק כר"ת, ולדידה אין מקור לסברא זו דבקל הוי היסח הדעת בב' מצוות, ואין לנו לדמותו אלא לסעודה דלא איכפת לן במה שסח באמצע הסעודה. ורק בתפילין סח מברך שתים משום שהיא מצוה אחת ולא נשלמה המצוה עד שגמר להניח תש"ר ולכן צריכה הברכה לחול על מצוה שלימה, ולכן אם סח חוזר ומברך, כי הברכה צריכה לחול על התש"ר שהן גמר המצוה.

בפסקי הרמב"ם

עי' רמב"ם (פי"א ברכות) והמבואר בדבריו דעיקר נוסח הברכה בכל מקום הוא לעשות חוץ מג' גווני, העושה מצוה לאחרים כמו המל בנו של אחרים שמברך על המילה, והמברך אחר שעושה המצוה בלא ברכה כמי שנוטל לולב ואח"כ מברך, ומצוות רשות כשחיטה.

והיסוד לכל אלה החילוקים מסוגיין, דהגמ' מחלקת דהמל מברך על המילה כשאינו אבי הבן משום דלא סגי דלאו איהו מהיל, ונטלו לצאת

לחול על שתיהן, שצריך לברך על מצוה שלימה⁵⁵.

ה. ואפשר להוסיף דבאמת לר"ת יש הכרח שתש"י ותש"ר הן מצוה אחת. דהרי עצם שיטת ר"ת קשה למה כשלא סח מברך "על מצות תפילין" כשמניח תש"ר, והרי כבר בירך עליהן להניח (כדחזינן דאם סח חוזר ומברך להניח בשביל התש"ר) ולמ"ל ב' ברכות על התש"ר. וביאר הרא"ש (בהל' תפילין) דמברך "להניח" על תחילת המצוה, ו"על מצות תפילין" על הגמר. ואף שהדברים צ"ב דלא מצינו כן בשאר מצוות אבל ממוצא הדברים מבואר דתש"ר הן גמר המצוה של תש"י, הרי שהן מצוה אחת⁵⁶.

ו. נמצא שדברי הרא"ש בחולין הן השלמת ביאור שיטת ר"ת. והמורם מדברי הרא"ש בשני המקומות, דלרש"י תש"י ותש"ר הן ב' מצוות, ומברך על תש"י שהיא מצוה שלימה, וממילא נפטרין תש"ר כיון שהכל בקביעות אחת. ועכ"פ ברכת להניח חלה על תש"י דוקא, ולא נתקנה נוסח זה אלא לתש"י. אבל כשסח הו"ל היסח הדעת (דכיון שהן ב' מצוות בקל נעשה היסח הדעת) ואז באמת צריך לברך על התש"ר כיון שהן קביעות בפנ"ע, ולברכת תש"ר יש נוסח מיוחד דהיינו על מצות תפילין.

אבל לר"ת תש"י ותש"ר הן מצוה אחת, ומברך להניח תפילין על תחילת המצוה ועל מצות תפילין על גמרה, ועכ"פ הברכות צריכות לחול על מצוה שלימה ולכן אין להסיח ביניהן. ואם סח חוזר ומברך משום הפסק.

וכיון דלרש"י והרי"ף דתש"י ותש"ר הן ב' מצוות, והברכה היא על תש"י לחוד, ותש"ר נפטרים

⁵⁵ אף דכשאינו לו אלא תש"ר מברך עליה שתי הברכות, כמבואר ברא"ש בהל' תפילין, היינו משום שבדיעבד סגי לברך על חצי מצוה כיון שאין החצאין מעכבין זא"ז. אבל לכתחילה צריך לברך על מצוה שלימה דהיינו תש"י עם תש"ר.

⁵⁶ ולכאורה היה אפשר לזוהו ענין שתי הברכות, דכיון ששתיהן מצוה אחת, ומאידך הרי אינן מעכבין זא"ז, ולא מצינו כן בשאר מצוות, ולכן כל תפילה כשלעצמה דורשת ברכה כי כל אחת קיום בפנ"ע, אבל גם שלימות המצוה (שהיא רק כשגומר להניח שתיהן) דורשת ברכה, ולכן מברך להניח על תחילת המצוה דהיינו הנחת תפילה אחת שהרי כל אחת קיום בפנ"ע, והברכה עולה לתש"י ולתש"ר בנפרד (ולכן אם סח חוזר ומברך להניח על התש"ר), אבל מברך ברכה נוספת בגמר המצוה על השלמת המצוה ע"י שתיהן. אבל קשה דהרא"ש בהל' תפילין כתב דאם אין לו אלא תש"ר מברך שתי הברכות על תש"ר. והרי אין שם שלימות המצוה.

דקאי על המעשה שעומד לעשות. ורק לרב פפא דעל משמע גם להבא, הוא דיש לברך בעל כרי לכלול בזה גם מה שעשה כבר.

ג. ועדיין יל"ע בסידור דברי הרמב"ם שם (הל' ט"ו) דתחילה כתב דין נטל את הלולב שמברך על כיון שמברך אחר שהגביה, ואח"כ דין ברכת נטילת ידים ושחיטה שהן מצוות של רשות ולכן מברך בעל, ובסוף כתב "וכן הוא מברך על ביעור חמץ", משום שמעת שגמר בלבו כו'. וקשה דהו"ל לסמוך דין ברכת על ביעור חמץ לדין על נטילת לולב דטעמם דומים זל"ז. ולמה הפסיק באמצע בדין ברכת שחיטה ונט"י שמברך בעל מטעם אחר לגמרי משום שהן מצוות של רשות.

ומזה היה נראה דהרמב"ם מפרש ענין בעידנא דאגבהה נפק ביה לא שכבר יצא עיקר המצוה ולא נשאר אלא הנענונים וכתוס', אלא כהריטב"א דבאמת כל זמן שהלולב בידו ולא הניחו נמשך קיום המצוה, וא"כ הברכה באמת קאי להבא על מה שממשיך להחזיק הלולב והיא מצוה גמורה מדאורייתא, אלא שהיא מצוה רשות שהרי אלה דברים שאין להם שיעור ומיד שהגביהה יצא ידי חובתו רק שהמצוה נמשכת כל זמן שלא הניחו והוא אותה החזקה מצוה רשות, ודמי לשחיטה.

ולכן שחיטה ונט"י הן שדומות ללולב, אבל ביעור חמץ לא דמי כ"כ, דביעור חמץ נשאר לפניו חובת בדיקה גמורה מדרבנן שראוי לברך עליה בלעשות, כי היא חובה ולא רשות. אלא דמכל מקום כיון שעיקר המצוה מדאורייתא כבר נתקיימה, תקנו לברך בעל. ויש לבאר זה, דכמו בעושה מצוה לאחרים שמברך בעל, משום דל"ש לומר שהוא מצווה לעשות רק מברך על המצוה הכתובה בתורה, וכן במצוה רשות שאינו יכול לומר שצונו לעשות דלא סגי דלא שחייט אבל מברך על מצוה שחיטה הכתובה בתורה, כך בבדיקת חמץ אף שעיקר הברכה קאי על מה שהוא מצווה מדרבנן לבדוק וכרב פפא דעל להבא משמע, אבל מברך בלשון שמשמע גם שמברך על המצוה הכתובה בתורה כדי לכלול בברכה גם את עיקר מצוה תשביתו שכבר קיים בלבו.

ד. והנה הרמב"ם אחר שכתב שאם בירך אחר שנטל הלולב מברך בלשון על, כתב עוד דמכאן

מברך על נטילת לולב דבעידנא דאגבהה נפק ביה. וגם החילוק שכתב הרמב"ם דבמצות רשות כשחיטה מברך על נראה שנלמד מסוגיין דהרמב"ם כפיה"נ גרס לענין שחיטה "לא סגי דלא שחיט" (ודלא כמו שכתוב לפנינו לא סגי דלאו "איהו" שחיט), וכמבואר במאירי דיש גורסים כן, והכונה דאי"צ לשחיטה כלל דאי"ח לאכול בשר.

אלא שקשה דהגמ' לא אמרה חילוקים אלה כ"א לרב פפי דעל מעיקרא משמע, ואנן קיי"ל כרב פפא. ועי' כס"מ שהאר"ך. אך בפשוטו י"ל דהרי הראשונים בלא"ה טרחו לתת טעם בברכות למה מקצתם בעל ומקצתם בלעשות, ודעת הרמב"ם דאף שג' חילוקים אלה נאמרו בגמ' לרב פפי אבל ממילא נשמע גם לרב פפא דמטעמים אלה העדיפו לברך בעל.

ב. אלא שקשה דהרמב"ם (שם הט"ו) ביאר גם למה מברכים על ביעור חמץ, משום שמעת שגמר בלבו לבטל נעשית מצוה הביעור קודם שיבדוק, ולכאורה זה דומה לסברת בעידנא דאגבהה נפק ביה שנאמרה בלולב, והרי הגמ' הקשה לרב פפי מנטילת לולב ותירצה דשאני לולב דבעידנא דאגבהה כו', והרי לפי"ד הרמב"ם טעם זה שייך גם בבדיקת חמץ ומ"ט דרב פפי בבדיקת חמץ מברך בלבער ובלולב מברך בעל.

וי"ל דלא דמי, דבלולב יצא המצוה לגמרי, ולא נחשב עובר לעשייתה אלא בשביל הנענונים, כמש"כ תוס', ואינם אלא שירי מצוה, ואף דסגי בהכי לענין שייחשב עוסק במצוה כדי שתהיה הברכה נחשבת עובר לעשייתה, אבל עיקר הברכה לא קאי אלא על המצוה שכבר עשה, כי הנענונים אינם ראויים לברכה (כמו שביארנו לעיל לדעת התוס'). ולכן בלולב גם רב פפי מודה שמברך בעל, אף שאינו משמע להבא כלל, דאין שם מצוה לפניו הראויה לברכה כלל, וכל הברכה אינה אלא על המצוה שעשה מעיקרא. משא"כ בבדיקת חמץ אף שכבר קיים המצוה דאורייתא מעת שגמר בלבו אבל נשאר עוד המצוה דרבנן לבדוק ולבער והיא ראויה לברכה שהרי אפילו הבדוק בתוך המועד מברך על ביעור חמץ אף שאין שם ביטול כלל (וגם מצוה תשביתו ליתא בתוך המועד כמו שביארנו לעיל ו. לדעת הרמב"ם דלכן אין ב"י וב"י ניתק לעשה), וכיון שלרב פפי על מעיקרא משמע אין לברך על ביעור חמץ דהיה מחסר בזה עיקר הברכה

ח' ע"א

רפת בקר. רש"י פ"י משום דמסתמא הבהמות אכלוהו, אבל ברמב"ם משמע דטעמא משום דמסתמא לא הכניס שם חמץ, וקשה למ"ל זה מ"ש מחצר דא"צ בדיקה דעורבים מצויים שם. ואפשר דגם בחצר אילו ידע ודאי שהכניס שם חמץ לא היה סומך על עורבים דאין ספק מוציא מידי ודאי, וכונת הרמב"ם דאם ודאי הכניס חמץ לרפת אסור אבל סתמא מותר דספק מוציא מדי ספק. אלא דיל"ע מ"ש ממה שמותר להאכיל לחיה ולבהמה (לקי' ר"פ כל שעה), אכן הרא"ש שם פ"י דמיירי בעומד עליהם שישגמרו לאכול. ובאמת הרמב"ם השמיט ההיתר להאכיל לחיה ולבהמה וצ"ע דהרי משנה מפורשת היא.

אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין וסדקין מפני הסכנה

ע"י תוס' (ד"ה הכא), דבמפולת שיש חמץ ידוע צריך להביא פועלים במרא וחצינא. יש מקשים מדברי התוס' לקי' (י: ד"ה בממוניה) דמבואר מדבריהם דאטרחוהו להוציא ממון על בדיקת חמץ. וא"כ למה כאן א"צ להביא פועלים במרא וחצינא. ונראה שעיקר כונת התוס' לא שכאן לא הטריחוהו לשכור פועלים, אלא שלא הטריחוהו לבדוק במרא וחצינא, דחובת בדיקה אינה אלא עד מקום שידו מגעת ותו לא. (ומש"כ התוס' לשכור פועלים במרא וחצינא צ"ל שהיה פשוט להם דל"ש לפנות את הגל במרא וחצינא לבדו). וכן יש לדייק מלשון תוס' הרא"ש, שכתבו על דרך התוס' וסיימו בזה"ל אבל הכא שאין חמץ ידוע אלא מספיקא שנשתמשו שם אצרכוהו בדיקה, ולא הטריחוהו עליו להביא מרי חציני עכ"ל, ולא כתב שלא הטריחוהו להביא פועלים.

ונראה לבאר הדברים, דהנה רנב"י מפרש הברייאתא דבחורין שבינו לבין עכ"ם א"צ לבדוק משום סכנת כשפים, ומבאר הגמ' דכל החשש הוא בלילה וע"י נר, וקשה א"כ נהי דאינו יכול לבדוק כדן אבל עכ"פ נצריך שיבדוק בלי נר, או ביום. וע"כ דכל שאינו יכול לבדוק כפי התקנה לא חייבו לבדוק כלל.

אתה למד שהמברך אחר שעשה בלא ברכה מברך בלשון על. וצ"ב מה בא לכלול בזה, דהרי הרמב"ם פסק (שם ה"ה) דהעושה מצוה ולא בירך, אם מצוה ש"עדיין עשייתה קיימת" כגון ציצית ותפילין מברך גם אחר העשייה "להתעטף בציצית" ו"להניח תפילין". ואם היא מצוה שאינה נמשכת כגון שחיטה או כיסוי הדם אינו מברך כלל, שדין עוב"ל הוא לעיכובא. ומבואר דבמצוה ש"עדיין עשייתה קיימת" מברך לעשות, כמו קודם עשייתה, ובמצוה שאין עשייתה קיימת אינו מברך כלל. ומה שבלולב כשמברך אחר הנטילה מברך בלשון על צ"ל משום דמצד אחד לא דמי לשחיטה וכיסוי הדם ששם המצוה נגמרה לגמרי, ומצד שני לא דמי לציצית ותפילין שחייב בכל שעה ושעה ודל מהכא מה שכבר נתעטף ומה שכבר הניח הרי מחוייב בכל שעה ושעה ומברך בלשון לעשות על מה שלובש תפילין וציצית מכאן ולהבא. אבל בלולב אמנם עיקר המצוה נגמרה עם ההגבהה אבל נשארו שיעורי המצוה דנענונים, כתוס', או שכל זמן שמחזיק הלולב הקיום נמשך, כריטב"א, וכנ"ל. וא"כ איזו עוד מצוות כיו"ב בא הרמב"ם לכלול במש"כ דמכאן אתה למד למקו"א.

והיה אפשר"ל דכונתו למצות ביעור, שעיקר המצוה נגמרה עם הביטול בלב, ומכל מקום נשארה מצות בדיקה. אבל מלבד מה שזה דלא כמש"נ לעיל דביעור חמץ לא דמי ללולב (כדחזינן דרב פפי חילק ביניהם) גם דוחק לומר שכונת הרמב"ם לרמוז לדין שתיכף ביארו בפירושו.

והראב"ד הביין שכונת הרמב"ם לציצית ותפילין והשיג עליו דלא דמיין ללולב דבציצית ותפילין מצוות כל היום לפניו, אבל מדברי הרמב"ם לעיל מיניה מבואר דבציצית ותפילין גם הרמב"ם מודה שמברך להניח ולהתעטף, וצ"ע.

לאור הנר מנה"מ אר"ח למדנו מציאה ממצאיה כו. יל"ע לשי' התוס' (ב). ודעימייהו דטעמא דבדיקה שלא יעבור בב"י וב"י למה אסמכוהו אקרא דלא ימצא. אבל הרי מבואר בתוס' (שם) דבכלל התקנה שאסרו חמץ בשהייה משא"כ שאר איסוה"נ, ולכן שפיר שייך לקרא דלא ימצא.

חשוב מבווער. אבל עי' ברמב"ן (ו.) וברבינו דוד (לא:): וברמב"ן עה"ת (שמות י"ב י"ט) והר"ן (לא:): שהביאו ממכילתא יצא חמץ שנפל עליו מפולת שאינו יכול לבערו, ודנו רבינו דוד והרמב"ן אם היינו מפולת גדולה שא"א לפנותו כלל, ולא היינו מפולת דמתני', ובמפולת דמתני' צריך ביטול מה"ת, או"ד כל מפולת קאמר ומה שא"ר חסדא דצריך לבטלו אינו אלא דרבנן. ודעת הרמב"ם נראה דכל מפולת בכלל, וזהו דין המשנה דהרי הוא כמבווער, דכל שאינו יכול לבערו הרי הוא כמבווער.

והביאור נראה דכיון שאינו יכול לבערו לא חשיב שמקיימו. (ולעיל (ו.) ביארנו בזה את מש"כ הר"ן ריש מכיליתן דכל שבדק כדין שוב אינו עובר אפילו אם יש שם חמץ דסמכה תורה על החזקות, דכיון שביער כפי שורת הדין לא גרע מחמץ שאינו יכול לבערו דהרי הוא כמבווער.)

ג. ולדעת רש"י היה אפשר דלא קשה קושיית התוס' דלעולם אימא לך דגם במפולת אי"צ לבדוק אפילו כשאין עליו ג"ט משום סכנת עקרב, ומ"מ המשנה מחלקת בין תוך ג"ט ללמטה מג"ט דלמטה מג"ט הרי הוא כמבווער ואפילו אם אינו יכול לבטלו אי"צ לפנותו, אבל תוך ג"ט אינו כמבווער, וצריך לבטלו לכה"פ, ואם הגיע שעה ששית צריך לפנותו במרא וחצינא.

והתוס' שלא תירצו כן משום דאזלי בשיטת תוס' הרא"ש ותוס' ר"פ (לא:): דחמץ שנפל עליו מפולת עובר בב"י וב"י, וצריך ביטול מה"ת, ורב חסדא מה"ת קאמר דצריך ביטול. וא"כ אם הגיע זמן האיסור בודאי צריך לפנותו. וכל דין המשנה אינו אלא קודם שעה ו' כשיכול לבטלו, דעד ג"ט לא סגי בביטול אלא צריך לפנותו, ולמטה מג"ט סגי בביטול. ולכן הקשו איך יכול לפנותו עד ג"ט והרי אי' סכנת עקרב, והוצרכו לחלק בין חמץ ידוע לתקנת ביטול.

ד. אבל הרמב"ם לא הזכיר מרא וחצינא כלל, וגם השמיט הדין דכותל שנפל אי"צ לבדוק, ולא הביא אלא את דינו של רנב"י דאי"ח לבדוק בחורים שבינו לבין הנכרי.

והנה יל"ע כשהק' הגמ' גבי נפל הא שלוחי מצוה אינם ניזוקים אמאי לא תירצו דשכיח הזיקא שאני,

וה"נ דכוותי', כיון שאינו יכול לבדוק לפי התקנה דהיינו ביד, משום סכנת עקרב, שוב לא חייבו אותו בבדיקה כלל.

משא"כ כשיש שם חמץ ידוע א"כ מה שצריך לבערו אינו מחמת תקנת בדיקה, אלא משום שיש דין שאסור להשהות חמץ בביתו אע"פ שביטול, שמא יבוא לאכלו, ואינו ענין לתקנת בדיקה, וצריך להוציא החמץ גם ע"י מרא וחצינא, ואף שצריך לשכור פועלים לזה מה בכך הרי הטריחו אותו גם בממון. (זולת בככר בפי נחש דמבע"ל משום שאפשר שיוכל להוציא בלא חבר או הנחש יאכלנו כמש"כ תוס' לק' שם.)

ב. ובעיקר קושיית התוס', הנה שי' רש"י (לא:): דמה"ת חמץ שנפל עליו מפולת אינו עובר עליו בב"י וב"י, ורש"י בב"מ (מב.) ביאר משום שאינו נראה, והארננו בשיטתו לעי' (ו.) דס"ל דאיסור בל יטמין הוא במיטמין בידים דוקא. ומש"א רב חסדא (לא:): דצריך שיבטל בלבו היינו שמא יפקח הגל. אבל תוס' הרא"ש ותוס' ר"פ (שם) ס"ל דגם כשנפל עליו מפולת עובר בב"י וב"י וצריך ביטול מה"ת, ולא פטרו אותו אלא מבדיקה וביעור דלא הטריחוהו לפנות את הגל.

ונפק"מ אם הגיע שעה ו' ולא ביטל, דלתוס' הרא"ש ותוס' ר"פ הרי עובר בב"י וב"י מה"ת ובודאי צריך לפנות את המפולת ולהוציא את החמץ. אבל לרש"י אפשר דגם בכה"ג אי"צ לפנותו, דהרי הוא כמבווער, ורב חסדא שחשש שמא יפקח הגל לא החמיר אלא לבטל וכשאפשר דהיינו קודם זמן איסורו אבל כשא"א לבטל לא מצינו שהחמיר לפנות הגל.

וכן מבואר להדיא ברמב"ם (פ"ג חו"מ הי"א) וז"ל וחמץ שנפלה עליו מפולת ונמצא עליו עפר ג"ט או יתר הרי הוא כמבווער וצריך לבטל בלבו אם עדיין לא נכנסה שעה ששית עכ"ל, ומשמע דמ"מ גם אם הגיע שעה ששית ואינו יכול לבטל מ"מ לא יצא מכלל הדין דהרי הוא כמבוואר ואי"צ לבערו יותר.

ואע"ג דהרמב"ם בסה"מ (ל"ת ר"א) בפירוש כתב דילפינ' מלא ימצא דעובר אפילו על חמץ שאינו נראה, ודלא כרש"י דפטר בחמץ שאינו נראה א"כ הטמינו בידים, וא"כ למה חמץ שנפל עליו מפולת

מוציא מודאי איסור אלא הוא ספק הרגיל וקרוב לודאי. וענין זה צ"ב דלכאורה אם הוא קרוב לודאי הוי רוב ועדיף מרוב וא"כ אמאי אינו מוציא מדי ודאי והרי רובא וחזקא רובא עדיף. וגם לשון ספק הרגיל וקרוב לודאי צ"ב דמי סני לשון רוב.

והנה עי' ע"ז (מא:): דגם שם שו"ט הגמ' כעין סוגיין בדין אין ספק מוציא ודאי. וענין הסוגיא שם דנחלקו ר' יוחנן וריש לקיש בע"ז שנשתברה מאליה, דר' יוחנן ס"ל שהשברים אסורים דאין שם ביטול וריש לקיש ס"ל שהשברים מותרים דאמרי נפשה לא אצלה לה הוא גברא מצלא. ומבואר בהמשך הסוגיא דנפק"מ לענין מוצא שברי ע"ז דלר' יוחנן השברים אסורים ולריש לקיש השברים מותרים. ומבואר בתוס' ובתוס' הרא"ש שם דהטעם הוא משום דלר' יוחנן יש רוב צדדים לאיסור, דאם שברו ישראל אסור דאין ישראל מבטל ע"ז, ואם נשתבר מאליה ג"כ אסור, ולא נשאר אלא הצד דשברו עכו"ם, וכיון שרוב הצדדים לאיסור השברים אסורים. אבל לריש לקיש יש רוב צדדים להיתר דהרי בין אם שברו עכו"ם בין אם נשתבר מאליה השברים מותרים.

ועוד קאמר הגמ' דלא אסר ר' יוחנן אלא שברי ע"ז ודאית דאין ספק היתר מוציא מדי ודאי איסור, אבל שברי צלמים (צלם היינו ספק ע"ז) מותרים דהו"ל ספק וספק, ושו"ט ביסוד זה דאין ספק היתר מוציא מדי ודאי איסור מחבר שמת ומשפחתו של מציק כעין סוגיין. וגם שם כתבו תוס' ותהורא"ש דע"כ הך ספק היינו ספק היתר הרגיל וקרוב לודאי דאם הוא ספק השקול מה שייך לדון אם הוא מוציא מדי ודאי איסור.

ולכאורה תמוה טובא שהם שני הפכים בנושא אחד, דתחילה קאמר הגמ' דלר' יוחנן השברים אסורים משום שיש רוב צדדים לאיסור, ואח"כ קאמר דטעם האיסור משום שאין ספק היתר הרגיל וקרוב לודאי מוציא מדי ודאי איסור. ואם יש רוב צדדים לאיסור איך חשיב ספק הרגיל וקרוב לודאי היתר.

עוד איתא בגמ' שם (מב.) דהמוצא צורת דרקון (שהיא ספק ע"ז) אם ספק ישראל חתכו או עכו"ם חתכו מותר, ואם ודאי ישראל חתכו אסור. והקשו התוס' למה כשודאי ישראל חתכו אסור, מ"ש

וכמו שתי' רנב"י. וכן לאידך גיסא כשהקשו לרנב"י הא שלוחי מצוה כו' אמאי לא תי' דילמא בתר דבדק אתי לעיוני בתרה וכמו שתי' הגמ' לעיל. ומזה הבין הרמב"ם דסכנת עקרב באמת לא שכיח הזיקא, ולכן הגמ' לעי' לא היתה יכולה לתרץ דשכיח הזיקא שאני, והוצרכנו לתרץ דחיישינן דילמא בתר דבדק אתי לעיוני בתרה. אבל רנב"י לי"ל חשש זה, ומה"ט לא ניח"ל באוקימתא דנפל והוצרך לאוקמה בחורין שבינו לבין הנכרי. ולכן כשהגמ' הק' לרנב"י הא שלוחי מצוה אינם ניזוקים לא תירץ רנב"י דחיישינן דילמא בתר דבדק אתי לעיוני בתרא, דרנב"י לי"ל סברא זו, דמה"ט גופא לא ניח"ל באוקימתא דנפל. רק תי' דסכנת נכרי הוי שכיח הזיקא. והרמב"ם פסק כרנב"י ולכן חשש לסכנת נכרי דשכיח הזיקא, ולא חשש לסכנת עקרב דלא שכיח הזיקא, ושלוחי מצוה אינם ניזוקים, ולדילמא בתר דבדק אתי לעיוני בתרה לא חיישינן.

ואפשר עוד דלא ניח"ל לומר שהמשנה דמפולת איירי כשנכנסה שעה ו', וגם לא ניח"ל בחילוקם של התוס' דבחמץ ידוע צריך להביא פועלים במרי וחצינא. ולכן החליט הרמב"ם דע"כ לפי הך לשון בסוגיין דחיישינן לסכנת עקרב וכותל שנפל פטור מבדיקה צל"פ דהמשנה דמפולת מיירי לענין ביטול וכונת המשנה דעד מקום שהכלב יכול לחפש צריך ביטול ולמטה מזה אי"צ ביטול. אבל רב חסדא שאמר דבכל גונא צריך ביטול ע"כ מפרש דכונת המשנה לחלק לענין בדיקה דעד מקום שהכלב יכול לחפש צריך בדיקה ולמטה מזה אי"צ בדיקה, וכרנב"י בסוגיין דהא דחורין מיירי בחורים שבינו לבין העכו"ם. ופסק הרמב"ם כרב חסדא וכרנב"י.

ט' ע"א

אין ספק מוציא מדי ודאי

מבואר בגמ' דעת רבא דאי חזינא דשקל צריך בדיקה דאין ספק אכילה מוציא מדי ודאי אבל אי לא חזינא דשקל אי"צ בדיקה דספק אכילה מוציא מדי ספק גריה. ושו"ט בגמ' ביסוד זה דאין ספק מוציא מדי ודאי. וכתבו תוס' ועו"ר דע"כ הך ספק אינו ספק השקול דא"כ פשיטא דאין ספק היתר

בזה ל"ש למיזל בתר רובא. אלא דמ"מ יש סברא אחרת, במקום שיש ספק הרגיל קרוב לודאי שבמשך הזמן נעשה מעשה, ובה דיינינן אם רגילות זו שהיא קרובה לודאי יש לה כח להוציא מדי ודאי. וזהו הנידון בסוגיין.

וזהו לשון התוס' ספק היתר "הרגיל", פי' לא שאנו דנים על מעשה מסויים, רק דבמשך הזמן מצטברים הסיכויים ומתחזקת הרגילות עד כדי קרוב לודאי שנעשה מעשה להתיר האיסור. וזהו הנידון אם ספק היתר הרגיל יש בכחו להתיר איסור ודאי.

והנה פלוגתת ר' יוחנן ורשב"ל היא בשעת שבירה, דר' יוחנן ס"ל רוב שבירות לאיסור, ורשב"ל ס"ל רוב שבירות להיתר. ואין להקשות לרשב"ל נהי דרוב שבירות להיתר, הא אין ספק מוציא מדי ודאי. דכיון דאיכא שבירה לפנינו, ולרשב"ל רוב שבירות להיתר, א"כ פשיטא דהשבירה היא ביטול ומתירה את האיסור, דאזלינן בתר רובא. אבל ר' יוחנן ס"ל דרוב שבירות לאיסור, ולא הועילה השבירה להתיר האיסור.

ומ"מ דן הגמ' דאכתי נימא דר' יוחנן ספק היתר הרגיל יוציא מדי ודאי. ומזה הבינו התוס', דאף דר' יוחנן ס"ל דרוב שבירות לאיסור, אבל אח"כ במשך הזמן הרגילות היא שימצאנה עכו"ם ויבטלה בלבו. דזהו גדר ספק היתר הרגיל. ומדמ"מ אוסר ר' יוחנן שברי ע"ז, מדייק הש"ס דר' יוחנן ס"ל דאין ספק היתר הרגיל מוציא מדי ודאי.

ולבאר יותר, דלרשב"ל דבודאי אמרי נפשי לא אצלה, וכולי עלמא אמרי כן, א"כ אי"צ שהגוי ימצאנה ויבטלה בלבו, אלא השבירה בעצם חשיבא כביטול בידיים, וכמו שביאר הרמב"ן ומובא גם בתוס' הרא"ש שם. אבל ר' יוחנן ס"ל דאין זה ודאי דכל גוי יאמר כן, ולכן אין השבירה נחשבת כביטול בעצם. ומ"מ הוא ספק הרגיל וקרוב לודאי דבמשך הזמן ימצאנה עכו"ם אחד שיאמר נפשה לא אצלה ויבטלה בלבו.

ומכאן הוא שהיה פשוט להם להתוס' דגם בשיבירה ישראל איכא עכ"פ ספק שמצאה עכו"ם וביטלה בלבו. דהוא נלמד מהך סוגיא דאין ספק מוציא מדי ודאי, דמבואר דאף דר' יוחנן ס"ל דרוב שבירות

משברי צלמים דמודה ר' יוחנן דמותרים דהוא ספק וספק. ואין קושייתם מובנת כלל דאיזה ספק יש כאן הרי מיירי דודאי ישראל חתכו.

והאריכו התוס' לתרץ דבשברי צלמים יש כמה צדדים להתיר דלא מסתבר כ"כ דישאל שברו שהיה מבערו מן העולם וגם אם נשתבר מאליה שכיח טפי דעובד כוכבים מבטל לה כשמוצאה דמימר אמר איהי לא מצלה נפשה והשתא איכא תרי טעמא להיתירא משא"כ בצורת דרקון כשחתכו ישראל ליכא אלא חד טעמא להיתירא שיש לומר שמא כשימצאנה העובד כוכבים חתוכה יבטלנה ובהך טעמא לחודה אין להתיר עיי"ש, ולכאורה תמוה מהו ספק זה דעכו"ם מבטל לה כשמוצאה דלכאורה לא מצינו ספק זה בגמ' וגם הרי ר' יוחנן ליי"ל טעמא דנפשה לא אצלה.

ב. ובישמח אב ע"פ כל הצלמים הארכתי בזה ואביא כאן עיקרי הדברים. דעי' במשנה רפ"ג דבכורות הלוקח בהמה מן העכו"ם ואינו יודע אם ביכרה אם לא ביכרה ר' ישמעאל אומר עז בת שנתה ודאי לכהן מכאן ואילך ספק. ובגמ' פריך דאמאי הוי ספק הא רוב בהמות מתעברות ויולדות תוך שנתן. ורובא תירץ דר' ישמעאל כר"מ ס"ל דחייש למיעוטא, אבל רבינא תירץ דלא אזלינן בתר רובא ברוב התלוי במעשה, היינו דלא ידעינן אם נעשה מעשה אם לאו. והרמב"ן והרא"ש והרמב"ם פסקו כר' ישמעאל, אף דלא קיי"ל כר"מ, והיינו ע"כ כתיורצו של רבינא.

ומעתה, הנה כשיש שבירה לפנינו ואין אנו מסתפקים אם היה מעשה רק הנידון אם המעשה שבירה התיר את האיסור ע"ז, זה רוב שאינו תלוי במעשה ואזלינן בתר רובא, ואם רוב שבירות להיתר הוכרע הדבר דיש כאן ביטול והותר האיסור, וזהו דעת רשב"ל, ואם רוב שבירות לאיסור א"כ הוכרע דאין כאן ביטול ועדיין האיסור בעינו, וזהו דעת ר' יוחנן, ואין זה ענין לאין ספק מוציא מדי ודאי.

אבל הנידון אם ספק היתר הרגיל מוציא מדי ודאי הוא בגונא דל"ש למיזל בתר רובא, דאנו מסופקים אם היה מעשה, וכגון נפל שהושלך לבור, ויש שם טומאה ודאית, ולא ראינו חולדה גוררה, וכן חבר שמת, דאין אנו יודעים אם נעשה מעשה הפרשה,

דמצאה עכו"ם וביטלה אח"כ בלבו. אבל בדרקון היכא דידעינן ודאי שישאל חתכו, וליכא אלא הרגילות דמצאו גוי וביטלו בלבו, אי"ז רגילות כ"כ דליחשב ספק היתר הרגיל, ואינו מועיל אפילו להוציא מדי ספק.

ג. ועל דרך זה בסוגיין אף דיש סברא גדולה קרובה לודאי שהחולדה אכלה, אבל א"א להתיר מדין רוב שהוא רוב התלוי במעשה, שאין אנו דנים על דבר מסויים או מעשה מסויים, אלא אנו דנים שעפ"י רוב במשך הזמן נעשה מעשה אכילה, ואין רוב מועיל בזה. רק שאנו באים לדון מסברא כיון שהדבר קרוב לודאי אולי ספק היתר הרגיל יוציא מדי איסור, וש"ט בזה הגמ' דומיא דהסוגיא בע"ז.

אלא שהעירני על נכון הב' ישראל קליביין נ"י דהא רבא הוא דקאמר בסוגיין דאין ספק מוציא מדי ודאי, והרי רבא הוא שבסוגיא בבכורות תי' דר' ישמעאל כר"מ ס"ל דחייש למיעוטא, ולי"ל יסודו של רבינא דלא אזלינן בחר רוב התלוי במעשה. (ועי' תוס' יבמות קיט. ד"ה ר"מ היא.)

וצ"ל דכאן גרע מהא דרוב בהמות מבכרות ויולדות, דשם עכ"פ אנו יכולים לדון על כל העוזים בנות שנה ולומר שרובן ביכורו. אבל כאן ל"ש לומר דרוב חולדות אוכלות, שהרי בודאי הן אוכלות ואינן גועות ברעב אבל מהיכ"ת שהיא אכלה ככר זה. וצריכים לדון שרוב חולדות שיש ככר בפיהן במשך זמן מסויים אוכלות אותה. ונראה דלא נתפס על זה שם רוב שאי"ז דבר מסויים אלא רגילות המצטברת במשך הזמן. ול"ש על זה תורת רוב. רק דמ"מ הרי יש כאן רגילות וסבירות קרוב לודאי, ומסקינן דמ"מ אין ספק היתר הרגיל מוציא מדי ודאי.

עוד בהנ"ל

עי' טור תל"ט דאם חזינא דשקל ספק חמץ הוי ספק ספיקא ושרי. והק' המג"א דהספק הראשון חל קודם מיד עם הכניסה לבית כשראינו הספק בפיה ואח"כ נעשה ספק אכל וברדינו ספ"ס בעינן ששני הספיקות יחולו כאחד. ותי' דהכל חל עם כניסת זמן האיסור.

לאיסור, אבל אח"כ איכא ספק היתר הרגיל וסיכויים מצטברים שבמשך הזמן מצאה עכו"ם וביטלה.

ורגילות זו עדיפא מרוב, דרוב אינו מועיל כשהוא ע"י מעשה, אבל ספק היתר הרגיל שו"ט הגמ' בסוגיין שמא מועיל להוציא מדי ודאי. ומ"מ מסקנת הגמ' דלר' יוחנן אין ספק היתר הרגיל מוציא מדי ודאי. וזהו מש"כ תוס' הרא"ש לעי' דספק היתר הרגיל הוא "קרוב לודאי".

ולכן הדגישו התוס' דשכיח טפי שעכו"ם מבטלה "כשמוצאה", פי' דאמנם ס"ל לר' יוחנן דבשעת שבירה יש רוב צדדים שלא היה שם ביטול, ובהו פליג על רשב"ל, אבל מ"מ שכיח טפי וספק הרגיל דבמשך הזמן מצאה עכו"ם וביטלה, וכנ"ל.

ומשמע עוד מדברי התוס', דזהו גם ההיתר בשברי צלמים, ונראה דלמד כן ממש"א הגמ' לעי' דר' יוחנן מחלק בין שברי ע"ז לשברי צלמים משום דבשברי צלמים ספק מוציא מדי ספק ואילו בשברי ע"ז אין ספק מוציא מדי ודאי, ושמיע להו להתוס' דאותו ספק שאינו מוציא מדי ודאי בשברי ע"ז הוא שמוציא מדי ספק בשברי צלמים, דהיינו ספק היתר הרגיל, וזהו הספק ספיקא בשברי צלמים.

(אבל משום הספק שמא שיברו הגוי בידים ס"ל דלא הוי עבדינן ספק ספיקא כיון דרוב שבירות לאיסור.)

ולכן מקשי התוס' כיון דמבואר דלר' יוחנן – אף דרוב שבירות לאיסור – מ"מ איכא ספק היתר הרגיל דבמשך הזמן מצאה עכו"ם וביטלה, ואף שספק היתר הרגיל אינו מוציא מדי ודאי אבל הוא מוציא מדי ספק, וזהו ההיתר בשברי צלמים, א"כ הך דרקון כיון שאינו אלא צלם דהיינו ספק ע"ז א"כ למה בחתכו ישראל בודאי איסור, נימא דספק היתר הרגיל שבמשך הזמן מצאו הגוי וביטלו יוציא מדי ספק.

ותי' התוס' דאי"ז רגילות גמורה שביטלה הגוי אח"כ, רק בצירוף מה דיש צד גדול ששיברו גוי בידים מעיקרא. והוי תרי טעמי להתירא, דאם נשברה בידים מסתמא היה זה ע"י עכו"ם, וגם אם נשתברה מאליה (או ע"י ישראל) הרגילות היא

אפילו אם בשר היה כלחם דספק משיירא היינו מטהרים מדורות עכו"ם משום ב' ספיקות.

ולכ' צ"ל משום דבס"ט ברה"י גם ספ"ס טמא. ולכן הוצרך לומר דבבשר ודאי לא משיירא. אמנם רבא ס"ל דאכילה (גם בלחם) הוא רגילות קרוב לודאי וזה עדיף מספיקא ומועיל גם ברה"י, אבל ר"ז פליג ע"ז, וזה גופא נקודת מחלקתם דר"ז ל"ל הך סברא דספק היתר הרגיל.

וכן מורה לשון התוס' (ד"ה ב"ג) דלר"ז ספק אכילה הוי ספק בעלמא.

(ולפי"ז שיל"פ מנ"ל לתוס' דאביי כר"ז עיי"ש בדבריהם, דלא ניח"ל לומר דבי"ג הוי רגילות קרוב לודאי דאכלה ובי"ד סתמא משיירא דהוי מן הקצה אל הקצה, אבל אם אביי כר"ז אז בי"ג הוי ספק השקול ובי"ד משיירא.)

ועי' ח"י הר"ן בתי' הא' שביאר דר"ז הוצרך לומר דבבשר לא משיירא משום דאל"ה היה ס"ט ברה"י וכמש"נ.

ב. אבל זהו כתי' הב' בתוד"ה ואת"ל, דאלמלא שאכילה עדיפא מספיקא בעלמא היינו מטמאים במדורות עכו"ם אפילו אם חולדה מצויה שם.

אבל לתי' הא' בתוס', דספק נפל הוי כספק ביאה ול"ש ב' ספ"ט ברה"י, ולכ' לא מצינו דר"ז פליג ע"ז ואין זכר בסוגיא דיש בזה פלוגתא, א"כ למה הוצרך ר"ז לחלק בין לחם לבשר.

ובחי' הר"ן (בתי' הא') ביאר דר"ז ס"ל דמדורות עכו"ם נחשבות כודאי (כיון שתקנו שם טומאה). ובוזה פליג רבא במש"א דמדורות עכו"ם הוי ספק וספק. אבל ר"ז ס"ל דמדורות עכו"ם נידון כודאי. וע"כ דבבשר ודאי לא משיירא.

ולפי"ז אין לנו מקור דר"ז פליג על רבא במה דס"ל לרבא דאכילה היא היתר הרגיל קרוב לודאי. דאפשר דגם ר"ז ס"ל כן (ומ"מ במדורות עכו"ם לא היה מועיל דאין ספק מוציא מדי ודאי). אבל תוס' בעמ' ב' משמע דס"ל דלר"ז הוי ספק השקול, וכת' הב'.

והגרעק"א והמקו"ח תמהו מה צריך כאן לדין ספ"ס הרי הוא ספק הרגיל וקרוב לודאי ואמנם מדי ודאי אינו מוציא אבל מדי ספק מוציא ואי"צ לכללי ספ"ס.

אבל לשון הטור באמת דהוי ספ"ס וכמו שנקט המג"א.

ושי"ל דהנה עצם הדין דרגילות מועילה במקום ספק ולא במקום ודאי צ"ב דמאי שנא משאר ביוריי תורה והרי רובא וחזקה רובא עדיף. אבל נתבאר דספק היתר הרגיל אינו רוב ואינו מבירורי תורה אלא דבמשך הזמן מצטברים הסיכויים וגדלה הרגילות והספק הולך ודועך עד שכבר אין אנו מסתפקים בדבר. וכגון בסוגיין דלא ידעינן אם נכנס ככר לבית דכיון שקרוב לודאי דגם אם נכנס כבר נאכל כבר יצא הספק מלבנו. וכן בהיא דע"ז דאין אנו יודעים אם נתבטלו השברים אבל במשך הזמן קרוב לודאי שנתבטלו. אבל במקום דחזינא דשקל והיה שם ככר בודאי אין דין שנחליט שנאכל, דאין כאן בירור שיוציא מודאי מציאות הככר.

ומעתה י"ל דבנידון דהטור הרי בודאי נכנס ככר לבית, רק שהיה ספק חמץ, והספק הזה במהות החתיכה אינה הולכת ומתמעטת, כי לא נתמעט הספק הזה אם הככר היה מצה או חמץ וספק זה נשאר בעינו. רק יש לנו ספק היתר הרגיל להחזיר מצד אחר, דרגיל שהככר כבר נאכל, אבל הרגילות דאכילה אינה פוגעת ואינה ממעטת בספק המקורי במהות הככר. ולכן א"א לאתויי עלה מצד ספק היתר הרגיל, אלא מדין ספק ספיקא בעלמא, דסוכ"ס לענין איסור וחיוב בדיקה יש לנו ב' ספיקות, אבל לזה בעי' כל גדרי ספק ספיקא, וכמו שנקט המג"א.

בדעת ר"ז

בתוס' ע"ב (ד"ה ב"ג) מבואר דגם ר"ז מחלק בין ודאי לספק דספק אכילה מועיל בלא חזינא דשקל דהוי ב' ספיקות.

וק' א"כ למה הוצרך ר"ז לומר דבבשר לא משיירא,

אלא ביטול אבל בדיקה אי"צ דבדיקה דרבנן וספיקא דרבנן לקולא. וכן דעת התוס' לק' (עמ' ב') ד"ה היינו ט' חנויות). והמ"מ ביאר בדעת הרמב"ם דבדיקת חמץ על הספק נתקנה וכל שנכנס כבר לבית צריך בדיקה ול"ש לומר ספיקא דרבנן לקולא. וכמו בכל מקום שמכניסים בו חמץ דצריך בדיקה ואין אומרים שאינו אלא ספיקא דרבנן.

ובזה מובן מה דלכאורה יש לתמוה במקום שחזיר וחולדה מצויים למה צריך לבדוק כלל הרי ספק אכילה יוציא מספק חמץ. ומאי שנא ממדורות עכו"ם דספק אכילה מוציא מספק נפל, כמו שביאר רבא בגמ'. וע"כ כדברי המ"מ שחז"ל תקנו בדיקה בכ"מ שיש ספק שמא נכנס שם חמץ, ועל ספק זה נתקנה בדיקה, ואין ספק מוציא מודאי חיוב בדיקה.

ג. ומעתה יש לבאר המשנה, דאלמלא הך טעם דאין לדבר סוף היינו אומרים דכמו שחוששין לבדוק במרתף מחשש שהשמש הכניס שם חמץ, וכן בכל מקום שיש ספק שמא נכנס שם חמץ, וזו היא תקנת בדיקה שנתקנה על הספק ואין ספק אכילת חולדה מוציא מזה, כך במקום שיש ספק שמא חולדה הכניסה לשם חמץ תהיה בכלל תקנת בדיקה, ומה לי ספק חולדה הכניסה מה לי ספק אדם הכניס, וממילא לא יועיל ספק אכילה להוציא מדי ודאי חיוב בדיקה.

ולזה חידשה המשנה דלא תקנו בדיקה משום חשש גרירת חולדה, דא"כ אין לדבר סוף. אלא מאי שמא נחוש מעצמינו שמא גיררה חולדה, הרי ספק אכילה מוציא מספק חמץ.

ד. ומעתה נבוא למש"פ הרמב"ם דאם עכבר הכניס כבר לבית והכבר הוא ספק מצה ספק חמץ צריך לבדוק אחריו. דבאמת קשה הרי הרמב"ם עצמו פסק בשני צבורים אחד חמץ ואחד מצה ושני עכברים ושני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, דתלינן דהחמץ נכנס לבית שאינו בדוק והמצה לבית הבדוק, וכמבואר בגמרא משום דספיקא דרבנן לקולא. ומאי שנא זה מספק ככר.

אבל ביאור שיטת הרמב"ם, דהתם הספק הוא בגרירה, כי החמץ לפנינו ואנו מסתפקים אם חולדה גיררה לבית הבדוק, ועל ספק גרירת חולדה

נמצא דיש לנו שני מהלכים בדעת ר"ז, ובמאי פליג ר"ז על מש"א רבא דמדורות עכו"ם הוי ספק וספק, המהלך הראשון בתוס' ובר"ן דר"ז פליג על מש"א רבא דמדורות העכו"ם הוי ספק, דר"ז ס"ל דהוא נידון כודאי. והמהלך השני בתוס' ובר"ן דר"ז מודה דמדורות העכו"ם הוא ספק, אבל נחלק עם רבא בגדר ספק אכילה, דר"ז ס"ל דהוא ספק בעלמא ואין כאן אלא ספ"ס של טומאה ברה"י והיה צ"ל טמא, ורבא ס"ל דספק אכילה הוא ספק אלים דרגיל וקרוב לודאי וזה מועיל לטהר אפילו ברה"ר.

אין חוששין שמא גיררה חולדה

הנה למדנו במשנה דאין חוששין כו' אין לדבר סוף. וקשה למ"ל טעמא דאין לדבר סוף דמשמע דיש כאן קולא מיוחדת, תפ"ל דספק אכילה מוציא מדי ספק גרירה כמבואר בגמ'. וכמו במדורות עכו"ם דבמקום שחזיר וחולדה מצויים אין חוששין לספק נפל, אע"ג דל"ש שם טעמא דאין לדבר סוף. (ודוחק לומר דכונת המשנה רק להביא ראייה דתלינן בספק אכילה.)

(ועי' במהרש"א שהקשה קו' כע"ז ות"י דהמשנה לצדדים קאמר דממקום למקום באמת יש לדבר סוף אבל אין חוששין משום דספק אכילה מוציא מדי ספק גרירה, והיינו בדלא חזינא דשקל דוקא, אבל מבית לבית מקילין אפילו חזינא דשקל כיון שאין לדבר סוף. ואינו מובן למה אין לדבר סוף כשחזינן דשקל, הרי אם נראה חולדה נכנס לבית עם ככר נבדוק אחריה, ולמה אין לזה סוף. וכפיה"נ שהמהרש"א הביין דחזינא דשקל היינו שראינו שנטל מבית אחד אבל לא ידענו להיכן הוליך וא"כ אין לדבר סוף שנצטרך לבדוק כל הבתים. אבל תמוה איך זה חשיב ודאי, ורש"י בפירושו פי' דחזינא דשקל היינו שהביאתו לכאן, וא"כ גם מבית לבית יש לדבר סוף, וצ"ע. ועכ"פ חזינן דגם המהרש"א לא היה ניח"ל לומר דהמשנה לא קאמרה אלא דרך ראייה דתלינן באכילה.)

ב. ונראה בזה, דהנה עי' רמב"ם (פ"ב חו"מ ה"י) דאם עכבר הכניס כבר שהוא ספק חמץ ספק מצה לבית צריך לבדוק אחריו, והראב"ד כתב דא"צ

דמ"מ מדרבנן ודאי אסור ואיך ספק מוציא מדי ודאי. ורש"י תי' דלענין דרבנן סמכינן אחזקת חבר. ולכ' כונתו דלענין דרבנן חזקת חבר נחשב כודאי, ועד"ז כתב רבינו דוד.

אבל תוס' תי' בשם ר"י דמתני' איירי בשלא ביטלו דהוי ודאי דאורייתא. אבל אם ביטלו באמת ספק אכילה מוציא מדי ודאי דרבנן^{פא}.

וקשה א"כ בכ"מ שחולדה וחזיר מצויים שם יהיה פטור מבדיקה ותסגי בביטול, שהרי כל שביטל אין הבדיקה אלא דרבנן, ואיכא ספק אכילה, וספק אכילה יוציא מדי ודאי חיוב בדיקה דרבנן.

וע"כ דעת ר"י דלא דמי, דבמקום שבני אדם מכניסים בו חמץ יש תקנת בדיקה ועל הספק נתקנה ואין דנים בו לא דין ספד"ר לקולא ולא דין ספק היתר הרגיל. אבל על גרירת חולדה לא תקנו בדיקה, כי זהו דין המשנה וכמש"נ.

וס"ל לר"י דלא מבעיא היכא דלא חזינא דשקיל והספק אם גיררה חולדה, וגם לא מבעיא כגון ט' ציבורין דאף שיסוד הספק בככר אבל עכ"פ לא ידעינן ודאי שהחולדה הכניסה חמץ לבית, אלא אפילו היכא דחזינא דשקל והכניסה בודאי חמץ לבית, כיון שסוכ"ס היה זה ע"י גרירת חולדה לא תקנו חובת בדיקה ע"ז. רק דמ"מ הרי אסור להשהות חמץ ברשותו, ואפילו ביטלו, וכמבואר

הרי לא תקנו בדיקת חמץ, והוא קולא מחודשת בספק גרירת חולדה משום שאין לדבר סוף, כנ"ל. ואילו מצד הספק חמץ מצד עצמו הרי אינו אלא ספיקא דרבנן. אבל כשהספק בככר, שהחולדה הכניסה ככר ואין אנו יודעים מהות הככר אם הוא חמץ או מצה, אי"ז ספק גרירה אלא ספק בככר, והוא ככל ספק בעלמא, ובדיקת חמץ נתקנה על הספק, ולא שייך לא ספד"ר לקולא ולא ספק אכילה מוציא מדי ספק חמץ.

ופלוגת הרמב"ם עם תוס' והראב"ד, דהרמב"ם ס"ל דכל שיסוד הספק בככר נתקן עליו בדיקה, וכל שיסוד הספק בגרירה לא נתקן עליו בדיקה, אבל תוס' והראב"ד ס"ל דגם כשיסוד הספק בככר מ"מ כל שאין אנו יודעים אם החולדה הכניסה חמץ לבית הרי"ז בכלל דין המשנה דלא נתקן ע"ז בדיקה.

ובזה ניחא לי' קושיא אחרת לשי' הר"ן ריש מכילתין דלא תקנו שהבודק צריך שיבטל בזמן המשנה וא"כ מדין המשנה צריך בדיקה מדאורייתא ואיך יפטר מבדיקה דאו' ע"י טענת אין לדבר סוף. ולנ"ל ניחא דאי משום חשש ב"י וב"י הרי ספק אכילה מוציא מספק גרירה, אלא דמ"מ הרי תקנו לבדוק על הספק ולא סמכו על ספק אכילה וכנ"ל ולזה קאמרה המשנה דאין גרירת חולדה בכלל הגזירה.

ה. והנה הגמ' מקשה לרבא מחבר שמת ומתריך הגמ' (בת"י השני) דהוי ספק וספק דשמא הערים להכניס התבואה במוץ שלה, והק' רש"י ותוס'

^{פא} והיה אפשר ל' דכונתם משום דספיקא דרבנן לקולא. אבל הלשון לא משמע כן. ועוד ממש"כ אח"כ דעוד אומר ר"י דהברייתא מיירי במאכל בהמה, אבל במאכל אדם איה"נ אין ספק מוציא מדי ודאי איסור דרבנן, וק' סוכ"ס נימא ספד"ר לקולא. ושמו משום שיש לו חזקת טבל.

אי"נ שמו ספק אכילה לא חשיב ספק כיון שאין שם מעשה מסויים להסתפק בו, רק יש לו גדר אחר דרגילות שמקטין את הספק במשך הזמן, ובמקום ודאי אינו מועיל כלום, וממילא אפילו כספק בעלמא אינו נחשב.

אבל יהיה זה דלא כמה שכתבנו לעיל לבאר דעת הטור שכתב דאם חזינא דחולדה הכניסה ככר שהוא ספק חמץ שרי משום ספק ספיקא, והמג"א הבין דהכונה לדין ספ"ס ממש, ולא לדין ספק היתר הרגיל, והגרע"א והמקו"ח חלקו עליו, אבל לשון הטור משמע כמג"א, וביארנו דספק היתר הרגיל מועיל רק במקום שמקטין את הספק דמעיקרא, אבל שם היה ודאי ככר ואין ספק אכילה מוציא מדי ודאי ככר, והספק אם היה חמץ או מצה לא נתמעט ע"י ספק אכילה, אלא דמ"מ שרי מדין ספק ספיקא בעלמא. ולפי דברינו עכשיו ספק אכילה אינו עושה ספק בעלמא. ויהיה ראייה להבנת הגרע"א והמקו"ח דכונת הטור להתיר מדין ספק היתר הרגיל שמוציא מדי ספק גם בכה"ג. וצ"ת בנקודה זו.

שנתקנה על הספק, אלא דיינינן ביה כל דיני ספק, ואם ביטל אזי ספק אכילת החולדה מוציא מדי ודאי דרבנן.

והטור (תל"ט) שכתב שאם הכניס ככר שהוא ספק חמץ ספק מצה לבית, ולא ביטל, אבל היה ככר קטן שיכולה לאכלו, שרי משום ספק ספיקא²⁰, הוא כשי' ר"י או לכה"פ כשיטת תוס' הרא"ש דכיון דלא ידעינן אם הככר היה חמץ אינו בכלל תקנת בדיקה ושפיר יכולים להתירו משום ספק ספיקא. אבל להרמב"ם כיון שיסוד הספק בככר הרי הוא בכלל תקנת בדיקה, ול"ש להתיר מחמת ספק אכילה. והרי הטור בלא"ה חזינן דפסק דלא כהרמב"ם שהרי פסק דאם ביטל מותר אפילו בככר גדול דכיון שהוא ספק מצה ספד"ר לקולא, וכדעת תוס' בט' ציבורין, אבל הרמב"ם פסק דגם אם ביטל צריך לבדוק, ולא אמרי' ספד"ר לקולא, וכמו שביאר המ"מ דבדיקת חמץ נתקנה על הספק.

ט' ע"ב

עוד בענין חשש גרירת חולדה, וט' ציבורין

רש"י ד"ה ואתא עכבר ושקל, מש"כ דאי חמץ שקל כיון דחזינא צריכין אנו לבדוק. הנה מש"כ כיון דחזינא דשקל לכ' הוא שפת יתר דכבר כתב שנכנס לבית בפנינו, וממילא אם חמץ הוא צריך בדיקה. אבל הוא מבואר עפ"י מה שביארנו לעיל במשנה דיסוד הדין דאין חוששין שמא גיררה חולדה כו' הוא דאף שתקנת בדיקה היתה על הספק שמא הכניסו שם חמץ, וא"כ נחוש לגרירת חולדה כמו דחיישינן שמא השמש הביא חמץ למתרה, לזה אשמעינן המשנה דכיון שאין לדבר סוף לא תקנו בדיקה על חשש גרירת חולדה.

בתוס' (ב.), והרי ודאי נכנס חמץ לביתו²¹. אבל כיון שביטל אי"ז אלא איסור דרבנן, ואיכא ספק אכילה, וספק היתר הרגיל דאכילה מוציא מדי ודאי איסור דרבנן, כמו שהוכיח ר"י ממה שספק עישור מוציא מדי ודאי טבל דרבנן.

ו. אבל עי' תוס' הרא"ש שבאמת חילקו דבטבל ספק עישור מוציא מדי ודאי טבל דרבנן אבל בבדיקת חמץ אפילו לא ביטל החמירו טפי. ולכאורה קשה שהרי תוס' הרא"ש עצמם לק' (ט): גבי ט' ציבורין כתבו דאם ביטל ספד"ר לקולא, וכמו שביארנו דאין גרירת חולדה בכלל תקנת בדיקה. אבל פשוט שהם מחלקים דהתם לא ידעינן בודאי שהחולדה הכניסה חמץ לבית, דאפשר שהככר היה מצה, ולכן הוא בכלל דין המשנה שלא תקנו בדיקה על ספק גרירת חולדה, אבל כאן הרי חזינן דשקל והביא חמץ לבית, הרי שהיה חמץ ודאי בבית, ואנו באים להסתפק שמא אכלה חולדה, הרי זה כלל בדיקה שנתקנה על הספק ואפילו בבית שחולדה וחזיר מצויים שם ולא אמרי' דספק אכילה יוציא מדי ספק חמץ, וכל שכן שלא יוציא מודאי חמץ, ואפילו אם ביטל.

ז. נמצא דלכו"ע מבואר במשנה שלא תקנו בדיקה על חשש גרירת חולדה, וממילא נידון כספק בעלמא וספק אכילה מוציא מדי ספק גרירה. אלא שנחלקו ראשונים עד היכן הדברים מגיעים. והרמב"ם הוא היותר מחמיר וס"ל דהך קולא דאין חוששין לא נאמר אלא היכא דיסוד הספק בחולדה אם היא הכניסה חמץ לבית. אבל כל שיסוד הספק בככר הרי הוא ככל ספק חמץ בעלמא ונתקן עליו בדיקה. ותוס' והראב"ד ס"ל דאף כשיסוד הספק בככר אבל כיון דסוכ"ס לא ידעינן אם החולדה הכניסה חמץ לבית הר"ז בכלל המשנה דאין חוששין. והר"י הקיל עוד יותר, דאפילו ידעינן ודאי שהחולדה הכניסה חמץ לבית אבל כיון שחמץ זה הגיע ע"י חולדה אינו בכלל תקנת בדיקה

²⁰ ויש לדמות את זה לחמץ שנפל עליו מפולת דכתבו תוס' לעי' (ח. ד"ה הכא) דכיון שיש שם חמץ ידוע צריך לשכור פועלים במרא וחצינא, וביארנו שם דתקנת בדיקה אינה אלא לאור הנר, אבל כשיש שם חמץ ידוע צריך להוציא לא מחמת תקנת בדיקה אלא משום שאסור להשהות חמץ ברשותו, וזה מחוייב לעשות כל טעדיק הנצרך.

²¹ ולמג"א היינו דין ספ"ס ממש, ולמקו"ח והגרעק"א היינו מדין ספק היתר הרגיל מוציא מדי ספק חמץ, וכמש"נ לעיל.

דשקל, פי' דחל עליו חובת בדיקה ולא משגחינן בספק אכילה ובספד"ר לקולא, משא"כ בהא דשני ציבורין ושני בתים שלא חל הספק עד הכניסה לבית הוי ספק חיוב בדיקה דרבנן. אבל מדברי רש"י לא משמע כן שהרי רש"י כתב דאם הוא חמץ הא חזינא דשקל וצריך בדיקה, הרי דהוא רק ספק חזינא דשקל.

אבל למש"נ י"ל באופן אחר קצת מהר"ן, דכאן הספק הוא על הככר, והוא ככל הספיקות דתקנו עליהם בדיקת חמץ. משא"כ בהא דשני ציבורין ושני בתים שאין הספק בככר אלא בגרירה, דהציבור של חמץ לפנינו והספק אם עכבר הכניסו לבית הבדוק, ובספק גרירה לא תקנו בדיקה דאין לדבר סוף וכמבואר במשנה. אלא שהגמ' לק' דן מצד איסור ב"י וב"י, סוכ"ס איך מקילין באיסור ב"י וב"י כיון שיש ספק השקול שמא נכנס החמץ לבית שאינו בדוק. ומתוך דבדיקת חמץ דרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ולענין ב"י וב"י דרבנן תלינן לקולא. והוא כמש"נ לעיל בשיטת הרמב"ם.

ותוס' דלא ניח"ל בחילוקים אלה – לא של רש"י ולא של הר"ן – לשי' בעמ' א' דכל מה שבא ע"י גרירת חולדה אין בה החומר דתקנת בדיקה.

בדברי התוס' דאפשר לאוקמה לבית בחזקת בדוק

התוס' (ד"ה היינו) הק' לפרש"י דמיירי בבדיקה הרי ספד"ר לקולא כדאמרי' לענין שני ציבורין ותירצו דמיירי שלא ביטל, ושוב הקשו למה לא נוקים לבית בחזקת בדוק. מבואר דס"ל דגם כשלא ביטל והוי ספיקא דאורייתא אפשר לסמוך על מה שהבית יש לו חזקת בדוק.

וע"ע בתוס' לק' (ד"ה ד"ה ספק ביאה) דמבואר מדבריהם שפירשו מה דהגמ' מדמה ציבור אחד וב' בתים לשני שבילין דאם באו לשאול בזאח"ז ספיקו טהור, ומבואר דגם לענין בדיקה ספיקו טהור (כל שלא באו לשאול כאחד), ורש"י פי' משום דספיקא דרבנן לקולא, והיינו כשביטל, אבל תוס' פי' משום דמוקמינן לבית בחזקת בדוק.

ולזה קאמר רש"י דכאן אין הספק אם גרירה חולדה, שהרי על הצד שהוא חמץ הא חזינן דשקל והביא החמץ לבית. אלא הספק הוא על הככר עצמו, והוא ככל הספיקות וככל המקומות שיש ספק שמא הכניסו שם חמץ, וצריך בדיקה.

אבל דעת ר"י בתוס' לעי' (עמ' א' ד"ה כדי) דגם אם חזינא דשקל, אילו מיירי המשנה כשביטל, ואילו ספק מוציא מדי ודאי דרבנן, היינו אומרים שאי"צ בדיקה, דספק אכילה מוציא מדי ודאי גרירה. וקשה הרי בדיקת חמץ נתקנה על הספק, דאלת"ה למה בכל מקום שחולדה מצויה שם לא נימא דאי"צ בדיקה, דספק אכילת חולדה מוציאה מודאי דרבנן, וכל שכן מהספק של מקום שמכניסים בו חמץ. וביארנו שדעת ר"י שלא תקנו בדיקה על כל מה שנגרר ע"י חולדה כלל, אלא דאי חזינא דשקל צריך לחפש אחריו ולהוציאו מהבית, דאין ספק אכילה מוציא מדי ודאי חמץ, אבל אי"ז בגדר תקנת בדיקה שנתקנה על הספיקות.

אבל רש"י נראה שחולק ע"ז, שהרי כאן אינו אלא ספק חמץ, ולענין מה יש לו החומר דחזינא דשקל, אלא כנ"ל דכיון שאין הספק בגרירה אלא בחמץ, לכן על הצד שהוא חמץ יש לו כל חומר תקנת בדיקה.

ב. והנה תוס' הקשו לפרש"י דהא דט' ציבורין מיירי לענין בדיקה אי"כ נימא ספד"ר לקולא, וכדאמרי' בסמוך לענין ב' ציבורין ושני בתים. ותי' דהא דט' ציבורין מיירי כשלא ביטל. אבל סתימת דברי רש"י לא משמע כן, ובפרט דרש"י בהמשך פי' יתר הפיסקות בסוגיין דמיירי הכל כשביטל (ולכן מקילין בשני בתים ונשאלו בזאח"ז, ובספק על עיי"ש).

עו"ק כיון שהוא ספק חמץ ספק מצה נימא דספק אכילה מוציא מדי ספק חמץ. ותוס' (ד"ה היינו) כתבו דסוגיין מיירי בככר גדול, וכ"פ הטור, אבל רש"י לק' גבי על ובדק ולא אשכח כתב דתלינן שהעכבר אכלו משמע דסוגיין מיירי בככר שהעכבר יכול לאכלו.

ובחי' הר"ן פי' דכאן הספק חל על הככר לפני שנכנס לבית ופסקו דינו לחומרא ומכאן ואילך דינו כחמץ לכל דבר ואח"כ כשנכנס לבית הר"ל כחזינא

גם אם נכנס. ובמה הוי ספיקא דאורייתא אם נכנס.

אלא מאי אית לך למימר, דהציבורין אינם שלו אלא דמסתמא נתיאשו הבעלים מהככר שנטל החולדה, ואפשר דגם חשיב אבוד מהם ומכל אדם, ואם נכנס החמץ לרשותו קנה ליה בקנין חצר. ועל דרך שכתב המג"א (ריש סי' תל"ז) לענין חמצו של משכיר דמסתמא מפקירו והשוכר קנה ליה בקנין חצר. (והדבר חידוש דלמה ירצה לקנותו.)

אבל קשה לפרש כן בדעת התוס' דעל זה לא שייך לומר שהבית בחזקת בדוק, דכי שייך לומר דיש חזקה שלא נכנס החמץ לרשותו לקנותו בקנין חצר. דחזקה ל"ש אלא כשאנו דנים אם נשתנה דינו של איזה חפצא ומוקמי ליה אחזקתי שלא נשתנה, אבל כאן הנידון הוא על המעשה קנין אם נעשה קנין חצר בחמץ ואין כאן ענין לחזקה. אלא ע"כ שאנו דנים מצד איסור לא יראה לך חמץ בכל גבולך אם היה חמץ בגבולו לעבור עליו.

ואם היינו אומרים דתוס' ס"ל כרמב"ן דגם על חמץ שלו אינו עובר כשאינו ברשותו היה באמת אפשר לאוקמה בציבורין שאינם שלו והנידון הוא דאם נכנס לרשותו קנה ליה בקנין חצר ואזי עובר על מה שיש לו חמץ בגבולו, והחזקה הוא שלא היה לו חמץ בגבולו לעבור עליו. אבל כבר כתבנו דפשטות שי' התוס' (ו.) דעל חמץ שלו עובר בכ"מ, ורק חמץ של נכרי אינו עובר עליו א"כ היה ברשותו (וקיבל עליו אחריות), וא"כ הדק"ל.

ואי"ל דעובר על חמץ של הפקר ברשותו, זה ודאי אינו, דהא שי' התוס' דביטול מועיל משום הפקר.

וע"כ צ"ל דסבירא להו להתוס' כמש"כ הגר"א בדעת רש"י, דעובר על חמצו של ישראל אחר, ומיירי בעיר שרובה ישראל דמסתמא כל הציבורין של ישראל. ומ"מ פשוט דינו עובר על חמצו של ישראל אחר כשהוא ברה"ר, רק כשנכנס לרשותו. ושפיר יש כאן ספיקא דאורייתא אם נכנס החמץ לרשותו. וכיון שהאיסור במה שהחמץ ברשותו סבירא להו להתוס' דשייך בזה חזקה, דרשותו בחזקת שלא היה בה חמץ.

אכן בתוס' ר"פ לעי' (ד.) גבי משכיר ושוכר מבוואר דרק המשכיר עובר בב"י וב"י ולא השוכר, ולדידיה

וצ"ב למה תוס' לא ניה"ל לפ' כרש"י, והרי הם עצמם נקטו בפשיטות בהא דט' ציבורין דמיירי כשביטל. ואולי ס"ל דסתימת הגמ' משמע דבכל הכבות מיירי בין ביטל בין לא ביטל, זולת בשני ציבורים ושני בתים שפירש הש"ס בהדיא דמיירי כשביטל. ויותר נראה דס"ל דאי משום ספיקא דרבנן לקולא ל"ש זה בשני בתים דממנ"פ אחד מהם צריך בדיקה וא"א להקל אפילו כשבאו לשאול בזאח"ז, דספד"ר אינו בירור, ורק לענין חזקה הוא דמחלקים דאם באו לשאול בזאח"ז לכל אחד יש הברור דחזקה.

עכ"פ תוס' מפרשים שהטעם בציבור אחד ושני ציבורים ובאו לשאול בזאח"ז דשרי משום דמוקמינן לבית אחזקת בדוק. וזהו היסוד לדבריהם גבי ט' ציבורים.

וע"ע בתוס' שם שנתקשו בספק על אמאי לא מוקמי לבית אחזקתיה ונשארנו בצ"ע.

וקשה לפי דבריהם אמאי בשני ציבורים ושני בתים דתולים להקל, ומק' הגמ' הא חמץ דאורייתא ומתריך משום דביטול סגי, ומבואר דאם לא ביטל באמת צריך לבדוק את שני הבתים, וקשה אמאי לא נוקים לבית הברוק אחזקתי.

ב. והנה באמת יל"ע מה שייך לאוקמה אחזקתיה אם לא ביטל, נהי דהבית יש לו חזקה אבל אין הנידון על הבית אלא על הגברא אם עובר בב"י וב"י. ולכ' צ"ל דכונת התוס' דנוקי לרשותו שאין בו חמץ ולא עבר אבי וב"י.

אבל יש לדון בזה, דהנה יל"ע אם הנך ציבורין הויין שלו, ולרמב"ן דגם חמץ שלו אינו עובר א"כ הוא ברשותו אפש"ל דמיירי שהציבורין שלו ומ"מ כל שלא נכנס לבית אינו עובר. אבל לפי מה שמשמע מדברי התוס' (ו. ד"ה יחד) דרק בחמצו של נכרי פטור כשהוא בבית הנכרי אבל על חמץ שלו עובר אפילו בבית הנכרי, ולכ' ה"ה ברה"ר, א"כ אם הציבורין שלו הרי עובר עליהם גם אם לא נכנסו לביתו. ומאידך, אם אינם שלו גם אם נכנס החמץ לרשותו אינו עובר, דהרי דוקא שלך אי אתה רואה. וא"כ במה הו"ל ספיקא דאורייתא אם נכנס החמץ לרשותו והרי ממנ"פ אם החמץ שלו עובר גם לא נכנס, ואם אין החמץ שלו אינו עובר

ליכא למימר כנ"ל, והדברים מדוייקים דאף דתוס' ר"פ כתבו לענין ציבור אחד ושני בתים דדמי לס"ט ברה"ר משום דמוקמינן ליה בחזקת בדוק, ועל דרך התוס' שלנו, אבל בהא דט' ציבורין כשהקשה על פרש"י כקו' התוס' שהוא ספד"ר תי' דמיירי כשלא ביטל ולא הקשה עוד דנוקמה אחזקתיה כדברי התוס'. ולדידיה נראה דל"ש חזקת בדוק כ"א לענין חיוב בדיקה דרבנן שהוא חובת הבית²⁷. וכך נראה דעת תוס' הרא"ש שהק' על רש"י לענין ט' ציבורין חדא דספד"ר לקולא ועוד דנוקמה לבית אחזקתו, ותי' דמיירי כשלא ביטל, ומשמע דבזה מתורצות שתי הקושיות.

ג. ומעתה הדרינן למה שהקשינו, לשי' התוס' דבכל הנך בבי יכולים להעמיד הבית בחזקת בדוק, א"כ למה בשני ציבורין ושני בתים (אחד בדוק ואחד שאינו בדוק) מבואר בגמ' דאם לא ביטל אזלינן לחומרא, ואמאי לא נוקים לבית הבדוק בחזקתו.

אבל להאמור י"ל דהנך שני בתים הוי של אדם אחד. (ובלא"ה מסתברא כן דאם היו של שני בני"א א"כ לענין זה שביתו אינו בודק אין כאן ענין לבית השני כלל, רק יש שני ציבורים ולא ידעינן הי נכנס לרשותו.) וא"כ לענין איסור ב"י וב"י ל"ש לומר שיש חזקה שאין חמץ ברשותו, שהרי ידעינן ודאי שנכנס חמץ לרשותו. רק אנו דנים אם צריך לבדוק שני הבתים, או די שיבדוק אחד מהם – ואז יבחר לבדוק את הבית שאינו בדוק – ונתלה להקל. ועל זה שפיר מקשה הגמ' הא ספד"א לחומרא, ומתריך דמיירי כשביטל ואין הנידון על ב"י וב"י כלל אלא על תקנת בדיקה וספד"ר לקולא. אבל הא דציבור אחד ושני בתים מיירי כשהם של שני בני"א כמבואר דמחלק אם באו לשאול בב"א או בזאח"ז, ושפיר יש לכל אחד חזקה שאין חמץ ברשותו.

²⁷ וא"כ צ"ל דהא דציבור אחד ושני בתים דמדמה ליה לס"ט ברה"ר מיירי כשביטל, וא"ת א"כ למ"ל טעמא דמוקמינן ליה אחזקתו תפ"ל דספד"ר לקולא, צ"ל כמש"נ לדעת התוס' דלענין ספד"ר לקולא ל"ש לחלק בין בא לישאל בבת אחת או בזאח"ז, אלא כיון שיש שני בתים ואחד מהם ודאי צריך בדיקה ל"ש לומר ספד"ר לקולא.

(יג.) הנ"ל. ולכן פרש"י המשנה אליבא דר"מ.

ב. עוה"ק מהרש"א דבגמ' עביר צריכותא לבהמה וחיה, הרי דיש חידוש בעצם ההיתר להאכיל לבהמה ולחיה, דלא חיישינן דילמא משיירי, וא"כ למה כתב רש"י דלא נצרכה אלא לדוקיא.

והנה באמת יל"ע לפי סוגיית הגמ' דמה שמותר להאכיל לבהמה וחיה הוי חידוש דלא חיישינן דילמא משיירי, דלכ' לפי"ז החידוש של המשנה הוא גם בבהמה וחיה דעלמא, ולא רק בבהמה וחיה דידי'. והרי במשנה מבואר דעבר זמנו, דהיינו משעה שישית, אסור להאכיל לבהמה ולחיה, ואמאי, הרי כיון דאינם שלו א"כ לא נהנה במה שמאכילם (לשי' רש"י לעי' ה: ד"ה ש"מ, דמותר להאכיל חמץ לכלבי הפקר, עי' או"ש פ"ד מאכ"א הכ"ב), והרי לא חיישינן דילמא משיירי, ולמה לא יעבר חמץ ע"י שיאכילם.

ואפשר דמזה הכריח רש"י דעיקר החידוש דמתני' הוא דמותר להאכיל בהמה וחיה דידיה, והיינו דמותר בהנאה, ולכן עבר זמנו אסור להאכילם. אלא דהגמ' קאמר דמ"מ במה דנקטה המשנה בהמה וחיה מילתא אגב אורחא קמ"ל דלא חיישינן דילמא משיירי, וק"ל.

רש"י ד"ה ואי תנא חי. עי' לק' (לא:) בענין חמץ שנפלה עליו מפולת.

חמץ שאינו ידוע

התוס' (ד"ה ואי) כתבו דאין עובר משום בל יטמין כשאינו יודע היכן הוא, והוכיחו הדבר מסוגיא דלעי' (1): דפריך הגמ' וכי משכח"ל לבטלי'. ויל"ע אם גם בחמץ שבגלוי הוא כן, או"ד דוקא בטמון קאמרי התוס' דאינו עובר א"כ יודע היכן הוא⁷⁸.

פרק כל שעה

כ"א ע"א

רש"י ד"ה כל שעה, לדוקיא איצטריך דתידוק הא משעה שאינו מותר לאכול אינו מותר להאכיל עכ"ל. והק' מהרש"א דבגמ' מוקי למתני' כר"ג וא"כ ודאי איכא חידוש דכל שעה שמותר לכהן לאכול מאכיל ישראל לבהמתו.

ואי"ל דרש"י מפרש לפי ההו"א בגמ' דמתני' כר"מ, וכדרכו של רש"י בכ"מ לפרש לפי ההו"א של הגמ', כדי שנבין את דברי הגמ' מתחילה, אבל זה אינו, דמ"מ אי"ז מדרכו של רש"י לבאר מהו החידוש של המשנה לפי ההו"א של הגמ', דאי"ז נצרך לביאור הגמ'.

ושי"ל דעי' לעי' (יג.) אר"נ א"ר הלכה כר' יהודה, א"ל רבא לר"נ ונימא מר הלכה כר"מ דסתם לן תנא כותי' דתנן כ"ש שמותר לאכול כו' ההוא לאו סתמא הוא משום דקשיא מותר. ונימא מר הלכה כר"ג דהו"ל מכריע כו' עיי"ש, והק' תוס' למ"ל לרבא למימר משום דהו"ל ר"ג מכריע, תפ"ל משום דסתם משנה כותי'. ומתחילה תירצו דהגמ' מספק"ל בדיוק זה, ואפשר דלעולם המשנה כר"מ. אלא דמ"מ הק' תוס' דסוכ"ס מתני' דלא כר' יהודה, וא"כ סוכ"ס יקשה איך פסק ר"נ כר' יהודה, ותי' דלקושיא זו סומך הש"ס על התירוץ השני בגמ' דר"ג תנא אחריתא אשכח עיי"ש. ולכ' זה מספיק רק לתרץ שיטת ר"נ, אבל סוכ"ס קשה בדברי רבא אמאי הקשה מכח מה דהו"ל ר"ג מכריע, תפ"ל דסתם מתני' כותי'. ולזה לכ' עדיין צריכים להתירוץ הראשון בתוס', דאין דיוק זה פשוט כ"כ, ואפשר דהמשנה כר"מ, ולכן עדיפא לי' לרבא להקשות מכח מה דהו"ל ר"ג מכריע.

ודברי הגמ' בסוגיין מתפרשים דמתחילה אמר לימא מתני' דלא כר' יהודה אלא כר"מ (עי' תוס' ד"ה לימא), ודחי הגמ' דאי"ז מוכרח, דאפשר דיש לדייק מהמשנה כר"ג, אבל אין הכוונה לומר דמתני' מכרעא כר"ג, דלעולם אפשר דאין דיוק זה מוכרח, וכמבואר בגמ' לעי'.

⁷⁸ המקו"ח הק' מהגמ' (ד:) דנשים נאמנות על בדיקת חמץ כיון דאינו אלא מדרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי עיי"ש, ומבואר דאלמלא הביטול היתה בדיקת חמץ דאורייתא, והרי הבדיקה היא בשביל חמץ שאינו ידוע, ולדעת התוס' אינו עובר עליו. אבל אם נימא דהתוס' לא דברו כ"א בחמץ שהוא טמון, א"כ י"ל דחייב בדיקה מדאורייתא הוא משום חמץ שבגלוי. אלא דעי' תוס' שם ד"ה הימנוהו, דהטעם דנשים לא היו נאמנות בבדיקה דאורייתא משום שיש בה טורח, ומשמע דמיירי בבדיקת חורין וסדקין, דהוא טמון לכאורה, וא"כ עדיין ק' הא בדיקת חורין וסדקין אינה דאורייתא. ושמא יש חיוב בדיקה מדאורייתא שמא ימצא חמץ בפסח ויעבור על ב"י ובי". אבל ק' דאי משו"ה כי משכח"ל יבערנו.

היה רואה אותה בשעת בדיקה). וא"כ כל יראה ליכא, וגם כל ימצא ליכא כיון שאינו ידוע.

ג. אבל אין תירוץ הרא"ש עולה להתוס' שלפנינו, כי התוס' שלנו לא חילקו בין הלאו דבל יראה לבין הלאו דבל ימצא, כמבואר מדבריהם, שכשבאו להוכיח יסודם דחמץ שאינו יודע היכן הוא לא חשיב מצוי, כתבו בזה"ל וכן משמע בפ"ק דפריך וכי משכח"ל ליבטלה משמע דכל כמה דלא משכח"ל לא עבר ב"בל יראה" עכ"ל. ולפי"ד הרא"ש מה ענין כל יראה לכאן, והו"ל להתוס' לומר דלא עבר בבל יטמין. (ובאמת תוס' הרא"ש כשהביאו ראיית התוס' כתבו וז"ל ופריך וכי משכח"ל ליבטלה, ואם איתא שעובר "בבל יטמין" מאי קא פריך ליבטלה עכ"ל). אלא משמע דהתוס' שלנו ס"ל כהר"ן (ד:): דאחר דכתב קרא לא ימצא א"כ זה מגלה על כל יראה שהוא לאו דוקא. ולכן סבירא להו להתוס' דכמו שאינו עובר על חמץ שאינו יודע בכל ימצא ה"ה שאינו עובר על כל יראה, דהכל אחד.

ולהתוס' שלנו הדרא קושיית תוס' הרא"ש לדוכתה, כיון שאינו עובר על חמץ שאינו יודע לא בכל יראה ולא בכל ימצא, א"כ מאי קאמר הגמ' אילימא משום פירורין, והרי הוא חמץ שאינו ידוע¹⁵.

אשר על כן נראה דכל יסודם של התוס' דאינו עובר על חמץ שאינו יודע היכן הוא לא נאמר אלא בחמץ טמון, דכיון שגם טמון וגם אינו יודע לא חשיב מצוי. דבזה הוא דאינו מצוי, שהוא טמון ואינו יודע מקום מחבואו. אבל חמץ שבגלוי – כמו פירורין – חשיב מצוי אף אם אינו יודע כרגע היכן הוא.

משא"כ הרא"ש (בפסקים) ס"ל דגם חמץ שבגלוי כל שאינו יודע לא חשיב מצוי, ואין בו משום בל ימצא. אלא דס"ל דבל יראה לחוד ובל ימצא לחוד, ולכן פירורין אילו הוי חשיבי היה עובר עליהם בכל יראה, דנהי שאינם מצויים אבל כל יראה איכא.

ב. ונקדים, דע"י תוס' הרא"ש כאן שהקשה על שיטת התוס' דא"כ מ"ק הגמ' (לע"י שם) אילימא משום פירורין, והרי אינו יודע היכן הם¹⁶. ומה"ט פליג תוס' הרא"ש על התוס' וס"ל שעובר גם על חמץ ידוע. והא דפריך הגמ' לענין גלוסקא יפה וכי משכח"ל לבטלי' פי' תוס' הרא"ש (שם) דהו"מ למימר דעובר למפרע בשוגג, אלא דעדיפי מיניה קאמר דעובר להבא במזיד.

והרא"ש (פ"א סי' ט') כתב וז"ל אי נימא משום פירורין דקים לן שלא מצא בבדיקה ונשאר ועובר עליו בכל יראה, ואע"פ שאינו רואה דהא לא כתב לא תראה חמץ אלא לא יראה, משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראיה, ואע"פ שאין יודע שהם בביתו מ"מ כל יראה איכא עכ"ל. ודבריו תמוהים לכ' למה הוצרך לומר דבל יראה משמע במקום הראוי לראיה, ומה צריך לזה, הא אפילו על טמון עובר. וגם מ"ק ואע"פ שאין יודע שהם בביתו כל יראה איכא, ומאי בעי בזה¹⁷.

ובפשוטו דכונתו דכיון שאין יודע שהם בביתו, כל ימצא ליכא, דא"כ מצוי, וכדברי התוס'. (והראיה מגלוסקא יפה דפריך הש"ס וכי משכח"ל לבטליה כו', וכמה שהוכיחו התוס'). ומ"מ עובר על הפירורין משום בל יראה, כיון שהם במקום הראוי לראיה, דכל יראה שייך אפילו בחמץ שאינו ידוע.

ודברי הרא"ש בפסקים הם תירוץ לקו' תוס' הרא"ש, שהקשו על יסודם של התוס' דאינו עובר על חמץ שאינו ידוע דא"כ מאי פריך הגמ' מפירורין, ועל זה תירץ הרא"ש בפסקים דאף דאיה"נ כיון שאין החמץ ידוע אינו מצוי, ואינו עובר על בל ימצא, אבל כל יראה איכא, דאף שאינו רואהו (שהרי משמע בגמ' דמיירי בפירורים שלא נמצאו רק קים לן שנשארו פירורין) אבל הוא במקום הראוי לראיה, וסגי בזה לאיסור בל יראה. וכל יראה לחוד, וכל ימצא לחוד.

משא"כ גלוסקא יפה אינו עובר עליו למפרע, כי אינו במקום הראוי לראיה. (כי בודאי אם היה במקום גלוי

¹⁵ מבואר דפשיטא להו לתוס' הרא"ש דפירורין דסוגיא דלעיל לאו היינו שמצא אותם בתוך הפסח וחיישינן שיתעצל מלבערם, דומיא דגלוסקא יפה, אלא בפירורים עלומים אלא דקים לן שלא מצא אותם בבדיקה, אבל גם עכשיו אינו רואה אותם. וכן מבואר ברא"ש (פ"א סי' ט'). ונראה דשמיע ליה כן מלשון הגמ' דלא קאמר "שמא ימצא פורירין", על משקל מש"א לענין גלוסקא יפה שמא "ימצא" גלוסקא יפה.

¹⁶ ואולי כונתו לומר דלית ליה סברת התוס' דאינו עובר על חמץ שאינו ידוע. אבל הוא דחוק, אלא העיקר כמה שנבאר בפנים.

¹⁷ ושם נדחוק דהתוס' שלנו יפרשו דכונת הגמ' אילימא שמא ימצא פירורין. ודלא כהרא"ש תוס' הרא"ש דמיירי כשלא מצא הפירורים רק קים לן שנשארו.

אבל להתוס' אין חילוק בין כל יראה לכל ימצא, ולעולם אינו עובר לא על כל יראה ולא על ימצא כ"א על חמץ מצוי. אלא דס"ל דחמץ שבגלוי לעולם חשיב מצוי, דגם אם אינו יודע היכן הוא אבל בקל יכול למצאו, ולכן פירושים שהם בגלוי חשיבי חמץ המצוי. אבל דבר טמון וגם אינו יודע היכן הוא הרי הוא אבוד, ואינו מצוי, ולכן אינו עובר על גלוסקא יפה שהיה טמון ונעלם בשעת בדיקה אלא לאחר שמצאה. וזהו הצריכותא דאי תנא חיה הו"א דשריא משום דאי משיירא מיהא מצנעא לה ולא ידע היכן הוא משא"כ בהמה דלא מצנעא ואי"גם כל יראה וגם כל ימצא.

ה. ונראה עוד דהתוס' והרא"ש אזלי לשיטתייהו, דהנה במשנה מבואר דמותר לתת מזונות לפני בהמה וחיה בערב פסח, ובגמ' מבואר דאף שחיה דרכה לשייר אבל אי משיירא מצנעא, וזה מתיר לתת לפני מזונות, והק' ראשונים מ"ש מחולדה דאם נטלה בפנינו צריך לבדוק הבית מחדש. ותיצו התוס' וז"ל ויש לחלק בין חיה לחולדה המגדלים בבתיים דההיא לא מצנעא כולי האי כמו חולדה הטומנת בחורים וסדקים עכ"ל, ולכאורה אינו מובן כלל דאדרבא זו סברא להתיר בחולדה טפי, דכל שמצניעה יותר, יותר אינו מצוי². גם בלא"ה לשון התוס' קשה דמתחלקים בין "ההיא" לבין "חולדה", והרי חולדה היא היא היא דמקשים התוס' ממנה. וראיתי באחרונים שהגיהו בדברי התוס' באופנים שונים, ולענ"ד ברור דצ"ל "כמו חיה" במקום "כמו חולדה", והכונה דחיה שאינה גדלה בבתיים מצניעה יותר בעומק ולכן שרי טפי דיותר הוא נחשב שאינו יודע היכן הוא, משא"כ חולדה שאינה מצניעה כ"כ חשיב מצוי טפי, וזה כמש"נ שההיתר כשאינו יודע היכן הוא הוא דוקא בדבר הטמון דע"י שאינו יודע היכן הוא טמון הוי כאבוד ואינו מצוי.

אבל הרא"ש תי' באופן אחר דהא דחיה מיירי שעומד עליה שתאכל הכל, והחשש הוא שמא העלים עינו. וא"כ באמת אינו יודע שהחמץ קיים כלל.

ומעתה, לפי התוס' א"א לבסס את ההיתר דחיה על מה

ד. והדברים מדוייקים היטב דבאמת המדקדק יראה שיש חילוק אחר בין לשון התוס' ללשון הרא"ש, דהתוס' כתבו דצריך שידע "היכן הוא", ואילו הרא"ש כתב שצריך לידע "שהן בביתו", ומשמע דכשיודע שיש חמץ בביתו עובר אפילו אם אינו יודע בדיוק היכן הוא. (ובגוף הדין אם יודע שיש חמץ בביתו אבל אינו יודע היכן הוא, אי חשיב חמץ ידוע, נחלקו הפר"ח והמהרש"ל). ונראה דתלוי בהנ"ל, דהתוס' ס"ל דדין חמץ ידוע הוא תנאי בכל יטמין, דטמון לא חשוב מצוי אא"כ יודע היכן הוא, דבעי' שידע איפה הוא טמון, דדבר טמון ולא ידע איש את מקומו הוא אבוד ואינו מצוי. אבל חמץ שבגלוי אף אם הבעלים אינו יודעים או זוכרים היכן הוא אבל עכ"פ אינו אבוד, שהרי בקל יכול למצאו. ולכן פירושים כיון שהם במקום גלוי חשיבי כחמץ המצוי.

אבל הרא"ש ס"ל דאין כאן תנאי בדין טמון דוקא, אלא אפילו חמץ שבגלוי כמו פירוין חשיב אינו מצוי, דהיסוד הוא שכל שאינו יודע שהם בביתו – דהיינו שאינו יודע מציאות החמץ דאפשר שאינו קיים כלל³ – אינו נחשב מצוי. ולכן אין מקום לעבור על פירוים (אפילו היו חשובים) בכל ימצא. אלא דהרא"ש ס"ל דכל ימצא לחוד וכל יראה לחוד, ולכן נהי דאינו עובר בכל ימצא, כל יראה איכא (אלמלא דלא חשיבי).

ולהרא"ש זהו החילוק בין גלוסקא יפה (דאינו עובר עליו למפרע) לבין פירוין (שהיה עובר עליהם אלמלא דלא חשיבי אף שלא מצנעא), דגלוסקא יפה הוא טמון (דאל"כ היה מוצאה בשעת בדיקה) ואין שם כל יראה, וגם כל ימצא ליכא כיון שאינו יודע שהם בביתו, אבל פירוים הם בגלוי במקום הראוי ליראות ולכן נהי דכל ימצא ליכא, אבל כל יראה איכא.

ולדעתו זהו גם הצריכותא בגמ' דאי תנא חיה הו"א דשריא משום דאי משיירא מיהא מצנעא וליכא כל יראה, משא"כ בהמה דלא מצנעא ואיכא כל יראה. אבל כל ימצא ליכא לא בחיה ולא בהמה דאינו יודע שיש שם חמץ כלל.

² זה פשוט דאין כונת הרא"ש שאינו יודע אם יש חמץ בביתו אבל יודע שיש לו חמץ במקו"א, דממנ"פ אם עובר עליו במקו"א א"כ מה לי שאינו יודע שהוא בביתו ואיזה פטור יש בזה (כיון שהרא"ש אינו מצריך שידע בדיוק היכן הוא), ואם אינו עובר עליו במקו"א א"כ הרי"ז כמו שאינו יודע אם יש לו חמץ כלל. ובדואי כונת הרא"ש שאינו יודע אם יש לו חמץ כלל, ונקט ביתו כלשון הש"ס בכ"מ בסוגיות דבדיקה, וביתו היינו מקום שראוי להסתפק אם יש שם חמץ.

³ אכן בתוס' הרא"ש כתבו באופן אחר דהכא מיירי בחית תרבות שאן דרכה להטמין כ"כ לפי שנותנין לה לאכול כל ז', ונראה דכונתו דכיון שבטנה שבעה מסתמא לא מצנעא כלל ויראה את החמץ ויבערנו והוא רק חשש רחוק דילמא מצנעא לה. אבל לשון התוס' משמע שהחילוק הוא שחולדה מטמינה יותר בעומק בחורים ובסדקים.

שיטת רש"י במצות תשבתו

דתינא ב"ש אומרים לא ימכור אדם חמץ לנכרי א"כ יודע בו שיכלה קודם פסח. ופרש"י דקסברי ב"ש מצוה לבערו מן העולם. והיינו מצות תשבתו. ומבואר דמצות תשבתו היא גם קודם ערב פסח. וכן בהמשך ריב"ב אומר כותח וכל מיני כותח אסור למכור ל' יום קודם הפסח, כתב רש"י דאז חל חובת הביעור. וכ"כ רש"י לעי' (ו.) לענין האיסור לעשות ביתו אוצר קודם הפסח ל' יום, אע"ג דס"ל לרש"י דאינו עובר עליו בב"י וב"י, וכמש"נ לעי', משום דלכתחילה לא זהו ביעורו, והיינו מצות תשבתו דחלה עליו ל' יום קודם הפסח.

והנה עי' לעי' (ד:) דעת רש"י דביטול נלמד מתשבתו, ובאמת זה מוכח לשי' רש"י, דאל"כ יקשה איך שרי לב"ש לבטל חמץ כלל, הרי מפקיע בזה מצות תשבתו. וכמו שאסור למכור חמץ לגוי מה"ט. וע"כ דהביטול עצמו הוא קיום מצות תשבתו.

והתוס' (שם) הקשו על זה, דהא מצות תשבתו היא ער"פ אחר חצות, ואילו ביטול הוא דוקא קודם שנאסר בהנאה כמבואר בגמ' (ו:). ומבואר מדבריהם דפשיטא להו דמצות תשבתו דאורייתא היא לבער החמץ בערב פסח אחר חצות. ומה דנוהגים לבער קודם חצות, ביארו התוס' (יב: ד"ה אימתי) משום דתקנת חכמים לבער קודם חצות דילמא אתא למיכל מיניה בשעת ביעורו.

והרמב"ן (ד:) הסכים לרש"י דביטול נלמד מתשבתו, ויישב קושיית התוס' דאף שהזמן דתשבתו הוא לאחר חצות אבל גדר המצוה הוא שיהיה החמץ מושבת כשיגיע חצות.

עכ"פ גם תוס' וגם הרמב"ן בדעה א' דמצות תשבתו היא בערב פסח אחר חצות, רק דפליגי בגדר המצוה דהתוס' ס"ל שהיא מצוה לבער החמץ אחר חצות ודעת הרמב"ן שהיא מצוה שיהיה החמץ מבוער מחצות.

וכל זה דלא כרש"י דס"ל דמצות תשבתו חלה ל' יום קודם הפסח.

ב. ובפשוטו דפליגי לשיטתייהו לעי' (יב:) דאיתא בגמ' דלא אמר ר' יהודה מצותו בשריפה כ"א שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ודעת תוס' והרמב"ן דשלא בשעת ביעורו היינו אחר חצות, אבל דעת רש"י דהיינו קודם חצות. ובפשוטו דהדין שריפה דר' יהודה הוא מלתא דתשבתו (וכן דעת הגר"ח הל' חו"מ ועי' פרי יצחק סי' י"ז, וע"ע לק'), וא"כ תוס' והרמב"ן לשי' דהזמן דתשבתו הוא אחר חצות, ורש"י

שאינו יודע שהם בביתו, דהיינו שאינו יודע מקיום החמץ כלל, דלא גרע מחולדה דאם נטלה בפנינו צריך לבדוק מחדש דמסתמא שיירה ולא שרינן משום שאינו יודע אם החמץ קיים. רק ההיתר הוא דכיון שחיה מטמינה בעומק בחורים ובסדקים טפי מחולדה חשיב אבוד טפי ואינו מצוי. ולהתוס' מוכח מדין חולדה דכל שאינו טמון בחורים וסדקים חשיב מצוי, וכל שכן פירורים שהם בגלוי ממש.

אבל להרא"ש דמיירי שעומד עליה ומסתמא אכלה הכל ורק יש חשש רחוק שמא העלים עיניו א"כ שפיר י"ל דההיתר הוא משום שאינו יודע ממציות חמץ זה כלל, ולכן להרא"ש גדר ההיתר הוא דאינו יודע שהם בביתו, דהיינו שאינו יודע שיש לו בביתו חמץ כלל. ומש"א הגמ' דאי תנא חיה הו"א משום דאי משיירא מצנעא לה ה"ק דלכן אין שם כל יראה, שאינו במקום הראוי ליראות, מש"א"כ בהמה דלא מצנעא היה עובר על כל יראה. אבל לא ימצא ליכא לא בבהמה ולא בחיה כיון שאינו יודע ששיירו חמץ כלל, דמסתמא כיון שהיה עומד עליהם אכלו הכל. ולהרא"ש גם מוכח מדין חולדה דכל שיודע (או מוחזק) שהחמץ קיים חשיב מצוי, אע"פ שאינו יודע היכן הוא, וכל שכן פירורים דקים לן שלא מצא בבדיקה.

תוס' ד"ה ואי. משה"ק מ"ש חיה דמותר להאכילה ומ"ש חולדה דאם נטלה חמץ בפנינו צריך לבדוק מחדש, עי' ברא"ש שהביא בשם הר"ש – ויותר מבואר בתוס' ר"פ – שתי' דהכא מיירי בכפותה, דאינה יכולה להצניע, ומש"א הגמ' דאי תנא בהמה הו"א משום דאי משיירא חזי לה אבל חיה דאי משיירא מצנעא לה, אף דחיה זו כפותה היא ואינה יכולה להצניע, ה"ק דהו"א דנגזור כפותה אטו אינה כפותה.

וקשה, איך יפרנס הר"ש לאידך צד בצריכותא, דאי תנא חיה הו"א משום דאי משיירא מיהא מצנעא לה, והרי חיה זו כפותה ואינה יכולה להצניע ולמה תהיה קל מבהמה, וכל הסברא דנגזור כפותה אטו אינה כפותה ל"ש אלא לצד בצריכותא שדנים מה שמצניעה כחומר, ד"ל דס"ד דגם בכפותה נדון חומר זה אטו אינה כפותה, אבל להך צד בצריכותא שדנים מה שמצניעה לקולא איך אפשר להקל בחיה כפותה שאינה יכולה להצניע, וצ"ע.

לשי' ההזמן הוא קודם חצות.

(אלא דיל"ע דרש"י כאן פי' דר' יהודה ס"ל כב"ש, ומשמע מדבריו דגרס ר' יהודה, ולא ר' יהודה בן בתירא, וא"כ מוכח דר' יהודה ס"ל דמצות תשבתו חלה ל' יום קודם הפסח, אפילו כשאינו מפרש ויוצא בשיירא. ושוב יק' על דברי רש"י (יב:): דמשמע מדבריו דלר' יהודה מצות שריפה היא בשעה ששית דוקא. וצע"ק.)

ומ"מ העירוני דלשון רש"י כאן שכתב דקסברי מצוה לבערו מן העולם משמע דדוקא ב"ש סברי הכי, אבל ב"ה פליגי וס"ל דמצות תשבתו מתקיים גם ע"י מכירה לנכרי. וכדרך הראשון שכתבנו.

ד. עוד יל"ע ביסוד שיטת רש"י דמצות תשבתו היא קודם חצות, מהגמ' לק' (צה). דאינו לוקה על ב"י וב"י משום שניתק לעשה. (כך גי' רש"י שם, ועיי"ש בר"ח ג' אחרת והוי לאו שאין בו מעשה, וכן דעת הרמב"ם.) דמזה מוכח דהזמן דתשבתו הוא גם לאחר חצות.

אכן עי' באו"ז הל' פסח (סי' רנ"ו ד"ה מקרא כתיב) שכתב בדעת רש"י דמצות תשבתו יש בה ב' משמעויות, חדא שיבער החמץ קודם חצות, ועוד שיהיה מבוער לאחר חצות עיי"ש. ויש לבאר לפי"ז דמצות שריפה היא קודם חצות דאזי מעשה הביעור הוא מצוה, אבל לאחר חצות המצוה במה שהחמץ מבוער ולא במעשה הביעור, ולכן השבתו בכל דבר. ומ"מ גם לאחר חצות מצוה איכא, ושפיר הוי ניתק לעשה.

ה. אבל עדיין יל"ע מהמבואר ברש"י (יב: ד"ה שלא בשעת ביעורו) דגם לכתחילה אי"צ לחפש אחר עצים אלא ימתין עד חצות ויבער בכל דבר. ואם איתא דהמצוה היא לעשות מעשה ביעור קודם חצות, כדי שיהיה מבוער לאחר חצות, א"כ איך שרי לכתחילה להמתין עד חצות, הרי מבטל בזה ב' חלקי המצוה, דלא עשה מעשה המצוה דביעור קודם חצות, וגם לא היה מבוער מיד לאחר חצות.

ו. וע"ע בהמשך הגמ', ר' יהודה בן בתירא אומר כותב כו'. ובגמ' שבת (יח:): הגי' ר' יהודה אומר, וכן משמע שגרס רש"י כאן. והק' הרש"ש לפי פרש"י דטעמא דר' יהודה משום דסבר כב"ש דמצוה לבערו מן העולם, היינו מצות תשבתו, והרי ר' יהודה עצמו ס"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה, וא"כ איך שרי למכור לעכו"ם אפילו אם יודע שיכלה קודם הפסח, הא מבטל עיי"ז מצות תשבתו בשריפה. ואדהכי יקשה גם איך אוכל חמץ בעצמו כל ל' יום קודם הפסח, הרי מבטל מצות תשבתו בשריפה. ותי' דאכילה הוי כשריפה ע"י החום הטבעי. והוא תמוה.

והיה אפשר"ל בזה, דעי' שבת (כה). כשם שמצוה לשרוף

ג. אלא דיל"ע בדעת רש"י, מ"ט דב"ה דפליגי על ב"ש ושרי למכור חמץ לנכרי קודם הפסח, ומאי שנא ממה דאסור לעשות ביתו אוצר תוך ל' יום קודם הפסח כדאי' לעי' (ו.), ואע"ג דהוי חמץ שנפל עליו מפולת דאינו עובר עליו, דמ"מ לכתחילה לא זהו ביעורו, כדפרש"י שם. ומאי שנא עשיית ביתו אוצר דאסור, משום דלכתחילה אי"ז מצות ביעור, אע"ג דעי"ז לא יעבור על איסור ב"י וב"י, ומאי שנא מכירת חמץ לנכרי, דשרי לב"ה.

ואין לומר דהמצוה דתשבתו אינה תלויה בב"י וב"י, אלא מוזהר להשבת כל חמצו מרשותו ואפילו אם לא יעבור עליו. זה אינו, דא"כ חמץ שנפלה עליו מפולת מ"ט אינו זקוק לבערו, נהי דאינו עובר עליו דאינו נראה (כמש"כ רש"י ב"מ מב.) אבל הרי מצוה להשבתו. אלא ע"כ דכל שאין בו משום ב"י וב"י, פקע מיניה מצות תשבתו, ומ"מ אסור לעשות ביתו אוצר לכתחילה, דכיון דכבר חלה מצות תשבתו יש לבערו מן העולם, ולא להפקיע המצוה ע"י מפולת.

ולכ' צריך לומר דס"ל לב"ה דעי"י מכירה לגוי מקיים מצות תשבתו, דגם זה בכלל תשבתו שאור מבתיכם. (ועי' תוס' ר"פ לק' כח: שנסתפק אם מתקיים תשבתו ע"י מכירה לגוי.) משא"כ ע"י עשיית ביתו אוצר, אף דמפקיע איסור ב"י וב"י, אבל אי"ז קיום מצות תשבתו.

עוד שי"ל, דהנה נחלקו הרא"ש והטור בביאור שיטת רש"י דמצות שריפה לר' יהודה היא קודם חצות, דהרא"ש ס"ל דהיינו בשעה ששית דוקא, אבל לא קודם לכן, ודייק כן מדברי רש"י (יב: ד"ה שלא בשעת ביעורו). אבל הטור (תמ"ה) ס"ל דאפילו ל' יום קודם זקוק לשרפו, וכמו שמפורש בדברי רש"י (כז: ד"ה שאם לא מצא עצים), דלר' יהודה היוצא בשיירא תוך ל' אם לא מצא עצים יהי' יושב בטל עיי"ש. והב"י יישב סתירת דברי רש"י, דלעולם הדין שריפה הוא בשעה ששית דוקא, אבל ביוצא בשיירא הוי כשעה ששית. והביאור לכ' דמצות תשבתו היא מיד לפני זמן האיסור, אבל היוצא בשיירא כיון שלא יהיה כאן לבערו קודם חצות חלה עליו מצות תשבתו בשעת יציאה.

ומעתה שי"ל דמה דשרי ב"ה למכור חמץ לנכרי היינו משום דעדיין לא חלה מצות תשבתו עד שעה ששית, ומ"מ אסור לעשות ביתו אוצר, דכשעושה ביתו אוצר הוא כיוצא בשיירא, דשוב לא יוכל לבער חמץ מביתו קודם חצות, וחלה עליו מצות ביעור בשעת עשיית האוצר, וצריך לבער החמץ ממש קודם שיעשה האוצר.

מן הנשרפין, ולכן אם נשרף בפסח אפרו מותר, ומש"א בגמ' דבשעת ביעורו השבתתו בכל דבר היינו אם לא מצא עצים. וכן מסתבר לפי שי' המקור"ח שהדין שריפה הוא מצד האיסור הנאה שבחמץ, דלמה לא יהיה נוהג דין זה לאחר חצות ובפסח עצמו שהוא עיקר זמן האיסור הנאה. ולפי זה דין החמץ בעצם בשריפה דשריפה מפקיע האיסור הנאה שבו אפילו בפסח עצמו. וממילא דגם קודם הפסח דין החמץ בעצם בשריפה, אף דבלא"ה היה האיסור הנאה פקע ע"י שריפה כיון שנפסל מאכילה.

וממילא י"ל דאף דר' יהודה ס"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה, אבל מ"מ מצות תשבתו מתקיימת גם בכל דבר, ולכן שרי לאכול חמץ קודם פסח, דגם עי"ז מקיים מצות תשבתו, ואף דמפקיע הדין שריפה שמצד האיסור הנאה שבו, אבל דין זה אינו מצוה המוטלת עליו, ואפשר דגם אינה בגדר מצוה כלל וכנ"ל, ולכן אין איסור להפקיעו.

אלא שקשה על זה דא"כ למה לר' יהודה לא יפרר ויזרה לרוח, הרי גם עי"ז מתקיים תשבתו, ואילו הדין שריפה מותר לבטל. וכן אם לא מצא עצים למה יהיה יושב ובטל, כדאי' בגמ' לק' (כז:), והרי מצות השבתה יכול לקיים בכל דבר. אלא ע"כ דלא כדברינו, ואין להפקיע את הדין שריפה מהחמץ לר' יהודה.

ח. ומ"מ עצם הסברא שכתבנו דהדין שריפה הוא מצד האיסור הנאה שבו, כהמקור"ח, וגם אינו מצוה המוטלת אקרקפתא דגברא, אלא דין בהחמץ עצמו, אפשר שהוא נכון, ומה דסובר ר' יהודה דחייב לשרוף החמץ דוקא, ואם לא מצא עצים יושב ובטל, הוא משום דמצות תשבתו עצמה נקבעת לפי דיני החמץ, שחמץ שדינו מצד עצמו בשריפה, גם מצות השבתתו היא בשריפה.

ונראה לי ראייה לזה, מדברי רש"י לעי' (יב:): דאם לא מצא עצים יכול להמתין עד חצות דכיון שהוא זמן איסורו השבתתו בכל דבר. ותמוה, חדא, לפי שי' המקור"ח שהדין שריפה הוא מצד האיסור הנאה שבחמץ א"כ למה יהיה נפקע לאחר חצות. ואם הכונה דאמנם עדיין יש בו דין שריפה מצד האיסור הנאה שבו, אלא דכיון שעובר כל רגע על ב"י ובי"ל לכן אינו יכול להמתין עד שימצא עצים, א"כ מ"ק רש"י דאם אין לו עצים ימתין עד חצות, הרי גם לאחר חצות יהיה מבטל דין שריפה, ומה הרויח ע"י ההמתנה. וגם לשי' הסוברים שהדין שריפה הוא מצד מצות תשבתו, ג"כ יקשה א"כ אמאי פקע לאחר חצות, ואם משום דמצות תשבתו אינה אלא קודם חצות (או דמצות תשבתו בקום ועשה אינה אלא קודם חצות ואח"כ הוי המצוה שיהיה מושבת) א"כ איך ממתין עד לאחר חצות הרי עי"ז מפסיד עיקר המצוה דתשבתו. ואם נאמר דגם לאחר

הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאה. וכן בגמ' תמורה (ג:): חשיב לתרומה טמאה בהדי הנשרפין. ולכן דעת התוס' ביצה (כז:): שאסור להאכיל תרומה טמאה לבהמה. אבל דעת רש"י שם וכן לק' (מו.) דמותר להאכיל תרומה טמאה לכלב, אלא דאסור לעשות כן ביו"ט דרחמנא אחשבה להבערה עי"ש. וע"כ דעת רש"י דגם ע"י אכילה מתקיים דין שריפה. וראיתי בס' משאת משה (להגר"מ חברוני ז"ל סי' ט"ו) שביאר עפ"י החינוך (מצ' קמ"ג) שהטעם שהקפידה תורה על שריפת נותר משום שהוא תכלית הכליון מן העולם יותר מן הפירוד וזרייה לרוח עי"ש, וגם אכילה הוא כליון גמור, ודמי לשריפה.

ונראה לי להביא ראייה לדבריו דעי' במכילתא (פ' בא י"ב ט"ו) רבי אומר לא יראה לך שאור ולא יראה לך חמץ, איזהו השבתה שאינו בכל יראה ובל ימצא הוי אומר בשריפה דהא כלה לגמרי עי"ש. ואף דאי"ז שי' ר' יהודה, דהא יליף ל' מנותר, אבל עי' בתוס' ר"פ לק' (כת. ד"ה ולא נהירא) דמשמע דהוי כשי' ר' יהודה ולא מטעמי עי"ש.

ומעתה ניחא מה שפרש"י כאן דר' יהודה ס"ל כב"ש, דאסור למכור כותח תוך ל' לעכו"ם דלא יתקיים מצות תשבתו, ומ"מ אם יכלה קודם הפסח שרי, ורש"י לטעמי' דגם אכילה חשובה כשריפה, וכדס"ל לענין שריפת קדשים, ומה"ט גם מותר לאכול חמץ תוך ל' יום לר' יהודה, וניחא קו' הרש"ש, וברור.

ז. עוד היה אפשר ל'כ' ביישוב קו' הרש"ש, עפ"י שי' המקור"ח (תל"א) והאחיעזר (ח"ג סי' א') דדין שריפה לר' יהודה אינו משום מצות תשבתו כלל כ"א מצד האיסור הנאה שבו, שדינו בשריפה. ועי' באחיעזר שם דדין שריפה באיסורי הנאה אינו חובה פרטית על הבעלים, אלא כל השרוף מקיים מצוה עי"ש. וגם יתכן דאינו בגדר מצוה כלל, דעי' במשנה סוף תמורה הנשרפין לא ייקברו ופרש"י דילמא אתי איניש ואשכח להו ואכיל להו, ותמה הגרעק"א למה הוצרך לזה תפ"ל שלא ייקברו משום שמבטל מצות שריפה עי"ש. ומזה היה משמע דס"ל לרש"י דאין שריפתן מצוה כלל רק דין הוא באיסור הנאה שבהם שהוא כלה ע"י שריפה (דלכן אפרן מותר).

אלא דקצ"ע לענין חמץ קודם חצות שדינו בשריפה לדעת רש"י (יב:): והרי אפילו בלא הדין שריפה היה כלה האיסור הנאה כיון שנפסל מאכילה קודם פסח כדאי' בגמ' חרכו קודם זמנו כו', ולמה לי דין שריפה מגזה"כ להפקיע האיסור הנאה. ונראה דניחא לפי מש"כ המאירי שם דאפילו לרש"י יש דין שריפה לאחר חצות ובפסח עצמו, וכדמשמע במשנה בתמורה שמנתה חמץ בפסח

תשבתו, ומ"מ לא שמענו דלב"ש אסור לבטל. ועוד
 דהתוס' (ד: ד"ה מדאורייתא) ס"ל דמצות תשבתו היא
 לבער אחר חצות עיי"ש, הרי דהזמן דתשבתו הוא אחר
 חצות, ולא קודם, וכל שכן לא ל' יום קודם. והא דתוך
 ל' אסור לעשות ביתו אוצר (ו.) התוס' יפרשו משום
 חובת בדיקה דרבנן, ומיירי כשביטל, וכדמוכח בלא"ה
 להתוס' דהרי ס"ל דגם אם לא הטמין בידים עובר על כל
 יטמין, וכל שכן כשהחמץ בגלוי, ואיך שרי לעשות ביתו
 אוצר אפילו קודם ל' יום, אע"כ כשביטל, ופשוט.

סוגיא דחרכו קודם זמנו

בדברי הר"ן

ע"י לק' (מה:): ת"ר הפת שע"פשה ונפסלה מלאכול
 לאדם והכלב יכול לאכלו מטמאה טומאת אוכלין
 בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח עיי"ש. משמע דאית
 ב"י דין ביעור, אף שנפסלה מאכילת אדם. ועיי"ש בר"ן
 וז"ל וכי תימא אמאי צריכה ביעור והא נבילה שאינה
 ראויה לגר לא שמה נבילה (ע"ז סז:): כו' וי"ל דהכא
 שאני מפני שראויה לחמע בה כמה עיסות אחרות, והכי
 איתא בגמ', דהא שאור לא חזי לאכילה ואפילו הכי
 אסריה רחמנא מה"ט, והכי איתא במכילתא עכ"ל.

ומש"כ דהכי איתא בגמ' כונתו לברייתא דלע"י מיניה
 שם הפת שע"פשה חייב לבער מפני שראויה לשוחקה
 ולחמע בה כמה עיסות אחרות, ודעת הר"ן דמיירי בפת
 סתם (ולא בפת של שאור וכפ"י הראב"ד, ע"י לק'), וכונת
 הברייתא דאף שנפסלה מאכילת אדם ואינה ראויה לגר
 מ"מ חייב לבער, דכיון שראויה לחמע בה עיסות אחרות
 דינה כשאור דג"כ אינו ראוי לאכילה ומ"מ אסריה
 רחמנא מה"ט.

וע"י בגמ' ביצה (ז:): דעביד הגמ' צריכותא למה צריך
 קרא לחמץ ולשאור, דאי כתב רחמנא שאור הו"א משום
 דחמוצו קשה, ואי כתב חמץ הו"א משום דראוי לאכילה.
 ולכ' קשה דהא גם חמץ שאינו ראוי לאכילה חייב עליו
 כמבואר בגמ' פסחים הנ"ל. ות"י האחרונים עפ"י דברי
 הר"ן הנ"ל דחייב חמץ שאינו ראוי לאכילה באמת נלמד
 משאור. אלא דעדיין יל"ע מ"ק הגמ' דאי כתב שאור
 הו"א משום דחמוצו קשה, הרי גם חמץ חמוצו קשה
 שפת ראויה לשוחקה ולחמע בה עיסות אחרות.

ואי"ל דאף שחמץ נמי ראוי לשחק ולחמע בו עיסות
 אחרות אבל מ"מ אין חמוצו קשה כ"כ כמו שאור, זה
 אינו דא"כ איך קאמר הר"ן דפת שע"פשה חייב עלי'

חצות הוי מצות תשבתו רק דאינו יכול להמתין על עצים
 כיון שעובר כל שעה בב"י וב"א א"כ קשה כנ"ל דמה
 הרויח ע"י שהמתין עד חצות סוכ"ס הרי מבטל מצות
 שריפה.

וביותר קשה לפי דברי המאירי דגם לאחר חצות וגם
 בפסח עצמו יש דין שריפה, אלא דאינו ממתין על עצים,
 א"כ מה הרויח ע"י שהמתין עד לאחר חצות, כיון שיודע
 שאין לו עצים ולא יהיו לו עצים מה יש לו להמתין, ומאי
 קאמר רש"י דימתין עד לאחר חצות.

ולנ"ל נראה, דאמנם מצות תשבתו מצד עצמה נוהגת
 גם קודם חצות וגם לאחר חצות, והמצוה מצד עצמה
 יכולה להתקיים בכל דבר. אלא דבכל מקום המצוה היא
 לפי דיני החמץ, דאם החמץ מצד עצמו דינו בשריפה,
 גם מצות השבתה היא בשריפה. ואם החמץ מצד עצמו
 דינו בכל דבר, גם מצות השבתה מתקיימת כן. ולכן
 קודם חצות דהחמץ מצד עצמו – היינו מצד דין האיסור
 הנאה שבו – הוא בשריפה, גם מצות השבתה צריכה
 להתקיים ע"י שריפה. ואם לא מצא עצים יושב ובטל
 ממצות השבתה. אבל לאחר חצות שדין החמץ מצד
 עצמו להיות מושבת בכל דבר, כיון שהוא זמן איסור ב"י
 וב"א, שהאיסור ב"י וב"א מצריך להשבית החמץ מיד ולא
 להמתין על עצים, אזי גם מצות תשבתו מתקיימת בכל
 דבר. ולכן מי שאין לו עצים יש לו להמתין עד לאחר
 חצות, דאזי מצות תשבתו תוכל להתקיים בכל דבר.

ט. וע"י רש"י לק' (כז:): על הגמ' דלר' יהודה אם לא מצא
 עצים יהיה יושב ובטל, ופרש"י דלא קאי על ערב פסח,
 דהרי יכול להמתין עד לאחר חצות ולבער בכל דבר,
 אלא קאי על המפרש והיוצא בשיירא. וק' הרי כיון
 שעומד לצאת א"כ יודע שיעבור על איסור ב"י וב"א
 והיה צ"ל דינו כמו לאחר חצות, שהשבתתו בכל דבר.
 אבל באמת לק"מ ורש"י לטעמ' (ו.) דהיוצא בשיירא
 אינו עובר על ב"י וב"א עד שיחזור ויראה את החמץ.

אבל בשיעורים על פ"ק ביארנו שיטת רש"י באופן אחר
 עיי"ש (ד:), והמעייין יבחר.

כ"א ע"ב

תוס' ד"ה רבי. יתכן לפי דבריהם דזהו גם טעמא דב"ש,
 דס"ל דגם בכל חמץ חיישינן לכך. ועל דרך שפי' הר"ן
 ורבינו פרץ עיי"ש. וראיה לזה, דלהתוס' א"א לומר
 דטעמא דב"ש כדפרש"י משום שמבטל מצות תשבתו,
 דהרי התוס' ס"ל (ד:): דביטול מטעם הפקר, ואינו משום

דנצריך שיהיה ראוי לגר. ולכן התם הוא שהוצרך הר"ן לטעמא דראוי לחמע כו'.

ומש"כ הר"ן בסוגיין דבעי' שיפסל מאכילת כלב דאי לאו הכי הא אמרי' הפת שעפשה ונפסלה מלאכול לאדם כיון שראוי להאכיל לכלב צריכה ביעור, אף דלמבואר הם שני ענינים שונים, מ"מ כונתו דכיון דבתרווייהו לא שייך דין אינו ראוי לגר (הכא משום דמיירי לענין איסור הנאה, והתם משום שראוי לחמע בו עיסות אחרות) לכן בשניהם צריך שייפסל מאכילת כלב, דבזה פקע שם חמץ לגמרי.

שו"ר דרבינו דוד לק' (מה:): כתב ג"כ כהר"ן, דמש"א הברייתא דפת שעפשה חייב לבער משום שראויה לשוחקה ולחמע כמה עיסות קאי אפת שנפסלה מאכילת אדם והוא טעם למה לא אמרי' דהוי כנבילה שאינה ראויה לגר. ובסוגיין כתב דפת שחרכו מיירי שנפסל מאכילת כלב, דאל"כ הוי כפת שעפשה, דחייב לבער כיון שראוי לשוחקה כו'. וכמעט מפורש דגם פת שחרכה ראוי לשוחקה ולחמע בה עיסות אחרות. ודלא כדברינן. וק' כנ"ל אם כל חמץ ראוי לשחקו כו' (ולא רק פת שעפשה) א"כ מאי קאמר הגמ' בביצה והמכילתא דא"א ללמוד חמץ משאור כיון ששאור ראוי לחמץ אחרים.

ובדוחק שי"ל דכל פת שראויה לאכילה הוי מקוימת לאכילה ולא לשוחקה ולחמע בה עיסות אחרות, וא"א לדונה כשאור, ורק פת שעפשה או שחרכה, דנפסלה מאכילת אדם ואינה מקוימת לאכילה, ומקיימה רק לשוחקה ולחמע בה עיסות אחרות, הוא שנידון כשאור. אי"נ שי"ל דאיה"נ פת בעלמא שפיר היה אפשר ללמוד משאור, כיון שראוי לשחקה כו', אלא דקרא דחמץ נצרך לחמץ שא"א לשוחקה ולחמע בה עיסות אחרות, וכגון תערובת חמץ, או בליעות של חמץ. ואכתי צ"ת.

עוד בדברי הר"ן

מבואר מדברי הר"ן דשאור כיון שאינו ראוי לגר לא היה חייב עליו אלמלא גזה"כ, ומינה ילפי' לפת שעפשה. וראיתי מקשין דהא שאור של תרומה וכלאי הכרם חייב עליו כדאייתא במשניות פ"ב דערלה אף דלא כתיב התם גזה"כ לחייב על שאור. אבל בזה היה אפשר להיתר נעשה מיירי כשעירב השאור בעיסה של היתר דהשתא נעשה ראוי לאכילה.

אבל מה שקשה לי הוא מהגמ' ע"ד (סח). דפליגי שם

מדין שאור, הא לא דמי לשאור דאין חימוצו קשה.

וצ"ל דדוקא פת שעפשה ראויה לחמע עיסות אחרות, דהעיוש הוא שנותן לה כח זה, אבל פת בעלמא לא, ולכן אי כתב שאור לא הוי ידעי' דחייב על פת שלא עיפשה. ובאמת שמפורש במכילתא (פ' בא) שהזכיר הר"ן דשאור מחמץ עיסות אחרות אבל חמץ אינו מחמץ עיסות אחרות.

אבל קשה דהר"ן בסוגיין לענין חרכו קודם זמנו כתב דמיירי שנפסל מאכילת כלב אבל אם נפסל רק מאכילת אדם חייב לבערו כדין פת שעפשה, והרי בפת שעפשה גופא אי"ח כ"א משום שראוי לשחקה ולחמע בה עיסות אחרות, ואם הוא מצד העיוש א"כ מה זה ענין לחרכו.

ושי"ל בזה, דעי' רמב"ם פ"ד מאכ"א ה"י-י"א וז"ל כל האוכלין האסורין אי"ח עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה חוץ מבב"ח וכלאי הכרם כו' כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו כו' או שעירב דברים מרים כו' או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הר"ז פטור. ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בב"ח או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב עכ"ל. ומבואר דהאוכל אוכל האסור אחר שהסריח פטור משום שאינו דרך אכילה, וק' למ"ל טעם זה, תפ"ל דאינו ראוי לגר. וגם משמע מדבריו דאם אכל בב"ח או כלאה"כ אחר שהסריח חייב, וק' מה לי דבב"ח וכלאה"כ לא נאמר בהם דין אינו ראוי לאכילה (שלא נאמר בהם לשון אכילה), תפ"ל דאינו ראוי לגר.

והגר"ח (שם) תירץ דע"כ באיסורי הנאה לא נאמר כלל זה דנבילה שאינה ראויה לגר, דעכ"פ ראויה להנאה.

ומעתה נאמר דגם דעת הר"ן כן, ולכן בסוגיין לענין חרכו קודם זמנו דהותר בהנאה, כתב הר"ן דבעי' שייפסל מאכילת כלב, ולא סגי במה שנפסל מאכילת אדם, דלענין איסור הנאה לא נאמר דין אינו ראוי לגר כלל.

משא"כ לק' (מה:): דמיירי לענין ביעור, ס"ל להר"ן דזה תלוי בגדרי איסור אכילה. והטעם, דעי' בר"ן ריש מכילתין דכיון דחמץ חמיר איסוריה דאית ביה כרת, לכן החמירה התורה בו לעבור עליו בב"י וב"י. וכתבו האחרונים שדברי הר"ן בנויים על לשון הכתוב, שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה, וכן כתי' אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה, הרי פשטא דקרא כן הוא דהחויב ביעור הוא משום חומר איסור אכילת חמץ דחייבים עליו כרת. והרי חיוב כרת הוא רק ע"י אכילת ולא ע"י הנאה, כמו שהוכיחו התוס' לק' (כא: ד"ה כל). ולכן היה בדין

אבל הכא בפת שעיפשה, הרי הפת כמות שהיא עכשיו אינה ראויה לאכילת אדם כלל, וא"כ מה לי שיכול לחמץ בה עיסות אחרות, ועי"ז הפת המעופשת משביחה את טעם העיסה הגדולה, אבל סוכ"ס הפת עצמה אינה ראויה לאכילה, וגם לאחר שתתערב לתוך עיסות אחרות מ"מ הפת מצד עצמה אינה ראויה לאכילה, וזה לא ישתנה לעולם. ולכן בפת שעיפשה ל"ש סברת הגמ' בע"ז כלל, והוצרך הר"ן לאתווי עלה מצד אחר, דכיון שראויה לחמץ בה עיסות אחרות יש לה חומרא דשאור, והתורה חייבה על אכילת שאור אף שאינו ראוי לגר, וק"ל.

שיטת הראב"ד

דעת הראב"ד (פ"א חו"מ ה"ד) דמה שאמרו בגמ' (מה): דפת שעיפשה חייב לבער הואיל וראוי לשוחקה ולחמץ בה כמה עיסות, נאמר בפת של שאור שנפסלה מאכילת כלב, דמ"מ יש לו חומר דשאור כיון שעדיין ראוי לשוחקה כו' וחייב לבער אף שנפסלה מאכילת כלב. אבל פת לחם שעיפשה אינה ראויה לשוחקה ולחמץ בה כמה עיסות, ולכן אם נפסלה מאכילת כלב אי"צ לבער, אבל אם נפסלה מאכילת אדם ועדיין ראויה לכלב חייב לבער, ואפילו בלא טעמא דראויה לשוחקה. ובפשוטו פליגי על הר"ן ורבינו דוד בשנים, חדא בדין פת שנפסלה מאכילת אדם, דמבואר בגמ' דחייב לבער, דלהר"ן ורבינו דוד היינו טעמא משום שראוי לשוחקה ולחמץ בה כו' ויש לה דין שאור, אבל אי לאו האי טעמא לא היה חייב לבער, כיון שאינה ראויה לגר. ולהראב"ד אי"צ לטעם זה. ועוד פליגי בדין שאור, דלהר"ן ורבינו דוד נראה דאם נפסלה מאכילת כלב עכ"פ אי"צ לבער, שהרי פת שעיפשה יש לה דין שאור ומ"מ אם נפסלה מאכילת כלב אי"צ לבער, ומינה נשמע לשאור ממש. (אבל עי' במנחת ברוך סי' ל"ח שחוכך בזה.) אבל

ר"מ ור"ש בדין נטל"פ דר"מ אוסר ור"ש מתיר. ודעת עולא דפלוגתתם דוקא בהשביח ולבסוף פגם, אבל אם פגם מעיקרא דברי הכל מותר. ודעת ר' יוחנן דפלוגתתם בפוגם מעיקרא. וקמייית רב עמרם ראיא לשי' ר' יוחנן מהמשנה דשאור של חולין שנפל לתוך העיסה ויש בו כדי להחמיץ והחמיצה ואח"כ נפל שאור של תרומה או שאור של כלאה"כ ויש בו כדי להחמיץ אסור, ור"ש מתיר, והא הכא דפגם מעיקרא הוא ופליגי. ודחי ר' זירא שאני עיסה הואיל וראויה לחמץ בה כמה עיסות אחרות עיי"ש. הרי דסברא זו דראויה לחמץ בה כמה עיסות נאמרה גם לענין שאור של תרומה וכלאה"כ, אף דליכא התם גזה"כ לחייב על שאור, וע"כ דסברא בעלמא הוא דכיון שהעיסה עכ"פ ראויה לחמץ עיסות אחרות חשיבא ראויה לגר גם עכשיו. וא"כ למה לי להר"ן לומר דפת שעיפשה חייב משום שהתורה חייבה על שאור, הרי גם בלאו האי טעמא כיון דראויה לשחקה ולחמץ בה עיסות אחרות הוא ראויה לגר.

ומאידך יש להביא ראייה להר"ן מהגמ' ביצה (ז): דאי כתב רחמנא חמץ הו"א משום שראוי לאכילה, וק' דגם פת שעיפשה חייב עליו כיון שראוי לשחקה כו'. וע"כ כמה שכתבנו לעי' בשם האחרונים דחייב פת שעיפשה גופא הוא מדין שאור ומיניה נלמד.³³

ונראה בזה, דהתם הרי מיירי בדין נטל"פ, וכבר כתב הר"ן שם דנטל"פ אינו פסול מאכילת אדם, רק הוא טעם פגום קצת, ומ"מ ילפינן לדין נטל"פ מדין נבילה שאינה ראויה לגר, דכל שאין בו הנאת אכילה לא חשיבא להיאסר, וטעם הפוגם אין בו הנאה. ומעתה, התם בשאור של תרומה שנפל לתוך עיסה שכבר נתחמזה, הרי באמת השאור כמו שהוא עכשיו בתוך העיסה ראוי לאכילה, אלא שהשאור פוגם טעמה קצת, ואינו נהנה מאכילתה, והוי בדין נטל"פ. ובוזה שפיר אמרינן דמ"מ יכול לחמץ בו עיסות אחרות, ועי"ז השאור ישביח את טעם העיסה הגדולה, וחשיב עי"ז נותן טעם לשבח, שהרי השאור סופו להשביח את כל העיסה. (ואפשר דהוי כפגם ולבסוף השביח, דכתב הרמב"ם דאסור.)

³³ ומתחילה חשבתי דאין כונת הר"ן דבשאור אי' גזה"כ מיוחדת דחייב עליו אף שאינו ראוי לגר, וגם פת שעיפשה כיון שמחמץ עיסות אחרות דינה כשאור. אלא לעולם פת שעיפשה אינה בדין שאור, דסוכ"ס שאור חימוצו קשה כדאי' בביצה (ז):. רק כונת הר"ן דמשאור ילפינן לכל איסורים שבתורה, דכל שראוי לחמץ עיסות אחרות חשיב עי"ז ראוי לגר. והם הם דברי הגמ' בע"ז (סח). לענין שאור של תרומה. והיה ניחא לפי"ז לתרץ משה"ק לעי' דממנ"פ אם גם פת סתם ראויה לחמץ עיסות אחרות, מ"ק הגמ' בביצה דא"א למילף חמץ משאור, ואם דוקא פת שעיפשה ראויה לחמץ עיסות אחרות א"כ למה כתב הר"ן בסוגיין לענין חמץ שחרכו דצריך להפסל מאכילת כלב. ולנ"ל ניחא דלעולם כל פת ראויה לחמץ עיסות אחרות, ומ"מ אין חימוצו קשה כמו שאור, וא"א לחייב פת שעיפשה מדין שאור, רק כונת הר"ן דאף שא"א לחייבו מדין שאור, אבל משאור ילפינן לכל איסורים שבתורה דכל שראוי לחמץ עיסות אחרות חשיב עי"ז ראוי לגר. אבל שבתי וראיתי דזה אינו, שהר"ן סיים דהכי איתא במכילתא, והיינו מה דאיתא במכילתא דא"א ללמוד חמץ משאור דשאור מחמץ אחרים משא"כ פת, הרי מפורש דכונת הר"ן דבשאור יש חומרא מה שאין בחמץ דמחמץ אחרים.

אלא דבלא"ה תמה הנוב"י על דברי התוס' דהרי חדא קרא כתיב ואיך אפש"ל דלענין טומאה מיירי בסרוחה מעיקרא ולענין איסור אכילה מיירי בנסרחה לבסוף, ועוד כיון דקרא איצטריך לסרוחה מעיקרא דאינה מטמא א"כ לא מייתרא לנסרחה לבסוף דשריא באכילה. ועיי"ש מה שתי' דעת הרמב"ם, והוציא דברי התוס' מפשטם.

ולגוף הקושיא על הראב"ד י"ל דפליג על התוס', וס"ל דבאמת אין מקום לחלק הקרא. וסתירת דברי ר' יוחנן שמא יש ליישב באופן אחר, דעי' בגמ' ע"ז (שם) מחלוקת עולא ור' יוחנן במה פליגי ר"מ ור"ש בדין נוטל"פ, דעת עולא דפלוגתתם בהשביח ולבסוף פגם, אבל פגם מעיקרא לכו"ע מותר. ודעת ר' יוחנן דפלוגתתם בפגם מעיקרא. ועי' בתוס' שם ובמהרש"א, ומבואר שיטתם ד"פגום מעיקרא" אינו שוה ל"סרוחה מעיקרא", אלא "פגום מעיקרא" בכלל נסרחה לבסוף, דסוכ"ס כבר חייל עלי' איסור מקודם, אף שכבר היה הטעם "פגום מעיקרא" כשנכנס לתבשיל. ו"סרוחה מעיקרא" היינו שמעולם לא חייל שם נבילה, שהיה סרוח מחיים. וא"כ לעולא הסובר דב"פגום מעיקרא" לכו"ע שרי, נמצא דמודה ר"מ דההיתר דנבילה שאינה ראויה לגר היא אפילו בנסרחה לבסוף (רק דסובר ר"מ דמ"מ אם השביח ולבסוף פגם אינו בגדר נוטל"פ כלל, וזהו פלוגתתו עם ר"ש). ומה שאמרו בגמ' לעי' מיניה דר"מ מוקי קרא דנבילה שאינה ראויה לגר בסרוחה מעיקרא, אתיא כר' יוחנן.

אבל אפשר דהראב"ד יש לו שיטה אחרת, וס"ל ד"פגום מעיקרא" הוי כ"סרוחה מעיקרא", דכיון דבשעה שנכנס הטעם להתבשיל כבר היה פגום, לא חייל איסור נבילה על התבשיל, ודינו כסרוח מעיקרא. ולפי"ז נמצא להיפך, דלר' יוחנן דפלוגתתם בפגום מעיקרא, אבל בהשביח ולבסוף פגם לכו"ע אסור, נמצא דפלוגתת ר"מ ור"ש היא בסרוחה מעיקרא, אבל בנסרחה לבסוף לכו"ע שרי. ומה שאמרו בגמ' לעי' מיניה דפלוגתת ר"מ ור"ש היא בנסרחה לבסוף, אתיא כעולא.

וא"כ ר' יוחנן בבכורות (שם) דמוקי קרא דנבילה שאינה ראיה לגר בסרוחה מעיקרא, אזיל לשיטתו בע"ז, דהקרא מיירי בסרוחה מעיקרא. וכתתי' פסק הראב"ד.

(אלא דיל"ע בזה, דבגמ' ע"ז שם מבע"ל אם לר' יוחנן פלוגתתם בפגום מעיקרא דוקא, אבל בהשביח ולבסוף פגום לכו"ע אסור, או"ד בזה ובזה מחלוקת. ולא איפשטא. ולהך צד דבזה ובזה מחלוקת, ור"ש מתיר אפילו בהשביח ולבסוף פגם, א"כ קרא מיירי גם בנסרחה לבסוף. ויקשה הרי ר' יוחנן ס"ל בבכורות דנבילה שנסרחה לבסוף מטמאה טומאת נבילה. ושמא

להראב"ד עדיין צריך לבער כיון שראוי לחמץ אחרים.

ויל"ע לדעת הראב"ד איך ס"ל דפת שעיפשה ונפסלה מאכילת אדם, ועדיין ראויה לכלב, דחייב לבער אפילו בלא טעמא דראויה לשוחקה, והרי אינה ראויה לגר. וכמו שהקשה באמת הר"ן.

והיה אפש"ל דהראב"ד ס"ל דדין אינה ראויה לגר לא נאמר אלא באיסורי אכילה, והגמ' מיירי בחיוב ביעור ובזה לא נאמר דין אינה ראויה לגר. אבל לשון הראב"ד משמע דגם יש בו איסור אכילה עיי"ש. אכן האמת תורה דרכה דהראב"ד לטעמי' (פ"ד שם ה"י), דמלוגמא שנסרחה ואח"כ נתחמזה אי"צ לבער, אבל אם נתחמזה ואח"כ נסרחה צריך לבער. ובפשוטו דמפרש דמלוגמא שנסרחה היינו שנסרחה מאכילת אדם, דאם נסרחה מאכילת כלב מ"ש מפת שעיפשה ונפסלה מאכילת כלב דאי"צ לבער. וגם לא מצינו בשום מקום לענין דבר הנפסל מאכילת כלב שיהיה חילוק בין סרוח מעיקרא לבין נסרחה לבסוף. אלא ע"כ כנ"ל דמיירי בנסרחה מאכילת אדם, דבזה באמת מצינו בגמ' ע"ז (סח.) וכן בבכורות (כג:): חילוק בין סרוחה מעיקרא לבין נסרחה לבסוף, ומבואר דהראב"ד פסק דדין נבילה שאינה ראויה לגר לא נאמר אלא בסרוחה מעיקרא, ולכן לשיטתו פת שעיפשה מאכילת אדם חייב לבער, ואפילו בלא טעמא דראויה לשוחקה, כיון שנסרחה לבסוף.

ועי' בנוב"י (יו"ד קמא ס"י כ"ו) שכתב כן בדעת הרמב"ם. והמקור לפסוק כן ביאר שהוא מהגמ' בכורות (שם), שנחלקו בר פדא ור' יוחנן, דבר פדא ס"ל דנבילה שנסרחה מאכילת אדם אינה מטמא טומאת נבילה, ור' יוחנן ס"ל דמטמא עד שייפסל מאכילת כלב, ומבואר בגמ' דבר פדא יליף לה מקרא דנבילה הראויה לגר, ור' יוחנן ס"ל דהקרא מיירי בסרוחה מעיקרא. ומסתמא הלכה כר' יוחנן, וכ"פ הרמב"ם.

אלא שהתוס' שם הקשו מהגמ' ע"ז (סח.) שנחלקו ר"מ ור"ש אם נוטל"פ מותר, ומבואר בגמ' דר"ש דס"ל דמותר יליף לה מנבילה שאינה ראויה לגר, ור"מ מוקי קרא בסרוחה מעיקרא, אבל ר"ש ס"ל דסרוחה מעיקרא אי"צ קרא דעפרא בעלמא הוא. וקיי"ל כר"ש, וגם ר' יוחנן עצמו ס"ל כר"ש כמבואר בגמ' שם, ולכ' סותר את שיטתו בבכורות. ותי' התוס' דדוקא לענין איסור אכילת נבילה ס"ל לר' יוחנן דסרוחה מעיקרא אי"צ קרא, דעפרא בעלמא הוא, וממילא דקרא מוקי בנסרחה לבסוף, אבל לענין טומאת נבילה צריך קרא לסרוחה מעיקרא, דאף שהיא כעפרא בעלמא מ"מ ס"ד דלא גרע משכבת זרע ושאר אבות הטומאה שאינם מאכל כלל עיי"ש. וא"כ שוב קשה על הראב"ד שפסק לענין איסור אכילה דדוקא סרוחה מעיקרא שריא.

כלב, מ"ש מנבילה שאינה ראויה לגר כשנסרחה לבסוף, דאף שכבר חייל עלי' איסור נבילה מ"מ פקע ע"י שנפסל. ואף דהכא לא שייך דין נבילה שאינה ראויה לגר, שהרי ראוי לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות (כמש"כ הר"ן ורבינו דוד), ומה"ט לא סגי בנפסלה מאכילת אדם אלא בעינן שייפסל מאכילת כלב (ולרש"י שייבטל טעמו ומראיתו), מ"מ נילף מינה, דכמו בנבילה שאינה ראויה לגר, כיון שנפסלה מהאיכות הנצרך לאיסורה – דהיינו אכילת אדם – פקע מיני' האיסור, כך בחמץ שחרכו, כיון שנפסל מהאיכות הנצרך לאיסורו – דהיינו אכילת כלב – ייפקע ממנו האיסור.

והיה אפשר' להך כללא דאין האיסור יכול להפקע לאחר דחייל, לא נאמר כ"א לענין איסורי הנאה. ולא קשה מנבילה שאינה ראויה לגר. (ובאמת שהגר"ח פ"ד מאכ"א כתב כן בדעת הרמב"ם, שהיתר נבילה שא"ר לגר לא נאמר כ"א באיסורי אכילה, ולא באיסורי הנאה, והובא לעי', ולנ"ל היינו דוקא בנסרחה לבסוף דכבר חייל האיסור.) וכ"נ מדברי המהר"ם חלאוה עיי"ש. וע"ע לק' בסוגיא הבא מש"נ בזה.

אבל ע"י ברבינו דוד שכתב בשם הרמב"ן דאם חרכו בשעה חמישית אף דמותר בהנאה אבל אסור באכילה, דכבר חייל האיסור אכילה בשעה חמישית ותו לא פקע עיי"ש, ומבואר מדבריו דגם באיסור אכילה שייך כלל זה, וא"כ הדק"ל. אבל נלע"ד דהרמב"ן לאו בכלל איסור אכילה קאמר, אלא באיסור אכילה דחמץ דוקא, ואזיל לטעמי' (מלחמות ז.) דאפילו לר"ש דליכא לאו בחמץ בער"פ מ"מ אסור באכילה מדאורייתא משום תשבייתו, דאין לך בתורה דבר שצריך השבתה ומותר באכילה עיי"ש, וענין השבתה הוא כיליון גמור, ולכן כל שחל עלי' איסור אכילת חמץ ה"ה דחל עלי' חיוב תשבייתו, ולכן אפילו חרכו לא פקע מיניה החיוב השבתה דהיינו כיליון. (וכן מפורש בר"ן (מה.) דגם בחיוב השבתה נאמר הך כללא דכיון דחייל תו לא פקע.) אבל באיסור אכילה בעלמא דאין בו חיוב השבתה מודה הרמב"ן דכל שנפסל פקע האיסור, וכדחזינן בנבילה שא"ר לגר.

דא"ר גידל כו' המקדש משש שעות כו'. רש"י פי' דהיינו בשעה ששית עצמה, וזהו דמייתי הא דרב גידל להוכיח דחמץ בשעה ששית אסור בהנאה.

אבל התוס' לעי' (ו:): פי' דרב גידל מיירי לאחר חצות, רק דמייתי הגמ' שם ראייה דכמו בחמץ דרבנן (דהיינו חמץ נוקשה בער"פ) בשעות דאורייתא אינה מקודשת, דלא הוי ברשותו, כך בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן אינו יכול לבטל, דאינו ברשותו.

השביח ולבסוף פגם כיון דסופו לפגום הוי כנטל"פ בעצם, דאינו משיבית התבשיל באמת, והוי כסרוח מעיקרא. וצ"ת.)

לא צריכא שחרכו קודם זמנו כו'. תוס' והר"ן ורבינו דוד פי' שנפסל מאכילת כלב, וכן נראה דעת הראב"ד, ומ"מ נתבאר לעי' דפליגי בטעמא, דהראב"ד ס"ל דדין נבילה שאינה ראויה לגר לא נאמר כ"א בסרוח מעיקרא, וא"כ כאן שהחמץ תחילה ואח"כ חרכו ל"ש דין נבילה שא"ר לגר כלל, ולכן צריך שייפסל מאכילת כלב. אבל הר"ן ורבינו דוד ס"ל דקיי"ל דגם בסרוח לבסוף שרינן נבילה שא"ר לגר, וכן יוצא מהתוס' בכורות (כג:), אלא דהכא שאני שראוי לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות.

אבל רש"י כתב דבטל טעמו ומראיתו, וראיתי מפרשים דכונתו דנפסל מאכילת אדם. וא"כ י"ל דס"ל דשרי משום דהוי נבילה שאינה ראויה לגר, ולא דמי לפת שעיפשה שראוי לשוחקה ולחמע בה עיסות אחרות, דאפשר דרק פת שעיפשה ראוי לחמע עיסות אחרות, אבל לא פת סתם.

אבל ק' דמבואר במשנה דאם עבר זמנו אסור בהנאה, ולפי"ד הגמ' כאן צל"פ דגם אם חרכו אסור, דכיון דחייל עלי' איסור חמץ תו לא פקע, וכ"כ רבינו דוד בסוגיין, והר"ן לק' (מה:). ואם איתא שכונת רש"י דהוי בדין נבילה שאינה ראויה לגר, א"כ אמאי לא פקע האיסור, הרי כל נבילה שאינה ראויה לגר שנסרחה לבסוף כן הוא, דכבר חייל איסור נבילה, ומ"מ פקע כשנסרחה.

(אא"כ נאמר שדעת רש"י דנבילה שאינה ראויה לגר היא בסרוחה מעיקרא דוקא – וכדעת הראב"ד, וגם ס"ל דגם שנפסלה קודם פסת, אף שכבר נתחמץ, הוי כסרוח מעיקרא – ודלא כהראב"ד דמלוגמא שנתחמץ ואח"כ נסרחה הוי כנסרחה לבסוף, אף שנסרחה קודם פסת – ולכן אם חרכו קודם זמנו הוי כסרוח מעיקרא, אבל אם עבר זמנו ואח"כ חרכו הוי כנסרחה לבסוף.)

ולכן יותר נראה שגם רש"י ס"ל דכשנפסל מאכילה צריך שייפסל מאכילת כלב, דעיי"ז בטל ממנו שם פת (כמבואר ברבינו דוד), אלא דס"ל לרש"י דבחרכו עד שבטל ממנו טעמו ומראיתו ג"כ פקע ממנו שם פת, ואי"צ שייפסל מאכילת כלב. ורק בפת שעיפשה, שיש לו מראה לחם, הוא דבעי' שייפסל מאכילת כלב.

ובאמת יש להתבונן בהך כללא המבואר בסוגיין, דכל שחל עלי' האיסור חמץ תו לא פקע ע"י שנפסל מאכילת

כנ"ל). אכן עיי"ש ברמב"ן שפי' הסוגיא דהסיפא אשמעינן דלאחר חצות אינה מקודשת, ואפילו לר"ש דחמץ קודם זמנו אינו אסור בהנאה כ"א מדרבנן, ועל זה מיייתי מדרב גידל עיי"ש.

אבל כל זה לא יעלה להתוס', שהרי בהדיא כתבו ד"א לפרש דקושיית הגמ' היא פשיטא דכבר תנא לי' רישא, ד"כ מה תי' הגמ', הרי דלא ס"ל להתוס' לפרש דכונת הגמ' לדרוש ייתורא דסיפא. וא"כ אין במשנתנו רמז לדין קדושין כלל. ולא אתא מתני' כ"א לאשמעינן דחמץ בשעה ששית אסור בהנאה, כפשיטא דהסוגיא. וא"כ שוב תסתער הקושיא לענין מה מיייתי הגמ' הכא להא דרב גידל, דלא מיירי רב גידל בשעה ששית כלל. וכן הק' הגרעק"א.

ד. והיה נראה בזה, דהנה במשנה קתני כל זמן שמותר לאכול כו' ומותר בהנאה, עבר זמנו אסור בהנאה. ובגמ' לעי' פי' דהא דקתני מותר בהנאה הכונה דאם חרכו בשעה חמישית מותר בהנאה אח"כ, דכיון שנפסל פקע האיסור. ומינה נשמע דמה דקתני עבר זמנו אסור בהנאה נכלל בזה דאם חרכו עדיין אסור, דכיון דכבר חייל עלי' איסור הנאה תו לא פקע.

ויש בזה חידוש, דהיה מקום לומר דבשעה ששית אף דאסור בהנאה מדרבנן אבל לא חייל האיסור בהחפצא דהחמץ, והוא איסורא בעלמא אקרקפתא דגברא, אבל החמץ מצד עצמו לא חייל עלי' איסור הנאה עד חצות דאסור מדאורייתא. והמשנה אשמעינן דאינו כן, דגם איסור הנאה מדרבנן אליים למיחל עלי' איסור בהחפצא, ולכן אפילו חרכו תו לא פקע מיניה האיסור.

וא"כ י"ל דזהו דמיייתי עלה מדרב גידל, דהמקדש בחמץ דרבנן אינה מקודשת, דבא להוכיח דאפילו חמץ דרבנן אינו ברשותו, ודמי ממש לסוגיא דלעי' (ז). דמיייתי הא דרב גידל להוכיח דאינו יכול לבטל בשעה ששית, דאפילו חמץ דרבנן, או בשעות דרבנן, אינו ברשותו. דמזה מוכח דהאיסור הנאה מדרבנן חייל על החפצא של החמץ. וזה יבואר יותר עם דברי הגרש"ש הנ"ל, דמה דאיסור הנאה אינו ברשותו אי"ז מחמת המציאות דאינו יכול ליהנות, כ"א דינא הוא דחייל על החפצא של האיסור ומפקיע ממנו דין ממון.

ה. ונראה עוד להוסיף בזה, דהנה לעי' נתקשינו למה כשחל האיסור תו לא פקע ע"י שנפסל, ומ"ש מנבילה שנסרחה דפקע מינה איסור נבילה אף דכבר חייל. וכתבנו דשמא רק באיסור הנאה נאמר דין זה. ונראה לבאר בזה, דכבר הבאנו דברי הגרש"ש דאיסורי הנאה דלא חשיבי ברשותו אי"ז מחמת המציאות דאינו יכול ליהנות, כ"א דינא הוא דהאיסור הנאה חייל על החפצא

ולדבריהם יל"ע למה נקט רב גידל מששעות ולמעלה, דהיינו לאחר חצות, והרי גם בשעה ששית אסור בהנאה עכ"פ מדרבנן. אבל הוא מבואר בתוס' קדושין (נח). דהמקדש בשעה ששית בחיטי קורדנייתא דהוי תרי דרבנן, חמץ דרבנן ושעות דרבנן, הוי ברשותו וחוששין לקדושין.

והסברא בזה צ"ב, מ"ש חדא דרבנן מתרי דרבנן. והגר"ש שקאפ בשערי ישר (ש"א סי' ט') הוכיח מזה דמה שאיסורי הנאה לא חשיבי ברשותו אי"ז משום דבמציאות אינו יכול ליהנות מהם, כ"א משום שעצם הדין דאסור בהנאה מפקיע ממנו דין ממון, ובזה יש חילוק בין איסור הנאה שיש לו קצת סמך מה"ת, כמו חמץ דרבנן ושעות דאורייתא, או שעות דרבנן וחמץ דאורייתא, דכל שיש לו סמך עכ"פ מה"ת חייל האיסור בחפצא ומפקיע מיניה דין ממון, לבין איסור הנאה שאין לו סמך מה"ת, וכולו מדרבנן, דאינו אלא איסור אקרקפתא דגברא ואינו מפקיע דין ממון, את"ד.

ולפי"ז מבואר גם עיקר החידוש דהגמ' דחמץ דרבנן אינו ברשותו, דלכ' פשיטא כיון שאינו יכול ליהנות ממנו, ולדברי הגרש"ש נחא, דהחידוש הוא דגם איסור הנאה דרבנן חייל על החפצא של האיסור להפקיע ממנו דין ממון. וכן עיי"ש ברש"י (ז). דהמקדש בחמץ דרבנן אינה מקודשת משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ולמ"ל זה, תפ"ל דכיון שאסור בהנאה מדרבנן עכ"פ אינו יכול ליהנות ממנו וא"כ אינו ברשותו מדאורייתא. אלא ע"כ כדברי הגרש"ש.

ב. והרמב"ן פי' הסוגיא על דרך התוס', דרב גידל מיירי לאחר חצות, והגמ' מדמה חמץ דרבנן לשעות דרבנן, אלא דאינו מחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן. ומה דרב גידל נקט מששעות ולמעלה, דמשמע דאילו בשעה ששית עצמה מקודשת, ביאר הרמב"ן דהיינו משום גזירה מיוחדת שמא יאמרו דהמקדש בשעה חמישית ג"כ אין חוששין לקדושין.

ג. ולשיטת התוס' והרמב"ן צריך להבין לענין מה מיייתי הא דרב גידל בסוגיין, והרי רב גידל מיירי לאחר חצות, ואילו הגמ' באה להוכיח דחמץ בשעה ששית אסור בהנאה.

ולכ' היה אפשר דה"פ דהגמ' פריך פשיטא, פי' דמדיוקא דרישא כבר שמעי' דבשעה ששית אסור בהנאה, ומה אשמעי' סיפא, ותי' הגמ' הוא דהסיפא אשמעי' דבשעות דרבנן אם קידש בו אינה מקודשת, והיינו דרב גידל, דהמקדש בחמץ דרבנן אינה מקודשת. אבל זה דלא כהרמב"ן דס"ל דבאמת אם קידש בשעה ששית (אפילו בחמץ דאורייתא) מקודשת (משום גזירה

דנעשית מצותו. וממילא דגם לחכמים דהשבתתו בכל דבר, אבל מצות השבתה מיהת איכא, ולא דמי לשאר נקברין, ולכן גם לחכמים אפרן מותר, שהרי נעשה מצות השבתה.

וצריך להבין א"כ מ"ט פליגי תוס' והטור וס"ל דלחכמים אפרן אסור, ואמאי לא נימא דנעשית מצותן.

והגר"ח ביאר דדוקא לר' יהודה דמצות תשבתו היא בחפצא של חמץ, שצריך שיתקיים בו דין שריפה, הוא דשייך לומר דע"י שנעשית מצות תשבתו בחמץ פקע איסורו. אבל לחכמים מצות תשבתו אינו אלא דין בהבעלים שצריך שיבער חמץ מרשותו, אבל אין בו קיום דין בהחפצא של חמץ, ובכה"ג ל"ש לומר שנעשית מצותו.

[וביותר כתב הגר"ח דלחכמים תשבתו אינה מצוה כ"א איסור עשה, ותי' בזה ש' הרמב"ם דהקונה חמץ בפסח לוקח, והרי בגמ' לק' (צה). איתא דהוא לאו הניתיק לעשה דתשבתו. (אכן ר"ח יש לו גי' אחרת שם דאינו לוקח משום שאין בו מעשה.) ותי' דהסוגיא דלק' כר' יהודה, אבל לחכמים תשבתו אינו אלא איסור עשה, ואינו מנתק הלאו.]

והגר"ש היימן ז"ל תי' עפ"י דברי המקו"ח שהבאנו לעי' דדין שריפה לר' יהודה אינו מלתא דמצות תשבתו כ"א מצד האיסור הנאה של החמץ, ומייסד הגרש"ה דמה דפקע האיסור הנאה ע"י שנעשית מצותו הוא רק כשמצות שריפה היא מצד האיסור הנאה, ולכן לר' יהודה שפיר נעשית מצותו ופקע האיסור הנאה מן האפר, אבל לחכמים מצות תשבתו אינו תלוי באיסור הנאה כלל, והוא רק לסלק מעליו איסור ב"י וב"י, ואינו מפקיע האיסור הנאה.

ב. ומ"מ צריך להבין לשי' הרמב"ם איך יתפרש סוגיין, למה ס"ד דלר' יהודה יהיה מותר להסיק בו תנור וכיריים טפי מאשר לחכמים, כיון דגם לחכמים אפרן מותר (כדמוכח ממה דמותר לשרפו וכנ"ל). ותי' האבנ"מ דהרמב"ם מפרש הסוגיא באופן אחר, דזה פשוט דל"ש כאן הך כללא דנעשית מצותן, שהוא לאחר שנעשה אפר דוקא ולא בשעת שריפה. אלא דס"ד דלר' יהודה כיון שיש מצות שריפה שרי ליהנות ממנו בהדי דעביד מצותו, כדמצינו בתרומה טמאה. וכיון למש"כ תוס' ר"פ בסוגיין בשם רש"י וז"ל בהדיה דקשרף לי' ליתנהי מיניה, מידי דהוה אתרומה טמאה עכ"ל.

אכן רבינו פרץ תמה ע"ז דאיך אפשר לדמות חמץ לתרומה טמאה, והרי תרומה טמאה מותרת בהנאה. ולכ' היה צ"ל שדעת רש"י דגם תרומה טמאה אסורה בהנאה,

להפקיע ממנו דין ממון. אכן נראה לומר דהגדר בזה, דמה דאיסורי הנאה אינם ברשותו אי"ז תוצאה מהאיסור הנאה, אלא להיפך, דהאיסור הנאה וההפקעה מרשותו הם דין א' דהתורה הפקיעה את החפץ מרשותו לרשות איסור, וההפקעה מרשותו היא עצמה האיסור הנאה, שאינו יכול להשתמש בו וליהנות ממנו כי הוא מופקע מרשותו לרשות איסור.

ועפ"י יש לבאר מה דלא פקע האיסור גם כשנפסל מאכילת כלב, דלכ' קשה להבין סוכ"ס עכשיו אינו לחם ואמאי אסור, ולנ"ל נראה דכל שכבר חייל האיסור הרי הוא ברשות איסור, ושוב אינו יוצא מזה.

ומעתה ניחא מאד בסוגיין מה דמיייתי מדרב גידל, דהמשנה קאמר דעבר זמנו אסור בהנאה, והיינו דאם חרכו בשעה ששית אסור עדיין בהנאה, כיון דכבר חייל האיסור הנאה, והגדר דכיון שאסור בהנאה מדרבנן שוב אינו ברשותו אלא ברשות איסור, ועל זה מיייתי מדרב גידל, ודמי ממש לסוגיא דלע"י (י). דמיייתי דרב גידל להוכיח דאינו יכול לבטל חמצו בשעה ששית, דמרב גידל חזינן דבחמץ דרבנן בשעות דאורייתא אלים האיסור הנאה ליחשב אינו ברשותו, ומינה דה"ה בחמץ דאורייתא בשעות דרבנן, ועד"ז ממש בסוגיין, דבא להוכיח דחמץ דאורייתא בשעות דרבנן אינו ברשותו, ולכן אם חרכו אסור.

(ונפק"מ לפי האמור, דבשעה ששית אם חרך חמץ נוקשה יהיה מותר בהנאה להתוס', כיון דהוא תרי דרבנן, דכמו דתרי דרבנן הוי ברשותו לענין קדושין, ה"ג לענין שיכול לפסלו מאכילת כלב ולהתירו בהנאה.)

מחלוקת ר' יהודה וחכמים בכיעור, ודין הנקברים לא ישרפו

תוד"ה בהדי' לפי' התוס' מבואר דלר' יהודה אפר החמץ מותר, ולחכמים אסור. וכ"כ הטור סי' תמ"ה. והק' המג"א (שם) דלפי"ז היינו צ"ל דלחכמים אין לשרוף החמץ, דהא תנן בתמורה דהנקברין לא ישרפו, דאתי ליהנות מן האפר. והרי במתני' תנן דחכמים אומרים אף מפרר כו' ומשמע דלחכמים יכול נמי לשרפו. אכן הרי"ף לא גרס אף, אבל ברמב"ם אף דפסק כחכמים מ"מ מבואר בדבריו דיכול לבער גם ע"י שריפה.

והגרעק"א (בהגהות על השו"ע שם) וכן האבנ"מ (בתשובה שבסוף הספר, סי' י"ט) תירצו עפ"י התוס' סוף תמורה דהיינו טעמא דהנשרפין אפרן מותר, משום

עצם המצות שריפה מתירה ליהנות מהשריפה, וזהו הדין לשלך תהא להסיקה תחת תבשילך, דאי"ז מדין המתנת כהונה שבו כ"א מדיני מצות שריפה, דבשעה שמקיים מצות שריפה נעשה שלו ליהנות ממנו, ובכה"ג שרי גם לזרים.

ומיניה דן רש"י דגם בחמץ אף שהוא אסור בהנאה היה ס"ד לומר דכיון דלר' יהודה יש מצוה לשרפה, מצות שריפה מתירה ליהנות מן השריפה, דנעשה שלו להסיקו תחת תבשילו. קמ"ל דלא.

ושמא זה ניחא טפי עפ"י מש"נ לעי' דמה שאיסור הנאה חשיב אינו ברשותו אי"ז תוצאה ממה שאסור בהנאה כ"א עצם הדין, דהתורה הוציאה איסורי הנאה מרשותו לרשות איסור. אשר לכן היה ס"ד דאף דהחמץ מוצא מרשותו, אבל בשעה ששרפה שוב הוי ברשותו, דנלמד מתרומה טמאה דבשעה ששרופה יש דין מיוחד לשלך תהא כו', דע"י מצות שריפה יש לו רשות ליהנות ממנו.

ג. עוה"ק רבינו פרץ על שי' רש"י, דא"כ מאי איריא ר' יהודה, והרי אפילו לחכמים מודים דיכול לשרפה אם ירצה, וא"כ יהיה ס"ד דדרך שריפתה מותר ליהנות ממנה. ולכן הסכים עם פירוש התוס'.

ותמוה לכאורה, שהרי ממה שהסכים רבינו פרץ לפירוש התוס' מוכרח דס"ל דלחכמים אפרן אסור, ודלא כסברת הגרעק"א והאבנ"מ הנ"ל. וא"כ לחכמים באמת יהיה אסור לשרוף חמץ, שהרי הנקברין לא יישרפו, שמא ייהנה מן האפר. וכמו שכתב המג"א. וא"כ מאי מקשה רבינו פרץ על רש"י, הא לרבנן פשיטא דאסור להסיק בו תנור וכיריים, דהוא בכלל הדין דהנקברין לא יישרפו, וכל הס"ד לא שייך כ"א לר' יהודה.

ושמא לשון הגמ' קשיא לי', דקאמר ס"ד הואיל ואמר ר' יהודה מצותו בשריפה בהדי דקא שריף ליתהני מיניה, דלשון זה משמע דלר' יהודה ס"ד דמצות שריפה מתירה ההנאה, משא"כ לחכמים ליכא מצות שריפה להתיר את ההנאה. ויותר הו"ל להגמ' לומר דס"ד דלר' יהודה כיון שמותר לשרפה, מצות תשבתו יתיר את ההנאה, משא"כ לחכמים אסור לשרפה שמא ייהנה מן האפר.

ומ"מ לשון רבינו פרץ קשה מש"כ דלחכמים יכול לשרפה אם ירצה.

וצ"ל דלהך ס"ד דדרך שריפתה מותר ליהנות ממנה, ה"ה דמותר ליהנות מן האפר, דגם זה בכלל הנאת שריפה, ולכן לפי הס"ד היה מותר לשרופה אם ירצה גם לחכמים, ושפיר מק' רבינו פרץ.

שהרי מצותה בשריפה כדאיתא בשבת (כה.), ואף דדרשינן שם ואני הנה נתתי לך גו' שלך תהא להסיקה תחת תבשילך, עדיין היא בגדר איסור הנאה אלא דיש היתר מיוחד ליהנות ממנה בשעת שריפה. ומינה היה ס"ד דנשמע לענין חמץ לר' יהודה.

וקצת ראיה לשיטתו ממה דהמשנה סוף תמורה חשיב ל' בהדי הנשרפין דאפרן מותר, ומשמע דהיתר אפר חמץ הוא דומיא דשאר איסורי הנאה הנשרפין דנעשית מצותו, אבל אם תרומה טמאה שריא בהנאה א"כ מה דאפרה מותר הוא מטעם אחר דפקע מיני' שם תרומה.

אבל תמוה איך אפשר דתרומה טמאה אסורה בהנאה, והרי עושים אותה זילוף כדאי' בב"ק (קטו:). וע"ע לק' (לד.) אבא שאול גבל של בית רבי היה, והיו מחמין לו חמין בחיטין של תרומה טמאה, ופרש"י שהיו לוקחים מכהנים בזול, הרי שהכהנים יכולים למכור תרומה טמאה. ובשו"ת רב"ז (ח"ג תרמ"ט) הוכיח שתרומה טמאה מותרת בהנאה מהמשנה פ"ב דקדושין המקדש בתרומות מקודשת, ומשמע אפילו בתרומה טמאה.

ולכן נראה דלא נתכוון רש"י לומר דתרומה טמאה אסורה בהנאה, רק כונתו דמ"מ הרי תרומה טהורה נתנה לאכילה דוקא, ולא להסיק, ואילו כשנטמאת ניתן להנאת היסק, וס"ל לרש"י דאין הביאור דכשנטמאת ניתן להנאת היסק במקום הנאת אכילה. אלא הביאור, דעצם מצות שריפה היא מתירה הנאת היסק. דכיון שיש לו מצוה לשרפה, זה נתן לו בעלות על הנאת ההיסק.

ולבאר יותר, דעי' במשנה סוף תרומות (פי"א מ"י) מדליקין שמן שריפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלין ועל גבי החולין ברשות כהן. ודעת ר"ת (מובא בר"ש שם מ"ט) דברשות כהן קאי אכולהו, ומפ' דצ"ל שם כהן שיהנה מהאור, דהנאת כילוי אסורה לזרים. ועוד הביא הר"ש שי' אחרת דברשות כהן קאי דוקא אחולין, אבל בבתי כנסיות כו' שרי אפילו אם אין שם כהן, דתרומה מותרת בהנאה לזרים, ואפילו הנאת כילוי אינה אסורה אלא מדרבנן, ובצרכי רבים לא גזרו. אבל מדברי רש"י לק' (לד.) גבי אבא שאול גבל של בית רבי מבואר דס"ל דישאל מותר ליהנות משריפת שמן שריפה בכל גונא, ואפילו אינו צרכי רבים. וצ"ל דמפרש להמשנה הנ"ל דברשות כהן היינו שנתן לו רשות, ומשום גזל כהן, וכמו שפי' הרמב"ם ע"ש, וזה ל"ש גבי ההוא דאבא שאול, שבאמת קנו החיטין הטמאים מיד הכהנים.

ומ"מ נראה דבזה גם רש"י ס"ל כר"ת, דבעצם הנאת כילוי אסורה לזרים מה"ת, דלא ניתן אלא לכהנים. רק דס"ל לרש"י דבתרומה טמאה כיון שמצוה לשרופה,

בהאיסור הנאה, רק בא לאפוקי דאינם שני איסורים נפרדים לגמרי (וכמו שהוכיח המשנה למלך מדאינו לוקה שנים א' משום אכילה וא' משום הנאה), אלא הכל איסור אחד, אבל עיקר האיסור הוא האכילה, והנאה אסור אגב האיסור אכילה.

ולכאורה כי בלא"ה צ"ל כן, דאם היתה כונת הרמב"ם בשה"מ דביסוד הדבר בב"ח הוא איסור הנאה, ומה שאסור באכילה אינו אלא משום שאכילה הוא מין הנאה, א"כ יהיה שיעורו בשו"פ, ולא בכזית, לפמש"כ הגרעק"א (שו"ת סי' ק"צ) דאיסה"נ שיעורם בפרוטה. ויותר מזה ס"ל להג"ר דוד מקרלין (פסקי הלכות יד דוד ח"ב כג): דאיסה"נ שיעורו בכל שהו, והביא ראיה מהירושלמי (פ"ו תרומות ה"א) דמודה ר"ל (דבעלמא ס"ל חצי שיעור מותר מה"ת) באיסורי הנאה. (אבל דעת הצ"ח בסוגיין דאיסה"נ שנאמרו בלשון אכילה שיעורם בכזית.) ויש לדחות.

ג. ושי' הרמב"ם (פ"ח מאכ"א הט"ז) דכל דבר שאסור באכילה ובהנאה אם נהנה ולא אכל אינו לוקה. ודעת המ"מ משום דעיקר האיסור הוא באכילה, וההנאה הוא כמו חצי שיעור (ועי' בלח"מ שם). והמשנה למלך (הל' יסה"ת שם) כתב טעם אחר משום דנלמד מדרשא ואינו לוקה כ"א על מה שנלמד מפשטא דקרא וכשי' הרמב"ם בכ"מ.²²

והנה אם היינו מפרשים דבריו בשה"מ כפשטם דאכילה אסורה משום שהיא מין ממניי ההנאה קשה לומר דילקה על אכילה ולא על ההנאה, לא לסברת המ"מ ולא לסברת המשנה למלך, דהרי גם ההנאה הוא בכלל פשטא דקרא כיון דהתורה לא אסרה אכילה כ"א משום שהוא מין ממניי ההנאה, וגם למה ייחשב האכילה לעיקר האיסור טפי משאר הנאות. אלא ע"כ צ"ל כמה שמבואר בדבריו בפיה"מ דעיקר האיסור הוא באכילה, וזהו פשטא דקרא ועיקר האיסור, ורק על זה לוקה, אלא דמדרשא דר' אבהו ילפי' דהתורה אסרה גם הנאה, דג"כ קרוב לאכילה, שהרי גם אכילה הוא ממניי הנאה, אבל מ"מ עיקר האיסור הוא באכילה, ורק זה הוא פשטא דקרא, ולכן אינו לוקה כ"א עליה.

ד. עוד להעיר דהרמב"ם – גם בשה"מ וגם בפיה"מ – מביא על זה דברי ר' אבהו, ואף דהרמב"ם מיירי בשני

ולדעת רש"י ש"ל על דרך הגר"ח דדוקא לר' יהודה דהמצוה דשריפה היא בגוף החפץ הוא דניתן לו בעלות ליהנות ממנו בשעת שריפה.

בגדר איסור אכילה והנאה

המשנה למלך (פ"ה יסה"ת ה"ח) נסתפק בדבר האסור באכילה ובהנאה אי הוי ב' איסורים, או"ד הוא איסור א' דאסור ליהנות דאכילה היא מין הנאה. והביא ראיה מהגמ' מכות (כא): במבשל גיד הנשה בחלב ביו"ט דלוקה חמש, ולא קאמר דלוקה שש, משום אכילה ומשום הנאה. והגרעק"א דחה הראיה דאפשר דאזיל כר"ש דס"ל דבב"ח מותר בהנאה, ועיי"ש בדברי רעק"א שמביא ראיה להיפך מהסוגיא לק' (כב).

ועיי"ש במשל"מ שהביא לשון הרמב"ם בשה"מ (ל"ת קפ"ז) דאין למנות איסור אכילת בב"ח ואיסור הנאה לב' לאוין, משום שאיסור הנאה ואיסור אכילה ענין אחד "כי האכילה מין ממניי ההנאה כו' והוא אמרם כל מקום שנאמר לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע כו" עיי"ש. הרי מפורש דאכילה והנאה הם איסור א', דאכילה הוא מין הנאה.

ב. אבל עי' בפיה"מ פ"ג כריתות שדן הרמב"ם למה איסור בב"ח אינו חל על איסור נבילה, והרי הוא איסור מוסף, ומ"ש ממקדיש נבילה דחל איסור הקדש על איסור נבילה מה"ט. ותי' שבב"ח נאסר בהנאה מפני שאסרו הכתוב לאכילה, שכל איסור אכילה אסור בהנאה עד שיפרט לך הכתוב, ושני הענינים יחד הם איסור בב"ח, ולפיכך כיון שאין איסור אכילה חל גם איסור הנאה אינו יכול לחול עיי"ש. והנה לפי דבריו בשה"מ דאכילה הוא מין ממניי הנאה, א"כ יסוד האיסור הוא הנאה, והאכילה היא רק מין הנאה, ולמה לא יחול על איסור נבילה, ומ"ש ממעילה.

ומזה משמע דיסוד האיסור הוא איסור אכילה, אלא דהתורה אסרה גם הנאה שהוא מעין אכילה, והוא הרחבת האיסור אכילה. ומש"כ בשה"מ דהאכילה מין ממניי ההנאה, לא בא לומר דאיסור אכילה הוא פרט

²² ועי' לח"מ פ"ט מאכ"א ה"ב שביאר למה לוקה על אכילת בב"ח דלכ"ג אינו מפורש בתורה עיי"ש, וביאר דלכך כתב הרמב"ם שם דידעי' אכילה מק"ו מבישול, והדרשא אינו אלא גילו"מ. אבל ק' ממש"כ הרמב"ם (פ"י שם ה"ז) דהאוכל כזית מכלאי הכרם לוקה, ומשמע דעל הנאה אינו לוקה. וכן משמע ממה שבסה"מ (ל"ת קצ"ג) מנה הלאו שלא לאכול כלאי הכרם, ולא כתב שלא ליהנות. ומשמע שעיקר הלאו הוא האכילה, אף דלא כתיב אלא תוקד אש, דמשמע גם הנאה.

שם ד"ה עד שיפרט לך הכתוב בו, בא"ד והוצרך להתירה בהנאה כו'. הנה לשון ר' אבהו עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה, אין בו הכרע אם הכונה דמנבילה ילפינן, או דילמא דלא בא ר' אבהו לבאר מאיפה ילפינן דלא תאכל משמע איסור הנאה, רק דינא קאמר דכיון דלא תאכל משמע איסור הנאה לכן בכל מקום צריך שיפרוט לך הכתוב היתר הנאה, ונקט נבילה לדוגמא, וה"ה טריפה וחלב וחדש ודם ושרצים וכל הנך איסורים שנידונו בהמשך הסוגיא.

ומלשון רש"י משמע שהבין דכונת ר' אבהו דמנבילה ילפינן. וק' דבגמ' מבואר דזהו לר"מ, אבל לר' יהודה ילפינן מטריפה. ויהיה צ"ל דר' אבהו נקט דבריו אליבא דר"מ. וכן מפורש ברש"י לק' (כד:). ועי' רבינו דוד שכתב בע"א דר' אבהו לא אמר "כדרך שפרט לך הכתוב בנבילה", והוא מדברי הש"ס.

אבל מדברי הרמב"ם (פ"ח מאכ"א הט"ו) משמע שמפרש דר' אבהו נקט נבילה לדוגמא בעלמא, עיי"ש.

שם, והוצרך להתירה בהנאה כדכתיב או מכור לנכרי עכ"ל. קצת משמע דהיתר הנאה דנבילה נלמד ממה שהותרה במכירה לנכרי, ולא ממה שהותרה במתנה לגר. ונראה משום דכיון דמצווה להחיותו א"כ מה שנותנה לג"ת אי"ז הנאה אלא מצוה, ומצוות לאו ליהנות נתנו. ואף דלכ' דברי רש"י כאן הם אליבא דר"מ (כמש"כ רש"י לק' כד: דר' אבהו אליבא דר"מ קאמר), ולר"מ שרי גם למכרה לגר. מ"מ זהו כשרוצה לקנות, אבל כשאינו רוצה לקנות צריך ליתנה לו במתנה, דזה קודם למכירה לנכרי כמבואר בהמשך הסוגיא, והוא מצוה משום שחייב להחיותו, ואינו הנאה וכנ"ל.

ועי' תוס' ע"ז (כ. ד"ה ר' יהודה) שהק' כיון דכתיב לנכרי במכירה למ"ל דרשא דלא תחנם ללמוד איסור מתנת חנם, עיי"ש מה שתירצו. ויש לדקדק בקושייתם דלכ' הקושיא בנוסח זה אינה חזקה כ"כ דהרי הקרא דלא תחנם נצרך לדרשות אחרות, שלא תהא להם חנייה בקרקע, ולא יתן להם חן, וא"כ קושיית התוס' אינה למ"ל קרא דלא תחנם רק למ"ל דרשא דלא תתן להם מתנת חנם. ויותר הו"ל להקשות אגופא דקרא, כיון דכתיב לא תחנם למ"ל קרא דלנכרי במכירה, לא לכתוב אלא לגר בנתינה. (אמנם בתירוצי התוס' היה מתורץ גם קושיא זו.) אבל למש"נ ניחא דמהתם לא הוי ידעינן היתר הנאה בנבילה, דמצוה להחיותו ומצוות לאו ליהנות נתנו, ולכן קרא דלנכרי במכירה בודאי נצרך.

המקומות באיסור בב"ח שלא נאמר בו אכילה כלל ואין איסור הנאה ידידה נלמד מדר' אבהו כלל. וצ"ל דמ"מ מבואר מדברי ר' אבהו דהתורה אסרה הנאה בלשון אכילה, ומזה שמעינן דהכל אחד.

והנה נתבאר דגם להרמב"ם שהכל איסור א' מ"מ עיקר האיסור הוא האכילה, דהוא פשטא דקרא, וקצת היה מקום לומר דחזקה פליג על זה, דלדידיה פשטא דקרא דלא יאכל היינו שלא יהא בו היתר אכילה דהיינו הנאה. אבל ק' דבגמ' לק' מבע"ל מאי איכא בין חזקה לר' אבהו, ואמאי לא קאמר דנפק"מ לענין אם איסור חמץ יכול לחול על איסור אכילה, דלר' אבהו אין איסור חל על איסור, ולא חשיב איסור מוסיף כמו שביאר בפיה"מ, אבל לחזקה חמץ הוא ביסודו איסור הנאה, וייחשב איסור מוסיף. וגם נפק"מ דלחזקה ילקה גם אם נהנה מחמץ. אלא ע"כ דגם לחזקה עיקר קרא מיירי באיסור אכילה, אלא דמדרשא דלא יאכל מרבינן גם לאיסור הנאה.

ה. עוד להעיר דעיקר שיטת הרמב"ם דאינו לוקה על הנאה צ"ע מסוגיית הירושלמי כאן, דמייתי בשם ר' אבהו א"ר אלעזר דכל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל כו' גם איסור הנאה במשמע. ואח"כ מביא מר' אבהו בשם ר' יוחנן דהעושה איספלנית משור הנסקל ומחמץ שעבר עליו הפסח אינו לוקה שאין ל"ת שבו מחוור, אבל מכלאי הכרם לוקה. ומקשה הירושלמי שדברי ר' אבהו סותרים זא"ז, ומתרץ דהרא בשם ר' אלעזר והדא בשם ר' יוחנן עיי"ש. ואילו לפי"ד הרמב"ם איזו סתירה יש בדברי ר' אבהו, לעולם אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, ומ"מ אינו לוקה כ"א על אכילה, וכמש"פ הרמב"ם. וגם מה שאמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן דלוקה על הנאת כלאי הכרם לכ' הוא דלא כהרמב"ם. וצ"ע.

רש"י ד"ה לא יאכל, בא"ד וסתם הנאות לידי אכילה הם באות שלוקח בדמים דבר מאכל עכ"ל, ולכ' אינו מובן איזה דמים יש בהנאה (מלבד מכירה). ובפשוטו כונתו כמש"כ המהר"ם חלאווה וז"ל וכל שנהנה בכלל היתר אכילה הוא, דהא משתרשי לי' זוזי באיזה ענין שיהיה עכ"ל, וזהו כונת רש"י דהדמים דמשתרשי לי' יכול ליקח בהם דבר מאכל. וקצת יש לעי' ממה שהוכיחו התוס' חולין (קלא.). דל"ש משתרשי לי' כ"א בכגון לקחו בית המלך גרנו, דע"כ היה צריך ליתן דמים לבית המלך, ומריח ע"י שלקחו ממנו מתנות כהונה, אבל האוכל מתנות כהונה לא חשיב משתרשי לי' דהרי יכול להתענות עיי"ש. וא"כ ק' כאן הרי יכול למנוע עצמו מהנאה זו ולמה חשיב דמשתרשי לי' זוזי. וצע"ק.

להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי.

וכל זה לר"מ, אבל ר' יהודה אוסר מכירה לגר אפילו כשמוכן לקנות, וזה אינו ענין לדברי התוס' הנ"ל, ושוב צריך להבין גדר איסור זה לאסור מכירה לגר, והרי אפילו לעני ישראל מותר למכור.

ד. וע"כ שהוא הלכתא בנבילה, דהתורה זיכתה נבילה לגר, וכמו שזיכתה מתנות כהונה לכהנים. (אלא דלא דמי לגמרי כמובן דאין כאן איסור זרות, ואם אין שם גר לא מצינו שצריך לחפש אחרי, ויכול למכרה לנכרי.) וכן משמע קצת מלשון רש"י מש"כ "כך מצותה", דהוא דין בנבילה, דכך מצות נבילה דצריך לתתה לגר.

אכן זהו לר' יהודה, אבל לר"מ דמותר למכרה לגר, ומ"מ ס"ל דצריך להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי, ומסתבר דאי"ז דין מסויים בנבילה כ"א משום הדין הכללי דמצווה להחיותו, ויקשה הרי אפילו לישראל עני אי"צ לעשות כן, ולזה הוצרכו התוס' בע"ז לבאר דשאני נבילה דדמיה מועטים וכנ"ל.

תורה כל. עי' לק' (כב): בענין גדר הדרשא דר' אבהו.

שי' הרמב"ם בנתינה לגר

כתב הרמב"ם פ"ג ז"מ הי"א וז"ל אסור לישראל ליתן לעכו"ם מתנת חנם, אבל נתן הוא לגר תושב, שנאמר לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לנכרי, במכירה ולא במתנה. אבל לג"ת בין במכירה בין בנתינה מפני שאתה מצווה להחיותו, שנאמר גר ותושב וחי עמך עכ"ל. ומבואר דפסק כר' יהודה ומ"מ ס"ל דלג"ת בין במכירה בין בנתינה, ודלא כרש"י. ולדידה מאי דקאמר קרא לגר אשר בשעריך תתנה צ"ל דלרבותא אתא, דאף דלנכרי אסור בנתינה, לג"ת שרי, אבל ה"ה דשרי במכירה. והסברא בזה כמש"כ התוס' בע"ז (כ). דאפילו לעניי ישראל אינו מצווה ליתן במתנה דבר שיכול

שם, ד"ה דברים ככתבן, וז"ל כך מצותה, לא יתנה לנכרי ולא ימכרנה לגר עכ"ל. מבואר דלר' יהודה אסור למכרה לגר. אבל עיי' רמב"ם (פ"י ע"ז ה"ד, ופ"ג ז"מ הי"א) דחולק וס"ל דכל האיסור הוא לתת מתנה לנכרי, אבל לגר שרי הן במכירה והן במתנה. וצ"ל דמפרש דברי ר' יהודה דכיון שהתורה אסרה נתינה לנכרי, הוצרך לומר דלגר שרי אפילו בנתינה.²²

ב. ולרש"י צ"ב באמת גדר האיסור למכור לגר. והרי אפילו לעני שבישראל מותר למכור.

והנה עיי' תוס' ע"ז (כ. ד"ה ור"מ) דמקשה לר"מ דקרא להקדים, איך אפשר"ל דצריך להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי, והרי אפילו לעני שבישראל אינו מחוייב לעשות כן. ותי' דכיון שנבילה דמיה מועטים ויש לו ריוח מועט במכירה, ואילו לגר יש הנאה מרובה דלדידה הוי ככל בשר, לכן הקפידה תורה שלא למכרה לנכרי, אלא צריך לתתה לגר.

ולכ' יל"פ כן גם לר' יהודה, דלהכי אסור למכרה לגר, משום שדמיה מועטים, והוי ריוח מועט למוכר, והנאה מרובה לגר. ועיי' בראש יוסף.

ג. אבל לא דמי לכאורה, דהנה יל"ע לר"מ דנתינה לגר קודם למכירה לנכרי, ומ"מ דעת ר"מ דיכול גם למכרה לגר, והרי איך משכח"ל מכירה לגר, הרי לעולם הגר מוכן לקבלו במתנה וא"כ צריך להקדים נתינה למכירה.

אבל פשוט דזה אינו, דהקדימה היא רק כלפי מכירה לנכרי, דאם ימכור לנכרי הגר לא יתנה כלל, ואילו המוכר אין לו כ"א ריוח מועט, ובשביל ריוח מועט אין למנוע הנאה מהגר. אבל אם ימכרנה לגר, הרי הגר יש לו הנאה ג"כ, וההוצאות מועטות, ועל זה לא הקפידה תורה שיקח מעט כסף מהגר וימכור לו את הנבילה.

ולכן אם יש לפנינו ב' גרים, ואחד רוצה לקנות והשני אינו אינו מוכן לקבל כ"א במתנה, בודאי מותר למכרה לזה שרוצה לקנות, וזהו דמתיר ר"מ מכירה לגר. אבל אם אין שם גר שרוצה לקנותה, ואין לו ברירה אלא או לתתה במתנה לגר או למכרה לנכרי, בזה אמרינן דצריך

²² ואף דבגמ' לעיי' קאמר לגר במכירה מנין כו', ומבואר דלר"מ צריך קרא להחיותו מכירה לגר, וא"כ ה"ה צ"ל דלר' יהודה דפליג על ר"מ וס"ל דאז מחלק אסור מכירה לגר. צ"ל דכיון שיליף ר"מ דנכרי שרי הן בנתינה והן במכירה, שוב א"א לפרש דקאמר קרא לגר בנתינה לרבותא, דהרי אפילו לנכרי שרי בנתינה, וא"כ ה"ה ס"ד דנקט נתינה לגר בדוקא, דאסור למכור לו, והוצרך ר"מ לדרוש דשרי גם לגר במכירה. אבל לר' יהודה דאסר לנכרי בנתינה, יל"פ דמש"א קרא לגר בנתינה הוא לרבותא, דאפילו בנתינה שרי (ודלא כנכרי) וה"ה במכירה.

למכור, כ"ש לג"ת.

וכן מדוייק בדברי הרמב"ם (פ"י ע"ז ה"ד) וז"ל ומפני מה אין מוכרין להם שנאמר ולא תחנם, לא תתן להם חנייה בקרקע כו' וכן אסור לספר בשבחן כו' ואסור ליתן להם מתנת חנם, אבל נותן הוא לג"ת שנאמר לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לנכרי, במכירה ולא בנתינה עכ"ל. משמע דלא חילק בין נכרי לבין ג"ת כ"א לענין מתנת חנם, אבל לענין לספר בשבחן גם בג"ת אסור, והיינו כנ"ל דלא תחנם נאמר גם בג"ת אלא דמותר ליתן להם מתנה דכיון שמצווה להחיותו אינו נחשב חנם.

ולפי"ז יל"ע אם יש איסור למכור להם קרקע, ומדברי הרמב"ם הנ"ל קצת משמע דאסור, אבל עיי"ש הל' ו' אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין העכו"ם או שיד עכו"ם תקיפה אבל בישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עכו"ם בינינו ואפילו יושב ישיבת עראי כו' אלא עד שיקבל עליו ז' מצוות שנצטוו ב"נ שנאמר לא ישבו בארצך אפילו לפי שעה. ואם קבל עליו ז"מ הרי זה ג"ת עכ"ל. ואפשר דהיתר זה הוא בישיבת עראי דוקא, דלא נלמד מלא תחנם כ"א מלא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך כמבואר שם. אבל למכור להם קרקע באמת אסור משום לא תחנם. ועי' מש"כ הרמב"ם (פ"ד איסו"ב ה"ז) דלכך נקרא גר תושב משום שמותר לנו להושיבו ביננו, ולפי דברינו הכונה בשכירות, אבל לא לקנות קרקע.

והנה לעי' הקשינו לשי' הרמב"ם דלג"ת בין במכירה בין במתנה א"כ למה צריך קרא דנתינה לגר כלל, לשתוק מיניה ולא לכתוב אלא מכירה לנכרי. אכן לפי דברינו י"ל דא"כ הו"א דהאיסור ליתן נבילה במתנה לנכרי אינו מלתא דמתנת חנם, אלא גזה"כ בנבילה דאין לתנו במתנה לנכרי, וא"כ גם לג"ת היה אסור, שהרי גם הוא נכרי, ומה לי דמצוה להחיותו ואי"ז מתנת חנם, דלא משום מתנת חנם קאסור. ולכן צריך קרא דנתינה לגר, לאשמעינן דהאיסור ליתן נבילה במתנה לנכרי הוא מלתא דמתנת חנם, ולכך שרי בג"ת דאי"ז מתנת חנם אלא משום שמצווה להחיותו.⁷²

והנה הרמב"ם כאן כתב דמה דמצווה להחיותו נלמד מגר ותושב וחי עמך, אבל עי' בסופ"י מהל' מלכים כתב שאנו מצווין להחיותן שנאמר לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה. אבל אי"ז סתירה די"ל דאפשר ללמוד מה שאנו מצווים להחיותו מלגר אשר בשעריך תתנה, ומ"מ צריך קרא דגר ותושב וחי עמך, משום דאי לאו הך קרא הו"א דמה דקאמר קרא לגר אשר בשעריך תתנה או מכור היינו להקדים, וכדעת ר"מ, ולכן צריך קרא דוחי עמך, וממילא להקדים לא צריך קרא, ומזה ידעינן דדברים ככתבם, וכמבואר בסוגיין. רק צריך להבין לשי' הרמב"ם דלגר אשר בשעריך תתנה לא בא למעט מכירה, א"כ למה צריך לכתוב קרא זה כלל, לשתוק מגר ולא לכתוב אלא מכור לנכרי, ומזה ידעינן דאסור ליתן לנכרי מתנה. ובהמשך יתבאר תירוץ ע"ז אי"ה.

והרמב"ם גם השמיט הדין דנתינה לגר קודמת למכירה לנכרי. אבל נראה דס"ל דאין הפירוש דמחוייב ליתנה לגר ולא למוכרה לנכרי, דאפילו לעניי ישראל אינו מצוה כן, וכמה שהק' תוס' בע"ז (כ.), רק הפירוש דבנתינה לגר יש קיום מצוה עכ"פ דמצוה להחיותו, וזה הרי ביאר הרמב"ם.

ב. אבל מה שצריך להבין בדברי הרמב"ם הוא, דכיון דס"ל דלגר בין במכירה בין במתנה, א"כ עיקר החילוק בין גר לבין נכרי הוא רק דבנכרי יש איסור ליתן במתנה משא"כ בגר, אבל לא חזינן כלל בקרא זה דמצווה להחיותו. ואיך למד הרמב"ם בהל' מלכים מקרא זה דמצווה להחיותו. וגם מאי קאמר הרמב"ם בהל' זו"מ דלג"ת בין במכירה בין בנתינה מפני שאתה מצווה להחיותו.

ונראה מוכח מזה, דס"ל להרמב"ם דבעצם יש איסור מתנת חנם גם בג"ת, אלא דכיון דמצווה להחיותו א"כ כשנותן לו במתנה אי"ז בגדר חנם, רק קיום מצוה להחיותו, ולכך שרי. הא לאו הכי היה אסור.

⁷² וא"ת מ"מ לשתוק קרא לגמרי הן מנתינה לגר והן ממכירה לנכרי, ואנא ידענא דאסור ליתן במתנה לנכרי מקרא דלא תחנם, וגם ידענא דמותר לג"ת מקרא דוחי עמך דמצווה להחיותו ואי"ז מתנת חנם. אבל לק"מ דא"כ לא הוי ידעינן היתר הנאה בנבילה.

וא"ת לשתוק קרא מוחי עמך, ונלמד דמצוה להחיותו מקרא דנתינה לגר. אבל א"כ לא הוי ידעינן דדברים ככתבם, כמבואר בסוגיין דרק משום דלהקדים אי"ז קרא מוקי ר' יהודה לקרא לדברים ככתבם. (ולר"מ דלי"ל דברים ככתבם, וקרא אתא להקדים, באמת קשה למה צריך קרא לזה הרי הוא נלמד מוחי עמך. וזה באמת השגת ר' יהודה על ר"מ. ולדעת התוס' בע"ז יל"פ דר"מ חולק על הסברא שכתבו שם דמחוייב ליתנו לג"ת כיון שאין בו אלא ריוח מועט. אבל כבר כתבנו דהרמב"ם נראה שמפרש דלהקדים אינו

כ"ב ע"א

גם לתתו לאחרים, כמבואר בסוגיין דמייתי ראייה מהא דשולח אדם ירך לנכרי דגיה"נ מותר בהנאה. וממילא י"ל דמה שהירושלמי מצריך לימוד מיוחד דלא יאכל לאסור להאכיל חמץ לכלבי הפקר, הוא לשי' דמצריך קרא לעשות את המאכיל כאוכל. והוא באמת אותה דרשא דלא יאכל חמץ. אבל לשי' הבבלי דכל איסורי הנאה אסור להאכיל לאחרים, ואי"צ לזה ריבוי מיוחד, אפשר דה"ה כלבי הפקר. וכשי' התשב"ץ. אבל שי' ר"ח ורש"י דמותר להאכיל כלבי הפקר, ולא דמי לנתינה לנכרי דמחזיק לו טובה.

רש"י ד"ה אותו, בא"ד הו"א קרא למצותי איצטריך דאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה כו' עיי"ש. ובתוס' הרא"ש תמה דמשמע דדינא הוא שצריך ליתן טריפה לכלב, ולא ראינו כן.

ולכ' תמוה איך מקשה על רש"י כיון שדברי רש"י הם מפורשים במכילתא פ' משפטים (ומובא בקיצור ברש"י עה"ת שם), ולכ' צ"ל דכונת תוס' הרא"ש שהמכילתא אינו אלא בדרך לימוד תורה דרך ארץ, אבל לא שהוא חיוב ממש, אבל לפמש"כ רש"י דקרא אתיא לזה משמע שהוא דין גמור.

אבל אי"ז מספיק דמהמכילתא עצמה מוכח כן דכל הקרא מיותר לדין זה שצריך ליתנו לכלב, דאיתא שם בזה"ל לכלב תשליכון אותו, לכלב וככלב, אתה אומר לכלב וככלב, או אינו אלא לכלב כמשמעו, תלמוד לומר לא תאכלו כל נבלה, והלא דברים קל וחומר, מה נבלה שהיא מטמאה במשא, הרי היא מותרת בהנאה, טרפה שאינה מטמאה במשא, אינו דין שתהא מותרת בהנאה, הא מה תלמוד לומר לכלב תשליכון אותו, לכלב וככלב. ללמדך שהכלב מכובד מן העכו"ם, שהטרפה לכלב ונבלה לעכו"ם, ללמדך שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה כו' עיי"ש. ונראה דה"פ, דמתחילה ס"ד דמש"א לכלב הוא לאו דוקא, ולא בא אלא להתירו בהנאה, והיינו לכלב וככלב, היינו גם שאר הנאות דומיא דהשלכה לכלב. ולזה קאמר דלהתירו בהנאה אי"צ קרא, דנלמד ק"ו מנבילה שמותרת בהנאה (דהא מותר למכור

אותו אתה משליך לכלב כו'. ר"ח פ' דהיינו כלבך, משמע דלכלבי הפקר בלא"ה שרי, דאי"ז הנאה. וכן מבואר ברש"י מנחות (קא: ד"ה מה להלן מותר בהנאה). ועי' או"ש פ"ד מאכ"א דרש"י לטעמי' לעי' (ה: ד"ה ש"מ), דמותר להאכיל חמץ לכלבי הפקר.

אכן בירושלמי כאן איתא לא יאכל חמץ היום אפילו לכלבים, מה אנן קיימין אם לכלבו ההני איסור הנייה, אלא כי אנן קיימין אפילו לכלב אחרים. ועי' או"ש שם דיש לפרש דהדרשא דלא יאכל היינו דרשת חזקיה דחמץ אסור בהנאה, ומה"ט אסור להאכילו לכלבים, אלא דמקשה הירושלמי דאם בכלב שלו א"כ אמאי נקט זה טפי משאר הנאות כגון מכירה או נתינה לגוי, אלא ע"כ לרבותא נקט דאפילו בכלבי הפקר איכא הנאה, דס"ל לירושלמי דגם בנתינה לכלבי הפקר איכא הנאה. ולפי"ז אין כאן ריבוי מיוחד לכלבי הפקר, ויהיה הדין דגם בשאר איסורי הנאה אסור להאכיל כלבי הפקר. אבל עוד יל"פ הירושלמי דאזיל אליבא דר' אבהו, דאיסור הנאה ילפי' מלא תאכל, אבל מזה לא הוי ידעינן שאסור להאכיל כלבי הפקר, ובא כאן דרשא מיוחדת ממש"כ לא יאכל (בצירי) דאפילו להאכיל לכלבי הפקר אסור. ולפי"ז בשאר איסורי הנאה מותר להאכיל כלבי הפקר.

ועיי"ש שמביא דברי התשב"ץ (ח"ג סי' רצ"ג) שנקט בפשיטות דגם בשאר איסורי אסור להאכיל כלבי הפקר, וכתב דע"כ שהוא מפרש כהפירוש הראשון.

אבל אפשר דגם להפירוש השני הוא דרשא מיוחדת בחמץ, יתכנו דברי התשב"ץ. והוא דעיי"ש עוד בירושלמי בסוף הסוגיא דמייתי תנא דמסייע לר' אבהו, דתניא לא יאכל חמץ, לעשות את המאכיל כאוכל. ואתה אומר לעשות המאכיל כאוכל או אינו אלא לאוסרו בהנייה, וכשהוא אומר לא תאכל עליו חמץ הא למדנו שהוא אסור בהנייה, מה תלמוד לומר לא יאכל חמץ לעשות המאכיל כאוכל דברי רבי יאשיה ע"כ. ומבואר דאף דחמץ אסור בהנאה מדר' אבהו אבל אכתי לא הוי ידעינן דאסור להאכילו לאחרים, וצריך לזה ריבוי מיוחד דלא יאכל. אבל שיטת הבבלי דכבר האסור בהנאה אסור

חיוב רק מצוה, וא"כ הרי זה באמת ידעינן מוחי עמך, וק' לר"מ למה צריך קרא דהכא, תפ"ל מגר ותושב וחי עמך. וצ"ת.)

ואכתי יק' למ"ל קרא דמכירה לנכרי תפ"ל מלא תחנם. ולא לכתוב גבי נבילה אלא נתינה לגר. אבל כבר דייקנו לעי' מלשון רש"י דההיתר הנאה דנבילה נלמד ממכירה לנכרי, ולא מנתינה לגר, דנתינה לגר היא מצוה ומצוות לאו ליהנות נתנו, וא"כ שפיר צריך קרא דמכירה לנכרי ללמד היתר הנאה בנבילה. רק יקשה להיפך, כיון דכתיב או מכור לנכרי א"כ למה צריך להדרשא דלא תחנם ללמוד שאסור ליתן להם מתנת חנם. וכבר הק' כן התוס' בע"ז (כ.) עיי"ש מה שתירצו.

אבל מה שהתורה אמרה למכור נבילה לנכרי, וטריפה ליתן לכלב, והיינו לכלב שלו וכמבואר ממה דילפינן מיניה היתר הנאה, וכן מבואר בפי' ר"ח כאן, וברש"י מנחות (קא: ד"ה מה להלן מותר בהנאה), בזה דייקנין דנכבד שכר הכלב מן העכו"ם, שהרי כשיש לו נבילה וטריפה חייבתו תורה למכור הנבילה לנכרי והכלב מפרנס ע"י הטריפה, ולא להיפך.

ולפי"ז כל דין זה דלכלב תשליכון אותו אינו אלא בכלב שלו, אבל לכלב שאינו שלו אי"ח ליתן, דאילו היה חייב להשליך טריפה אפילו לכלב שאינו שלו היה זה בדרך מתנה, והיה נכבד שכר הכלב אפילו מגר תושב, וזה ודאי אינו. וממילא מבואר מה שלא נהגו ישראל להשליך טריפה לכלב, דלא היו רגילים להיות להם כלבים.

ד. ונראה לבאר בזה עוד מה דלכ' קשה למה הוצרך רש"י להוספה זו דנכבד שכר הכלב מן העכו"ם, דלכ' אינו נצרך לביאור הסוגיא כלל. אכן לפי המבואר נראה דבא לבאר איזה דין נתחדש בקרא זה, דהרי זה ודאי דאם יש לו טריפה ואין לו כלב דאי"ח להשליך הטריפה לכלב של אחרים, דזה היה בגדר מתנה והיה נכבד שכרו מגר תושב, וזה ודאי אינו, וכמש"נ. אלא ע"כ דמיירי דיש לו כלב. אלא דאכתי צריך להבין למה צריך קרא שישליך טריפה לכלב, וכי ס"ד שיאכילנו בשר כשר. וגם לא מסתבר דבא לומר דמחוייב להאכילו בשר טריפה ולא לזונו בדברים זולים אחרים, דא"כ היה כאן דין מתנה ממש (דהוא אינו רוצה להאכילו בשר והתורה חייבתו ליתן לו בשר טריפה) ועדיין היה נכבד שכרו מגר תושב. אלא ע"כ דמיירי שיש לו בשר טריפה ובשר נבילה, ויש לו כלב ורוצה להאכילו בשר, והברירה בידו שיכול להאכיל הטריפה לכלב ולמכור הנבילה לעכו"ם, או להיפך. ובזה אמרה תורה דמחוייב להאכיל הטריפה לכלב ולמכור הנבילה לעכו"ם, ולא להיפך. וא"כ מש"כ רש"י דנכבד שכר הכלב מן העכו"ם זהו עצם הדין דלכלב תשליכון אותו, דרק בכה"ג משכח"ל.

וממילא ניחא ביותר מה שלא נהגו ליתן טריפה לכלב, דכל הדין לא משכח"ל כ"א בכה"ג שיש לו נבילה וטריפה, ויש לו כלב, ורוצה להאכיל א' מהם לכלבו, והשני למכור לנכרי, וזה דבר שאינו מצוי, אבל אם אירע כן איה"נ דלפי המכילתא מחוייב ליתן הטריפה לכלבו, ולמכור הנבילה לנכרי, ולא להיפך.

תוס' ד"ה אותו, בא"ד והר"י דאורליני"ש מפרש דאיצטריך למישרי עובר שהוציא את ידו כו' עיי"ש. לא הבנתי כ"כ למה הוצרכו לומר דאיצטריך משום עובר שהוציא את ידו, נימא דאיצטריך משום טריפה ממש,

לנכרי), אלא על כרחך דכלב דוקא, ובא הכתוב לומר שיתננו לכלב דוקא דאין הקב"ה מקפה שכר כל בריה.

ודברי תוס' הרא"ש צ"ב.

וגם עי' בתוס' שהביא פירוש אחר בשם הר"י מאורליני"ש וק' למה נייד מפרש"י כיון שהוא מפורש במכילתא כנ"ל, וצ"ע.

ב. ולגוף הקושיא אמאי אין נוהגים כן ליתן טריפה לכלב, בפשוטו היה אפשר דהרי מבואר במכילתא דהיה מקום לומר דלכלב וככלב, דהיינו דכלב לאו דוקא, וה"ה שאר הנאות, רק דמסיק המכילתא דלזה אי"צ קרא דנלמד ק"ו מנבילה, וע"כ קרא מייתרא להצריך לכלב דוקא. אכן בסוגיין מבואר דלר' אבהו אליבא דר' יהודה צריך קרא דלכלב תשליכון אותו ללמוד דינא דר' אבהו דכל מקום שנאמר לא תאכל איסור הנאה במשמע, דדרשינן אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב שאר איסורים שבתורה, וכיון שהפסוק נצרך לזה אינו מיותר להצריך כלב דוקא, ונוכל לומר כהס"ד דהמכילתא דכלב לאו דוקא. והמכילתא דלא אמר כן צ"ל דאתיא כר"מ שלמד דינא דר' אבהו מנבילה, דלדידיה קרא דלכלב תשליכון אותו מיותר, שהרי דינא דר' אבהו נלמד מנבילה, ואילו היתר הנאה דטריפה נוכל ללמוד ק"ו מנבילה כמבואר במכילתא הנ"ל, וע"כ דקרא אתיא להצריך שיתננו לכלב דוקא. (אלא דבסוגיין אמרינן דגם ר"מ דריש אותו לאסור חולין שנשחטו בעזרה בהנאה, אבל המכילתא צ"ל דלא דריש אותו כלל, וכן מדוייק שלא הובא במכילתא הנ"ל שום דרשא על אותו.) אבל אנן קיי"ל כר' יהודה, דהרי קיי"ל דאסור ליתן להם מתנת חנינם, ואיסור הנאה בעלמא ילפינן מאותו אתה משליך כו', וא"כ לדידן לכלב לאו דוקא וה"ה שאר הנאות.

ג. עוד י"ל בטעם שאין נוהגים כן, דהנה יל"ע במש"כ רש"י – וכן הוא במכילתא הנ"ל – דנכבד שכר הכלב מן העכו"ם. וק' דהרי גם לג"ת נותן נבילה, וכי נכבד הכלב מגר תושב. והרי רש"י עצמו לא כתב אלא שנכבד מן העכו"ם שהנבילה ימכור לנכרי, ולא כתב שיתננה לג"ת, הרי דנזהר לומר שנכבד מן העכו"ם דוקא, וק' דהרי גם לג"ת נותן נבילה.

אבל נראה דאיי"ק, דהרי דברי רש"י קאי לר' יהודה דאסור למכור נבילה לג"ת, נמצא שמה שנותן נבילה לג"ת הוא חיוב נתינה, וכמה שביארנו לעי' שהוא מדיני נבילה דהתורה זכתה אותה לג"ת, וא"כ מה שנותן לו נבילה ולא טריפה אי"ז מורה על פחיתות מעלתו, רק התורה לא חייבה לישראל ליתן לו טריפה במתנה, דחס על ממון ישראל, ולא חייבה התורה ליתן לו כ"א נבילה.

ועי' בשפ"א שפי' דזהו מש"כ התוס' דלא משמע פשט ההלכה כפרש"י, פי' דפשטות הסוגיא דשאר איסורים היינו גם איסור עשה, ולא דוקא חייבי לאוין, וזה מכריח כפי' התוס'.

ועי' גלהש"ס משה"ק לפרש"י דגם בחשב"ע אי' ל"ת דלא תאכל כל תועבה. והקושיא היא לפרש"י, דלהתוס' לק"מ, כמובן.

וע"ע בתוס' שכתבו דבסוף שמעתתא א"א לפרש כפרש"י, ועי' מהרש"א שהוקשה לו מה ראייה איכא מסוף שמעתתא, והוצרך להגיה בדברי התוס'. אבל השפ"א ביאר דהכונה למש"א שם (כג'): דריב"ל לא יליף איסור"נ בשאר איסורים מקרא דאותו, משום דס"ל חשב"ע דאורייתא. והתם ע"כ הכונה דכיון דקרא דאותו נדרש לחשב"ע, אינו מופנה לשאר איסורים, וזה כהתוס' דיותר יש לדרוש אותו אחשב"ע.

ולדעת רש"י צריך לדחוק דזה בכלל דברי הגמ' שם, דריב"ל ס"ל דיותר יש לדרוש אותו לאסור חשב"ע בהנאה, מאשר לדרשו שאר איסורים, וזה היפך שיטת ר' יהודה דיותר יש לדרשו שאר איסורים, ונשאר איסור הנאה בחשב"ע דרבנן.

תורה חולין שנשחטו בעזרה, בא"ד ובפ' מי שאמר הריני נזיר כו' פריך למ"ד כדי לחנכו במצות הא קמייתי חולין לעזרה ומשני קסבר חשב"ע לאו דאורייתא, ואי לענין איסור אכילה הו' דאורייתא אכתי תיקשי ל' היאך הקרבן נאכל, דמשמע התם שנאכל עכ"ל. מש"כ דמשמע התם שנאכל כונתם להמשך הסוגיא דפריך אם נטמא איך חטאת העוף נאכל במליקה, ומבואר שהגמ' נקט בפשיטות דקרבנו היה נאכל.

ותמוה טובא למה הוצרכו התוס' לבנות קושייתם על מה שמשמע התם שהקרבן היה נאכל. הרי גם אם לא היה נאכל אכתי ק' האיך היה נשחט, דהרי איסור חשב"ע כולל גם השחיטה וגם האכילה, כדמשמע בגמ' קדושין (נז:). וכן מבואר בתוס' נזיר (כט. ד"ה קסבר) דקושיית הש"ס הא קא מייתי חולין לעזרה היא בין משחיטה בין מאכילה.

ועוד אפי"ת דלא פשיטא מילתא דחשב"ע אסורים בשחיטה, דשמא אינם אסורים אלא באכילה (ועי' לק' מה שנדון בזה), אכתי לא היו התוס' צריכים לייסד קושייתם על מה שמשמע התם שהקרבן היה נאכל. דהרי הגמ' התם פריך לדעת ריב"ח דאינו נזיר מה"ת איך

דס"ד דכיון דמאותו קרא ילפינן קדשים שיצאו חוץ למחיצתן א"כ איתקש טריפה לקדשים, וס"ד שיהיה אסור בהנאה. ושם בטריפה א"א לומר כן, דידעינן דטריפה שריא בהנאה מק"ו מנבילה, כדאיתא במכילתא שהבאנו לעי'. אלא שכל דברי התוס' לכ' הם בהעלם מדברי המכילתא, שהרי במכילתא מבואר להדיא דקרא נצרך לנתינה לכלב דאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, וכמו שפרש"י, וכמש"נ. וצ"ת.

חולין שנשחטו בעזרה

ואידך חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא. רש"י מפרש כיון דאותו נצרך לדרוש איסור הנאה בשאר איסורים, אינו מיותר לאיסור הנאה בחשב"ע – דחשב"ע אינו בכלל שאר איסורים, דשאר איסורים היינו חייבי לאוין, וחשב"ע הוא איסור עשה – ולכן איסור הנאה בחשב"ע לאו דאורייתא. אבל איסור אכילה שפיר הו' דאורייתא, ועי' בגמ' קדושין (נז:): שנדרש מקרא דכי ירחק ממך המקום גו' וזבחת ואכלת גו' בריחוק מקום אתה זובח ואוכל ואי אתה זובח ואוכל בקירוב מקום.

ולפרש"י מבואר דיותר יש לדרוש אותו שאר חייבי לאוין, מאשר לדרשו אחשב"ע שאינו אלא איסור עשה (אף דדמי ל' שהוא איסור מחיצה), ולכן ל' יהודה דרשינן ל' לאסור שאר איסורים, ונשאר חשב"ע מותרים בהנאה מדאורייתא.

אבל תוס' מפרשים דכונת הגמ' דכל עיקר חשב"ע אינו דאורייתא, וא"כ פירוש הגמ' הוא להיפך, דאילו היה חשב"ע דאורייתא א"כ קרא דאותו היה נדרש לחשב"ע (דדמי ל' שהוא איסור מחיצה) ולא היה מיותר למילף שאר איסורים, וע"כ ר' יהודה דריש ל' לשאר איסורים שבתורה סובר דעיקר חשב"ע לגמרי אינו דאורייתא וא"א לדרוש אותו לענין חשב"ע. ולהתוס' מבואר דיותר היה לנו לדרוש אותו אחשב"ע (דדמי ל' שהוא איסור מחיצה), מאשר לדרשו שאר איסורים.

ולהתוס' אי"צ למש"כ רש"י דשאר איסורים היינו חייבי לאוין ולא חייבי עשה. דרש"י הוצרך לזה כדי שלא יקשה דנדרוש אותו שאר איסורים וממילא גם חשב"ע יהיה בכלל. אבל להתוס' י"ל דשאר איסורים כולל גם איסורי עשה, ובדואי אילו דרשינן אותו שאר איסורים שבתורה חשב"ע היה בכלל, רק כונת הש"ס להיפך וכנ"ל דאילו היה עיקר חשב"ע דאורייתא היה אותו נדרש לאיסור הנאה בחשב"ע ולא הו' מופנה לשאר איסורים כלל.

פי' דלמה מבע"ל לריב"ח בנזיר טמא ובחטאת העוף, תבע"ל גם בנזיר טהור ובחטאת בהמה, דעכ"פ הוי חשב"ע. וזהו כקושיית הבבלי הא קא מייתי חולין לעזרה.

ומתריך הירושלמי תמן ספק אחד וכא שני ספיקות ע"כ, פי' דספיקו של ריב"ח כולל שני הענינים, האם הקרבן היה נאכל מצד שהוא חשב"ע (ובעיא זו היא גם בנזיר טהור ובחטאת בהמה), והאם היה נאכל מצד שהוא מליקת העוף (ובעיא זו היא בנזיר טמא דוקא).

וממשיך הירושלמי אמר רבי מני ואפילו הכא ספק אחד הוא כהדא דתני הנוחר והמעקר אין בו משום שחיטת חולין בעזרה ע"כ. פי' דרבי מני מפרש דבחטאת בהמה באמת פשיטא שלא היה נאכל, דהוא חשב"ע (ודלא כהבבלי), ולכן מבע"ל בחטאת העוף של נזיר טמא דוקא, דאין דין חשב"ע כ"א בשחיטה ולא במליקה, וא"כ שמא היה נאכל, או"ד לא היה נאכל כיון שמליקת חולין עושהו נבילה.

ומסיק רבנן דקיסרין בשם רבי יוסי בן חנינה אפילו ספק אחד אינו כמאן דאמ' אין שחיטת העוף מחוורת מדבר תורה ע"כ, פי' דפושט דהיה נאכל, דאין שחיטה לעוף מה"ת, וכדאמרין בבבלי לדעת ריב"ח.

והנה צריך להבין מתחילה כשאמר הירושלמי דריב"ח מבע"ל שני ספיקות, הן מצד חשב"ע, והן מצד מליקה, למה מבע"ל לריב"ח רק אם הקרבן היה נאכל, ומשמע דפשיטא לי' שהיה נשחט עכ"פ, והרי אם יש בו משום חשב"ע א"כ גם השחיטה צריכה להיות אסורה. ומוכח מזה דריב"ח ס"ל (לפי הירושלמי עכ"פ) דאיסור חשב"ע הוא על האכילה דוקא, ולא על השחיטה.

אכן לעי' הוכחנו מדברי ר' יוחנן בקדושין (נז:). שלמד איסור"ג בחשב"ע מסברא דמה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי אסור, דעצם השחיטה אסורה. ודברי ר' יוחנן הובאו גם בירושלמי (ע"ז פ"ה הי"ב). (ובבבלי דברי ר' יוחנן איתותבו, אבל בירושלמי דבריו קיימים גם למסקנא עיי"ש.) וע"כ צ"ל דפלוגתא היא, דר' יוחנן ס"ל דאיסור חשב"ע הוא גם על השחיטה, וריב"ח ס"ל דאינו אלא על האכילה.

ואזלי לשיטתייהו, דזה ודאי פשיטא שנזיר קטן היה מביא קרבנותיו, כדמוכח הן מסוגיית הבבלי והן מסוגיית הירושלמי. (רק בירושלמי מבע"ל אם היה נאכל, והבבלי פשיטא לי' שהיה גם נאכל.) וזה ניחא לר' יוחנן דס"ל דאב מדיר את בנו בנזיר מה"ת. אבל לריב"ח דאינו אלא משום חינוך, איך היה הקרבן נשחט. אמנם הבבלי באמת מקשה הא קא מייתי חולין לעזרה, ואפשר

מיייתי קרבן הא קא מייתי חולין לעזרה. והנה אם אין כונת הגמ' להקשות משחיטה (דשמא איסור חשב"ע אינו על השחיטה) ע"כ היא מהאכילה, ואם אינה מאכילה (דשמא לא היה הקרבן נאכל) ע"כ היא מהשחיטה, אבל עכ"פ הקושיא היא או משחיטה, או מאכילה, או מתרווייהו. ועל זה משני הגמ' קסבר חשב"ע לאו דאורייתא, ולפרש"י דהיינו שאין האיסור"ג שבו דאורייתא, אבל עיקר איסור חשב"ע הוא דאורייתא, א"כ לא תריך הגמ' כלום. וא"כ בפשיטות היה להם להתוס' להקשות דלפרש"י הסוגיא התם אין לו שחר. ולמה הוצרכו התוס' להקשות רק מכח מה שמשמע מהגמ' בהמשך דהקרבן היה נאכל.

ב. והנה בעיקר הנידון אם איסור חשב"ע הוא גם על השחיטה, או רק על האכילה (וההנאה), עי' קדושין (נז:). לפי שנאמר כי ירחק ממך המקום וזבחת, בריחוק מקום אתה זוכה ואי אתה זוכה במקום קרוב, פרט לחולין שלא ישחטו בעזרה כו' יכול לא ישחוט ואם שחט יהא מותר, ת"ל כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת, מה שאתה זוכה ברחוק מקום אתה אוכל, ואי אתה אוכל מה שאתה זוכה במקום קרוב, פרט לחשב"ע ע"כ. ומפורש לכ' דהאיסור הוא גם על הזביחה וגם על האכילה. אבל שמא יש דרחות דהכונה דאלמלא קרא דואכלת הייתי אומר שהאיסור על השחיטה ולא על האכילה, אבל השתא דכתיב וזבחת ואכלת הוא להיפך, דהאיסור הוא לאכול מה שנזכה בפנים, ולא על הזביחה עצמה.

ואכתי יש להביא ראיה מתחילת הסוגיא שם, דדן הש"ס מנין לומדים איסור הנאה בחשב"ע, וקאמר ר' יוחנן משום ר"מ אמרה תורה שחוט שלי בשלי ושלך בשלך, מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי אסור. אלא דהש"ס מקשה על זה דהרי איכא למפרך מה שלי בשלך דענוש כרת. ומסיק דאיסור הנאה בחשב"ע נלמד מאותו. עכ"פ מדברי ר' יוחנן מוכח דיש איסור לשחוט שלך בשלי, דהיינו חולין בעזרה.

אבל נראה דהדבר שנוי במחלוקת. דעי' בירושלמי נזיר פ"ד ה"ו רבי אחא רבי אימי אמר רבי יוסי בן חנינה שאל מליקת העוף שלו מהו שתיאכל ע"כ. פי' נזיר קטן שנטמא ומביא חטאת העוף, האם הקרבן נאכל. ובפשוטו דריב"ח לשיטתו דס"ל בבבלי דנזירות קטן הוא משום חינוך, וא"כ מדאורייתא הוי חולין שנמלק שהוא נבילה. וכבר ראינו דהבבלי פשיטא לי' שהיה נאכל, ומקשה מזה על ריב"ח, ומתריך דס"ל דאין שחיטה לעוף מה"ת. אבל בירושלמי ריב"ח מבע"ל אם היה נאכל.

וממשיך הירושלמי בזה"ל עד דאת מקשי לה למליקת העוף קשיתה לשחיטת העוף [נראה דצ"ל בהמה] ע"כ.

להקשות מכח מה דמשמע התם שהקרבת היה נאכל, וכמו שהקשינו לעיל.³⁷

מצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסני

תוס' ד"ה ור"ש, בא"ד ואומר ר"י דלק"מ דלא קאסר אלא לבני יעקב דוקא דקודם מ"ת איקרו ב"נ, דהא לא נישנית בסני עכ"ל, ולכ' הם ב' תירוצים, חדא דמה שאמר ר' יהודה (חולין ק:): דגיה"נ נוהג בב"נ, היינו בבני יעקב קודם מ"ת, ולא בשאר ב"נ. וכן דעת רש"י (סנהדרין נט.).³⁸ ועוד תירוץ שני, דבגמ' סנהדרין (נט.) איתא דכל מצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסני לישראל נאמרה ולא לב"נ, ואנו אין לנו אלא גיה"נ ואליבא דר' יהודה, וא"כ אפי' את"ל דכונת ר' יהודה שגיד הנשה נהג קודם מ"ת בכל ב"נ, אבל כיון שלא נשנית בסני א"כ פקע מב"נ, ואינו אסור עכשיו אלא לישראל. ובנמוקי הגרי"ב הגיה בדברי התוס' דצ"ל ועוד, כי הם ב' תירוצים, וכן

ההקושיא היא גם מצד השחיטה, ומתרץ דקסבר חשב"ע לאו דאורייתא. אבל בירושלמי מבואר דלא פשיטא מילתא כן, דהרי מבע"ל לריב"ח אם הקרבן היה נאכל, ולחד צד בירושלמי הבעיא היא גם משום חשב"ע, הרי שהיה צד לומר דחשב"ע דאורייתא, ולא היה הקרבן נאכל, ומ"מ הא ודאי שהיה נשחט. וע"כ שדעת ריב"ח, לדעת הירושלמי עכ"פ, שאין איסור חשב"ע כ"א על האכילה.

ג. ולפי"ז ניחא לכ' מה דלא פשיטא להו להתוס' כאן שיש איסור חשב"ע מצד השחיטה, והוצרכו לייסד קושייתם על מה שמשמע בניזר שהקרבת היה נאכל.

אלא דאי"ז מספיק דעכ"פ קושיית הבבלי הא קא מייתי חולין לעזרה ע"כ הוא או מצד השחיטה או מצד האכילה, ועל זה משני קסבר חשב"ע לאו דאורייתא, ולפרש"י דהיינו דהאיסוה"נ שבו לאו דאורייתא אין לתירוץ הגמ' שחר, וא"כ למה לא הקשו התוס' בפשיטות איך יפרנס רש"י לדברי הגמ', ולמה הוצרכו

³⁷ ושי"ל בהקדם מה דהגר"י פונבוז'ר (זכר יצחק סי' ל"ט) חקר אם איסור חשב"ע הוא משום קדושה, דשחיטה בפנים מקדישו ליאסר, או"ד אינו אלא פסול שחיטה.

ולכ' תלוי בהנ"ל דאם הוא פסול שחיטה בודאי אין האיסור כ"א על האכילה, דלא ניתר ע"י השחיטה. אבל למה תיאסר השחיטה עצמה, וכי יש איסור לעשות שחיטה פסולה. אבל אם הוא איסור קדושה א"כ אפשר שהאיסור הוא גם על השחיטה, ועל דרך שאמר ר' יוחנן אמרה תורה שחוט שלי בשלי ושלך בשלך.

ובזכר יצחק שם תלה חקירה זו בנידון הגמ' אם חשב"ע אסורים בהנאה מה"ת. דאם הוא פסול שחיטה למה ייאסר בהנאה, ורק אם הוא איסור קדושה יש צד לאסרו בהנאה דומיא דפסולי המוקדשין.

ומעתה יש לומר, דאלמלא שמשמע בהמשך הגמ' בניזר שהקרבת היה נאכל, היה ניחא הסוגיא התם גם לרש"י. דהיינו יכולים לפרש דברי הגמ' כך, דמתחילה היה ס"ד דחשב"ע אסורים בהנאה, וא"כ הוא איסור קדושה, והאיסור הוא בודאי גם על השחיטה. ולכן פריך הגמ' לריב"ח איך הקרבן היה נשחט, והא קא מייתי חולין לעזרה. והקושיא היא מצד השחיטה, אבל מהאכילה אינו מקשה, דשמא באמת לא היה נאכל. (וכדחזינו בירושלמי דריב"ח מספק"ל אם הקרבן היה נאכל.) ומתרץ הגמ' קסבר חשב"ע לאו דאורייתא, פ"י איסור ההנאה שבו אינו דאורייתא וכפרש"י כאן, וממילא דיכולנו לומר דאינו איסור קדושה כלל, כ"א פסול שחיטה, וממילא דהאיסור הוא רק על האכילה ולא על השחיטה, ושפיר היה הקרבן נשחט.

כל זה היה אפשר לפרש בגמ' אלמלא דמהמשך סוגיית הבבלי משמע שדעת הבבלי בפשיטות דהקרבת היה נאכל, ודלא כירושלמי. וא"כ יקשה לריב"ח מה לי דאיסור הנאה בחשב"ע לאו דאורייתא, ואינו איסור קדושה כ"א פסול שחיטה, אבל סוכ"ס השחיטה פסולה ואיך היה נאכל. וזו היא באמת קושיית התוס' על רש"י, ולכן הוצרך לייסד קושייתם על מה שמשמע התם שהקרבת היה נאכל, ודו"ק.

ומ"מ קשה לומר שדעת ריב"ח עצמו דחשב"ע אינו אלא פסול שחיטה, דא"כ מאי קאמר רב מני עלי' בירושלמי דהנוחר והמעקר אין בו משום חשב"ע, והרי הנוחר והמעקר בלא"ה אינה שחיטה כשירה. וע"כ שדעת ריב"ח דחשב"ע אינה שחיטה פסולה אלא דין קדושה, ומ"מ ס"ל דלא אסרה רחמנא את השחיטה, רק כיון ששחט חל עלה קדושה לאסרה באכילה.

³⁸ ודלא כרבינו יונה (חידושי רבינו יונה לסנהדרין שם) שפי' דעת ר' יהודה שמתחילה נאסר לכל אומות העולם, ואע"פ שנאמר שם בני ישראל, הרי זה לפי שבישראל היה המאורע עיי"ש.

איתא בתוס' חולין (צ.) לענין קושיא אחרת עיי"ש.

שם, וי"ל כיון דסבר אין בגידין בנו"ט סברא הוא כי אסור בהנאה נמי אסור, דלא שייכא בה אכילה עכ"ל. עי' בתוס' ר"פ שביאר הסברא יותר וז"ל וי"ל דכיון דקסבר אין בגידין בנו"ט א"כ לא שייך ביה אכילה, וא"כ ע"כ הא דאסר קרא גיד היינו בהנאה, דאין אכילה שייכא ביה כיון דאין בגידין בנו"ט עכ"ל. ומשמע כונתו דכיון שאין בגידין בנו"ט א"כ אין כאן הנאת אכילה, אבל הנאה מיהת איכא – ושמא היינו הנאת מעיים – וא"כ ע"כ מה דאסרה תורה אכילת גיה"נ היינו משום שאסור בהנאה.

והנה התוס' לעי' (כא:) הק' לר' אבהו יתחייב כרת אם נהנה מחמץ, דהא כתיב כי כל אוכל חמץ ונכרתה. והר"ן תי' דאין כונת ר' אבהו דאכילה משמע הנאה, דלעולם אכילה משמע אכילה דוקא, רק דילפינן מנבילה או מטריפה דבכל מקום שאסרה תורה אכילה ה"ה שאסור בהנאה, והלימוד הוא דאסור ולא דחייב כרת. ומבואר שדעת התוס' דלר' אבהו לא תאכל משמע איסור הנאה, ולכ' הביאור משום שאכילה היא מין ממני הנאה, וכמש"כ הרמב"ם בסה"מ. ויש לעיין א"כ מאי מקשה הגמ' בסוגיין למ"ד אין בגידין בנו"ט דיאסר גיה"נ בהנאה, והא כיון שאין בגידין בנו"ט א"כ אינו נהנה, וע"כ מה שאסרה תורה גיה"נ באכילה אינו משום שהוא מין הנאה, רק גזה"כ דאסור לאכלו אף שאינו נהנה, וא"כ אפילו ר' אבהו היה צריך להיות מודה דהכא אין איסור הנאה במשמע. וכע"ז הק' הגרעק"א.

אבל לפי"ד תוס' ר"פ מוכח דאף אם אין בגידין בנו"ט מ"מ הנאה איכא, רק שאינו נחשב הנאת אכילה. ושפיר נקט הגמ' דלר' אבהו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, ואדרבא בהא אפילו חזקיה מודה, וכמבואר בדבריו ובדברי התוס'.

עי' קדושין (נח.) אשכחינהו מר יהודה לרב יוסף ולרב שמואל בריה דרבה בר בר חנה דהוו קיימי אפיתחא דבי רבה, אמר להו תניא המקדש בפטר חמור בבשר בחלב ובחולין שנשחטו בעזרה, ר' שמעון אומר מקודשת וחכ"א אינה מקודשת, אלמא חולין שנשחטו בעזרה לר' שמעון לאו דאורייתא, ורמינהו ר"ש אומר חולין שנשחטו בעזרה ישרפו כו'. אישתיקן. אתו לקמיה דרבה אמר להו פלגא אוקמינכי, הב"ע כגון שנשחטה ונמצאת טריפה, ור"ש לטעמיה דתניא השוחט את הטרפה וכן השוחט ונמצאת טריפה זה וזה חולין בעזרה, ר"ש מתיר בהנאה וחכמים אוסרים ע"כ.

ועי' בתוס' שהק' למה דס"ד דטעמא דר"ש משום

ומ"מ בתוס' הרשב"א ובתוס' ר"פ ג"כ מובא תירוץ זה בלא "ועוד", ומשמע כגירסא שלפנינו. ונראה לבאר, דרש"י (סנהדרין שם) פי' הך כללא דכל מצוה שנאמרה לבי"נ ולא נשנית בסני לישאל נאמרה ולא לבי"נ, דהכונה דכיון שלא נשנית בסני ניטלה מבי"נ, וניתנה לישאל. אבל נראה דהתוס' מפרשים דהוא בדרך גילוי מילתא, דכיון שלא נשנית בסני הרי זה גילוי"מ דגם קודם מ"ת לא ניתנה אלא לבני ישראל, ולכן לא הוצרך לשנותו בסני. והם הם דברי התוס', דגם לר' יהודה לא נאסר גיד הנשה מעיקרא כ"א לבני יעקב, דהא לא נשנית בסני, וק"ל.

ומ"מ לשון תוס' ר"פ מסורבל, וז"ל וי"ל דאין זו סברא דלא היה נאסר אלא לבני יעקב, דדוקא לפני מ"ת היה, דהא לא נשנית בסני עכ"ל, ואינו מובן, ונראה דצ"ל "דלא היה נאסר אלא לבני יעקב דוקא לפני מ"ת, דהא לא נשנית בסני", וברור.

ב. והנה עי' במשנה חולין (ק:) נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה. ר' יהודה אומר אף בטמאה. א"ר יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיה"נ, ועדיין בהמה טמאה מותרת להם. אמרו לו, בסני נאמר, אלא שנכתב במקומו ע"כ. ועי' בפיה"מ להרמב"ם שם שפי' דברי חכמים, דכל מצוה שנאמרה קודם מ"ת אין אנו עושים אותה מחמת כן כ"א מחמת שנצטוונו בסני, ולכן אף שאבר מן החי נאסר לבני נח אבל אנו אסורים בו מכת הציווי דסני, וכן מצות מילה אף שנאמרה לאברהם עיי"ש. ומבואר דהרמב"ם מפרש דברי חכמים, שאין כונתם דלא נצטוו בני יעקב על גיד הנשה, אלא לעולם נצטוו גם הם, אלא דמ"מ אנו מצווים מכת מה שנאמרה בתורה שנתנה בסני, וכיון דלידין בהמות טמאות אסורות, אין איסור גיה"נ נוהג בהם.

וק' דלכ' זוהי שיטת ר' יהודה, דהרי בגמ' סנהדרין הנ"ל קאמר דכל מצוה שנאמרה לבי"נ ולא נשנית בסני לישאל נאמרה ולא לבי"נ, ואנו אין לנו אלא גיה"נ ואליבא דר' יהודה, הרי דגם לר' יהודה כיון שלא נשנית המצוה בסני ניטלה אז מבי"נ וניתנה לישאל, וכמו שפרש"י וכו"ל. אלא ע"כ דהרמב"ם אינו מפרש כרש"י, אלא כמה שביארנו בדעת התוס', דכונת ר' יהודה דכיון שלא נשנית בסני הר"ז גילוי שגם מתחילה ניתנה המצוה לבני יעקב דוקא, ואנו מצווים מכת אותו ציווי דאז. ולכן ס"ל לר' יהודה דנוהג בטמאים כיון שע"כ נצטוו אז גם על הטמאים. אבל חכמים ס"ל דמתחילה נצטוו בתורת בני נח, אבל אנו מצווים בתורת בני ישראל שנצטוו בסני, ולכן לדידן אין הציווי כ"א בטהורים, ודו"ק.

כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרו

כתב הרמב"ם (פ"ח מאכ"א ה"ה-ו) וז"ל האוכל גיד הנשה מבהמה וחיה הטמאים פטור לפי שאינו נוהג בטמאה אלא בבהמה שכולה מותרת, ואינו כאוכל משאר גופה שאין הגידים מכלל הבשר כמו שביארנו, ואם אכל מחלב שעל הגיד הרי זה כאוכל מבשרה. האוכל גיד הנשה של נבילה או של טרפה או של עולה חייב שתים כו' עיי"ש. ומבואר דאף דפסק כר"ש דאין בגידין בנו"ט, מ"מ כשאוכל גיה"נ של נבילה חייב גם משום נבילה. וצ"ל דס"ל דמתוך שהתורה חייבה עליו משום איסור גיד, חשוב אכילה גם לענין איסור נבילה. עי' באו"ש שם שביאר משום שאיסורו חשוב. ורק בבהמה טמאה שאי"ח עליו משום גיד, הוא דלא חשיב בשר גם לענין איסור בהמה טמאה.

וק' דהוא נגד סוגיין דקאמר הגמ' דלר"ש דאין בגידין בנו"ט אי אפשר לומר דכשהותרה נבילה הותר גם הגיד, ופרש"י משום דלר"ש אין איסור נבילה חייל על הגיד. והרי להרמב"ם אינו כן.

וי"ל דהרמב"ם מפרש הסוגיא כפי ר"ח, דאין הכונה דלר"ש לא חייל איסור נבילה על הגיד, רק כונת הגמ' דלר"ש כיון שאין בגידין בנו"ט א"כ אין הגיד בכלל קרא דתתנה ואכלה, דהיינו מידי דבר אכילה. וא"כ הגמ' ניהא גם להרמב"ם, דאף שחל איסור נבילה על הגיד אבל מ"מ אי"ז אכילה לגבי הנכרי, ואינו בכלל תתנה ואכלה.

ובספר משאת המלך (להג"ר שמעון דיסקין זצ"ל) תי' דסברת הרמב"ם ל"ש כ"א לבתר דידעינן דגיד הנשה מותר בהנאה, והוא איסור אכילה, וכיון דהתורה חישב לאכילתו מעשה אכילה לענין איסור גיד, ה"ה דהוי מעשה אכילה לגבי נבילה. אבל אילו היה גיה"נ אסור בהנאה, א"כ מה שחייבה תורה על אכילתו אפשר דאינו משום דחשיב מעשה אכילה, אלא משום דחשיב הנאה. (או משום שהתורה חישבתו להנאה עכ"פ, או דבאמת הוי נהנה וכמו שדייקנו מדברי תוס' ר"פ.) ואי"ז ענין לחיוב נבילה, דצריך מעשה אכילה. וא"כ ניהא בפשיטות, דהגמ' מקשה לר' אבהו כיון דסתם איסור אכילה משמע איסור הנאה, א"כ למה אין גיה"נ אסור לר"ש דס"ל אין בגידין בנו"ט, ול"ש לומר כשהותרה נבילה כו'. וכבר אין לומר משום שמתוך שחל עליו איסור גיד חל נמי איסור נבילה (וממילא כשהותרה נבילה היא וגידה הותרו), דזה ל"ש כ"א אם גיה"נ מותר בהנאה, והרי על זה גופא אנו דנים מנ"ל שמותר בהנאה, ודו"ק.

ב. עכ"פ יהיה הביאור בסוגיא אשר יהיה, הדבר מפורש דלר' אבהו (דס"ל דכל איסורים שבתורה אחד איסור

שחשב"ע לאו דאורייתא, ומשמע דמ"מ אסור מדרבנן, וא"כ אמאי מקודשת, מ"ש מהמקדש בחמץ משעה ששית או בחיטי קורדניא. ותי' דהתם איכא צד דאורייתא, או חמץ דאורייתא בשעות דרבנן או חמץ דרבנן בשעות דאורייתא, אבל הכא אי חשב"ע דרבנן הוי לגמרי דרבנן. וקצת יש להביא ראיה דגם רש"י סובר כן, דעיי"ש שפי' חשב"ע לאו דאורייתא לא איסור שחיטתו ולא איסור הנאתו. וק' דבסוגיין פי' דחשב"ע לאו דאורייתא היינו דוקא האיסור הנאה שבו. ואם נימא דס"ל כהתוס' א"כ ניהא, דהוצרך התם לפרש דהוי דרבנן לגמרי, דאילו היה איסור שחיטתו דאורייתא, ורק איסור הנאתו דרבנן, לא היתה מקודשת, כיון דאיכא צד דאורייתא עכ"פ. ואף דרש"י עצמו פי' לעי' (י). דהמקדש בחיטי קורדניא היינו בשעה ששית, אבל אפשר דס"ל דחיטי קורדניא הוי חשש חמץ גמור. או דס"ל דאף שהוא חמץ נוקשה דרבנן ושעות דרבנן אבל כיון דעיקר איסור חמץ דאורייתא חשיב עיקרו מה"ת, משא"כ חשב"ע קאמר הגמ' דהוי דרבנן לגמרי ואין לו עיקר מה"ת כלל.

ב. ויל"ע למסקנת הגמ' התם דר"ש ס"ל חשב"ע דאורייתא, והיינו גם איסור הנאתו כמבואר בגמ' דאינה מקודשת אא"כ נמצא טריפה, וא"כ לא מייתרא אותו לאיסור שאר איסורים שבתורה בהנאה, וע"כ ס"ל כחזקיה, וכמבואר בסוף סוגיין דעיקר הנפק"מ בין חזקיה לר' אבהו הוא בדין חשב"ע. וק' דר"ש עצמו ס"ל דגיד הנשה אסור בהנאה.

ולתי' הראשון בתוס' (ד"ה ור"ש) ניהא, די"ל דר"ש ס"ל כחזקיה דסברא הוא כיון דאין בגידין בנו"ט ע"כ שהתורה אסרם בהנאה. אבל לאידך תירוצ' בתוס' קשה.

ועי' ברא"ש חולין פ"ז ס"ז שכתב דכיון דקיי"ל דחשב"ע דאורייתא, וכמו שמביא כמה ראיות ובינם גם הגמ' הנ"ל דמסיק דר"ש ס"ל חשב"ע דאורייתא, א"כ ע"כ סבירא לן כחזקיה, ומכריח מזה הרא"ש דגיה"נ מותר בהנאה. ולכ' יתמה דהא ר"ש עצמו ס"ל גיה"נ אסור בהנאה.

אבל באמת לק"מ, דר"ש מצי סבר כר"מ דלי"ל דברים ככתבם, וא"כ ילפינן איסור הנאה בכ"מ מנבילה. ואותו מייתרא לחשב"ע. וכונת הרא"ש דעכ"פ לדין דקיי"ל כר' יהודה דדברים ככתבם, וא"א ללמוד איסור הנאה בשאר איסורים מנבילה, וגם מטריפה א"א ללמוד דאותו נצרך לחשב"ע דאורייתא, וע"כ קיי"ל כחזקיה, וז"פ.

בהנאה, את"ד.

יין נסך

כתב הרמב"ם (פ"ז ע"ז ה"ב) ע"ז ומשמשיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך וכל הנהנה בא' מכל אלו לוקה שתיים, א' משום ולא תביא, וא' משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם עכ"ל.

שיטת הרמב"ם דיש ל"ת א' הכולל ע"ז ומשמשיה ונויה ותקרובת שלה. וכן הוא בשה"מ ל"ת כ"ה. והרמב"ן פליג וס"ל דיש ב' לאוין מיוחדין לע"ז עצמה (ולא ידבק גוי, ולא תביא תועבה גוי), וא' במשמשי ע"ז (לא תחמוד כסף וזהב אשר עליהם גוי), וא' בתקרובת (וקרא לך ואכלת מזבחך, ואיסה"נ דידיה נלמד מויאכלו זבחי מתים).

עוד מבואר ברמב"ם דלוקה שנים, א' משום ולא תביא תועבה אל ביתך, שהוא הל"ת דע"ז ומשמשיה, וא' משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, שהוא הל"ת דהנאה מעיר הנדחת (עי' סה"מ ל"ת כ"ד, והל' ע"ז פ"ד ה"ז), ומבואר דהוא כולל גם הנאה מע"ז ומשמשיה. והמקור מדברי הגמ' מכות (כב.) ע"ש.

וקשה שהרי שיטת הרמב"ם (ל"ת קע"ט) דאם אכל שרץ הארץ לוקה א' משום הלאו דשרץ הארץ, אבל אינו לוקה משום הלאו דאל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השורץ, שהוא לאו כללי לכל השרצים, דכיון דהלאו דשרץ הארץ כלול בהלאו הכללי, הוי כלאו שנכפל ב"פ, ואינו נחשב אלא לאו א'. ורק אם אכל שרץ המים, שאין לו לאו מיוחד בפנ"ע, הוא דעובר משום הלאו הכללי דשרצים. וא"כ ה"נ כיון דהלאו דולא ידבק גוי כולל גם הנהנה מעיר הנדחת וגם הנהנה מע"ז, ואילו הלאו דולא תביא גוי כולל רק הנהנה מע"ז, הו"ל לומר דהנהנה מע"ז ילקה א' משום ולא תביא גוי, והנהנה מממון עיר הנדחת שאינו ע"ז ילקה א' משום ולא ידבק גוי. וצ"ע.

ב. ועי' סה"מ ל"ת קצ"ד, דיש ל"ת לשתיה מיין נסך, וגם אסור בהנאה, ונלמד מקרא דאשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם. וכן מבואר בדבריו בהל' מאכ"א (פ"א ה"א) וז"ל יין שנתנסך לע"ז אסור בהנייה והשתיה ממנו כל שהוא לוקה מה"ת. וכן האוכל כל שהוא מתקרובת ע"ז מבשר או מפירות אפילו מים ומלח האוכל מהן כל שהוא לוקה שנאמר אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם יקומו וגו' עכ"ל. והק' הרמב"ן (השגות לסה"מ

אכילה ואחד איסור הנאה במשמע), אליבא דר"ש (דס"ל דאין בגידין בנו"ט), ע"כ גיה"נ אסור בהנאה. וקשה על הרמב"ם שפסק (פ"ח מאכ"א ה"ט"ו) כר' אבהו, וגם פסק דאין בגידין בנו"ט (כנ"ל), ומ"מ פסק (שם הי"ד) דגיה"נ מותר בהנאה.

ועי' בתורת הבית להרשב"א (תוה"ב בית ג' שער ג') בשם תשו' הרמב"ן, וחי' הר"ן כאן, ומרומז במ"מ שם, דהרמב"ם פסק כר' יוסי הגלילי בגמ' לק' (כג:): דאע"ג דלא אמרינן כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרו, מ"מ גיה"נ מותר בהנאה מק"ו מחלב.

(אכן הפלתי (סי' ס"ה) העיר דזה דלא כהתוס' שם שכתבו דהק"ו הוא לומר דכמו דחלבה הותר בכלל נבילה ה"ה גידה הותר בכלל נבילה עיי"ש, וא"כ זה ל"ש למ"ד אין בגידין בנו"ט.)

ושמעתי לדייק כן בלשון הרמב"ם עצמו שכתב כל מקום שנאמר בתורה לא תאכל כו' עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה כו' ובחלב כו' או עד שיתפרש בתושבע"פ שהוא מותר בהנאה, כגון שקצים ורמשים ודם ואבמה"ח וגיד הנשה כו' עיי"ש. ומבואר שהיתר גיד הנשה נאמר בתושבע"פ. ואם איתא דהתירו נלמד מהא דכשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרו, הר"ז תושב"כ. אלא ע"כ כהרמב"ן, דהוא נלמד ק"ו מחלב, וק"ו הוא מהיי"ג מידות שהן תושבע"פ כמש"כ הרמב"ם בכ"מ.

ג. והפלתי (סי' ס"ה) מיישב כל הקושיות על הרמב"ם, דמה שהרמב"ם התייר גיה"נ בהנאה אזיל לטעמי' דמתוך שהתורה חייבה עליו משום גיד חייב עליו גם משום נבילה, וא"כ שפיר נוכל לומר דכשהותרה נבילה היא וגידה הותרו. ומה שקשה על זה מסוגיית הגמ' דנקטה בפשיטות דלר"ש דאין בגידין בנו"ט א"א לומר כשהותרה נבילה כו', מיישב הפלתי משום דר"ש ס"ל (קדושין עז:): דאין איסור חל על איסור בשום אופן, וא"כ אין איסור נבילה חל על איסור גיד, ול"ש לומר כשהותרה נבילה היא וגידה הותרו, שהרי אין הגיד בכלל איסור נבילה. אלא דמ"מ אילו היה בגידין בנו"ט עדיין היה אפשר ל' דאף שאין כאן איסור נבילה אבל מציאות של נבילה יש כאן, ועדיין נוכל לומר דכשהתירה תורה לתת הנבילה לגר ולמכרה לנכרי הכונה גם לגיד. אבל כיון דר"ש ס"ל דאין בגידין בנו"ט, א"כ ממנ"פ אין כאן מציאות של נבילה (דאין בגידין בנו"ט ואין כאן טעם בשר), וגם לא איסור נבילה (דאין איסור חל על איסור). אבל הרמב"ם פסק דאיסור נבילה חל על איסור גיד, כיון שהוא איסור כולל שאוסר גם שאר הבהמה, ולדידיה באמת שפיר נוכל לומר דכשהותרה נבילה היא וגידה הותרו, ולכן גיה"נ מותר

לע"ז אלא נשפך לארץ, ואפילו שלא בפניו כמבואר בכ"מ שהיו עובדי ע"ז להוטים בכל מקום לנסך יין לע"ז ולכן החמירו בנגיעת גוי. ויתכן דאי"ז בגדר תקרובת כלל, רק שנאסר בלאו בפנ"ע.

ויש להביא סמוכין לזה מסוגיין דס"ד דדיין נסך אינו נקרא יין הניסכים אלא יין הנשפכים, אלא דמסיק דגם זה נקרא ניסכין מלישנא דקרא ישתו יין נסיכם, אבל צריך להבין מה היה הס"ד דנקרא יין הנשפכים, ומ"ש מיין הניסכים לגבוה דגם מתחילה ידע דנקרא ניסוך. ולנ"ל מבואר דדיין נסך דע"ז אינו ניסך לפני הע"ז בדרך קרבן ודורון, אלא נשפך לארץ לאיבוד בכ"מ, וס"ד דאי"ז נקרא ניסוך אלא שפיכה.

ומש"כ הרמב"ם בהל' ע"ז דגם ביין שייך תקרובת, היינו כשהביאו לפני הע"ז, כמפורש בדבריו שם, אבל הלאו דדיין נסך שביאר בהל' מאכ"א הוא ביין הנשפך לע"ז, ואינו בכלל תקרובת, רק יש לו לאו בפנ"ע. ואותו לאו נאמר בלשון שתיה, ולכן אינו לוקה כ"א בשתיה.

ולפי"ז צ"ל דמש"כ בהל' מאכ"א וכן האוכל כ"ש מתקרובת ע"ז כו' אין הכונה דהוא בכלל הלאו דדיין נסך, כי תקרובת ע"ז יש לו לאו אחר, ובאמת כי מדבריו בסה"מ ג"כ משמע דהלאו הזה הוא ביין נסך דוקא, ולא בתקרובת, שהרי כתב ל"ת קצ"ד שנמנענו משתיית נסך, הרי ששם הלאו הוא שתיית יין נסך, ולא שאר תקרובת. ומש"כ הרמב"ם בהל' מאכ"א וכן האוכל כל שהוא מתקרובת כו', אין כונתו דהוא בכלל הלאו דמיירי ביי, רק בא לבאר מנ"ל דדיין נסך אסור בהנאה, והוא משום שנלמד מהקישא לתקרובת. וכמש"כ בסה"מ.

ומ"מ כבר כתבנו שהוא קצת דחוק בלשון הרמב"ם בהל' מאכ"א, דפשטות דבריו שם דיש לאו דאשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם שכולל שתיית יין נסך ואכילת תקרובת.

וגם יישאר קשה מש"כ הרמב"ם שם דהאוכל כל שהוא מתקרובת ע"ז כו' לוקה, והרי בתקרובת היה צ"ל הדין דלוקה אפילו על שאר הנאות. אבל בזה י"ל כהמ"מ דכל דבר הראוי לאכילה אינו לוקה על שאר הנאות משום

שם) למה צריך לאו ע"ז, הרי הוא בכלל הלאו דתקרובת.

והרי מפורש ברמב"ם הל' ע"ז (פ"ו הט"ו) דדיין תקרובת נוהג גם ביין, דכתב שם וז"ל בשר או יין או פירות כו' הקריבום לפניו נעשו תקרובת ואע"פ שחזרו והוציאו הרי אלו אסורין לעולם עכ"ל. והרי התם מיירי בלאו דתקרובת דפתח בה בריש הפרק, וא"כ למה צריך לאו מיוחד לדיין נסך. ואין לומר כדי לעבור עליו בשני לאוין, דא"כ למה חילקם הרמב"ם לשני לאוין, דלא כשיטתו בכ"מ דלאו שנכפל ב"פ אינו נמנה אלא ללאו א'. וגם למה חילקם הרמב"ם לב' מקומות, דהלאו דתקרובת כתב בהל' ע"ז, והלאו דדיין נסך כתב בהל' מאכ"א.

ג. עוד יל"ע בכונת הרמב"ם מש"כ בהל' מאכ"א שם וכן האוכל כל שהוא מתקרובת ע"ז כו' לוקה כו', אם כונתו דגם זה בכלל הלאו דדיין נסך, ויקשה א"כ למה צריך לאו ע"ז והרי כבר איכא לאו דתקרובת. ושמא כונתו רק דמהקישא דדיין נסך לתקרובת ילפנין דגם יין נסך אסור בהנאה, וכמש"כ בסה"מ. אבל לשון הרמב"ם בהל' מאכ"א לא משמע כן כ"כ.

ד. עו"ק דבתקרובת לוקה על הנאתה, כמבואר ברמב"ם ריש פ"ז מהל' ע"ז, וא"כ למה בהל' מאכ"א כתב דהשותה מיין נסך כ"ש לוקה, וכן האוכל כל שהוא מתקרובת ע"ז לוקה, ומשמע דעל שאר הנאות אינו לוקה.

אמנם שי' הרמב"ם (פ"ח מאכ"א הט"ז) דכל דבר שאסור באכילה ובהנאה אם נהנה ולא אכל אינו לוקה. ודעת המ"מ משום דעיקר דרך הנאתו הוא באכילה, והנאה חשיבא חצי שיעור. ולדעתו י"ל דאפילו באיסור תקרובת, שעיקרו איסור הנאה ולא איסור אכילה, מ"מ כל שראוי לאכילה אינו לוקה על שאר הנאות, דהוי שלא כדרך. אבל המשנה למלך (פ"ה מהל' יסה"ת) פי' דטעמא דאינו לוקה על ההנאה משום דנלמד מדרשא ואינו לוקה כ"א על מה שנלמד מפשטא דקרא, ולדידיה צ"ל דמה שאינו לוקה כ"א על שתיה הוא משום דהלאו דישתו יין נסיכם נאמר בלשון שתיה, וכן משמע בסה"מ דעיקר הלאו הוא בשתיה, אף דגם שאר הנאות אסורות. אבל ק' דתפ"ל משום הלאו דתקרובת דלא תביא תועבה אל ביתך.

ה. ושמא י"ל דהנה שי' הרא"ש ר"פ ר' ישמעאל דכל הראוי לפניו נעשה תקרובת ע"ז אפילו אם לא עשה בה שום עבודה, רק הביאה לפני הע"ז, וכן משמע מפשטות דברי הרמב"ם הל' ע"ז (שם הט"ו). ומבואר דגדר תקרובת היינו שהקריבו לע"ז דרך דורון. ויתכן דגם בדבר שאינו ראוי בפנים, ונעשה תקרובת ע"י עבודה, צ"ל בדרך הקרבה לפני הע"ז. אבל יין נסך אינו ניתן

דהו"ל שלא כדרך.¹³

שביאר בהל' מאכ"א, מחדש דאוסר בנתינת טעם.

ולפי"ז מש"כ הרמב"ם בהל' מאכ"א וכן תקרובת כו' הכונה דגם תקרובת ממש מלבד מה שאסור מקרא דלא תביא תועבה גו', הוא גם בכלל הלאו דאשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם. וכפשטות דברי הרמב"ם שם. אלא דק"ק לפי"ז בסה"מ למה כתב הרמב"ם שהלאו הוא שלא לשתות יין נסך, הו"ל לכתוב שלא לשתות יין נסך ולא לאכול תקרובת.

עוד ק"ל לפי מהלך זה, דהגמ' ע"ז (כט): יליף דיין נסך אסור בהנאה מהקישא דאשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם מה חלב אסור בהנאה כו', ומובא ברמב"ם בסה"מ ל"ת קצ"ד, וקשה לדברי הזכר יצחק מה צריך לימוד על זה, הרי פשוט דיין נסך אסור בהנאה משום דהיא גופא תקרובת, ואסור בהנאה מכח קרא דלא תביא תועבה אל ביתך. אלא מאי אית לך למימר, דהגמ' מחדש דמלבד מה שאסור בהנאה מכח הלאו דתקרובת, שהוא ביסודו איסור הנאה, גם אסור בהנאה מכח הלאו דישתו יין נסיכם, דאף שנאמר בלשון אכילה (ולכן אינו לוקה כ"א על אכילה) אבל ילפנין מהקישא דיש בו גם איסור הנאה, ונפק"מ דאם נו"ט אסור גם בהנאה. אבל עדיין אי"ז מספיק, דאיך זה נלמד מהקישא דאשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם, הרי קרא דאשר חלב זבחימו

ו. והגר"י פונוביזר (זכר יצחק סי' ל"ז) ביאר דברי הרמב"ם באופן אחר, דבאמת מלבד כל הקושיות הנ"ל קשה למה כתב הרמב"ם הלאו דלא תביא תועבה אל ביתך בהל' ע"ז, ונטר עד הל' מאכ"א לבאר הלאו דישתו יין נסיכם. וביאר דבאמת בכל יין נסך וכן בתקרובת ע"ז יש ב' לאוין, חדא הלאו דלא תביא תועבה אל ביתך שביאר בהל' ע"ז, והוא ביסודו איסור הנאה שלא נאמר בלשון אכילה כלל, ולכן אינו שייך להל' מאכ"א, ועוד לאו שני דאשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם, שהוא ביסודו איסור אכילה ושתייה, ולכן מקומו בהל' מאכ"א. ונפק"מ בלאו זה השני, אף דבלא"ה אסור בהנאה, לענין דין נו"ט, דבאיסורים שהם ביסודם איסורי הנאה ל"ש דין נותן טעם, דנתינת טעם הוא מגדרי איסורי אכילה. [ואף דגם בבשר בחלב נאמר דין נו"ט, היינו משום דביסודו הוא איסור אכילה, רק שהתורה הרחיבה את האיסור לכלול גם שאר הנאות, וכמו שביאר הרמב"ם בסה"מ (ל"ת קפ"ז) ובפיה"מ (פ"ג כריתות), והארכנו בזה לעי'.] והרי בגמ' ע"ז (עג): מפורש דיין נסך שלא במינו בנו"ט. ונפק"מ בשני הלאוין, דהלאו דלא תביא תועבה אל ביתך, שביאר הרמב"ם בהל' ע"ז, מחדש דלוקה גם על הנאה, שהרי ביסודו הוא איסור הנאה, והלאו דאשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם,

¹³ ובאמת שגם בהל' ע"ז (פ"ז הט"ו) כתב בשר או יין או פירות כו' הרי אלו אסורים לעולם כו' והאוכל ממנו כל שהוא לוקה עכ"ל, ומשמע דלוקה רק על אכילה ולא על שאר הנאות, ותמוה דהרי איירי באיסור תקרובת שנלמד מלא תביא תועבה אל ביתך, ולא נאמר בלשון אכילה כלל. ולכ"ז צ"ל כדברי המ"מ, דמ"מ כל שהוא ראוי לאכילה אי"ח על שאר הנאות.

אבל ראיתי שהגר"ד מקרלין (פסקי הלכות יד דוד ח"ב דף יז:) יישב לשון הרמב"ם בהל' ע"ז באופן פשוט, דבאמת לוקה גם על שאר הנאות, כדון תקרובת ע"ז שלוקה על הנאתה, אלא שבא הרמב"ם להדגיש דאף דבכל מקום אין אכילה פחותה מכזית, אבל כאן שלוקה גם על הנאה ממילא דלוקה על אכילה כל שהוא, דאכילה כל שהוא היא הנאה עכ"פ, והנאה אין לה שיעור.

והנה דבר זה דבע"ז לוקה אפילו על הנאה כל שהוא מפורש ברמב"ם (פ"ד ע"ז ה"ז) לענין עיר הנדחת. אלא דהיה אפשר להו"ל דוקא בע"ז דכתיב ב' מאומה (ועי' שבת צ. לענין הוצאה). אבל שאר איסורי"נ אפשר ששיעורם בשו"פ (דעת הגרעק"א שו"ת סי' ק"צ) או בשיעור אחר. אבל דעת הגר"ד מקרלין (שם) דאיסורי הנאה בכל מקום שיעורם בכלשהו. ומביא ראיה מהירושלמי (פ"ו תרומות ה"א) דאף דריש לקיש ס"ל בכ"מ דחצי שיעור מותר מה"ת, מודה ריש לקיש באיסור"נ, והיינו מה"ט שהנאה אין לה שיעור. ועי"ש שמיישב בזה לשון הרמב"ם פ"א חו"מ ה"ז שכתב דאסור לאכול חצי שיעור חמץ בפסח דכתיב לא יאכל, ולא שמענו דרשא זו, ומבאר דהכונה דלמש"כ הרמב"ם עצמו בתחילת הפרק דחמץ בפסח אסור בהנאה דכתיב לא יאכל, והוא דרשא דחזוקה (ועי"ש במפרשים למה נקט הרמב"ם דרשא דחזוקה כיון דהוא עצמו פסק בפ"ח מאכ"א כו' אבהו), וכיון שאסור בהנאה אסור בכלשהו, וממילא דאסור לאכול אפילו חצי שיעור. (ואף דבכה"ת נמי חצי שיעור אסור מה"ת, דקיי"ל כו' יוחנן, ס"ד דחמץ שאני שיש היתר לאיסורו.)

אכן אף דניחא עד"ז ליישב לשון הרמב"ם בהל' ע"ז, דמש"כ דהאוכל כל שהוא לוקה לא בא לאפוקי שאר הנאות, רק לרבותא נקט דלוקה על אכילת פחות מכזית, אבל עדיין יקשה לשון הרמב"ם בהל' מאכ"א מש"כ יין שנתנסך לע"ז אסור בהנייה והשוטה ממנו כל שהוא לוקה מה"ת, דלשון זה כמעט מפורש משמע דלוקה על השתייה ולא על הנאה. ולזה צ"ל או עפ"י דברי המ"מ, דכל שראוי לשתייה אי"ח על שאר הנאות, או עפ"י דרכנו הנ"ל דיין נסך באמת אינו בכלל תקרובת, רק יש לו ל"ת בפנ"ע דישתו יין נסיכם, וכיון שנאמר בלשון שתייה אינו לוקה על שאר הנאות.

ובס' אפיקי ים (ח"ב סי' י"ג בהג"ה) תירץ דבגמ' מעילה (יז.) מייתי דרשא דהטמאים מלמד שהן מצטרפין אפילו שרץ ושרץ, שרץ ודם, בין משם א' בין משני שמות עיי"ש. הרי דיש דרשא מיוחדת דדם שרץ מצטרף עם בשרו, וזה גופא מגלה דשיעורם שוה ודם שרץ מטמא בכעדשה צלול. (ועי' שטמ"ק כריתות ד: בהשמטות אות ל'.) את"ד.

אבל התוס' סנהדרין שלא תירצו כן, נראה דס"ל דהרי מבואר דהדרשא מרבה גם דשרץ ושרץ מצטרפין אפילו משני שמות (כמו חומט ועכבר), וזהו באמת עיקר הדרשא דשני שמות מצטרפים, אלא דממילא זה כולל גם דם ובשר דגם הם שני שמות. אבל היינו רק לבתר דידעינן דדם ובשר שיעורם שוה, ושייך שיצטרפו, רק דמ"מ הוי ב' שמות, ועל זה מועיל הדרשא דהטמאים, דכמו שחומט ועכבר מצטרפים, כך דם ובשר מצטרפים, דמאי שנא. אבל אילו היה הדין דדם יש לו שיעור אחר, א"כ לא היה שייך שיצטרף עם הבשר, והדרשא דהטמאים נוקים לשני שמות ששיעורם שוה, כמו חומט ועכבר. ולכן שפיר מקשים התוס' דמנא לי' להגמ' דדם השרץ שיעורו שוה לבשרו, ומאי שנא מדם נבילה ובשרו דאין שיעורם שוה.

ומ"מ התוס' במנחות שלא הקשו כן, י"ל משום דס"ל דהדרשא דהטמאים מרבה דכל הכתוב בפרשה מצטרף, וזה כולל גם דם השרץ ובשרו, וממילא דזה מגלה דשיעורם שוה וסגי בכעדשה דם צלול.

אלא דקשה א"כ מתחילה בס"ד דהתוס' כשסברו דדם נבילה מטמא מסבא, אבל בדם השרץ צריך קרא דוזה לכם הטמא ללמד דשיעורו בכעדשה דם צלול, למה לא הקשו דלמה צריך לזה קרא דוזה לכם הטמא, תפ"ל מקרא דהטמאים, דדם השרץ ובשרו מצטרפים, ועי"כ דשיעורם שוה. וצ"ע.

ב. ובעיקר מה דמסקי התוס' דדם אינו כבשר, גם בנבילה וגם בשרץ, נראה דהרמב"ם יש לו שיטה אחרת בזה.

דהנה כתב הרמב"ם (פ"ב מאכ"א ה"ט) וז"ל דם שמונה שרצים ובשרן מצטרף לכעדשה, והוא שיהיה הדם מחובר בבשר. וכן דם הנחש מצטרף לבשרו לכזית, ולוקה עליו, לפי שאין בשרו חלוק מדמו, ואע"פ שאינו מטמא כו' דם שרצים שפירש וכנסו ואכלו לוקה עליו בכזית, והוא שיתרו בו משום אוכל שרץ כו' עכ"ל לעניינינו. והנה מבואר שיטת הרמב"ם דדם השרץ אין שיעורו בכעדשה כ"א כשמחובר עם הבשר, אבל אם פירש שיעורו בכזית. ובהל' שאר אבות הטומאה (פ"ד ה"ז) כתב וז"ל דם שרץ כבשרו ומצטרף לכעדשה כל זמן שהוא מחובר בבשר עכ"ל. ומשמע דאם אינו מחובר

יאכלו לא מיירי באיסור תקרובת דהל' ע"ז, כ"א באיסור אכילה דהל' מאכ"א, ומנ"ל שגם חלב זבחימו איסור בהנאה מצד לאו זה, וצ"ע.

דם

תוס' ד"ה והרי דם. עי' תוס' מנחות (קד.) דמתחילה נקטו דדם נבילה אי"צ קרא ומטמא מתורת בשר, ולכן צריך שיעור שיכול לקרוש ולעמוד על כזית. וקרא דזה לכם הטמא נצרך לגלות דדם השרץ מטמא אפילו בכעדשה צלול ואי"צ שיעור שיכול לקרוש ולעמוד על כעדשה. פי' דהקרא מגלה דמטמא לא מתורת בשר – דאזי היה צריך שיעור שיכול לקרוש כו' – כ"א מתורת דם. והתוס' הביאו ראייה לזה מהמשנה דדם השרץ מצטרף עם בשרו, ועי"כ דשיעורם שוה, וכן מהמבואר בירושלמי (שבת פ"ח) דמבאר המשנה דם שרץ טמא ואין לנו כיצא בו, דהיינו לשיעור טומאתו, פי' דדם השרץ שיעורו שוה לבשרו, משא"כ דם נבילה.

(ואגב חזינן מזה דגם להס"ד דהתוס', דדם נבילה מטמא מדין בשר, ולכן צריך שיעור שיכול לקרוש ולעמוד על כזית, אין הביאור דהחלק שנקרש הוא כבשר והשאר כמיה בעלמא, ולכן צריך רביעית כדי שיהיה מעורב בו כזית בשר, דא"כ אינו מוכן למה אינו מצטרף עם הבשר, הרי שיעורם שוה ממש, דהיינו בכזית, רק שהדם מעורב עם מיה בעלמא. אלא ע"כ דזה אינו, אלא כל הדם הוא שטמא, אלא דס"ד להתוס' דכיון דטומאתו מתורת בשר, לכן שיעורו הוא ג"כ שיעור שיכול לקרוש ולעמוד על כזית, דהדם יש לו תורת בשר רק מצד שיכול לקרוש, והוא כמו בשר דק, וצריך שיעור יותר גדול.)

ועי' מקשים התוס' מסוגיין דאם דם נבילה מטמא מתורת בשר א"כ יהיה בו איסור אכילת נבילה, ונימא כשהותרה נבילה היא ודמה הותרו. ומסקי דלעולם דם נבילה אינו כבשר, ויש שום ריבוי שטמא מתורת דם נבילה, ולא מתורת בשר, וכמו שמרבים דם השרץ עיי"ש.

וכעיי"ז איתא בתוס' סנהדרין (ד.), אלא דהתם מסיק בקושיא דא"כ למה בדם השרץ אי"צ שיעור שיכול לקרוש ולעמוד על כעדשה, וכדבעינן בדם נבילה. ותימה למה התוס' במנחות לא חשו לקושיא זו, והרי הם עצמם האריכו לעיל מיניה בחילוק זה וביארו משום שדם נבילה מטמא מסבא ומתורת בשר משא"כ דם השרץ, וא"כ השתא דמסקי דאין הדבר כן למה לא חשו לבאר א"כ מהו הטעם שחלוקים לענין צירוף.

לומר דהך סוגיא אתיא כמ"ד דאין דם נבילה מטמא. ועוד דבירושלמי מבואר דדם שרצים מצטרף לבשרו לשיעור כעדשה, משא"כ דם נבילה אפילו למ"ד דמטמא אבל אינו מצטרף לבשרו, ומסתבר דלהרמב"ם הוא מה"ט דדם שרצים אינו חלוק מבשרם. וצריך לומר דיש שום מקור או סיבה דדם שרצים אינו חלוק מבשרם, משא"כ דם בהמה חיה עוף ודגים.

אלא דצריך להבין לפי"ז דדם השרץ אינו חלוק מבשרו, ולוקה עליו משום אכילת שרץ ממש, א"כ למה דם הכנוס אינו מטמא, וכמבואר מדברי הרמב"ם בהל' שאר אבות הטומאה הנ"ל. וצ"ל דזהו דין בשיעור כעדשה, דצריך להיות כעדשה של בשר ממש, ולא כעדשה של דם. ולכן דוקא כשהדם לא פירש מן הבשר, יכול הוא להצטרף לשיעור כעדשה, דאזי שיעורו כשיעור הבשר, משא"כ כשפירש.

ומעתה קרוב לומר דלענין דם נבילה, שהוא חלוק מבשרו, אפילו אם לא פירש הדם מן הנבילה אינו מצטרף לשיעור כזית. וזה מוכח גם ממה שסתם ר' יהודה (שבת עז). דשיעור דם נבילה ברביעית, ולא חילק דאם לא פירש מן הנבילה שיעורו כזית, ומאי שנא מדם השרץ דכשפירש שיעורו בכזית ומ"מ כשלא פירש שיעורו בכעדשה כבשר השרץ. אלא כנ"ל, דדוקא דם השרץ שאינו חלוק מבשרו הוא דנחשב דבר אחד עם הבשר ולכן כשלא פירש מן הבשר שיעורו כשיעור הבשר, אבל דם נבילה הוא דבר בפנ"ע, ולעולם שיעורו ברביעית, ואילו הבשר שיעורו בכזית, ולכן אינם מצטרפים. וזהו ביאור דברי הירושלמי, לפי הרמב"ם, דדם השרץ מצטרף לבשרו, ואין לנו כיוצא בו, ודו"ק.

אלא דצריך להבין מאי שנא דם נבילה כשהוא בפנ"ע דמטמא ברביעית, שיכול לעמוד על כזית, ומאי שנא דם השרץ דאפילו אם יש דם שיכול לקרוש ולעמוד על כעדשה אינו מטמא. וצ"ל דדם נבילה שהוא דבר בפנ"ע, וטומאתו שלא מדין בשר כ"א מדין דם, יש לו שיעור בפנ"ע, דהיינו רביעית, אלא דשיעור זה מבוסס על מה שיכול לקרוש ולעמוד על כזית. (וכעין מש"כ התוס' דסברא הוא כו'). אבל דם השרץ אין לו שם טומאה בפנ"ע, דאינו חלוק מבשרו, ולא נאמר כ"א שיעור א' דהיינו בכעדשה, ושיעור זה נאמר בבשר ולא בדם.

ג. עוד יתכן, דדבר זה דדם השרץ אינו חלוק מבשרו נלמד ממה שמטמא, ולמ"ד דם נבילה מטמא יהיה הדין דגם בנבילה אין דמו חלוק מבשרו (ואם התרו בו משום נבילה ילקה על הדם). והסוגיא בסנהדרין דרק דם שרצים אינו חלוק מבשרם אתיא כמ"ד דדם נבילה אינו מטמא, ודכות' פסק הרמב"ם. ומה שדם השרץ מצטרף לבשרו לשיעור כעדשה (כשמחוכרים), ודם

לבשר טהור לגמרי. (ומקור החילוק בסוגיא דמעילה יז. אלא שרש"י ותוס' הבינו הסוגיא באופן אחר וצריך לברר איך מפרש הרמב"ם לאותה סוגיא.) והכל אחד, דכיון דאם פירש הבשר אינו מטמא, א"כ גם לענין איסור ל"ש לומר שיעור אכילתו כשיעור טומאתו (עי' הל' מאכ"א שם ה"ז), וחזר שיעור איסורו כזית ככל איסורי אכילה.

ויש לעי' במש"כ הרמב"ם בהל' מאכ"א הנ"ל "לפי שאין בשרו חלוק מדמו", אם זהו נתינת טעם על מה שדמו מצטרף לבשרו לכשיעור, אבל אין זה נראה דהרי מיירי בדם הנחש דשיעורו בכזית, וגם דם הכנוס שיעורו בכזית, ולמה לא יצטרף, ולמה צריך טעם מיוחד על זה. ויותר נראה דהוא נתינת טעם על מש"כ דלוקה עליו, דבעלמא שיטת הרמב"ם (שם פ"ג ה"ו) דעל היוצא מן האסור אינו לוקה, ולכן אינו לוקה על חלב בהמה טמאה וכיו"ב, אבל כאן על דם השרץ לוקה, דאינו בגדר יוצא מן האסור, אלא דמו כבשרו ממש, והוי כאוכל שרץ. אלא דמשמע מדבריו דזהו סברא מיוחדת בדם השרץ, אבל דם בהמה אינו כבשרו, ואינו לוקה עליו משום בשר. (אלא דעל דם בהמה איכא לאו בפנ"ע, אבל נפק"מ אם התרו בו משום בהמה טמאה או משום נבילה, דלא ילקה על הדם.)

והמקור לסברא זו דרק דם השרץ אינו חלוק מבשרו, נראה דהוא מהגמ' סנהדרין (נט:): דדריש דאין אבר מן החי נוהג בשרץ דכתיב אך בשר בנפשו דמו, מי שדמו חלוק מבשרו, יצא שרצים שאין דמם חלוק מבשרם. ופרש"י דבדם השרץ ליכא לאו מיוחד דאיסור דם, משא"כ דם בהמה חיה ועוף. אבל הרמב"ם נראה דמפרש דזהו גילוי"מ דדם השרץ הוא נחשב כבשר השרץ, ואינו דבר בפנ"ע, אבל דם בהמה חיה ועוף אינו דבר אחד עם בשרו אלא הוא דבר בפנ"ע. ולכן על דם שרצים דוקא לוקה משום שרץ, אבל על דם בהמה אינו לוקה כ"א משום איסור דם.

ובאמת נראה דלהרמב"ם דבר זה דדם שרצים אינו חלוק מבשרם אינו ענין לאיסור דם, ודלא כפרש"י, דעי' מש"כ בפ"ו מאכ"א ה"א דדם דגים טמאים אסור משום שהוא תמצית גופן כחלב בהמה טמאה, ודם שרצים כגופן, עיי"ש, ומבואר דדם דגים חלוק מבשרם ואינו אלא כיוצא מן האיסור (וזהו תמצית גופן פ' דבר שמתמצה מגופן) וכחלב בהמה טמאה (שדעת הרמב"ם שאינו לוקה עליו), אבל דם שרצים הוא כבשרם ממש. ואף שגם בדגים אין איסור דם. וצ"ב א"כ מאיפה נלמד דבר זה דדם שרצים אינו חלוק מבשרם. וקשה לומר דהוא נלמד מזהו לכם הטמא, דדם שרצים מטמא, דהא גם דם נבילה איכא מ"ד דמטמא משום נבילה, ומ"מ מבואר בגמ' סנהדרין הנ"ל דדם בהמה חיה חלוק מבשרה. ודוחק

ור"ש וחכמים, כ"א על המשנה דהדם קל בתחילתו. ולפי"ז ניחא דבאמת קאי אקודם זריקה, ובזה שפיר צריך להנך דרשות. אבל תמוה, דבגמ' יומא (נט.) איתא כדמות הך סוגיא ממש, ושם לא נזכר דם שקודם זריקה כלל, דקאי על המשנה דאלו ואלו מתערבין באמה כו' וע"ז מייתי פלוגתת ר"מ ור"ש וחכמים, וכל הסוגיא קאי אלאחר שיצא לנחל קדרון, וא"א לגרוס התם מ"ט כו' דאי"צ שום דרשא ע"ז שהרי כבר נעשית מצותו. וצ"ע.

וע"ע בתוס' יומא (שם עמ' ב') שהביאו שי' ר"ח כהן דלאחר שיצא לנחל קדרון מועלין בו מדאורייתא דבי"ד מקדישין אותו (קדושת דמים) עיי"ש. ולפי"ז י"ל דמש"א ר"ש דהדם קל מתחילתו היינו דאין בו מעילה דאורייתא עד שיצא לנחל קדרון, אבל מדרבנן מועלים. ופלוגתת ר"מ ור"ש ורבנן אפשר לאוקמה קודם זריקה, ופליגי אם קודם זריקה יש בו מעילה דרבנן. ושפיר אפשר לגרוס עד כאן לא פליגי אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא אין בו מעילה, וכדמוכח במשנה.

והאחרונים מדייקים דגם דעת הרמב"ם כו"ח כהן עי' בלשונו פ"ב מעילה הי"א יצא לנחל קדרון מועלין בו מפני שהיה נמכר לגנות כו' עיי"ש, ומבואר דמה שהיה נמכר לגנות הוא סיבה שיהיה בו מעילה, והביאור לכ' כדברי ר"ח כהן דבי"ד היו מתנין שיהיה לו קדושת דמים להמכר, ולכן היו מועלין בו.

עוד אזכיר מה שהקשו התוס' יומא שם מהמבואר בגמ' מעילה (יב:) דדם הקזה של בהמה יש בה משום מעילה. ותירצו דכיון דעדיין לא שייכא בה כפרה אינו בכלל הגזה"כ דלפני כפרה כלאחר כפרה. אבל מדברי הרמב"ם משמע תירוץ אחר שכתב (שם) וז"ל אבל המקיז דם לבהמת קדשים אסור בהנייה ומועלין בו הואיל ואינה יכולה לחיות בלא דם הרי היא כגופה עכ"ל.

כ"ב ע"ב

לפני עור

והרי אבר מן החי כו' לא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואמה"ח לב"נ כו'. הק' הגרעק"א דלמה לא תי' הש"ס דנפק"מ לענין אמה"ח מבהמה טמאה, דקיי"ל (חולין קא: יו"ד סי' ס"ב) דאמה"ח אינו נוהג אלא בטהורים, והיינו אצל ישראל אבל אצל עכו"ם נוהג אפילו בטמאים, כמבואר בחולין (קב.), וא"כ אי משום איסור הנאה היה מותר להמציא אמה"ח מבהמה טמאה

נבילה – אפילו למ"ד שטמא – אינו מצטרף לבשרו (כדאיתא בירושלמי), הוא מטעם אחר, ומאותו הטעם שדם השרץ הכנוס בפנ"ע אינו מטמא אפילו אם יש דם כ"כ שיוכל לקרוש ולעמוד על כעדשה. והוא, דיש חילוק בין שיעור כעדשה לשיעור כזית, דשיעור כעדשה אינו שיעור בבשר השרץ, אלא שיעור בשרץ עצמו או חלק ממנו, ונאמר דוקא בשרץ כברייתו, ולכן כשהדם מחובר לבשר גם הדם מצטרף לשיעור זה, דיש כאן צורת שרץ, ומה לי בשר מה לי דם. ומאידך כשהדם בפנ"ע ל"ש ב"י שיעור כעדשה כלל, דמה לי שיכול לקרוש ולהיות כבשר, אבל אי"ז שרץ כברייתו. אבל שיעור כזית הוא שיעור בבשר נבילה, והדם הוא כבשר (למ"ד דטמא) אבל רק מצד שיכול לקרוש, ולכן בעינן רביעית דם שיכול לקרוש ולעמוד על כזית. ואפילו אם לא פירש הדם מן הבשר, סוכ"ס שיעור כזית הוא שיעור בשר, והדם אינו כבשר כ"א ע"י שיכול לקרוש, וא"כ סוכ"ס שיעור הדם הוא ברביעית שיכול לקרוש כו' ואינו יכול להצטרף לבשר.

תוס' ד"ה מועלין בהן. במשנה מעילה (יא.) ר"ש אומר הדם קל בתחילתו וחומר בסופו כו'. ודעת המפרש וכן תוס' דגם לאחר שיצא לנחל קדרון אין מועלין בו אלא מדרבנן, וא"כ מש"א ר"ש דמתחילה אין מועלין בו היינו אפילו מדרבנן. ובגמ' מייתי ברייתא מועלין בדמים דברי ר"מ ור"ש, וחכ"א אין מועלין. וצ"ל דמיירי לאחר שיצא לנחל קדרון, ומדרבנן, דאל"כ יסתור ר"ש את דבריו במשנה.

וממשיך הגמ' מ"ט דמ"ד אין מועלין, ומייתי ע"ז כמה דרשות דדם ניתן לכפרה ולא למעילה. וכתבו תוס' דא"א לגרוס כן, דהרי גם ר"מ ור"ש מודים דמדאורייתא אין מועלין, וכנ"ל. ולכן התוס' במעילה גורסים ע"כ לא פליגי אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא אין מועלין, מ"ט כו'.

וקשה לי על גירסא זו, דהרי פלוגתת ר"מ ור"ש עם חכמים הוא לאחר שיצא לנחל קדרון, דקודם שיצא אין בו מעילה אפילו מדרבנן, וכנ"ל, והרי לאחר שיצא לנחל קדרון אי"צ להנך דרשות דבלא"ה אין מועלין בו דאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, והדרשות נצרכות לקודם זריקה, וכמפורש בגמ'. וא"כ קשה לשון הגמ' ע"כ לא פליגי כו' מ"ט כו', דמשמע דהדרשות קאי על אותו דם דמיירי ב"י ר"מ ור"ש וחכמים. וצריך לדחוק דה"ק, דע"כ לא פליגי אם משכח"ל מעילה בדמים, אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא לא משכח"ל מעילה בדמים.

והתוס' כאן כתבו לגרוס מ"ט, ולא קאי על פלוגתת ר"מ

ומטין בשם הרב מפונוביז' זצ"ל דהנה הראשונים כתבו דבלפני עור כלולים ב' ענינים, שלא להשיאו עצה שאינה הוגנת, ושלא להכשילו בעבירה, והנה החינוך (רל"ב) כתב שלא להכשיל בנ"י ליתן להם עצה שאינה הוגנת, וכן רבינו יונה בשע"ת (ש"ג נ"ג) כתב שאסור להשיא עצה שאינה הוגנת לבני עמנו, וק' דאיסור אמה"ח נוהג גם בב"נ כמבואר בסוגיא.

וביאר, דהאיסור שלא להשיאו עצה שאינה הוגנת, והאיסור שלא להכשיל את חבריו, הם ב' ענינים נפרדים, דמה שאסור להשיאו עצה שאינה הוגנת הוא משום שצריך להתחסד עם חבריו, ונוהג בבנ"י דוקא, אבל האיסור שלא להכשילו אינו רק משום שהוא כעצה שאינה הוגנת, אלא דע"ז נעשה שותף בעבירה עצמה, וזה שייך גם בב"נ.

וראיה לזה, מהמבואר בסה"מ (שורש ט') דלפנ"ע הוי לאו שבכללות, ולכ' תמוה וכי לפי שיש כל מיני אופני מכשולות ע"ז ייחשב לאו שבכללות, אע"כ דהוי לאו שבכללות משום שיש כאן שני ענינים חלוקים, חדא האיסור שלא להשיא עצה שאינה הוגנת, ועוד איסור אחר שלא להכשילו דנעשה ע"ז שותף בעבירה. ובפרט אם נאמר דאי"ז איסור כללי שלא לגרום לאיסורים, אלא שבכל איסור ואיסור נשנה כאן שכמו"כ נאסר אף להכשיל אחרים, נמצא שכלול בלאו זה כל האיסורים כולם, וכלאוינ נפרדים הם לכל עבירה ועבירה, ובודאי חשיב לאו שבכללות.

אכן באמת כשמכשיל ישראל בעבירה בעצם שייך שני הענינים, חדא דנעשה שותף בעבירה, ועוד דלא גרע ממשאו עצה שאינה הוגנת, דאין לך עצה שאינה הוגנת גדולה מזו. ומאידך, כשמכשילו באיסור שהוא עצמו אינו מצווה עליו, ל"ש לומר שנעשה שותף בעבירה, דאין הוא מצווה בעבירו זו, אבל עכ"פ איכא משום משיאו עצה שאינה הוגנת.

ולפ"ז בישראל אסור להכשילו אפילו באיסור שאינו מצווה עליו, משום משיאו עצה שאינה הוגנת, והיינו דאסור להושיט כוס יין לנזיר (אפילו ננקוט שאין הישראל מצווה באיסור זה), ואסור לישראל להכשיל כהן באיסורי כהונה. אבל בעכו"ם ל"ש לפני עור כ"א בעבירו שגם הישראל מצווה עליו, וכדברי האמונת שמואל, את"ד הרב.

ולהוסיף רק דלפ"ז שני אופני לפני עור שצריך הברייתא, מושיט כוס יין לנזיר, ומושיט אמה"ח לב"נ, הם ציורים של ב' אופני לפני עור הנ"ל, דמושיט כוס יין לנזיר אין בו כ"א משום משיאו עצה שאינה הוגנת, אם ננקוט שהמושיט אינו מצווה בעבירו זו, ואילו מושיט אמה"ח

לעכו"ם, כיון דאצל הישראל אין בו איסור הנאה, אבל אסור משום לפני עור.

ותי' הגרעק"א עפ"י דברי התוס' חולין (לג.), דעיי"ש בגמ' דנחלקו אי אמרינן מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, ופשוטת הסוגיא דמסיק דאמרינן מי איכא מידי. והק' התוס' איך אמה"ח מבהמה טמאה אסור לב"נ ושרי לישראל. ותי' דגם לישראל אסור משום איסור בהמה טמאה. וכל זה למה דילפינן דאמה"ח מותר בהנאה, אבל אילו היה אסור בהנאה א"כ עדיין הייתי אומר מי איכא מידי דלעכו"ם אסור בהנאה ולישראל שרי, וע"כ דגם לב"נ היה מותר אמה"ח מבהמה טמאה, ושפיר פריך הש"ס.

ובאמת הרמב"ם פסק (פ"ט מלכים הי"ב-י"ג) דלא אמרינן מי איכא מידי, ולדידיה עדיין יק' קושיית הגרעק"א. והאחרונים הקשו עוד קושיות על דרך זה, עי' פרמ"ג (במש"ז ס"ב ס"ק א') שהק' דמשכח"ל לפנ"ע בלא איסור הנאה באמה"ח שבטל ברוב, דלישראל שרי ולנכרי אסור, דאין להם תורת ביטול ברוב (ועיי"ש דבזה ל"ש מי איכא מידי). ועי' בס' פתח הבית שהק' להרמב"ם דמשכח"ל לפנ"ע בלא איסור הנאה בחותך ממפרכסת, דאסור לעכו"ם ושרי לישראל, כמבואר ברמב"ם שם. עוה"ק שם דנפק"מ לענין חלב (חי"ת קמוצה), דמבואר בגמ' בכורות (ו'): דהיה צ"ל אסור משום אבר מן החי, אלא דרחמנא שריא דכתיב ארץ זבת חלב ודבש, ובעכו"ם דליכא גילוי דשרי א"כ צ"ל אסור (לשי' הרמב"ם דלא אמרינן מי איכא מידי), וא"כ משכח"ל לפנ"ע בלא איסור הנאה גם בזה.

עו"כ הגרעק"א דהיה אפשר לתרץ קושייתו (ויתורץ גם שאר הקושיות הנ"ל) עפ"י יסודו של האמונת שמואל, דהנה הטור והשו"ע (שם) פסקו כנ"ל דאמה"ח נוהג בטהורים דוקא, והק' הט"ז (שם ס"ק א') מה נפק"מ למעשה בזה כיון דבלא"ה אסור משום בהמה טמאה. ובשו"ת אמונת שמואל (סי' י"ד, מובא גם בפרמ"ג שם) תי' דאין איסור אמה"ח באיסור שאינו מצווה בו (ומה שאסור להושיט כוס יין לנזיר ביאר האמו"ש משום שגם הישראל מוזהר עליו אם יקבל עליו נזירות), ולכן נפק"מ בדברי הטור והשו"ע דמותר להמציא אמה"ח מבהמה טמאה לב"נ, דכיון דאצל הישראל אין בו איסור אמה"ח, אין בו גם משום לפנ"ע. ולפ"ז ניחא קושיית הגרעק"א, וכן שאר קושיות האחרונים הנ"ל, דהברייתא דלא יושיט אמה"ח לב"נ ע"כ מיירי באמה"ח שאסור לישראל, ושפיר מוכיח מיניה דאמה"ח מותר בהנאה.

אלא שהקשו על האמונת שמואל מדברי התוס' ב"מ (י'): דשייך לפני עור בישראל המסייע לכהן לישא גרושה.

ומה דמשמע מדברי רש"י דאילו דם הקזה שאין הנשמה תלויה בו, לא זו בלבד דאי"ח כרת, אלא שרי לגמרי, הק' בליקוטי הלכות (כריתות כב.) דמי גרע מדם התמצית שהוא בלאו אף שאינו דם הנפש.

ב. ועי' בפ"י ר"ח שכתב וז"ל אמר לך חזקיה כו' מה אמה"ח אסור אף דם מן החי אסור להאכילו לב"נ, ואיזה זה דם הקזה שהנשמה יוצא בו וענוש כרת עכ"ל. וממש"כ דאסור להאכילו לב"נ משמע דאסור משום חיות, אבל ק' דא"כ למה כתב דענוש כרת, הרי על אמה"ח ליכא כרת.

עו"ק בדבריו דאפי"ת דאסור משום חיות אבל מהיכ"ת דקרא מיירי להאכילו לב"נ, נימא דאתא לאסור לישראל משום אמה"ח.

עו"ק דאיך נלמד אסור להאכילו לב"נ מקרא דפ' ראה דמיירי בישראל.

עו"ק דעי' בסוגיא דסנהדרין (נט.) מחלוקת רחב"ג וחכמים דרחב"ג אסר דם מן החי לב"נ, ומפרש כן לקרא דפ' נח אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, ודריש בשר בנפשו ודמו בנפשו. וחכמים ס"ל דקרא למישרי אמה"ח בשרצים (דאינן דמם חלוק מבשרם). ופליגי גם בקרא דפ' ראה, דרחב"ג דריש הקישא לדם מן החי, וחכמים מוקי ל"י בדם הקזה שהנשמה תלויה בו. ורש"י שם מפרש דלרחב"ג אסור דם מן החי הוא משום חיות, דומיא דאמה"ח, ולכן גם קראי דפ' נח מתוקמי לאיסור זה דנוהג בב"נ, אבל לחכמים אסור דם הקזה הוא משום דם (וכמש"פ רש"י גם בסוגיין), ונוהג רק בישראל, ולכן קרא דפ' ראה מתפרש לדם הקזה, וקרא דפ' נח לענין אחר להתיר אמה"ח בשרצים.

וכל זה דלא כר"ח, דאוסר דם הקזה לב"נ. ודברי ר"ח לכאורה הם דלא כרחב"ג (דאוסר אפילו דם מן החי, ולא רק דם הקזה, וגם יליף לה מקרא דפ' נח, ולא מהקישא דפ' ראה), וגם דלא כחכמים, דלדידהו האיסור משום דם, ולא משום חיות. ולכאורה צ"ל שדברי ר"ח הם כחכמים, אלא דס"ל דגם לחכמים אסור דם הקזה הוא משום חיות, רק פלוגתת רחב"ג וחכמים בזה דרחב"ג ס"ל דחייב על כל דם מן החי משום חיות, וחכמים ס"ל דאי"ח כ"א על דם הקזה שהנשמה תלויה בו, אבל לתרווייהו החיוב הוא משום חיות, ונוהג בב"נ.

אבל תמוה דא"כ כמו שרחב"ג דורש קרא דפ' נח לאיסור דם מן החי, לאסרו לב"נ, כך הו"ל לחכמים לדרשו לענין דם הקזה לאסרו לב"נ, ואילו בגמ' מבואר דחכמים דרשי קרא דפ' נח לענין אחר לגמרי, להתיר אמה"ח בשרצים.

לב"נ אין בו כ"א משום השתתפות בעבירה, דאיסור משיאו עצה שאינה הוגנת ל"ש כ"א בישראל וכמפורש בחינוך, ופשוט. (אבל התוס' (ע"ז ו:ו) דנו למה נקט כוס יין לנזיר יותר משאר איסורים, ולא חילקו כן.)

ועצם היסוד דאיתא ב' גוויני לפנ"ע מבואר גם באחיעזר ח"ג סי' ס"ה ס"ק ט' עיי"ש.

תוד"ה אבר, בר"ד כדאמר בפ"ק דע"ז כו'. עי' מהרש"א שהק' דבסוגיא שם אינו מבואר כ"א דקאי בתרי עברי דנהרא. והפנ"י מבאר דלכ' יקשה על אותה סוגיא למה הוצרכו לאוקמה בתרי עברי דנהרא, כיון דאמה"ח הוא של הישראל א"כ לא יתן לעכו"ם לקחתו, והוי ממילא כתרי עברי דנהרא. וע"כ דפשיטא להש"ס דמיירי באמה"ח של העכו"ם, ומשום הדיוק שכתבו התוס' דלא קתני לא יתן.

אבל דעת המרדכי (תקמ"ט) בשם אבי העזרי דמשכיר ישראל לנכרי בהמתו להוליך עליה חמץ אפילו ממקום למקום, דרק ביין נסך קנסו כדאיתא בע"ז (סב.). (אבל תוס' מפרשים דהקנס הוא מה שאסרו השכר עצמו, אבל לכתחילה אסור להשתכר בכל איסורי הנאה.) ויקשה לדידיה איזו הנאה יש להושיט כוס יין לנזיר.

ושמא ס"ל כשי' התשב"ץ שהביא האור שמח (פ"ד מאכ"א) דמה שאמרו בירושלמי דאסור ליתן חמץ אפילו לכלבי הפקר, ה"ה בשאר איסורי הנאה, דגם לההנות אחרים אסור, וא"כ מה"ט אסור להושיט אמה"ח לב"נ, שהרי מהנה את העכו"ם (כיון דקאי בתרי עברי דנהרא.) וע"ע קה"ק קדושין סי' ל"ז.

דם הקזה שהנשמה תלויה בו

מה אבר מן החי אסור אף דם מן החי אסור. עי' רש"י באיסור האמור בו כלומר כרת משום דם כו'. מש"כ רש"י דחייב כרת, אין כונתו דאלמלא קרא היה אסור בלאו עכ"פ, והקרא מגלה דחייב כרת. זה אינו, דהא מפורש בסו"ד רש"י דאלמלא קרא הו"א דדם הקזה מותר. אלא כונתו להדגיש דהאיסור דמרבין כאן מהקישא הוא מלתא דאיסור דם (שהוא איסור כרת), ולא מלתא דאיסור אמה"ח (דאינו אלא בלאו). וכן מבואר במשנה כריתות דחייב כרת על דם הקזה שהנשמה תלויה בו.

כ"א לרוחא דמילתא, אבל באמת גם בלא קרא דאת בשרו הו"א דלא יאכל קאי על הבשר לבד, והיה צריך לכתוב ובעל השור נקי לאסור הנאת עורו. (ובזה מתרין קושיית התוס' דלשתוק קרא מבשרו ומעורו.) וממילא דגם להר"ן נוכל לומר כן.

אלא שמעתה יקשה על תוס' הרא"ש, דהא לעי' (כא:): הקשה כהתוס' דלר' אבהו יהיה חייב כרת על הנאה, ותי' כתי' התוס' דיש חילוק בין לא יאכל לבין כי כל אוכל, ומבואר דס"ל כהתוס' דלא יאכל משמע איסור הנאה, ולכ' סותר דבריו כאן.

ונראה מוכח מזה, דאף תוס' הרא"ש ס"ל כהתוס' דלר' אבהו לא יאכל משמע איסור הנאה, ודלא כהר"ן, מ"מ יש חילוק בינם באופן הלימוד. תוס' ס"ל דדרשת ר' אבהו מגלה דלא יאכל בעצם משמע לא ינהה. ושפיר היה יכול להיות קאי על הנאת עורו. אבל תוס' הרא"ש ס"ל דלא יאכל אינו יוצא מדי פשוטו דהיינו אכילה, אלא דהדרשא דר' אבהו מגלה דמה שאסור לאכול הוא משום דאכילה הוא ממיני הנאה, וממילא דגם שאר הנאות בכלל האיסור. (ועי' לעי' כא: מש"נ בגדר איסור אכילה והנאה.) וממילא דלא יאכל לא יכול להיות קאי על עורו, כיון דל"ש בו אכילה.

נמצא דיש ג' שיטות בבאיור הדרשא. דעת הר"ן דלא יאכל אינו אוסר אלא אכילה, ואין איסור הנאה בכלל הקרא כלל, רק שיש לימוד דבכל מקום שהקרא אוסר אכילה, גם הנאה אסורה. ודעת תוס' הרא"ש דלא יאכל משמע אכילה, אלא דילפינן דכונת התורה לאסור אכילה משום שהיא מין ממיני הנאה, וממילא דה"ה שאר הנאות. ודעת התוס' דלא יאכל משמע לא ינהה.

וע"ע לק' (כג:): רש"י ד"ה חולין בעזרה לאו דאורייתא, ומה שהבאנו שם בשם הצ"ח לבאר דבריו דתלוי נידו"ד אי ילפינן מנבילה, כר"מ, או מטריפה, כר' יהודה עיי"ש.

שור הנסקל

ממשמע שנאמר סקול יסקל השור כו' שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור כו'. הנה דעת ר"ת, מובא בתוס' בכ"מ (סנהדרין ע"ט:), זבחים צא. דאין שור הנסקל אסור מחיים אלא לאחר מיתה. וכן משמע מדברי רש"י ב"ק צא. ד"ה ומשני עיי"ש (וכן דייק בהעמק דבר שם). אבל תוס' בב"ק (מה). כתבו בשם רש"י דאסור מיד עם הגמ"ד.

ג. ונראה ליישב כל הקושיות, דלחכמים ההיקש דפ' ראה מלמד על דם הקזה שהנשמה תלויה בו שאסור משום חיות. אכן לאסרו לישראל באמת אי"צ קרא, דהרי בלא"ה אסור משום דם הנפש (ול"ל מש"כ רש"י דס"ד דאיסור דם קאי אוזבתח), וחייבים עליו כרת, וע"כ קרא מוקי אנפשיה דבא לאסור להאכילו לב"ג, דמלבד איסור דם אסור גם משום חיות. והם הם דברי ר"ח בסוגיין דקרא אתא דאסור להאכילו לב"ג, וחייבים עליו כרת. וממילא דלחכמים אי"צ לדרוש קרא דפ' נח לאסור דם הקזה לב"ג, דכבר ידעינן ל' מהיקשא דפ' ראה, וקרא דפ' נח מופנה להתיר אמה"ח בשרצים. אבל רחב"ג ס"ל דההיקש דפ' ראה מלמד שכל דם מן החי אסור משום חיות, וזה לא נדע מאיסור דם הנפש. (ובזה ס"ל כרש"י דאלמלא ההיקש היה דם מן החי מותר לגמרי, ולא רק פטור מכרת.) וכיון דקרא דפ' ראה נצרך לאסור דם מן החי לישראל, אכתי לא ידעינן דאסור לב"ג. ולכן רחב"ג צריך לדרוש גם קרא דפ' נח דם מן החי, לאסור לב"ג, וק"ל.

בגדר הלימוד דר' אבהו

סד"א לא יאכל את בשרו כתיב כו'. משמע דאילולא דכתיב את בשרו הוי ילפינן איסור הנאת עורו מלא יאכל. וקשה, דעי' תוס' לעי' (כא: ד"ה כל מקום) שהקשו לר' אבהו יתחייב כרת על הנאת חמץ, דהא כתיב כי כל אוכל חמץ ונכרתה. ותי' דדוקא לא יאכל ולא תאכל משמע איסה"ג, ולא כי כל אוכל. ובתי' הר"ן תי' דלא תאכל לא משמע איסור"ג כלל, רק איסור אכילה, אלא דר' אבהו דריש מנבילה או מטריפה דמקום שיש לאו על אכילה ה"ה שיש לאו על הנאה. והדרשא אינה אלא לענין לאו, ולא לענין כרת. ומבואר דפליגי תוס' והר"ן בגדר דרשת ר' אבהו, דהתוס' מפרשים דלר' אבהו לא תאכל משמע איסה"ג. והר"ן ס"ל דלא תאכל משמע איסור אכילה, רק דיש לימוד מנבילה או טריפה דמקום איסור אכילה יש גם איסור הנאה. ומעתה תינח להתוס', אלמלא כתיב את בשרו היינו אומרים דלא יאכל משמע שלא ינהה מהשור הנסקל, ואפילו מעורו. ורק משום דכתיב את בשרו הו"א דעורו שרי. אבל להר"ן, הרי לא יאכל משמע אכילה, והעור אינו ראוי לאכילה, וא"כ ע"כ לא קאי לא יאכל כ"א על הבשר. (וכמו שאיסור אכילת נבילה לא קאי כ"א על הבשר ולא על הגידין, למ"ד אין בגידין בנו"ט.) וכיון שהעור אינו בכלל הלאו דאכילה, גם בהנאה לא היה אסור. וקשה אם כן למה הוצרך הש"ס לומר דס"ד את בשרו כתיב כו', והרי לא יאכל לבד ג"כ לא היה משמע כ"א בשר.

אכן באמת עי' תוס' הרא"ש שכתב שהש"ס לא נקט כן

(אלא דממילא גם הבעלים מפקירים אותו, ונפק"מ דאפילו הוזמו עדין נשאר הפקר, וכדברי הרמב"ם בהל' נזק"מ הנ"ל).

ב. והנה יל"ע בלשון הרמב"ם הל' מאכ"א הנ"ל דכיון שנגמר דינו נאסר ונעשה ככהמה טמאה, מה בא להוסיף ע"י משל זה.

והנה הראשונים מקשים על דברי הברייתא ממשמע שנאמר סקול יסקל כו' איני יודע שהוא אסור באכילה, והרי שמא קרא איצטריך לבן פקוע דאי"צ שחיטה. ובתוס' רי"ד (קדושין נז.) כתב ע"ז וז"ל ואין זו קושיא של כלום שהתנא מחזיר לדרוש מקרא יתירא דלא יאכל היכא דשחטו לאחר שנגמר דינו אבל אם שחטו קודם שנגמר דינו מותר דדוקא האי אתא מדברי מקרא יתירא ותו לא. ואם אתה מרבה בן פקועה הוה ליה שחטו קודם שנגמר דינו דשרי, כל שכן שהיה שחוט קודם שנגנח והוא מותר ואם תרבה לאיסור כל שכן שהוספת על דברי התנא שאם זה אסור כל שכן שאם שחט לאחר שנגמר דינו אלא ודאי התנא לא מרבה מקרא יתירא אלא שחטו לאחר שנגמר דינו אבל שחטו קודם שנגמר דינו לא וכל שכן בן פקועה דהוה ליה שחוט קודם שנגנח שאין בשרו נאסר. ובודאי בן פקועה שנגנח והמית ממיתין אותו כדי לסלק הנזק מן העולם אבל בשרו אינו אסור דכבישרא בדיקולא דמי ודמי לשור ששחטו בו שנים או רוב שנים והמית את האדם שאין בשרו נאסר כיון שהוא שחוט עכ"ל.

ואינו מובן לכ' דאף דב"פ הוא כשחוט לענין היתר אכילה, אבל לענין חיוב מיתת ב"ד הרי לא מת, ומיתתו ע"י סקילה, ולמה לא יחול בו איסה"נ ע"י סקילה. ולא דמי כלל לשחטו אחר גמ"ד, דמת ע"י שחיטה וא"א לקיים בו מיתת ב"ד דסקילה. ומה"ט לא דמי גם לשחט בו שנים או רוב שנים ואח"כ נגח, דג"כ א"א לקיים בו מיתת ב"ד כיון שכבר נשחט. ואולי כונתו דלאו שם שור עלי', וכן משמע קצת ממש"כ בסו"ד דכבישרא בדיקולא דמי, אבל קשה דזהו פלוגתת רב אשי ומר זוטרא (חולין עד:): אם פודין בו פטר חמור, דמ"ז ס"ל דכבישרא בדיקולא דמי, אבל רב אשי ס"ל דכיון דרהיט ואזיל הוי שה, ונחלקו הפוסקים כמאן הלכתא. ואם התוס' רי"ד פשיטא ל' דהלכה כמר זוטרא הו"ל להזכיר זה, ועוד דא"כ מה צריך לכל אריכות דבריו שאם זה אסור כל שכן שאם שחט לאחר שנגמר דינו כו' ובפשוטו הו"ל לומר דא"א לומר דקרא מיירי בבן פקוע דהרי לאו שם שור עליו.

ג. ושמה יש לומר עפ"י מש"נ דהאיסור דשור הנסקל הוא חלק מהדין שלו. דנגמר דינו ליהרג וליאסר. והנה היה ס"ד דאינו אסור אלא ע"י סקילה, ואתא קרא לומר

ובהעמק שאלה (ויקרא ע"ט ט') הקשה להסוברים דאסור מחיים א"כ מה ס"ד דאם שחטו שיהיה מותר, וכי השחיטה יכולה להפקיע האיסור. אבל נראה דלק"מ דבודאי אילו היה הדין שאסור רק כשנסקל, א"כ הסקילה היא האוסרתו ובודאי שלא היה אסור מחיים. אבל השתא דגלי קרא דאסור אפילו ע"י שחיטה, בודאי שאין השחיטה סיבת האיסור, אלא זהו גילום שכבר נאסר ע"י הגמ"ד, וז"פ.

ואדרבא צריך להבין לאידך גיסא, לשי' ר"ת דאסור רק לאחר מיתה, איזה טעם יש לדבר שתיאסר ע"י השחיטה. ונראה הגדר בזה, דהאיסור הנאה הוא חלק מהפסק דין, דבי"ד מחייבים שהשור יומת וגם מחייבים שהבעלים יצאו נקי מנכסיהם. ולכן האיסור הנאה אינו חל כ"א בשעת היציאה למיתה, והוא קיום הדין, דנגמר דינו ליהרג וליאסר. ולכן היה ס"ד דדוקא ע"י סקילה, דזהו קיום הדין, אבל שחיטה לא חשיב קיום הדין, קמ"ל קרא דגם כששוחטים אותו הו"ז קיום הדין מיתה ונאסר ע"ז גם בהנאה.

ועי' רמב"ם (פי"א נזקי ממונ' ה"ח), דאם נגמר דין השור למיתה, ושוב דנו אותו דיני ממונות, דאין גובים מהבעלים דכיון שנגמר דינו אין לו בעלים, אלא גובים מרדייתו של השור. וממה שיכולים לגבות הנזק מרדיית השור מוכח דאינו אסור בהנאה מחיים. ומה שאין לו בעלים צ"ל שהוא משום דכשנגמר דינו הבעלים מפקירים אותו, כמש"כ הרמב"ם פי"א נזק"מ הי"ג לגבי שור הנסקל שהוזמו עדין, ומקורו מכריתות (כד. עיי"ש. וק' מלשון הרמב"ם עצמו (סופ"ד מהל' מאכ"א) שכתב דכיון שנגמר דינו לסקילה נאסר ונעשה ככהמה טמאה, ומשמע דהאיסור חל מיד עם הגמ"ד.

ולמבואר נראה דלעולם דעת הרמב"ם כר"ת דאינו אסור בהנאה עד לאחר מיתה, אלא דכיון שהאיסור הנאה הוא חלק מהחיוב שנפסק ע"י הגמ"ד, ונמצא דע"י הגמ"ד חל בו דין שמחוייב להיאסר בהנאה, וזהו שכתב דמשנגמר דינו נאסר.

ובאמת יל"ע למה הבעלים מפקירים אותו משנגמר דינו, והרי אינו אסור בהנאה עדיין וחזי עכ"פ לרדיא. אבל למבואר י"ל דאפילו לא הפקירוהו הבעלים פקע בעלותם מן השור, דכיון שנגמר דינו כבר יש בו דין איסור הנאה, וכמו מי שנגמר דינו למיתה דמיד הוא נחשב גברא קטילא דיש בו דין מיתה, כך השור יש בו דין איסור הנאה, כמו שיש בו דין מיתה. ולכן הדין איסור הנאה שבו מפקיע הבעלות, וכמו שהבאנו לעי' (כא:): מהגר"ש שקאפ דמה שאיסורי הנאה אינם ברשותו אינו מחמת המציאות שאינו יכול ליהנות אלא משום שהדין איסור הנאה מפקיע ממנו דין ממונ'.

איסור צביעה בערלה, וחזותא לאו מילתא

ע'י בגמ' ב"ק (קא.) דמבע"ל אי חזותא מילתא היא אם לאו, דהיינו בגד שנצבע אם החזותא שעליו חשיב כאילו הצבע בעין ומחוייב בהשבה או לא. ומייתי ראייה מדתנן בגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק, הרי דחשיב כאילו הערלה בעין. ורבא דוחה הראיה דהנאה הנראה לעינים אסרה תורה, דתניא ערלים לא יאכל כו' מנין שלא יהנה ממנו ולא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר ת"ל ערלים כו'.

ותחילה לראש צריך להבין אם ענין הך גזה"כ דהנאה הנראה לעינים אסרה תורה הוא דאף דבעלמא חזותא לאו מילתא, אבל גזה"כ היא לגבי ערלה דחזותא מילתא היא וחשיב שהערלה בעין. אשר לפי"ז מובן מאד למה הוא טעון שריפה, שהרי נחשב שהערלה בעין. או דילמא לעולם חזותא לאו מילתא, ואין כאן ערלה בעין, אלא דגזה"כ היא דגם החזותא שנעשה ע"י הערלה אסור ליהנות ממנו. ולפי"ז יהיה צ"ל דמה דטעון שריפה הוא משום שהחויב שריפה דערלה נאמר כלפי האיסור הנאה דערלה, דכל שיש בו איסור הנאה דערלה טעון שריפה, אף שאין הערלה בעין.

ב. ונראה דנחלקו בזה ראשונים, דהנה רבינו פרץ שם הקשה נהי דהוי גזה"כ בערלה דהנאה הנראה לעינים אסרה תורה, אבל נילף מינה, ותיירץ דממונא מאיסורא לא ילפינן. וזה מוכיח כהצד הראשון, דענין הגזה"כ הוא דבערלה חזותא מילתא היא וחשיב שהצבע בעין, דלכן מקשה ר"פ דניליף מיניה דחייב בהשבה, והוצרך לתרץ דממונא מאיסורא לא ילפינן. אבל להצד השני, דגם בערלה אין הצבע נחשב בעין, רק דאסור ליהנות גם מהחזותא שנעשה על ידו, א"כ מה ענינו לחיוב השבה, ואי"צ כלל לטעמא דממונא מאיסורא לא ילפינן.

אבל עיי"ש ברבינו פרץ שהקשה על לשון הגמ' הנאה הנראה לעינים אסרה תורה, והול"ל שאני התם דכתיב כו', וכמו שאמר הגמ' בהמשך לענין שביעית, וכתב שזה מורה כפירוש רש"י, דשאני התם שהחמיר הכתוב לאסור כל הנאה הנראה לעינים בעלמא אף הדלקת הנר אסור. וכן הוא ברש"י לפנינו (ד"ה הנראה לעינים) וז"ל מראה בעלמא אע"פ שאין בו ממש כגון נר וצבע עכ"ל. וצריך להבין דבנר הרי השמן בעין, וזהו כל נידון הסוגיא אם הצבע חשוב בעין. וצ"ל דכונתו דבשמן ג"כ השמן כלה (וכמו שהקשו תוס' מ"ד אין שבח עצים בפת) ולא נשאר אלא האור, וכמו שהצבע כלה ולא נשאר אלא חזותא, וגזה"כ היא דהאור והחזותא אסורים. וזה ודאי א"א לפרש דהכונה דגזה"כ דהשמן נחשב בעין ע"י האור, דאין לזה שחר, אלא ודאי הכונה כאידך צד שכתבנו, דהוי גזה"כ דאף שאין הצבע והשמן בעין מ"מ אסור ליהנות אפילו מהאור והחזותא.

דאפילו קדמו ושחטו אותו אסור. ובגמ' ב"ק (מא.) מבואר דהוא נדרש ממש"כ לא יאכל את בשרו, אע"ג דעבדי' כעין בשר. והנה בפשוטו טעם הס"ד היה דשמא רק כשנסקל הוא שנתקיים בו הדין מיתת בי"ד דעי"ז נאסר בהנאה. אבל אם הומת בשאר מיתות לא. וא"כ לפי הס"ד דדוקא ע"י סקילה אסור, היה הדין דגם ע"י נחירה לא היה נאסר בהנאה. אבל היה נראה לומר דאינו כן, דגם לפי הס"ד דצריך סקילה דוקא, ה"ה שאר מיתות, דגם בהם מתקיים מיתת בי"ד. וכמש"פ הרמב"ם (פי"ד סנהדרין ה"ח) בחייבי מיתות בי"ד דאם א"א להרגו במיתה הכתובה בו הורגים אותו בכל מיתה. ושמא ה"ה בשור הנסקל. דכמיתת בעלים כך מיתת השור. ורק לענין שחיטה היה ס"ד דאינו אסור, דשחיטה הוא כעין בשר, ולכן נוצר, וזהו דרכו של שור ללכת לשחיטה, ובשום פנים א"א לומר דע"י שחיטה נתקיים בו הדין מיתת בי"ד. וממילא דלא היה נאסר.

ולזה אתא קרא דלא יאכל את בשרו, דאפילו עבדיה כעין בשר הרי' נחשב מיתת בי"ד ונאסר. ומעתה לא ירחק לומר, דאילו היה ניתר ע"י שחיטה באמת עדיין לא היה מקום להחשיבה למיתת בי"ד, אלא הקרא מגלה דשור הנסקל אין לו היתר שחיטה, ולכן גם אם שחטו אותו אי"ז כעין בשר כי אם מיתת בי"ד, ונאסר באכילה ובהנאה.

וזהו מש"כ הרמב"ם דנעשה כבהמה טמאה, דג"כ אין לו היתר שחיטה.

ושמא יל"פ עד"ז את דברי התוס' רי"ד, דבבן פקוע דאי"צ שחיטה, א"כ כל הריגה היא כעין בשר, ואפילו סקלו אותו הרי"ז כעין בשר, ואינו בגדר מיתת בי"ד כלל, ולא חל בו האיסור. וזהו שכתב דאם זה אסור, אף שהוא ודאי כעין בשר, כל שכן שחטו לאחר גמר דין. וזהו גם מש"כ דכבישורא בדיקולא דמי, לאו למימר דלאו שם שור עליו, אלא כונתו דעכ"פ הוי כעין בשר ואין שם תורת מיתת בי"ד.

ועי' ב"ק (מא:) דמקשה הגמ' שמא אינו אסור בהנאה אלא כששחטו בצור, דהוי כעין סקילה, אבל שחטו בסכין מותר בהנאה. ודחי הגמ' דכלום סכין כתיב. ולכאורה אין הדחיה מובנת, נהי דלענין שחיטה אין חילוק בין צור לסכין, אבל לענין סקילה ודאי צור דמי לסקילה וסכין לא. אבל למש"נ יל"פ דהיה ס"ד דאם שחטו בצור כיון דהוי כעין סקילה וקיום העונש פקע מיניה שם שחיטה, אבל בסכין הוי כעין בשר שכן דרכו ואי"ז קיום העונש. ודחי הגמ' דכיון דמצד דיני שחיטה הכל אחד א"כ אם בצור לא הוי כעין בשר ה"ה בסכין.

דס"ל על דרך פרש"י, ההגזה"כ היא דאף שאין הערלה בעין מ"מ התורה אסרה ליהנות אפילו מדבר שאין בו ממש שבא מן הערלה, ואפשר דזהו גזה"כ בערלה, דאיסור ערלה תפסי גם על דבר שאין בו ממש, ומהכ"ח ללמוד ממנו לשאר איסורים.

ולפי"ז למאי דמסיק רבינו פרץ כרש"י גם הוא יודה דלא ילפינן לשאר איסורים. אלא דמדבריו משמע דגבי שביעית עכ"פ הוי גזה"כ דחזותא מילתא, דהתם לא אמר הגמ' לשון זה דהנאה הנראה לעינים כו', רק שאני התם דכתיב כו'. וא"כ עדיין נוכל ללמוד משביעית לשאר איסורים. ולפי דברינו יהיה צ"ל דהר"ן ס"ל דגם בשביעית אין שם גזה"כ דחזותא מילתא, רק הגזה"כ היא דהתורה אסרה חזותא אף שאין בו ממש.

ו. עיין בדברי ר"פ בסוגיין כתב דצריך לקרא לצביעה כיון דאין בה הנאה אלא מראית העין בלבד. וגם התוס' כתבו עד"ז דס"ד דצביעה לא חשיבא הנאה דלא הויא אלא חזותא בלבד. והלשון צ"ב, דאם כונתם כהך צד דהגזה"כ היא דבערלה חזותא מילתא, וכמו שנקט ר"פ בתחילת דבריו בב"ק, א"כ יותר הול"ל לומר דס"ד דאין הערלה בעין. וגם אם כונתם על דרך פרש"י, דהגזה"כ היא דאסור ליהנות מהחזותא אף שאין בו ממש, עדיין הו"ל לומר דס"ד דאין איסור ליהנות מדבר שאין בו ממש. אכן באמת זה ניחא, דדבריהם קאי על מעשה הצביעה ולא על הלבישה, והרי מעשה הצביעה הוא בגוף הערלה, ולמה צריך גזה"כ לאסרו. (ובאמת התוס' רי"ד ב"ק שם מפרש דמשי"א שלא יצבע בו הכונה על הלבישה, אבל הצביעה ודאי אסורה ואי"צ לזה קרא.) ולזה ביארו דכיון שע"י הצביעה סוכ"ס לא יהיה לו הנאה כ"א מהחזותא, שאין בו ממש, ס"ד דגם הצביעה לא חשיבא הנאה.

ז. והנה התוס' (ב"ק שם) הביאו בשם ר"ת דצריך קרא לצביעה ולהדלקה משום דמייירי שלא כדרך הנאתן. והקשו ע"ז התוס' דלכאורה הוא נגד הסוגיא בב"ק דהוי בעי למפשט מינה דחזותא מילתא היא ודחה רבא דשאני התם דהנאה הנראה לעינים אסרה תורה, הרי משמע דלא אתא קרא למיסר שלא כדרך הנאה, אלא למיסר אע"ג דליכא אלא חזותא בעלמא.

ויש לתרץ, ועיקר הדבר מבואר בס' ים התלמוד (ב"ק שם), דר"ת ס"ל דיש כאן ב' הנאות, חדא מה שנהנה מהחזותא, ועוד מה שנהנה דמשתרשי ל' דהוקר הבגד ע"י הצבע, וזה נחשב הנאה מגוף הצבע ולא מהחזותא. ולכן אם צבע כדרך הנייתו אי"צ קרא לאסור, דאסור עכ"פ מצד שהוקר הבגד. והקרא בא לאסור אפילו כשצבעו שלא כדרך הנייתו, ואלמלא קרא היה פטור, דהרי מה דמשתרשי ל' מגוף הצבע היה שלא כדרך

ולפי"ז המשך דברי רבינו פרץ דתחילה הקשה דנילף מינה, ותיריך דממונא מאיסורא לא ילפינן, ושוב הביא פרש"י דהתורה אסרה הנאת ערלה אפילו כשאין בו ממש, דלפי"ז אי"צ להך טעמא דממונא מאיסורא לא ילפינן. רק פשוט דאין כאן ענין לחיוב השבה, וז"ב.

ג. וצריך להבין לפירוש זה למה צריך תרי קראי, חד לצבע וחד לאור, אבל פשוט דלק"מ, דנהי דהתורה אסרה חזותא, אף שאין בו ממש, אין זה מחייב שייאסר גם האור, וכן להיפך, וכל א' הוי חידוש בפנ"ע דהתורה אסרתו אע"פ שאין שם ממשות של הערלה.

ד. והנה יל"ע לאחר דמסיק רבא דגזה"כ היא בערלה א"כ נידוק מינה להיפך דחזותא לאו מילתא היא, מדאיצטריך קרא בערלה. והתוס' (ב"ק שם) תי' דמבע"ל אם ילפינן מערלה. ובפשוטו הכונה דהא גופא מבע"ל אי ממונא מאיסורא ילפינן.

אבל לפרש"י י"ל דספיקת הגמ' בהא גופא, אם מה שאסרה תורה ליהנות מהחזותא הוא משום דהנאה הנראה לעינים אסרה תורה, דהיינו דאף שאין הצבע בעין מ"מ התורה אסרה ליהנות מן הצבע אף שאין בו ממש, וכמו שאסרה ליהנות מן האור. וא"כ אי"ז ענין לממונא כלל. או"ד הגזה"כ בא לגלות דחזותא מילתא, וחשיב כאילו הצבע בעין. (ואף דהאיסור ליהנות מן האור הוא ודאי משום הנאה הנראה לעינים, אבל אפשר דרק אור אסור אף שאין בו ממש, אבל חזותא לא היה אסור משו"כ – כמש"נ לעי' דא"א ללמוד א' מהשני – רק איסורו משום דחשיב כאילו הצבע בעין, ואזי שפיר נוכל ללמוד ממנו לממונות, ואף דהוי ממונא מאיסורא מ"מ יכולים ללמוד היסוד דהחזותא חשוב כאילו הצבע בעין.)

ה. והנה רבינו פרץ כתב מתחילה דא"א ללמוד מערלה דממונא מאיסורא לא ילפינן, ומשמע דאילו לשאר איסורים ילפינן. אבל הר"ן (שו"ת סי' ע') כתב דהוי גזה"כ בערלה, ואין לך בו אלא חידושו, ולא ילפינן לשאר איסורים. והביא ראיה ממה דפריך הגמ' בהמשך גם משביעית, דבגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק, ומאי קושיא הא יכולים ללמוד שביעית מערלה. אלא ע"כ דלא ילפינן אפילו מערלה לשאר איסורים. (אבל רבינו פרץ כתב דא"א ללמוד שביעית מערלה, דערלה הוי איסור הנאה עיי"ש. ולא הבנתי כ"כ למה שביעית אינו חשוב איסור הנאה כיון שטעון שריפה.)

ואפשר דתלוי בהנ"ל, דאם הגזה"כ היא דהחזותא נחשב כאילו הצבע בעין, א"כ למה לא נוכל ללמוד זה גם לשאר איסורים, ורק ממונא אפשר דלא ילפינן דיתכן דלענין ממון צריך בעין יותר ממשי. אבל הר"ן אפשר

כשאין הערלה בעין, ומזה לא ילפינן לשאר איסורים.

ושי"ל דלעולם ילפינן מערלה לשאר איסורים. (ואפי"ת דא"א למילף מערלה, דהתם הנאה הנראה לעינים אסרה תורה, וכנ"ל, אבל ילפינן משביעית.) ולכן בחמץ אסור. אבל מ"מ תרומה א"א למילף, ומהטעם שיתבאר.

דהנה דעת רש"י דצריך קרא להדלקת הנר משום שאין בו ממש. אבל תוס' כתבו דצריך קרא להדלקה משום שהוא דרך ביעורו, והתוס' ב"ק ביארו משום שהשמן כלה בשעה שנהנה. אבל רבינו פרץ בסוגיין כתב באופן אחר וז"ל וההדלקה דרך שריפתו יהנה ממנו, אבל עיקר ההדלקה אינו להדליק אלא לשורפו עכ"ל. ודבריו צ"ב.

ונראה דבאמת כל ג' הפירושים הולכים אל מקום א', דמש"כ התוס' דהשמן כלה בשעת ביעורו כונתו דלכן הנאתו אינו מן השמן אלא מן האור, שאין בו ממש. וכונת רבינו פרץ באופן אחר קצת, דכיון ששורף את השמן בשביל מצות שריפה, ולא בשביל האור, אלא דאח"כ יש לו כונה גם ליהנות מן האור, לכן נחשב שמעשה ההנאה אינו מה שהצית את השמן, אלא מה שנהנה מן האור, והוא הנאה מן האור, ולא מן השמן. ובא הגוה"כ לומר דאף שאין כאן ממשות של האיסור, כ"א דבר שאין בו ממש היוצא ממנו, גם זה אסור בהנאה. וכמו שפרש"י ורבינו פרץ בב"ק.

ומיניה ילפינן גם לשאר איסורים, ולכן גם חמץ אסור להסיק בו תנור וכיריים, אף שאינו נהנה מן החמץ כ"א מן החום היוצא ממנו, דמ"מ גם אותו החום אסור בהנאה, דהחום והאור היוצאים מן הערלה – וכן מן החמץ – אסורים, וכמו שאסור החזותא היוצא מן הצבע.

וכל זה בשאר איסורי הנאה. אבל תרומה טמאה הרי אינה אסורה בהנאה בעלמא, וכמו שהבאנו לעי' (כא): דיכול לקדש בה אשה, ויכולים למכרה. ואינו אסור אלא בהנאה של כילוי. ומה שנהנה מן החום אי"ז הנאה של כילוי, דלא ע"י הנאתו הוא כלה. וזהו קושיית תוס' ורבינו פרץ, דממה שהתורה הוצרכה לאסור הדלקה בערלה, שמעינן דאי"ז נחשב הנאה מגוף הערלה כ"א מהחום היוצא ממנו שאין בו ממש, וא"כ בתרומה למה צריך קרא להתירו, כיון שאין כאן הנאה מהתרומה עצמה כ"א מהחום. והוצרכו לתרץ דס"ד דנילף ממעשר דיש גוה"כ דאסור.

וע"ע תוס' הרא"ש לק' (כד). דמשמע דלא ילפינן מערלה לשאר איסורים.

הנייתו, וגם מה שנהנה מהחזותא – דזה כבר כדרך הנייתו דעכשיו עכ"פ הדרך ליהנות מהחזותא – ג"כ היה צ"ל פטור עליו, דאינו אלא חזותא בעלמא. ולכן צריך גוה"כ לאסור. אלא דעכשיו שיש גוה"כ לאסור, יש להסתפק אם האיסור משום שהתורה אסרה ליהנות מהצבע אפילו שלא כדרך הנייתו, והאיסור א"כ מצד דמשתרשי לי' ע"י הצבע, או"ד האיסור משום שהתורה אסרה ליהנות מהחזותא. וי"ל דזהו גופא ספיקת הגמ' אי חזותא מילתא היא אם לאו, דאם טעם הגוה"כ דהתורה אסרה החזותא, א"כ ילפינן מיניה לעלמא דחזותא מילתא היא. אבל אם טעם הגוה"כ דהתורה אסרה מה דמשתרשי לי' מן הצבע, אף שהוא שלא כדרך הנייתו, א"כ אין כאן גילוי דחזותא מילתא היא.

ח. התוס' (כאן וגם בב"ק), וכן רבינו פרץ (כאן), הקשו למה בערלה צריך קרא לאסור הדלקה, ואילו גבי תרומה צריך קרא להתיר. ומוכח מקושייתם דלא ילפינן מערלה לתרומה.

וקשה דבמתני' תנן דאסור להסיק תנור וכיריים בשעת שריפת החמץ, ובגמ' מבואר דהיינו אפילו לר' יהודה שמצותו בשריפה. וקשה הא בערלה צריך קרא לאסור. (ודוחק לומר דאתיא כמ"ד יש שבח עצים בפת, דא"כ למה לא הביא הש"ס ראייה מזה דיש שבח עצים כו'). אכן בלא"ה א"א ללמוד שם מערלה דהרי כתבו התוס' דרק בשמן שייך איסור זה דהשמן בעין בשעה שהנר דולק אבל בעצים שנעשים גחלים תחילה לא, ובתוס' הרא"ש (כא): מבואר דגם בחמץ הוא כן ולא רק בעצים, והאיסור להסיק בו תנור וכיריים (למ"ד אין שבח עצים בפת) אינו אלא דרבנן. וגם התוס' לעי' (ו). כתבו דהא דלא יסיק בו תנור וכיריים הוא מדרבנן, אלא דמשמע מדבריהם דהיינו רק אחר שנעשו גחלים ממש אבל קודם לכן כשאבוקה כנגדו אסור מה"ת, וכ"כ בתוס' הרא"ש שם, וצ"ל שדבריהם הם למ"ד יש שבח עצים בפת, וכ"כ הגרעק"א שם. עכ"פ מבואר דא"א להביא ראייה מהא דלא יסיק בו תנור וכיריים דילפינן שאר איסורים מערלה.

אבל מ"מ קשה הרי רבינו פרץ עצמו כתב בב"ק דממונא מאיסורא לא ילפינן, דמשמע דאילו לשאר איסורים שפיר מצינו למילף. וא"כ קשה מאי מקשה רבינו פרץ למה צריך קרא גבי תרומה להתיר, הא בלא קרא הוי ילפינן מערלה לאסור.

אבל זה היה אפשר לתרץ עפ"י מה שכתבנו לעי' דזהו רק לפני שהביא ר"פ את פרש"י דהנאה הנראה לעינים אסרה תורה, אבל לאחר שהביא פרש"י דהתורה אסרה ההנאה בערלה אף שאין בו ממש, א"כ אין כאן גילוי"מ דחזותא מילתא, רק דין בערלה דאסור ליהנות אפילו

שיכול להשאל על התרומה ולהפריש מיניה וביה. והמקור לפי זה מהגמ' עירובין (ל:): דמייתי דעת סומכוס דמערבין לניזיר ביין, אבל לא לישראל בתרומה. ומפ' הגמ' דסומכוס ס"ל דאפשר לערב לניזיר ביין משום שיכול לישראל על נזירותו, אבל לא לישראל בתרומה, דגם אם ישאל על התרומה הרי יישאר איסור טבל, וא"א להפריש מיניה וביה משום דס"ל לסומכוס דדבר שהוא משום שבות גזרו עליו ביה"ש. ומדברי רש"י כאן משמע דס"ל דבזה גופא הוא דנחלקו חכמים וסומכוס, דחכמים ס"ל כמ"ד שלא גזרו שבות ביה"ש, ויכול שפיר להפריש מיניה וביה.

והתוס' כתבו וז"ל בפ' בכל מערבין מפרש טעמא משום דאע"ג דלא חזי להאי חזי להאי כו' עכ"ל. ולכאורה באו לחלוק על פרש"י, דזה הרי ביאור אחר בטעמא דחכמים. ואינו ברור אם כונת התוס' לסוגיא דהתם (כה). דמערבין בגודגדניות, ומק' הגמ' מהא דתניא גודגדניות מרובי בנים יאכלו חשוכי בנים לא יאכלו, מתרץ תרגמא אמרובי בנים, ואבע"א לעולם לחשוכי בנים דהא חזו למרובי בנים, מי לא תנן מערבין לניזיר ביין ולישראל בתרומה, אלמא אע"ג דלא חזי להאי חזי להאי. או"ד כונת התוס' לסוגיא דהתם (ל). מערבין לניזיר כו' מתני' דלא כב"ש דתניא ב"ש אומרים אין מערבין לניזיר ביין ולישראל בתרומה, ב"ה אומרים מערבין כו', אמרו להן ב"ה לב"ש אי אתם מודים שמערבין לגדול ביוהכ"פ כו' כשם שמערבין לגדול ביוהכ"פ כן מערבין לניזיר ביין עיי"ש. פי' דכמו שמערבין לגדול ביוהכ"פ כיון דחזי לקטנים, כך מערבין לניזיר ביין ולישראל בתרומה, כיון דחזי לאחרים.

עכ"פ מב' סוגיות אלו מוכח לכ' דלא כפרש"י. ואפשר דכונת התוס' לשתייהן.

ויל"ע למה לא הקשו התוס' על פרש"י גם מהמשנה (לא). דאין מערבין בטבל, ולפרש"י יקשה אמאי לא, הרי יכול להפריש מיניה וביה. ועדיף מתרומה, דבתרומה צריך לישראל עליו ואח"כ להפריש מיניה וביה, ובטבל יכול להפריש מיניה וביה מיד. וע"כ דטעמא דחכמים משום דאע"ג דלא חזי להאי חזי להאי, וזה ל"ש בטבל שאסור לכל.

אבל באמת זה לק"מ, דהנה מה שלא יהיה טעמא דחכמים, הרי טעמא דסומכוס מפורש בגמ' משום דאי בעי מתשיל על נזירותו, והק' התוס' (שם ל:): א"כ לסומכוס מ"ט אין מערבין בהקדשות, הרי יכול לישראל עליו. ותירצו דאינו מועיל מה שראוי לישראל עליו כ"א בצירוף מה דחזי גם עכשיו לאחרים עיי"ש. ומעתה לא קשה לרש"י מהמשנה דאין מערבין בטבל, דכמו שכתבו התוס' לסומכוס יסבור רש"י גם אליבא דחכמים, דצריך

כ"ג ע"א

תוד"ה נטוע לרבים. במשנה ערלה (פ"א מ"ב) תנן הנוטע לרבים חייב, ור' יהודה פוטר. הנוטע ברה"ר והנכרי שנטע וגזלן שנטע כו' חייב. ומבואר דהנוטע ברה"ר חייב טפי, דבהא אפי' ר' יהודה מודה.

ובירושלמי שם מייתי ברייתא דנוטע ברה"ר פטור, ומפרש משום דיש יאוש לקרקע. והר"ש שם תמה ע"ז דאיפכא מסתברא דאם יש יאוש בקרקע א"כ יתחייב טפי שהרי נעשה הקרקע שלו. אכן הגר"א יש לו גירסא אחרת דהגמ' בא לבאר דין המשנה דגזלן שנטע חייב, דהוא משום דיש יאוש לקרקע, ומפ' דהיינו בנשתקע השם.

ולג' הגר"א מבואר דבאמת אין חיוב ערלה בנוטע בקרקע שאינו שלו, וטעמא דגזלן שנטע חייב משום שנשתקע שם הבעלים, ולכ' ה"ה לפי"ז הנוטע ברה"ר מיירי ג"כ בכה"ג דנשתקע שם רה"ר.

ולפי"ז יש ליישב שי' רש"י, דפשיטא ל' דכל שנטע בתוך שלו חייב אף שנטע לצורך רבים. דהעיקר תלוי בקרקע. ולכן ע"כ דהמשנה מיירי כשנטע ברה"ר. אלא דהרישא מיירי כשנטע לצורך רבים, ולא לגזול את הרבים, ובזה דעת חכמים דחייב, דס"ל דאפילו ברה"ר חייב, ור' יהודה פוטר. אבל סיפא מיירי כשנטע ברה"ר בתורת גזל, והוא כמו גזלן שנטע, רק דגזלן שנטע היינו בגזול את היחיד, והנוטע ברה"ר היינו שגזול את הרבים. ובזה אפילו ר' יהודה מודה דחייב, וכמבואר טעמא בירושלמי משום דיש יאוש לקרקע, דהיינו בנשתקע שם הבעלים, ונעשה הקרקע שלו.

אבל התוס' ס"ל כהר"ש, דמש"א בירושלמי דיש יאוש בקרקע לא קאי על המשנה, והנוטע ברה"ר חייב אפילו לר' יהודה, אף שאין הקרקע שלו, משום דנטע לצורך עצמו, ואילו הנוטע לרבים היינו שנטע לצורך רבים, ואפילו בקרקע שלו, ובזה ר' יהודה פוטר, דלעולם אזיל ר' יהודה בתר כונת הנוטע.

והרי תרומה כו'. עי' אחיעזר (ח"ג סי' פ"א אות י"ח) שהק' אם תרומה אסורה בהנאה א"כ אין חייבה תורה לתת לכהן תרומה והוא מכיר לו טובה, ואיך שייך מצות נתינה בדבר האסור בהנאה, ונשאר בצ"ע עיי"ש.

מערבין לניזיר ביין ולישראל בתרומה. רש"י פי' משום

והגרח"ע כתב ליישב גם את זה עפ"י דרכו, דבאמת לחכמים אי"צ שיהיה אפשר להפריש מיניה וביה, וסגי במה שיכול לישאל על האיסור תרומה, ואף דיישאר בטבלו, דאי"צ שיהיה מותר בפועל ע"י השאלה, דלענין היתר אכילה בפועל סגי במה שראוי לאחרים, וכל מה דבעינן שיהיה אפשר לישאל עליו הוא כדי שהאיסור תרומה לא ייחשב איסור חפצא, ולזה סגי במה שיכול לישאל על האיסור תרומה, ולא איכפת לן במה שעיי"ז יהיה אסור משום טבל. ואף דסומכוס בודאי לא ס"ל כן – דהא מה"ט ס"ל דא"א לערב לישאל בתרומה משום דא"א להפריש מיניה וביה ביה"ש – אבל בזה פליגי חכמים עליו את"ד. אבל תימה שהרי רש"י כאן כתב מפורש דטעמא דחכמים משום שיכול לישאל עליו ולהפריש מיניה וביה. וע"כ צ"ל דכדי שלא ייחשב איסור חפצא צריך להסיר איסור תרומה וגם לסלק איסור טבל. [ויש להמתין זה לפי מה שדייקו האחרונים מדברי רש"י (יבמות פו. ד"ה מה תרומה, וסנהדרין פג. ד"ה סימן) דאיסור טבל הוא משום דפתיך ביה תרומה, וא"כ לא יסולק איסור תרומה כל זמן שיישאר טבל, וע"כ צריך להפריש מיניה וביה.] ופולגותם עם סומכוס רק בזה דחכמים ס"ל דלא גזרו שבות ביה"ש. וא"כ הדרא קושיית הגרעק"א לדוכתה.

רש"י ד"ה גידולו, וז"ל שיער שלו אסור בהנאה וטעון שריפה כדכתיב ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים עכ"ל. משמע דרצונו לומר דמה"ט אסור בהנאה. וכן מפורש ברש"י ע"ז (עד). עיי"ש. וק' למ"ל זה הא בגמ' קדושין (נז:): יליף ששיער נזיר אסור בהנאה ממה דכתיב קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו, דגידולו יהיה קדוש. ועל הגמ' אין להקשות למ"ל קרא תפ"ל דטעון שריפה, דנפק"מ לשיער נזיר שנטמא שהוא מן הנקברים, כדאיתא בסוף תמורה. ועוד דבספרי איתא לפי שנאמר וגלח הנזיר פתח אהל מועד, אין לי המגלח כמצותו, גלחוהו לסטים מנין, ת"ל קדוש יהיה בכל מקום עיי"ש. עכ"פ דברי רש"י קשים, וצ"ע.

אם איסור חדש נוהג קודם הבאת שלישי

תור"ה קוצר. מבואר מדבריהם דפשיטא להו דכל שלא הביא שלישי אינו אסור משום חדש. אבל בתוס' ר"פ כתב דאפילו שחת אסור משום חדש דילפינן לחם לחם מחלה (כצ"ל), והוא במנחות (ע:): לענין אורו. וכן דעת השאג"א (קונטרס חדש סי' ד') והביא ראייה מהירושלמי חלה (פ"א ה"ג) דמפורש התם דלחכמים דס"ל דתבואה שלא הביאה שלישי חייבת בחלה, ואדם יוצא בה יד"ח

לצירוף לב' הטעמים, מה שיכול לישאל עליו ולהפריש מיניה וביה, ומה שגם עכשו ראוי לאחרים.

ולכן לא מקשי תוס' כ"א מהגמ', דהיינו או מהא דגודגדניות, או מהא דמערבין ביה"כ, דהתם ליכא כ"א טעמא דראוי לאחרים לבד, וא"כ מבואר דבטעם זה לחוד סגי.

והגרח"ע (אחיעזר ח"ג סי' פ"א אות י"ז) תי' בהקדם מה שצריך להבין סברת התוס' דלסומכוס צריך לצירוף ב' הטעמים. וביאר עפ"י מש"כ הרשב"א (עירובין שם) להקשות על מה שמותר לערב ביה"כ, ולב"ה טעמא משום דראוי לקטן, והא אין מערבין בטבל טבול מדרבנן, ושיטת הרשב"א דמותר לספות איסור דרבנן לקטן בידים, וא"כ גם טבל דרבנן ראוי לקטן. ותי' הרשב"א דדוקא לגבי איסור אכילה ביה"כ"פ, דאין האוכל אסור מצד עצמו רק יומא הוא דקא גרים, הוא דמועיל מה שראוי לאחרים. אבל בטבל שאסור מצד עצמו, אינו מועיל מה שראוי לאחרים. ולכ' יקשה על הרשב"א הא ב"ה הוכיחו מזה דמותר לערב לנזיר ביין ולישראל בתרומה, והרי התם לאו יומא קא גרים. וביאר הגרח"ע דלזה צריך לטעמא דיכול לישאל עליו, דכיון שיכול להפקיע את האיסור אינו נחשב אסור בחפצא, ודמי ליוהכ"פ. וזהו גם צירוף הטעמים שכתבו התוס', דע"י שיכול לישאל עליו ולהפקיע האיסור, נחשב שאינו אסור בחפצא, ומ"מ בעינן שיהיה גם ראוי לאכילה בפועל, ולזה מועיל מה שראוי לאחרים.

ולפי"ז יישב הגרח"ע שיטת רש"י, דגם לרש"י טעמא דחכמים כסומכוס דתרווייהו בעי, שיהיה אפשר לישאל עליו (כדי שלא ייחשב אסור בחפצא), וגם שיהיה ראוי לאחרים בפועל. ולא קשה מהא דגודגדניות, דהתם בלא"ה אינם אסורים בחפצא, דאי"ז מאכלות אסורות, ואינם אסורים מצד עצמם, וכל החסרון בהם משום דבפועל אין מחוסר בנים אוכלם. ולזה סגי במה שראוי לאחרים. וכן המערב ביה"כ"פ דבלא"ה אינו אסור מצד עצמו רק יומא הוא דקא גרים, וכמש"כ הרשב"א, בזה סגי בטעמא דראוי לקטנים בלבד.

ולפי"ז אפשר דהתוס' לא באו לחלוק על פרש"י, רק הם כמשלימים את דבריהם, דלא סגי בטעמא דיכול לישאל עליו, אלא צריך גם לטעמא דראוי לאחרים.

ב. עוד הק' הגרעק"א דאיך אפשר לטעמא דחכמים משום שראוי להפריש מיניה וביה, תינח כשיש שם יותר מכשיעור עירוב, אבל אם אין שם כ"א שיעור עירוב מצומצם מאי איכא למימר. ואי"ל דחכמים מיירי דוקא בגונא שיש שם יותר מכשיעור, דמאי פסקת (וכמו שהקשו בגמ' שם לסומכוס לאידך גיסא עיי"ש).

בעלייה שגדלו אשתקד. דלא הותר בעומר דאשתקד שהרי לא חל אז איסור חדש (דהא כתיב כי תבאו), וגם לא קרב העומר במדבר. ונאסר עם כניסתם לארץ ואז נאסר הכל. ולכ' פירוש זה מוכרח בירושלמי דאל"כ מאי פריך איך אכלו ישראל מצה בליל הפסח, דילמא אכלו משל אשתקד. (אבל עי' ש"ך רצ"ג ו' דפליג על הר"ש, וצ"ע.)

ויל"ע בטעמא דר"ת דס"ל דלא נאסר הישן. דלכ' סברת הר"ש נכונה דכיון דכתיב כי תבאו, ולא נהג איסור חדש עד כניסתם לארץ, לא הותר בעומר דאשתקד. אכן ראיתי בתוס' מנחות (מה: ד"ה קרבו) שכתבו בשם ר"ת דלר"ע (דס"ל כר"א דמושבות בכל מקום שאתם יושבים משמע, ולא לאחר ירושה וישיבה) קרבו עומר במדבר, ואף דכתיב ביה כי תבאו, דלר"ע כי תבאו לאו דוקא. ותמוה דמהכ"ת לומר דכי תבאו לאו דוקא, נהי דר"ע אינו מצריך ירושה וישיבה, אבל כי תבאו עכ"פ נבעי. ואף דס"ל לר"ע שקרבו נסכים במדבר (קדושין לז.), אף דהתם נמי כתיב כי תבאו, אבל כבר ביארו רש"י ותוס' שם דהתם הכונה להצריך נסכים בבמת יחיד, שלא היו במות יחיד במדבר. עכ"פ ס"ל לר"ת שנהג איסור חדש במדבר ג"כ, נוכל לומר דה"ט דס"ל דתבואה דאשתקד היה מותר, שהותר בעומר דאשתקד.

אבל לפי דברי התוס' כאן היה אפשר"ל דלא היה איסור על התבואה דאשתקד מעיקרא, דאיסור חדש תלוי בשנה, דכל הגדל בשנה זו אסור עד שיקריב קרבן העומר הבא מראשית הקציר, אבל הגדל אשתקד קודם שבאו לארץ וקודם שנהג איסור חדש, לא נאסר כשנכנסו לארץ כלל. והוא כשי' התוס' כאן דתלוי בהבאת שליש, וכמש"נ.

אבל הירושלמי דס"ל דנאסר אפילו חטיץ בעלייה, דהיינו תבואה דאשתקד, לטעמי' דאיסור חדש אינו תלוי בהבאת שליש, דאינו מחיובי השנה, ולכן כיון שנכנסו לארץ וחל איסור חדש, נאסרה הכל.

ולפי"ז יש ליישב דלא יקשה על התוס' מהירושלמי, דס"ל דהבבלי חולק, שהרי בבבלי (קדושין שם) מפורש דקרא דויאכלו מעבור הארץ קאמר דאקרו והדר אכול, ולא הקשו כלל א"כ איך קיימו מצות מצה, ומשמע משום דזה פשוט שקיימו מצות מצה בתבואה דאשתקד. אבל הירושלמי באמת מקשה איך קיימו מצות מצה, ומתריך דאתי ע' ודחי ל"ת, ולטעמי' דגם התבואה דאשתקד נאסר. ולכן התוס' כאן נקטו בפשיטות דלהבבלי איסור חדש הוא מחיובי השנה, ותלוי בהבאת שליש.

מצה, ה"ה דאסור משום חדש, ועוד דאפילו ר"א דפליג בחלה ובמצה מודה לענין חדש דדריש היקש בין קלי ללחם, דכל שחייב משום קלי חייב משום לחם. (וכ"פ הגר"א שם.)

ושמא יש לבאר יסוד פלוגתתם, דהנה לכו"ע חיוב תרו"מ ושביעית תלוי בהבאת שליש, ובגמ' ר"ה (יג:): נדרש מקרא עיי"ש. ומאידך מפורש במשנה (חלה שם) דאפילו תבואה שלא הביאה שליש חייבת בחלה. וצ"ב גדר החילוק. ומתוך דברי השאג"א משמע שהחילוק הוא בזה, דחיוב תרו"מ וכן שביעית תלוי בשנה, דחייב לעשר היוצא שנה שנה, וכן שביעית תלוי במה שגדל בשנה השביעית, וזה נקבע ע"י הבאת שליש, דכל שהביא שליש בשנה זו מתחייב בכל שהשנה מחייבת. משא"כ חלה דאינו תלוי בשנה כלל, אינו ענין להבאת שליש.

ולפי"ז י"ל דתוס' ס"ל דגם איסור חדש גדרו הוא שכל הגדל בשנה זו צריך שתקדם לאכילתו הבאת העומר שהיא ראשית הקציר דאותה שנה. אבל ר"פ והשאג"א ס"ל דאיסור חדש הוא איסור עצמי דכל תבואה אסורה וצריך שהעומר יתירו.

ועי' קדושין (לז:): בשלמא למ"ד מושב כל מקום שאתם יושבים משמע (ולא לאחר ירושה וישיבה) היינו דכתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול, אלמא אקרו והדר אכול, אלא למ"ד לאחר ירושה וישיבה משמע ניכל לאלתר. ומתריך שלא היו צריכים שהיה להם מן בכליהם. ובתוס' שם מביא משה"ק האב"ע לר"ת דמחרת הפסח היינו לאחר שחיתת הפסח, שהוא קודם הקרבת העומר. ותירץ לו ר"ת דקרא ה"ק, שאכלו מעבור הארץ היינו מישר עד מחרת הפסח, וקלי דהיינו חדש אכלו בעצם היום הזה דהיינו בט"ו.

ומוכרח מדברי ר"ת דהישן שגדל אשתקד לא היה בו איסור חדש. ורק החדש שגדל באותה שנה הוא שנאסר כשנכנסו לארץ.

אבל בירושלמי חלה (פ"ב ה"א) איתא ר' יונה בעא קומי ר' ירמיה בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצא קמה לחה מהו שתהא אסורה משום חדש, א"ל למה לא. עד כדון לחה, אפילו יבישה, א"ל אפילו יבישה אפילו קצורה. מעתה אפילו חטיץ בעלייה. כך אני אומר לא אכלו ישראל מצה בליל הפסח. א"ר יונה מן דנפקות תהית דלא אמרת ל' שנייא היא שמצות עשה דוחה למצות ל"ת.

ופי' הר"ש שם דכונת הירושלמי דנאסר אפילו חטיץ

והנה הרמב"ם כתב דאין איסור סחורה בחלב, דמפורש בתורה דייעשה לכל מלאכה. והמשנה למלך דייק מזה דס"ל להרמב"ם דאיסור סחורה הוא מדאורייתא, דאילו היה איסור סחורה מדרבנן א"כ נהי דהתורה אמרה שייעשה לכל מלאכה, אבל חכמים אסרוהו. והגרעק"א דחה הראיה, די"ל דלעולם איסור סחורה הוא דרבנן גם להרמב"ם, רק כונת הרמב"ם דבחלב כיון שמפורש בתורה להיתר לא היו יכולים לגזור. אבל יש לי ספק אם הרמב"ם היה ניה"ל ביסודם של ר"פ והט"ז, דהרי הרמב"ם (פ"ב ממרים ה"ט) האריך דכשב"ד גוזרים גזירה מחוייבים להבהיר דאינו אלא דרבנן, דאם מעמידים הדבר כאילו הוא איסור תורה עוברים על איסור בל תוסיף עיי"ש. והרי נתבאר דכל יסודם של ר"פ והט"ז בנוי על יסוד זה דחז"ל רצו לטשטש ההבדל בין דאורייתא לדרבנן, אבל להרמב"ם אדרבא מחוייבים לתחום היטב דעד כאן איסור דאורייתא, ומכאן ואילך מדרבנן. אמנם אי"ז הכרח גמור, כמובן.

רש"י ד"ה תמה על עצמן. לא הבנתי למה נקט רש"י דריה"ג פליג על ר' יהודה, והרי גם על ר"ש פליג. וגם למה הזכיר רש"י חמץ שעבר עליו הפסח, דמאן דכר שמי', והעיקר לענין סוגיין דריה"ג ס"ל דחמץ בפסח מותר בהנאה, משא"כ לר"י ור"ש חמץ בפסח אסור בהנאה. וצ"ע.

כ"ג ע"ב

לא דכו"ע לא תאכלו משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה והכא בהא קמילפגי ריה"ג סבר כשהותרה נבילה היא הותרה חלבה וגידה לא הותרו כו'. רש"י פי' משום דריה"ג ס"ל דחלב לאו בכלל בשר, וממילא דגם אינו בכלל טומאת נבילה, ולכן לריה"ג אי"צ קרא לטהרו. אבל תוס' מפ' דלריה"ג חלב בכלל בשר, ובאמת טמא טומאת נבילה, ומ"מ כשהותרה נבילה חלבה וגידה לא הותרו משום דלא הותרה בנבילה אלא מה שהותרה בטהורה באכילה.

ולרש"י יק' א"כ מאי פריך הגמ' לריה"ג יהיה גיד הנשה אסור בהנאה, דילמא ס"ל דיש בגידין בנו"ט, וא"כ גיה"נ בכלל בשר, וכשהותרה נבילה גידה נמי הותר, ולא דמי לחלב שאינו בכלל בשר. וצ"ל דפשיטא לי' להש"ס דאם חלב לאו בכלל בשר, גם גיה"נ אינו בכלל בשר. ואינו מובן מה ענין זל"ז. ושי"ל דמה דחלב אינו בכלל בשר, אינו מצד המציאות, כ"א מצד שהתורה אסרה את

אי הכי לכתחילה נמי כו'. עי' תוס' ר"פ שפירשו לשון "אי הכי" דקאמר הגמ', דמתחילה סבר הש"ס דהאיסור הוא דרבנן, אבל עכשיו דנתחדש דקרא כתיב בהדיא לכם לכל צרכיכם, א"כ לא היה להם לחכמים לאסור דבר שמפורש בתורה להיתר. והוא כיסודו הידוע של הט"ז (או"ח סו"ס תקפ"ח, יו"ד ר"ס קי"ז). וכ"כ הפנ"י, והראש יוסף, והגרעק"א, והחת"ס (שו"ת יו"ד סי' ק"ח, וע"ע שם סי' ק"ט).

ויל"ע לפי דבריהם מאי מתרץ הש"ס שאני הכא דאמר קרא יהיו, בהוייתן יהו. ובפשוטו דהוא חזרה לומר דהוי איסור דאורייתא, וממילא דלא איכפת לן במה דכתיב קרא להיתר, דהא כתיב קרא נמי לאיסור. אבל אפשר דגם למסקנא אינו אלא דרבנן, רק כונת הגמ' דאף שאין לגזור בדבר שמפורש בתורה להיתר, אבל במקום שאפשר להעמיס האיסור בקרא, אפילו בדרך אסמכתא, שוב אין לחוש למה דמפורש בתורה להיתר. וכ"כ החת"ס (שם).

ולבאר זה, דבאמת עצם יסודם של התוס' ר"פ והט"ז צ"ב, למה באמת אין לגזור במה שמפורש בתורה להיתר, דהרי התורה לא אמרה שהדבר מחוייב להיות מותר, רק דאינו אסור מדאורייתא, ואמאי לא נוכל לאסרו עכ"פ מדרבנן. ונראה בזה, דהנה הרמב"ם בהקדמה לפיה"מ כתב דענין אסמכתא הוא לזכרון בעלמא, אבל הריטב"א (ר"ה טז). פליג עלי' וכתב דהתורה מתחילה נתכוונה גם למה שמרומז באסמכתא, אלא דכך היתה כונת התורה שהדבר ייאסר ע"י חכמים. ומבואר דס"ל להריטב"א דאיסורים דרבנן הם חלק מכונת התורה עצמה, באופן שאין מחיצה של ברזל מבלדת בין איסורים דאורייתא לאיסורים דרבנן, אלא הכל מרועה אחד נתנו, והכל מרומז בתושב"כ. ונראה דיסוד סברת ר"פ והט"ז הוא עד"ז, דהאיסורים דרבנן צריכים להכלל בתורה עצמה, וממילא דבדבר שמפורש בתורה להיתר אין לגזור, דאיך יכלל בתורה עצמה איסור בדבר שמפורש בתורה להיתר. ואפילו נימא דר"פ והט"ז ל"ל כהריטב"א ממש דהאסמכתות היו בכלל כונת התורה מעיקרא, אבל ס"ל כהרמב"ם שהם מדעת חכמים לבד, אבל עכ"פ חזינון שחכמים רצו להסמיך גזירותיהם על דברי תורה, באופן שייראו כאחדים, ולא כשתי תורות. ולכן בדבר שמפורש בתורה להיתר לא ראו לאסור, דאז היה ניכר בעליל שהאיסור הוא מדרבנן והוא נכדל מדאורייתא.

ובזה מובן תירוץ הגמ' אמר קרא יהיו בהוייתן יהו, אפי"ת שאינו אלא אסמכתא, אבל עכ"פ ע"י שמצאו אסמכתא זו שוב נראה הדבר שהאיסור סחורה מבואר בתורה, וההיתר דלכם הוא בנודמנו, ובאופן כזה שפיר יכולים לגזור.

ע"כ דאין גיה"נ בכלל היתר נבילה, ול"ש ק"ו כלל.

ולכ' צ"ל התוס' יפרשו להגמ' לעי' (כב.) כשי' ר"ח, דאם אין בגידין בנו"ט אינו בכלל אכילה, ול"ש לומר לגר אשר בשערין תתננה ואכלה. אבל בעצם איסור נבילה משמע דשייך. וממילא י"ל דכל זה בלא הק"ו, אבל הק"ו מגלה דהיתר הנאה דנבילה כולל גם הגיד, אף דאינו שייך בלשון אכילה. וממילא דגם להרמב"ם י"ל כן, ובלא"ה צדדנו לעי' (כב.) דהרמב"ם מפרש להסוגיא שם כר"ח.

ג. התוס' בסו"ד כתבו דלפיי"ז אתי שפיר הא דקאמר ואידך אנן בבהמה קיימין, אבל בעלמא מודה דפריך שפיר. פי' דהוקשה להתוס' מה מתרין ריה"ג לפירכת ר"ש, בבהמה קאמרינן, ומה תירוץ הוא זה, סוכ"ס איסור חלב יש לו קולא שהיתר מכללו, והרי בהרבה מקומות פריך הש"ס כעיי"ז מה לאיסור פלוני שהותר מכללו כו'. ולזה כתבו התוס' דלפי פירושו דהק"ו הוא רק לגלות שהגיד בכלל היתר נבילה ניחא. ואינו מובן לכ' מה הרויחו בזה.

ושיל"פ דאילו היה הק"ו מהלאו דחלב להלאו דגיד הנשה, שפיר הוי פריך ר"ש דמה להלאו דחלב שיש לו קולא, דאף שהוא איסור חמור שיש בו כרת אבל אינו נוהג בחיה, משא"כ הלאו דגיד. אבל השתא הק"ו אינו מהלאו דחלב, כ"א מהחפצא דחלב של נבילה, דכשהתירה תורה נבילה התירה גם חלב הנבילה, וק"ו לגיד הנבילה. והרי החפצא של חלב בודאי חמור איסורו מהחפצא של גיד. ולמשל לענין הקל הקל תחילה דפשוט דחלב חמור איסורו מגיד, ויאכילו גיד תחילה, שאין בו כרת. והבן.

רש"י ד"ה חולין בעזרה לאו דאורייתא, וכי אמר ר' אבהו לא יאכל איסור הנאה משמע אליבא דר"מ אמרה כו'. כונתו שתומה, דהרי שיטת ר' אבהו היא גם אליבא דר' יהודה, רק דלר' יהודה ילפינן מטריפה, ולר"מ ילפינן מנבילה. וכדמוכח מדברי הגמ' דנפק"מ בין חזקה לר' אבהו לחולין שנשחטו בעזרה, והיינו ע"כ אליבא דר' יהודה, וכמו שפרש"י עצמו בדיבור שלפנ"ז. ושמא כונת רש"י דמ"מ לשון ר' אבהו עד שיפרט לך הכתוב שדרך שפרט לך נבילה, משמע דמנבילה יליף, וזהו אליבא דר"מ. (ובאמת שרבינו דוד לעי' (כא:) פי' דלשון זה אינו מדברי ר' אבהו. ועי' מש"נ שם.)

אבל הצ"ח פי' כונת רש"י דלשון ר' אבהו משמע דהאיסור הנאה הוא בכלל המשמעות דלא תאכל, וזהו דוקא לר"מ דיליף מנבילה, והלימוד הוא בדרך זה דכיון

החלב באיסור בפנ"ע, דעצם איסור חלב מפקיעו משם בשר. (ונפק"מ לפי"ז דחלב חיה באמת יהיה בכלל בשר, ויטמא משום נבילה לריה"ג.) וממילא ה"ה לענין גיה"נ כיון שיש לו איסור בפנ"ע אינו בכלל בשר לריה"ג.

והמקור לסברא זו מהגמ' סנהדרין (נט:): דדריש דאין אבר מן החי נוהג בשרץ דכתיב אך בשר בנפשו דמו, מי שדמו חלוק מבשרו, יצא שרצים שאין דמם חלוק מבשרם. ופרש"י דברם השרץ ליכא לאו מיוחד דאיסור דם, משא"כ דם בהמה חיה ועוף. הרי דעי' שיש לאו מיוחד בדם, נעשה חלוק מבשרו. (ומה דמ"מ מטמא משום נבילה י"ל משום דאיכא דרשא ע"ז, כמש"כ תוס' לעי' כב. ד"ה והרי.) וה"נ דכתיב, כיון שיש לאו מיוחד דאיסור חלב, נעשה חלוק מבשרו.

ב. ועי' בתוס' שהק' מאי ק"ו עביד ריה"ג מחלב לגיה"נ, דמה חלב ענוש כרת כו', והרי שור הנסקל ושאר איסורי הנאה יוכיחו. ותי' דהק"ו הוא דמה חלב שענוש כרת ומותר בהנאה כמו נבילה עצמה ק"ו לגיד. פי', דאף דריה"ג ס"ל דכשהותרה נבילה חלב וגידה לא הותרו, היינו מקמי דגלי קרא דאך חלב גוי ייעשה לכל מלאכה. אבל השתא דגלי קרא דחלב מותר בהנאה, הרי הוא בכלל ההיתר נבילה דלגר אשר בשערין. (ויתכן נפק"מ דלר' יהודה יהיה בכלל דין דברים ככתבם, ויהיה אסור למכור חלב נבילה לגר, אפי' אליבא דריה"ג דלית ליה כשהותרה נבילה חלבה נמי הותרה.) וכיון דהקרא דלגר אשר בשערין גוי קאי גם אחלב דנבילה, ק"ו דקאי אגיד דנבילה.

אבל לרש"י א"א לומר כן, דהרי ס"ל דלריה"ג חלב לאו בכלל בשר, ואין בו איסור נבילה כלל, וא"א שיהיה בכלל קרא דהיתר דנבילה. אבל התוס' לשי' דפי' דלריה"ג חלב בכלל בשר, וכנ"ל, וזהו המשך דברי התוס' שלאחר שכתבו דהק"ו הוא דהכל בכלל היתר נבילה, המשיכו דהא דקאמר היא היא הותרה וחלבה לא הותרה לאו משום דלא הוי בכלל נבילה כו'. ולרש"י יק' קושיית התוס' דנימא שור הנסקל יוכיח, וצ"ע.

גם הרמב"ם נראה דאינו סובר כהתוס', שהרי פסק דאין בגידין בנו"ט, ומ"מ גיה"נ מותר בהנאה, וכתבו ראשונים דע"כ ס"ל דהיתר הנאה דגיה"נ נלמד ק"ו מחלב. והרי כיון דס"ל דאין בגידין בנו"ט, א"כ אין הגיד בכלל איסור נבילה. וא"א שהק"ו יגלה שהוא בכלל היתר נבילה.

אבל אפשר דאינו מוכח, דהפנ"י הק' לשי' התוס' מאי פריך הגמ' לר"ש דאסר גיה"נ בהנאה, מה יעשה לק"ו דריה"ג, והוצרכו לתרין מה לחלב שכן הותר מכללו אצל חיה, והרי ר"ש ס"ל (לעי' כב.) דאין בגידין בנו"ט, וא"כ

נוקשה ותערובת חמץ יהיה להם דין אחר מדין חמץ גמור, ולא ייאסרו בהנאה. וכן עי' תוס' ר"פ אלו עוברין דאין ב"י וב"י בתערובת חמץ וחמץ נוקשה. וכן עי' תוס' (ב. ד"ה אור), ותוס' (ו: ד"ה משש), ויותר מפורש ברא"ש שם, דאפילו לר' יהודה דיש לאו באכילת חמץ קודם זמנו ולאחר זמנו, אבל היינו דוקא בחמץ גמור, ולא בחמץ נוקשה ותערובת חמץ כיון דלא נאמר בהם כ"א לאו א'. אבל רש"י (ר"פ א"ע) ס"ל דעובר בב"י וב"י גם על חמץ נוקשה ותערובת חמץ, וע"כ ס"ל דקרא דכל מחמצת הוי גילוי"מ שדינם כחמץ גמור. ויקשה לרש"י א"כ אמאי אינו ענוש כרת. אכן באמת עי' בגמ' (מג.) כל מחמצת לא תאכלו, לרבות כותח הבבלי כו', יכול יהיה ענוש כרת ת"ל כי כל אוכל חמץ ונכרתה. ודעת בעה"מ שם דהוא מיעוט. אבל התוס' לשי' דס"ל שם דאי"ז מיעוט, רק כונת הגמ' דהתורה לא ריבתה לחיוב כרת כ"א חמץ גמור (עי' מהרש"א שם). ועי' מנחת ברוך (סי' מ"ח) שהאריך בזה.

שיטת הרמב"ם בהא דר' אבהו

הרמב"ם (פ"ח מאכ"א הט"ו) כתב וז"ל כל מקום שנאמר בתורה לא תאכל כו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבלה כו' ובחלב כו' או עד שיפרוט בתורה שבע"פ שהוא מותר בהנאה, כגון שקצים ורמשים ודם ואבר מן החי וגיד הנשה, שכל אלו מותרין בהנאה מפי הקבלה אע"פ שהן אסורין באכילה עכ"ל.

והנה הרמב"ם מנה רוב האיסורים המנויים בסוגיין, אבל השמיט איסור נזיר ביין ואיסור חדש. ויש מקום לומר דנמשך כדרכו אחר שיטת הירושלמי, דפריך הירושלמי (כאן וכן בערלה פ"ג ה"א) אר' אבהו מחדש, ומתוך דשאני חדש שהכתוב קבע לו זמן. וא"כ הרי גם איסור נזיר יש לו זמן דהיינו זמן נזירותו. ולכן אי"צ ריבוי להתירם בהנאה.

ולכ' יקשה לשי' הירושלמי א"כ חמץ בפסח נמי קבע לו הכתוב זמן, והרי עיקר כללא דר' אבהו נאמר לענין חמץ, כמבואר בסוגיין וגם בסוגיית הירושלמי. תי' הגר"א (ערלה שם) דר' אבהו ס"ל כר' יהודה דחמץ שעבר עליו הפסח אסור מדאורייתא. ולפי' להרמב"ם דפ' כר"ש א"א ללמוד איסור הנאה בחמץ מדרשא דר' אבהו. ומדוייק דבאמת הרמב"ם ריש הל' חו"מ כתב דחמץ בפסח אסור בהנאה מדכתיב לא יאכל חמץ, לא יהא בו היתר אכילה, דהיינו דרשא דחזקיה.

אלא שיקשה לפי' דלחזקיה גם איסור הנאה דשור

שפרט הכתוב היתר בנבילה הר"ז גילוי מילתא דבכל מקום לא תאכל משמע איסור הנאה, אבל לר' יהודה דיילף מטריפה, והתם אין הלימוד בדרך גילוי"מ מדפרט לך היתר בנבילה (וכמו שפרש"י לעי' כב. דא"א ללמוד בדרך זה, דקרא נצרך שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה), רק הוא לימוד מיוחד מאותו, דאותו אתה משליך לכלב ואין אתה משליך לכלב שאר איסורים שבתורה, א"כ אי"ז גילוי"מ על משמעות לא תאכל, אלא איסור בפנ"ע.

וא"ת כיון דר' אבהו אמר דבריו אליבא דר"מ, א"כ מנא פשיטא ל' להש"ס דלר' אבהו אליבא דר' יהודה חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, דילמא לעולם חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, ולר' יהודה כל איסורים שבתורה מותרים בהנאה, ור' אבהו דאמר כר"מ. אבל לק"מ, דפשיטא ל' דלר' יהודה חמץ אסור בהנאה, כמפורש בבבלי לק' (כח:).

ומ"מ ק' לפי"ד הצ"ח אמאי לא קאמר הש"ס נפק"מ בין חזקיה לר' אבהו גם אליבא דר"מ, דלחזקיה הנהנה מחמץ או משור הנסקל עובר בלאו דלא יאכל, ואילו לר' אבהו אינו עובר אלא בעשה דאותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב כל איסורים שבתורה. והצ"ח עמד בזה וכתב דיהיה ראייה דס"ל לרש"י כהרמב"ם דאפילו במקום דאיכא לאו אינו לוקה על ההנאה. וע"ע לעי' (כב:): משי"נ בענין גדר הדרשא דר' אבהו.

ולשני הפירושים בדברי רש"י יל"ע למה נטר רש"י בזה עד הכא. אבל הוא פשוט, דבתחילת הסוגיא לא נתבאר להדיא דר' אבהו עצמו אית ל' הדרשא דאותו אתה משליך לכלב, ואפשר דס"ל כותי' דר"מ ולא דריש אותו כלל, אבל מדברי הגמ' כאן דר' אבהו ס"ל חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא מוכח דר' אבהו עצמו אית ל' הדרשא דאותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה. ולכן כאן הוקשה לו לרש"י איך קאמר הגמ' דר' אבהו יליף לה מאותו, הא בפירוש קאמר ר' אבהו דהוא נלמד מנבילה. ולפי' הצ"ח הוקשה לו לרש"י דאי ילפי' לה מאותו א"כ הוא איסור עשה, ואילו ר' אבהו קאמר דהוא בכלל הלאו דלא יאכל. ולזה ביאר רש"י (ד"ה איכא בינייהו) דדברי הגמ' כאן דר' אבהו אית ל' הדרשא דאותו היינו אליבא דר' יהודה, וממשיך רש"י (ד"ה חולין בעזרה לאו דאורייתא) דמה דנקט ר' אבהו עצמו דהאיסור הנאה נלמד מנבילה, והוא בכלל הלאו דלא יאכל, נקט כן אליבא דר"מ.

תוד"ה מאי. מבואר מדבריהם דהיה מקום לומר דחמץ

לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה כו'. מבואר דבאש תשרף משמע איסור אכילה, ולא איסור הנאה, רק כיון דאינו ענין כו' לכן מוקמינן ל' לאיסור הנאה. וק' דמאי שנא מכלאי הכרם דאסור בהנאה ומבואר בגמ' קדושין (נו:) דנלמד מתוקד אש. ועי' ברש"י לק' (כד: ד"ה כלאי הכרם) שביאר דמשמע לא תהנה ממנו אלא תשרפנו, ופן לאו הוא. וכן איתא בירושלמי כאן. וכן עי' רש"י לעי' (כג.) וע"ז (עד.) דאיסור הנאה דשיער נזיר נלמד ממה דטעון שריפה. וכן עי' תוס' לעי' (כב.) ד"ה אותו) דפסולי המוקדשים אסורים בהנאה כיון דטעונים שריפה עיי"ש.

ובאמת דזהו בכלל קושיית התוס' (ד"ה ואם). ואולי כונתם דאין לגרוס זה כאן. אבל רש"י מפורש גורס כן.

והנה באמת יל"ע בהא דמבואר בכלאי הכרם ובשאר מקומות הנ"ל דכל שטעון שריפה ממילא ידעין דאסור בהנאה, והרי לר"ש ליכא ל"ת בחמץ בער"פ כ"א עשה דתשבתו, ופליגי ראשונים אם אסור באכילה ובהנאה מה"ת, דעת בעה"מ (ז.) דמה"ת מותר אפילו באכילה ויכול להשבתו ע"י אכילה. ודעת התוס' (כח:) דאי"ז דרך השבתה, ולכן אסור באכילה מה"ת, אבל מותר בהנאה. ודעת הר"ן בחידושו (ו:) דאסור אפילו בהנאה דכיון דתשבתו היינו ביטול בלב א"א שישבתו בלבו ויהיה מותר בהנאה. וקשה אמאי לא נימא דכיון דמצווה להשבתו הר"ז גילוי דאסור בהנאה, דמשמע לא תהנה ממנו אלא תשבתנו, וכמשי"כ רש"י לענין שריפה.

אכן יל"ח עפ"י חילוקו של הגר"ח או של הגר"ש היימן (הובא לעי' כא:) דמצוות תשבתו אינו בגוף החמץ אלא בגבירא, וגם אינו מחמת האיסור הנאה דהחמץ כ"א מלתא דב"י וב"י, ולא דמי למצוות שריפה דכלאה"כ שהוא מצד האיסור הנאה שבו. עוד אפשר לחלק דמצוות תשבתו אינו מצד שאסור עכשיו, אלא מצד שעומד להיות אסור אח"כ בפסח.

אבל צריך לעמוד על שיטת הרמב"ן (מלחמות ז.) דס"ל דלר"ש חמץ בער"פ אסור מה"ת באכילה, משום שאין לך דבר שמותר באכילה ואתה מצווה בהשבתתו, אבל מותר בהנאה מה"ת. ומשמע דכלל הוא, דבכל איסור שמצווה על השבתתו שמענין איסור אכילה, אבל לא איסור הנאה. ותמוה דמלבד מחמץ לא מצינו איסור

הנסקל נוכל ללמוד מלא יאכל, ואי"צ לדרשא דר' אבהו, ולמה הביא הרמב"ם בהל' מאכ"א לדרשא דר' אבהו כלל. וצ"ע.²³

עוד יל"ע למה השמיט הרמב"ם טריפה. אכן נראה דזה ניהא עפ"י המכילתא (פ' משפטים, הובא לעי' כב.) והלא דברים קל וחומר, מה נבלה שהיא מטמאה במשא, הרי היא מותרת בהנאה, טרפה שאינה מטמאה במשא, אינו דין שתהא מותרת בהנאה עיי"ש, הרי דאי"צ ללמוד היתר הנאה בטריפה מלכלב תשליכון אותו (רק דרשי' אותו לאסור שאר איסורים שבתורה בהנאה, או לאסור חשב"ע בהנאה). וא"כ כיון שכתב הרמב"ם דהתורה התירה נבילה בהנאה, ממילא דגם טריפה בכלל זה.

אלא דלכ' אי"ז מספיק, דהרמב"ם הזכיר גיד הנשה, וכיון שהרמב"ם פסק דאין בגידין בנו"ט ע"כ היתר גיד נלמד ק"ו מחלב, כמש"כ המ"מ בשם הרמב"ן, וא"כ כמו שחש הרמב"ם לבאר שהיתר הנאה דגיד הנשה מפורט בתורה שבע"פ, דהיינו במידת ק"ו, ה"נ הו"ל להזכיר טריפה, דג"כ נלמד מק"ו.

אבל אפשר דלא דמי, דבאמת קשה על המכילתא אין אפשר ללמוד היתר הנאה בטריפה ק"ו מנבילה, והרי כלאי הכרם וערלה ושאר איסוה"נ יוכיחו דאינם מטמאים ומ"מ אסורים בהנאה. אכן ידוע מה שדייק הגר"ח בשיטת הרמב"ם דאיסור טריפה הוא משום שאין בו היתר שחיטה, כיון שאין בו חיות גמורה, והוא מעין איסור נבילה, אלא דנבילה לא נשחטה כלל, וטריפה אין בה שחיטה גמורה, ולכן נבילה חמור טפי. וא"כ י"ל דאין כונת המכילתא לק"ו בעלמא, אלא דכיון שנבילה הותרה בהנאה הרי זה כולל ממילא היתר גם לטריפה. ולכן כיון שהרמב"ם כתב שהתורה התירה נבילה בהנאה, ממילא דאי"צ להזכיר דגם טריפה מותרת, וק"ל.

שי' הרמב"ן דחיוב השבתה משמע איסור אכילה

ומה ת"ל באש תשרף, אם אינו ענין לגופו דכתיב והנה שורף תנהו ענין לכל איסורים שבתורה, ואם אינו ענין

²³ ושם הרמב"ם מפרש דברי הגמ' ב"ק (מא.) ולא יאכל את בשרו, אפילו עבדיה כעין בשר, דהדרשא הוא ממה דשני קרא לומר לא יאכל, וא"כ מדר' אבהו ילפי' עיקר איסור הנאה, וממה דשני למכתב לא יאכל ילפי' אפילו עבדיה כעין בשר. אבל ק' דהרי להבבלי אין ר' אבהו מחלק בין לא יאכל (בחול"ם) לבין לא יאכל (בצירי) כלל, דאל"כ יקשה לר' אבהו למה שינה הכתוב בחמץ, שהרי הבבלי לי"ל הסברא דהכתוב קבע לו זמן. אבל לפי"ד האו"ש (הל' חומ"פ"ו ה"ז) י"ל דגם הבבלי אית ל' חילוק זה דהכתוב קבע לו זמן, רק דס"ל דבחדש ל"ש זה דהוא איסור חפצא והעומר מפקיע את האיסור עיי"ש. ואכתי צ"ע.

שריפה, וראיה לדבר מה דאמרי' בסוף תמורה דכל הנשרפין אפרן מותר, וביארו התוס' משום שנעשה מצותן, הרי מפורש דהחיוב שריפה הוא מצות האסורים בהנאה, וכל שנתקיים מצות שריפה ממילא דכלה האיסור הנאה.

ומעתה נראה עוד דכל דבר הטעון שריפה תרווייהו אית בי', חדא דאסור בהנאה, והוא דבר א' עם החיוב שריפה וכן"ל. ועוד אסור באכילה, דלא עדיף משאר דברים הטעונים השבתה, והאיסור אכילה הוא דבר אחר מהחיוב שריפה. (ונפק"מ דאף שהנשרפין אפרן מותר, דנעשה מצותן, אבל עדיין יהיו אסורים באכילה. אלא דלמעשה נראה דאין בזה נפקותא דל"ש אכילה באפר.)

ולכן, כיון דכתיב בחטאת שהובא דמה בפנים באש תשרף, משתמע מזה גם איסור הנאה וגם איסור אכילה וכן"ל. וכיון דלגופה אי"צ (דכתיב והנה שורף), תנהו ענין לשאר איסורים שבתורה. אלא דא"א לומר דהחיוב שריפה עצמו נלמד לשאר איסורים, דע"ז יש מיעוט דבקדש באש תשרף. ומעתה הדבר חלוק, דהאיסור הנאה שהוא חלק מהחיוב שריפה עצמו והכל דין א', א"כ כיון דנתמעט דאין כל איסורים שבתורה בשריפה, ואין דין שריפה בשאר איסורים שבתורה, גם איסור הנאה לא יהיה בהם. אבל האיסור אכילה שאינו חלק מהחיוב שריפה עצמו, והוא דין בפני"ע רק נלמד מהחיוב שריפה בדרך ראיה, דאין לך דבר שיותר באכילה ואתה מצווה על השבתתו, וכדברי הרמב"ן, זה שפיר נוכל ללמוד ענין לשאר איסורים שבתורה. והם הם דברי הגמ' דאם אינו ענין לחטאת שהובא דמה בפנים, תנהו ענין לאיסור אכילה בכל איסורים שבתורה, ודו"ק.

ה. אבל ע"י לק' (כד). דרשת אביי, דלכתוב רחמנא (בחטאת שהובא דמה בפנים) באש תשרף, ולא בעי לא תאכל, מה ת"ל לא תאכל אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל איסורים שבתורה. אי מה כאן בשריפה אף כל איסורים שבתורה בשריפה, אמר קרא הנותר, הנותר בשריפה ואין כל איסורים שבתורה בשריפה עיי"ש. וק' כיון דאביי מפיך להו לכל איסורים שבתורה מלא יאכל (ולא מבאש תשרף כריב"ל) א"כ מהכ"ת שיהיו כל איסורים שבתורה בשריפה, דצריך קרא הנותר לאפוקי מזה. וכע"ז קשה בדרשא דרב פפא בהמשך הסוגיא שם.

ומזה היה משמע דבמקום שיש איסור אכילה וחיוב שריפה, גם האיסור אכילה הוא דבר אחד עם החיוב שריפה (ויהיה דין נעשה מצותן גם לגבי האיסור אכילה), ולכן אף שלמדים כל איסורים שבתורה מלא תאכל, מ"מ כיון שאותו לא תאכל הוא דבר א' עם החיוב שריפה, הוי ס"ד דגם כל איסורים שבתורה בשריפה.

שמצווה על השבתתו כ"א הנשרפין, וכולם אסורים בהנאה ג"כ.

אכן נראה דמקור דברי הרמב"ן הוא בסוגיין דמבואר דמקרא דבאש תשרף הוי ילפינן לכל איסורים שבתורה שאסורים באכילה. אלא דק' מכלאה"כ וכן"ל.

ב. ונראה בדעת הרמב"ן דאמנם בכ"מ שמצווה בהשבתה ע"כ דאסור לכה"פ באכילה, דאילו לא היה חפצא של איסור כלל לא היה התורה מצוה להשביתו. אבל עדיין לא שמענו שאסור בהנאה, דאפשר דהתורה צותה להשביתו מצד איסור אכילה שבו, ויכול להשביתו ע"י שיאכילו לבהמתו. אבל במקום שהקפידה תורה על שריפה דוקא, אזי אסור גם בהנאה, וכונת התורה לשריפה שלא בדרך הנאה רק בדרך כיליון בעלמא. ואפשר שנלמד מערלה, דחייב בשריפה ואסור בהנאה, כדלע"י (כב:).

וא"כ ניחא דהכא בסוגיין הוי ילפינן מבאש תשרף דכל איסורים שבתורה צריכים השבתה, אבל מ"מ לא היה דינם בשריפה, דהרי כתיב בקודש באש תשרף, בקדש בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה, וכמבואר בהמשך דברי ריב"ל. וכיון דלא הוי ילפינן לכל איסורים שבתורה כ"א חיוב השבתה, לכן מזה לא היה משתמע אלא איסור אכילה. (רק דשוב אמרי' אם אינו ענין לאכילה כו'). אבל בכלאה"כ דכתיב שריפה – ולא רק השבתה – ע"כ דאסור בהנאה.

ג. אלא דלכ' אי"ז מספיק, דא"כ מאי קאמר הגמ' אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה, לעולם נימא דהוא ענין לאכילה, דבא הכתוב לומר שכל איסורים שבתורה מלבד מה שאסורים באכילה חייבים גם בהשבתה. אלא ע"כ מאי אית לך למימר, דכיון דבחטאת שהובא דמה בפנים ליכא כ"א מצות שריפה (ואם אינו יכול לשרופה אין עליו מצוה להשביתה בדרכים אחרים), ונתמעט דהיא בשריפה ואין שאר איסורים שבתורה בשריפה, ממילא דאין מקום לרבותם להשבתה בעלמא. וא"כ הדרא קושיין לדוכתה.

ד. ונראה, דאמנם כן בכל מקום שיש חיוב השבתה שמענין רק איסור אכילה (וכדברי הרמב"ן), ורק במקום שיש חיוב שריפה שמענין גם איסור הנאה (כמו כלאה"כ), וכמש"נ. ומ"מ חלוקים הם הדברים ביסודם. דמה דבמקום חיוב השבתה צ"ל איסור אכילה, הוא בדרך ראיה, דאלמלא היה אסור באכילה לא היתה התורה מצוה להשביתו, אבל מ"מ האיסור אכילה והחיוב השבתה הם ב' דברים נפרדים. אבל מה דבמקום חיוב שריפה יש איסור הנאה, אינו בדרך ראיה גרידא, אלא הוא דין א' בעצם, דהאיסור הנאה נובע מהחיוב

אנינות, ולכן לא שרפו כ"א השעיר שהיה קדשי דורות. ולר' נחמיה זהו ביאור הכתוב הן היום הקריבו, דכיון שבא לחובת היום לא הותר בו אנינות. וא"כ לר' נחמיה מוכח דהשעיר שנשרף היה השעיר ר"ח, ולא השעיר נחשון, שהוא קדשי דורות, וחובת היום. והתוס' שהוצרכו להביא ראייה מדרשת התו"כ (ומובא ג"כ בסוגיא שם עמ' ב') כדי שיקשה לפרש"י גם לשי' ר' יהודה ור"ש. ודברי רש"י צ"ע.

תוס' ד"ה דהא. הנה במשנה לק' (פב.) מבואר דדעת ת"ק דכל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם ובבעלים תעובר צורתו, וכמה שהביאו התוס'. אבל ריב"ב פליג וס"ל דאפילו אם הפסול בדם או בבעלים ישרף מיד. ובגמ' (שם ע"ב) קאמר ר' יוחנן דריב"ב אזיל בשיטת ר' נחמיה, דשעיר החטאת נשרף משום אנינות, והרי זה פסול בבעלים, ומ"מ שרפוהו מיד. אבל ת"ק צ"ל דס"ל כר"י ור"ש דנשרף מפני שנטמא, דפסולו בגופו.

עוד איתא שם דר' יוסי הגלילי אמר דחטאת שהובא דמה בפנים ישרף מיד. ונחלקו רבה ור' יוחנן בביאור שיטתו, דרבה מפרש דריה"ג ס"ל כריב"ב דאפילו פסולו בדם ובבעלים ישרף מיד. ור' יוחנן ס"ל דבפסול בעלים מודה ריה"ג לת"ק דטעון עיבור צורה, ורק בפסול דם הוא דס"ל דישרף מיד, דריה"ג ס"ל דדם ובשר חדא מילתא הם.

ומעתה קשה לי למה הוצרכו התוס' להוציא דברי ריב"ב מפשטם, דפשטות דבריו בודאי משמע דליף דין שריפה מוהנה שורף, ולמה לא נוכל לומר דריב"ב נקט כריב"ב ור' נחמיה וריה"ג, דכל שפסולו בדם ישרף מיד, דלדידהו שפיר קאמר משה דאילו הובא דמה בפנים היה מסכים למה ששרפוהו מיד. ועכ"פ לדעת רש"י בודאי אפשר לפרש כן.

ויותר מזה כתב בקה"י לתרץ שיטת רש"י, דאפילו לת"ק דס"ל דאם פסולו בדם טעון עיבור צורה, אבל היינו דוקא כגון נשפך דמה או לן דמה, דהפסול הוא בדם ולא בבשר, ולכן הבשר טעון עיבור צורה. אבל כשנכנס הדם בפנים, חל פסול בכל הקרבן, דהא תנן בזבחים (פב.) דחטאת שקיבל דמה בבי' כוסות ונכנס א' בפנים, דגם החיצון פסול, הרי שהפסול אינו רק בדם שנכנס אלא בכל הקרבן. וממילא דהוי פסולו בגופו וישרף מיד. ושפיר קאמר ריב"ל דילפינן חיוב שריפה מוהנה שורף, דבאמת הסכים משה שאילו נכנס דמה בפנים שפיר עבדו דשרפוהו.

וא"ת א"כ בסוגיא דלק' (פג.) כשאמר ריה"ג דחטאת

וצריך מיעוט דהנותר בשריפה כו'.

וזה דלא כמה שכתבנו לחלק בין האיסור הנאה (דהוא דבר א' עם החיוב שריפה) לבין איסור אכילה (שהוא גדר בפנ"ע).

אכן נצרכנו לאותו חילוק בעיקר ליישב גירסת רש"י בגמ' בהא דריב"ל ואם אינו ענין לאכילה כו' דמשמע דמבאש תשרף ילפינן איסור אכילה לכה"ת, ולא איסור הנאה. אכן באמת ר"ח לא גרס ל"י, ואפשר דכונת התוס' ג"כ למחקו. ועכ"פ לענין שיטת הרמב"ן אי"צ לחילוק זה, אלא נאמר דגם איסור הנאה וגם איסור אכילה דהנשרפין הם דבר א' עם החיוב שריפה. וכונת הרמב"ן דאף דבכלאי הכרם שמע"י ממה שטעון שריפה דאסור אפילו בהנאה, אבל היינו דוקא בחיוב שריפה ממש, ואפשר דנלמד מערלה וכנ"ל, אבל מ"מ גם בשאר חיובי השבתה ע"כ דהחיוב השבתה מחייב שיהיה אסור לכה"פ באכילה, דכל חיוב השבתה מבוסס על מה שהוא דבר האסור, וזהו עצם ענין השבתה להפקיע איסור (כדחזינן דע"י שריפה חשיב נעשה מצותו ופקע איסורא), והפחות שבאיסורים לענ"ז הוא איסור אכילה.

ויכולנו לומר עוד, דמקור סברת הרמב"ן בזה, דגם איסור אכילה מספיק להיות הבסיס לחיוב השבתה, הוא מהא דאביי ור"פ, דחזינן דבמקום דכתיב לא תאכל וחיוב שריפה, וילפינן מלא תאכל לכל איסורים שבתורה דאסורים באכילה, הוי בעינן למימר דממילא יגרר אחרי האיסור אכילה גם חיוב שריפה (וצריך קרא דהנותר לאפוקי מזה). אשר מוכח מזה, דהאיסור אכילה הוא דבר א' עם החיוב שריפה. ואף נותר עצמו אסור אפילו בהנאה, שהרי הוא בשריפה ודמי לכלאה"כ, אבל הלימוד לכל התורה הוא מלא תאכל, וילפינן לכל התורה כולה רק איסור אכילה. ועכ"פ אותו איסור אכילה ג"כ נחשב דבר א' עם החיוב שריפה לגררו בתרי'. ומזה חזינן דגם איסור אכילה מתלא תליא בחיוב השבתה. ומזה למד הרמב"ן, דבכל מקום שיש חיוב השבתה, משתמע מזה גם איסור אכילה, דזהו עצם ענין השבתה, להפקיע איסור וכנ"ל. ואף דחמץ אינו בשריפה, ולא דמי לערלה, ולא נוכל ללמוד איסור הנאה, אבל עכ"פ חיוב השבתה יש כאן, ולכל הפחות משום איסור אכילה, ודו"ק.

תוס' ד"ה דכתיב. הנה בגמ' זבחים (קא.) נחלקו ר' יהודה ור' שמעון עם ר' נחמיה, דר"י ור"ש ס"ל דשעיר החטאת נשרף משום שנטמא, ור' נחמיה ס"ל דנשרף משום אנינות. ומבואר בגמ' דלר' נחמיה הטעם שלא שרפו כ"א חטאת א', ולא כל הג' חטאות, משום דבקדשי שעה היתה הוראת שעה שלא לנהוג בהם

בטמא אינו לאו אלא וידידי בעלמא. וע"כ דהתוס' פליגי על זה, וס"ל דהוא לאו. וידוע שנחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן בשה"מ (סוף שרש ח'). והתוס' לשי' דביבמות (עג:): הק' דהתם יליף איסור אכילת מעשר בטומאה מלא תוכל לאכול בשעריך, ואילו בסוגיין יליף לה מלא בערתי ממנו בטמא. ונשאר בצ"ע. והרי לרש"י גם בסוגיין עיקר כונת הש"ס להך קרא דלא תוכל לאכול. וע"כ דהתוס' פליגי וס"ל דפשטות סוגיין משמע דלא בערתי ממנו בטמא הוא לאו, ואפשר דסמכו שם על דבריהם כאן.

אכן בתוס' הרא"ש כאן כתב בע"א, דצריך ההיקש למעשר ללמוד דאסור ליהנות אפילו בשעת ביעורו. וממה דלא תירצו בפשיטות דצריך לההיקש ללמוד שלוקה על ההנאה, משמע דס"ל (כרש"י והרמב"ן) דלא אכלתי ממנו בטמא אינו לאו, וא"כ גם במעשר אינו לוקה על ההנאה. ובאמת שכן מפורש בתוס' הרא"ש בימות שם, ואזיל לטעמי'.

לאו מי אמר אביי אכל כו'. שי' הרמב"ם (סה"מ שרש ט') דאינו לוקה על ריבוי הלאוין, והא דאכל פוטיא כו' מפרש דהוא מין שרץ שגדל בפירות וגם שורץ על הארץ וגם אינו פו"ר וגם הוא שרץ העוף, ואם גם שט במים לוקה חמש, ואם הוא גם עוף טמא לוקה שש עי"ש. ולדבריו אינו מובן מה ענין זה לסוגיין, ולמה מיתתי לי רבינא. ועי' ח"י הגרי"ז פ"ב מאכ"א שביאר דגם הלאו דהבשר אשר יגע בכל טמא, והלאו הנלמד מהקישא למעשר, הם איסורים שונים ביסודם, דהלאו דהבשר אשר יגע גו' הוא איסור אכילת קרבן טמא, ואיסורו רק לאחר זריקת הדם כדאיתא בזבחים (לד.) וכ"פ הרמב"ם (פי"ח פסוה"מ הי"ב). משא"כ הלאו שנלמד מהקישא למעשר הוא לאו א' עם אכילת מעשר בטומאה, ואינו מדין קרבן אלא מדין קדש, ול"ש גבי' לחלק בין קודם זריקה לבין אחר זריקה. וא"כ הם ב' לאוין חלוקים ביסודם שנתקבצו בבשר א', ודמי לאכל פוטיא כו' דהוי לאוין חלוקים ביסודם שנתקבצו בשרץ אחד, את"ד.

ותמוה דהנה אף דאנן לא קיי"ל כר"פ, מ"מ ההיקש בין מעשר לקדש איכא גם לדידן, שהרי הרמב"ם פסק דהלאו דאכילת קדשים באינות נלמד מהא דלא אכלתי באוני ממנו. וע"כ קרא דוהבשר אשר יגע בכל טמא גו' הוא לעבור עליו בלאוי יתירי. ולפי"ד הגרי"ז יקשה דא"כ אמאי פסק הרמב"ם דאינו לוקה על אכילת בשר קדש טמא קודם זריקה. והרי נהי דאינו עובר משום והבשר אשר יגע בכל טמא גו', אכתי יהיה חייב משום לא בערתי ממנו בטמא.

שהובא דמה בפנים ישרף מיד, למה קאמר רבה דריה"ג ס"ל כריב"ב, ולמה קאמר ר' יוחנן דריה"ג ס"ל דדם ובשר חדא מילתא היא, והרי בפשוטו הול"ל דטעמא דריה"ג משום דדם שנכנס בפנים הוי פסולו בגופו. אכן באמת ניחא, דבאותה משנה בזבחים מבואר דריה"ג פליגי וס"ל דרק הכוס שנכנס פסול, אבל הכוס שנשאר בחוץ כשר, וא"כ ריה"ג עצמו ס"ל דהפסול הוא רק בדם הנכנס, ויקשה א"כ למה ס"ל לריה"ג עצמו דישירף מיד, ולזה הוצרכו רבה ור' יוחנן לתרץ דבריו כנ"ל, את"ד הקה"י.

כ"ד ע"א

רש"י ד"ה פסולי. מה דנקט רש"י נשפך דמו, לכ"ק כיון דטעון עיבור צורה א"כ הוא נותר, וצריך שריפה בעזרה מדין נותר. ולכ' זה סיוע למש"נ לעי' שדעת רש"י דריב"ל ס"ל כריב"ב ור"נ וריה"ג דאפילו פסולו בדם יישרף מיד. ודעת רש"י דנשפך הדם הוי פסול, כמבואר בדבריו לק' ד"ה כל שבקודש פסול.

אמר אביי לעולם מקרא קמא כו'. בגמ' לק' (פב:): מקשה כיון דהלכתא גמירי לה דכל פסולי המוקדשים טעונים שריפה א"כ למה צריך קרא דבאש תשרף גבי חטאת שהובא דמה בפנים, וכן גבי בשר קדשים שנטמא, עי"ש מה שתי'. ויל"ע למה לא הקשו כמו"כ לענין קרא דנותר, דכיון דכתיב לא יאכל א"כ קרא דושרפת את הנותר באש למ"ל. תינה לריב"ל נצרך לכל איסורים שבתורה, אבל לאביי מא"ל. אכן י"ל דנצרך לדרשא דנותר בשריפה ואין שאר איסורים שבתורה בשריפה. אלא דזה יעלה רק להנך אמוראי דסוגיין דילפי כל איסורים שבתורה מקדשים, אבל לר' אבהו וחזקיהו דילפי להו ממקרא"א מאי איכא למימר. אמנם לר' יהודה (מכות ד:) נצרך לנתק להלאו דנותר לעשה. אבל לר"ע שם דס"ל דלאו בנותר בלא"ה אינו לוקה עליו דהוי לאו שאין בו מעשה מא"ל. וצ"ת.

תוד"ה הקישא הוא. מש"כ דההיקש למעשר נצרך ללמוד איסור הנאה ממעשר לקדשים. ולכאורה אינו מובן הא בקדש גופא כתיב באש תשרף וממילא ידעי' דאסור בהנאה. ועי' במהרש"א שביאר דממעשר ילפינן דלוקה על ההנאה. אלא דצריך להבין מנין דבמעשר גופא לוקה על ההנאה, הרי רש"י כתב דלא בערתי ממנו

דגם בהנאה בעינין דרך הנאתו יליף לה ממה שנאמר האיסור בלשון אכילה, ובאכילה ידעי' מסברא דצריך אכילה כדרכה. ומשמע דפטור שלא כדרך באיסורי הנאה (ל"ב) הוא בחדא מחתא עם פטור שלא כדרך באיסורי אכילה. ואילו להרמב"ם שלא כדרך אכילה היינו אכילה בלא הנאה כלל, דחסר בעיקר צורת האכילה, ולא דמי כלל להנאה שלא כדרכה שהיא אמנם הנאה רק שלא בדרך הרגילה.

ב. בכמה ראשונים (רבינו דוד, וחי' הר"ן, ופסקי הרי"ד) מבואר דהחילוק בין ל"ק לל"ב הוא בזה, דל"ק ס"ל שלא נאמר פטור שלכ"ד כ"א באיסורי אכילה, דאכילה שלא כדרכה לא חשיבא אכילה, אבל באיסורי הנאה בכל טעדיקי שיהנה (כלשון הרי"ד) חשיבא הנאה.

ולפי"ז לכאורה אם אכל איסוה"ג שלא כדרכה לל"ק יהיה חייב, דנהי דאי"ז אכילה כדרכה אבל מדי הנאה לא נפיק, ול"ק ס"ל דחייב על הנאה אפילו שלא כדרכה. וכן מבואר להדיא בדברי רבינו דוד לענין מי תותים ורימונים.

וק"ק לפי"ז כשבא רב שימי בר אביי לצייר דין הל"ב, דפטור על הנאה שלא כדרכה, למה הוצרך לצייר כגון שהניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו, ולמה לא צייר כגון שאכל חלב חי של שור הנסקל (וכעין שצייר בל"ק שאכל חלב חי). ואפשר דהציוור של הניח חלב שוה"ג על מכתו פשוט טפי. ועוד י"ל דבכה"ג באמת חייב אפילו להל"ב, דנהי דהנאת האכילה היתה שלא כדרכה, אבל ההנאת מעיים של חלב חי היא אותה הנאה כמו הנאת המעיים של חלב מבושל, ולענין הנאת המעיים חשיבא הנאה כדרכה, וחי"ב.

אבל עי' בפסקי הרי"ד שכתב דל"ב מניח חלב שוה"ג על גבי מכתו פטור, וכל שכן אם אכלו חי שהוא פטור. והוא מדברי הגמ' דל"ב כ"ש אכל חלב חי פטור, אלא דמלשון הרי"ד משמע דקאי אהלב של שוה"ג. וא"כ מבואר להדיא דס"ל דל"ב אכל חלב חי של שוה"ג פטור, דאפילו ההנאת המעיים חשיבא שלא כדרכה. וביותר משמע מדבריו דבהא אפילו הל"ק מודה (שהרי זהו כונת ה"כל שכן" בגמ', דל"ב בא להוסיף על הל"ק שפטור אפילו במניח חלב ע"ג מכתו, וכל שכן באוכל חלב חי דבהא אפילו ל"ק פותר). וזה צ"ע לשינא קמא אמאי יהיה פטור כשאכל חלב חי של שור הנסקל, והרי הל"ק פותר רק על אכילה שלא כדרכה, אבל בהנאה שלא כדרכה ס"ל להל"ק דבכל טעדיקי שיהנה חשיבא הנאה, וא"כ אוכל חלב חי של שוה"ג נהי דפטור על האכילה, אמאי לא יתחייב על ההנאה. ואפי"ת דבחלב חי ליכא הנאת החך כלל (כדברי הרמב"ם), אכן לעי' צדדנו דהרי"ד חולק ע"ז) אבל הנאת מעיים לכי איכא.

עוד תמוה דברמב"ם (סה"מ סוף שרש ח') מפורש הביא מה שאמר רב אשי בסוגיין דכל היכי דאיכא למידרש דרשינן, ולא מוקמינן לה בלאוי יתירי, לראיה לשיטתו דריבוי לאוין אינו גורם ריבוי מלקיות, דאינו אלא לאוי יתירי בעלמא, ואילו לפי"ד הגרי"ז הא דסוגיין לא דמי לריבוי לאוין בעלמא כלל, ואדרבא אילו הוי מוקמינן לקרא לעבור עליו בשני לאוין היה באמת לוקה משום שניהם, דומיא דאכל פוטינא כו'. אלא דעל הרמב"ם גופא תמוה כנ"ל דא"כ איך מדמה לי' הגמ' לאכל פוטינא כו'. וצ"ע.

כ"ד ע"ב

שלא כדרך הנאתו

א"ר אבהו א"ר יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן, ומפרש רב שימי בר אשי למעוטי שאם אכל חלב חי שפטור. ברמב"ם בכ"מ (פ"ה יסוה"ת ה"ח, ופי"ד מאכ"א ה"י-י"א, וסה"מ ל"ת קפ"ז) מבואר דבאוכל חלב חי ליכא הנאה כלל. ונראה דהכונה דליכא הנאת החך (וכלשונו בהל' יסוה"ת שם), אבל הנאת מעיים עכ"פ איכא, שהרי באיסור בב"ח חייב אפילו שלא כדרך אכילה כמבואר בהמשך הסוגיא, וכ"פ הרמב"ם, ולהרמב"ם היינו אכילה בלא הנאה כלל, והרי הרמב"ם עצמו ייסד (סה"מ שם) לענין איסור בב"ח גופא דאכילה אסורה משום שהיא מין ממיני ההנאה (ולכן מנה הרמב"ם איסור אכילת בב"ח ואיסור הנאת בב"ח ללא אחד), וע"כ דאפילו כשאוכל שלא כדרך אכילה איכא הנאת מעיים, דלכן הוי ממיני הנאה, ומש"כ דאכילה שלא כדרכה היינו שאכל בלא הנאה היינו בלא הנאת אכילה שהיא הנאת החך.

וצריך להבין שהרי לשינא בתרא הפותר הנאה שלא כדרכה מבואר דפטור אף שנהנה כל שלא היתה ההנאה כדרכה, וא"כ לל"ק למה לא נאמר ג"כ דפוטר על אכילה שלא כדרכה אפילו אם יש שם הנאת אכילה, רק שהיא שלא כדרך. ומנ"ל לרמב"ם דפטור אכילה שלכ"ד הוא דוקא כשלא נהנה כלל. ומשמע מזה שדעת הרמב"ם דפטור אכילה שלא כדרכה ופטור הנאה שלא כדרכה (ל"ב) שונים ביסוד גדרם. ויבואר יותר בהמשך אי"ה.

אכן עי' בלשון פסקי הרי"ד דאכל חלב חי פטור, דרק אם צלאו או בשלו הויא "אכילה חשובה" עיי"ש, ולשון זה משמע קצת דאכילת חלב חי אינה כ"כ גרועה שאין בה הנאה כלל, רק שאינה אכילה חשובה דאי"ז עיקר דרך אכילת חלב. וכן עי' ברבינו דוד שכתב דל"ב הסובר

וצ"ע.

הראשונה טעם הל"ק דבאכילה צריך מעשה אכילה משא"כ בהנאה, ברור שפטור שלא כדרכה הוא במעשה אכילה. משא"כ להסברא השניה, דהוא כעין חסרון שיעור, דאי"ז הנאה שלימה, זה נותן מקום לדון דשמה דין זה הוא מצד הדבר האסור, דהתורה לא אסרה כ"א הנאה שלימה כדרכה, אבל הנאתה שלא כדרכה לא נאסרה. וקצת יש לדייק כן מלשון פסקי הרי"ד שכתב דהניח חלב ע"ג מכתו פטור (ל"ב) משום שאינו עשוי לרפואה, משמע דהוא מצד החלב, שאינו עשוי להנאה זו, ולא מצד הגברא, דנהנה באופן של שלא כדרכה.

ולכאורה יש להביא ראייה להצד השני מדברי הגמ' בהמשך, דמייתי ר' זירא ראייה דפטור בהנאה שלא כדרכה ממה שפטור על שתיית מי פירות (חוץ מין ושמן), וקסבר ר"ז דטעמא משום שהוא שלא כדרכה. ולכ' פשוט דלגבי המי פירות עצמם עיקר דרך הנאתם הוא בשתייה, רק כונת ר"ז דמ"מ אי"ז דרך הנאת הפרי, וכשהתורה אסרה פירות ערלה לא נאסר אלא אותן הנאות שהן דרך הנאת הפרי.

ועי' רש"י ברכות (לה): שהשווה גדר אכילה לענין ברכות לגדר אכילה לענין חיוב אוכל פירות, דבתרווייהו כתיב אכילה, ולכן כמו שפטור על שתיית שמן זית של תרומה, כך אינו מברך עליו כלל עיי"ש, והק' הגרעק"א דא"כ לר"ז לא יברך על מי פירות אפילו שהנ"ב, וזה ודאי אינו. אכן להנ"ל מבואר דלא קאמר ר"ז אלא שאי"ז דרך אכילת פרי, אבל עכ"פ הוא דרך אכילת המ"פ עצמם, ושפיר מברך עליהם שהנ"ב.

אבל מאידך עי' ברמב"ם (הל' יסוה"ת שם) דמשמע ברור מדבריו דגם ביוהכ"פ פטור על אכילה שלא כדרכה. וק' דפשוט דאיסור אכילה ביוהכ"פ אינו משום שכל מאכל ביוהכ"פ נעשה חפצא של איסור, רק הוא איסור על הגברא שחייב להתענות, ואם באנו לפטור משום אכילה שלא כדרכה ע"כ דהגדר דאינה נחשבת מעשה אכילה. אבל ק' מהא דמי פירות, וכנ"ל.

ה. והנה לעי' דייקנו מדברי הרמב"ם דאכילה שלא כדרכה היינו שאכל בלא הנאת החך כלל. ולא דמי להנאה שלא כדרכה דהיא אמנם הנאה אלא שאינה כדרך. וא"כ י"ל עוד דס"ל דפטור אכילה שלא כדרכה שנתחדש בל"ק, הוא אמנם הפקעה ממעשה אכילה, דאכילה בלא הנאת החך לא חשיבא מעשה אכילה. וזה שייך אפילו לענין יוהכ"פ. אבל פטור הנאה שלא כדרכה שנתחדש בל"ב, הוא פטור מצד החפצא, דהרי מצד המעשה סוכ"ס הרי נהנה, אלא שהתורה לא אסרה כ"א הנאות הרגילות של החלב, אבל הנאת רפואה שאין החלב עשוי לרפואה לא נאסרה. ולזה מביא ר"ז ראייה ממה שפטור בשתיית מי תותים ורימונים של ערלה.

ג. ובסברת הל"ק אמאי פטור על אכילה שלא כדרכה, וחייב על הנאה שלא כדרכה. וכבר הבאנו דברי הר"ן ורבינו דוד והרי"ד דל"ק ס"ל דאכילה שלא כדרכה לא חשיבא אכילה, משא"כ הנאה שלא כדרכה. ובפשוטו הביאור דבאכילה נאמרו גדרים מה חשיב מעשה אכילה, כמו שמצינו דאכילה גסה לא חשיבא אכילה. וכמו"כ אכילה שלא כדרכה חסר בגדר האכילה. משא"כ בהנאה אי"צ "מעשה הנאה".

אמנם אי"ז פשוט כ"כ, דהרי מבואר בגמ' ל'ק' (כה): דגם באיסוה"נ שייך פטור אינו מתכוון, ולכ' אם איסוה"נ היינו עצם מה שנהנה ואי"צ מעשה הנאה, א"כ מה שייך בזה פטור אינו מתכוון. וידוע מה שהוכיחו מזה הגרא"ו והגרש"ש (שערי ישר ש"ג פרק כ"ה) דגם באיסוה"נ צריך מעשה הנאה דהיינו מעשה לקיחת השתמשות של הנאה. (וזה עולה היטב עם מש"נ לעי' כא: דאיסוה"נ הוא דבר א' עם מה שאינו ברשותו, דמופקע מרשותו מלהשתמש בו.) וצ"ל דאף דגם באיסורי הנאה צריך מעשה הנאה, אבל גדר מעשה הנאה יותר רחב מגדר מעשה אכילה, דבאכילה כל סטיה מדרך אכילה כבר אינו "מעשה אכילה", אבל בהנאה בכל טעדיקי שיהנה חשיב מעשה הנאה (לדעת הל"ק).

אכן יש לפרש סברת הל"ק באופן אחר, דידוע מש"כ המהרש"ל שבועות (כג): בדעת התוס' שם, דלר"ש דמחייב מלקות על פחות מכזית ה"ה דחייב על אכילה שלא כדרכה. ובפשוטו אינו מובן מה ענין זל"ז. ומשמע דס"ל דפטור אכילה שלא כדרכה משום דאי"ז הנאת אכילה שלימה, והוי כמו חצי שיעור באיכות. וכע"ז עי' במ"מ (פ"ח מאכ"א הט"ו) בביאור שיטת הרמב"ם דבכל מאכל שאסור בהנאה אינו לוקה על ההנאה, וביאר המ"מ דעיקר ההנאה של מאכל הוא אכילה, וכל הנאה אחרת הויא כמו חצי שיעור עיי"ש. ולפי"ז יש לפרש דעת הל"ק, דאותם דברים שאינם אסורים אלא באכילה הרי עצם הדבר שהתורה לא חייבה כ"א על אכילה ולא על שאר הנאות מגלה דצריך הנאה שלימה של אכילה, ולכן ה"ה שפטור גם על אכילה שלא כדרכה. משא"כ אותם דברים שאסורים אפילו בהנאה, א"כ לא קבעה התורה שיעור להנאתם, וחייב אפילו על הנאה שלא כדרכה. ול"ב פליג וס"ל דגם באיסוה"נ צריך עכ"פ שיעור של הנאה כדרכה.

ד. ובאמת יש לחקור בעצם הפטור של אכילה שלא כדרכה, או הנאה שלא כדרכה, אם הוא פטור מצד האוכל, דאי"ז מעשה אכילה, או"י הפטור הוא מצד הדבר האסור, דהתורה לא אסרה כ"א אכילתה כדרכה. וקצת תלוי בכי' הביאורים בל"ק הנ"ל, דלהסברא

הנאה זולת אכילה, דבחלב וכן בכל דבר מאכל כל הנאה אחרת חוץ מאכילה חשיבא הנאה של כדרכה. ודלא כרש"י ורש"י שפי' דמניח חלב על גבי מכתו דנקט לאפוקי הנאה רגילה דמשיחת עורות והדלקת הנר, אלא דעת הרמב"ם דכל ההנאות שוות, וכולן נחשבות הנאה שלא כדרכה לגבי אכילה. וכן נראה דעת המ"מ (הל' מאכ"א שם) שהביא הא דסוגיין למקור שי' הרמב"ם דאינו לוקה על הנאה.

ולפי"ז מוכח דהא דפטר הל"ב הנאה שלא כדרכה, אינו משום שהוא מותר מה"ת, דבודאי האיסור ליהנות מאיסורי הנאה הוא מה"ת אפילו בדבר הראוי לאכילה, כדמוכח ממה שהתורה הוצרכה להתיר הנאה בנבילה וטריפה וחלב. וכ"כ המשל"מ.

ובטעם הדבר שאינו לוקה על הנאה, אף שהוא מה"ת, דעת המ"מ (הל' מאכ"א שם) דכיון שעיקר דרך הנאתה היא באכילה לכן כל הנאה אחרת חשובה כמו חצי שיעור. והמשל"מ (הל' יסוה"ת שם) הזכיר סברא אחרת משום שאין איסור הנאה מפרוש בקרא. ודעת המשל"מ בזה תמוה לכ', דלשי' המשל"מ עצמו דהרמב"ם למד שיטתו מדברי ר' יוחנן בל"ב, א"כ מוכח להדיא כהמ"מ, דטעמא משום דכל הנאה לגבי אכילה חשובה שלא כדרכה, שהרי ר' יוחנן תלה הפטור במה שהיא הנאה שלא כדרכה.

ג. וצריך להבין לשי' זו למה המוכר איסוה"ג אינו לוקה, וכי אי"ז דרך הנאתה, והלא בודאי הדרך למכור דברי מאכל. אבל התירוץ פשוט דענין הנאה שלא כדרכה לשי' זו אינו שנהנה באופן משונה, אלא ענינה שהתורה לא חייבה כ"א על עיקר דרך הנאת החפץ, דהיינו אכילה, וכל הנאה אחרת אינה עיקר הנאתה, והוי כמו חצי שיעור. והדברים משלימים לשי' הרמב"ם בפיה"מ פ"ג כריתות (בנקודה הנפלאה) דעיקר האיסור הוא אכילה, והנאות אחרת אסורות רק אגב האיסור אכילה.

ד. ולפי שי' זו דכל הנאות (זולת אכילה) הן בכלל פטור הל"ב, ולא רק מניח חלב ע"ג מכתו, מוכח שאין הנאה זו דהנחת חלב ע"ג מכתו פחותה או משונה משאר הנאות, דאם לא כן למה נקט ר' שימי הנאה זו הפחותה. ויהיה מוכח א"כ דאסור מה"ת להניח חלב של שוה"ג על גבי מכתו, וכמו ששאר הנאות אסורות מה"ת, רק שאינו לוקה. ותמה המשנה למלך לפי"ז למה פסק הרמב"ם (הל' יסוה"ת שם, עפ"י הגמ' לק' כה:): דמותר לחולה שאין בו סכנה להניח חלב ע"ג ערלה על גבי מכתו, דהויא הנאה שלא כדרכה. ואיך שרינן איסור תורה לחולה שאין בו סכנה.

והמשנה למלך הוסיף דמ"ש מחצי שיעור דלא מצינו

והנה הרמב"ם (הל' יסוה"ת שם) פסק דלחולה שאין בו סכנה מותר להניח איסוה"ג על גבי מכתו, וזהו כהל"ב. ויל"ע א"כ באוכל חלב חי או עירב בו דבר מר וכיו"ב למ"ל להרמב"ם (הל' מאכ"א שם) לפטרו משום שלא נהנה כלל, והרי אפילו אם היה נהנה באכילתו אבל סוכ"ס אי"ז כדרך אכילה בעלמא ולמה לא נאמר שפטור מטעם הל"ב דהתורה לא אסרה כ"א הנאות הרגילות של האיסור.

ובפשוטו היה אפש"ל משום דכל אכילה אחת היא, ולא דמי למניח חלב על גבי מכתו שהיא הנאה אחרת מההנאה הרגילה ואין החלב עשוי לכך, ולכן צריכים לטעמא דלא נהנה כלל ואי"ז מעשה אכילה.

והיינו כמש"נ לעי' דפטור הנאה שלכ"ד הוא מצד הדבר הנאסר, דהתורה לא אסרתו כ"א בהנאה הרגילה ידידה, וה"ט דפטור מניח חלב שוה"ג ע"ג מכתו משום שאין חלב עשוי לכך, וכדברי הרי"ד. אבל לענין אכילה כל אכילה היא השתמשות אחת, ול"ש לפטור אוכל שלא כדרכה מצד שאי"ז האכילה שאסרה תורה. ורק אם לא נהנה הנאת החך כלל הוא שפטור, משום שאי"ז מעשה אכילה כלל.

אבל קשה א"כ באוכל מי תותים ורימונים דס"ל לר"ז דפטור משום שהוא שלא כדרך הנאתו, וקשה נהי דפטור מטעם הנאה אבל יתחייב מדין אכילה, שהרי כל אכילה היא אחת, וגם נהנה באכילתו והוי מעשה אכילה. (והגע בעצמך אם אכל מי תותים ורימונים ביוהכ"פ וכי ס"ד דפטור, אלא ודאי דהויא מעשה אכילה.)

ושי"ל דאף דר"ז ליי"ל טעמא דזיעה בעלמא, דס"ל דגם המי פירות חשיבא פרי, אבל מ"מ אי"ז אותה אכילה כמו אכילת הפרי עצמו, וחשיב אכילת אחרת, ובכה"ג שייך הפטור של הל"ב, דהתורה לא אסרה כ"א אכילת הפרי, ולא שאר אכילות. ואכתי צ"ת.

שי' הרמב"ם דאינו לוקה על הנאה

שי' הרמב"ם (פ"ח מאכ"א) דכל מאכל האסור בהנאה אינו לוקה כ"א על אכילתה אבל על הנאתה אינו לוקה. וקשה מסוגיין דמבואר דל"ב פטור אם הניח חלב של שוה"ג ע"ג מכתו, דאי"ז דרך הנאתה, הא אם נהנה כדרכה חייב.

ב. המשנה למלך (פ"ה יסוה"ת ה"ח) תי' דהרמב"ם מפרש דברי הל"ב דפטור על הנאה שלא כדרכה בכל

שלא כדרכה בשאר איסורי הנאה לחולה שאב"ס, ולמה לא אסרה מצד הנאת המעיים, שהיא הנאה כדרכה.

ואם אותה הנאת מעיים שיש לו ע"י אכילה שלא כדרכה חשיבא הנאה שלא כדרכה, ומ"מ התורה חייבה עליו בבב"ח וכלאה"כ, א"כ מאי שנא שאר הנאות דאינו לוקה עליהן, אפילו בבב"ח וכלאה"כ, והרי כל מה דס"ל להרמב"ם דאינו לוקה על הנאה הוא משום דכל הנאה אחרת זולת אכילה חשיבא שלא כדרכה, ולמד כן מהלישנא בתרא דסוגיין, וכנ"ל, אבל אם איתא דבכלאה"כ ובב"ח התורה חייבה על הנאת מעיים שלהן אף שהיא שלא כדרכה, א"כ יש לנו גילוי דבהני תרי איסורי חייב אפילו על הנאה שלא כדרכה, וצ"ע.

ז. ובאמת ש"י הכסף משנה דמש"כ הרמב"ם דמותר להתרפאות בהנאה שלא כדרכה היינו דוקא כגון המניח חלב על גבי מכתו דהיא הנאה משונה, ואינו אסור אלא מדרבנן, אבל הנאה רגילה אסורה מה"ת אף שאין לוקין עליה, ואסור להתרפאות בה. ולפי"ז ניהא דבכלאה"כ ובבב"ח אפילו אם נהנה הנאה משונה אסור מה"ת, ולכן אין מתרפאים בהם. ובכלאה"כ ובב"ח לא נאמר הך דין דהנאה שלכ"ד אסורה מה"ת, ומכל מקום אינו לוקה עליה, דלעולם אין לוקין על הנאה, ואין זה ענין לדין שלא כדרכה.

והאוכל בב"ח בלא הנאת החך, חייב מצד הנאת המעיים, ואף דבעלמא אין לוקין על הנאה, אבל כאן שההנאה באה ע"י מעשה אכילה לוקה על מין הנאה זו, שהיא מין הנאת אכילה, וזהו החידוש בכלאה"כ ובב"ח דאי"צ הנאת החך דוקא. ואי"ז ענין לשאר הנאות דאין לוקין עליהן, דהתם טעמא משום דלעולם אין לוקין על הנאה בלא אכילה.

אלא דהמשנה למלך תמה דלמה פ"י רב שימי דהל"ב מיירי במניח חלב שוה"נ על גבי מכתו, דהיא הנאה משונה, והרי להרמב"ם פטור אפילו בהנאה רגילה. וצ"ע.⁷

שיהיה מותר לחולה שאב"ס. ותי' דחצי שיעור חמור טפי דחזי לאצטרופי. ומ"מ הרי סוכ"ס הנאה אסורה מה"ת ואיך שרינן לה לחולה שאב"ס.⁷³

ה. עו"ק לפי דרכו של המשנה למלך דהרמב"ם למד פטור נהנה מן הל"ב, דלפי"ז מה שמתירים הנאה שלא כדרכה לחולה שאב"ס, ומה שאינו לוקה על הנאה, הכל דין א', דהכל בכלל דין הל"ב דפטור על הנאה של כדרכה, דהיינו כל הנאה זולת אכילה. וקשה, דהנה מבואר בגמ' דבכלאי הכרם ובבב"ח דלא כתיב בהו אכילה לוקה אפילו שלא כדרכה, ולכן פסק הרמב"ם (הל' יסוה"ת שם) דבהני ב' איסורים א"א להתרפאות אפילו שלא כדרכה, וכגון להניח על גבי מכתו. ומ"מ משמע מדברי הרמב"ם דאפילו בבב"ח וכלאה"כ אינו לוקה אלא על אכילה. (כן משמע מסתימת דבריו בפ"ח מאכ"א שככתב דאינו לוקה על הנאה, ולא חילק בין בבב"ח וכלאה"כ לשאר איסוה"נ. וכן משמע מדבריו רפ"ט ורפ"י שם, דכתב דלוקה על אכילת בב"ח, ועל אכילת כלאה"כ, ולא הזכיר שילקה על הנאתם.) ותמוה, דמאי שנא שאר איסוה"נ דמותר להתרפאות בהן שלא כדרך הנאתן, דהיינו בכל הנאה זולת אכילה, אף שאסור מה"ת כיון דאינו לוקה, ומ"ש בבב"ח וכלאה"כ דאסור להתרפאות בהם, והרי גם בהם אינו לוקה כ"א על אכילה.

ו. עו"ק כע"ז, הרי לפי שיטת הרמב"ם באכילה שלא כדרכה ליכא הנאת החך כלל, ובבב"ח וכלאה"כ הרי חייב על אכילה שלא כדרכה, וצריך להבין מהו גדר חיוב אכילה זו. שהרי הרמב"ם (סה"מ ל"ת קפ"ז) ייסד דאיסור אכילת בב"ח ואיסור הנאתה נמנים ללאו אחד, דגם אכילה היא מין ממיני ההנאה. והרי איזו הנאה יש באכילה שלא כדרכה, שאין בה הנאת החך כלל.

אלא מאי אית לך למימר, דאף שבאכילה שלכ"ד ליכא הנאת החך, אבל הנאת מעיים אית בה. אבל עדיין קשה, ממנ"פ, אם אותה הנאת מעיים שיש לו ע"י אכילה שלא כדרכה חשיבא הנאה כדרכה, א"כ למ"ל לאביי טעמא דלא כתיב בה אכילה, תפ"ל דחייב על הנאת מעיים שהיא הנאה כדרכה. ועוד, למה התיר הרמב"ם אכילה

⁷³ אמנם באמת מצינו להחינוך (מצ' ש"ג) שכתב לענין אכילה ביוהכ"פ דשרינן חצי שיעור לחולה שאין בו סכנה. והאחרונים האריכו בדעתו, וע"י בחי' הגרי"ז (הל' שבייתא עשור) שפ"י דהחינוך מיירי בחולה שיכול לבוא לידי סכנה אם לא יאכל. אבל לא יעלה זה כאן דאם החולה יבוא לידי סכנה אם לא יעשו לו רפואה למכתו א"כ הוא חולה שיש בו סכנה לכל דבר.

⁷ ושי"ל דהרמב"ם מפרש דהל"ק ג"כ מיירי באיסוה"נ, ולא רק באיסורי אכילה, ומש"א רב שימי דפטור באוכל חלב חי היינו אפילו חלב חי של שור הנסקל. ויקשה א"כ נהי דלא נהנה באכילה אבל הנאת מעיים איכא, ולמה לא ילקה על הנאה זו. וע"כ

זיעה

גם מבואר מדברי הרשב"א דגם שאר פירות אילו משכח"ל דנתנו למשקה היה דינם כדין זו"ע. (ועיי"ש מה שדן לענין חומץ סיתוונות למה לא אמרינן דנתנו למשקה.) וק' כנ"ל דהא ר' יהושע דרש קרא דתירוש ויצהר דוקא.

אמנם הרשב"א כתב בהמשך דהגמ' דקאמר זיעה בעלמא הוא הוי טעמא דקרא, אבל התם הכונה דדרשינן דטעמא דאי"ח על שאר מי פירות של תרומה משום שהתורה החשיבתו זיעה בעלמא וממילא ה"ה שאינו מברך עליו, אבל בטעם דזו"ע שאני מהיכ"ת שצריך טעם אחר ממה שהתורה החשיבתו שאינו זיעה.

ג. והנה עי' בגמ' חולין שם נתבאר דר"א ור' יהושע פליגי בדון מינה ומינה או דון מינה ואוקי באתרה, דבביכורים דרשינן תביא לרבות את המשקין, וילפי מינה לתרומה, וכיון דבביכורים לא אשכחן חילוק בין יין ושמן לבין שאר משקין לכן הריבוי דתביא קאי אכל משקין, ומינה ילפינן גם לתרומה. ור' יהושע ס"ל כיון דבתרומה אין חיוב הפרשה כ"א בתירוש ויצהר לכן דיינינן מינה דגם משקין היוצאין מן התרומה אינו חייב עליהם כ"א ביוצא מזו"ע, ושוב ילפינן מתרומה לביכורים דגם בביכורים כן. ור"א ס"ל דון מינה ומינה וילפינן הכל מביכורים והתם לא נזכר תו"צ ולכן מרבינן כל מי פירות גם בביכורים וגם בתרומה.

ועיי"ש ברש"י שהק' מה שייך בזה פלוגתא אי ילפינן מביכורים לשאר מי פירות של תרומה והרי תרומת

רש"י ד"ה אין סופגין את הארבעים וז"ל גבי משקין קאי במסכת תרומות וקאמר דאין כל מי פירות קרויין משקין אלא אלו בלבד. אין סופגין את הארבעים על שום מי פירות של ערלה משום דבכולהו שלא כדרך הנאתן הוא אלא אלו עכ"ל. ותמוה דבריו כסותרים זא"ז, דתחילה כתב טעמא דפטור על שאר מ"פ משום שאינן משקין, ואח"כ כתב משום שאי"ז דרך הנאתן. וגם דבריו הראשונים תמוהים מצד עצמם דלכ' זהו כאב"י דטעמא משום דהוי זיעה בעלמא, ואילו דברי רש"י קיימין אליבא דר"ז.

ב. ונראה עפ"י מה שביארנו בשיעורים ע"פ כיצד מברכים, ונעתיק חלק מהדברים פה, דעיי"ש (לח.) אמר מר בר רב אשי האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו מ"ט זיעה בעלמא הוא כמאן כי האי תנא דתנן דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ ספוניות ושאר מי פירות של תרומה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ורבי יהושע פוטר. עי' ברשב"א שהביא מש"כ רש"י דהיוצא מזיתים וענבים לא חשיב זיעה משום שזו"ע נתנו למשקה, ומשמע מדברי הרשב"א שמפרש דנוטעים אותם על דעת משקה. ובשם התוס' פי' דנשתנו לעילויא.^ק אבל קשה למ"ל טעמים אלה, תיפוק ליה מהמבואר בסוגיא דחולין (קכ:) דטעמא דר' יהושע משום דס"ל דון מינה ואוקי באתרה ויליף ממה דכתיב בתרומה תירוש ויצהר.

שדעת הל"ק דלעולם אינו לוקה על הנאה, רק על אכילה לבד. וזהו המקור לשי' הרמב"ם דאינו לוקה כ"א על אכילה. אבל הל"ב פליגי וס"ל דפטור רק בהנאה שלא כדרכה, דהיינו הנאה משונה כמניח חלב ע"ג מכתו, אבל על הנאה רגילה לוקה. ולהל"ק פטור בכל הנאה, אפילו הנאה רגילה כגון הנאת מעיים, אף דבודאי הנאה אסורה מה"ת, מ"מ אינו לוקה עליו. אבל להל"ב לוקה בכל הנאה רגילה, אבל בהנאה משונה כמניח חלב ע"ג מכתו פטור, דהנאה משונה אינה אסורה מה"ת כלל. והרמב"ם פסק כקולי ב' הלשונות, דהיינו כקולא דהל"ק דאינו לוקה על הנאה כלל, וגם כהקולא דהל"ב דהנאה משונה אינה אסורה אלא מדרבנן, ולכן שרי לחולה שאב"ס.

(ועיקר הסברא דמקור הרמב"ם דאינו לוקה על הנאה הוא מהל"ק כתב הבית הלוי ח"א סי' ל"ב אות ג'. אלא שסתם הדברים איך הוא נלמד משם.)

אבל מלבד עצם הדוחק שבדבר להעמיד הל"ק באיסורי הנאה, ובאוכל חלב חי של שוה"נ, עו"ק לפי"ז, איך התיר הרמב"ם (הל' יסוה"ת) להתרפאות ע"י אכילה שלא כדרכה, דהיינו כגון שעירב בו דבר מר כו', ומבואר מדבריו דההיתר הוא אפילו באיסוה"נ כגון חמץ וערלה, והרי נהי דלא חשיב מעשה אכילה אבל הרי איכא הנאת מעיים דאסור מה"ת. אלא מאי אית לך למימר, דכל שהאכילה שלא כדרכה גם הנאת המעיים חשיבא שלא כדרכה. אבל א"כ נפלא תירוצא בבירא, דאיך למד הרמב"ם מהל"ק דאינו לוקה על הנאה רגילה, דילמא התם ה"ט דהנאת המעיים היא הנאה שלא כדרכה.

קא ונראה דאזלי לשי' (שם לו.) גבי קימחא דחיטי דרש"י פי' שהוא קמח ממש ומ"מ צריך לטעמא דאית ליה עילויא אחרינא בפת דהיינו שלא בא לדרך אכילתו כמש"פ רש"י שם, אבל תוס' פי' דמיירי בקמח קליות, דלא נשתנה לגריעותא, ולפי"ז מה שנשתנה לגריעותא פשוט דלא חשיב פרי ואי"צ לטעם אחר.

נוטעים אותם על דעת משקין, דפשיטא שאין להיוצא מהן תורת משקין.

וגם ילפינן ביכורים מתרומה, דגם בביכורים מה שחל שם ביכורים על היוצא הוא מדין תירוש ויצהר, דהיינו מדין משקין ולא מדין מיחוי פרי.

אבל ר"א ס"ל דון מינה ומינה, וילפינן הכל מביכורים, ובביכורים לא אשכחן תורת ביכורים בייחוד על משקין. וא"כ לדידה מה שהמשקין היוצא הוא כמותן הוא מדין מיחוי פרי, דהקרא מגלה דמה שנמחה ונעשה משקין לא חשיב שינוי, ולענ"ז אין טעם לחלק בין זו"ע לשאר פירות.

ומש"כ רש"י דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, כונתו דלא תימא כיון שתרומת שאר מ"פ הוא מדרבנן א"כ מה שייך ללמוד זה מדרשא כלל רק ניחוי איך תקנו, ות"י דבודאי תקנו כעין דאורייתא. אבל עיקר פלוגתת ר"א ור' יהושע אינו בדרבנן אלא בדאורייתא, ונוגע גם למי פירות של ביכורים, דלר"א דס"ל דון מינה ומינה קדושת מ"פ הוא מדין מיחוי פרי, וממילא דכל מ"פ בכלל, ולר"י דס"ל דון מינה ואוקי באתרה קדושת מ"פ הוא מדין משקין, וממילא דלא נכללו בזה כ"א תירוש ויצהר.

ו. ומבואר היטב לפי"ז מה שכתב הרשב"א לבאר דבזו"ע היוצא מהן הוא משקה ולא זיעה משום שנוטעים על דעת כן, או משום שנשתנו לעילויא. וק' דהרי ר' יהושע יליף לה מקרא דכתיב תוי"צ ומה צריך עוד לנתינת טעם בזה.

אבל למבואר ניחא דהרשב"א הוקשה לו מנ"ל למר ב"ר אשי דאין תורת משקין על שאר מ"פ, ונהי דלר' יהושע אמרינן דון מינה ואוקי באתרה והיוצא מזו"ע הוא קדוש מדין תוי"צ, דהיינו מדין משקין, אבל מהיכ"ת ששאר מ"פ אין להם תורת משקין ג"כ. ומה שהתורה נקטה תוי"צ דוקא היינו משום דחיוב תרומה מה"ת אינו אלא בדגן תירוש ויצהר. אבל מנ"ל שאין דין משקין גם בשאר מ"פ. וגם על ר' יהושע עצמו ק', מנ"ל שאין חיוב קרן וחומש בשאר מ"פ, נהי דבקרא כתיב תירוש ויצהר אבל היינו משום שאין חיוב תרו"מ מה"ת כ"א בדגן תירוש ויצהר, אבל מדרבנן שחייבו גם שאר פירות בתרומה (וגם חייב עליהם קרן וחומש מדרבנן) למה לא יתחייב גם על המשקין היוצא מהן. וגם מנ"ל לר' יהושע שמשקין היוצאין משאר פירות אין להם קדושת ביכורים, ואיך ילפינן זה מתרומה, הא בתרומה גופא אי"ז מיעוט לשאר מ"פ רק דלא משכח"ל שאר מ"פ בתרומה כיון שאין חיוב תרומה כ"א בדגן תירוש ויצהר.

פירות אינו אלא דרבנן מלבד דגן תירוש ויצהר. ות"י דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ותמוה חדא דהיכן אשכחן דכותה דנימא כל דתקון לענין איך לדרוש הפסוקים. וביותר ק' דהא ר"א ור' יהושע פליגי גם בביכורים גופא, דלר' יהושע ילפינן ביכורים מתרומה דרק היוצא מזו"ע חייב, ור"א פליגי, והרי התם הוא נוגע לדין דאורייתא, ומה שייך לומר בזה כל דתקון כו'.

ד. והנה צריך להבין לר' יהושע למה צריך ריבוי דתביא לרבות משקין כלל, תפ"ל מקרא דתירוש ויצהר גופא. (וגם ביכורים ניליף מתרומה דכתיב בה תירוש ויצהר.) אבל רש"י באמת רמז לזה דמה דכתיב תירוש ויצהר זהו במפריש תוי"צ מעיקרא, אבל ר"א ור' יהושע מיירי שהפריש תרומה מזו"ע ודרך את הזו"ע והוציא מהן משקין. אלא דא"כ אינו מובן כ"כ מ"ק ר' יהושע דון מינה ואוקי באתרה, והרי נהי דאשכחן בתרומה דהפרשת תרו"מ היא רק מתוי"צ ולא משאר מ"פ אבל מהיכ"ת שאם הפריש שאר פירות ואח"כ דרבנן שלא יהיה המשקין כמותן.

וביותר צריך להבין מהיכ"ת דמה דכתיב תוי"צ בא לאפקי שאר מ"פ שאין להם חשיבות פרי, דילמא לעולם גם שאר מ"פ חשיבי פרי, אלא דהתורה נקטה תירוש ויצהר משום דחיוב תרו"מ מה"ת הוא בדגן תירוש ויצהר דוקא. והתורה ייחדה תירוש ויצהר לא משום ששאר מ"פ אין להם חשיבות משקין, כ"א משום ששאר פירות עצמם אין להם חיוב תרו"מ.

ה. ונראה דמכח קושיא זו הכריח הרשב"א דאין לפרש הסוגיא התם דמתירוש ויצהר ילפינן דהיוצא משאר פירות אין לו תורת משקה. וע"כ הסוגיא התם מתפרש באופן אחר.

ונקדים, מה דיש לחקור במה דמריבנן מ"פ מקרא דתביא אם הביאור דהוי כאילו המחיה את הפרי וחיוב מדין פרי ממש, דהקרא מגלה דאף שנמחה לא יצא מתורת פרי, דומיא דהמחה את החלב. היינו דהקרא מגלה דמה שהפרי נמחה ונעשה משקין אינו חשיב שינוי והוי כאילו הפרי הוא בעין. או"ד מה שחייב על מ"פ הוא מדין משקין, והוא שם חדש.

ונראה דהרשב"א מפרש דזהו גופא הנידון דדון מינה ומינה או דון מינה ואוקי באתרה. דלר' יהושע דס"ל דון מינה ואוקי באתרה א"כ כיון דאשכחן הפרשת תרומה מתירוש ויצהר, אשר זהו ודאי בתורת משקין ומחמת השם המחודש דתירוש ויצהר, ולא בתורת מיחוי פרי, מינה יליף ר' יהושע דגם מה דמריבנן מי פירות מקרא דתביא הוא מדין משקין ולא מדין מיחוי פרי. וממילא ידעינן מסברא למעט היוצא משאר מי פירות שאין

מעיקרא אינה אלא מבמיתתה, אבל בחייה יש גזה"כ
דחייב על אמה"ח אפילו שלא כדרך הנאתה, א"כ ניחא
גם קושיית המהר"ם חלאווה.

ולשיטת הרמב"ם דאכילה שלכ"ד פ"י שאין בה הנאת
החך, א"כ בלא"ה ל"ק קו' המהר"ם חלאווה, דבאכלה
חי אף דבודאי אי"ז דרך בנ"א אבל אכילת החך מיהא
איכא, ולא דמי לאכל חלב חי דמוכח להרמב"ם דאין בה
הנאת החך כלל.

תודה"ה אלא. תימה לר"י כו'. קצת יש לעי' למה קבעו
הקושיא על דברי אביי, ולא על דברי ר"ז.

ובמה שתירצו דתוי"צ אינו מיעוט אלא ריבוי, אף
דבסוגיא דחולין שם מבואר דאלמלא קרא דתוי"צ הייתי
מרבה כל פירות מתביא, היינו משום דתביא הוא ריבוי
יותר גדול, ולכן לר"א דס"ל דון מינה ומינה מרבינן כל
מ"פ מתביא. אבל לר"י דדון מינה ואוקי באתרה, כיון
דתוי"צ הוא מיעוט יותר קטן, לא מרבינן כ"א מי זו"ע.

אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם כו'. הנה בפשוטו
דאביי מייירי גם בנהנה שלא כדרכה אפילו שלא בדרך
אכילה. וכן מבואר בתוס' (ד"ה הכל) (דלהכי לא הזכיר
אביי בב"ח, משום דמייירי בנהנה, ובב"ח בלא"ה אינו
לוקה על הנאתו דאין מזהירין מה"ד), וברבינו דוד, וכן
מוכח ברמב"ם (פ"ה יסוה"ת ה"ח) (דבב"ח וכלאה"כ
אסור אפילו להניח על גבי מכתו). ויל"ע מה ענין לשון
אכילה לאיסור הנאה.

ועי' ברבינו דוד שפי' באמת דין הל"ק דאכילה שלכ"ד
פטור נלמד מסברא, דלא חשיבא אכילה, ואי"צ גזה"כ
דלשון אכילה. אבל הנאה שלכ"ד מסברא היה חייב,
וזהו טעמא דהל"ק דלא פטר אלא באיסורי אכילה. אבל
ל"ב ס"ל דגם הנאה שלא כדרכה פטור, משום דאפקא
רחמנא בלשון אכילה. ועל זה קאמר אביי דבכלאי הכרם
וכן בב"ח כיון שהאיסור הנאה שלהם לא נאמר בלשון
אכילה, לכן חייב על הנאה שלכ"ד. וגם אם אכל שלא
כדרכה חייב, לא משום האכילה, אלא משום דהוי נהנה
עכ"פ, את"ד.

נמצא דלרבינו דוד דין כלאה"כ ובב"ח לשינא בתרא,
הוא כמו דין שאר איסורים לשינא קמא, דעל אכילה
שלא כדרכה פטור, אבל על הנאה שלא כדרכה חייב.
(אלא שחייב על אכילת בבב"ח וכלאה"כ שלכ"ד משום

ולזה הוצרך לבאר דסברא הוא דרק היוצא מזו"ע יש לו
תורת משקה, דנתנו למשקה וגם נשתנו לעילויא, אבל
שאר מ"פ פשיטא דאין להם תורת משקה. ושיעור דברי
הגמ' בחולין דלר"א דס"ל דון מינה ומינה א"כ חיוב
מ"פ הוא מדין מיחוי פרי, ובזה אין חילוק בין פירות
שנתנו למשקה לבין שאר פירות. אבל לר' יהושע דס"ל
דון מינה ואוקי באתרה, א"כ משקין היוצאין מן הפירות
קדושים מדין תירוש ויצהר, דהיינו מדין משקין,
וממילא פשוט דשאר מ"פ שאין להם תורת משקין (דלא
נתנו למשקין ונשתנו לגריעותא) אינו חייב עליהם. אבל
אם משכח"ל פרי אחר שניתן למשקה איה"נ דהיה
המשקה היוצא ממנו כמותו, גם לענין תרומה וגם לענין
ברכה.

ז. והנה כל זה לשי' מר בר רב אשי דטעמא דפטור על
שאר מ"פ משום שהם זיעה בעלמא, וכדעת אביי
בסוגיין. אבל לדעת ר"ז דהפטור משום שלא כדרך
הנאתו, צריך לפרש באופן אחר קצת, אבל על דרך הנ"ל,
דר"א ס"ל דון מינה ומינה, ומקרא דתביא שנאמר
בביכורים מרבינן דחייב על כל מ"פ ומדין מיחוי פרי,
ואף שהוא שלא כדרך הנאתו ע"כ דקרא גלי דחייב
באופן זה. אבל ר' יהושע ס"ל דון מינה ואוקי באתרה,
וחייב על תירוש ויצהר דוקא, שיש להם תורת משקין
מצד עצמם, ולא רק מצד שהם מיחוי פרי, וממילא דהוי
כדרך הנאתן שהרי דרך הנאת תירוש ויצהר הוא בדרך
זה, כמוכח.

ומעתה עלו שפיר דברי רש"י בסוגיין, דתחילה כתב
דשאר מי פירות אין להם תורת משקין, פ"י דאין להם
תורת פרי מצד עצמם, רק מצד שהם מיחוי הפרי.
וממילא דפטור משום שאי"ז דרך הנאת הפרי, וק"ל.

תודה"ה פרט. בר"ד והא דאמר בפ' גיה"נ כו'. הגרעק"א
נסתפק אם הקושיא מהרישא, דאכל צפור טהורה בחייה,
אבל מהסיפא דבמיתתה ליכא קושיא, דאפשר דמייירי
במבושל. או"ד להיפך, דהקושיא מהסיפא, דמשמע להו
דמייירי בחי דומיא דרישא, אבל מהרישא ליכא קושיא
דכיון שחייב על הגידין ועצמות של האבר ולוא
משכח"ל אבר בלא בשר היה חייב על גו"ע לחוד, ע"כ
דגזה"כ היא גבי אמה"ח דאי"צ כדרך אכילתה עיי"ש.

והנה המהר"ם חלאווה הק' באופן אחר מהתוס', אין
חייב בחייה הא הוי שלכ"ד לאכול מחיים, ותי' דגזה"כ
היא כיון דלאברים עומדת. וצ"ע איפה מצינו גזה"כ
דלאברים עומדת. עכ"פ יל"ע למה התוס' לא הקשו כן,
ועל זה לא היה מועיל תירוצם דחזי לאומצא. אכן אם
נאמר כהך צד בספיקת הגרעק"א, דקושיית התוס'

הנאה, כנ"ל).

(וק"ק דרבינו דוד עצמו לק' שם הביא דברי התוס', ואף דלבסוף מסיק פירוש הסוגיא באופן אחר, אבל לא השיג על התוס' מטעם הנ"ל).

ג. וכן מבואר בהמשך דברי התוס' הנ"ל, שהק' למה לא הזכיר אביי גם בב"ח, ותי' דבב"ח בלא"ה אינו לוקה על הנאה דאין מזוהרין מן הדין. פי' ואביי מיירי בנהנה שלא כדרכה, וזה שייך דוקא בכלאה"כ. ולפי"ז צ"ל דמש"א אביי בהמשך הסוגיא דגם בבב"ח לוקה שלא כדרך הנאתן כיון דלא כתיב בי' אכילה, מיירי באכילה שלא כדרכה. ומבואר דגם פטור אכילה שלא כדרכה תליא בלשון אכילה. ודלא כרבינו דוד.

ומ"מ מוכח דלאביי חייב גם על הנאה שלא כדרכה. שהרי אביי מיירי בנהנה מכלאה"כ, ולא באוכל. (דלהכי לא הזכיר בב"ח, כמש"כ התוס'). וצ"ל דבמקום דכתיב אכילה, ופטור על אכילה שלא כדרכה, ה"ה שפטור על הנאה שלא כדרכה, דאל"כ כל אכילה שלא כדרכה יתחייב מצד ההנאה שבו. אבל בכלאה"כ דלא כתיב בי' אכילה, וחייב על אכילה שלא כדרכה, ה"ה שחייב על הנאה שלא כדרכה.

(ויל"ע בדברי התוס' מאי ס"ד מעיקרא להקשות מחשב"ע, וכי לא ידע דנאמר בי' לשון אכילה. ובפשוטו דהיה ס"ד להתוס' דכיון דלא כתיב איסור הנאתו בלשון אכילה לכן היה חייב מצד הנאה שלא כדרכה. ותירוץ הוא דכיון דכתיב בי' לשון אכילה עכ"פ באיסור אכילתו וצריך אכילה כדרכה, ה"ה דצריך הנאה כדרכה.)

שם. לעיל נתבאר דשיטת הרמב"ם דפטור אכילה שלא כדרכה שנאמר בל"ק, ופטור הנאה שלכ"ד שנאמר בל"ב, חלוקים בגדרם, דאכילה שלא כדרכה היינו אכילה בלא הנאת החך כלל, ואילו הנאה שלא כדרכה היינו הנאה שאינה עיקר דרך הנאת הדבר הנאסר. וכמבואר להדיא בלשון הרמב"ם בכ"מ (פ"ה יסוה"ת ה"ח, ופי"ד מאכ"א ה"י"א, וסה"מ ל"ת קפ"ז). ויש לעיין לפי"ז במש"א אביי דבכלאה"כ ובב"ח לא נאמר פטור שלא כדרכה, אם הכונה לדין אכילה שלא כדרכה, או לדין הנאה שלא כדרכה. אכן הוא מבואר ברמב"ם הל' יסוה"ת (שם) דאף שהתיר אכילה שלא כדרכה וכן הנאה שלא כדרכה לחולה שאב"ס, אבל בכלאה"כ ובב"ח אסור. הרי דכלאה"כ ובב"ח מופקעים משני ההיתרים.

וקצת יש לעיין, דהנה ברמב"ם (שם) משמע דגם אכילה ביוהכ"פ שלא כדרכה שריא לחולה שאב"ס, ודלא כדעת השאג"א (סי' ע"ו). ויקשה הרי לא כתיב בה לשון

ועי' בשאג"א (סי' ע"ו) שדן דביוהכ"פ שלא נאמר איסור אכילתו בלשון אכילה חייב אפילו שלכ"ד. אבל לדעת רבינו דוד זה אינו, דבאיסורי אכילה לא איכפת לן אם נאמרו בלשון אכילה. ורק באיסור הנאה הוא דמחייב אביי על הנאה שלכ"ד.

ותימה לדעת רבינו דוד מה קאמר הגמ' לק' (כה). ואידך דקא מותיב לה סבר להכי קא גמר מנבילה מה נבילה דרך הנאתה אף בב"ח דרך הנאתו, והרי נבילה אינה אסורה אלא באכילה, ובאיסור אכילה פשוט דצריך דרך הנאה, וגם כלאה"כ איסור האכילה שבה צ"ל דרך הנאתה (רק דאם אכל שלא כדרך הנאתה חייב מצד האיסור הנאה, כמש"כ רבינו דוד). וצריך לומר דכונת הגמ' דהוי כאילו כתיב אכילה בבב"ח גופה. אלא דגם זה אינו מספיק, דכל עיקר סברת רבינו דוד הוא דבמקום שהאיסור הנאה נאמר בלשון אכילה – עיי"ש בלשונו מש"כ דאפקיה רחמנא בלשון אכילה – ילפינן דצ"ל דרך הנאתה, דומיא דאיסור אכילה. (וזה מפורש בלשונו במש"כ דבכלאה"כ לוקה שלא כדרך הנאה משום "שאסור הנאה שבו לא בלשון אכילה הוא כתוב עיי"ש). אבל הרי האיסור הנאה דבב"ח לא נגמר מנבילה כלל, כ"א מערלה וחמץ וכלאה"כ, וא"כ אפילו תימא דכאילו כתיב אכילה גבי בב"ח, אבל האיסור הנאה שבו לא נלמד משם. וצ"ע.

ב. אכן התוס' נראה דפליגי על רבינו דוד, דעי' בתוס' ד"ה הכל, שהקשו למה לא הזכיר אביי חולין שנשחטו בעזרה, ותי' דכתיב ביה אכילה דכתיב זובחת ואכלת. והנה בחולין שנשחטו בעזרה אף שנאמר בהו זובחת ואכלת, ומזה ילפינן איסור אכילתן דדרשינן בריחוק מקום אתה זובח ואוכל כו', אבל איסור הנאתן לא נלמד מזה, דהא כתבו התוס' לעי' (כא: ד"ה כל מקום) דדוקא לשון לא תאכל משמע איסור הנאה, ולא שאר לשונות של אכילה. אלא איסור הנאה דידהו מקרא דאותו, כדלע"י (כב.). וא"כ לשיטת רבינו דוד מה לי שנאמר לשון אכילה גבי חשב"ע, הרי לשון זה נאמר לגבי איסור אכילתן, אבל עכ"פ איסור הנאתן לא מפקא בלשון אכילה, ויהיה פטור על הנאה שלא כדרכה.

וכן עי' תוס' לק' (כו. ד"ה שאני) דגם במעילה אי"ח כ"א דרך הנאתה משום דנלמד חטא חטא מתרומה עיי"ש, אף דאיסור הנאה שבו לא נלמד מזה, שהרי תרומה גופא מותרת בהנאה.

אלא ע"כ דהתוס' פליגי על רבינו דוד, וס"ל דגם פטור אכילה שלא כדרכה תליא במה שנאמר בלשון אכילה.

בו עבירה. ע"י חולין (קטו). דמקשה הש"ס בחורש בשור וחמור וכן חוסם פי פרה נימא כל שתיעבתי לך אסור באכילה, עיי"ש מה שתי. ודעת רש"י דהכונה לפירות שנעשו ע"י חרישה או דישה זו. אבל דעת התוס' דקאי על השור וחמור ופרה עצמם. ומבואר דלרש"י כל שתיעבתי לך היינו שנוצר ע"י איסור. ולהתוס' הוא שנעשה בו איסור. ומסתמא כמו"כ כשנוכרו בגמ' (שם עמ' ב') חורש בשור וחמור וחוסם פי פרה לענין נעבדה בו עבירה, ג"כ פליגי בדרך זה.

ונראה דהתוס' שכתבו כאן דחמץ בפסח חשיב נעבד בו עבירה, אזלי לשיטתייהו, דפשוט דחמץ לא נעשה ע"י עבירת ב"י וב"י, דהרי אפילו חמץ של נכרי או של הפקר אסור באכילה ובהנאה. אלא דמ"מ חמצו של ישראל נעשה בו עבירה, ונוכל לעשות ממנו יוכיח דגם בדבר שנעשה בו עבירה אי"ח אלא דרך הנאתה.

כלאה"כ עיקרן נאסרין

ולפירוש מה לכלאה"כ שכן לא היתה לו שעה"כ, א"ר אדא בר אהבה זאת אומרת כלאה"כ עיקרן נאסרין כו'. ע"י בפי"ר"ח, והוא פי' הי"מ שהביא רש"י, דגם המקשן ידע דהזרע נאסר, אלא דס"ד כיון דמיד כשנזרע נאסר נקרא לא היתה לו שעה"כ, דמשבא לכלל כלאה"כ נאסר, משא"כ בב"ח דגם אחר שנעשה בב"ח אי תרא להו כולא יומא שרי, ולא נאסר עד בישול. ומתוך דגם כלאה"כ מותר עד שעת השרשה, וא"כ היתה לו שעה"כ בין זריעה להשרשה.

והקשה רש"י חדא דמה שבב"ח מותר קודם בישול וכן כלאה"כ קודם השרשה היינו משום שאינו נחשב בב"ח וגם אינו נחשב כלאה"כ רק כמנח בכדא. ועוד דממה שהקשה רב שמעיה לראב"א מהמעביר עציץ נקוב בכרם דאינו נאסר עד שיוסיף מאתיים משמע דאלמלא דברי ראב"א הייתי אומר דרק הגדל אח"כ נאסר, דומיא דהמעביר עציץ נקוב. ועוד הקשה דמאי קאמר ראב"א זאת אומרת כלאה"כ עיקרן נאסרין, והרי העיקר חסר מדבריו, והו"ל לומר זאת אומרת כלאה"כ בהשרשה נאסרו.

ובאמת נראה דר"ח יש לו פירוש אחר בהא דעיקרן נאסרין, דע"י בדבריו שפי' כי לא נאסר אלא עיקרן עכ"ל, והרי לרש"י דעיקרן נאסרין היינו דהזרע עצמו נאסר א"כ היה צ"ל דאפילו עיקרן נאסר, ומ"ק ר"ח דלא נאסר אלא עיקרן.

אכילה. אמנם לע"י ביארנו שדעת רבינו דוד דאכילה שלא כדרכה פטור מסברא, ורק הנאה שלא כדרכה תליא בלשון אכילה, ולדידיה ודאי פטור על אכילה שלכ"ד ביוהכ"פ. אבל אי"ז דעת הרמב"ם, דא"כ למה אסר אכילת בב"ח וכלאה"כ שלא כדרכה לחולה שאב"ס. ואין לומר מצד ההנאה שבהן, שהרי להרמב"ם באכילה שלא כדרכה ליכא הנאת החך כלל. ושמא י"ל מצד ההנאת מעיים שבהן, דחשיבא הנאה שלא כדרכה, ופטור בשאר איסורים, וחייב בכלאה"כ ובב"ח.

ובשם הג"ר אשר אריאלי שליט"א שמעתי לתרץ דמלשון הרמב"ם (הל' מאכ"א שם) משמע דמה שלא נאמר אכילה בכלאה"כ ובב"ח הוא ריבוי, דהתורה שינתה בדיבורה שלא לאסור אותם בלשון אכילה כדי ללמד דחייב אפילו שלכ"ד. וזה ל"ש ביוהכ"פ, דבלא"ה א"א היה לאסור אכילת יוהכ"פ בלשון אכילה, דא"כ היה שיעור האיסור בכזית, ולא בככותבת. וא"כ ביוהכ"פ ליכא ריבוי לרבות אכילה שלא כדרכה.

כ"ה ע"א

תוס' ד"ה מה לחמץ. ומשור הנסקל לא מצי למימר יוכיח כו'. אין הכונה דנימא שוה"נ יוכיח במקום כלאה"כ יוכיח. דמאי אולמי' הא מהאי. רק קושייתם דנימא שור הנסקל במקום חמץ יוכיח. ויהיה חדא מתרתי. ואף דבחדא מתרתי פרכינן אפילו פירכא כל דהו, כמבואר בחולין, אבל אם נלמוד משוה"נ לא יהיה אפילו פירכא כל דהו, כיון דשוה"נ אינו גידולי קרקע.

תוד"ה כלאה"כ יוכיחו. ונראה לר"י דהו"מ למילף במה מצינו מכלאה"כ כו'. אבל הר"ן בחידושו (חולין שם) כתב דא"א למיגמר מכלאה"כ לחוד, דמש"א בגמ' שם חדא מחדא לא פרכינן פירכא כל דהו היינו כשיש ק"ו, אבל כשאינו אלא מה מצינו פרכינן פירכא כל דהו, כמו במה הצד, שהרי כל מה הצד הוא מה מצינו, וא"כ א"א למילף מכלאה"כ לחוד, דמה לכלאה"כ שהוא גידולי קרקע.

נמצא דפליגי תוס' והר"ן אי פרכינן פירכא כל דהו על מה מצינו.

תוד"ה מה לכלאה"כ. מש"כ דחמץ בפסח חשיב נעבדה

לא, א"כ מנ"ל לראב"א לדייק מהברייתא דזאת אומרת עיקרן נאסרין, דנאסר ע"י השרשה, נימא דלעולם זרוע מעיקרא אינו נאסר אלא ע"י זריעה לחוד, ובכה"ג באמת לא היתה לו שעת הכושר, אבל הלימוד דאיסי בן יהודה הוא מזרוע ובא, דאינו אסור עד שיוסיף מאתים, וא"כ היתה לו שעה הכושר משעה שנכנס עד שהוסיף מאתים.

ונראה, דראב"א חידש דאינו נאסר אלא ע"י השרשה, דלא נאסר אלא עיקרן, וכמה שביארנו שההשרשה היא מעשה האיסור והיא הסיבה האוסרת וכמו בישראל בב"ח. ועל זה מקשה רב שמעיה מהמעביר עצי"נ בכרם, דמשמע דאפילו השריש אינו נאסר ע"י ההשרשה לחוד, כ"א ע"י שהוסיף מאתים, ומבואר דהסיבה האוסרת היא מה שהניחו לגדול (כמו נתיימש מלגדור), ולא ההשרשה. וכיון שהסיבה האוסרת הוא מה שהניחו לגדול, לכן אינו אסור כ"א התוספת. דתינתח אם הסיבה האוסרת היא ההשרשה, כדברי ראב"א, א"כ אותה סיבה חל בכלולו וגם בזרע עצמו דהכל השריש. אבל אם הסיבה האוסרת הוא מה שהניחו לגדול, א"כ אינו חל אלא במה שגדל, דהיינו התוספת.

ואפשר דר"ח מודה לרש"י דזהו גופא הסיבה דצריך שיוסיף מאתים, דכיון שהסיבה האוסרת הוא מה שהניחו לגדול לכן רק התוספת אסור, וצריך שיעור מאתים שלא יתבטל ברוב. או אפשר דר"ח יפרש דצריך שיוסיף מאתים משום שזהו שיעור הגידול האוסר (כמש"פ בנו של הנובי"י). אבל יהיה איך שיהיה, מבואר במשנה דהמעביר עציץ נקוב דהאיסור חל ע"י שהניחו לגדול, ולכן אינו חל אלא בתוספת, וקשה לראב"א שהאיסור חל ע"י השרשה, וממילא דצריך לחול בכלולו.

וקושיית רב שמעיה היא רק לראב"א, אבל אלמלא דברי ראב"א היה נחא, דהייתי אומר דיתכנו שתי סיבות האוסרות, או זריעה או שמניחו לגדול, ולכן הזרוע בכרם אסור מיד, גם הזרוע עצמו אסור דחל בו מעשה האיסור, אבל המעביר עציץ נקוב דלא היה שם מעשה זריעה אסור ע"י שהניחו לגדול, ולכן רק התוספת אסור. אבל ראב"א חידש דגם בזרוע אין הזריעה עצמה אוסרת כ"א ההשרשה, דלא נאסר אלא עיקרן, וא"כ גם במעביר עצי"נ הרי איכא השרשה, ופעמים שמשריש קודם שיוסיף מאתים, ואמאי אינו אסור ע"י השרשה, ואזי לא יצטרך מאתים דכיון שהסיבה האוסרת היא ההשרשה, ולא מה שגדל, והסיבה האוסרת היא בכלל, דכולו השריש, לכן חל האיסור בכלולו.

ומתריך דגזה"כ היא דזרוע מעיקרא בהשרשה, זרוע ובא צריך שיוסיף מאתים. וע"י ברי"ח שפי" וז"ל הא כיצד, אם היה זרוע, עד שימלא, כדכתיב המלאה, לא היה זרוע אלא עכשיו נזרע בהשרשה, בעת שנזרע הזרוע בהשרשה

ונראה, דיסוד פי"ח הוא דבב"ח מיד כשנשרו יחד יש להם שם בב"ח, ומ"מ אינן נאסרין עד שעת בישול, משום דהאיסור אכילה והנאה חל על הבב"ח ע"י מעשה האיסור דבישול. וה"נ דכותי, כלאה"כ מיד כשנזרעו הוי בשם כלאה"כ, ומה שאינו אסור עד שעת השרשה משום שמעשה האיסור הוא ההשרשה. וזהו דקאמר ראב"א זאת אומרת כלאה"כ עיקרן נאסרו (כן העתיק ר"ח, ודלא כמו שכתוב בספרים שלנו עיקרן נאסרין), ועיקרן היינו השרשים (כמו עקר שרשוהי, דניאל ד'), ונאסרו לא קאי על האיסור הנאה אלא על האיסור זריעה, וזהו שכתב ר"ח שלא נאסר אלא עיקרן, פי' דמעשה איסור זריעת כלאים הוא רק ע"י השרשה, ולכן אינו נאסר עד שעת השרשה, דומיא דבב"ח שאינו נאסר עד שעת בישול, שהוא מעשה האיסור.

ועל זה מקשה רב שמעיה מהמעביר עציץ נקוב בכרם, דאינו אסור עד שיוסיף מאתים. ולרש"י בא רב שמעיה להוכיח דרק התוספת אסור, דלכן צריך הוסיף מאתים שלא יתבטל התוספת ברוב, וזה דלא כראב"א דגם הזרוע דמעיקרא אסור. אבל לדעת ר"ח לא זהו החידוש דראב"א, ועיקר חידושו של ראב"א הוא דההשרשה היא שאוסרת ולא הזריעה דמעיקרא. ומשמע דזה פשוט לכו"ע דהכל נאסר, ולא רק התוספת. וקשה א"כ למה צריך הוסיף מאתים.

אכן ע"י בדברי ר"ח שפי' דקושיית רב שמעיה היא משום דמשמע דאפילו אם השריש קודם ג"כ אינו נאסר עד שיוסיף מאתים, ומבואר דמקשה על מה שחידש ראב"א דנאסר ע"י השרשה. אלא דאינו מובן, אם טעמא דצריך שיוסיף מאתים הוא כדי שלא יתבטל התוספת, וכפרש"י, א"כ מה זה ענין לדברי רב שמעיה דנאסר ע"י השרשה, דילמא לעולם נאסר ע"י השרשה אבל רק התוספת, וצריך מאתים שלא יתבטל. ומאי אית לך למימר, דהא גופא מקשה, דממה שצריך להוסיף מאתים מוכח דרק התוספת אסור, וא"כ עדיין לא היתה לו שעת הכושר. זה אינו, דא"כ למה הוצרך ר"ח לפ' דהקושיא היא ממה שמשמע דאפילו השריש קודם שהוסיף מאתים.

ולכ' צ"ל דר"ח מפרש דמה שצריך להוסיף מאתים אינו משום ביטול ברוב כלל, ודלא כפרש"י, אלא דינא הוא דבהכי חשיב מלאה. (וכ"פ מדעתו בשו"ת נובי"ת יו"ד ג"ה, תשובה מבין המחבר עיי"ש). וקושיית רב שמעיה היא דראב"א אמר שהאיסור חל ע"י השרשה, וכאן מוכח דאפילו השריש לא חל האיסור אלא ע"י שהוסיף מאתים. אבל ק', דא"כ אי"ז קושיא רק על ראב"א כ"א גם על מה דס"ד מעיקרא דנאסר בזריעה לחוד. וזה כעין קושיית רש"י. וביותר קשה, דא"כ אחר דמסיק הש"ס דזרוע מעיקרא בהשרשה, זרוע ובא הוסיף אין לא הוסיף

בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה

א"ר יעקב א"ר יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה כו' לכך נאמר בכל מאדך. הנה דעת רש"י דהטעם שאסור להתרפאות בעצי אשירה אינו משום אסור הנאה דע"ז, אלא משום דנראה כמודה לו. והתוס' כתבו קרוב לזה דאתי למיטעי בתר ע"ז, ולפי"ז כתבו התוס' דהאיסור דוקא כשאין יכול להתרפאות משאר עצים. ומבואר דסבירא להו דאי"ח למסו"נ על איסוה"נ דע"ז. אבל הר"ן חולק וס"ל דהחיוב למסו"נ ולא לעבור על ג' עבירות חמורות כולל אינהו וכל אביזרייהו. (ועי' יו"ד סי' קנ"ה שהובאו ב' הדעות.) והר"ן מביא ראיה מהא דסנהדרין (עה.) שאמרו ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר, וקאמר הגמ' תינח למ"ד דאשת איש היתה, אבל למ"ד פנויה היתה מאי כולי האי, ומתוך שלא יהיו בנות ישראל הפקר, ומשמע דלמ"ד אשת איש אי"צ לטעם זה, אלא פשוט שצריך למסו"נ אפילו על קריבה לעריות, אף דאי"ז ג"ע ממש, דאינהו וכל אביזרייהו אסורים. וקשה לרש"י ותוס'.

ובשו"ת אור גדול (סי' א') תי' דכמו שכתבו התוס' דאסור להתרפאות בעצי אשירה, משום דאתי למטעי בתר ע"ז, ה"נ צריך למסו"נ על קריבה לערוה, משום דאתי לידי ערוה ממש. אבל יש לחכוך בזה, דתינח גבי ע"ז דהאיסור להתרפאות נלמד מואהבת, י"ל דזה כולל גם מה שאינו ע"ז ממש, רק מביא לידי ע"ז, לדעת התוס', או שלא יהיה נראה כמודה לע"ז, לדעת רש"י, דכל זה בכלל ואהבת, שלא תמירנו בע"ז (כלשון רש"י בסנהדרין עה.). אבל לענין ג"ע דלא כתיב אלא הקישא לשפ"ד, ונלמד דג"ע דוחה וחי בהם, א"כ ממנ"פ אי אביזרייהו בכלל ג"ע, א"כ כל אביזרייהו בכלל, ואם אין אביזרייהו בכלל ג"ע, א"כ מה לי אי מביא לידי ערוה ממש. ונראה דזהו עומק קושיית הר"ן.

ב. וליישב דעת רש"י ותוס' נראה בהקדם הסוגיא בע"ז (נד.) תנא נעבד שלו אסור ושל חבירו מותר. ורמינהו איזהו נעבד כל שעובדים אותו בין בשוגג כו' בין באונס כו'. האי אונס היכ"ד לאו כגון דאנס בהמת חבירו כו' אמר רב"ח לא, כגון שאנסוהו עכו"ם והשתחוה לבהמתו דידיה. מתקיף לה ר"ז אונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר. אלא אמר רבא הכל היו בכלל לא תעבדם, וכשפרט לך הכתוב וחי בהם ולא שימות בהם יצא אונס, והדר כתב רחמנא ולא תחלו את שם קדשי, דאפילו באונס, הא כיצד, הא בצנעא הא בפרסיה כו' עיי"ש.

והתוס' (ד"ה מתקיף) הקשה, וכי לי"ל לר"ז דחייב למסו"נ על ע"ז, לכה"פ בפרהסיא. (עי' בסנהדרין עה.) מחלוקת ר' ישמעאל ור"א, דר' ישמעאל ס"ל דאי"ח

נאסר שנאמר הזרע עכ"ל. וצריך להבין מ"ק שנזרע בהשרשה. ולמבואר נראה כונתו, דאף שראב"א חידש שמעשה האיסור הוא ההשרשה, אבל היינו דוקא בזרע מעיקרא, דאזי ההשרשה היא חלק ממעשה הזריעה, וכמו באיסור שבת דחשיב זרע כשהשריש, וזהו דקאמר ר"ח שהוא זריעה בהשרשה. אבל בזרוע ובא, שלא היה שם מעשה זריעה, א"כ מה שהשריש לבד אינו מעשה איסור, רק הסיבה האוסרת היא מה שהניחו לגדול, ואזי כיון שסיבת האיסור הוא מה שהניחו לגדול אין האיסור חל אלא בתוספת, וצריך שיוסיף מאתיים (או כרש"י כדי שלא יתבטל התוספת, או משום שזהו שיעור הגידול האוסר).

ומעתה הברייתא דאיסי בן יהודה שלמד בב"ח מכלאה"כ, ע"כ לא קאי אזרוע ובא, שהרי בזרוע ובא רק התוספת נאסר, והתוספת לא היתה לו שעת הכושר. וע"כ דהברייתא קאי אזרוע מעיקרא, וחשיב ל"י לא היתה לו שעת הכושר, ושפיר דייק ראב"א מינה זאת אומרת עיקרן נאסרין, דלא נאסר אלא עיקרן (כלשון ר"ח) דהיינו זריעה בהשרשה, ולכן היתה לו שעת הכושר משעת זריעה עד שעת השרשה, ודו"ק.

תוס' ד"ה עיקרן, בסו"ד ואומר ר"ת דהתם מיירי באותן עצים שהיו קודם זריעת כלאים וקודם שהוסיף מאתיים כו'. התוס' בכתובות (פ.) ובחולין (קטז.) כתבו באופן אחר, דמיירי שהעצים עצמם לא הוסיפו מאתיים, ואף שהפרי הוסיף מאתיים. וזה מוכרח לשי" רש"י דצריך מאתיים משום ביטול, א"כ כל שהעץ עצמו לא הוסיף מאתיים פשוט דמותר, אף שהפרי הוסיף מאתיים. אבל מדברי ר"ת משמע דכל שהיתה שם הוספת מאתיים, הזמורות הגדלים אח"כ אסורים אפילו אם לא הוסיפו מאתיים. ונראה דע"כ ס"ל דמה שצריך מאתיים אינו משום ביטול ברוב, אלא דזהו עצם השיעור דמלאה (וכפי' בנו של הנוב"י), וכל שהיתה שם מלאה כל הגדל אח"כ חשיב שגדל באיסור כלאים ואסור, אפילו אם לא הוסיף מאתיים.

ומ"מ מבואר דמה שגדל קודם שהוסיף מותר, וקשה הרי כלאה"כ עיקרן נאסרין, והתוס' עצמם (ד"ה מה לערלה) פ"י כרש"י דהיינו שהזרע עצמו נאסר. וא"כ ה"נ כשהוסיף מאתיים אמאי לא נאמר שגם העץ דמעיקרא נאסר.

וצריך לחלק, דהזרע עצמו הוא שהשריש ועי"ז נאסר בעצמו. אבל העץ שבעצמו לא הוסיף מאתיים אינו אסור א"כ גדל באיסור, והיינו שגדל אחר שהזרע הוסיף מאתיים.

ועי' סנהדרין (עד: דמבע"ל אם ב"נ מצוה על קידוש ה', ודעת רש"י דלא נפשט הבעיא, ודעת תוס' והרמב"ם (פ"י מלכים ה"ב) דנפשט דאינו מצוה. והק' התוס' מה לי אם אינו מצוה על קידוש ה', הא בלא"ה מחוייב למסור"נ על עבירות דידהו שהרי לא כתיב בהו וחי בהם. ותי' דלא איצטריך וחי בהם אלא כי היכי דלא נילף שאר מצות מרוצח ונערה המאורסה עיי"ש. אבל להרמב"ם י"ל בפשיטות דאם אינו מצוה על קידוש ה' א"כ הוא אנוס. אבל התוס' לשי' ס"ל דאנוס אינו היתר, רק פטור עונשין, וההיתר לעבור בשאר עבירות הוא רק מוחי בהם, ושפיר הקשו דבב"נ לא כתיב וחי בהם, והוצרכו לתרץ דוחי בהם הוא סברא, וקרא איצטריך דלא נלמד מג"ע ורציחה.

ד. והנה להרמב"ם דאנוס אינו פטור עונשין גרידא, אלא דלא עבר על האיסור כלל, וכל מה שמחוייב למסור"נ על ע"ז (וכן ג"ע ושפ"ד) הוא משום חילול ה', א"כ יקשה למ"ל קרא דוחי בהם כלל. אבל פשוט, דאלמלא וחי בהם הייתי אומר דגם בשאר עבירות הוי חילול ה', וכמו בג"ע ושפ"ד דס"ל להרמב"ם דחילול א"ת ה', ורק עכשיו דכתיב וחי בהם, ושרי לעבור, לכן לא חשיב חילול ה' כ"א בג' עבירות שהן מופקעות מוחי בהם.

אלא שצריך להבין, כיון דגם בע"ז ג"ע ושפ"ד לא עבר על גוף הלאו, דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, ומ"מ חשיב חילול ה' ומה"ט חייב למסור"נ, א"כ גם בשאר עבירות נהי דשרי לעבור על הלאו משום וחי בהם, אבל עדיין ייחשב חילול ה'. ונראה הגדר בזה, דבמקום דכתיב וחי בהם (דהיינו בשאר עבירות) א"כ אין שם מעשה עבירה כלל, דאדרבא ציווי התורה שיעבור, ובכה"ג ל"ש חילול ה', שהרי אין כאן עבירה. וחילול ה' הוא רק כשנאנס ע"י עכו"ם לעשות מעשה עבירה. אבל בג' עבירות שהן מופקעות מוחי בהם, א"כ מעשה עבירה דע"ז ג"ע ושפ"ד יש כאן, אלא שהוא לא עבר עבירה, כיון שהוא אנוס, אבל מעשה עבירה עכ"פ איכא, ובכה"ג שנעשה מעשה עבירה ע"י אנוס עכו"ם הוי חילול ה', ולכן חייב למסור"נ, דעל חילול ה' ל"ש אנוס, דאדרבא זהו עיקר החיוב למסור נפשו.

ה. והנה צ"ע במה שדרש ר"א בכל מאריך למי שממונו חביב עליו מגופו, ומה צריך קרא לזה, הרי בממונו ליכא קרא דוחי בהם.

אכן להתוס' ניהא, דכמו בב"נ דשרי לעבור אם אינו מצוה על קידוש ה', ואף דלא כתיב ב"י וחי בהם, וביארו התוס' דבאמת סברא הוא דיעבור ולא יהרג, וקרא דוחי בהם לא איצטריך אלא דלא נילף מג"ע כו', וא"כ מי שממונו חביב עליו מגופו מסברא הייתי אומר דאינו מחוייב למסור ממונו.

למסור א"ע כ"א בפרהסיא, דכתיב ולא תחללו את שם קדשי, ור"א ס"ל דאפילו בצנעא, דכתיב וזהבתי. וביארו התוס' וז"ל ונראה לר"י לפרש דבין ר"ז ורבא לא פליגי בהא דלכתחלה חייב למסור עצמו, ור"ז הכי פריך, אונס רחמנא פטריה דיעבור דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, אע"פ שיש לו למסור עצמו אין לאסור בהשתחווואתו עכ"ל.

ומבואר א"כ מדברי ר"ז, דאף שחייב למסור א"ע ולא לעבור על איסור ע"ז, מ"מ פטור מעונשין משום אנוס, דנלמד מולנערה לא תעשה דבר.

ובאמת שכ"כ הרמב"ם פ"ה יסוה"ת ה"ד וז"ל וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים כו' וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חילול השם, ואעפ"כ מפני שעבר באנוס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממתין אותו בית דין אפילו הרג באנוס, שאין מלקין וממתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה שנאמר בנותן מזרעו למולך ונתתי אני את פני באיש ההוא מפי השמועה למדו ההוא לא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה כו' ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר עכ"ל.

ועי' בחמדת שלמה (שו"ת או"ח סי' ל"ח) דמקור הרמב"ם מדברי ר"ז הנ"ל, וכפי שביארם התוס'.

ועוד מבואר ברמב"ם (שם ה"ו) דכל זה באנוס, אבל במתפא באמת חייב, דאינו נחשב אנוס כ"א כשאנסוהו עכו"ם, ולא בחולה שיש בו סכנה שמתפא באיסור. (ועי' באו"ש שם.) וגם משמע מדבריו דבמתפא ליכא חילול ה'.

ג. אלא דמ"מ משמע שיש חילוק בין שיטת התוס' לבין שיטת הרמב"ם. דלשון התוס' הוא דאנוס רחמנא פטריה בדיעבוד, ומשמע דאינו אלא פטור עונשין, ועדיין נחשב שעבר על איסור ע"ז, וזהו הטעם שבאמת מחוייב למסור נפשו, אף שאי"ח, דסוכ"ס חייב למסור"נ שלא לעבור על איסור ע"ז. אבל ממה שהאריך הרמב"ם דאם עבר ולא נהרג הרי"ז חילל את השם, ועבר על מצות ל"ת דחילול ה', וביטל מצות עשה דקידוש ה', משמע דזהו כל מה שעבר, אבל על הלאו דע"ז לא עבר כלל.

ולהרמב"ם מה שחייב למסור"נ אינו מחמת הל"ת דע"ז, דעל זה באמת הוא אנוס ולא חשיב שעבר כלל, אלא מחמת הל"ת דחילול ה', והמ"ע דקידוש ה'.

הבהמה נאסרת.

(והחמדת שלמה כתב דהרמב"ם פסק כר"ז, ותמוה מדבריו בהל' פסוה"מ הנ"ל.)

ז. עוד הביאו התוס' (ד"ה הא) שיטת אחרת בשם סמ"ג, דבאמת בע"ז כיון דכתיב ולא תחללו ואין בו היתר וחי בהם, אהדריה לכלליה בין לאזהרה בין למיתה. ולפי"ז רבא בא לחלוק עם עצם הנחתו של ר"ז דבע"ז איכא פטור דולנערה לא תעשה דבר, ואילו רבא ס"ל דאהדריה לכללי' ובאמת חייב.

וצריך להבין לפי"ז למה קאמר רבא הכל היו בכלל וחי בהם כו', ולא קאמר דהכל היו בכלל ולנערה לא תעשה דבר, דזהו עיקר מחלקתו עם ר"ז, אם בע"ז נאמר הפטור דולנערה לא תעשה דבר. ונראה דרבא בא לבאר למה באמת ס"ל דליכא פטור ולנערה לא תעשה דבר בע"ז, דפטור אונס ל"ש כ"א במקום שא"ח למסו"נ, דלכן נחשב שלא היתה לו ברירה כ"א לעבור על העבירה, והרי הוא אנוס. אבל בע"ז כיון שאינו בכלל וחי בהם, והוא מחוייב למסו"נ, א"כ אינו אנוס כלל, דאנוס היינו שלא היתה לו ברירה אחרת, וכאן אדרבא היה יכול וגם מחוייב למסו"נ. וזהו עיקר פלוגתא דר"ז ורבא לדעת הסמ"ג, דר"ז ס"ל דאפילו במקום שחייב למסו"נ מ"מ אנוס הוא, ורבא פליג ע"ז וס"ל דכיון דע"ז מופקע מוחי בהם וחייב למסו"נ, ממילא דגם אנוס אינו, ואהדרי' לכללי' לעונש ולאזהרה.

ח. עוד ביאר הסמ"ג, דמה דקאמר רבא הא בצנעא הא בפרהסיא, אי"ז משום דנקט כר' ישמעאל דבצנעא יעבור ואל יהרג, אלא לעולם נקט כר"א וכמה דקיי"ל דגם בצנעא יהרג ואל יעבור, ומ"מ חילוק יש בין צנעא לפרהסיא, דבצנעא ליכא עונש ואזהרה, דלא יצא מכלל וחי בהם, אלא דמ"מ חייב למסו"נ משום ואהבת, אבל אינו אלא מ"ע, ולא נאסרה הבהמה עי"ז. משא"כ בפרהסיא דכתיב ולא תחללו את שם קדשי, פקע ההיתר דוחי בהם לגמרי, ואהדריה לכללי' לעונש ולאזהרה, וגם הבהמה נאסרת משום נעבד, את"ד.

ואינו מבואר כ"כ מ"ש ואהבת דאינו מפקיע וחי בהם, ואין הבהמה נאסרת, ומ"ש ולא תחללו דמפקיע וחי בהם ואהדרי' לכללי'.

והנה מדברי רש"י ותוס' בסוגיין מבואר דאי"ח למסו"נ על אביזריהו דע"ז, ומ"מ אסור להתרפאות בעצי אשירה, משום דנראה כמודה לו, כפרש"י, או משום דאתי למיטעי בתר ע"ז, כפי' התוס'. והנה אף דלענין אביזריהו רש"י ותוס' מקילין טפי מהר"ן, אבל מאידך יש בדבריהם חומרא, שהרי דבר זה דנראה כמודה לו, או

וא"ת הרי הקרא הוא בע"ז, ומנ"ל שמחוייב למסור ממונו על שאר עבירות. אכן עי' בר"ן דכל עבירות היו בכלל ואהבת, רק דכיון דכתיב וחי בהם אמרי' דואהבת קאי רק על ע"ז ששקולה כנגד כה"ת ע"ש, וא"כ לענין ממון כל עבירות בכלל ואהבת. וכן מבואר בלבוש (או"ח תרנ"ו) דמה שחייב למסור כל ממונו ולא לעבור על איסור נלמד ומאהבת עיי"ש.

אבל להרמב"ם דס"ל דבמקום אונס לא חשיב שעשה עבירה כלל, ומה שחייב למסור נפשו הוא רק משום חילול ה', דגם בשאר עבירות וגם בצנעא שייך חילול ה', כל דליכא היתרא דוחי בהם, א"כ איזה ס"ד יש שיעבור ולא ימסור ממונו, והרי חילל את ה'. וצ"ע.

עוד יל"ע בב"נ להך צד דאינו מצווה על חילול ה', וגם לא כתיב ב"י ואהבת, אם ממונו חביב עליו מגופו האם יהיה הדין דיעבור ואל ימסור ממונו. וצ"ע.

ו. וע"ע בסוגיא דע"ז הנ"ל דרבא פליג על ר"ז, דהכל היו בכלל לא תעבדם וכשפרט לך הכתוב וחי בהם ולא שימות בהם יצא אונס והדר כתב רחמנא ולא תחללו את שם קדשי דאפילו באונס הא כיצד הא בצנעא והא בפרהסיא עיי"ש. ודבריו צ"ב דהא גם ר"ז ס"ל דע"ז אינו בכלל וחי בהם, ולכתחילה צריך למסו"נ, וכמש"כ התוס', ומ"מ אין הבהמה נאסרת כיון דפטור משום ולנערה לא תעשה דבר. ואם רבא חולק ע"ז, וס"ל דע"ז אינו בכלל ולנערה לא תעשה דבר, א"כ הו"ל לומר הכל היו בכלל ולנערה לא תעשה דבר כו'.

ועיי"ש בתוס' (ד"ה מתקיף) דגם רבא מודה לר"ז דפטור משום שהוא אנוס. ומ"מ ס"ל דהבהמה אסורה. ולפי"ז נראה דרבא ה"ק, דאילו היה ע"ז בכלל וחי בהם א"כ לא היה זה נחשב מעשה עבירה כלל, וכמש"נ לעי', ואזי גם הבהמה היתה מותרת. אבל כיון דע"ז מופקע מוחי בהם (עכ"פ בפרהסיא, דרבא נקט דבריו אליבא דר' ישמעאל דרק בפרהסיא יהרג ואל יעבור, עיי"ש בתוס' ד"ה הא) א"כ יש כאן איסור ע"ז, ואף דבדיעבד אינו נענש, משום ולנערה לא תעשה דבר, אבל מ"מ כיון שעבר על איסור ע"ז הבהמה נאסרת.

והנה הרמב"ם (פ"ו איסור"מ) פסק כרבא דהבהמה נאסרת, ומ"מ משמע מדבריו דלא עבר על איסור ע"ז כלל, רק חילל את ה', וכמה שדייקנו לעי', ומ"מ גם לדידיה נראה עד"ז, דתינח אם היה ע"ז בכלל וחי בהם א"כ לא היה כאן מעשה עבירה דע"ז כלל, אבל השתא דע"ז מופקע מוחי בהם, לכן נהי דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, ולכן הוא לא עבר על איסור ע"ז, אבל עכ"פ מעשה עבירה דע"ז יש כאן, רק דאינו מתיחס אליו, והוא לא עבר אלא על חילול ה', אבל כיון דעבירה נעשית לכן

כתבו דהיא תיבעל ולא תיהרג דקרקע עולם היא כדאמר בפ' בן סורר ומורה, ומשמע מזה דהיתר קרקע עולם דס"ל להתוס' שנאמר לענין איסור ג"ע, והיתר קרקע עולם שנאמר בגמ' סנהדרין לענין פרסהיא (שהוא דין גם בשאר עבירות דפרסהיא חייב למסו"ג), אחד הם. אבל לבסוף כתבו דהיתר קרקע עולם נלמד ממה שהוקש ג"ע לרועה, וזה ל"ש לענין פרסהיא שאינו נלמד מרועה כלל, וע"כ דהיתר קרקע עולם שנאמר בגמ' שם לענין פרסהיא הוא ענין אחר. עו"ק דסידור דברי התוס' משמע דמש"כ דהיתר קרקע עולם נלמד מרועה, הוא שייך לדברי ר"י דשפיר גרסי' תיהרג דמירי כשמביאה את הערוה עליה. והרי מה ענין זל"ז.

ובפשוטו החדא בחברתא מתרצתא, דזה היה פשוט להתוס' דקרקע עולם מועיל להתיר הן איסור ג"ע והן דין פרסהיא, וכמו שהוכיחו בתוס' סנהדרין שם דבאסתר הרי היה שני הדברים, גם ג"ע דאשת איש היתה, וגם פרסהיא. ומתחילה נקטו התוס' כאן דהוא היתר אחד, דעבירה הנעשית בשוא"ת אינה חמורה כ"כ. ולפי"ז אין חילוק אם מביאה את הערוה עליה או לא, דאי"ז משנה בחומר העבירה, וכיון דמעשה הביאה מצד עצמו הוא לעולם באופן של קרקע עולם אצלה, אי"ח למסו"ג עליו. אבל ר"י מחדש דההיתר דקרקע עולם אינו מצד חומר העבירה, אלא משום דוחי בהם דגילו"ע מועיל לדחות העבירה בשוא"ת ולא בקו"ע, ולכן אינו מועיל להתיר שתביא את הערוה עליה, דזהו דחיה בקו"ע. וזה ע"כ נלמד מרועה דמאי חזית כו' וכמה שביארו התוס'. וצ"ל דההיתר דקרקע עולם שאמר אביי בסוגיא דסנהדרין לענין פרסהיא הוא ענין אחר, והתם הוא באמת מצד חומר העבירה, דעבירה הנעשית בשוא"ת אינה חמורה כ"כ, ולזה אינו מועיל מה שמביא את הערוה עליה, אלא דבלא"ה גילו"ע מצד חומרתו אינו בכלל ההיתר דקרקע עולם דאותה סוגיא, רק יש לו היתר אחר דהיינו הסברא שחידש הר"י דנלמד מרועה דוחי בהם דוחה איסור רציחה וגילו"ע בשוא"ת, אף שאינו דוחה בקו"ע, ולזה יש חילוק אם מביאה את הערוה עליה אם לאו.

ב. ובעצם סברת התוס' דברציחה אינו מחוייב למסו"ג שלא יזרקו אותו על התינוק, דיש מאי חזית להיפך, שמא דמא דידיה סומק טפי, ובפשוטו כונתם דהוי ספק איזה וחי בהם עדיף, אי"נ כונתם דשקולים הם וממילא דשוא"ת עדיף. עכ"פ מבואר דכמו ששייך וחי בהם לענין היתר, דוחי בהם שלו בא להתיר האיסור רציחה, כך יש וחי בהם לענין איסור, דוחי בהם של התינוק בא לאסור הרציחה, וכיון שהם מתנגשים אמרי' שוא"ת עדיף.

וזה חידוש, דשייך וחי בהם גם לאיסורא, דלכ' וחי בהם בעצם הוא היתר, דאיסורי תורה לא נאמרו במקום וחי

דאתי למיטעי, אינו לא הלאו דע"ז ולא אביזרייהו. ומ"מ מחוייב למסו"ג על זה, וע"כ משום דהוא בכלל מצות ואהבת, שלא תמירנו בע"ז. נמצא דמצות ואהבת אינה גילוי מילתא דאין היתר וחי בהם באיסור ע"ז, אלא היא מצוה בפנ"ע למסו"ג על אמיתתו, ואפילו במקום דאין בו משום הלאו דע"ז ממש, ולא משום אביזרייהו.

ובזה יש לברר דברי הסמ"ג, דואהבת אינו מפקיע וחי בהם, שהרי ואהבת לא קאי על הלאו דע"ז, אלא היא מצוה בפנ"ע, שלא להמרותו בע"ז, ולמסו"ג על זה, אבל הלאו דע"ז עדיין הוא בכלל וחי בהם. משא"כ בפרסהיא דאיכא משום ולא תחללו את שם קדשי, זה קאי באמת על איסור ע"ז עצמו, ומפקיע ההיתר דוחי בהם, ואהרירה לכללי'.

ט. ומעתה נראה ליישב קושיית הר"ן על שי' רש"י ותוס', דס"ל דאינו מחוייב למסו"ג על אביזרייהו דע"ז. והר"ן פליג וראייתו מהא דמשמע בגמ' סו"פ בן סורר ומורה דמחוייב למסו"ג על אביזרייהו דגילוי עריות. ולמבואר י"ל דרש"י ותוס' באמת אזלי בשי' הסמ"ג, ומפרשים דברי רבא בע"ז דרק בפרסהיא דאיכא חילול ה' הוא דמפקא ע"ז מההיתר דוחי בהם, אבל בצנעא הכל בכלל וחי בהם, וגם אם עבר ועבר ע"ז לא עבר משום ע"ז כלל, רק עבר על מצות ואהבת, דהיא מצוה בפנ"ע. ומצות ואהבת היינו שלא להמרותו בע"ז, ואמנם הוא כולל דברים שאינם בכלל הלאו דע"ז כלל, שלא יהיה נראה כמורה לו, ושלא יבאו לטעות אחר ע"ז. אבל מאידך אינו כולל הנאה מע"ז כלל, דאי"ז ענין לואהבת. משא"כ גילוי עריות שנלמד מרועה, דמאי חזית דדמא דידך כו', התם אפילו בצנעא לא נאמר ההיתר דוחי בהם כלל, וכל איסור גילוי עריות מפקא מהתירא דוחי בהם, בין בצנעא בין בפרסהיא, ואיסור גילוי עריות כולל גם אביזרייהו, כדמוכח בסנהדרין.

ולפי"ז יהיה נפק"מ דאם אנסוהו בפרסהיא דאיכא משום ולא תחללו, דמפקיע מהתירא דוחי בהם, יודו רש"י ותוס' דחייב למסו"ג אפילו על אביזרייהו דע"ז. אמנם לענין להתרפאות אין בזה נפק"מ, דכל ענין חילול ה' לא נאמר כ"א באנסוהו עכו"ם, ולא במתרפא, כדמשמע מדברי הרמב"ם וכמשי"נ לעי'.

כ"ה ע"ב

קרקע עולם

תוס' ד"ה אף. הנה סידור דברי התוס' צ"ע, דמתחילה

אלא דס"ל להתוס' דכיון שגם הוא נפש, ואין נפש חבירו חביב יותר מנפשו, לכן לא בטל ההיתר דוחי בהם לגמרי, רק נקלש, דאין כחו יפה להתיר רציחה בקו"ע, אבל עדיין יש בו כח שלא יהיה מחוייב למנוע רציחה. והענין, דבמקום מאי חזית לא אלים וחי בהם להתיר איסור רציחה, דאזי היינו מעדיפים נפש שלו על נפש חבירו, אבל עדיין הוא יכול להתיר שלא יהיה מחוייב למסור"נ למנוע רציחה (גם רציחה שעושה בעצמו ע"י שזורקים אותו על תינוק), דלזה אי"צ להעדיף נפשו על נפש חבירו, רק סגי שאין מעדיפים נפש חבירו על שלו, ולזה אי"צ וחי בהם אלים כ"כ.

ואין זה בגדר ספק, או בגדר התנגשות בין שני וחי בהם, רק דינא הוא, דוחי בהם במקום איבוד נפש יכול להתיר רציחה בשוא"ת, דאינו מחוייב למסור"נ למנוע רציחה, כיון שגם הוא נפש, אבל אינו יכול להתיר רציחה בקו"ע, כיון שאין נפשו חביב מנפש חבירו, והבן.

ה. ומעתה שמא יש ליישב קושיית הגר"ח, דתינח ברציחה יש ב' פנים לאיסור לא תרצח, חדא שלא יהרוג (וזהו בקו"ע), ועוד שמחוייב לעשות מעשה למנוע שלא ירצח (כגון בתינוק, וזהו בשוא"ת). ובזה הדין, דוחי בהם קלוש – דהיינו וחי בהם במקום מאי חזית – אינו יכול להתיר רציחה, אבל הוא יכול לפטרו מחיוב למנוע רציחה.

אבל התם בקיתון של מים, אין הגדר שמחוייב לעשות מעשה למנוע העבירה דלא תעמוד, אלא להיפך, מה שיושב בחיבוק ידיים ואינו מושיע לחבירו זהו העבירה עצמה. וזה א"א להתיר ע"י וחי בהם, דוחי בהם לעולם אינו מתיר עבירה של איבוד נפש, רק הוא יכול לפטרו מלמנוע עבירה, וכנ"ל.

ו. והנה האחרונים נתקשו איך אפשר ללמוד ג"ע משפ"ד לענין דין קרק"ע, תינח גבי שפ"ד החילוק בין שוא"ת לבין קו"ע הוא מצד וחי בהם, דגם הוא נפש, ומה זה ענין לג"ע דיש רק איבוד נפש אחד, וכיון דאין וחי בהם מתיר ג"ע בקו"ע למה יתיר בשוא"ת כיון שאין שם חילוק בחומר העבירה.

ושמא למבואר ניחא טפי, דנתבאר דלענין רציחה הוי וחי בהם קלוש, כך נלמד לג"ע דהוי וחי בהם קלוש, ואינה מתירה את העבירה לגמרי אבל היא פוטרת מלעשות מעשה ליהרג.

אבל בעיקר הקושיא איך ילפי' משפ"ד לג"ע העיקר נראה דהמס"י הנדרשת כשהעבירה היא בקו"ע אינה אלא לסרב לעשות העבירה, אף שיהרגוהו, והיא מס"י בשוא"ת, אבל בעבירה של קרקע עולם אם רק תסרב

בהם, אבל לא מצינו דין וחי בהם לאיסורא. ומשמע דהתוס' ס"ל דוחי בהם אינו בגדר היתר, אלא דינא הוא, שצריך לשמור על נפש ישראל, וזה דוחה איסורי תורה, וגם יכול לחזק איסורי תורה, וכגון בסוגיין דוחי בהם של הרוצח בא להתיר, והוחי בהם של הנרצח בא לאסור, ומכריעים דשוא"ת עדיף.

אבל מדברי רש"י משמע דוחי בהם בעצם הוא היתר, ולא שייך וחי בהם לאיסורא, אלא דההיתר דוחי בהם לא נאמר במקום עבירה שיש בה איבוד נפש, וכיון שלא נאמר ההיתר דוחי בהם, הדרינן להאיסור רציחה. אלא דהר"ן העתיק לשון רש"י בהא דמאי חזית, ומ"מ כתב כדברי התוס' דבמקום שוא"ת אינו מחוייב למסור"נ שלא יזרקו אותו על התינוק דשמא דמא דידיה סומק טפי.

ג. ובאמת שיטת התוס' קשה, איך שרינן ל' שיניח שיזרקו אותו על תינוק, והרי כיון שיש כאן ספק רציחה, נימא ספיקא דאורייתא לחומרא. ואף שע"ז יהיה נהרג, ויעבור על וחי בהם, אבל לכ' וחי בהם אינה מצוה שנאמר שהוא עובר על מצות וחי בהם, ואפי"ת שהוא מצוה וכי מצוה יכולה לדרחות איסור רציחה. ולכאורה אין וחי בהם כ"א דין המבטל איסור רציחה, או מחזקו.

ועו"ק כיון דברציחה מה שיכול לעבור בשוא"ת ולא בקו"ע הוא מחמת ספק, איך אפשר ללמוד ממנו לג"ע, והרי איזה ספק יש שם.

ועו"ק קושיית הגר"ח מהגמ' ב"מ (סב.) בשנים שהיו מהלכים בדרך וביד א' קיתון של מים, דס"ל לב"פ דיחלוקו ואל יראה במות חבירו, וגם ר"ע ל"פ כ"א משום גזה"כ דחייך קודמין. תינח לרש"י לא נאמר שם וחי בהם במקום איבוד נפש ישראל, והדרינן להאיסור דלא תעמוד על דם רעין, והוא חייב למסור הקיתון לחבירו, וכן חבירו חייב למסור לו, ולכן יחלוקו. אבל לדעת התוס' הרי וחי בהם דידיה מורה שיחזיק הקיתון, ואילו וחי בהם של חבירו מורה שיתן לו את הקיתון, ונימא דשוא"ת עדיף.

ד. ולכן נראה ביאור דברי התוס' באופן אחר, דלעולם גם התוס' ס"ל כרש"י דוחי בהם ביסודו הוא היתר. ולכן מה שוחי בהם אינו מתיר איסור רציחה אינו משום שכנגד הוחי בהם שלו (שהיה מתיר את הרציחה) יש וחי בהם של חבירו (שאוסר את הרציחה), זה אינו, דלא שייך וחי בהם לאיסורא, כי עצם גדר וחי בהם הוא היתר. אלא דענין הסברא דמאי חזית הוא שההיתר דוחי בהם לא נאמר להתיר איסור שיש בו איבוד נפש ישראל. ומאי חזית הוא ביטול ההיתר דוחי בהם. וכמש"כ רש"י. וגם תוס' מודים לזה, וכדחזינן דהר"ן העתיק דברי רש"י, וגם כתב כהתוס'.

עצמה, משא"כ בגוי שמאנס אותו להנאת עצמו, לא הגוי רוצה את העבירה ולא הוא, ובוזה אינו מחוייב למסו"נ.

והסברא עמומה לכ' דסוכ"ס יש כאן חומר העבירה דגילוי עריות, ומה לי אם הגוי מאנס אותו בשביל העבירה, או בשביל ההנאה.

ושמא יש לבאר בזה, עפ"י מה שביארנו לעי' שיטת הסמ"ג, דבמקום שמחוייב למסו"נ, אינו נחשב אנוס, דאנוס היינו שלא היתה לו ברירה אחרת, וכאן היה יכול ומחוייב למסו"נ. אבל במקום שנאמר וחי בהם, ואי"ח למסו"נ, ממילא דהוא גם אנוס.

ומעתה, אם הגוי אנס אותה להנאת עצמו, הרי אין חיוב מסו"נ על ההנאה שהגוי דורש ממנה, דעל ההנאה שהוא מקבל ממנה אינה חייבת למסו"נ, וממילא דתפיס שם דין אונס, והיא ככפותה, וכיון שהיא אנוסה על ההנאה, ממילא דהיא אנוסה גם על העבירה, שהרי א"א לזה בלא זה. משא"כ כשמאנס אותו להעבירו על דתו, הרי על זה חייב למסו"נ, ואין מקום לתפוס שם אונס. וכן במתראפא, כיון שהרפואה שהוא צריך היא העבירה עצמה, ועל העבירה חייב למסו"נ, ממילא דגם אינו אנוס.

בגדר ההיתר דאי אפשר, ופולגת ר"י ור"ש

איכא דאמרי כו' לא אפשר ולא קא מיכוין כו"ע לא פליגי דשרי כו'. הקשה החזו"א מסוגיא דשבת (קלג.) דאיתא אמר מר בשר אף על פי שיש שם בהרת ימול דברי רבי יאשיה, הא למה לי קרא דבר שאין מתכוין הוא ודבר שאין מתכוין מותר, אמר אביי לא נצרכא אלא לרבי יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור, רבא אמר אפילו תימא רבי שמעון מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. ואביי לית ליה האי סברא והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, בתר דשמעה מרבא סברה עיי"ש. ומבואר דאביי מקמי דידע טעמא דפסיק רישא, סבר לאוקמה להדרשא דאע"פ שיש שם בהרת ימול כו' יהודה דדשא"מ אסור. וקשה הא בסוגיין מבואר דבא"א ולא קא מכוין אפי' ר' יהודה מודה דשרי. ודוחק לומר דהתם כלישנא קמא דסוגיין.

לעשות העבירה הרי יעשו בה כרצונה והיא נדרשת למסו"נ יותר גדולה להתנגד ולהתאבק וכעין איבוד עצמה לדעת וזו מסו"נ יותר גדולה. נמצא דבעבירה של קו"ע המסו"נ הנדרשת היא בשוא"ת, ובעבירה של שוא"ת דהיינו קרקע עולם המסו"נ הנדרשת היא בקו"ע. וכיון דברוצח לא אשכחן אלא שחייב במסו"נ בשוא"ת, יהיה הטעם אשר יהיה, דיו לבא מן הדין להיות כנדון, וא"א למילף מרוצח לג"ע כ"א חיוב מסו"נ הקטנה יחסית דהיינו בשוא"ת, ולא חיוב מסו"נ היותר גדולה ועילאית בקו"ע.

ובס' ישמח אב ע"פ יום הכפורים הארכתי טובא בענין קרקע עולם ובענין אין קישוי אלא לדעת, קחנו משם.

שיטת בעל המאור דע"כ לגרוס יהרג ואל יעבור, דהיא אינה מחוייבת למסו"נ, לאביי משום שהיא קרקע עולם, ולרבא משום שהגוי מסתמא כופה אותה להנאת עצמו. ודעת בעה"מ דההיתר דהנאת עצמו שאמר רבא התם לענין פרהסיא, מועיל גם לענין ג"ע. ואי"ח למסו"נ על ג"ע כ"א כשמאנס אותו להעבירו על דתו. ולכן צריך לגרוס יהרג ואל יעבור, דהגירסא דתיהרג היה משמע דמיירי שאנס אותה להנאת עצמו, ועל זה באמת אי"ח למסו"נ, אבל הגי' דיהרג משמע שמאנס אותו לבעול ערוה כדי להעבירו על דתו, ובוזה יש חיוב מסו"נ.

והרמב"ן השיג עליו דאיך אפשר דאי"ח למסו"נ על ג"ע כ"א במקום שבא להעבירו על דתו, והרי אפילו להתרפאות בג"ע אסור. וע"כ דבגילו"ע וכן ע"ז ושפ"ד דחייב למסו"נ מחמת חומר העבירה, אין חילוק בין להנאת עצמו לבין להעבירו על דתו, ולא נאמר חילוק זה כ"א לענין שאר עבירות, דאי"ח למסו"נ כ"א בפרהסיא משום חילול ה', ובוזה יש חילוק דכל להנאת עצמו אין בו משום חילול ה'.

ובדעת בעה"מ רגילים לתרץ עפ"י שיטת הרמב"ם דאפילו בג' עבירות שהדין שיהרג ואל יעבר, אם עבר ולא נהרג אינו נענש, דהוא אנוס, וגם משמע מדבריו דלא עבר על העבירה עצמה כ"א על איסור חילול ה'. אבל במתראפא באמת אם עבר ונתראפא חייב, דאינו נחשב אנוס. והארכנו בשיטתו לעי'. ולכן ס"ל לבעה"מ דבמקום אנוס, כיון שכל החיוב למסו"נ הוא משום חילול ה', לכן יש חילוק בין להנאת עצמו לבין להעבירו על דתו. אבל במתראפא דאינו אנוס, חייב למסו"נ מחמת חומר העבירה, ובוזה באמת אין חילוק.

אבל הר"ן תירץ שיטת בעה"מ באופן אחר, דבמתראפא באמת הוא רוצה את הנאת העבירה, שהיא העבירה

גילוי רצון, דאי"ז דרך בנ"א לסתום נחיריהם. ופשוט.

ועוד נראה להביא ראיה דההיתר דאי אפשר לר' יהודה הוא משום דס"ל דאזלינן בתר הרצון המתגלה מתוך מעשיו, דומיא דההיתר דאינו מתכוין לר' שמעון דאזיל בתר הרצון המתגלה מתוך כונתו. ממש"כ התוס' כנ"ל דהסוגיא מיירי כשאינו פס"ר, ומבואר מלשון התוס' דקאי גם אהא דמעילה ופסול פרה, דהיינו מה שהיה ר' יוחנן יושב בצילו של היכל, ומשלשלין את האומנין, והכניסה לרבקה, והרי כל הנך מיירי בא"א וקא מכוינן, ומבואר דפשיטא להו להתוס' דכמו שר"ש מודה בפס"ר דליתא לההיתר דאינו מתכוין, כך מודה ר' יהודה (אליבא דאביי) דבפס"ר ליתא לההיתר דא"א. וצריך להבין מנין להו להתוס' דבר זה. ולמבואר ניחא, דיסוד ההיתר דא"א הוא דומיא דההיתר דאינו מתכוין, דאין שם גילוי רצון, ולכן פשיטא להו להתוס' דכמו דמודה ר"ש בפס"ר, כך מודה ר' יהודה.

ג. ולבאר יותר שיטת ר' יהודה, מ"ט אזיל בתר הרצון שמתגלה מתוך מעשיו, ולא בתר כונתו בפועל, י"ל עפ"י מש"כ כמה מרבתינו (עי' שיעורי מו"ר הג"ר נחום כאן בשם הגר"ח שמואלביץ, ומשנת ר' אהרן יבמות סי' ד'), דיסוד ההיתר דדשא"מ הוא, דלמשל כשגורר ספסל ועושה חריץ, אנו צריכים לדון על שם המעשה, אי הוי מעשה גרירה או מעשה עשיית חריץ, ור"ש ס"ל דשם המעשה נקבע עפ"י כונתו, את"ד. ומעתה תבאר יותר שיטת ר' יהודה, דכיון שאנו דנים על קביעת שם המעשה, לכן ס"ל לר' יהודה דלענ"ז יותר יש לנו לילך בתר הרצון שמשקף מתוך המעשה עצמו, דהוא הקובע שם המעשה, ולא איכפת לן בהרצון שבכונתו בפועל. (ור"ש פליג על זה ולעולם אזיל בתר כונתו.) וזהו ההיתר דלא אפשר, דכיון שלא אפשר בדרך אחרת, א"כ המעשה מצד עצמו אינו משקף רצון ליהנות מן הריח, ולכן בעצם אי"ז מעשה לקיחת הנאה, אלא מעשה הליכה בעלמא. וכן בכלים גדולים, כיון שהמעשה גרירה מצ"ע אינו משקף רצון לעשות חריץ, אי"ז מעשה עשיית חריץ, אלא מעשה גרירה בעלמא.

ד. והנה רגילין לחקור בהא דמודה ר"ש בפסיק רישא דאסור, אם הטעם משום דכיון דהוי פס"ר ויודע שבודאי ייעשה חריץ חשיב כמתכוין לזה. או"ד הגדר דכיון דהוי פס"ר לכן חשיב הכל מעשה א', והכונה שיש לו בגרירה מועיל גם לעשיית החריץ. ולדעת הערוך דשרי פס"ר

דהא לישראל קמא איתותב.²⁹

ב. ונקדים דהנה באמת צריך להבין מנין ידע הל"ב דבא"א ולא קמכוין מודה ר' יהודה דשרי, והרי ר' יהודה לא דיבר מזה. והיה נראה לומר, דהלישנא בתרא ס"ל דזה דבר פשוט לכו"ע דמעשה שנעשה בלא רצונו אינו נחשב להתחייב עליו. אלא דפלוגתת ר"ש ור' יהודה בזה, דר"ש ס"ל דרצונו מתגלה ע"י כונתו המפורשת, ואילו ר' יהודה ס"ל דרצונו מתגלה ע"י מעשיו. ולכן במקום דא"א ולא מכוינן, דאין שם גילוי רצונו כלל, שהרי מצד כונתו הרי אינו מתכוין, וגם מצד המעשה עצמו כיון דא"א בדרך אחרת, אין המעשה הילוך מגלה שרצונו ליהנות, ובכה"ג פשיטא לן דאפילו ר' יהודה לא אסר.

ומבואר דענין אפשר ואי אפשר היינו דכל שאפשר לו לילך בדרך אחרת והלך בדרך זו הר"ז גילוי שרצונו ליהנות. וכן מפורש בתוס' רי"ד, דטעמא דר' יהודה דשרי באי אפשר משום דהוי כאינו מתכוין, ונראה דכונתו כנ"ל.

ועי' רש"י ד"ה ה"ג אפשר וקא מכוינן, דבגונא דאפשר ומכוין כתב דקא מכוינן להתקרב לע"ז, ובגונא דא"א ומכוין כתב דמכוין הוא וחביב לו ליהנות, וצריך להבין למה שינה גדר מכוינן. ובפשוטו, דהיכא דאפשר וקא מכוינן א"כ הרצון שמתגלה מתוך מעשיו הוא שרצה להתקרב לע"ז דהיינו לילך בדרך זו הקרובה לע"ז, ולכן גם כונתו ליהנות מתפרש עד"ז, משא"כ בדלא אפשר דאין לו דרך אחרת, א"כ אין שם רצון להתקרב לע"ז, ומ"מ קא מכוינן ליהנות דחביב לו ליהנות. וגם זה מסייע למה שכתבנו דגדר אפשר הוא דעי"ז מתגלה רצונו, דומיא דגדר מתכוין.

ונראה עוד ראיה לזה, דהנה תוס' בסוגיין כתבו דכל הסוגיא מיירי דאינו פס"ר, ולא ביארו איך זה משכח"ל בהנאה הבאה לו בע"כ, אבל הרא"ש כתב דאפשר לו לסתום נחיריו. ומקשים העולם א"כ כשאין לו דרך אחרת למה חשיב אי אפשר, והרי אפשר לו לסתום נחיריו.

אכן למבואר ניחא, דענין אפשר היינו דכיון שהיה יכול לילך בדרך אחרת לכן מה שהלך בדרך זו חשיב גילוי רצונו שרוצה ליהנות. אבל מה שלא סתם נחיריו אינו

²⁹ והחזו"א תי' דהא דשרי ר' יהודה בלא אפשר ולא מכוינן הוא רק בהנאה דליכא מעשה, אבל במקום דאיכא מעשה לא התיר ר' יהודה אפילו בלא אפשר ולא מכוינן. אבל זה דלא כדעת התוס' שכתבו דהא דמהו לבעול בתחילה בשבת אתיא דלא כסוגיין. וגם מסברא קשה דאם איתא דבהנאה מתיר ר' יהודה טפי, א"כ מנ"ל דבהנאה חולק על ר' שמעון כלל.

שרי הכא ר' שמעון משום דהכא מיירי בגרירה דכלים דליכא אלא איסורא דרבנן כו' דהא בשמעתא מייתי עלה מידי דאורייתא כגון מעילה וכלאים ופסול פרה כו'. לכ' אינו מובן מאי ראייה היא זו, דילמא הא כדאייתא והא כדאייתא, גרירת כלים דהווי איסורא דרבנן שרי אפילו בפס"ר, ומעילה וכלאים ופסול פרה דהווי איסורים דאורייתא לא שרי אלא כשאניס פס"ר. ונראה כונתם דאם היינו אומרים דבאיסור דרבנן שרינן אפילו פס"ר, אף דבאיסור דאורייתא אסור, והרי טעם האיסור בפס"ר משום דחשיב כמתכוין (או משום דכיון שהוא פס"ר חשיב כאילו מתכוין לעשיית חריץ או דהכל מעשה א' ולכן סגי במה שנתכוין לגרירה), א"כ ע"כ לומר דהרצון הנצרך לאסור באיסור דאורייתא הוא פחות מהרצון הנצרך לאסור באיסור דרבנן. וא"כ יקשה בסוגיין איך מייתי רבא ראייה ממעילה ופסול פרה דלא אפשר וקא מכוין אסור, והרי ההיתר דא"א (לאביי) הוא משום דאין שם רצון המתגלה מתוך מעשיו (וכמש"נ לעי'), וא"כ היה יכול אביי להשיב דדוקא באיסור דרבנן שרינן א"א, דצריך רצון טפי, משא"כ באיסור דאורייתא. אלא ע"כ דאין מקום לחלק בין איסור דרבנן לבין איסור דאורייתא, והרצון הנצרך לאסור בדאורייתא נצרך גם לאסור דרבנן.

אלא דאכתי קשה דהתוס' כללו גם כלאים, והיינו הא דמוכרי כסות, והרי התם הגמ' מביאה ראייה להיפך דמדשרי התם קשה לרבא (בל"ק) שהתיר (לר"ש) אפשר ולא קא מכוין. וזה שפיר הווי ראייה מדאורייתא לדרבנן, בדרך ק"ו. וי"ל דהתם כונת התוס' דכיון דמוכרי כסות ע"כ מיירי שאינו פס"ר, ואילו הא דגרירה מיירי בפס"ר, ופס"ר הוא ענין של גילוי רצון, א"כ למה לא דחה רבא דדוקא כשאינו פס"ר שרינן אפשר ולא קא מכוין, ולא בפס"ר. אלא ע"כ דגם הא דגרירה מיירי כשאינו פס"ר.

וק"ק בדברי התוס' למה לא הזכירו דגם הא דהנאה הבאה לו לאדם בע"כ מיירי כשאינו פס"ר, וכמש"כ הרא"ש דיכול לסתום נחיריו. ובאמת התוס' (שבת קג., יומא לה:): חולקים על רש"י דס"ל דאם יכול לזלף בטיפין דקין לא הווי פס"ר אף שזילף בטיפין גסין, וא"כ לכ' יחלוקו גם על הרא"ש, ויהיו צריך לפרש הא דהנאה הבאה לו לאדם בע"כ דלא הווי פס"ר בציוור אחר. וביותר קשה דהתוס' הוכיחו דע"כ אין לחלק בין איסור דרבנן לבין איסור דאורייתא, ממה שהגמ' הביאה ראייה ממעילה ופסול פרה וכלאים לגרירה, ולמה לא הוכיחו הדבר ממה שהגמ' מדמה גרירה להנאה הבאה לאדם בע"כ, דלכ' מיירי באיסורה"נ דאורייתא. וצ"ע.

דלא ניח"ל משמע דהגדר משום דהווי כמתכוין, וכל דלא ניח"ל אינו כמתכוין.

אבל מאידך, עי' זבחים (צא:): בהא דמזולפין יין ע"ג האשים פרש"י דלא הווי פסיק רישא כיון דאפשר בטיפין דקין, והתוס' (שבת קג., יומא לה:): פליגי וס"ל דדוקא כשבפועל מזלף טיפין דקין שרי. ולדעת רש"י מוכח דגדר פס"ר אינו דהווי מתכוין, דא"כ מה לי דאפשר בטיפין דקין הרי הוא זילף בטיפין גסין ויודע שיכבה והווי כמתכוין. אלא ע"כ דענין פס"ר דהווי מעשה א', ולכן ס"ל דכיון דאפשר בטיפין דקין לכן אפילו אם זילף טיפין גסין מ"מ כיון דאפשר לעשות זילוף בלא כיבוי לכן חשיבי ב' מעשים נפרדים.

וכשי' רש"י כך ס"ל להרא"ש בסוגיין שכתב דלא הווי פס"ר משום שאפשר לו לסתום נחיריו. וקשה הרי סוכ"ס לא סתמם והווי פס"ר. ומשמע דס"ל כרש"י דכיון דאפשר להלוך בלא להריח לכן מעשה ההילוך ומעשה ההנאה חשיבי ב' מעשים נפרדים. והדברים עתיקים.

ה. ומעתה לענין קושיית החזו"א, י"ל דזה היה פשוט להגמ' דלדעת ר' יהודה דלא אזיל בתר הרצון שמתגלה בכונתו, אלא בתר הרצון המשתקף במעשיו, ולכן שרינן באי אפשר (עכ"פ כשאינו מתכוין, ולאביי אפילו במתכוין). א"כ כל זה כשאינו פסיק רישא, אבל במקום פסיק רישא שמעשה המילה בהכרח כרוך במעשה קציצת הבהרת, א"כ במעשה המילה גלום גם רצון לקציצת הבהרת, שהרי אי אפשר לזה בלא זה. וזה היה פשוט גם לאביי מתחילה. ורק לר"ש דס"ל דאזלינן בתר כונתו, הוא דסבר אביי מתחילה דאפילו בפס"ר שרי ר"ש, דמה לי שבהכרח יקוץ לבהרת, הרי סוכ"ס כונתו היא למול ולא לקציצת הבהרת, והרי לר"ש אזלינן בתר כונתו.

ורבא חידש דאפילו ר"ש מודה בפס"ר, או משום דלדעת רבא כל שהוא פס"ר הווי כאילו נתכוין לקציצת הבהרת, או דכיון שהוא פס"ר הווי המילה וקציצת הבהרת מעשה א', ולכן אף שכונתו רק למול אבל כיון שהכל מעשה א' לכן הכונה למול מועילה לחייבו על קציצת הבהרת. (וכב' הצדדים הנ"ל בגדר פס"ר.)

ולפ"ז יש להוסיף דמה דפשיטא להו להתוס' דמודה ר' יהודה בפס"ר דלייתא להיתר דאי אפשר, יסודו באותה סוגיא דשבת.

תוס' ד"ה לא אפשר, בא"ר וליכא למימר דאפילו בפס"ר

כיון דא"א לזה בלא זה. משא"כ לענין הנאה, כל שאין שם מעשה לקיחת הנאה אין ההנאה נחשבת כלל, ולא שייך בהנאה לומר שההנאה נעשית מאליה, אלא הנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה, ושוב לא יועיל מה שהוא פס"ר.

ג. ולשיטת הר"ן מרווח מאד לשון הגמ' אצלינו, דנקט פלוגתת אביי ורבא בהנאה הבאה לו בע"כ, והרי בפשוטו אביי ורבא פליגי גם בכל דשא"מ, וכמו שנחלקו ר' ירמיה רבא ועולא בשבת (כט:) בגרירת כלים גדולים וקטנים, וכן נקטו רש"י ותוס' בפשיטות דב' הסוגיות קשורות זב"ז, וא"כ למה בסוגיין קבעו פלוגתתם בהנאה הבאה לו בע"כ דוקא, וגם למה הוא קובע שם לעצמו, והרי אינו אלא דבר שאינו מתכוון. אכן לפי"ד הר"ן מדוייק מאד, דבעצם יש כאן ב' ענינים שונים, פטור דשא"מ, שיסודו דאם לא נתכוון לעשיית החריץ נחשב שהחריץ נעשה מאליו ואינו בכלל מעשיו, ופטור הנאה הבאה לו בע"כ שיסודו דהנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה בעצם. וחלוקים גם בדינם, לענין פס"ר. אלא דהצד השהו שבהם דשני הדינים תלויים בפלוגתת ר"ש ור"י אי אזלינן בתר כונתו, וגם פלוגתת אביי ורבא (וגם פלוגתת ר' ירמיה ועולא) באפשר ולא אפשר שייכא לב' הסוגיות.

ד. עו"כ הר"ן דרבא דאסר בת תיהא, לא משום שהיין אסור בהנאה, דלענ"ז הרי אינו מתכוון, ואף שהוא פס"ר לא איכפת לן בזה בהנאה הבאה לו בע"כ וכנ"ל, אלא טעמא דרבא משום דחשיב ליה אכילה, וממילא דחייב אפילו אם לא נתכוון, וכדאמר שמואל (כריתות יט:). סנהדרין סב:) דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה.

והנה צריך להבין כיון דבת תיהא הוי כאכילה א"כ אמאי חשיב אינו מתכוון כלל, והרי נתכוון לאכילה (שהרי צריך לבדוק היין). וצ"ל דס"ל דאכילה בלא הנאה לא חשיבא אכילה, והרי לא נתכוון ליהנות. אלא דאכתי אינו מוכן ממנ"פ, אם גם לענין הנאת אכילה אמרינן דהנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה, א"כ מה מועיל שכן נהנה, הרי אין שם אכילה כלל. (וכמו בהנאה הבאה לו בע"כ דלא חשיבא הנאה, ולא אמרינן שכן נהנה, ובפשוטו משום דשכן נהנה מועיל רק לסלק הפטור דמתעסק, אבל אינו מועיל כלל כלפי מה דהנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה בעצם.) ואם בהנאת אכילה לא אמרינן דהנאה בלא כונה לא חשיבא, אלא הוא ככל דשא"מ, א"כ למה הוצרך לטעמא דשכן נהנה, תפ"ל דהוי פסיק רישא.

והעיקר נראה דס"ל להר"ן דכאכילה ל"ש הך טעמא דהנאה בלא כונה לא חשיבא, דזהו רק בשאר הנאות שההנאה אינה מעשה. (ואף דבמוכרי כסות ההנאה באה

הנאה הבאה לו לאדם בע"כ, ושכן נהנה

-א-

עי' בר"ן פ' גיד הנשה (לב. בדפי הרי"ף) שייסד דבאיסה"נ שרינן אינו מתכוון לר"ש אפילו אם הוא פס"ר, דמשמע ליה דהא דמוכרי כסות מוכרין כדרכן לר"ש מיירי אפילו אי הוי פס"ר. (ודלא כדעת התוס' שכתבו דמיירי כשאינו פס"ר). וביאר הר"ן משום דהנאה בלא כונה לא חשיבא. ועד"ז בחי' הרא"ה שם.

ולכאורה סברא זו דהנאה בלא כונה לא חשיבא, היא סברא מסויימת בגדר הנאה, ואינו ענין לדין דשא"מ דכל איסורים שבתורה. אבל קשה דא"כ אמאי תלינן בסוגיין דין הנאה הבאה לו בע"כ במחלוקת ר"י ור"ש.

אבל הדברים מתבארים עפ"י מש"נ לעי', דגם לר' יהודה בעינן רצון, אלא דר"ש אזיל בתר הרצון המתגלה בכונתו, ור' יהודה אזיל בתר הרצון המשתקף מתוך המעשה עצמו. וממילא כמו דפליגי ר' יהודה ור"ש לענין דשא"מ, ה"נ פליגי לענין הנאה הבאה לו בע"כ, דבכל מקום ר"ש ס"ל דאזלינן בתר הרצון שמתגלה בכונתו, ור' יהודה ס"ל דאזלינן בתר הרצון המשתקף מתוך מעשיו.

ויבואר יותר לפי"ד הג"ר נחום בשם הג"ר חיים שמואלביץ, שהבאנו לעי', דענין דשא"מ הוא דינאי-בהירות בשם המעשה, אם הוא מעשה גרירה בעלמא או מעשה עשיית חריץ, ור"ש ס"ל דשם המעשה נקבע עפ"י כונתו, ור' יהודה ס"ל דנקבע עפ"י תכונת המעשה עצמו את"ד, וה"נ לענין הנאה הבאה לו בע"כ, דאנו דנים אם שם המעשה הוא לקיחת הנאה, ואזי חשיבא הנאה, או שם המעשה הוא הליכה בעלמא, וההנאה באה ממילא ואי"ז נחשב הנאה כלל, דזהו ענין יסודו של הר"ן דהנאה צ"ל ע"י מעשה לקיחת הנאה, ובלא"ה לא חשיבא הנאה כלל, ולכן תלוי במח' ר"ש ור' יהודה, איך נקבע שם המעשה.

ב. ובמה שחילק הר"ן לענין פס"ר, דבדשא"מ בעלמא מודה ר"ש בפס"ר, ובהנאה הבאה לו בע"כ פטור אפילו בפס"ר דהנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה, מוכח דס"ל להר"ן דגדר פס"ר אינו דהוי כאילו נתכוון למעשה האיסור, דא"כ גם בהנאה נימא דכל שהוא פס"ר הוי כאילו נתכוון ליהנות, אלא ע"כ דעת הר"ן דגדר פס"ר הוא דנעשה מעשה א'. ולכן כל זה בדשא"מ, דגם בלא כונה יש שם עשיית חריץ עכ"פ, ואפילו לר"ש דגדר המעשה נקבע לפי כונתו, והמעשה הוא מעשה גרירה בעלמא, אבל עכ"פ החריץ נעשה מאליו, ולכן אם הוא פס"ר אמרינן דעשיית החריץ מצטרף למעשה הגרירה,

נתכוון ליהנות אין שם מעשה הנאה אלא מעשה הליכה בעלמא. אבל כשמושיט ידו לשמן, הר"ז מעשה סיכה בהדיא, וזהו שם המעשה, ול"ש בו פטור דשא"מ כלל. רק דמ"מ הוא מתעסק, שהרי היה בלא ידיעה, ובזה אמרינן דבמעילה לא נאמר פטור מתעסק, את"ד.

(ויל"ע בזה מדברי הר"ן דמבואר מדבריו דלרבא דבת תיהא הוי כאכילה, ומ"מ הוי אינו מתכוון, אלא דמ"מ אסור שכן נהנה. ואילו לפי"ד הגר"נ מה שייך לומר דאינו מתכוון, הרי יש שם מעשה אכילה בהדיא. וצ"ע.)

אכן למה שכתבנו דכל שפגם לא שייך סברת הר"ן דהנאה בלא כונה לא חשיבא, דהמעשה פגם וההנאה הם דבר א', א"כ קושיא מעיקרא ליתא, ואף שלא נתכוון גם לפגום, אבל זהו ככל דשא"מ בעלמא, וכיון שהוא פס"ר ל"ש ב' פטור דשא"מ, רק פטור מתעסק, ושפיר קאמר הגמ' דחייב כיון שבמעילה לא נאמר פטור מתעסק.

(ומ"מ קשה באותה סוגיא למ"ל טעמא דבמעילה ליכא פטור מתעסק, תפ"ל שכן נהנה.)

- ב -

ז. עכ"פ מתוך דברי הר"ן מבואר דהסברא דשכן נהנה שייך לא רק לענין מתעסק, אלא גם לענין דשא"מ. שהרי כתב דבת תיהא לרבא הוי אינו מתכוון ומ"מ אסור שכן נהנה. ועוד מבואר מדבריו דלא אמרינן שכן נהנה כ"א בהנאת אכילה, אבל לא בשאר הנאות, דבשאר הנאות הנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה בעצם, ובזה אינו מועיל שכן נהנה.

והנה ע"י רמב"ם פי"ד מאכ"א הי"ב וז"ל האוכל מאכל ממאכלות האסורות דרך שחוק או כמתעסק, אע"פ שלא נתכוון לגוף האכילה, הואיל ונהנה חייב כמי שמתכוון לעצמה של אכילה. והנייה הבאה לו לאדם בעל כרחו באיסור מכל האיסורין אם נתכוון אסור ואם לא נתכוון מותר עכ"ל.

והנה דברי הרמב"ם יכולים להתפרש בשני אופנים, או דעיקר כונתו לחלק בין אכילה לבין שאר הנאות, דבאכילה אמרינן שכן נהנה, משא"כ בשאר הנאות לא אמרינן שכן נהנה, וא"כ דבריו הם כדברי הר"ן. או יל"פ דעיקר כונתו לחלק בין מתעסק לבין דשא"מ (הנאה הבאה לו בע"כ), דבמתעסק אמרינן שכן נהנה, ולא

ע"י מעשה הלבישה, אבל מ"מ הנאת החימום היא דבר בפנ"ע). משא"כ באכילה, דהנאת האכילה היא דבר א' עם מעשה האכילה, הוי ככל מעשה בעלמא, ודינו ככל דשא"מ. ולפי"ז באמת לענין בת תיהא לא היה צריך הר"ן לטעמא דשכן נהנה, דבלא"ה אסור משום שהוא פס"ר, אלא דהאמת נקט, דאפילו במקום שאינו פס"ר אסור, שכן נהנה, וכדאמרינן לענין מתעסק.

ה. עוד יל"ע ביסודו של הר"ן דהנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה, מהגמ' לק' (לג.) דבמעילה לא נאמר פטור מתעסק, ולכן אם הושיט ידו ליטול כלי וסך ידו בשמן של הקדש מעל, וק' נהי דבמעילה ליכא פטור מתעסק, אבל סוכ"ס אין שם הנאה, שהרי הנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה.

ונראה דכל שההנאה באה ע"י שפגם חשיבא ההנאה והמעשה לדבר א', דומיא דאכילה, ובזה לא נאמר הך כללא דהנאה בלא כונה לא חשיבא.

(ויש להסתפק לפי"ז במתעסק בעריות שחייב שכן נהנה, תינה בגונא שסבור לבא על אשתו ובא על אחותו, דנתכוון להנאת ביאה עכ"פ, אבל אם לא היה סבור לבוא על אשה כלל, ובא על אחותו, יל"ע אם הוא חייב, שהרי הנאה בלא כונה לא חשיבא, ואין שם הנאת כילוי שנאמר שהמעשה ביאה וההנאה הם דבר א'. אכן מלבד מה שיש לחלק דביאה לא דמיא למוכרי כסות, והמעשה ביאה וההנאה הם דבר א', אבל מלבד זאת נראה, דביאה בלא הנאה חשיבא ביאה, וא"כ במעשה ביאה לא חסר כלום, אלא שהוא מתעסק, ובזה אמרינן שכן נהנה, דגם הנאה בלא כונה אף דלא חשיבא להיחשב מעשה איסור, אבל מ"מ סגי לענין שכן נהנה.)

ו. והנה הגרא"ו בקובץ שיעורים הק' על אותה סוגיא, דאף דבמעילה לא נאמר פטור מתעסק, אבל פטור הנאה הבאה לו בע"כ בודאי נאמר גם במעילה, כמבואר בסוגיין. והרי כשהושיט ידו ליטול כלי וסך ידו בשמן, מלבד מה שהוא מתעסק (שהרי לא ידע שיש שם שמן), לכ' הוא גם הנאה הבאה לו בע"כ (שהרי לא היה לו כונה ורצון לסוך). ואמאי אינו פטור משום הנאה הבאה לו בע"כ. אלא מאי אית לך למימר, שהוא פסיק רישא, ולכן ל"ש בו פטור הנאה הבאה לו בע"כ, אבל יקשה להר"ן דהנאה בלא כונה לא חשיבא אפילו במקום פס"ר.

ובשיעורי ר' נחום תי' עפ"י יסודו של הגר"ש דגדר דשא"מ הוא ששם המעשה נקבע עפ"י כונתו, ועפ"י ביאר הגר"נ דפטור דשא"מ ל"ש כ"א בכגון גרירת ספסל, שאנו מסתפקים בשם המעשה, אם הוא מעשה גרירת ספסל או מעשה עשיית חריץ, וזה נקבע עפ"י כונתו לר"ש. וכן בהנאה הבאה לו בע"כ, כיון שלא

והיה אפשר ל"עפ"י שי הגרעק"א (שו"ת סי' ח') דמתעסק אינו אלא פטור קרבן, אבל עדיין נחשב שעשה עבירה. (ולכן אם רואה את חברו עושה עבירה במתעסק חייב להפרישו עיי"ש.) משא"כ דשא"מ אינו מעשה עבירה כלל דהרי שרי לכתחילה. ולפי"ז חסרון ידיעה (דהיינו מתעסק) אינו מגרע בעצם המעשה, אלא דהגברא אי"ח קרבן בלא ידיעה, ובוה חידש שמואל דיכול להתחייב גם ע"י הנאה. אבל אין כאן ענין לדשא"מ שחסר בעצם שם המעשה, ובוה לא מצינו שיועיל שכן נהנה.

(ובאמת שמטעם זה יש להקשות לכ' על הגרעק"א מדברי הר"ן הנ"ל שנוקט בפשיטות דשכן נהנה מועיל גם לענין אינו מתכוון, ומניין למד הר"ן כן, הלא מדין מתעסק, ואילו לדברי הגרעק"א איך אפשר ללמוד מזל"ז.)

עוד י"ל דבמתעסק הרי יש שם מעשה אכילה, רק שהוא בלא דעת, ונתחדש דהנאה היא במקום דעת. משא"כ בדשא"מ חסר בעצם שם המעשה, דשם המעשה נקבע ע"י כוונתו, ואין שם מעשה לקיחת הנאה אלא מעשה הליכה בעלמא, ובוה לא אשכחן שיועיל מה שנהנה.

- ג -

ט. אכן שבתי וראיתי שהרמב"ם יש לו שיטה אחרת לגמרי בדין שכן נהנה, דע"פ פ"ב שגגות ה"ז וז"ל השוגג בלא כוונה בעריות או במאכלות אסורות חייב חטאת, בשבת פטור מחטאת, כיצד היה מתעסק עם אשה ובעלה בלא כוונה לבעילה והרי היא ערוה עליו, דימה שזה שבפיו רוק הוא ובלעו בלא כוונה לשם אכילה בעולם והרי הוא חלב הרי זה חייב חטאת, נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר בלא כוונה לחתיכתו פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה כמו שביארנו במקומו עכ"ל.

ויש לעיין בדבריו חדא דכשכתב דהמתעסק בחלבים ועריות חייב החסיר טעמא דשכן נהנה. ועוד דכשביאר למה פטור כה"ג בשבת, למה הוצרך לטעמא דמלאכת מחשבת, תפ"ל דאין שם הנאה.

אמנם כע"ז אפשר להקשות על דברי שמואל בגמ'

בדבר שאינו מתכוון.³⁷

ולדרך הראשון (שכוונתו לחלק בין אכילה לבין שאר הנאות) יקשה למה שינה הרמב"ם דגבי אכילה נקט מתעסק, וגבי הנאה נקט הנאה הבאה לו בע"כ, דהיינו דשא"מ. ולדרך השני (שכוונתו לחלק בין מתעסק לבין דשא"מ) יקשה למה שינה דגבי מתעסק נקט אכילה, וגבי דשא"מ נקט הנאה.

אבל זה לק"מ, דאכילה לא משכח"ל כ"א במתעסק, כגון קסבר רוק הוא ובלעו, אבל דבר שאינו מתכוון גבי אכילה לא משכח"ל, דאיך יצויר אכילה הבאה לו בע"כ. ומאידך, הנאה לא משכח"ל כ"א לענין דשא"מ, ולא לענין מתעסק, שהרי דין מתעסק אינו נוגע כ"א לאחר המעשה, אם הוא חייב או פטור (אבל קודם המעשה אינו יודע שהוא מתעסק באיסור כלל), והרי שיטת הרמב"ם דכל דבר שאסור באכילה ובהנאה אינו לוקה כ"א על אכילה ולא על הנאה, נמצא דבשאר הנאות לא שייך נידון של חיוב ופטור, רק איסור והיתר לכתחילה, וא"כ דין מתעסק אינו נוגע לשאר הנאות כלל. ולכן הרמב"ם הוצרך לצייר אכילה בגונא דמתעסק, והנאה בגונא דאינו מתכוון, וכן להיפך הוצרך לצייר אינו מתכוון בגונא דהנאה, ומתעסק בגונא דאכילה.

וא"כ דברי הרמב"ם עדיין אין להם הכרע, אם כוונתו לחלק בין מתעסק לבין אינו מתכוון, או לחלק בין אכילה לבין שאר הנאות.

ועי' בכסף משנה על מש"כ הרמב"ם דהנאה הבאה לו בע"כ באיסור מכל האיסורין כו' כתב דאף שרש"י מפרש לה באיסוה"נ כגון ריח, הרמב"ם מפרש לה בכל האיסורין עיי"ש. ולכ' כונת הכס"מ לומר דהרמב"ם מפרש לה גם באיסורי אכילה. וזהו כהדרך השני שכתבנו, דעיקר כונת הרמב"ם לחלק בין מתעסק לבין אינו מתכוון (ולא בין אכילה לבין שאר הנאות), אלא דק' שהרי אינו מתכוון לא משכח"ל באכילה כלל.

ח. עכ"פ אם נתפוס שכוונת הרמב"ם לחלק דבמתעסק שייך שכן נהנה, ולא באינו מתכוון, יהיה צריך להבין טעם החילוק.

³⁷ וא"ת הרי כל מתעסק הוא גם דשא"מ, עכ"פ בגונא שלא נתכוון לגוף האכילה (דהיינו קסבר רוק הוא ובלעו). אכן זהו ממש כקושיית הגרא"ו שהבאנו לעי', וגם כאן נאמר כמה שתיריך הגר"נ, דקסבר רוק הוא ובלעו אינו דשא"מ, כיון ששם המעשה הוא בודאי אכילה. ועוד כיון שהוא פסיק רישא אין בו פטור דשא"מ, רק פטור מתעסק.

י. ונראה בזה, דאמנם כן דעת הרמב"ם דפטור מתעסק לא נאמר כ"א לענין שבת ומשום מלאכת מחשבת, ולא בשאר איסורים, וכמפורש בדבריו בפיה"מ ובהל' שגגות, ולענין אי"צ כלל לטעמא דשכן נהנה, ולכן הרמב"ם בהל' שגגות לא הזכירו.

ומש"כ בהל' מאכ"א דהמתעסק במאכלות אסורות חייב כיון שנהנה, כונתו לדבר אחר, והוא נמשך להלכה שלפניו, דשם ביאר דאי"ח על אכילה שלא כדרכה (וכדלע"י כד:) ומבואר ברמב"ם דאכילה שלא כדרכה היינו אכילה בלא הנאה, וכמפורש בדבריו (והארכנו בזה לע"י שם).

ולזה הוצרך לבאר דמ"מ המתעסק באכילה חייב, שכן נהנה. והענין, דכבר נתבאר שיטת הר"ן דהנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה, וזהו טעם הפטור בהנאה הבאה לו בע"כ, לא משום דהוי דשא"מ – דבאמת כיון שהוא פס"ד ל"ש בו פטור דשא"מ – אלא משום דהנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה בעצם. ונראה דגם הרמב"ם סבירא ל"י כן. וכיון שכן, לכאורה היה מקום לומר דגם במתעסק באיסור אכילה יהיה פטור, כיון דלא נתכוון לאכילה, דהרי אי"ח על אכילה בלא הנאה (דזהו אכילה שלא כדרכה), והנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה.

ולזה קאמר הרמב"ם דאינו כן, דהמתעסק באכילה חייב, שכן נהנה, פי' דלענין חשיבא הנאה, דאף דהנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה, היינו לענין דאי"ח על ההנאה עצמה, וכדין הנאה הבאה לו בע"כ, אבל הכא חייב על האכילה, וההנאה היא רק תנאי שתיחשב אכילה כדרכה, ולענין גם הנאה בלא כונה מועילה, דסוכ"ס הרי נהנה.

ולדעת הרמב"ם הך מימרא דשמואל דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה כולל שני דינים, חדא דפטור מתעסק ליכא כ"א בשבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכמש"כ בפיה"מ להדיא, ועוד דאכילה במתעסק חשיבא מעשה אכילה, כיון שנהנה עכ"פ, ולא דמי

(כריתות יט: , סנהדרין סב:), שאמר המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, המתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה. וכבר הקשו התוס' (סנהדרין שם) למ"ל טעמא דמלאכת מחשבת, תפ"ל דלא נהנה ופטור משום בה פרט למתעסק, שהוא פטור מתעסק בכה"ת. ות"י דמיירי שנהנה מהמלאכת שבת, והיינו צריכים לומר שכן נהנה, ולזה צריך לטעמא דמלאכה מחשבת. ועוד ת"י דמיירי בגונא שנתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר, דבכה"ת אי"ז מתעסק ורק בשבת פטור דלא נתקיימה מחשבתו. ושני התירושים לא יעלו בדברי הרמב"ם.

ועי' באבי עזרי (פ"א איסור"ב הי"ב) שהוכיח מזה דהרמב"ם ס"ל דשכן נהנה אי"ז טעם מחודש לחייב במתעסק, אלא להיפך שיטת הרמב"ם דפטור מתעסק הוא מטעם מלאכת מחשבת, ול"ש כ"א לענין שבת, אבל בשאר עבירות ליכא פטור מתעסק כלל, והביא שכן מבואר בדברי הרמב"ם בפיה"מ (פ"ד כריתות מ"ג). ואי"צ לטעם מיוחד דשכן נהנה, ולכן הרמב"ם לא הזכירו. וכ"כ הגרשו"א בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' ל').

אבל קשה מדברי הרמב"ם כאן שבאמת כתב טעמא דשכן נהנה, והוא גם לשון הגמ' (כריתות יט: , סנהדרין סב:). והאבי עזרי נדחק בלשון הגמ' דשכן נהנה לאו דוקא, ולא נקט שמואל כן כ"א משום דמיירי בחלבים ועריות דכן איסורייהו.

אבל קשה לומר כן בדברי הרמב"ם בהל' מאכ"א הנ"ל, דלפי"ז מש"כ הרמב"ם דמתעסק וחלבים ועריות חייב שכן נהנה, אינו ענין לדיני הנאה, רק עיקר כונתו דבחלבים ועריות וכן בשאר כל איסורים שבתורה ליכא פטור מתעסק, זולת בשבת, וא"כ למה צירף הרמב"ם הלכה זו עם דין הנאה הבאה לו לאדם בע"כ, ומה ענין זל"ז.⁷⁷

⁷⁷ עוה"ק האבי עזרי מהברייתא לק' (לג). אם אמרת בשאר מצוות שכן לא מתחייב בהן שאין מתעסק כמתעסק כו' הרי מפורש דבשאר כל מצוות – חוץ ממעילה – מתעסק פטור. ושי"ל דבאמת הוא תלוי במחלוקת ר"א ור' יהושע (כריתות יט:) דר' יהושע דרש בה עד שיוודע לך במה חטא, ור"א דרש בה פרט למתעסק. וי"ל דלר"א דדריש בה פרט למתעסק פטור מתעסק נאמר באמת בכה"ת (מלבד מעילה), וכותי' אזיל הברייתא לק'. אבל הרמב"ם שפסק דפטור מתעסק לא נאמר אלא בשבת, היינו כו' יהושע דדריש בה עד שיוודע לו במה חטא, וקיי"ל כותי', ולר' יהושע לא מיתרא קרא להדרשא דבה פרט למתעסק, ורק בשבת פטור משום מלאכת מחשבת. (אבל לשון הרמב"ם בפיה"מ לא משמע כן כ"כ.) ומפרש הרמב"ם כן לדברי שמואל (שם יט:) המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, המתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה, דרק בשבת פטור משום מלאכה מחשבת ולא בשאר איסורים. ולפי"ז נראה דהרמב"ם מפרש להגמ' (שם ריש עמ' ב') מתעסק דמאי כו' אלא דשבת כו' מלאכת מחשבת אסרה תורה כו', דאינו מדברי ר"א, אלא תשובת ר' יהושע (ושמא גרס כן בגמ'), דאי"צ קרא דבה למתעסק, דממנ"פ בחלבים ועריות וכן שאר איסורים באמת חייב, ובשבת אי"צ קרא דבה דנלמד ממלאכת מחשבת. (ועיי"ש ברש"י יט: ד"ה מבע"ל שנתחבט אם לר"א טעמא משום מלאכה מחשבת א"כ למ"ל קרא דבה, ולרמב"ם ניחא דאי"ז מדברי ר"א אלא דברי ר' יהושע.)

אין הציור דלא אפשר יותר פס"ר מהציור דאפשר. ולמשל המהלך בדרך ונהנה מריח של ע"ז, אם הוא פס"ר א"כ גם כשיש לו דרך אחרת הוא עדיין פס"ר בדרך זה, ואם אינו פס"ר א"כ גם כשאין לו דרך אחרת לא נעשה פס"ר ע"ז. ולכן בסוגיין ודאי טפי יש להתיר באי אפשר (דאין שם גילוי כ"כ שרוצה ליהנות) מבאפשר (דיותר יש גילוי שרוצה ליהנות). ומה זה ענין להא דעולא שאסר בכלים גדולים משום פס"ר.

רק ראיא א' יש בסוגיין דכלים גדולים שרי טפי מכלים קטנים, והיינו ממה דקאמר רבא בל"ק דעד כאן לא פליגי ר"י ור"ש אלא היכא דלא אפשר, אבל היכא דאפשר לכו"ע אסור, והרי ר"י ור"ש דברו בגרירת כלים, וא"כ מוכח דכלים גדולים שרי טפי. אבל שיטת רבא בל"ק היא ממש שיטת ר' ירמיה בסוגיא דשבת, וא"כ אמאי הביאו התוס' ראיא מסוגיין טפי מאותה סוגיא.

ומזה מוכח דהתוס' הבינו דטעם אותה גירסא דבגדולים לכו"ע אסור אינו כטעם הרמב"ן משום דהוי פס"ר, דלעולם אינו פס"ר גם בכלים גדולים, אלא אותה גירסא ס"ל דכלים גדולים לכו"ע אסור משום דלא אפשר, וטפי יש לאסור בלא אפשר מבאפשר, ולכן דחו זה מסוגיין דכל מהלך הסוגיא מוכיח להיפך.

וצריך להבין איזו סברא היא זו דטפי יש לאסור בלא אפשר, והגם שהתוס' דחו גירסא זו, אבל היינו רק משום דמסוגיין מוכח להיפך, אבל אלמלא כן היו יכולים לסבול אותה גירסא. ונראה לפרש דטעם אותה גירסא משום דהיכא דלא אפשר כ"א בגרירה נחשב מעשה הבאת הספסל ומעשה עשיית החריץ למעשה א', שהרי א"א להביא הספסל כ"א ע"י גרירה, והגרירה יכולה לעשות חריץ (אף שאינו פס"ר). משא"כ בכלים קטנים שאפשר להגביהם, לכן גם כשגורר אותם מעשה הבאת הספסל ומעשה עשיית החריץ נחשבים לב' מעשים.

ודמי למי שביארנו לעי' בשי' הרא"ש לענין פס"ר, דכיון שיכול לסתום נחיריו לא חשיב פס"ר, אף שלא סתם, וכן שי' רש"י בזבחים (צא): דכיון שיכול לזלף טיפין קטנים אינו פס"ר, והסברא על דרך זה דכיון שיכול לסתום נחיריו אין ההליכה וההנאה נחשבים מעשה א'.

ומ"מ התוס' דחו אותה גירסא מכח סוגיין, דכאן מוכח דאדרבא היכא דלא אפשר שרי טפי, וכמה שביארנו לעי' דכיון דלא אפשר אין המעשה גרירה מגלה רצון לעשות חריץ.

ב. והנה הרמב"ן שם נוטה לגירסא זו שדחו התוס', דלעולא כלים גדולים לכו"ע אסורים, משום שהוא פס"ר. והביא ב' ראיות נגד הגירסא שהעדיפו התוס',

לאכילה שלא כדרכה או להנאה הבאה לו בע"כ.

ולכן הרמב"ם חילק הלכה זו לשתיים, דבהל' שגגות ביאר דרך בשבת יש דין מתעסק, ובהל' מאכ"א ביאר דאכילת מעסק חשיבא אכילה. ולכן בהל' שגגות דמיירי בעצם דין מתעסק לא הוצרך לטעמא דשכן נהנה, רק קאמר בפשיטות דבחלבים ועריות וכן בשאר איסורים לא נאמר פטור מתעסק, דלא נאמר זה אלא בשבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה. אבל בהל' מאכ"א דמיירי בגדרי אכילה והנאה, ודבריו שם נמשכים על ההלכה הקודמת דשם ביאר דאכילה בלא הנאה חשיבא אכילה שלא כדרכה, שם הוצרך לבאר דמ"מ המתעסק באכילה חייב, "דכן נהנה", פי' דהויא אכילה כדרכה, שהרי סוכ"ס נהנה. אבל על הנאה הבאה לו בע"כ שריא, דהנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה להתחייב עליה מצד עצמה.

(ולפי"ז בעריות שלא מצינו דביאה בלא הנאה לא חשיבא ביאה, אי"צ לטעמא דשכן נהנה, ושמואל לא נקט טעם זה דשכן נהנה כ"א משום חלבים, ותרתי קאמר שמואל, דהמתעסק בחלבים ועריות חייב, דלא נאמר פטור מתעסק כ"א בשבת, והגם דבאכילה צריך הנאה, הרי נהנה.)

תוס' ד"ה אביי, הנה התוס' דחו הגירסא דלעולא גדולים לכו"ע אסור, דבסוגיין מבואר דטפי יש לאסור אפשר מלא אפשר. וק' למה הוצרכו להביא מסוגיין, הרי באותה סוגיא דשבת מפורש דעת ר' ירמיה רבא דלא התיר ר"ש אלא בגדולים, אבל קטנים לכו"ע אסור. אכן היה אפשר לומר דמש"כ התוס' דכולי שמעתא שרי טפי לא אפשר קאי אשתי הסוגיות. אבל בתוס' שבת שם מפורש דמביא ראיא מסוגיין דוקא לדחות אותה גירסא, ולא מסוגיא דהתם.

ועיי"ש במהרש"א שביאר דמאותה סוגיא אין ראיא כ"כ, דאפשר דעולא פליג על ר' ירמיה בזה, ואף דר' ירמיה ס"ל דיש לאסור יותר בקטנים, עולא סובר להיפך דיש לאסור יותר בגדולים. ולכן הביא מסוגיין דאי"ז רק מ"ד אחד, אלא כל מהלך הסוגיא הן לאביי הן לרבא הן לל"ק הן לל"ב מוכיח דטפי יש להתיר בלא אפשר מדבאפשר.

אבל יל"ע בזה, דהנה הרמב"ן (שבת שם) באמת נוטה לאותה גירסא שדחו התוס', ומפרש דעולא ס"ל דגדולים לכו"ע אסור דהוי פס"ר. אבל נראה דע"כ התוס' לא הבינו כן בטעם אותה גירסא, דא"כ מה ראיא מיייתי מסוגיין, הרי בכל הציורים של הנאה הבאה לאדם בע"כ

לר"ש, ופלוגתתם אפילו בשאר דשא"מ, כמו שנחלקו ר' ירמיה ועולא בשבת.)

כ"ו ע"א

אמר אביי מנא אמינא לה דתניא אמרו עליו על ריב"ז שהיה יושב בצילו של היכל כו'. ראייתי מקשים לפמ"ש"כ האחרונים דמעילה הוא מלתא דגזל הקדש, וכן מוכח לכ' מהגמ' ב"ק (כ:) שדנה דגם במעילה יהיה שייך דין זה נהנה וזה לא חסר עיי"ש, והרי מה גזל שייך בצל, וכי אדם יכול למנוע מבנ"א מלישב בצל ביתו. גם מה שדחה רבא שאני היכל דלתוכו עשוי, ופרש"י ותוס' דהוי שלא כדרך הנאתו, קשה דלכ' בגזל לא שייך דין שלא כדרך הנאתו.

והיה אפשר לדיחא"נ אין כאן מעילה דאורייתא אלא שהוא כקול ומראה שאמרו לק' דאף שאין בהם מעילה אבל איסורא איכא, ובודאי שאיסור זה אינו בגדר גזל דמה שייך גזל בדבר שאין בו ממש, אלא הוא איסור הנאה מדרבנן, ושייך בו גם פטור שלא כדרך.

אלא דקשה לפי זה מה שדנו התוס' דילפינן מעילה חטא חטא מתרומה דאי"ח אלא דרך הנאתו, ואילו לפי הנ"ל כל הנידון הוא רק במעילה דרבנן. וצ"ע.

בגדר לא אפשר

רש"י ד"ה דלא אפשר, ביאר דלא אפשר מלדרוש לרבים הלכות החג. ותמוה, דבפשוטו ענין אפשר ולא אפשר כמה שביארנו לעי' דאם אפשר לעשות מעשה ההיתר בלא מעשה האיסור, כגון בכלים קטנים שאפשר להשיאם על כתפו, א"כ יש במעשיו הוכחה שרוצה לעשות חריץ. משא"כ בכלים גדולים דא"א להשיאם על כתפו, אין בגרירתם שום הוכחה שרוצה לעשות חריץ. ומעתה מה לי שא"א היה מלדרוש לרבים, הרי סוכ"ס ר' יוחנן דרש ברחוב שלפני ההיכל מפני החמה, וכמה שכתב רש"י להדיא, וא"כ מוכח שרוצה בצל, ודמי לאפשר.

(ובאמת רבינו דוד חולק על רש"י – אבל לא מחמת קושיא זו אלא מחמת קושיא אחרת, וידובר בזה לק' אי"ה, ומפרש דר' יוחנן דרש שם לא מפני החמה אלא מפני שלא היה מקום אחר שהיה מחזיק את הרבים.)

דבגדולים לכו"ע מותר, הא' מהמשנה בכורות (לג:): דר"ש מתיר להקזי דם לבהמה שאחזתו דם, ור' יהודה אוסר, ומבואר בגמ' דאזלי לשיטתם בדין דשא"מ, והרמב"ן נקט בפשיטות דהתם הוא לא אפשר שהרי צריך להקזי דם שלא ימות. (אבל תוס' והרא"ש שם כתבו דמיירי שמקזי קרוב למקום שיש חשש עשיית מום, וא"כ לכ' אפשר להקזי במקום אחר, ואדרבא יק' לר' ירמיה ולרבא ב"ק אמאי שרי ר"ש כיון דאפשר, וצ"ע.) ועוד הביא רביה מהמשנה בביצה (כג:): ר"י אומר כל הכלים אינם ניגרים חוץ מן העגלה מפני שכובשת, והרי עגלה היא גדולה, ומבואר דבשאר כלים דומיא דעגלה אסור לר' יהודה עכ"פ, ואיך אפשר לגרוס דבגדולים לכו"ע שרי.

ולכ' תמוה מאד, דהרי בסוגיין מפורש ב"ב – שהיא מסקנת הסוגיא – דבלא אפשר ולא מכוין לכו"ע שרי, ואיך יתכן להביא ראיות מאותן משניות היפך זה.

וע"כ צ"ל דהרמב"ן ס"ל דרק לענין הנאה הבא לו בע"כ הוא דשרינן בלא אפשר ולא מכוין, ולא בדשא"מ בעלמא.

ולכ' היה אפשר לבאר זה עפ"י שי' הר"ן, דהנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה, אלא דלעי' הקשינו דא"כ איך מדמינן הנאה הבאה בע"כ לפלוגתא דר' יהודה ור"ש, וביארנו דגם לר' יהודה צריך רצון, אלא דר' יהודה אזיל בתר הרצון שמתגלה במעשה עצמו, ור"ש אזיל בתר הרצון שמתגלה ע"י כונתו, וה"נ לענין הנאה הבאה לו בע"כ. וא"כ הדרא קושיין לדוכתא כיון דאשכחן לענין הנאה הבאה לו בע"כ דבלא אפשר ולא מכוין ליכא רצון כלל ושורי אפילו לר' יהודה, כמו"כ נימא כן לענין דשא"מ.

ונראה עפ"י מש"נ לעי' דמחלוקת ר' יהודה ור"ש היא איך נקבע שם המעשה, דר"ש ס"ל דהוא נקבע ע"י כונתו, ור"י ס"ל דהוא נגדר ע"י עצם תכונת המעשה מצד עצמו. וסבירא ל' להרמב"ן דבגרידת ספסל וכן שאר דשא"מ אפילו אי לא אפשר ולא מכוין, מ"מ המעשה עצמו הוא מעשה עשיית חריץ בעצם, ואף שאינו מכוון לכך הרי ר' יהודה לא אזיל בתר כונה. ורק בהנאה הבאה לו בע"כ, המעשה מצד עצמו באמת אינו כלום, שהרי לא עשה מעשה, וצריך שום דבר שיקבע עליו שם מעשה לקיחת הנאה, ולר"ש דאזיל בתר כונה הוא נקבע ע"י כונתו, אבל לר' יהודה דלא אזיל בתר כונה ע"כ הוא נקבע ע"י המעשה עצמו דהיינו אפשר.

(אבל ל"ל"ק דמחלוקת אביי ורבא הוא אליבא דר"ש, אם במקום אפשר מודה ר"ש דאסור, הוא באמת ענין אחר, אם מועיל אפשר לקבוע שם המעשה נגד כונתו אפילו

וז"ל והא הכא דלא אפשר שלא ירדו לתקן עכ"ל, וקשה למה זה חשיב לא אפשר, הרי אפשר לתקן בתיבות. אמנם תוס' לעי' (ד"ה לא אפשר) עמדו על זה וכתבו דכיון דלא אפשר אלא ע"י טורח גדול חשיב לא אפשר. אבל א"כ העיקר חסר מדברי רש"י.

ולדרך הראשון שכתבנו, שדעת רש"י דענין אפשר ולא אפשר אינו תלוי בגילוי דעתו כלל, אלא כל שמעשה ההיתר מחוייב ומעשה האיסור אינו מחוייב זה קובע שם המעשה, ניחא בפשיטות, דכאן מעשה ההיתר דהיינו כניסה להיכל היה מחוייב. ואילו מעשה האיסור (לזון עיניהם מקה"ק) לא היה מחוייב, וזה קובע שעיקר שם המעשה הוא הכניסה, ולא ההנאה.⁷⁹

אבל יש לבאר דברי רש"י כאן בדרך אחרת, ונקדים, דהנה תוס' כתבו לעי' (ד"ה לא אפשר) דכל הסוגיא מיירי כשאנו פסיק רישא. והתוס' לא ביארו איך משכח"ל הנאה הבאה לו בע"כ כשאנו פס"ר, אבל הרא"ש כתב דיכול לסתום נחיריו. (ולעי' באירנו למה זה מועיל שלא להחשב פס"ר כיון דסוכ"ס לא סתמם.) ולכאורה קשה, כיון שיכול לסתום את נחיריו א"כ נימא דחשיב אפשר, שהרי אפשר ללכת בלי ליהנות. ולעי' ביארנו משום דאפשר היינו גילוי רצון, דכיון שאפשר בדרך אחרת והלך בדרך זה שיש שם ע"ז מתגלה מתוך מעשיו שרוצה ליהנות מן הע"ז. וכל זה בשני דרכים שיכול ללכת בשניהם כדרכו, ולכן מה שבחר בדרך זו שקרובה לע"ז הוא גילוי רצונו. אבל כשאין שם אלא דרך אחת, אלא שהיה יכול לסתום נחיריו, הרי אי"ז דרך בנ"א לסתום נחיריהם, ולכן מה שנמנע מלסתום נחיריו אינו מגלה שרוצה ליהנות מן הע"ז, ולכן אי"ז בגדר אפשר.

אלא דיש לעיין בזה, דהתוס' כתבו דהכניסה בתיבה לא חשיבא אפשר משום שהוא טורח גדול, ולמה הוצרכו לזה, ואמאי לא סגי להו לומר דאי"ז כניסה כדרך בנ"א. וכמו שמבואר מדברי הרא"ש, דמה שיכול לסתום נחיריו אינו בגדר אפשר, אף שאינו טורח גדול, כיון דסוכ"ס אי"ז הליכה כדרכו, כמו"כ נאמר לענין כניסה לקה"ק, דמה שיכול להכנס בתיבה אי"ז בגדר אפשר, כיון דאי"ז כניסה כדרכו.

ונראה דע"כ תוס' פליגי על הרא"ש, וס"ל דלא היה

והיה אפשר עפ"י מה שהבאנו לעי' מכמה מרבתינו, דענין דשא"מ הוא שצריכים לקבוע שם המעשה, ולדעת ר"ש כונתו היא שקובעת את שם המעשה, דכל שנתכוין לעשיית חריץ זה קובע ששם המעשה הוא עשיית חריץ. ור' יהודה ס"ל ששם המעשה נקבע ע"י שאפשר להשיא הכלים בלא עשיית חריץ (ולאביי היינו שנקבע רק ע"י אפשר, ולרבא היינו שנקבע או ע"י כונה או ע"י אפשר). אמנם בפשוטו שגם לפי יסוד זה, ענין אפשר ואי אפשר הוא עדיין כמה שביארנו לעי', דכל שאפשר בלא עשיית חריץ, הרצון שמתגלה במעשה הגרירה הוא שרוצה בעשיית חריץ, וכמו שלר"ש שם המעשה נקבע ע"י הרצון שמתגלה ע"י כונתו, כך לר' יהודה שם המעשה נקבע ע"י הרצון שמתגלה מתוך מעשיו. וכן ביארנו לעי'. אבל שמא דעת רש"י אינו כן, אלא לר' יהודה שם המעשה אינו תלוי ברצון כלל, רק הענין, דכל שגרירת הכלי היא נחוצה לו, דצריך לאותם כלים וא"א להשיאם על כתפיו, נמצא שהגרירה היא מחוייבת, ואילו עשיית החריץ אינו מחוייבת, דאינה צריכה לו, ממילא דעיקר שם המעשה הוא הגרירה ולא עשיית החריץ, דשם המעשה נקבע (לר' יהודה) לפי מה שיותר מחוייב.

אשר על כן, כיון שלא אפשר בלא לדרוש לרבים, והדרשה לרבים היא מחוייבת, ואילו ליהנות מן הצל אינו צריך לו, שהרי בשביל ליהנות מן הצל היה יכול להשאר בביתו, לכן עיקר שם המעשה הוא מה שהיה דרוש לרבים, ולא מה שהיה נהנה מן הצל.

זהו דרך א' בביאור דברי רש"י.

עו"ל דרך אחרת, דלעולם ענין אפשר ולא אפשר הוא ענין של גילוי רצון, אלא דבאמת אין אנו יודעים שר' יוחנן רצה ליהנות מן הצל, דר' יוחנן מצד עצמו שמא היה מוכן לדרוש גם בחמה, אלא שהעם לא היו באים כ"א למקום צל. נמצא שאם אנו דנים על ר' יוחנן לבר, הרי א"א לו לדרוש לרבים כ"א במקום זה ששם היו מוכנים לבוא לשמוע את הדרשה, ולכן אין כאן שום גילוי רצון שר' יוחנן עצמו רצה ליהנות מן הצל. וכן אצל כל א' מן השומעים, כל א' יתכן שהיה בא רק בשביל הדרשה, ולא בשביל הצל, נמצא דאצל כולם הוי בגדר לא אפשר.

ב. וע"ע ברש"י לק' לענין הורדת האומנים בתיבות, כתב

⁷⁹ וא"ת סוכ"ס מעשה הכניסה בלא תיבה לא היה מחוייב, ומאי שנא מגרירת כלים קטנים דאף שצריך לאותם כלים אבל כיון שיכול להגביהם על כתפיו חשיב אפשר. לק"מ, דהתם מעשה הגרירה הוא מעשה אחר מלשאת על כתפיו, ומעשה הגרירה לא היה מחוייב כלל, אבל כאן הכל כניסה אחת, ועצם הכניסה היא מחוייבת, וזה קובע דעיקר שם המעשה הוא כניסה להיכל, ולא מה שנהנה.

כונה זו שלבסוף, אבל ר' יהודה הולך אחר "הפשעה שמתחילה" (אפשר), דכיון שמתחילה לא היתה לו דרך אחרת אין כאן גילוי רצון מתחילה, ולא איכפת לי במה שהיתה לו נחותא לבסוף.

וזהו שמשגי רבינו דוד על פרש"י, דכיון שר' יוחנן בא מתחילה לשם צל, א"כ בזה גם ר' יהודה מודה דאזלינן בתר כונתו. אבל רש"י בתחילת סוגיין כתב דאפשר וקא מכוון היינו שהיתה כונתו להתקרב לע"ז, הרי מפורש דסוגיין מיירי גם בכונה מתחילה, וזה דלא כרבינו דוד.

רש"י ד"ה אין בהן משום מעילה, וז"ל דאורייתא הואיל ואין בהם ממש וכיון דמדאורייתא שרו כי לא אפשר כגון הכא אמאי אטרחיניהו רבנן אלא מעלה בעלמא הואי עכ"ל. התוס' הבינו בכונת רש"י דבמקום איסור דרבנן לא אסר רבא לא אפשר וקא מכיין. והקשו על זה דהא עיקר פלוגתא דאביי ורבא הוא בגרירת ספסל שאינו אלא דרבנן. ולכ"כ כמו"כ היו יכולים להקשות מהמשך הגמ' דאיכא דאמרי דרבא הביא רביה ממה דמעילה הוא דליכא הא איסורא איכא, מאי לאו לעומדים בפנים, הרי מפורש דגם באיסור דרבנן אסר רבא. (והתוס' שלא הביאו רביה זו נראה משום דיש לדחות דשמא בזה גופא נחלקו ב' הלשונות בגמ').

אכן אילולא דברי התוס' היה נראה דמש"כ רש"י דכיון דמדאורייתא שרי אמאי אטרחיניהו רבנן הכונה לדבר אחר, דרש"י לעי' כתב שהיו מכניסים את האומנין בתיבות דילמא מכווני, ומבואר שלא היה הדבר ודאי שיתכוונו ליהנות, שהרי יכולים היו לצוות להם שלא ליהנות. (וכמו דחזינן באיכא דאמרי דסובר רבא דאסור לעומדים בפנים לכוון ליהנות, הרי דשייך להיות נזהר בזה). רק דהיה חששא בעלמא. ונראה דזהו שביאר רש"י עכשיו את קושיית אביי, דכיון דגם אם יהנו אי"ז אלא איסור דרבנן, דקול מראה וריח אין בהם משום מעילה דאורייתא, א"כ למה טרחו כ"כ בשביל חשש איסור דרבנן, דלא היו צריכים לטרוח אחר תיבות בשביל חשש ספק שמא יהנה מן המראה, כיון דבלא"ה אין במראה אלא איסור דרבנן. וממילא דלא קשה כלל מגרירת ספסל דנחלקו בו אביי ורבא, דהתם מיירי כשמתכוון בודאי, ובזה נחלקו אביי ורבא, אם לא אפשר וקא מכוון שרי לר' יהודה, ואין בזה שום חילוק בין דאורייתא לדרבנן. וכן אי"ק מהאיכא דאמרי, דבודאי ס"ל לרבא דהעומדים בפנים אין להם לכוון ליהנות, דהוי לא אפשר וקא מכוון ואסור, אפילו באיסור דרבנן.

מועיל לסתום נחיריו, ומה שלא היה פס"ר היא באופן אחר, דלא היה הריח חזק כ"כ. אבל אילו היה יכול לסתום נחיריו, באמת היה זה בגדר אפשר, והיה אסור לר' יהודה.

[ובלא"ה מוכח כן דהתוס' לא ס"ל כהרא"ש בזה, דהרא"ש לא כתב כן אלא לבאר מ"ט אינו פס"ר, והרי דעת התוס' (שבת קג., יומא לה.): דאפילו אם יכול לזלף בטיפין דקין, וזילף בטיפין גסין, הר"ז פס"ר, וא"כ לדידהו מה שהיה יכול לסתום נחיריו לא היה מועיל שלא ליחשב פס"ר.]

והנה בתוס' הרא"ש כתב ג"כ כמש"כ בפסקים, דהיה יכול לסתום נחיריו. ומ"מ כתב וז"ל וכל לא אפשר דשמעתין היינו בדלא אפשר כדרכו אלא בטורח כי היא דשלשול האומנין ובשביל שתינוק ותידש עכ"ל, ולפי דברינו לכ' סותר את דברי עצמו. אבל באמת נראה דמש"כ דלא אפשר כדרכו אלא בטורח, אי"ז כדברי התוס' דלא אפשר אלא בטורח גדול, דא"כ יקשה כנ"ל דלסתום נחיריו אינו טורח גדול ואמאי הוי לא אפשר. רק טורח שכתב הרא"ש היינו כל דבר שאינו כדרכו, וכדמדוייק בלשונו שכתב דלא אפשר כדרכו אלא בטורח, ולכן גם סתימת נחיריו כיון דאי"ז דרכו הוא בכלל טורח, והוי לא אפשר.

ומעתה י"ל דרש"י ס"ל כהרא"ש, דכיון שכניסה בתיבה אינה כדרכו, וכשנכנס כדרכו לא אפשר שלא לזון את עיניו, לכן הוא בגדר אפשר. וזהו שכתב רש"י דלא אפשר שלא להכנס לתקן, ולא הוצרך לבאר דכניסה בתיבה היא טורח גדול, דאפילו אם לא היה שום טורח בעשיית תיבה, סוכ"ס לא אפשר שלא להכנס, וכשנכנס כדרכו לא אפשר שלא ליהנות, ולכן הוא בכלל לא אפשר, וק"ל.

עי' ברבינו דוד שהשיג על פרש"י דר' יוחנן היה דורש בצלו של היכל מפני החמה, דאי"ז בכלל הנאה הבאה לאדם בע"כ כלל, כיון דמתחילה נתכוון לשם צל. ביאור דבריו, דעי' עוד שם שביאר עיקר מחלוקת ר' יהודה ור"ש (אליבא דהל"ב), דר' יהודה אזיל בתר פשיעה דמתחילה (אפשר) ור"ש אזיל בתר כונה דלבסוף. והיינו, דכבר הקשינו לעי' מ"ט דר' יהודה דאזיל בתר הרצון שמתגלה מתוך מעשיו, ולא בתר הרצון שמפורש בכונתו. ונראה שדעת רבינו דוד דאילו היתה כאן כונה מפורשת מתחילה אזי אינה"נ גם ר' יהודה ע"כ היה הולך אחר רצון זה המפורש. אלא דסוגיין מיירי כשלא היתה לו כאן כונה מפורשת מתחילה, רק דלבסוף היתה לו נחותא. ובזה פליגי ר' יהודה ור"ש, דר"ש אזיל בתר

היה אפשר, הרי היו מתכוונות להתבשם. (ואין לומר דלר"ש באמת לא גזרו אלא על העומדים בפנים, וכמו דס"ל לרבא, דבשלמא אביי ורבא הם אמוראים, ויכולים לחלוק בביאור דברי ריב"ל, אם האיסור הוא לעומדים בפנים או בחוץ, אבל לא מסתבר שריב"ל עצמו נתכוון לומר דלר"ש איכא איסורא לעומדים בפנים דוקא, ולר' יהודה לעומדים בחוץ דוקא.)

ולפי"ד תוס' הרא"ש הרוחנו תירוץ נוסף למשה"ק לעי', לפי הלישנא קמא דר' יהודה אסר אפילו לא אפשר ולא קא מכוון א"כ איך היו עובדים בפנים, ולנ"ל ניחא דהיו אנוסים, ועל זה לא גזרו.

ג. וא"ת כיון שלא גזרו באנוסים, א"כ מאי קאמר רבא שאסרו לעומדים בפנים להתכוון, ומאי שנא מהכלות שהיו מתבשמות מריח הקטורת והיה מותר כיון שהוא אנוסים.

אבל באמת ניחא שהרי רבא ס"ל שעיקר הגזירה לא היתה אלא לעומדים בפנים, ולדידיה אין לנו שום הכרח לומר שלא גזרו במקום אונס, ודעתו שבאמת גזרו על העומדים בפנים, אף שהם אנוסים. ורק לאביי דס"ל שהגזירה היתה לעומדים בחוץ, ויקשה א"כ איך היו הכלות מתבשמות, הוא דצ"ל דלא גזרו אלא למתקרב, ולא באונס. ואפשר דמזה גופא הכריח תוס' הרא"ש דבר זה, דרק לאביי גזרו על העומדים בחוץ, ולא לרבא.

נמצא דיש לנו הבנה חדשה בדברי הגמ', דרבא אמר מאו לאו לעומדים בפנים, פ"י דהגזירה היתה על העומדים בפנים דוקא, ולא על העומדים בחוץ. ולדידיה באמת גזרו אפילו במקום אונס (שהרי העומדים בפנים היו אנוסים). ואביי דחה לא לעומדים בחוץ, פ"י שהגזירה היתה לעומדים בחוץ דוקא, ורק למתקרב, ולא במקום אונס, וממילא דבפנים לא גזרו כלל, שהרי היו אנוסים.

ריח אחר שתעלה תמרתו

וריה אחר שתעלה תמרתו אין בו מעילה הואיל ונעשית מצותו. עי' בתוס' יומא (נט:) דעת ר"י דיש מעילה גם בדשן מזבח הפנימי עד שתדשן, אבל ריצב"א חולק דדישון מזבח הפנימי אינה עבודה ולכן אין הדשן בכלל קדשי ה'. והריצב"א הביא ראיה מסוגיין דאמרין דהקטורת אין בה מעילה משתעלה תמרתו, ואילו לשי' ר"י אמאי אין בו מעילה הרי הקטורת נעשה דשן ויש מעילה בדשן. וצריך לבאר מה יענה הר"י לראיה זו, ובמה פליגי.

מאי לאו לאותם העומדים בפנים כו' לא לאותם העומדים בחוץ. בפשוטו הביאור, דאמנם עצם הגזירה היתה בכל מקום, אלא דממילא לרבא אפילו העומדים בפנים אסורים לכוון, דלא אפשר וקא מכוון אסור, ולאביי דוקא לעומדים בחוץ אסור לכוון, דהוי אפשר, אבל לעומדים בפנים שרי, שהרי לא אפשר.

וזהו לר' יהודה, אבל לר"ש דאזיל בתר כונה יהיה אסור לכוון בפנים אפילו אליבא דאביי.

וקשה, תינח ללישנא בתרא דאביי ורבא, אבל לפי הלישנא קמא, הרי תוס' (ד"א לא אפשר) הוכיחו דלאותו לשון עיקר פלוגתת ר"ש ור' יהודה היא בלא אפשר ולא קא מכוון, ולר' יהודה אסור, א"כ לר' יהודה איך היו עובדים בפנים כלל, והרי אף שהוא לא אפשר וגם לא היו מכוונים אבל הרי ר' יהודה אסר אפילו בכה"ג.

וצ"ל דלאותו לשון הגזירה מעיקרא לא היתה אלא לעומדים בחוץ, ולא לעומדים בפנים. (אבל עי' בהמשך תירוץ אחר.)

ב. והנה עי' תוס' ד"ה לאותן העומדים בחוץ, ובתוס' הרא"ש באו הדברים ביתר הרחבה, ועיי"ש שהקשו איך היו הכלות מתבשמות מריח הקטורת, והרי לאביי איכא איסורא לעומדים בחוץ עיי"ש. ולשונו צ"ב, וכי לאביי דוקא אסור לעומדים בחוץ, הרי כל שכן דאסור לרבא, דרבא מחמיר טפי מאביי.

ונראה כונתו, דלרבא י"ל דבאמת לא גזרו מעיקרא אלא על העומדים בפנים, אבל על העומדים בחוץ לא גזרו כלל. אבל לאביי דבאמת שרי בפנים, דלא אפשר וקא מכוון מותר, וע"כ הגזירה היתה על העומדים בחוץ, ולכן לדידיה יקשה איך היו הכלות מתבשמות מריח הקטורת.

ותי' בתוס' הרא"ש דלא היה אסור אלא להתקרב לעזרה, אבל כל שלא התקרב אנוס הוא עיי"ש. ונראה דאין כונתו לפטור אונס ממש (דאיזה אונס יש הרי יכולים לצאת מן העיר), אלא דכיון שקרוב לאונס לא גזרו עליו. אבל צריך להבין למה הוצרך לזה, תפ"ל דהוי לא אפשר, והרי אביי מתיר בלא אפשר וקא מכוון.

ושי"ל, דהנה משמע מדבריו דנקט בפשיטות שהכלות היו מתכוונות להתבשם, דאל"כ הו"ל לתרץ בפשיטות דהיה לא אפשר ולא קא מכוון. (ודוחק לומר שהוקשה לו לפי הלישנא קמא.) וממילא י"ל דהוצרך לזה כיון שלא יקשה לר"ש, דאזיל בתר כונה, א"כ מה לי שלא

משום דאזלי קדושתיהו.

עכ"פ לב' הפירושים נראה דל"ש דין נעשית מצותו כ"א במעילה, ולא בשאר איסורים. אבל לדעת הריצב"א (בתוס' יומא שם) דאין מעילה בתרומת הדשן, רק איסורא בעלמא ומעילה דנקט בסוגיין לאו דוקא, ומ"מ מבואר בסוגיין דבתה"ד היה שייך הדין דנעשית מצותו אלא דגוזה"כ היא, ומוכרח דגם בשאר איסורים שייך גדר נעשית מצותן. וכן מבואר בתוס' סוף תמורה שכתבו דהיינו טעמא דכל הנשפין אפרן מותר משום שנעשית מצותן. וצ"ת בכ"ז.

משום דהוה תרומת הדשן ובגדי כהונה שני כתובין הבאין כא' כו'. לכ' קשה דנהי דהוי מצינן למילף מתרומת הדשן דיש מעילה בכגדי כהונה אף שנעשית מצותן, אבל עדיין צריך קרא למילף דאסור להשתמש בהם לעבודה אחרת. וכל שכן למש"כ הרמב"ם (פ"ח כלי המקדש) דטעונים גניזה במקום שפושט, דודאי צריך קרא לזה. וכן להיפך, אילו היה כתוב רק והניחם שם, נהי דהוי ילפינן דלא פקע איסוריהו אף שנעשה מצותן, אבל עדיין צריך קרא בתרומת הדשן ללמד שטעונים גניזה, כמה שכתב רש"י. אכן הרמב"ם לא הזכיר דתרה"ד טען גניזה, ונראה דס"ל דהדרשא דושומו היא רק דאסור ליהנות ממנה, ועי' בגליון מה שהביא גי' המהרש"ל ושומו שלא ימעלו בה אחרים כו'. אבל גם להרמב"ם צריך קרא למילף שלא יפור. וא"כ אין שני הפסוקים מיותרים כלל, ואמאי הו"ל ב' כתובים הבאים כאחד.

וכן עגלה ערופה צריך קרא ללמד שנקברת במקומה, כמש"כ הרמב"ם (פ"י רוצח ה"ו). וא"כ גם הוא אינו מיותר, וצ"ע.

ברמב"ם (פ"ב תו"מ הט"ו) מבואר דגם בדשן שמוציאים חוץ לג' מחנות נאמר דין ושומו, ואסור בהנאה. ומאידך לענין תרומת הדשן לא הזכיר שיש בה מעילה. ומשמע דס"ל דהך גזיה"כ דושומו קאי אכל הדשנים, גם תרה"ד וגם הוצאת הדשן, והוא מלמד שיש בהם איסור, אבל לא מעילה. (וזה כעין שי' הריצב"א יומא שם, אלא דהריצב"א ס"ל דמ"מ אחר שהוצא חוץ לג' מחנות אינו אסור, דקרא דושומו לא קאי על הוצאת הדשן, אבל הרמב"ם ס"ל דושומו קאי גם על הוצאת הדשן, ואסור לעולם.) והרמב"ם לשיטתו שלא הזכיר דין גניזה בתרה"ד, דכיון דס"ל דושומו קאי גם על הוצאת הדשן, א"א שיהיה במשמעו דין גניזה, שהרי

והנה רש"י פי' דאף דקול ומראה אין בהן מעילה, דאין בהם ממש, אבל ריח יש בו מעילה משום דיש ממש בסממנין. ובתוס' הרא"ש הקשה על זה דגם התם יש ממש בכלי שיר ובהק"ק. ופי' דריח שאני מקול ומראה משום שיש ממש בהנאה עצמה, שהרי מברכין עליו, משום שהריח נכנס לגוף והנשמה נהנית ממנו, וכדאמר' בברכות (מג:).

ובדעת רש"י נראה, דבאמת מדוייק בדבריו דחיוב מעילה בריח הוא דוקא כששורף את הקטורת, כמבואר ממש"כ דמשכח"ל מעילה כשלקח הקטורת לביתו ושרפה על גבי גחלים, ונראה דזהו שכתב דיש ממש בסממנין, שהרי ע"י השריפה מריח את הסממנין ממש, דעשן הקטורת נכנס באפו. אבל מדברי תוס' הרא"ש נראה דאפילו אם מריח את ריח הקטורת שלא ע"י שריפה מעל, שהרי מדמה ל' למה שמברכים על הריח, וזהו ודאי אפילו שלא ע"י שריפה, ולכן הוקשה לו שהרי הריח אין בו מממשות הקטורת, ותי' דמ"מ חשיבא הנאה שיש בה ממש כיון שהריח נכנס לגוף והנשמה נהנית ממנו.

ולדעת רש"י המעילה היא בעשן הקטורת, דהוא שיש בו מממשות הקטורת, אבל לדעת הרא"ש א"א לומר שהמעילה היא בריח, שהרי הריח אין בו ממש, דאינו דבר גופני, וכמו שהדגיש דהנשמה נהנית ממנו ולא הגוף. אלא המעילה היא בקטורת עצמה, רק דההנאה היא הנאה של ממש ולא דמי לקול ומראה, וכדחזינן שמברכין על הריח ואין מברכין על הנאת קול ומראה.

ומעתה נראה, דשי' הר"י כשי' רש"י, דהמעילה היא בעשן הקטורת, והרי בעשן הקטורת לא שייך דשן, ושפיר נעשית מצותה, ומה לי שמועלים בדשן, הרי המריח את הקטורת אינו מועל בדשן אלא בעשן הקטורת. אבל הריצב"א נראה דס"ל כהרא"ש, שהמעילה היא בקטורת עצמה, והרי הקטורת עצמה נעשה דשן, ועל כן שפיר הוכיח מסוגיין דאין מעילה בדשן מזבח הפנימי, וק"ל.

למימרא דכל היכא דנעשית מצותו אין בו משום מעילה כו'. רש"י פי' דטעם הדבר דאין בו מעילה משום דאין בו צורך גבוה ולא הוי קדשי ה'. ועי' בריטב"א יומא (נט:): שהביא פרש"י ועוד פי' בשם ר"י דילפינן מחטאות המתות דאין בהן מעילה. ומשמע מדבריו דהר"י חולק על פרש"י. וקשה דהתוס' מעילה (י:): כתבו דחטאות המתות היינו טעמא גופא דאין בהן מעילה משום שאינם קדשי ה'. וצ"ל דהריטב"א צ"ל כמש"כ המפרש תמורה (כב:). דחטאות המתות אין בהן מעילה

והגמ' מקשה דאי"ה רישא נמי, ומתרץ דכיון דהכתיב הוא עבד לכן בעינן עכ"פ ניחותא.

הדשן שהוציאו חוץ לג' מחנות ודאי לא היה נגנו.

ונראה דהנה התוס' הקשו אמאי הוצרך הגמ' להביא המשנה דעלה עליה זכר כלל, ותירצו משום שדברי ר"פ נאמרו על המשנה, אבל לעיקר השקו"ט באמת אי"ז נצרך. ונראה דרש"י לא היה ניח"ל בזה, ולכן הוצרך לפרש דהגמ' מתחילה לא ידע דדשה מאליה פסולה, והיה ס"ד דהפסול ע"כ מצד ההכנסה לרבקה, רק דהיה ס"ד דאיכא גזה"כ דכל הכנסה דאית בה צד דישא פוסלת, ואע"ג דבעלמא לא אפשר אינו אסור, וא"כ מעיקר הדין ההכנסה לרבקה לא היתה צריכה להיחשב מעשה דישא כלל, אבל הכא איכא גזה"כ דכל הכנסה דאית בה צד דישא בעלמא פסולה. ועל זה מקשה דאי"ה רישא נמי, ומה לי דברייא אינו מתכוון ובסיפא מתכוון, הרי דעת אביי דכל שהוא לא אפשר אפילו אם מתכוון לא חשיבא מעשה דישא, רק הכא איכא גזה"כ דכל מעשה שיש בה צד דישא בעלמא פוסלת, וא"כ רישא נמי. ולכן חוזר הגמ' מתירוצו זה, ומחדש דהפסול אינו מצד מעשה ההכנסה לרבקה כלל, אלא מצד הדישה עצמה, דאפילו דשה מאליה פסולה, דאין הפסול נפעל ע"י המעשה הכנסה אלא ע"י הניחותא.

אבל התוס' שלא תירצו כן, ע"כ מפרשים דגם מתחילה זהו שתירץ הגמ' שאני התם דכתיב אשר לא עובד בה מ"מ, דאפילו דשה מאליה פסולה, ולכן כדי לתרץ את הקושיא דאי הכי רישא נמי לא היה צריך להביא אלא את דברי ר"פ, והמשנה דעלה עליה זכר לא הובאה אלא משום שדברי ר"פ עלה קאי.

ב. שו"ר דיל"פ שיטת רש"י באופן אחר. דהנה באמת יש לעיין הרי כל פלוגתא אביי ורבא היא אליבא דר' יהודה, אבל לר"ש כו"ע ל"פ דאזלינן בתר כונה, ואם כן אמאי לא תירץ אביי דהברייתא דהכניסה לרבקה אתיא כר"ש. וצ"ל כמש"כ התוס' לעי' דהו"מ לתרץ כן, אבל ניח"ל לאוקמה להברייתא כר' יהודה. אבל א"כ קשה, מה תירץ אביי דכתיב אשר לא עובד בה מכל מקום, והרי ר' יהודה עצמו הוא הסובר דעלה עליה זכר כשירה, וחולק על ת"ק דעלה עליה זכר פסולה (עי' פ"ב פרה מ"ד), ולכ' כי ר' יהודה ל"ל הך דרשא דאשר עובד בה מכל מקום.

[ויש לדחות דכונת הגמ' דהברייתא דהכניסה לרבקה ס"ל כר' יהודה לענין דשא"מ, וכחכמים לענין עלה עליה זכר.]

ויש לומר דזהו באמת מה שהכריחו לרש"י לפרש דאין כונת אביי לומר דאפילו דשה מאליה פסולה, דהרי ר' יהודה לא סבירא ל"י כן, ואביי הרי בא לתרץ הברייתא אליבא דר' יהודה. אלא לעולם ההכנסה לרבקה היא

ת"ש הכניסה לרבקה ודשה כשירה, בשביל שתינק ותדוש פסולה והא הכא דלא אפשר וקא מיכוין וקתני פסולה שאני התם דכתיב אשר לא עובד בה מכל מקום אי הכי אפילו רישא נמי הא לא דמיא אלא להא כו'. הנה בפשוטו יל"פ דרבא הקשה דבהכניסה לרבקה כיון דלא אפשר א"כ לדעת אביי אין ההכנסה לרבקה נחשבת מעשה דישא כלל. ואביי מתרץ דאי"ה אבל מ"מ לא גרע מדשה מאליה, דג"כ פסול כיון דכתיב אשר לא עובד בה, מכל מקום (וכמבואר בהמשך דעלה עליה זכר פסול אף שנעשית העבודה מאליה). ועל זה מקשה הגמ' אי"ה רישא נמי, אפילו הכניסה בשביל שתינק לבר, תיפסל מה"ט. ומשני הא לא דמיא כו' דכל שנעשית העבודה מאליה אינה פסולה אא"כ איכא ניחותא דידיה, ולכן ברישא דליכא ניחותא כשרה, ובסיפא דאיכא ניחותא פסולה.

אבל לשון רש"י לא משמע כפירוש זה, שכתב בד"ה אשר לא עובד בה מכל מקום וז"ל דאע"ג דבעלמא לא מיתסר הכא אסור עכ"ל. ופשוט דמש"כ דבעלמא לא מיתסר קאי אדין לא אפשר וקא מכוון. ומבואר דרש"י מפרש דהכניסה לרבקה פסולה מדין לא אפשר וקא מכוון, והיינו דההכנסה לרבקה בשביל שתדוש נחשבת מעשה דישא, ואף דבעלמא לא מיתסר ע"י אפשר וקא מכוון, היינו דבעלמא לא היתה ההכנסה נחשבת מעשה דישא, כיון דלא אפשר, אבל הכא איכא גזה"כ דאפילו הכנסה כזו דיש בה צד דישא עכ"פ חשיבא. אבל עכ"פ הפסול הוא מצד המעשה הכנסה, ולא דהוי כדשה מאליה.

(דאילו היה הפסול מצד שדשה מאליה, א"כ אין כאן ענין לדין אפשר ולא אפשר כלל, ולא היה שייך לומר ע"ז דאע"ג דבעלמא אפשר וקא מכוון לא מיתסר הכא אסור. ועוד דהעיקר היה חסר מדברי רש"י, דהיה לו לבאר דפסולה משום דאפילו דשה מאליה פסולה.)

ולפי"ז צל"פ דכשמקשה הגמ' אי"ה רישא נמי, ומתרץ הא לא דמיא אלא להא שכן עליה עוף כו', הרי"ז חזרה בדברי הגמ', דעכשיו חוזר הגמ' לומר דלעולם אין הפסול מצד ההכנסה לרבקה, דההכנסה לרבקה לא חשיבא מעשה דישא כיון דלא אפשר, אלא הפסול הוא משום דאפילו דשה מאליה פסולה, כל דאיכא ניחותא.

וצריך להבין מי דחקו לרש"י לפרש כן, ואמאי לא פירש באופן פשוט דגם מתחילה זהו שתירץ אביי, דכיון דקרינן אשר לא עובד בה פסלינן אפילו דשה מאליה.

תלוי במה שלא עובד, דהכי כתיב אשר לא עובד בה, וכאן א"א לקרות עליה אשר לא עובד בה, שהרי אם נאמר כשירה היא יהיה ניח"ל. ולכך אין להכשירה.

והנה עי' בתוס' הרא"ש כאן, ובר"ש (פ"ב פרה מ"ד), וברמב"ן (ב"מ ל.), שתירצו על דרך התוס', אלא שאין בדבריהם מה שסיימו התוס' דלכך אין להכשירה, רק כתבו בפשיטות דאם כשירה יהיה ניח"ל. והיה אפשר לכוונתם לסברא אחרת, דכבר הזכרנו מה שיש לחקור אם ענין ניחותא משום דהניחותא במקום מעשה, או"ד ענין הניחותא הוא לקבוע עליו שם עבודה. וי"ל דסבירא להו כהצד השני, דהניחותא קובעת עליו שם עבודה, דכיון דניח"ל הרי העליה לתועלתו וחשיבא עבודה. ולזה סגי במה שאילו היתה כשירה היה ניח"ל, פ"י כיון דבעצם היה ניח"ל במה שעלה עליה זכר, אף דלמעשה לא ניח"ל מחמת פסול הפרה, סגי בזה לקבוע שמה שעלה עליה זכר היא לתועלת וחשיבא עבודה.

אבל לשון התוס' שסיימו דלכך אין להכשירה נוטה דכוונתם כמה שכתבנו לעי', דאשר לא עובד בה היא סיבת הכשר הפרה, וכיון דאם נכשירה יהיה ניח"ל, ואזי תיפסל, ממילא דאין כאן הסיבה המכשרת.

ועצם הנידון אם הניחותא היא במקום מעשה או דמועילה לקבוע עליו שם עבודה, לכ' תלוי במה שדנו תוס' ושאר ראשונים אם צריך ניחותא בשעת מעשה. דלהך צד דצריך ניחותא בשעת מעשה, יותר מסתבר דהניחותא היא האוסרת דהיא במקום מעשה. ועוד שהרי למדו כן מדין כי יותן דומיא דכי יתן דבעינין עודהו הטל עליהן, והרי התם מפורש בגמ' (קדרושין נט:): דמחשבה כמעשה. אבל להך צד דאי"צ ניחותא בשעת מעשה (ואפשר דאי"צ ניחותא בפועל כלל, עי' לק'), ולא דמי לדין כי יותן, מסתבר דהניחותא אינה פועל האיסור רק קובעת דיש שם עבודה, ולזה סגי במה דניח"ל אח"כ, או אפשר דאי"צ ניחותא בפועל כלל רק סגי לי' במה דמסתמא היה ניח"ל. וצ"ת בזה.

שם, וא"ת הא דתנן פרה מעוברת כו' וי"ל דהכא כחכמים ס"ל כו'. מבואר דחכמים דר"א הפוסלים במעוברת ס"ל כחכמים דר' יהודה הפוסלים בעלה עליה זכר. וק' א"כ למה נקטו מעוברת, הרי אפילו לא נתעברה פסולה מחמת שעלה עליה זכר. ובאמת כי בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"פ וכן בר"ש ריש פ"ב דפרה כתבו באופן אחר, דגם ת"ק דר"א הפוסל במעוברת ס"ל כו' יהודה דעלה עליה זכר כשירה, ורק במעוברת פסלו (ועי' בר"ש שביאר דהפסול מחמת משא הולד).

הפוסלת, וכמו שנקטה הגמ' בקושייתה, וגם אביי מודה לזה, רק דאביי בא לתרץ דהרי הוא לא אפשר, ובעלמא לא מיתסר, ולזה קאמר דהכא איכא גזא"כ דגם במעשה כזה דהכנסה לרבקה כיון שיש בה צד דישה פסולה.

ולפי"ז המשך הסוגיא מתפרש כך, דמקשה אי"ה רישא נמי, דהרי גם ברישא יש במעשיו צד דישה עכ"פ, ומתרץ עפ"י דיוקו של ר"פ, דכתיב עבד וקרינן עובד, ולכן מצד מה דקרינן עובד סגי במעשה הכנסה לרבקה שיש בה צד דישה כל דהו, אבל מצד מה דכתיב עבד מצרכינן שיהיה לו ג"כ ניחותא.

ולפי"ז המשנה דעלה עליה זכר באמת אינו ענין לתירוצו של אביי, דהרי המשנה אתיא כחכמים דאי"צ מעשה כלל, ואילו אביי בא לאוקמה להברייתא דהכניסה לרבקה כו' יהודה דצריך מעשה. וע"כ כמש"כ התוס' דהגמ' לא הביא את המשנה כ"א משום שדברי ר"פ עליה קאי, ור"פ באמת נתכוון לומר דאי"צ מעשה כלל רק סגי בניחותא בעלמא, וכשיטת חכמים, אבל מינה נשמע דר' יהודה, דמדקרינן עובד סגי בהכנסה לרבקה, אע"ג דלא אפשר, ומדכתיב עבד בעינן ניחותא. נמצא דרש"י והתוס' לא פליגי כלל.

והנה יש לחקור בגדר מה שצריך ניחותא אם הוא משום דהניחותא חשיבא כמעשה, או"ד הניחותא קובעת דמה שעלה עליה זכר נחשבת עבודה. ועי' לק' מה שנדון בזה. ודרכנו יותר ניחא להצד השני, דאילו להצד הראשון דהניחותא במקום מעשה א"כ לר' יהודה דבלא"ה צריך מעשה א"כ מה מוסיף הניחותא. אבל להצד הראשון ניחא, שדעת ר' יהודה דכיון דקרינן עובד סגי בהכנסה לרבקה אע"ג דלא אפשר, כיון שיש בה צד דישה כל דהו, אבל מ"מ כיון דכתיב עבד צריך לקבוע עליו שם עבודה, והרי עצם מעשה ההכנסה כיון דלא אפשר הוא בשם מעשה יניקה, ולזה צריך שיהיה לו ניחותא בדישה. ואף דבעלמא ר' יהודה לא אוזיל בתר כונה, ולא סגי לי' בכונה בעלמא לקבוע שם המעשה, אלא קביעת שם המעשה תלוי באפשר ולא אפשר, אבל כאן הדרשא מגלה דסגי בניחותא בעלמא לקבוע עליו שם מעשה דישה.

כ"ו ע"ב

תודה עליה, בר"ד, וא"ת אמאי פסולה כו' וי"ל דאם נאמר כשירה כו'. וצריך להבין הרי סוכ"ס אין כאן ניחותא בפועל וא"כ במה נפסלה הפרה. וצ"ל דס"ל דהניחותא אינה סיבה האוסרת, אלא להיפך הכשר הפרה

היה ניח"ל, אלא צריך ניחותא בפועל, אבל מ"מ אי"צ ניחותא בשעת מעשה, רק מה דניח"ל אח"כ ג"כ מועיל לקבוע עליו שם עבודה.

ת"ש אבידה לא ישטחנה כו' עי' ב"מ (ל.) דמבע"ל לצרכו ולצרכה מהו, ומייתי ראייה מהא דאבידה לא ישטחנה כו', ודחי דהתם קלי ל' כו', וכן מביא ראייה מהא דהכניסה לרבקה, ודחי דשאני התם דכתיב אשר עובד בה מ"מ, הכל על דרך סוגיין. ובפשוטו א"כ שורש האבעיא התם משום דהוי לא אפשר וקא מכוון, וכמו בסוגיין. אבל תמוה דהכא הוא מחלוקת אביי ורבא, והתם הוא בעיא דלא איפשיטא. ועוד דהכא לא פליגי אלא אליבא דר' יהודה, והרי קיי"ל כר"ש. ועו"ק דתוס' שם כתבו דבאמת מעיקר הדין זה פשוט דלצרכו ולצרכה שרי, ומביאים על זה כמה ראיות, ולא מבע"ל כ"א בשוטחה דאפשר דיש לחוש שיניחנה שטוחה יותר מכדי צרכה. (ועיי"ש בתוס' הרא"ש דכמו"כ בהכניסה לרבקה החשש שמא יניחנה יותר ממה שצריכה לינוק.) וקשה א"כ בסוגיין מאי קא מייתי מיניה ראייה לרבא, הרי אדרבא לצרכו ולצרכה באמת שרי, ורק דחיישינן שמא יניחנה יותר מכדי צרכה, והוי ראייה לאביי. ועי' פרי יצחק (ח"ב סי' נ"ז) מה שנחדק בזה.

ושמעתי בשם הג"ר אשר אריאלי שליט"א תירץ נכון דבאמת הוי שני נידונים, דבסוגיין הנידון הוא בשם המעשה דשטיחה, אם הוי שטיחה לצרכה גרידא, ולא חשיבא שטיחה לצרכו כלל, כיון דלא אפשר שלא לשטחה לצרכה, אף דיש לו כונה גם לצרכו. וכן בהכניסה לרבקה אי הוי מעשה דישה ג"כ או"ד רק מעשה יניקה. וקיי"ל כרבא דשם המעשה הוא שטיחה לצרכו ולצרכה, וגם קיי"ל כר"ש ולדידיה אפילו אביי מודה בזה.

אבל בגמ' ב"מ מבע"ל לאחר דקיי"ל דשם המעשה הוא לצרכו ולצרכה, אם תשמיש שהוא לצרכו ולצרכה הוי שליחות יד בעצם. דכיון דבלא"ה מוכרח לשוטחה לצרכה, שמא שרי ל' לקבל תועלת לעצמו ג"כ ואי"ז נחשב גזילת השתמשות מן הבעלים כלל. וכן לענין הכניסה לרבקה שמא אין כאן לקיחת השתמשות לעצמו ולא חשיבא עבודה.

וא"ת עדיין יקשה, לפי מש"כ התוס' דמעיקר הדין פשיטא דלצרכו ולצרכה שריא, ולא מבע"ל כ"א שמא אסור לשטחה שמא יניחנה יותר מכדי צרכה, וא"כ סוכ"ס מאי קא מייתי מיניה רבא ראייה בסוגיין, הרי אם יניחנה יותר מכדי צרכה הר"ז השתמשות לצרכו בלבד וצ"ל אסור גם לאביי. אבל באמת ניחא, דלאביי מעשה

אבל הרמב"ן ב"מ (ל.) כתב על דרך התוס', והוסיף דנקט במעוברת להודיעך כחו דר"א, ולכ' כי כן צ"ל לדעת התוס'. וקצ"ע דהו"ל להתוס' לבאר זה.

אבל שמא יש לומר בדעת התוס', דהנה זה ודאי דהתוס' וש"ר נקטו בתירוץ זה דאי"צ שידע בשעת מעשה, דאילו היה צריך לידע בשעת מעשה א"כ הקושיא ממעוברת מעיקרא ליתא, וזהו באמת התירוץ השני בתוס'. ומעתה יש לעיין, למה דסבירא להתוס' וש"ר בתירוץ זה דאי"צ שיהיה לו ידיעה וניחותא בשעת מעשה, האם מ"מ צריך שיוודע לו אח"כ, או"ד אי"צ שידע כלל, אלא כיון דמסתמא ניחא ל' סגי בכך לפסלה.

ונראה דבזה נחלקו תוס' ושאר הראשונים. דשאר הראשונים סבירא להו דאם אי"צ לידע בשעת מעשה א"כ אי"צ שידע כלל. ולכן באמת היה קשה להם, למ"ל לחכמים דר"א לפסול מטעם שנתעברה, הרי בלא"ה עלה עליה זכר וכבר נפסלה מקודם. ולכן הוצרכו תוס' הרא"ש ותוס' ר"פ והר"ש לפרש דחכמים דר"א ס"ל ג"כ כו' יהודה דעלה עליה זכר כשירה, והרמב"ן פירש דנקטו מעוברת להודיע כחו דר"א.

אבל התוס' ס"ל דאף דאי"צ ניחותא בשעת מעשה, אבל צריך עכ"פ שיהיה לו ידיעה וניחותא אח"כ. ומעתה הגע בעצמך, מי שנודע לו לאחר כמה חדשים שעלה עליה זכר, אבל לא נתעברה, הרי בודאי לא היה לו שום ניחותא בזה. ורק כשנודע לו בשעת מעשה או מיד אח"כ הוא דניח"ל שמא תתעבר. אבל כשנודע לו לאחר כמה חדשים, אין לו שום ניחותא א"כ נתעברה באמת. וא"כ שפיר קאמרי חכמים דר"א דמעוברת פסולה, דמיירי שלא נודע לו שעלה עליה זכר כ"א כשנתעברה, ולכן כל הניחותא שלו הוא מחמת העיבור, אבל אילו לא נתעברה לא היה ניח"ל, ופשוט.

וא"ת איך מועיל ניחותא לאחר מעשה, ואמאי אינו כייאוש שלא מדעת. אבל באמת אי"ז קושיא רק על התוס' כ"א גם על כל הנך ראשונים שצדדו דאי"צ ידיעה בשעת מעשה, ומה לי שאנו יודעים דמסתמא היה ניח"ל, הא גם בייאוש שלא מדעת אילו ידע ודאי היה מתייאש. ובאמת כי הרמב"ן הקשה כן והכריח מזה כהך צד דצריך ניחותא בשעת מעשה.

אבל כל הנך ראשונים דלא פשיטא להו כן, י"ל דס"ל דאין הניחותא עושה הפסול, רק קובע עליו שם עבודה, דהניחותא מגלה דיש לו תועלת מזה וחשיבא עבודה. וסבירא להו דלזה סגי במה שמסתמא היה ניח"ל. ולא דמי לייאוש שלא מדעת שהייאוש עצמו עושה החלות.

והתוס' ג"כ ס"ל כן, אלא דס"ל דלא סגי במה שמסתמא

ומה דהתוס' פליגי על רש"י גבי מדורתא, אע"ג דלענין מפסי מורסא אף הם כתבו כסברא זו דהוי דשא"מ, היינו אלמלא שהיה פס"ר, אבל כיון שבאמת הוא פס"ר ל"ש ב' היתר דשא"מ, וה"נ לענין מדורתא. (ודעת רש"י שם באמת ק' מה"ט דהרי הוא פס"ר, ושמא ס"ל כהערוך דפס"ר דלא ניח"ל מותר.)

עכ"פ מבואר מה דבסוגיין כשאינו מתכוין להנאת חימום נמצא שאין כונתו ללבישה אלא למשא בעלמא, ודמי למפסי מורסא וכונתו לנקב ולא לעשיית פתח (רק דשם הוא פס"ר, אבל כאן כתבו התוס' לעי' דלא הוי פס"ר) ושפיר הוי בכלל ההיתר דאינו מתכוין לר"ש.

עו"ל בכל זה, דאפי"ת דבכה"ג לא חשיב דשא"מ, מ"מ שריא לר"ש, והוא עפ"י דברי הר"ן בחולין דהנאה בלא כונה לא חשיבא הנאה בעצם, וא"כ כל שאין כונתו להנאת חימום לא חשיבא הנאה, ואין כאן לבישה אלא משא. ויש לדון בזה ואכ"מ.

ב. והנה עי' יבמות (ד:) דאי לא הוי כתיב אלא העלאה הו"א אפילו מוכרי כסות, לכך כתיב לבישה דבעינן דומיא דלבישה שיש בה הנאה. והרמב"ן מפ' דמיירי במוכרי כסות שאין להם הנאה כלל, וילפינן מלבישה דבעי' הנאת חימום. אבל רש"י פי' דמיירי כשיש להם הנאה אלא שאין מתכוונים. וקשה הרי הסוגיא שם כר' יהודה כמבואר שם, ולר' יהודה באמת מוכרי כסות אסור, כמבואר בסוגיין, וכן בשבת (כט:).

ולדעת רש"י צריך לחלק בין לבישה לבין העלאה, דכאן פרש"י דמיירי בלבישה, וזה אסור לר' יהודה, אבל התם מיירי בהעלאה, ושריא אפילו לר' יהודה. אלא דטעם החילוק צ"ב.

ובחי' ר' נחום שם פי' משום דבלבישה אף שאינו מתכוון אבל סוכ"ס נעשית לבישה, אלא שאין כונתו אלא למשא, וזה תלוי במחלוקת ר' יהודה ור"ש (וכמו במפסי מורסא ובמדורתא וכנ"ל). אבל לענין העלאה, כל שאינו מתכוון לחימום לא רק שאין שם כונת לבישה, אלא דגם אין שם לבישה אליבא דאמת, דמי שמעלה בגד עליו בלא לבישה ובלא כונת לבישה אי"י לבישה בעצם, וגם ר' יהודה מודה לזה.

ובשם הגרא"י פינקל תי' בע"א דהתם מיירי כשאין לו מקל, וא"כ הוא לא אפשר ולא מכוון, דאפילו ר' יהודה מודה דשריא. והכא מיירי דיש לו מקל, ולכן אפשר לו לעשות כצנעוין, כדאמרינן בגמ'.

וזה דחוק כמובן, אבל היה נראה לקיים עיקר התירוק

השטיחה היא לצרכה לבד, והלצרכו אינו מן שם המעשה כלל, וא"כ אפילו אם יניחנה יותר מכדי צרכה, הרי אין שם מעשה שליחות יד, רק חסרון שמירה, ואי"ח ע"ז. ורק משום דקיי"ל כרבא, וכר"ש, דשם המעשה הוא לצרכו ולצרכה, הוא דאמרינן דאף דמותר לשטחה מעיקר הדין, דמותר לו לקבל תועלת מהשטיחה כל זמן שהיא גם לצרכה, אבל אם יניחנה יותר מכדי צרכה, והוא מקבל תועלת במקום שאין שם צורך הבגד כלל, אזי השטיחה נחשב שליחות יד, שהרי גם מתחילה מעשה השטיחה היתה גם לצרכו, את"ד ודפח"ח.

ת"ש מוכרי כסות כו. צריך להבין מה זה ענין לסוגיין, והרי התם מתכוון הוא בהדיא ללבישה. ולכ' צ"ל דמ"מ כיון שאינו מתכוון להנאה הוי בגדר אינו מתכוון, דהנאת החימום הוא מעיקר העבירה.

אבל קשה מלשון רש"י שבת (כט:) שכתב דאי"ח על לבישה בלא הנאה דבעינן לבישה כדרך כל הלובשים עיי"ש, ומשמע דהשם עבירה הוא לבישה לחוד, אלא דצריך חימום כדי שהלבישה תיחשב כדרך הלובשים. וא"כ שוב תמוה, מה לי שאינו מתכוון להנאת חימום, סוכ"ס איכא לבישה כדרך הלובשים.

וצ"ל דענין לבישה כדרך הלובשים הוא דכל שאינו מתחמם לא הויא לבישה אלא משא בעלמא. וכן משמע בר"ן פ' שמונה שרצים (קז.). ולכן כשאינו מתכוון להנאת חימום נמצא שכונתו למעשה משא בעלמא, ולא למעשה לבישה, וגם זה בכלל דבר שאינו מתכוון.

וכיו"ב מצינו בדברי רש"י בביצה (לב:) דאמר רב יהודה האי מדורתא מלמטה למעלה אסור, וכתב רש"י דהיינו אליבא דר' יהודה דדשא"מ אסור, אבל לר"ש שרי משום שהוא דשא"מ. והתוס' שם פליגי על זה דהרי מתכוון למה שהוא עושה ומה זה ענין לדשא"מ. וצ"ל דעת רש"י דמ"מ כיון שדעתו רק לעשיית מדורה בעלמא, ולא לעשיית אהל, הוי דשא"מ.

ובאמת שגם התוס' ס"ל כן לענין מפסי מורסא, דבגמ' (שבת שם) מבואר דהוי משאצ"ג, אבל התוס' (כתובות ו. ובכ"מ) כתבו דהיה נחשב דשא"מ אלא שהוא פסיק רישא (והביאו ראייה מזה דפס"ר דלא ניח"ל אסור). והגרעק"א תמה דמה זה ענין לדשא"מ והרי הוא מתכוון בהדיא לעשות נקב. ומטין בשם הגר"ח דמ"מ כונתו לעשיית נקב ולא לעשיית פתח, דפתח היינו להכניס ולהוציא.

אסרה העלאה היינו הצד לבישה שבהעלאה, דהיינו החימום שבה (וזהו הנלמד בסוגיא דיבמות ד:), נמצא דהתם החימום הוא עצם האיסור. והנה הר"ן פ"ז דחולין חילק דבדשא"מ דעלמא מודה ר"ש בפס"ר, אבל באיסורי הנאה כל שאינו מתכוין לא חשיבא הנאה, וזהו דין הנאה הבאה לאדם בע"כ, ואפילו במקום פס"ר.

וא"כ ניחא סתירת דברי הרמב"ם, שהוא מפרש דהא דמוכרי כסות וכן להבריה את המכס הוי פס"ר (כהר"ן ולא כתוס'), אלא דבמבריה את המכס דמיירי בלבישה א"כ האיסור הוא הלבישה עצמה, והחימום הוא רק מגדר הלבישה דלא ייחשב משא בעלמא, וא"כ כשאינו מתכוין להתחמם (דהיינו שאינו מתכוין ללבישה אלא למשא בעלמא) הוא ככל אינו מתכוין בעלמא (וכמו מפס"ר דאסורא ומדורתא וכמש"נ לעי') ואסור כיון שהוא פס"ר, וככל דשא"מ דמודה ר"ש בפס"ר דאסור. אבל בהעלאה שהחימום הוא עצם האיסור, והרי אינו מתכוין ליהנות, הוא כהנאה הבאה לאדם בע"כ דלא חשיבא הנאה להאסור, ושריא אפילו במקום פס"ר.

אלא דעדיין קשה מהגמ' בב"ק הנ"ל דתלה דין להבריה את המכס במחלוקת ר"י ור"ש, ולא חש למה שהוא פס"ר. ובוזה האריך במשנת ר' אהרן שם לתרץ בפלפול עצום, ותורף דבריו דיש לחקור אם היתר דשא"מ הוא דין בכונה ורצון, דדינא הוא דמה שנעשה בלא כונה ורצון אינו (מתייחס אליו ואינו) אסור, או"ד הוא חסרון מצד המעשה שנעשה בדרך ממילא, ומה שנעשה ממילא אינו נחשב מגוף המעשה. (וסברא זו השניה דומה למה שהבאנו לעי' מהג"ר נחום בשם הגר"ח ש"דשא"מ הוא חסרון בשם המעשה.) ותלה חקירה זו במחלוקת אביי ורבא בסוגיין, דהרי אביי ורבא שניהם מודים דבאפשר ולא מכוון אסור ר' יהודה, ובלא אפשר ולא מכוון שרי, ומזה דן אביי דהכל תלוי באפשר ולא אפשר (וכמש"כ התוס' ד"ה אביי, בבאור סברת אביי), אבל רבא ס"ל דנהי דר' יהודה מתיר בלא אפשר ולא מכוון, דהוי תרתי למעליותא, אבל בלא אפשר לחוד אינו מתיר. ופלוגתתם בזה, דהא ודאי דלא אפשר הוא קילותא במעשה, דכל דלא אפשר לא חשיבא כ"כ שנעשה המעשה איסור להדיא. אבל הקילותא דאינו מכוון ס"ל לאביי דהוא משום חסרון כונה, ולכן סביא ל"י דאין שום סברא לצרף לאפשר עם לא מכוון, דאינם ענין זל"ז, ואם כל א' לחודי' אינו מתיר אין מקום להתיר בצירוף שניהם. וכיון דמצינו דר' יהודה אוסר באינו מכוון לחוד, ומתיר בלא אפשר ולא מכוון, ע"כ דעיקר ההיתר לדידיה תליא בלא אפשר. אבל רבא ס"ל דאינו מתכוון הוא קילותא במעשה, דנעשה בדרך ממילא, ודמי לקילותא דלא אפשר, ושמיר יתכן לצרפם, וכיון דלא אשכחן אלא שר' יהודה מתיר בלא אפשר ולא מכוון, דהוא תרתי למעליותא, אין לנו מקור לומר שיתיר ר' יהודה ע"י לא

עפ"י מה שביררנו לעי' (עמ' א') בדעת רש"י, דכל שצריך להכנס להיכל הוי לא אפשר אף שיכול להכנס בתיבה, דמ"מ כיון דאם יכנס כדרכו ע"כ ינהה הוי בגדר לא אפשר. וכן ביארנו בדעת הרא"ש דאף שיכול לסתום נחיריו מ"מ אי"ז אפשר כיון שאם ילך כדרכו ע"כ ינהה. משא"כ כשיש לו שני דרכים ובכל א' יכול ללכת כדרכו, וכן בכלים קטנים שיכול לישא על כתיפו דגם זה הוי כדרכו, הוא דחשיב אפשר, עיי"ש. ומעתה י"ל, דהתם הרי נושא את הבגדים עליו כדרכו, ואף דהיה יכול לשאת אותם במקל, אבל אי"ז משא כדרכו, ודמי לכניסה בתיבה. ולכן הוא בגדר לא אפשר, ושריא אפילו לר' יהודה. משא"כ הכא שלובש הבגדים אלא שאין כונתו להנאת חימום, דהיינו שאין כונתו ללבישה אלא למשא בעלמא, הרי כמו"כ יכול לשאת את הבגדים בלא לבישה, והוי ג"כ משא כדרכו, וא"כ מה שלבש אותם הוא בגדר אפשר.

ולפי"ז מה שאמרו בגמ' דאפשר למעבד כצנועין, לאו דוקא כצנועין שעושים ע"י מקל, רק עיקר הכונה דאפשר למעבד בלא לבישה, וק"ל.

מוכרי כסות

הרמב"ם פסק (פ"י כלאים ה"טז) דמוכרי כסות מוכרין כדרכן, והיינו כר"ש דדשא"מ מותר, כמבואר בסוגיין ובשבת (ט:), ומאידך פסק שם (ה"ח) דאסור ללבוש כלאים להבריה את המכס, ועיי"ש בכס"מ דהרמב"ם מפרש דמוכרי כסות מיירי בהעלאה, ומחלק הרמב"ם בין לבישה לבין העלאה. וטעם החילוק בפשוטו דס"ל דבלבישה אי"ז הנאה, וא"כ מה לי שאינו מתכוון להנאה, סוכ"ס הרי מתכוון ללבישה עצמה. משא"כ בהעלאה צריך חימום והרי לא נתכוון להתחמם. אלא דקשה מדברי הגמ' ב"ק (ק"ג). דמייתי מחלוקת תנאים אם מותר ללבוש כלאים להבריה את המכס, וקאמר הגמ' דהא ר"י הא ר"ש, הרי ע"כ דגם בלבישה צריך הנאה וחשיב דשא"מ. ומאותה סוגיא בלא"ה קשה על הרמב"ם דמפורש דגם דין להבריה את המכס תליא במחלוקת ר"י ור"ש, וכיון דהרמב"ם פסק כר"ש לענין מוכרי כסות, איך פסק כר' יהודה לענין להבריה את המכס.

ועי' במשנת ר' אהרן יבמות (ס"ד) שתירץ הסתירה בדברי הרמב"ם בדרך עמוקה, דהחילוק בין לבישה לבין העלאה הוא, דבלבישה מה שצריך חימום הוא תנאי במעשה לבישה (וכמש"כ הר"ן פ' שמונה שרצים דאם אינו מתחמם לא חשיב לבישה אלא משא), אבל בהעלאה החימום הוא עצם האיסור, דמה שהתורה

אפשר לחודי'.

דינא, ואיך שרי להבריה את המכס, ועל דברי שמואל סובבת הסוגיא, ואליאב דשמואל שפיר קאמר הגמ' דדין לבישת כלאים להבריה את המכס תליא במחלוקת ר"י ור"ש, דאף שהוא פס"ר אבל הרי לא ניח"ל. אבל הרמב"ם פסק כרבא, ופס"ר דלא ניח"ל אסור, וכדחזינן דפסק דהמנדב יין נותן לספלים, ולכן אסור ללבוש כלאים להבריה את המכס, כיון שהוא פס"ר. ורק מוכרי כסות שרי, דמיירי בהעלאה שהחימום הוא עצם האיטור, והויא הנאה הבאה לאדם בע"כ, וכסברת הר"ן בחולין, וכנ"ל. זהו קוטב דברי הג"ר אהרן זצ"ל ועי"ש עוד שמאריך בזה בדברים נפלאים.

וקצת קשה לי דנמצא לפי"ז דטעמא דפס"ר לרבא אינו דומה לטעמא פס"ר לאביי, דלרבא טעמא דפס"ר משום שהוא מעשה להדיא, ולאביי טעמא דפס"ר משום שהוא כמתכוון, וגם נפק"מ לענין דינו של הערוך, וקשה דהרי אביי קיבל הסברא דפס"ר מרבא, כמבואר בשבת (קלג.).

סוגיא דזוז"ג

(ע"ז סו"פ כל הצלמים)

ע"י במשנה ע"ז (מח): זורעין תחתיה ירקות בימות הגשמים אבל לא בימות החמה כו', ר' יוסי אומר אף לא ירקות בימות הגשמים מפני שהנביה נושרת עליהן והיה להן לזבל. ובגמ' למימרא דרבי יוסי סבר זה וזה גורם אסור, ורבנן אמרי זה וזה גורם מותר כו' והתנן רבי יוסי אומר נוטעין יחור של ערלה ואין נוטעין אגוז של ערלה, מפני שהוא פרי, ואמר רב יהודה אמר רב מודה רבי יוסי שאם נטע והבריך והרכיב מותר כו'.

והנה תוס' שם הקשו למה דס"ד דחכמים ס"ל זוז"ג מותר א"כ מ"ט אסור ליטע בימות החמה מפני שהצל יפה להם, הא איכא זוז"ג, צל וקרקע. ות"י התוס' דלא אמרי' זוז"ג כ"א כששניהם מענין אחד כמו נביה וקרקע דשניהם לגדל ולהחליף, אבל בצל וקרקע דהם שני ענינים לא. והרמב"ן ת"י דלא אמרי' זוז"ג כ"א כששני הגורמים מתערבים כמו נביה וקרקע, אבל צל וקרקע דכל א' עומד בפנ"ע לא.

ובהא דמודה ר' יוסי שאם נטע והבריך והרכיב מותר, פרש"י דהם שלשה ציורים, וכולם מותרים משום זוז"ג, הציור הראשון שנטע אגוז של ערלה ונעשה אילן, והאילן מותר (היינו האילן עצמו וגם הפירות לאחר ג"ש) אף שנגרם ע"י האגוז של ערלה, דר' יוסי ס"ל זוז"ג מותר, דהיינו האגוז והקרקע. והא דהרכיב פ"י שהרכיב ילדה בזקנה, ושרי ג"כ מטעם זוז"ג. והא דהבריך לא ביאר רש"י כ"כ, אבל הר"ן ביאר אליב"י דהבריך זקנה

ומזה מסתעף עוד פלוגתא, דלאביי דגדר אינו מכון דכיון מדין כונה ורצון, א"כ טעמא דפס"ר אסור משום דכיון דידוע דבדואי ימות חשיב כמתכוון. אבל לרבא דגדר אינו מכון משום שנעשה המעשה בדרך ממילא, א"כ טעמא דפס"ר אסור משום שנעשה המעשה להדיא. ונפק"מ לדין הערוך שהתיר פס"ר דלא ניח"ל, דזה שייך לאביי, ולא לרבא.

ובזה יישב הסוגיא בזבחים (צא): דאמר שמואל דהמנדב יין מזלף על האשים, ומקשה הגמ' עליו מברייתא דנותן לספלים אבל לא לאשים דאיכא אסור לא יכבה. ומתן הגמ' דהברייתא כו' יהודה, ושמואל ס"ל כו"ש. והקשו האחרונים הרי אפילו ר' יהודה מתיר בלא אפשר ולא מכון, כמבואר בסוגיין, ולמה אסר הברייתא לזלף על האשים. אלא מאי אית לך למימר, דאסור משום פס"ר, א"כ לר"ש נמי, ומ"ט דשמואל. וביאר במשנת ר' אהרן דשמואל ס"ל כאביי, דהיתר לא אפשר ולא מכון לר' יהודה הוא משום לא אפשר לחוד, והוא דין במעשה, ובמקום פס"ר דנעשה המעשה להדיא אסור, ומה לי דלא ניחא ל"י. אבל שמואל ס"ל כו"ש דאינו מכון מותר, והוא דין בכונה ורצון, וכיון דלא ניח"ל אין שם רצון ושריא.

ובזה יישב דברי הרא"ש והרשב"א ריש פ' שמונה שרצים התמוהים, שהביאו ראייה מהסוגיא דזבחים הנ"ל נגד הערוך, דמהתם חזינן דפס"ר דלא ניח"ל אסור. ותמוה דאדרבא הרי התם מבואר דאינו אסור לזלף על האשים כ"א לר' יהודה דלי"ל דשא"מ, אבל לר"ש באמת שרי, וכדס"ל לשמואל, וא"כ אדרבא משם ראייה להערוך, דפס"ר דלא ניח"ל מותר לר"ש, והערוך עצמו הביא ראייה משם, וכמו שהביא הרא"ש עצמו בפ' הבונה בשמו. אבל לנ"ל ניחא, דזהו דוקא לשמואל דס"ל כאביי, דר' יהודה לית ל"י ההיתר דאינו מכון כלל, רק היתר לא אפשר, ורק ר"ש אית ל"י היתר אינו מכון, לדידהו שפיר י"ל דהברייתא דאסר לזלף אתיא כו' יהודה, אבל לר"ש מותר. אבל לרבא דגם ר' יהודה אית ל"י היתר אינו מכון במקום דלא אפשר עכ"פ, נמצא דבמקום דלא אפשר ליכא פלוגתא בין ר' יהודה ור"ש, וא"כ אין שום מקום לתלות הברייתא בשיטת ר' יהודה דוקא, וכיון שהברייתא אסר לזלף על גבי האשים, ע"כ דפס"ר דלא ניח"ל אסור. ורבא לטעמ' דטעמא דפס"ר אינו משום שהוא כמתכוון, אלא משום דחשיב מעשה להדיא, ולענ"ז מה לי ניח"ל מה לי לא ניח"ל.

ומעתה שמואל ס"ל כהערוך דפס"ר דלא ניח"ל שריא, והרי הסוגיא בב"ק (קג). נאמרה אליבא דשמואל דעיי"ש דשו"ט במה שאמר שמואל דינא דמלכותא

תינתן להתוס' דלא מיירי סוגיין בילדה וזקנה, אלא בב' זקנות שאחת מהן גדלה מאגוז של ערלה ולכן כולה אסורה לעולם, והפירות הגדלות ממנו אסורים ג"כ משום שנגרמו ע"י האילן שנגרם ע"י האגוז, ושפיר יש כאן ענין לדין זוז"ג. אבל לרש"י והר"ן דמיירי בילדה וזקנה בעלמא, מה זה ענין לזוז"ג כלל.

ולדעת רש"י והר"ן לכ' צ"ל דדין זוז"ג אינו מהלכתא דגרימת איסור דוקא, דהאיסור פקע ע"י שנתערב בגורם אחר. אלא הוא גדר כללי בגרמא, דכל דבר שנגרם ע"י ב' גורמים אינו מתיחס לאחד מהם כלל. ולכן פרי שגדל ע"י יניקת ילדה וזקנה אינו מתיחס לא' מהם, ולכן אינו ערלה בעצם.

אלא דקשה על זה, שהרי הר"ן עצמו כתב דדין זוז"ג הוא מדין ביטול, וכמו שתערובת איסור בטל חד בתרי כך בזוז"ג בטל. ושמא כונתו דכמו בתערובת איסור חד בתרי, שרי משום שהאיסור מאבד את שמו ע"י הורב, כך בשני גורמים המתערבים כל גורם לחוד מאבד את שמו, וזהו שנקרא ביטול.

ועדיין קשה דהראשונים כתבו דזוז"ג שריא דוקא בדיעבד ולא לכתחילה, והרמב"ן והר"ן הוכיחו דבר זה ממה שאסור ליטע האגוז לכתחילה, אף דמודה ר' יוסי דאם נטע שריא משום זוז"ג. (אכן להתוס' דהגדל מן האגוז באמת אסור ליכא לראיה זו, ומ"מ בעצם הדין גם תוס' מודי כמבואר בדבריהם בפסחים (כו: עיי"ש). והק' הרמב"ן והר"ן דא"כ מנ"ל להגמ' דר' יוסי דמתני' ס"ל זוז"ג אסור, דילמא לעולם זוז"ג מותר, ומ"מ אסור ליטע תחת אשירה לכתחילה משום הנביה, כמו שאסור ליטע אגוז של ערלה לכתחילה. ותי' הרמב"ן דהאיסור לכתחילה הוא רק כשמערב הגורמים בידיים, אבל במתני' דהנביה באה מאליה לא. והר"ן מוסיף דכל מה שזוז"ג אסור לכתחילה, אפילו למ"ד זוז"ג מותר, היינו משום דאין מבטלין איסור לכתחילה, וזהו דוקא במבטל בידיים עיי"ש.

וקשה לפי מה שמוכח לשיטת הר"ן עצמו, דענין זוז"ג מותר אינו דין בגרימת איסור דוקא, אלא הוא דין כללי דבכל שני גורמים המתערבים הדבר הנגרם אינו מתיחס לא' מן הגורמים – וכמו בילדה שהרכיבה בזקנה דאף שהעצים מצד עצמם מותרים, וכל הנידון אינו אלא על הפרי מצד עצמו, דיינינן דין זוז"ג לקבוע אם הפרי מתיחס להילדה כלל – א"כ מה שייך בזה לומר דאין מבטלין איסור לכתחילה, והרי ממנ"פ האגוז אסור לעולם, והאילן אינו מתיחס להאגוז כלל. וצ"ע.

בקרקע, ואותו ענף הוא כילדה, אבל גם יונק מן הזקנה, ושרי ג"כ משום זוז"ג.

ותוס' פליגי על כל זה, חדא על מה שפרש"י דאם נטע אגוז העץ הגדל ממנו שרי משום זוז"ג, אבל דעת התוס' דאי"ז זוז"ג דהאגוז והקרקע הם שני ענינים, ושיטת התוס' דבשני ענינים ל"א זוז"ג מותר, והאילן הגדל באמת אסור הוא ופירותיו לעולם. וגם על מה שפרש"י דהרכיב היינו שהרכיב ילדה בזקנה, הקשו התוס' דלזה אי"צ לטעמא דזוז"ג, אלא שרי מטעם ביטול, כמבואר בגמ' סוטה (שהביא רש"י בעצמו).

ולכן התוס' מפרשים דיש כאן ב' ציורים, א' נטע והרכיב, וב' נטע והבריך. דהיינו שנטע אגוז ונעשה עץ, ואותו העץ אסור לעולם דנגרם ע"י האגוז של ערלה. ואח"כ כשנעשה העץ זקנה הרכיבה בזקנה אחרת של היתר, והוי זוז"ג, הזקנה האסורה והזקנה המותרת, וכיון ששניהם זקנות ל"ש ביטול, אבל שריא משום זוז"ג.

והמנחת ברוך (יו"ד סי' א') נתקשה איך יפרש התוס' להך בבא דהבריך, דהברכה היינו שהבריך האילן עצמו בקרקע, וכיון שלדעת התוס' האילן עצמו כולו אסור דנוצר בגרימת האגוז של ערלה, א"כ גם אותו ענף שהבריך אסור והאילן הגדל ממנו צ"ל אסור ג"כ (ואף דיש שם גם גרימת קרקע אבל הרי לדעת התוס' אי"ז מועיל לדין זוז"ג כי הוא שני ענינים, היחור והקרקע). וצ"ע.

ב. ועל משה"ק תוס' על פרש"י דפי' דהרכיב ילדה בזקנה, ושרי משום זוז"ג, והרי בגמ' סוטה מבואר דשרי משום ביטול, תי' הר"ן דדין זוז"ג עצמו הוא מדין ביטול. והאבנ"מ (שו"ת סי' ר') ביאר דאף דתערובת איסור בעינן ביטול חד בתרי, אבל התערובת של גורמים הוי הלכתא דבטל חד בחד. והגדר צ"ב.

והנה המנחת ברוך (יו"ד סי' א') הקשה לשי' רש"י והר"ן דילדה בזקנה שריא מטעם זוז"ג, והרי מה זה ענין לזוז"ג, דלכ' כל דין זוז"ג ל"ש כ"א במקום שהאיסור נוצר ע"י הגרמא, וכמו הירקות הגדלים בגרימת הנביה והקרקע, ופת שנאפה בגרימת עצי איסור ותנור של היתר, וכיו"ב. אבל מה שפירות הילדה אסורים אי"ז משום שנגרמו ע"י דבר האסור, דאדרבא האילן עצמו מותר ורק הפירות הם שאסורים משום ערלה, ואיסורם מצד עצמם. וכשהרכיב ילדה בזקנה ואנו דנים על הפירות, הנידון הוא על הפירות עצמם אם ינקו מהילדה והו"ל פירות של ערלה בעצם, או ינקו מן הזקנה והו"ל פירות של היתר בעצם. וכיון שיש כאן ב' יניקות א"כ זהו תערובת של איסור והיתר ממש, ואינו ענין לזוז"ג.

וא"כ ניחא דהכא לענין אשירה כיון דמשכח"ל הנאה מן האשירה בלא תערוכת גורם של היתר, א"כ באמת אסור לבטל איסורו לכתחילה ע"י זוז"ג, אפילו במקום הפסד. ולכן להר"ן ל"ש תירוץ המנחת ברוך.

אבל דברי האבנ"מ קשים דבר"ן פסחים (כו:): מפורש דהטעם שמותר לכתחילה להשתמש בתנור הוא משום הפסד התנור. וא"כ הדרא קושיין לדוכתה, אמאי לא תי' הרמב"ן והר"ן כהמנחת ברוך, דל"ש לאסור ליטע ירקות תחת האשירה לכתחילה משום הנביה, משום הפסד הקרקע. וגם קושיית האבני מילואים הדרא לדוכתה. וצ"ע.

סוגיא דשבח עצים בפת

בביאור ספיקת הגמ' אי רבי ס"ל זוז"ג אסור

ת"ר תנור שהסיקו כו' אימור דשמעת לי' לרבי משום דיש שבח עצים בפת, זוז"ג מי שמעת לי' כו'. הקשו הראשונים להך צד דרבי ס"ל זוז"ג מותר א"כ אמאי בתנור ישן הפת אסורה, נהי דאיכא גורם דאיסורא דהיינו העצים, הא איכא נמי גורם דהתירא דהיינו התנור. והר"ן בע"ז תי' דהעצים יותר ניכרים בפת מאשר התנור, ובכה"ג לכו"ע אסור. (ונראה דהר"ן לטעמי' שם דזוז"ג מדין ביטול). ובסוגיין כתב דכאילו העצים מעורבים בפת, וצ"ב אם כונתו לאותה סברא שכתב בחולין. ובעה"מ כתב דרואים את הפת כאילו הוא עצים דאיסורא עיי"ש. וצ"ת בגדר כל הני סברות, ועי' מש"נ בזה לק' בענין גדר שבח עצים בפת.

אבל רש"י לק' (כו. ד"ה ואת"ל) כתב דכשאוכל מן הפת נהנה מן האיסור בגורם אחד עיי"ש, ומשמע דליכא לגורם דהתנור כלל, וזה תמוה לכ' דהא בודאי התנור הוא גורם כדחזינן דלמ"ד זוז"ג אסור תנור חדש יותן. ועי' במנחת ברוך (יו"ד סי' י"ד) שביאר דשיטת רש"י דהתנור רק מחזיק את הפת, ולכן אינו נחשב גורם איסור בפת, ודמי לכוסות ולצלוחיות של איסור דאף דאסור להשתמש בהם כדלקמן בסוגיא אבל פשוט דאם עירה משקה לכוס של איסור לא נאסר המשקה, ויכול לערותו לכוס אחר ולשתות, דהכוס לא פעל שום דבר בהמשקה. וה"נ ס"ל לרש"י לענין התנור, דאינו פועל שום דבר בהפת. ומ"מ למ"ד זוז"ג אסור צריך לנתון את התנור, לא משום איסור הפת אלא משום איסור השתמשות בתנור. אבל למ"ד זוז"ג מותר אי"צ לנתון התנור, כיון דכל שימוש התנור הוא ע"י היסק עצים, ונמצא משתמש בהתנור בשני גורמים את"ד.

שם, במשה"ק הרמב"ן והר"ן מנ"ל לגמ' דר' יוסי דמתני' ס"ל זוז"ג אסור, דילמא לעולם זוז"ג מותר אלא דמ"מ אסור לכתחילה ליטע תחת אשירה, כמו שאסור ליטע אגוז של ערלה לכתחילה, דזוז"ג אינו מותר אלא בדיעבד. וכבר הבאנו מה שתירצו דכיון שהזוז"ג נעשה מאילו ל"ש לרון עליו איסור לכתחילה.

והמנחת ברוך (שם סי' ה') כתב לתרץ קושייתם באופן אחר, דהנה התוס' פסחים (כו:): הקשו למ"ד זוז"ג מותר אמאי אמרינן דתנור חדש יוצן, ומשום זוז"ג, והא לכתחילה עכ"פ אסור להשתמש בתנור, דזוז"ג אינו מותר כ"א בדיעבד. ותירץ דמשום הפסד התנור כבדיעבד דמי עיי"ש.

ומעתה גם לענין נטיעה תחת אשירה, אם באנו לומר דאסור לכתחילה משום הנביה, נמצא שהקרקע נפסדת לגמרי. והרי זה כבדיעבד. וע"כ דר' יוסי דמתני' אסר אפילו בדיעבד.

[ועוד הוסיף המנחת ברוך דלפי"ז יש לתרץ גם משה"ק תוס' והרמב"ן, להס"ד דרבנן דמתני' ס"ל זוז"ג מותר, א"כ מ"ט אסרו ברישא ליטע ירקות בימות החמה משום הצל, והרי איכא זוז"ג, צל וקרקע. והוכיחו מזה דבצל וקרקע ל"ש זוז"ג, או משום שהם שני ענינים, כדעת התוס', או משום שאין הגורמים מתערבים, כדעת הרמב"ן. אבל המנחת ברוך תירץ על פי דרכו דהתם ליכא הפסד קרקע, דאף שהחמה קשה לירקות, אבל עדיין היה אפשר ליטע תבואה ודברים שאין החמה קשה להם, ודינו כלכתחילה, וזה אסור אפילו למ"ד זוז"ג מותר.]

וצריך להבין אמאי לא ניחא להו להרמב"ן והר"ן בתירוץ זה.

ומתחילה חשבת, דבאמת האבנ"מ (שו"ת סי' ו') הקשה, לפי דברי הר"ן דטעמא דזוז"ג אסור לכתחילה משום דאין מבטלין איסור לכתחילה, א"כ ל"ש להתיר משום פסידא, דהרי בעלמא אסור לבטל איסור לכתחילה אפילו במקום פסידא, שהרי בכל איסור שנפל להיתר אין אנו מתירים להרבות עליו היתר משום הפסד התערוכת. וא"כ למ"ד זוז"ג תנור חדש אמאי אי"צ נתיצה. ותי' האבנ"מ דע"כ לדעת הר"ן אין ההיתר להשתמש בתנור לכתחילה משום הפסד, אלא מטעם אחר, דכיון שא"א ליהנות מן התנור כ"א בצירוף גורם אחר, אין כאן ביטול איסור לכתחילה, ודמי למש"כ הרשב"א במשמרת הבית בכלי שבלע איסור מעט באופן שבהשתמשות רגילה תמיד יהיה בטל הבליעה ברוב, דאין בו משום ביטול איסור לכתחילה, את"ד האבנ"מ.

התוס' (ד"ה ובהא) דטעמא דרבי משום דיש שב"ע בפת ולא משום דזו"ג, ופשטות דבריהם משמע שהיה מקום לפרש דברי רבי דאין שב"ע בפת ומ"מ הפת אסורה משום זו"ג, וא"כ גם מזה מבואר דאפילו אם אין שב"ע בפת אבל גורם של איסור עכ"פ איכא.

נמצא שדברי התוס' נראים כסותרים זא"ז.

ד. ועי' בר"ן שהקשה ג"כ אהך ברייתא דבין חדש בין ישן יוצן, דכיון דזו"ג מותר אמאי צריך צינון, הרי איכא שני גורמים, התנור של היתר והעצים של איסור. וגם בדבריו יש לדקדק דממנ"פ אם יש שב"ע בפת א"כ בודאי הפת אסורה אפילו אם זו"ג בעלמא מותר, וכמה שביאר הר"ן בעצמו דשבח העצים מעורב בפת. ואם הברייתא סובר דאין שב"ע בפת (וכמו ששמע בפשוטו מסוגיית הגמ' דמוקי ברייתא זו כרבנן) א"כ אפילו גורם של איסור ליכא.

ובדברי הר"ן א"א לדחוק דכונתו שיגרוף את העצים, דמפורש כתב דאיכא עצים דאיסורא.

וע"כ דס"ל דגם אם אין שב"ע בפת, היינו דאין שב"ע ניכר בפת, אבל גורם של איסור עכ"פ איכא.

ה. והנה הברייתא קאמר אפה בו את הפת הפת אסורה, וזה ודאי דקאי אשני התנורים, בין חדש בין ישן, וכן מבואר ברש"י ובר"ן. אלא דרש"י פי' דאפה בו בהיסק זה של איסור. (והמנחת ברוך ביאר לפי שיטתו דרש"י הוכרח לזה משום דס"ל דהתנור אינו גורם בהפת כלל, וא"כ אם אפה בהיסק של היתר בודאי הפת היתה מותרת.) והר"ן פי' דאפה בו היינו בתנור חדש שלא נתצו, או בתנור ישן שלא צננו, דהיינו תנור של איסור בהיסק של היתר, או תנור של היתר בהיסק של איסור (וכ"פ רש"י בע"ז מט.).

ויש לעיין, לפי מה שדייקנו בדברי הר"ן, וכן במקצת דיבורי התוס', דאפילו אם אין שב"ע בפת אבל גורם של איסור מיהת הוי. א"כ ממנ"פ, איך נפרש הברייתא לענין תנור חדש, דאם כרש"י דקאי אתנור חדש בהיסק של איסור, א"כ מ"ט דרבנן דשרי להפת, נהי דס"ל אין שב"ע בפת, אבל כאן יש שני גורמים של איסור, תנור של איסור, ועצים של איסור. ואם כהר"ן דקאי אתנור חדש שלא נתצו, דהיינו תנור של איסור והיסק של היתר, א"כ ממה שרבי אסר את הפת מוכרח דס"ל זו"ג אסור, ואיך נסתפקו בזה בגמ'.

ו. ואשר נראה בזה, דהנה הגמ' נסתפקה אי רבי ס"ל זו"ג אסור או מותר, והיה אפשר"ל להספק הוא רק אם

ויסוד שיטת רש"י דהתנור רק מחזיק את הפת, אבל אינו גורם באפייתו, נראה שהוא מהירושלמי שהביאו התוס' לק' (עה.) שהקשה איך צולים את הפסח בתנור, הרי נאפה מחום התנור, ומתרץ הירושלמי דחום האש דוחה את חום התנור, ולכן ס"ל לרש"י דהתנור אינו נחשב גורם באפיית הפת. אבל התוס' והר"ן ס"ל דכיון דמ"מ התנור מסייע לאפיה נחשב אף הוא גורם בהפת.

ב. ולשיטת כל הני ראשונים דגם התנור הוא גורם בהפת, ומה דרבי אסר את הפת – אף דאפשר דס"ל זו"ג מותר – הוא משום דשבח העצים ניכר בפת, או דכאילו האיסור מעורב בפת, או שאר הסברות שהזכירו הראשונים, זה נותן מקום לדון למ"ד אין שב"ע בפת, אם הביאור דאין העצים נחשבים גורם כלל (וכ"כ רש"י בכ"מ בסוגיין וזה מוכרח לפי שיטתו דאין בפת כ"א גורם אחד), או"ד אין שב"ע בפת היינו דאינו נחשב ששבח העצים ניכר או מעורב בפת, אבל גורם מיהת הוי, ומ"מ ס"ל לרבנן דהפת מותרת משום דאית להו זו"ג מותר.

ג. ובדברי התוס' יש בזה מבוכה, דבד"ה חדש כתבו להדיא דלרבנן דאין שב"ע בפת השלהבת אינה באה מן העצים אלא ממהוה הנשרף והוי כגחלים, הרי מפורש דאין כאן גורם של איסור כלל, וכן כתבו שם דהברייתא דחדש יותץ ס"ל זו"ג אסור וגם יש שב"ע בפת, הרי דאילו לא היה שב"ע בפת לא היה שם גורם של איסור כלל.

ומאידך בד"ה בין חדש (השני) דנו להך ברייתא דבין חדש בין ישן יוצן אמאי צריך אפילו צינון, כיון דזו"ג מותר. ותמוה דממנ"פ אם הברייתא ס"ל דיש שב"ע בפת א"כ הפת אסורה אפילו אם זו"ג מותר, כמפורש בגמ' (שהרי רבי אסר את הפת אף דמספק"ל שמא ס"ל זו"ג מותר). ואם אין שב"ע בפת, א"כ אין כאן גורם של איסור כלל, ומה צריך לטעמא דזו"ג.

והפנ"י נדחק דכונת התוס' דיש שב"ע בפת אבל אמאי צריך צינון תסגי שיוסיף עצים של היתר ויהיה זו"ג. אבל עדיין קשה דמנ"ל לתוס' דברייתא זו ס"ל יש שב"ע בפת, הרי אדרבא הגמ' מעיקרא קאמר הא רבי והא רבנן, ובמה דמוקי ברייתא זו כרבנן לא מצינו חזרה בגמ', והרי רבנן ס"ל דהפת מותרת דאין שב"ע בפת. (וש"ל דהתוס' מפרשים מה שדחו בגמ' אימור דשמעת לי' לרבי כו' זו"ג מי שמעת לי', דהכונה דהברייתא דבין חדש בין ישן יוצן מתוקם כרבי. אף דרבי ס"ל יש שב"ע בפת. ודוחק, דמהכ"ת לפרש כן.) ומשמע א"כ דגם למ"ד אין שב"ע בפת, אבל גורם של איסור עכ"פ איכא.

וגם בסוף הסוגיא דמסיק רב אשי דהלכתא כרבי, כתבו

ז. והנה הגמ' בתחילת הסוגיא הביאה פלוגתא בין ב' ברייתות, דברייתא א' קאמר דחדש יותץ, וברייתא ב' קאמר דחדש יוצן, ומפרש הגמ' דפליגי אי זוז"ג, והא רבי הא רבנן. וזהו כהך צד דטעמא דרבי משום דזוז"ג אסור, וממילא דטעמא דרבנן משום דזוז"ג מותר, ולכו"ע אין שבח העצים ניכר או מעורב בפת. וממילא דשפיר הקשו תוס' והר"ן דלפי"ז למה צריך צינון כלל, כיון דזוז"ג מותר. דלע"י הקשינו הא צריך צינון משום דשבח העצים ניכר בתערוכת, אבל למבואר ניחא דזהו כאידך צד בגמ' דטעמא דרבי משום שיש שב"ע בפת, אבל הגמ' הרי רצה להעמיד הברייתא כרבנן לפי מה דס"ל מעיקרא דפלוגתת רבי ורבנן בדין זוז"ג, דלאותו צד בגמ' באמת אין שבח העצים ניכר בפת, ושפיר הקשו תוס' והר"ן א"כ מ"ט יוצן, ותי' דאף דזוז"ג מותר אבל לכתחילה אסור.

והנה התוס' הקשו ג"כ כיון דהך ברייתא דבין חדש בין ישן יוצן ס"ל זוז"ג מותר, והרי זהו דוקא בדיעבד אבל לכתחילה זוז"ג אסור, א"כ לכתחילה אמאי אי"צ לנתוץ תנור חדש. ותי' משום הפסד התנור. ועי' בחי' הר"ן שתירץ וז"ל ולי אי"צ לכך, דנהי דאמרינן הא רבי הא רבנן, וטעמיה דרבי משום דזוז"ג אסור, בטעמייהו דרבנן לא צריכינן לזה וזה גורם מותר, דאינהו בחד גורם נמי שרו דטעמייהו משום דמיקלא קלי איסורא עכ"ל. ומפורש בדבריו דטעמא דרבי שאסר את הפת הוא משום דזוז"ג אסור. וכך מפורש דלדעת התוס' טעמא דרבנן משום דזוז"ג מותר. וזה מפורש כדברינו דהשתא סובר הש"ס דלכו"ע אין שבח העצים ניכר בפת, ואין העצים כ"א גורם בעלמא, ורבי ס"ל זוז"ג אסור, ורבנן ס"ל זוז"ג מותר. אלא דעל זה בא הר"ן לחלוק דשמא גם להך צד דטעמא דרבי משום דזוז"ג אסור, אבל טעמייהו דרבנן משום דאין העצים נחשבים גורמים כלל. וזה דלא כדבריו על הר"ף דשם נקט כהתוס' דטעמא דרבנן משום דזוז"ג מותר.

ח. והנה בברייתא קתני אפה בו את הפת אסורה, והרי זה פשוט דהברייתא קאי אשני התנורים, הן חדש הן ישן, שאפו בהן את הפת, רק דאנו יכולים להסתפק, אם הכונה שאפה הפת באותו היסק של איסור, וכמו שפי' רש"י, או"ד הכונה שאפה את הפת בתנור חדש שלא נתצו, ובתנור ישן שלא צננו, וכמו שפי' הר"ן.

והמתבונן יראה דזה באמת תלוי בספיקת הגמ' בביאור מחלוקת רבי ורבנן. דלהך צד בגמ' דטעמא דרבי דזוז"ג אסור, וממילא דטעמא דרבנן משום דזוז"ג מותר, אבל לכו"ע העצים חשיבי גורם של איסור עכ"פ, א"כ א"א לפרש כרש"י דאפה את הפת בהיסק של איסור, דא"כ מ"ט דרבנן דשרי גם בתנור חדש, הרי יש כאן שני גורמים של איסור, תנור חדש והיסק של איסור. אלא

רבי מסכים לדין הרישא דחדש יותץ, אבל מה שהפת אסורה זהו ודאי משום שיש שב"ע בפת. אבל פשטות לשון אביי לק' (כז). (את"ל זוז"ג אסור רבי היינו ר"א, ואת"ל זוז"ג מותר והכא משום דיש שב"ע בפת כו') משמע דהספק הוא בביאור מאי טעמא דרבי שאסר את הפת, אם הוא משום דזוז"ג אסור, דהעצים נחשבים גורם א' של איסור, או משום דיש שב"ע בפת, דשבח העצים ניכר (או מעורב) בפת. ואף שרש"י שם לא פירש כן (ולרש"י גם א"א לפרש כן דהרי ס"ל דהתנור אינו גורם בפת כלל ואין שם זוז"ג לענין הפת), אבל כן נראה שפי' התוס', שהרי כתבו בסוף הסוגיא דהלכתא כרבי משום דיש שב"ע בפת, ולא משום זוז"ג, ומשמע שדברי רבי יכולים להתפרש משני הטעמים. וזה נלמד מדברי אביי.

ולפי"ז יסוד ספיקת הגמ' בטעמא דרבי הוא בסברת הר"ן דהשבחת העצים ניכר (או מעורב) בפת. דאם השבחת העצים ניכר (או מעורב) בפת, וזהו טעמא דרבי שאסר את הפת, א"כ משמע דאילו לא היו העצים כ"א גורם בעלמא היתה הפת מותרת, דזוז"ג מותר. אבל אם אין השבחת העצים ניכר (או מעורב) בפת, ואין העצים כ"א גורם בעלמא, ומ"מ אסר רבי, ע"כ טעמא דרבי משום דס"ל זוז"ג אסור.

ונראה דמזה מסתעף ספק גם בטעמא דרבנן דפליגי עלי' דרבי. דלא מסתבר לומר דפליגי בסברא זו גופא אם השבחת העצים ניכר בפת. אלא, להך צד דהעצים אינם אלא גורם בעלמא, וטעמא דרבי משום דזוז"ג אסור, א"כ טעמא דרבנן מתפרש בפשיטות משום דזוז"ג מותר. אבל להך צד דטעמא דרבי משום ששבח העצים ניכר בפת, א"כ אינו מספיק לומר דרבנן ס"ל דזוז"ג מותר, שהרי ההיסק ניכר (או מעורב) בפת, ואם העצים הם גורמים של איסור א"כ האיסור ניכר (או מעורב) בפת, ואמאי מותר. אלא צ"ל דטעמא דרבנן משום דאין כאן שב"ע כלל, שאין ההיסק מיוחס לעצים, שהשלהבת באה ממה שכבר נשרף, וכמש"כ התוס'. ולכן אף שההיסק ניכר בפת, אבל אי"ז היסק של איסור. שו"ר שכן מבואר בדברי רבינו דוד (כז: ד"ה מכלל).

נמצא דספיקת הגמ' היא לא רק בשיטת רבי, אלא בעצם פלוגתא דרבי ורבנן, אי פליגי בדין זוז"ג, דהיינו דלכו"ע אין השבחת העצים ניכר בפת רק הם גורמים בעלמא, ולרבי זוז"ג אסור ולרבנן זוז"ג מותר, או דילמא פליגי בדין יש שבח עצים בפת, דהיינו דלכו"ע ההיסק ניכר (או מעורב) בפת, אלא דלרבי ההיסק מתיחס לעצים ויש כאן שב"ע בפת ואסור (אע"ג דזוז"ג בעלמא מותר), ולרבנן אין ההיסק מיוחס לעצים, דבא ממשוהו הנשרף, ולכן אין שב"ע בפת, וגם אין כאן גורם של איסור כלל.

צריך צינור דזוז"ג אסור לכתחילה, אבל אי"צ לנתוץ התנור משום הפסד התנור. ותמוה דהרי הברייתא אתיא כרבנן, והוא עצמו כתב דטעמא דרבנן משום דאין שב"ע בפת, ואין שם גורם של איסור כלל.

ושמא הר"ן מפרש מה שדחו בגמ' אימור דשמעת לי' לרבי משום דיש שבח עצים בפת זוז"ג מי שמעת לי', דכונת הגמ' דלהך צד דטעמא דרבי משום דיש שב"ע ניכר בפת, אבל זוז"ג מותר, א"כ הברייתא דבין חדש בין ישן מתוקם כרבי, ולכן אי"צ לנתוץ התנור, משום דהוי זוז"ג.

אבל הר"ן בחידושים ודאי לא סבירא לי' כן, דא"כ כשהקשו התוס' למה ס"ל להך ברייתא דאי"צ לנתוץ התנור, והא זוז"ג אסור לכתחילה, ותרצו משום הפסד התנור, והר"ן כתב דאי"צ לכך דטעמיהו דרבנן משום דמקלא קלא איסורא, והרי מה הרויח בזה, הא אכתי יקשה לפי מה שדחה הש"ס דרבי ס"ל זוז"ג מותר, והך ברייתא כרבי, א"כ סוכ"ס אמאי אי"צ לנתוץ התנור. אלא ע"כ דהר"ן בחידושים ס"ל דמעולם לא נתכוון הש"ס לומר דהך ברייתא מתוקם כרבי.

בגדר שבח עצים בפת

בסוגיא מבואר דרבי דס"ל דאפה בו את הפת הפת אסורה, יכול לסבור דזוז"ג מותר, ואי"צ לנתוץ התנור. והקשו הראשונים דהרי גם באפה בו את הפת אם הוא תנור ישן הו"ל זוז"ג, העצים דאיסורא, והתנור דהיתירא. וכמו בתנור של איסור ועצי היתר, דחשיב זוז"ג, ה"נ להיפך. ואמאי הפת אסורה.

ורש"י (כז. ד"ה ואת"ל) כתב דבפת ליכא כ"א גורם א' דאיסורא. ותימה היכן נעלם הגורם דהתנור. וביאר המנחת ברוך (י"ד סי' י"ד) דשיטת רש"י דהתנור רק מחזיק את הפת (או לכל היותר מצרף את החום, עי' תוס' עה. בשם הירושלמי), ולכן אינו נחשב גורם איסור בפת. (וכמו כוסות וצלוחיות של איסור דאף דאסור להשתמש בהם כדלקמן בסוגיא אבל פשוט דאם עירה משקה לכוס של איסור לא נאסר המשקה.) ומ"מ למ"ד זוז"ג אסור צריך לנתוץ את התנור, לא משום איסור הפת אלא משום איסור השתמשות בתנור. אבל למ"ד זוז"ג מותר אי"צ לנתוץ התנור, כיון דכל שימוש התנור הוא ע"י היסק עצים, ונמצא משתמש בהתנור בשני גורמים.

אבל הר"ן בע"ז (סח:) כתב דבדאי גם התנור הוא גורם בהפת, ומ"מ כל שהעצים אסורים הפת אסורה (לרבי

ע"כ דהברייתא מתפרש כמש"פ הר"ן, דאפה את הפת בתנור חדש שלא נתצו, דהיינו תנור של איסור ועצי היתר, או בתנור ישן שלא צננו דהיינו תנור של היתר ועצי איסור.

אבל להך צד בגמ' דטעמא דרבי משום דיש שב"ע בפת, דהיינו שזוז"ג מותר אלא שטעם העצים ניכר או מעורב בפת, א"כ א"א לפרש דאפה בו את הפת קאי אתנור חדש שלא נתצו, דא"כ מ"ט דרבי דהפת אסורה, הרי יש כאן זוז"ג, תנור של איסור ועצי היתר. וע"כ לאותו צד בגמ' צריכים לפרש אפה בו את הפת כרש"י, דאפה בו את הפת היינו שאפה את הפת בהיסק של איסור.

והר"ן שפי' דאפה בו את הפת היינו תנור חדש שלא נתצו, ולעז' הקשינו דא"כ מוכח דרבי ס"ל זוז"ג אסור, והרי בגמ' נסתפקו בזה, אכן לנ"ל ניחא דאיה"נ דרבי הר"ן הם כהך צד דפולוגתא דרבי ורבנן היא בדין זוז"ג, דלאותו צד א"א לפרש כפרש"י דקאי אתנור חדש בהיסק של איסור, דא"כ איך שרי רבנן, הרי יש שם ב' גורמים של איסור. אבל איה"נ לאידך צד בגמ' דרבי ס"ל זוז"ג מותר, והפת אסורה משום שיש שב"ע ניכר בפת, ורבנן ס"ל דאין שב"ע בפת כלל, א"כ הברייתא מתפרשת כרש"י דאפה את הפת בהיסק של איסור, ולרבי אסור דהוי שב"ע בפת, ולרבנן שרי דאין כאן גרימת איסור כלל, ודו"ק.

ט. ומעתה ניחא דיבורי התוס', דמש"כ בד"ה חדש, דאם אין שב"ע בפת השלהבת באה ממשוה הנשרף, זהו להך צד בגמ' דרבי ורבנן פליגי ביש שב"ע בפת. ואילו מה דנקטו בד"ה בין חדש, דאפילו אם אין שב"ע בפת אבל מ"מ גורם מיהת הוי, זהו כהך צד בגמ' דפליגי בזוז"ג, כי דברי התוס' שם קאי על מה דמוקים הגמ' פלוגתת הברייתות אי זוז"ג במחלוקת רבי ורבנן. ובסוף הסוגיא דמסיק הגמ' דהלכתא כרבי, והרי יש לנו שני פירושים בדברי רבי, או משום דיש שב"ע ניכר בפת, או משום דההיסק הוא גורם איסור וזוז"ג אסור, כתבו התוס' דלדינא העיקר כהך פירוש דטעמא דרבי משום דיש שב"ע בפת, דהרי קי"ל דזוז"ג מותר, ודו"ק.

י. ובדברי הר"ן על הרי"ף יש קצת סתירה, דמתחילה כתב דאפה בו את הפת היינו בחדש שלא נתצו או ישן שלא ציננו. וזהו כהך צד בגמ' דטעמא דרבי משום דזוז"ג אסור (שהרי חדש שלא נתצו היינו תנור של איסור עם עצי היתר, דתלוי בדין זוז"ג, וכנ"ל). ומיד כתב דטעמא דרבנן משום שאין שב"ע בפת. וזהו כדבריו בחידושים דגם להך צד בגמ' דטעמא דרבי משום דזוז"ג אסור, אבל טעמא דרבנן משום דמקלא קלא איסורא ואין שם גורם כלל. אלא דאח"כ כתב הר"ן כתוס' דהברייתא דבין חדש בין ישן יוצן ס"ל זוז"ג מותר, ולכן

הרא"ש וכן בתוס' ר"פ הקשו (וכן הקשה המהרש"ל) דמה שייך בעיא בזה, וגם למה צריך לטעמא דהקדש אפילו באלף לא בטל, הא דין אין שבח עצים ל"ש כ"א בהנך איסורים שמוותרים לאחר ביעורם, אבל בהקדש דאמרינן אפר הקדש לעולם אסור, פשוט דלא איכפת לן אם יש שבח עצים בפת. ולכן פירשו דהבעיא היא בתנור חדש שהסיקו בעצי הקדש אם צריך לנתצו, דבערלה שרי משום זוז"ג, אבל בהקדש ליכא להתירא דזוז"ג, כיון דאפילו באלף לא בטל.

(ומהרש"א הקשה ע"ז דהא גם ע"ז לא בטל אפילו באלף ומ"מ שייך ב"י זוז"ג כמבואר לעיני. ועי' ברבינו דוד ובמאירי שעמדו על זה, ועיי"ש מה שתיירצו.)

ופשוט דתוס' הרא"ש ותוס' ר"פ אולי לשיטתייהו דס"ל (כו: כהתוס' דטעמא דרבנן דאין שבח עצים בפת משום שהמשהו הנשרף חשיב כגחלים (כמפורש בתוס' הרא"ש (כו:), וגם בתוס' ר"פ (שם) משמע כן). וממילא דל"ש זה בהקדש דאפרו אסור. אבל רש"י לטעמי' דטעמא דרבנן דאין שבח עצים בפת משום שהאיסור כבר כלה, וליתיה לאיסורא בעיניה, א"כ גם בהקדש שייך זה, דאף שאפרו אסור, אבל השלהבת לא באה מן האפר אלא מן העצים, והעצים כבר כלו.

ומ"מ צ"ב ביסוד פלוגתייהו.

ד. והנה יל"ע בעיקר מה שמבואר דהיכא דליכא לאיסורא שרי ליהנות, וכמו בגרפו דמותר מה"ט, ולרש"י זהו גם יסוד שיטת רבנן דאין שבח עצים בפת. (וגם רבי ל"פ כ"א משום דס"ל דנהנה מן האיסור בשעה שהאיסור בעין, כמבואר בדברי רש"י בתחילת הסוגיא.) והרי מאי שנא מנטע אגוז של ערלה דהאילן אסור (עכ"פ למ"ד זוז"ג אסור), וכן מנביה של אשירה שאוסר הירקות שתחתיה (למ"ד זוז"ג אסור) כמבואר בע"ז (מח:), והרי גם שם האגוז והנביה כבר כלו.

והיה אפש"ל דהך כללא דהיכא דליכא לאיסורא בעיניה מותר היינו דאינו נחשב שבח עצים וכאילו האיסור מעורב בפת, אבל גורם מיהת הוי, וההיתר בגרוף דכיון דליכא לאיסורא ואין שב"ע בפת, מותר משום זוז"ג. אבל לא יעלה זה לרש"י דס"ל דהתנור אינו גורם בפת כלל, ומ"מ שרי רבנן משום שאין שבח עצים בפת, והרי רש"י מפרש דהיינו משום שכבר כלה האיסור.

עוד היה אפש"ל דהך כללא דשרי היכא דליכא לאיסורא בעיניה ל"ש כ"א בנשרפין שאפרן מותר, אבל בע"ז שאפרו אסור, וכן באגוז של ערלה דלא כלה ע"י שריפה,

דיש שב"ע בפת), דכיון דיש שב"ע בפת האיסור יותר ניכר מההיתר. אבל הר"ן כאן כתב בנוסח אחר, דכיון דיש שב"ע בפת כאילו האיסור מעורב בו. וכע"ז כתב בעה"מ דרואה אני את הפת כאילו הוא עצים דאיסורא. והדברים סתומים וחתומים. ואמאי לא נאמר דכמו שהעצים מעורבים בפת, גם התנור מעורב בו.

ב. הטור (י"ד סי' קמ"ב) מתחילה כתב דאם אפה את הפת בעצי אשירה אם אבוקה כנגדו אסור, דיש שב"ע בפת, אבל אם אין אבוקה כנגדו, דהיינו ע"ג גחלים, אף דאפר ע"ז אסור, מ"מ הפת מותרת דזוז"ג מותר (היינו גחלים של איסור ותנור של היתר). ואח"כ הביא דהרמ"ה פליג על זה, וכן הרא"ש. והש"ך ביאר דטעמא דהרמ"ה והרא"ש דכמו דקיי"ל יש שבח עצים בפת, ה"נ יש שבח גחלים בפת (בע"ז דגם הגחלים אסורים), והש"ך החזיק מאד בשיטה זו, דמאי שנא שבח גחלים משבח עצים, כיון דאפר ע"ז לעולם אסור. וצ"ע שיטת הטור שחילק ביניהם, וס"ל דבעצי אשירה יש שב"ע בפת, אבל בגחלים של אשירה אי"ז אלא גורם בעלמא ושרי משום זוז"ג.

ג. בביאור שיטת רבנן דאין שבח עצים בפת, ושרי להפת אפילו באבוקה כנגדו, כתבו התוס' (כו: ד"ה חדש יותן, כז: ד"ה מכלל) משום שהשלהבת בא ממשהו הנשרף, וחשיב כגחלים. וצ"ל דרבי פליג ע"ז וס"ל דהמשהו הנשרף לא חשיב כגחלים.

אבל רש"י (כו: ד"ה אימור) כתב דטעמא דרבנן דאי"ז שבח עצים אלא שבח היסק, דהאיסור כבר כלה. וכע"ז כתב לק' (כז: ד"ה יוליך הנאה) דטעמא דרבנן משום דליכא לאיסורא בעיניה. ומקור סברא זו דהיכא דליכא לעצים לא חשיב שבח עצים אלא שבח היסק נראה דהוא מהגמ' לק' (עה). דמבע"ל לרבי מה הדין אם גרף התנור, ומסיק דמותר, ומבואר בסוגיא שם דיסוד ההיתר משום דאי"ז צלי אש עיי"ש, הרי דאם ליתנהו להעצים אי"ז צלי אש וממילא דגם אין שבח עצים בפת. וס"ל לרש"י דמדדרי בגרוף נשמע לרבנן באבוקה כנגדו, דטעמא דרבנן משום שכלו העצים וממילא דאין כאן חום האש אלא חום ההיסק, ואין שבח עצים בפת.

ובגמ' (כז: מבע"ל תנור שהסיקו בעצי הקדש ואפה בו את הפת לרבנן דשרו בקמייתא מאי, ופשט דאסור דהקדש חמור מערלה, דערלה בטלה במאתים, והקדש אפילו באלף לא בטל. ונחלקו הראשונים בפירוש הבעיא. דרש"י (ד"ה בטלה במאתים) כתב וז"ל הלכך לא חמירא משכלה ונבער איסורו עכ"ל, ומבואר דהנידון הוא אם בהקדש אמרינן אין שבח עצים בפת. (ומש"כ רש"י כלה ונבער איסורו לשי' דיסוד ההיתר דאין שבח עצים בפת הוא משום שכלה איסורו וכנ"ל.) ובתוס'

שהושב ע"י העצים נעשה שבח העצים, ושבח איסה"נ אסור מצד עצמו. וזוה תלוי עיקר מחלוקת רבי ורבנן אם יש שב"ע בפת, דזה ודאי דאין לאסור אכילת הפת מצד שע"י אכילת הפת נהנה מן העצים, דהעצים כבר נשרפו ובשעת אכילת הפת כבר פקע איסורם. (ובלא"ה יתבאר בהמשך אי"ה ששיטת רש"י דאין לאסור אכילת הפת מצד שאפייתה היתה בסיוע דברים האסורים.) וכל הנידון הוא דכיון דבשעת ביעורם השביחו להפת, שמא הפת עצמו נחשב שבח איסה"נ, שהוא אסור מצד עצמו.

ו. ומעתה נראה לבאר סברת הר"ן ובעה"מ, דכיון דיש שב"ע בפת כאילו האיסור מעורב בפת, ואינו מועיל מה שהתנור הוא של היתר שייחשב זו"ג. דהנה כבר הבאנו דרש"י (כז.) באמת ס"ל שהתנור אינו גורם בפת כלל. דאין חום האפיה מחמת התנור אלא מחמת העצים (וכדמוכח ממה שיכול לצלות ק"פ בתנור ולא חשיב צלי מחמת דבר אחר, ע"י תוס' עה.). אלא דצ"ב, נהי שאין החום מחמת התנור, אבל סוכ"ס גם התנור מסייע באפיה, ואמאי אינו נחשב גורם דאיסורא.

ונראה שדעת רש"י דאף שהתנור מסייע באפיה, אבל אי"ז סיבה כ"א לאסור מעשה האפיה עצמה דעל ידה מקבל תועלת מן התנור. אבל כל שנאפה הפת, הרי כבר השתמש בהתנור, ואין אוסרים הפת מטעם זה. דעל מה שנאפה הפת אין להשיב, וכעת שאוכל הפת אי"ז השתמשות בתנור. ורק העצים יכולים לאסור הפת, משום שיש שבח עצים בפת, דהיינו שהפת נחשבת שבח העצים עצמם, ועי"ז הפת נאסרת כמו העצים עצמם.

ומעתה נראה דביסוד הדבר גם הר"ן ובעה"מ מודים שהאפיה נעשית ע"י חום העצים, ולא ע"י חום התנור. ולכן אין הפת יכולה להחשב שבח התנור. ואין שבח התנור בעצים. ומ"מ ס"ל שהתנור הוא גורם, לענין זה שאם אפה את הפת בתנור של איסור ועצים של היתר, הפת אסורה למ"ד זו"ג אסור. אבל לא משום שהפת נאסרה מצד עצמה, דזה אינו, דבודאי אין שבח התנור בפת. אלא משום שע"י אכילת הפת נמצא נהנה מן התנור.

אבל עצים של איסור אוסרים את הפת מצד עצמה, דיש שבח עצים בפת, דהפת עצמה נחשבת שבח העצים. וזהו מה שכתב הר"ן דכאילו האיסור מעורב בפת, ומש"כ בעה"מ דכאילו אוכל את העצים, דכונתם דהפת אסורה

אוסר אפילו לאחר שכלה האיסור.¹⁷

אבל גם זה לא יעלה לשיטת רש"י דס"ל דטעמא דרבנן דאין שב"ע בפת הוא משום שכלה האיסור, ובגמ' מבע"ל אם גם בהקדש אמרינן כן, ולא פשט לאיסורא כ"א משום שאפילו באלף אינו בטל, הא לאו האי טעמא גם בהקדש היה שייך ההיתר דכלה איסורו, אע"ג דאפרו אסור. (ואגב חזינן דגם ל"ל לרש"י הך סברא דהחום הנשאר דינו כאפר.) וא"כ שוב קשה מ"ש מאגוז ונביה דג"כ כלה האיסור.

אלא דלרש"י היה אפשר לתרץ הא דנביה משום דע"ז נמי אינו בטל אפילו באלף, ולכן דינו כהקדש דאין בו ההיתר דכלה איסורו. אבל א"כ מאי מבע"ל בהקדש, תיפוק ל' מהך משנה בע"ז דנביה אוסרת הירקות. וגם אכתי תקשה מאגוז של ערלה.

ה. והנה יש לעי' ג"כ במה שאמר הברייתא (כו:) דתנור חדש שהסיק בקליפי ערלה יותן, ומשום דיש שבח עצים בתנור וזו"ג אסור, והרי כשאופה פת בתנור כבר גרף לעצים דאיסורא, ואמאי אין שם ההיתר דגרפו.

וע"כ צ"ל דכיון דבזמן שהסיק את התנור היו העצים בעין ואז הושבח התנור ע"י העצים, נאסר התנור מצד עצמו. וזהו ענין שבח עצים בתנור, דדבר שהושבח ע"י איסה"נ נחשב שבח איסה"נ, וכמו שבח שע"ג נכסיו שיש לו בעלות ממילא בשבח, וכן שבח איסה"נ אסור כמו האיסה"נ עצמו. ולכן אחר שהושבח התנור ע"י עצי איסור, ויש שבח עצים בתנור, התנור אסור מצד עצמו וחוזר ואוסר את הפת, אף שהעצים דמעיקרא כבר כלו.

וראיה לדבר דהרי שיטת התוס' (ע"ז מח:) דבשתי פעולות לא אמרינן זו"ג, והקשה האבנ"מ (שו"ת סי' ו') א"כ בתנור חדש ועצי היתר אמאי חשיב זו"ג, ותי' דהוי פעולה א' דהתנור מצרף את החום (ע"י תוס' עה.). וקשה לכ' דהגורם של איסור אינו התנור אלא העצי איסור, ופעולתם היתה לצרף את התנור, והיא פעולה אחרת לכ' מפעולת העצים האחרונים האופים את הפת. וצ"ל דאחר שהסיק את התנור נעשה התנור לדבר האסור, והוא הגורם איסור בהפת.

וזהו הפשט הפשוט ביש שבח עצים בפת, דדבר

¹⁷ וכן לכ' דעת הש"ך (י"ד קמ"ב) דס"ל דבעצי אשירה כיון שאפרה אסור אפילו אם גרפו להתנור הפת אסורה. אבל באמת אי"ז מוכרח בדעת הש"ך דיל"פ כונתו דס"ל שהחום שנשאר בתנור דינו כאפר, ולכן בעצי אשירה שאפרה אסור החום עצמו אסור ולא כלה האיסור כלל. אבל אי"ז נראה דהחום אין בו ממש ואיך שייך שייאסר בהנאה. ועי' לק'.

הפת נחשבת השבחת העצים ממש, כדי שייאסר מצד עצמה, רק היא שבח ההיסק, שאין בו ממש, ואילו מה שיש לו תועלת מן העצים אי"ז סיבה לאסור הפת. (או משום דכבר פקע איסורם, או משום מה שנתבאר ששי' רש"י דאין הפת נאסרת ע"י שאפיתה היתה בסיוע דברים האסורים.)¹⁷

ומעתה לענין אגוז ונביה נמי, אף שהם כלים אבל הנביה ממש משביחה את הירקות, והאגוז ממש מצמיח את האילן, ובכח"ג האיסור בודאי עובר מהנביה לירקות ומהאגוז לאילן, דיש שבח נביה בירק ממש, ויש שבח אגוז באילן ממש. משא"כ בעצים למ"ד אין שבח עצים בפת, אין העצים בעצמם משביחים את הפת, רק עושים את ההיסק, וההיסק משביח את הפת, וכמש"כ רש"י דאין כאן שבח עצים אלא שבח היסק.

ט. והנה עי' לק' (עה.) דמתיר הגמ' בגרוף, ומקשה מקרבן פסח דצריך מיעוט מיוחד דצלי אש צלי אש ב"פ הא בעלמא גם גרוף חשיב צלי אש. ומתוך הגמ' דכיון דבק"פ איכא מיעוט ילפינן מיניה דגם בעלמא אי"ז צלי אש.

וכל השו"ט צ"ב מה ענין צלי אש לאיסור הנאה מהעצים, והרי אפילו אם אי"ז צלי אש אבל סוכ"ס נהנה מן העצים.¹⁸

אכן למבואר נחא, דיסוד ההיתר בגרוף הוא דכיון שאין העצים והפת יחד בתנור, לכן אין הפת נחשב השבחת העצים. ואף שבודאי העצים גרמו לאפייית הפת, אבל אי"ז סיבה לאסור הפת, שהרי העצים כבר נשרפו ופקע איסורם. ועוד דעם התנור של היתר הר"ז זוז"ג. (ולרש"י בלא"ה אי"ז אלא סיבה לאסור מעשה האפיה, ולא לאסור הפת, כדלע"י.) ואין לאסור הפת אא"כ היא נחשבת שבח העצים, דאזי הפת אסורה מצד עצמה, וכאילו האיסור מעורב בפת. וזה באמת תלוי בדין צלי אש, דאם האפיה מתחמת להאש של העצים א"כ הפת

מצד עצמה כמו העצים עצמם, כיון שהיא שבח העצים.

ולכן בעצים דאיסורא ותנור של היתר אסור, אפילו למ"ד זוז"ג מותר, דאף שהתנור הוא גורם של היתר, אבל העצים הם יותר מגורם בעלמא אלא שבח העצים בפת, דהפת היא שבח העצים, ואינה שבח התנור, כיון דעצם האפיה נעשה ע"י העצים, ודו"ק.

ז. ונראה עפ"ז לבאר שיטת הטור דיש שבח עצים בפת אבל לא שבח גחלים. דמה שאפר ע"ז אסור אינו משום שהוא ע"ז עצמו, דבודאי האפר אינו ע"ז, רק דכיון שהע"ז נאסר לא פקע האיסור גם מן האפר. וכמו חמץ שחרכו לאחר זמנו דבודאי אינו חמץ ומ"מ כיון דחייל האיסור שוב לא פקע. וס"ל להטור דהך דינא המבואר בסוגיין דשבח איסור"נ הוי כמו האיסור עצמו, דהיינו שאסור מצד עצמו וכאילו אוכל את העצים, לא נאמר אלא בדברים שהתורה אסרה אותם בעצם, כמו ע"ז עצמה וחמץ עצמו, אבל אפר ע"ז דאינו אסור מצד עצמו, שהרי אינו ע"ז, רק איסורו משום דלא פקע האיסור דכבר חייל קודם שנעשה אפר, בזה לא נאמר דשבח האפר אסור כאפר עצמו. ולכן ל"ש לומר דשבח הגחלים בפת. אלא דמ"מ כיון שהגחלים אסורים בהנאה עכ"פ א"כ הפת צ"ל אסורה מדין גורם, אבל בזה יש לנו ההיתר דזוז"ג, כיון שיש גם להגורם של התנור.

ח. וא"ת מ"ט דרבנן דס"ל אין שבי"ע בפת, נהי שאין העצים משביחים להפת, וכמש"כ רש"י דאין כאן שבח עצים אלא שבח היסק, הרי ההיסק עצמו אסור, דהוא שבח העצים, ושוב ייאסר הפת שהוא שבח ההיסק. צ"ל דההיסק אין בו ממש, ול"ש בו השבחה, ול"ש לומר ששבח העצים בהיסק.¹⁹

ובזה נראה לבאר לשון רש"י (כו: ד"ה וחכמים אומרים הפת מותרת), שכתב זז"ל דסברי אין שבי"ע בפת ממש עכ"ל, ולשון ממש דקאמר לא ברירא. ונראה דכונתו דאף שבודאי יש לו תועלת מן העצים, אבל מ"מ אין

¹⁷ עו"ל דההיסק ודאי הוא כגחלים, ואינו אסור. (ועי' לעי' מה שכתבנו בדעת הש"ך.)

¹⁸ אבל עי' לשון רש"י (כו: ד"ה שרשיפא), דרבנן מודי בשרשיפא דאסור דהנאתן כשהן בעין ועל ידי ממש, ולשון זה צ"ב דבשרשיפא ליכא נידון דהשבחה כלל, וא"כ מה צ"ל דהנאתן ע"י ממש.

¹⁹ והיה אפש"ל דעיי"ש בתוס' בשם הירושלמי דכל זמן שיש שם עצים חום העצים דוחה חום התנור, וא"כ י"ל דילפינן מק"פ דכתיב צלי אש ב"פ דהר"ז גילוי דאחר שגרפו החום אינו בא מן העצים אלא מן התנור, ולכן פסול לק"פ. וממילא דהפת גם מותר בהנאה, דכיון שהחום בא מן התנור הו"ל זוז"ג ושרי. אבל לשון רש"י שם (ד"ה מהו) שמבאר הבעיא וז"ל הא אין שבח עצים בפת עכ"ל, ומבואר דיסוד ההיתר בגרוף משום דבגרוף אפילו רבי מודה דאין שבח עצים בפת (ולא משום זוז"ג). וא"כ שוב קשה מה זה ענין לצלי אש.

התוס' דגם באבוקה כנגדו נימא כן דאין הפת נאסרת אחר שכלה עיקר האיסור (דהיינו המשהו הנשרף).^{ק"א}

אבל מדברי רש"י נראה שמפרש סברת האבע"א בדרך אחרת, ולזה נתעוררתי ע"י הב' יוסף קראוס נ"י, דעיי"ש רש"י ד"ה אאש קפיד רחמנא וז"ל וחום התנור תולדת אש הוא ואם תתן בו בגד נשרף ונעשה פחם ואש עכ"ל, ונראה מדבריו, דהאבע"א הכי קאמר, דאמנן גרוף חשוב צלי אש, אבל אי"ז האש דמעיקרא היוצא מן העצים, אלא אש חדש של חום ההיסק, דגם ההיסק חשיב תולדת אש. אבל אין כאן צלי מהאש של העצים, וממילא דאין שבח עצים בפת.

נמצא דפליגי רש"י ותוס' בביאור האבע"א, דלרש"י גם לפי האבע"א אין שב"ע בפת, ומ"מ לענין ק"פ חשיב צלי אש דהחום עצמו הוא תולדת האש, ואילו להתוס' האבע"א סובר כמו שסברה הגמ' מעיקרא דכיון שהוא צלי אש יש שב"ע בפת, ומ"מ הפת מותרת דאין האיסור חל על השבח אחר שפקע מהעצים עצמם.^{ק"ב}

יא. והנה שיטת רש"י (כו): דטעמא דרבנן שמתירים את הפת אפילו באבוקה כנגדו, משום דס"ל דכיון שכלה האיסור בשעת ביעורו לכן אי"ז שבח עצים אלא שבח ההיסק. ולכ' יתמה, דא"כ איך משכח"ל צליית הק"פ, הרי אין כאן צלי אש, אלא צלי מחמת ההיסק. וכמבואר בגמ' (עה.) דדין שב"ע בפת תלוי בדין צלי אש.

אכן באמת לשי' רש"י עצמו זה ניחא, שהרי פלוגתא היא בגמ' (כו.) אי רבי ורבנן פליגי באבוקה כנגדו או בגחלים לוחשות, וא"כ נוכל לומר דהמ"ד בגמ' (שם) דפלוגתתם באבוקה כנגדו יסבור כהאבע"א בגמ' (עה.) דדין צלי

היא השבחת העצים עצמם, אבל אם אי"ז נחשב צלי אש אלא צלי מחמת החום הנשאר, א"כ אף שהוא בגרמת העצים אבל סוכ"ס אין הפת נחשבת שבח העצים עצמם, אלא שבח ההיסק.

ולכן שפיר מקשה הגמ' כיון דבק"פ צריך מיעוט, משמע דבעלמא ה"ז צלי אש, וא"כ יש שבח עצים בפת, דהא בהא תליא. ומתרץ דיפינן מק"פ דאי"ז צלי אש, וממילא דאין שב"ע בפת.

י. ועי' עוד שם בגמ' ואבע"א התם טעמא דכתב רחמנא צלי אש שתי פעמים הא לא כתב רחמנא צלי אש שתי פעמים הו"א אאש קפיד רחמנא ואפילו גרפו נמי צלי אש הוא, אבל הכא אעצים דאיסורא קא קפיד רחמנא והא ליתנהו.

ולכ' האבע"א חוזר להנחת הגמ' הראשונה דגרפו הוא צלי אש, וא"כ יש שבח עצים בפת, אלא דמ"מ מותר דכיון דליתנהו להעצים דכבר פקע איסורם, אין האיסור חל על השבח. דאין האיסור חל על השבח לאחר שכבר פקע מהעצים עצמם.

וכן מוכח מדברי התוס' שם (ד"ה וגרפו), שהקשו וז"ל ותימה לר"י כיון דהפת אסור כשאבוקה כנגדו וחום אבוקה אסור א"כ כשגרפו ואפה בו את הפת נמי היא אסור הפת עכ"ל. ובפשוטו אין הקושיא מובנת כלל, דבאבוקה כנגדו בודאי חשיב צלי אש, דאם לא כן איך משכח"ל צליית הקרבן פסח. ולא דמי לגרפו דאי"ז צלי אש. וע"כ דהתוס' הבינו דלפי האבע"א גם גרוף הוא צלי אש, דיש שבח עצים בפת, ומ"מ הפת מותרת, דאין השבח נאסר לאחר שכלה עיקר האיסור, ועל זה מקשים

^{ק"א} אבל לפי"ז לכ' הדרא לדוכתה מה שהקשינו לעי' בגמ' ע"ז (מח): איך הנביה אוסרת את הירקות, והאגוז את האילן, והרי כלה האיסור. ולעי' תירצנו דיש שבח אגוז באילן, ויש שבח נביה בירקות. אבל לפי האבע"א הרי מבואר דגם אם יש שב"ע בפת מ"מ אין הפת נאסרת אחר שכלה עיקר האיסור. אבל להתוס' י"ל בפשיטות דיסוד האבע"א הוא דאין איסור חל מדין שבח להיות כעצים עצמם אחר שפקע מעיקר האיסור. אבל מ"מ גורם דאיסורא מיהת הוי, ומ"מ הפת מותרת דגם התנור הוא גורם והוי וזו"ג. ובנביה ואגוז אסור מדין גורם, כמבואר בגמ' שם.

^{ק"ב} ועיי"ש בתוס' שתייצו בשם ר"י דאיה"נ האיסור באבוקה כנגדו הוא מדרבנן, והתוס' הקשו ע"ז דא"כ לא היה שייך לפלוגי אם יש שב"ע בפת עיי"ש, ובפשוטו אין הקושיא מובנת, נימא דפליגי אם מדרבנן יש"ע בפת. אבל למבואר ניחא, דלפי האבע"א לכו"ע יש שב"ע בפת ומ"מ שרי השבח כיון שפקע האיסור מן העצים, ולפי"ז מחלוקת רבי ורבנן אינו אם יש שבח עצים, אלא אם גזרו רבנן שיחול האיסור על השבח אחר שכלה מהעיקר. ושמיע להו להתוס' דכיון שבגמ' (כו): אמרו דרבי אית לי' יש שב"ע בפת, משמע דבזה גופא פליגי רבי ורבנן.

^{ק"ג} ויתכן דנפק"מ למש"כ הש"ך (סי' קמ"ב) דבע"ז דאפרו אסור גם אם גרף את התנור הפת אסורה. דזהו כהתוס' דגם בגרוף הוי צלי אש ויש שב"ע בפת, וההיתר הוא משום דפקע האיסור מן העצים, וזה ל"ש בע"ז. אבל לרש"י ההיתר בגרוף הוא משום שאינו נחשב צלי אש כלל, אלא צלי מחמת החום הנשאר, ואפילו בע"ז ל"ש לאסור החום שאין בו ממש.

דיבר אלא בגונא דקדם וסילקו, דליכא זוז"ג כלל, ולכן אזלינן בתר האחרון. אבל כשלא קדם וסילקו, דאיכא זוז"ג, נימא דהוא מותר גם לר"א.

והיה אפשר לדייה"נ מדברי ר"א במשנה זו ליכא שום הוכחה דזוז"ג אסור, אלא דאביי ידע דזהו שיטת ר"א מאידך דר"א דמייתי הש"ס בהמשך דתנור יותן, ולכן אביי נקט האמת דלר"א אם לא קדם וסילקו דאיכא זוז"ג אסור.

אבל אי"ז מספיק, דאכתי יקשה על סוגיית הש"ס דמקשה וממאי דטעמא דר"א כדאביי, דילמא טעמא דר"א משום דאחר אחרון אני בא, היינו דאפילו לא קדם וסילקו אזלינן בתר האחרון. והרי עיקר כונת הגמ' אינו אלא להקשות מנ"ל דר"א ס"ל זוז"ג אסור, דאכתי לא ידעי' הך דתנור יותן, ותמוה למה הוצרכה הגמ' בשביל כך לדחות פירוש אביי לגמרי, ולומר דר"א יש לו טעם אחר לגמרי דאפילו אם לא קדם וסילקו אחר אחרון אני בא, דאזלינן לעולם בתר המחמיץ האחרון, והרי מה הכריח את הש"ס לזה, וכי כעורה היא סברתו של אביי דרק כשקדם וסילקו ליכא דין זוז"ג, ולא היה הש"ס צריך לנטות מדברי אביי כ"א בדבר אחד, דאביי אמר דלר"א אם לא קדם וסילקו – דאיכא זוז"ג – אסור, ועל זה היה יכול הגמ' להקשות דלעולם נימא דלר"א זוז"ג מותר, ולכן כשלא קדם וסילקו מותר. וצ"ע.

ב. ובאמת כי רש"י כאן בפסחים פ"י דברי אביי באופן אחר ממה שפירש שם, ולפי דבריו כאן ליתא לקושיין, דכאן מפ' דאם קדם וסילק את התרומה כבר בטל האיסור והלך לו ואינו חוזר וניעור עיי"ש.

וזה דלא כפרש"י בע"ז, דשם פרש"י דקדם וסילקו מפקיע דין זוז"ג דלעולם לא היה שם שיעור להחמיץ ביחד, אבל לפי דברי רש"י כאן קדם וסילקו אינו הפקעה מדין זוז"ג כלל, כי לעולם יש שני גורמים של חימוץ אפילו כשקדם וסילקו, אלא דקדם וסילקו מפקיע את האיסור תרומה, דהתרומה כבר נתבטלה ואין האיסור חוזר וניעור, ולכן אף שיש כאן שני גורמים אבל הוא כשני גורמים של היתר.

וצריך להבין לפי"ז, תינח כשנפל שאור של תרומה תחילה וסילקו ונפל שאור של חולין, דאמר ר"א אחר אחרון אני בא ושרי, היינו כנ"ל משום דהאיסור תרומה כבר נתבטל ואינו חוזר וניעור. אבל אם קדם שאור של

אש לענין ק"פ אינו תלוי בדין שבח עצים בפת, כי החום עצמו חשיב תולדת האש לענין צליית הק"פ, ו"א"כ שפיר משכח"ל צלי אש לענין ק"פ. ומאידך התירוח הראשון בגמ' (עה.) שדין צלי אש בק"פ תלוי בדין שב"ע בפת, יסבור כמ"ד (כו.) דפלוגתת רבי ורבנן בגחלים לוחשות דוקא, אבל באבוקה כנגדו לכו"ע יש שב"ע בפת, ו"א"כ גם לדידיה משכח"ל צלי אש בק"פ כשאבוקה כנגדו.

אבל לשיטת התוס' גם לפי האבע"א נשאר התליה בין צלי אש ושבח עצים, וכיון דאבוקה כנגדו ע"כ חשיב צלי אש לענין ק"פ – דאם לא כן לא משכח"ל ק"פ כלל – א"כ יש שבח עצים בפת. ויקשה א"כ מ"ט דרבנן. אכן התוס' לשיטתייהו נזהרו בזה, ופירשו דטעמא דרבנן משום דהמשהו הנשרף חשיב כגחלת, ולכן הפת מותרת דערלה מן הנשרפין דאפרן מותר. וזה ל"ש לענין ק"פ.

ומבואר יסוד פלוגתת רש"י ותוס' בסוגיין, ודו"ק.

כ"ז ע"א

ואמר אביי לא שנו אלא שקדם וסילק את האיסור כו'.
ע"י רש"י ע"ז (מט.) שפ"י דכיון שמעולם לא היה שיעור חימוץ ביחד, אין ההיתר מצטרף להאיסור להחשב זוז"ג, אלא הגורם הראשון כבר אינו, ואחר הגורם האחרון אני בא, דהגורם האחרון מבטל את הראשון עיי"ש.

(ולשון ביטול דקאמר רש"י נראה שהוא על משקל מש"כ הר"ן לעי' בדעת רש"י דמש"א בסוטה בילדה שסיבכה בזקנה דהילדה בטלה בזקנה, היינו מדין זוז"ג, הרי דמה שגורם א' מבטל את השני נקרא ביטול.)

עכ"פ מבואר מדברי רש"י דמפרש סברת אביי דקדם וסילקו מפקיע דין זוז"ג, וממילא אזלינן בתר הגורם האחרון. ולאביי זהו טעמא דר"א דאחר אחרון אני בא.

אבל אם לא קדם וסילקו, א"כ הוא בדין זוז"ג, ואין דינו מפורש בדברי ר"א, אבל אביי קאמר דבזה ר"א אסור, דס"ל זוז"ג אסור. וצ"ב מנא ל' לאביי זה, דילמא לעולם ר"א מודה לחכמים דזוז"ג מותר. והרי ר"א עצמו לא

^פ והמיעוט דצלי אש צלי אש ב"פ צ"ל דמעט גרוף אבל לא אבוקה כנגדו אף דגם באבוקה כנגדו נצלה ע"י חום ההיסק. אי"ז רבנן ל"ל המיעוט דצלי אש צלי אש ב"פ כלל.

אחר שעה א' דשניהם ביחד משביחים אבל כל א' בפנ"ע אינו נחשב משביח.

וכל השו"ט הוא בדין השבחה, ומבואר דגם לאחר שעה א' ההיתר הוא משום נטל"פ, ולא משום זוז"ג. ועיי"ש בתוס' שבאמת הקשו למה לא תי' הגמ' דאמנם שניהם מצטרפים להשביח אבל מ"מ מותר משום שהוא זוז"ג. ותי' דכיון דכל א' יכול להחמיץ בפנ"ע ל"ש ההיתר דזוז"ג. וזה היפך דברי התוס' כאן. ועכ"פ לשי' התוס' כאן תמוה איך יפרנסו את הסוגיא שם.

ב. ושי"ל קרוב להנ"ל, דיש כאן שני חימוצים, הא' מה שהשאור של תרומה מחמיץ יחד עם השאור של תרומה, והב' מה שהשאור של תרומה מחמיץ לבד (שהרי לבסוף יש חימוץ כפול). והנה מה שהשאור של תרומה מחמיץ יחד עם השאור של חולין נגמר אחר שעה א', ולמה אינו אוסר באותה שעה. ומה לי שאינו מצטרף עם השאור של חולין לענין השבחה, ולא חשיב משביח, וכמבואר בסוגיא דע"ז הנ"ל, אבל הרי גם אינו פוגם, וסוכ"ס הוי נבילה הראויה לגר. ועכ"כ משום שהוא זוז"ג, ור"ש ס"ל זוז"ג מותר.

אבל אחר ב' שעות השאור של תרומה כבר מחמיץ לבד, ואמאי אינו אוסר, ע"כ משום שאזי הוא פוגם. ועל זה הוא שמקשה הגמ' שם, הרי אותו שאור של תרומה שהוא פוגם עכשיו אחר ב' שעות, הרי לפני שעה א' השביחה. (ונהי דלא היה לו כח לאסור באותה שעה, שהרי טרם הספיקה להחמיץ לבד, אבל סוכ"ס הוי משביח ואח"כ פוגם, וזה מפקיע ההיתר דנטל"פ, דיש לו שם משביח, ולא שם פוגם.) ועל זה שפיר מתרץ דמה שהשאור של תרומה השביח לאחר שעה היה בצירוף עם השאור של חולין, אבל בפנ"ע לא השביח אז כלל, ור"ש לטעמי' דאינו מצטרף ליהשב משביח, ודו"ק.

ולפי"ז יתכן דהתוס' בע"ז לא פליגי עם התוס' כאן, דכונת התוס' כאן דמה שהשאור של תרומה משביח אחר שעה א' ביחד עם השאור של חולין אינו אוסר (אף שבאותה שעה עדיין לא פגם) משום דאף ששניהם יש להם כח להחמיץ אבל כיון שלמעשה השביחו יחד אחר שעה א' הר"ז בכלל זוז"ג ור"ש אית לי' זוז"ג מותר. אבל התוס' שם כונתם דמה שהשאור של תרומה מחמיץ לבד אחר ב' שעות שפיר היה אוסר (אלמלא שהוא כבר נטל"פ) דאי"ז זוז"ג כיון דבאותה שעה הוא כבר מחמיץ לבד בפועל.

ולפי"ז יל"ע במש"כ התוס' דהמשנה בתמורה מיירי כשאין בעיסה הראשונה כדי להחמיץ, אבל אם יש בה כדי להחמיץ הוי זוז"ג ושרי, והרי שמא המשנה דהתם ס"ל דנטל"פ אוסר, וא"כ אפילו אם יש בעיסה הראשונה

חולין וסילקו ונפל שאור של תרומה, דגם בזה אמר ר"א אחר אחרון אני בא ואסור, ואמאי הוא אסור הרי סוכ"ס איכא שני גורמים, וכנ"ל דקדם וסילקו אינו מפקיע דין זוז"ג. ועכ"כ משום דר"א ס"ל זוז"ג אסור.

נמצא דלפרש"י כאן, אביי הוכיח דר"א ס"ל זוז"ג אסור מדבריו במשנה זו עצמה. ולכן כשבאה הגמ' לדחות דשמא ר"א אית לי' זוז"ג מותר, הוצרכה הגמ' לדחות פירוש אביי לגמרי, ולומר דטעמא דר"א אינו משום שקדם וסילקו (דהיינו שהאיסור תרומה בטל והלך לו) כלל, אלא משום דר"א ס"ל דרק האחרון נחשב המחמיץ, ואין כאן זוז"ג כלל. וממילא דאין חילוק אם קדם וסילקו אם לא, ודו"ק.

תוס' ד"ה עד. בפשוטו כונתם דר"ש דמתיר בשאור של תרומה ושל חולין טעמי' משום דהוי זוז"ג. וקשה דבגמ' התם מבואר דטעמא משום דר"ש ס"ל נטל"פ מותר.

(ולפי מה שהגיה המהרש"א בדברי התוס' היה אפשר"ל דכונתם להיפך דגם הכא מה דרבנן אסרו דוקא ביש בו בשל תרומה כדי להחמיץ, אבל אם יש בשניהם כדי להחמיץ שרי, הוא משום דהוי נטל"פ. אבל לשון התוס' שכתבו דהשתא הוי ר"ש כרבנן דהכא לא משמע כן כלל, דהו"ל לומר להיפך, דלפי"ז הו"ל רבנן דהכא כר"ש התם דס"ל נטל"פ מותר. ובתוס' הרשב"א מפורש דכונת התוס' להביא ראייה דאל"כ ר"ש דהתם הוי דלא כמאן. ומוכרח דכונתם דטעמא דר"ש משום דס"ל כרבנן דהכא דזוז"ג מותר.)

והיה אפשר"ל דתרווייהו צריכי, דאחר שעה א' באמת נתן טעם לשבח, אלא דשרי משום שהוא זוז"ג, ואף דשניהם יכולים להחמיץ מ"מ כיון דלמעשה החמיצו ביחד חשיב זוז"ג כמש"כ תוס'. אבל אחר ב' שעות כל א' מחמיץ לבד, שהרי יש שם חימוץ כפול, ואי"ז בכלל זוז"ג כלל, רק שרי משום נטל"פ.

אלא דאי"ז עולה בסוגיית הגמ' שם, דעיי"ש דרבנן מקשים לר"ש הרי אחר שעה א' היה נתן טעם לשבח. ותי' ר"ש דשניהם השביחו, פי' דגם אחר שעה א' כל א' לבדו לא היה משביח, וההשבחה ע"י שניהם, ואין השאור של תרומה נחשב משביח. ומקשה דלצטרפו, פי' כיון דשניהם ביחד משביחים א"כ כל א' בפנ"ע ג"כ יהיה נחשב משביח. ומתוך דר"ש לטעמי' דאין ערלה וכלאה"כ מצטרפין לשיעור א' במאתיים. פי' דכמו בערלה וכלאה"כ שנפלו שניהם לתוך חולין, וביחד יש שם יותר מא' במאתיים, וא"כ ביחד הם שיעור חשוב, מ"מ כל א' בפנ"ע אינו נחשב שיעור חשוב ובטל, כמו"כ

הנשרפין.

ועי' רש"י תמורה (שם ד"ה ה"ג לא הוה איניש דלמעול) שכתב דפסולי המוקדשין אפרן מותר דקלישא קדושתיהו הואיל ונפסלו. וק' הא כלל הוא בכל הנשרפין דאפרן מותר, כמו ערלה וכלאי הכרם, אף דהתם ל"ש הך טעמא דקלישא קדושתיהו כלל.

התוס' תמורה (לג:) כתבו דטעמא דהנשרפין אפרן מותר משום שנעשה מצותן. אבל מדברי רש"י הנ"ל משמע דלית ליה הך טעמא. וכן נראה מרש"י לעי' (כו: ד"ה בישלה על גבי גחלים) שכתב דגחלים דערלה שרי דכבר כלה ובטל האיסור, וזהו טעם אחר ממש"כ התוס' דנעשה מצותן. (ובפשוטו דרש"י לשי' שכתב לעי' (כו: ד"ה וריח) דטעם ההיתר דנעשה מצותן במעילה משום דאי"ז קדשי ה'. וזה ל"ש בשאר איסורים.) וקשה לפי"ד רש"י דטעם ההיתר משום דכלה ובטל האיסור, א"כ מ"ש נשרפין מנקברין.

ונראה בדעת רש"י דמה שהתורה חייבה שריפה הוא גילו"מ דאין האיסור יכול לחול אלא כל זמן ששמו עליו, אבל לאחר שכלה ובטל השם דערלה או כלאה"כ או חמץ, דהאפר הוא פנים חדשות, פקע האיסור. אבל בנקברין דליכא גילו"מ זה, אמרינן דחמור איסוריהו וכיון שחל על החפצא תו לא פקע אף לאחר שכלה שמו ונעשה אפר בעלמא.

ומעתה הרי בהקדש חיוב מעילה אחד הוא בין בפסה"מ בין בשאר הקדש, וכיון דבפסולי המוקדשין שהם טעונים שריפה איכא גילו"מ דלא חמור האיסור מעילה ופקע אחר שכלה ובטל, היה בדין דנקיש מזה לכל חיוב מעילה דפקע ע"י שריפה, כיון דכלה ובטל האיסור. ולזה הוצרך רש"י במעילה לבאר דאינו כן, משום דפסולי המוקדשין קלישא קדושתיהו, ולכן אף דשם גילתה תורה דפקע האיסור אחר שכלה ובטל אבל א"א להקיש מזה לשאר הקדש דלא קלישא קדושתיהו.

וממילא ניחא הברייתא דכל הנשרפין אפרן מותר, ואפר הקדש לעולם אסור. דתמנהו כיון דמיירי בעצי הקדש דאינם מן הנשרפין כלל, א"כ מה זה ענין להא דכל הנשרפין אפרן מותר. ולנ"ל ניחא, דכיון דמצינו בפסולי המוקדשין דפקע איסורן ע"י שריפה, היה מקום לומר דזה מגלה דגם בעלמא איסור מעילה פקע ע"י שריפה, ואשמעינן הברייתא דאינו כן, דפסולי המוקדשין קלישא קדושתיהו וכנ"ל.

אכן כל זה לשיטת רש"י, אבל לשי' התוס' דהנשרפין אפרן מותר משום שנעשה מצותן אכתי קשה מה ענין אפר הקדש לכאן, כיון דלא מיירי בנשרפין כלל, ומה

כדי להחמיץ אסור כיון שהשאור של תרומה יכול להחמיץ לבד אחר ב' שעות. וצ"ל דלא ניח"ל להתוס' לאוקמה להך מתני' דלא כהלכתא, דקיי"ל דנטל"פ מותר.

רש"י ד"ה יוליך הנאה לים המלח. בא"ד ואם תאמר לרבנן יוצן למה לי כו' הני מילי דיעבד, אבל לכתחלה לא קא שרי לאפות בהיסק אסור כו' עיי"ש. בפשוטו כונתו לאיסור דרבנן.

אבל שמה באמת איסורא דאורייתא קאמר, דהנה יל"ע לרבנן דשרי באפה בו את הפת, דס"ל שכבר כלה האיסור, מאי שנא מלהדליק בו את הנר דילפינן לעי' (כב:): דאסור בשמן של ערלה. ועי' רש"י ב"ק (קא). דמה שצריך קרא לזה (אף דערלה בלא"ה אסור בהנאה) משום שהאור אין בו ממש. והיה אפשר"ל לכל דבר שאין בו ממש צריך קרא בפנ"ע, כדחזינן שצריך קרא בפנ"ע לאסור צביעה, ורש"י פי' דגם צביעה צריך קרא משום דחזותא אין בו ממש, ולמה א"כ צריך ב' קראי, אלא ע"כ דלכל הנאה שאין בה ממש צריך קרא. וממילא דאין לנו קרא לרבנות היסק.

אבל יותר נראה דאיה"נ כמו דילפינן דאסור להדליק בו את הנר, כך אסור לאפות בהיסק זה, ומה"ט באמת הדין דצריך לצנן את התנור, ומ"מ כיון דסוכ"ס ההיסק אין בו ממש, לא שייך לומר שהפת תיאסר מדין שבח ההיסק. כי דבר שאין בו ממש ל"ש בו שבח. והקרא שמרבה שלא ידליק בו את הנר מרבה רק דאסור ליהנות מן האור, וכן מן ההיסק, אבל אינו אוסר שבח ההיסק.

וזהו שכתב רש"י, דלכתחילה לא קא שרי לאפות בהיסק אסור, ולכן יוצן, דאין כונתו לאיסור דרבנן, אלא לאיסור דאורייתא, דומיא דהלדקת הנר.

כ"ז ע"ב

והא תניא כל הנשרפין אפרן מותר חוץ מעצי אשירה, ואפר הקדש לעולם אסור. עי' בגמ' תמורה (לד.). דמבואר שם דפסולי המוקדשין שדינם בשריפה אפרן מותר, והכא מיירי בעצי הקדש שנפל בהן דליקה.

וק' א"כ לשון הברייתא דכל הנשרפין כו' ואפר הקדש לעולם אסור, והרי עצי הקדש אינם מן הנשרפין כלל, ופשיטא דאפרם אסור, כדין כל איסוה"נ שאינו מן

חידוש אשמעינן דאפר הקדש לעולם אסור, צ"ע.

ל' ע"א

חמץ בפסח במשהו

אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו, כרב. שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר כר"ש... הנ"מ בעיניה אבל ע"י תערובת לא.

והנה ש"י רש"י דרבא ס"ל כרב דמב"מ לא בטל, ובחמץ גזרו שאינו מינו אטו מינו. אבל ר"ת ובעה"מ פליגי, דהרי מבואר בגמ' (חולין צז:) דרבא ס"ל מב"מ בס', ואינם גורסים בגמ' "במשהו כרב", אלא כונת רבא דאסור רק כשאין שם ס'.

הרי"ף ג"כ אינו גורס "במשהו כרב", אלא דמ"מ ס"ל דסתימת דברי רב משמע שאסור במשהו, והרמב"ן במלחמות החזיק דבריו דהרי עד ס' פשוט שאסור ואי"צ למימרא ואי ס"ל לרב דבטל בס' א"כ העיקר הול"ל דחמץ בס' מותר.

ואע"ג דמוכח בגמ' בחולין דרבא ס"ל בעלמא דמב"מ בטל בס', ביאר הרמב"ן שתי סברות, או שהוא מחמת חומרא דחמץ שהוא בכרת ובכ"י ובי", או משום שהוא דשיל"מ שהרי אחר הפסח יהיה מותר.

ואע"ג דהסכמת הראשונים דשיל"מ דאינו בטל היינו דוקא במב"מ ולא במבשאי"מ, והביאו שכן מפורש בירושלמי, כתב הרמב"ן דלענין חמץ החמירו.

ואף דמדרבנן הרי אסור חמץ גם אחר הפסח (וא"כ אין לו מתירים וייבטל), תי' הרמב"ן דמ"מ מדאורייתא מותר אחר פסח ולא קנס ר"ש להקל עליו (לעשותו דבר שאין לו מתירים וייבטל) אלא להחמיר עליו. ובחי' הרמב"ן לע"ז (עג:): הוסיף תירוץ נוסף, דהרי אנו דנים על תערובת, ותערובת חמץ באמת מותר אחר הפסח.

והנה לכ' הדברים סתומים מה לי שאחר הפסח יהיה מותר ע"י תערובת הרי על זה אנו דנים להתירו עכשיו ע"י תערובת ומה שייך לומר שא"א להתירו ע"י ביטול עכשיו כיון שאחר הפסח יהיה מותר ע"י ביטול, הרי אותו היתר ביטול שיהיה לו אח"כ יש לו גם עכשיו, והרי כל איסור שאנו רוצים לבטל עכשיו נוכל לבטלו גם לאחר זמן ופשוט דלא חשיב עי"ז דשיל"מ.

אלא דזה תלוי במה דפליגי ראשונים בהך דין דאחר הפסח שרינן ע"י תערובת האם צריך גדר ביטול וס', וכן דעת הרא"ש והטור (תמ"ז), או דאפילו ליכא ס' וגם נו"ט מ"מ כל שהוא ע"י תערובת לא גזרו אחר פסח, וכן דעת רש"י והר"ן. והאחרונים תלו זה גם במה דפליגי הרא"ש ורבינו יונה אם אחר הפסח מותר לערבו לכתחילה דרבינו יונה התיר והרא"ש אסר, דהרא"ש לשי' דכל היתרו ע"י ביטול ואין מבטלים איסור לכתחילה, ורבינו יונה ס"ל כרש"י והר"ן דמותר בעצם דלא גזרו אלא על חמץ בעין.

ונראה דהרמב"ן ס"ל כרש"י והר"ן דאחר הפסח מותר בלי ביטול, ולכן שפיר קאמר דאין להתירו עכשיו ע"י ביטול כיון שיש לו מתירים אחר הפסח בלי ביטול ובל"ס.

ב. הר"ן חולק על שתי סברות הרמב"ן, דכלפי סברת הרמב"ן דלא קנס ר"ש להקל עליו אלא להחמיר עליו טען הר"ן דכל דין דשיל"מ אינו אלא דרבנן וא"כ אין כאן קולא, דממנ"פ מדאו' גם דשיל"מ בטל, ומדרבנן הרי אין לו מתירים. וכלפי סברת הרמב"ן דע"י תערובת יהיה מותר טען הר"ן דמ"מ כיון שאינו מותר כשהוא בעין מסתמא השוו מידותיהם שלא להחשיבו דשיל"מ גם ע"י תערובת.

ונראה דהר"ן לשי', דהנה בעצם טעם הדין דשיל"מ אינו בטל פרש"י (ביצה ג:): דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, אבל הר"ן (נדרים נב.) ביאר משום דכיון שיש לו צד היתר הוי כהיתר בהיתר דאינו בטל. ולדעתו זהו הסיבה שבמבשאי"מ אפילו דשיל"מ בטל, דלביטול בעי' התנגדות, והיינו או התנגדות מצד המציאות שהוא מבשאי"מ או התנגדות מצד הדין שהוא איסור בהיתר. ובדשיל"מ חסר בהתנגדות מצד הדין אבל כל שיש התנגדות מצד המציאות בטל.

ועפ"ז יש לבאר פלוגתת הרמב"ן והר"ן לענין שתי הסברות, דהרמב"ן ס"ל דחמץ בפסח הוי דשיל"מ שהרי עכשיו הוא בתערובת וצריך ביטול ועד שתאכלנו באיסור ע"י ביטול תאכלנו לתערובת זו לאחר הפסח בלי ביטול. אבל הר"ן ס"ל דכיון שחמץ בעין אסור אחר הפסח א"כ סוכ"ס בעצם החמץ הוא איסור ואף שהתירו אותו ע"י תערובת אבל מצד עצמו יש לו שם איסור גם אחר הפסח ואין כאן היתר בהיתר ולכן שייך בו ביטול.

וכן במה דס"ל לרמב"ן דאף שמדרבנן הוא אסור אחר פסח אבל מדאורייתא הוא מותר ולא קנס ר"ש להקל עליו אלא להחמיר עליו, נל"פ דסוכ"ס לאחר הפסח קיל איסורו ולכן עד שתאכלנו באיסור דאורייתא ע"י ביטול תאכלנו לאחר הפסח כשיהיה מותר מדאורייתא בלי

ע"י ס' לחוד כבר ידעינן שאינו נו"ט.

ובאמת לשון הרמב"ם מורה בעליל ששיעור ס' אינו מלתא דנתינת טעם, דהנהגה הרא"ש ועוד ראשונים כתבו ששיעור ס' הוא משום נתינת טעם וזה שייך בעיקר במבשא"מ אלא שגזרו להצריך ס' אפילו במבש"מ אטו מבשא"מ. אבל הרמב"ם הביא שיעור ס' בריש הפרק לענין מב"מ, ואילו שיעור ס' במבשא"מ (היכא דליכא גוי) לא ביאר אלא בהל' ל', וברור מדבריו דשיעור ס' במב"מ אינו נסמך על שיעור בס' במבשא"מ, אלא הוא דין בפנ"ע⁷⁷, וכמבואר גם ממש"כ דאע"ג דמה"ת בטל חד בתרי אבל מד"ס אמרו שצריך להתבטל "בעוצם מיעוטו", ושיעור "עוצם מיעוטו" משתנה לפי האיסור, דבערלה וכלא"ה צריך ר' ובתרומה צריך ק' ובשאר איסורים צריך ס'.

ונראה ברור בדעת הרמב"ם, דהנהגה לשון רבא (חולין צז:): הוא דמין במינו דליכא למיקם אטעמא אי נמי מין בשאינו מינו דאיסורא וליכא קפילא בששים, וס"ל להרמב"ם דהכל דין אחד, דכל ד"ליכא למיקם אטעמא" אופן היתרו הוא ע"י ביטול בעוצם מיעוטו. וכך גזרו חכמים, דכל דבר שאפשר לעמוד על טעמו אופן ביטולו הוא ע"י ביטול הטעם (דהיינו ע"י טעימת גוי), אבל כל דבר שא"א לעמוד על טעמו אופן ביטולו הוא שיתבטל בעוצם מיעוטו, וזה כולל גם מב"מ וגם מבשא"מ וליכא גוי.

ובודאי הכל נסמך על מה שבשני הצדדים אינו אלא דרבנן, שהרי מה"ת מב"מ בטל חד בתרי, ומבשא"מ אינו אסור מה"ת אלא בטעמו וממשו דהיינו היכא דאיכא כזית בכאכ"פ וכמבואר כל זה בדברי הרמב"ם שם. נמצא דכל הצדדים שאנו דנים בהם אינם אלא דרבנן, וכך קבעו חכמים להתיר איסור שאפשר לעמוד על טעמו ע"י ביטול טעם, ולהתיר איסור שא"א לעמוד על טעמו ע"י ביטול בעוצם מיעוטו.

וממילא ניחא דכל שטעמו קפילא שרי ל"ש תרומה ל"ש ערלה ל"ש שאר איסורים, דכיון דאיכא למיקם אטעמא אופן היתרו הוא ע"י טעימה וביטול טעם. אבל היכא דליכא קפילא הוי בכלל דבר ד"ליכא למיקם אטעמא", ואז היתרו הוא באופן אחר דהיינו ע"י שיתבטל בעוצם מיעוטו, ובזה נאמרו השיעורים השונים דס' וק' ור'.

ביטול, ואף שר"ש קנס אחר הפסח אבל לא להקל עליו שיוכל לאכלו באיסור דאורייתא ע"י ביטול. אבל הר"ן ס"ל דדשיל"מ דלא בטל משום דבעצם יש בו צד היתר, וכיון שכל היסוד דדשיל"מ אינו אלא דרבנן לכן מודדים לפי מה שהוא מדרבנן, וכיון שמדרבנן אסור אחר הפסח א"כ יש בו צד איסור ואין כאן היתר בהיתר ושפיר בטל.

ג. והנה הרמב"ם (פט"ו מאכ"א ה"ט) כתב וז"ל חמץ בפסח אף על פי שהוא מאיסורי תורה אינו בכללותו אלו, לפי שאין התערובת אסורה לעולם שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת כמו שביארנו. לפיכך אוסר בכל שהוא בין במינו בין שלא במינו עכ"ל. וזהו כרמב"ן דטעמא דחמץ בפסח במשהו משום שהוא דשיל"מ. והרמב"ם לשי' דהב"י (תמ"ז) דייק מלשונו (פ"א חו"מ ה"ה) דס"ל כרש"י והר"ן דתערובת חמץ אחר הפסח מותר אפילו בלי תורת ביטול וס'.

אלא דאח"כ (שם הי"ב) כתב וז"ל יראה לי שאפילו דבר שיש לו מתירין אם נתערב בשאינו מינו ולא נתן טעם מותר. לא יהיה זה שיש לו מתירין חמור מטבל שהרי אפשר לתקנו ואף על פי כן שלא במינו בנותן טעם כמו שביארנו. ואל תתמה על חמץ בפסח שהתורה אמרה כל מחמצת לא תאכלו לפיכך החמירו בו כמו שביארנו עכ"ל. וקשה בשתים, חדא עצם הסברה שכתב דחמץ במשהו משום שהתורה אמרה כל מחמצת לא תאכלו, והרי זהו בכזית בכא"פ דוקא כמבואר בהל' חו"מ (פ"א ה"ו), ומה זה ענין לאיסור משהו, ועוד דסותר דבריו לעי' מינה שכתב הטעם משום שהוא דשיל"מ.

ד. ונקדים, דהנהגה הרמב"ם (רפט"ו מאכ"א) ס"ל דבמין בשאינו מינו וטעמו גוי ואמר שאינו נו"ט מותר ואי"צ ס'. אבל אם ליכא גוי צריך ס', ובתרומה צריך ק', ובערלה וכלא"ה צריך ר'.

וזה דלא כשיטת רוב הראשונים שלא נאמרו השיעורים דמאה ומאתים אלא במב"מ.

ולכאורה שני פסקים אלה סותרים זא"ז. דאם במקום שטעמו גוי ואינו נו"ט שרי אע"ג דליכא ס', הרי דסגי במה שאינו נו"ט להתיר אע"ג דליכא ס', א"כ למה בדליכא גוי צריך ק' בתרומה ור' בערלה וכלא"ה, והרי

⁷⁷ ותחילה חשבתי שיעור ס' וביטול בעוצם מיעוטו הוא גופא מלתא דנתינת טעם, דגם במב"מ שייך נתינת טעם עכ"פ מדרבנן וצריך שהטעם יתבטל בעוצם מיעוטו דהיינו שהוא טעם קלוש, ובמבשא"מ היכא דבדק ל' גוי ואומר שנו"ט אסור בכל גונא, אבל אם ליכא גוי סמכינן על שיעור ס' דודאי נקלש הטעם בעוצם מיעוטו. אבל אי"צ נראה ממש"פ הרמב"ם דגם ביבש ביבש צריך שיעור ס' והתם ודאי אינו מלתא דנתינת טעם כלל. (ועי' פיה"מ להרמב"ם ב"ק פ"ו דמדמה ל' לשיעור סאה בששים.)

וביש"א על שמעתתא דתערובת הארכנו בזה בכ"מ.

או ק' או ר'.

וביש"א על תערובת ביארנו עד"ז שדעת רמב"ם דבר חשוב מעכב בביטול בעוצם מיעוטו, אבל לא בביטול טעם^{קטו}.

ומעתה נראה דגם דשיל"מ הוא כמו דבר חשוב, שיש סיבה שלא יתבטל בעוצם מיעוטו, כי לביטול בעוצם מיעוטו יש שיעורים שונים לפי חומר האיסור ובדשיל"מ החמירו טפי, אבל ביטול טעם אין לו שיעורים אלא תלוי במציאות שטעם ההיתר מתגבר עליו ואין טעם האיסור מורגש ולכן גם דשיל"מ בטל.

ז. ומעתה נראה עוד, דהנה עצם שיי' הרמב"ם (הל' חו"מ שם) דקרא דמחמצת אתא לכזית בכדי אכילת פרס קשה דהרי זהו טעמו וממשו שאסור מה"ת בכל האיסורים, כמבואר ברמב"ם (ריש פט"ו מהל' מאכ"א). ועוד כיון שיש כזית בכאכ"פ למה כתב הרמב"ם דלוקה ואין בו כרת. והאחרונים האריכו בזה, וגם במה שקשה על שיטת הרמב"ם מהסוגיא לק' (מד.). ועיי' לשון הרמב"ם בסה"מ (ל"ת קצ"ח) וז"ל שהזהירנו מלאכול דברים שיש בהם תערובת חמץ ואע"פ שאינן לחם כו' עכ"ל ומשמע דצריך קרא לתערובת חמץ משום שאינו לחם, וצ"ב דלא כל חמץ בעין הוא לחם, וכגון בלילתו רכה ולא נאפה בתנור. אבל עכ"פ הא מיהת מבואר ששי' הרמב"ם שמחמצת הוא שם בפנ"ע.

והנה שיי' הרמב"ם (ריש פט"ו מהל' מאכ"א) דבשאר איסורים גם כשיש שם כזית איסור בכאכ"פ האיסור לאכלו הוא משום טעכ"ע, וזהו טעמו וממשו, ומבואר

ו. והדין נלמד ד, דהנה בעצם טעם החילוק למה דין דשיל"מ נאמר דוקא במבשא"מ ולא במב"מ (מלבד ביאור הר"ן שהובא לעיל) ביארו בתוס' הרא"ש ובתוס' שאנץ (מובא בשטמ"ק ב"מ נג.) שבמב"מ איסורא כמאן דאיכא, ובמבשא"מ איסורא כמאן דליכא.

(ויש להקיש זה לשי' רש"י (חולין טז.) דמב"מ שנימוח חשיב בעין (ולכן נוהג בו דין דימוע עיי"ש) ואילו מבשא"מ שנימוח לא חשיב בעין (ולכן ל"ש בו דין דימוע) כמש"נ ביש"א על תערובת, שם.)

אבל יתכן שהרמב"ם יש לו בזה דרך אחרת, בהקדם מה שיש לדייק בלשון הרמב"ם שכתב דאפילו דשיל"מ אם נתערב בשא"מ "ולא נתן טעם" מותר, ומשמע דכל החילוק בין מב"מ למבשא"מ בזה הוא רק כשבדקנו ולא יהיב טעמא. אבל מבשא"מ וליכא קפילא, ששיעורו בס', הוא כמב"מ ודשיל"מ אינו בטל.

והביאור בזה עמש"נ דהרמב"ם ס"ל דיש תרי גווני ביטול, האחד ביטול טעם והיינו שטעם ההיתר מתגבר על טעם האיסור, וזו פעולת ביטול, ועוד פעולת ביטול אחרת שהיא ביטול בעוצם מיעוטו שההיתר מתעצם על האיסור, ולביטול זה יש שיעורים קבועים, בשאר איסורים בס' ובתרומה בק' ובערלה וכלאה"כ בר'. ואין שיעור ס' משום ביטול טעם כלל, דגם אם יש שם ס' אפשר שנו"ט, אלא כל דליכא קפילא וא"א למיקם אטעמא אופן ביטולו הוא עיי' ביטול בעוצם מיעוטו ולא עיי' ביטול טעם, ושיעור ביטול בעוצם מיעוטו הוא ס'

^{קטו} יסוד הדברים דהרמב"ם (פט"ז מאכ"א) לא הזכיר דין דבר חשוב אלא לענין מב"מ, ודעת הש"ך (ריש סי' ק"י) שהוא לאו דוקא אלא דנקט הרמב"ם כן משום דלא משכח"ל דבר חשוב במבשא"מ כ"א בציוור רחוק (כגון שהיה לו כמה חתיכות הראויות להתכבד מכמה מינים ושכח איזה מהם הוא האסור). אבל הגר"א (שם) כתב דמ"מ מה שהזכיר הרמב"ם מב"מ הוא שפת יתר וע"כ דבאמת ס"ל דלא נאמר דין דבר חשוב כ"א במב"מ.

ולפמש"נ מבואר משום שדבר חשוב מונע הביטול של מב"מ שהוא ביטול בעוצם מיעוטו, אבל במבשא"מ שביטולו באופן אחר עיי' ביטול טעמו לא איכפת לן בחשיבות. א"כ בציוורים של דבר חשוב במבשא"מ שהם ציוורים של יבש ביבש ולא שייך בהו ביטול טעם, אלא דינם ע"כ ליבטל בס', שזהו ביטול בעוצם מיעוטו, יהיה הדין באמת כמש"כ השי"ך דדבר חשוב אינו בטל, כי החשיבות מונע הביטול בעוצם מיעוטו.

ומ"מ הרמב"ם נקט מב"מ, כי דבריו נמשכים למש"כ בריש פט"ו דביטול מבשא"מ הוא בטעמא, וביטול מב"מ הוא בעוצם מיעוטו. דאף שאח"כ בהל' ל' כתב דאם ליכא קפילא אז גם במבשא"מ ביטולו הוא בעוצם מיעוטו, אבל זה ציוור חריג (והרי להרמב"ם כל גוי נאמן ואיי"צ לא אומן ולא מסל"ת וא"כ רחוק שלא ימצא גוי) כדחזינן שהרמב"ם נטר לבארו עד אמצע הפרק, וכן הציוורים דיבש ביבש במבשא"מ אינם שכיחים כ"כ כדחזינן שהרמב"ם לא הזכיר דין יבש ביבש כ"א במב"מ ולא הזכיר דין יבש ביבש במבשא"מ כלל, אף שבודאי שיעורו ג"כ בס'. ולכן בפרק ט"ז כשהרמב"ם מדבר בביטול מב"מ כונתו לאופן הביטול של מב"מ, דהיינו ביטול בעוצם מיעוטו, לאפוקי אופן הביטול של מבשא"מ שהוא עיי' קפילא.

והגר"ש שקאפ (קונטס השעבוד סי' ד') ביאר דס"ל לרש"י דכל ענין שעבוד אינו קנין בקרקע דאין ייפטר הלוח ע"י שהמלוה יש לו קנין בקרקע של לוקח. אלא הוא זכות בלוח שיכול לגבות מהלוח מנכסיו. זאת אומרת שאין למלוה אלא זכות גביה, והיינו לגבות מהלוח. ומה שטורף גם מלקוחות משום שלענין גביית המלוה מן הלוח מנכסיו אין הלוח יכול למכור, וכמש"כ רש"י דאינו ברשותו לענין, דהיינו שזכות המלוה בלוח לגבות מנכסיו מגביל את כח המלוה ושליטתו בקרקע, ולענין גביית החוב נשאה הקרקע של הלוח כדי שיוכל המלוה לגבות ממנה.

ב. השנית, משה"ק הקצה"ח (ק"י"ב) אם אין מכירתו מכירה א"כ אפילו אם הלוח סילקו בדמים למה לא בטלה המכירה כיון שבשעתה לא היתה מכירתו מכירה. והרי בודאי אינו כן, ואם הלוח סילק למלוה קמה השדה ברשות לוקח.

לכאורה יש לומר דלשון הגמ' דבמכר לוח לא פליגי אביי ורבא, ופרש"י משום דאפילו לרבא אינו ברשותו עכ"פ, והרי לאביי אין מכירת הלוח מכירה משום דלמפרע לא היתה הקרקע שלו, וא"כ כך לרבא לא היתה מכירת הלוח מכירה משום דלמפרע לא היתה הקרקע ברשותו, וכל זה כשגבה המלוה בסוף, אבל אם לא גבה המלוה אז לא עדיפא האינו ברשותו דרבא מהאינו שלו דאביי, ולמפרע היתה הקרקע שלו וברשותו של הלוח.

אבל הקצה"ח כתב בנוסח אחר, דכיון שבידו לפדותו לכן כשסילק את המלוה בדמים נעשה הקרקע ברשותו למפרע. ונראה דהוצרך להוסיף הא דבידו לפדותו משום דאל"כ לא מסתבר לומר דהוי ברשותו למפרע, דרשותו הוא ענין שליטה, ורק משום שהיה בידו לפדותו לכן כשפדאו חשיב ברשותו ובשליטתו למפרע.

ג. עוד הקשה הקצה"ח קושיא אחרת, דרש"י חילק דאף דאתי מלוה וטריף מהקדש היינו כשהקדישו קדושת דמים, אבל אם הקדישו קדוה"ג הקדש מפקיע מדי שעבוד. וקשה, כיון דאינו ברשותו להקדש א"כ לא חל ההקדש כלל ומה לי קדו"ד מה לי קדוה"ג ואיזה הקדש יש כאן להפקיע השעבוד.

והקצה"ח תי' דלהחיל קדוה"ג אי"צ שיהיה ברשותו, ורק קדו"ד ילפינן מביתו דצ"ל ברשותו. (והביאור מסתמא כמש"כ האחרונים דקדו"ד הוא ביסודו דין הקנאה אלא דממילא נעשה קדוש, וקדוה"ג הוא ביסודו התפסת קדושה אלא דממילא נעשה של מזבח. ורק להקנאה צ"ל ברשותו ולא להתפסת קדושה.)

ולפי"ז החילוק בין קדו"ד לקדוה"ג אינו ביכולת

דצריך שיהיה נו"ט, אבל אם אין האיסור נו"ט אפילו אם יש בו כזית בכאכ"פ אינו אסור מה"ת. ויל"ע אם גם בחמץ הוא כן. ומסתימת לשון הרמב"ם בהל' חו"מ (שם) דעירוב חמץ לוקח אם יש בו כזית בכאכ"פ מקרא דכל מחמצת, ולא הזכיר שיהיה צ"ל נו"ט, משמע דכל שיש שם בכאכ"פ לוקח אפילו אם אינו נו"ט, ולא דמי לשאר איסורים. וכ"כ הפר"ח (או"ח סי' תמ"ב). ולמש"נ הסברא מבוארת, דבשאר איסורים שכל האיסור משום טעכ"ע ע"כ דצריך נתינת טעם, אבל בתערובת חמץ שיש לו שם איסור מחדש דמחמצת מהיכ"ת להצריך נתינת טעם חמץ.

ח. ומעתה גם כשאין שם כזית בכאכ"פ, ואינו אסור מה"ת, אבל מדרבנן הרי צריך לבטלו, ונתבאר שיש אופנים של ביטול, ביטול טעם וביטול בעוצם מיעוט, וקרוב לומר דבחמץ ל"ש אופן הביטול של ביטול טעם, דהתורה אסרה תערובת חמץ אפילו אם אין בו טעם חמץ כנ"ל, וצריכים לאתויי עלה מצד ביטול בעוצם מיעוט. והרי דשיל"מ אינו בטל בעוצם מיעוט, ואינו מתבטל אלא ע"י ביטול טעם.

ומעתה דיבורי הרמב"ם עולים בקנה אחד, דחמץ אסור במשהו משום שהוא דשיל"מ, ואף דבעלמא דשיל"מ בטל במבשא"מ כשאינו נו"ט, זהו בשאר איסורים דשייך בהו ביטול טעם, אבל חמץ דכתיב ביה כל מחמצת והתורה אסרה עירובו בלי נתינת טעם, א"א לבטלו ע"י ביטול טעם אלא דוקא ע"י ביטול בעוצם מיעוט, וזה מופקע ע"י דשיל"מ.

שוב הראוני דברים ברוח זה בחי' ר' אריה ליב ח"א סי' י"א. אבל תיתי לי שנתבאר ששיטת הרמב"ם בזה מעוגנת במשנה שלימה שלו שיש שני גדרי ביטול – ביטול טעם וביטול בעוצם מיעוט – וכמש"נ.

ל' ע"ב

נכרי שהלוח את ישראל על חמצו

כל היכא דאקדיש לוח וזבין לוח כו"ע ל"פ כו" ע"י רש"י דכיון שאינו ברשותו אין ממכרו מכר ואין הקדשו הקדש. דנו המפרשים בד' נקודות:

האחת, למ"ל לרש"י לומר שאין ממכרו מכר ואין הקדשו הקדש, תפ"ל שהמלוה יש לו זכות גביה מן הקרקע ולמה יאבד זכותו.

הקצה"ח דלהחיל קדו"ד אי"צ ברשותו, דשלו עכ"פ ודאי צריך להיות.

וצ"ל דמה שאינו שלו היינו זכות המלוה בקרקע, אבל לשאר דברים הוי שלו. ועל דרך האחיעזר.

ולכאורה דיבורי רש"י פליגי בזה, דרש"י בערכין ס"ל דשעבוד המלוה הוא קנין בגוף הקרקע, וממילא דלענין השעבוד אינו של הלוה, ולכן אין ממכרו מכר והקדשו הקדש לענין השעבוד. אבל רש"י כאן ס"ל דהשעבוד אינו אלא זכות והוא מגרע כח ושליטת הלוה אבל אין כאן ניכוי מהשלו של הלוה.

ועי' תוס' ב"ב (עז. ברה"ע) שהקשו למה אין המלוה יכול למכור שעבודו שהרי קרקע נקנה בכסף שטר וחזקה, ותי' דאינו ברשותו, ומבואר דס"ל דלמלוה יש קנין בקרקע המשועבדת. ולמבואר הוא כדברי רש"י בערכין.

ושמא יש ליישב שלא יסתרו דברי רש"י כאן לדבריו בערכין, דבאמת לא דמי כאן לחסרון אינו ברשותו בעלמא, דהוא חסרון שליטה בעלמא, אבל כאן המלוה יש לו זכות מן הדין לגבות, וזה מונע מהלוה למכור נכסיו לגמרי לאחרים כי אינו יכול לפגוע בזכות זו, וזה כמו חסרון בבעלות, כי הוא חסרון בדין ולא רק במציאות השליטה, ולכן רש"י בערכין לא כתב שאינו ברשותו אלא שאינו שלו, אבל מאידך אי"ז כאינו שלו ממש, שהרי המלוה אינו בעלים על הקרקע, רק יש לו זכות גביה, ואי"ז חסרון ב"שלו" אלא חסרון בכח הבעלות, ולכן רש"י כאן מדמה לי' לאינו ברשותו.

זאת אומרת דהחסרון במכירת הלוה הוא משום שחסר בכח הבעלים שלו ע"י שהמלוה יש לו זכות לגבות, וזה דומה קצת לאינו שלו דהוי חסרון בדין בעלות, ודומה קצת לאינו ברשותו דאף שהוא אבל חסר בכח הבעלים שלו.

ל"א ע"א

כי פליגי דאקדיש מלוה כו'. עי' רש"י שלא הקדיש את החוב אלא הקרקע. ומבואר דהיה יכול להקדיש את החוב. ורש"י לטעמי' בכתובות (נה:): דמה שאין חוב נקנה בחליפין הוא משום שאין מטבע נקנה בחליפין, אבל בעצם שייך למכור חוב, וממילא ה"ה להקדישו. אבל תוס' (שם) פליגי דא"א למכור חוב דלא חשיב ברשותו ולדידהו ודאי א"א להקדיש חוב.

להפקיע השעבוד, אלא בחלות דמעיקרא. ודלא כתוס' בגיטין (מ:): שביארו החילוק למה קדוה"ג מפקיע מדי שעבוד ולא קדו"ד באופן אחר משום שקדוה"ג אינה יוצאה ע"י פדיון ואין לה דרך ליפקע.

אבל לשון רש"י לא משמע כהקצה"ח אלא על דרך התוס' שהחילוק הוא ביכולת של קדוה"ג להפקיע מדי שעבוד.

ד. הגרמ"ע תי' שתי קושיות הקצה"ח עפ"י דרכו דאין כונת רש"י שאינו ברשותו לגמרי, רק שאינו ברשותו לענין שתועיל מכירתו לבטל זכות המלוה, דלענ"ז דוקא אין הקרקע ברשותו. ומש"כ רש"י דאין ממכרו מכר ואין הקדשו הקדש היינו דאינו מכר או הקדש למנוע מהמלוה מלגבות, וכאלו לענין גביית המלוה אין כאן מכר ואין כאן הקדש.

אבל לשאר דברים הוי שפיר ברשות הלוה, ויש כאן מכירה והקדש, ולכן אם פדאו לזה בסוף שפיר נשאר ביד לוקח, וכן שפיר חלה קדוה"ג, וכיון שההקדש מצא מקום לחול לכן בקדוה"ג אמרי' דאחר שחל ההקדש הוא מפקיע השעבוד.

ואכתי קשה לאביי דלמפרע הוא גובה איך חלה קדוה"ג להפקיע מדי שעבוד, הרי למפרע אינו שלו. אבל אפשר דאיה"נ שהרי רבא הוא דאמר דהקדש מפקיע מדי שעבוד ואזיל לשיטתו).

ה. עו"ק קו' הנחל יצחק, אם כל הטעם שיכול המלוה לגבות מלקוחות הוא משום חסרון במכירה שלא היה ברשותו, א"כ למה יכול לגבות מיוורשים, הרי להוריש אי"צ להיות ברשותו.

בפשוטו י"ל דיוורשים שאני שיש להם דין לפרוע חובת אביהם מהקרקע שהניח להם, כמבואר בגמ' (כ"ב קנז:), דאיתא שם דאם הלוה קנה קרקע אחר שלוה, ולא אמר דאקני, אף שאותה קרקע אינה משועבדת למלוה, ואם מכרה הלוה אין המלוה גובה אותה מהלקוחות, אבל אם לא מכרה ומת הלוה היוורשים חייבים לפרוע מאותה קרקע, דיוורשים חייבים לפרוע חובת אביהם בקרקע שהניח להם, אף שאינה משועבדת. וע"ע מש"כ הגרש"ש בקונטרס השעבוד (שם).

ו. באמת רש"י בערכין (כג:): כתב באופן אחר דאין ממכרו ממכר משום שאינו שלו. ותמוה דהא רבא ס"ל מכאן ולהבא הוא גובה, וגם קשה קושיות הקצה"ח דא"כ אפילו סילקו בדמים איך מתקיים המקח, וגם איך חלה קדוה"ג להפקיע מדי שעבוד. וכאן לא יעלה תי'

תוס' ד"ה באחריות. מבואר דגם אם לא מכרו ראובן באחריות היתה לשמעון טענה נצחת על ראובן. והיינו כמו שביארו התוס' בדיבור שאחר זה, דמלבד האחריות שמעון יכול לטעון שפרע לראובן ע"י שנתן לבעל חובו של ראובן, דסוכ"ס הוציא המעות לצורך שמעון. וגם ברש"י משמע כן שיש לשמעון ב' טענות, חדא שהוציא המעות לפרוע חובו של ראובן, ועוד שראובן חייב לו דמי האחריות.

שעבודא דר' נתן

ע' תוד"ה משעבדנא. וביאור קושייתם דדין שדר"ג שייך גם במטלטלין כמבואר בקידושין (טו). לענין הענקה ובב"ק (מ). לענין נזקי שור מגופו.

ואת תי' התוס' ביאר מהרש"א שדר"ג הוא מדין שעבוד, שהשעבוד שיש ללוה הראשון על הלוה השני משתעבד למלוה, וקשה שהרי כשהלוה הראשון בחיים יכול המלוה לגבות מטלטלין מהלוה השני כמבואר בגמרות הנ"ל והרי במטלטלין ליכא שעבוד נכסים (רק שעבוד הגוף שיכול לגבות מיניה). (והינה בהא דקידושין י"ל דמיירי מה"ת ומה"ת גם מטלטלין משתעבדי כמש"כ הרשב"א אבל בהא דב"ק מאי איכא למימר.) ומהרש"א בסו"ד מתיחס לזה אבל אינו מובן מה תירץ.

ובכלל דברי התוס' צ"ב דאם ענין שדר"ג הוא דראובן נעשה בע"ח של לוי ממש א"כ מה לי שמת שמעון. ואם נאמר שראובן נעשה בע"ח של לוי רק מכה שמעון וכל זמן ששמעון קיים, א"כ כשמת שמעון פקע דין שדר"ג מכה שמעון, וליכא אלא שדר"ג מכה יורשי שמעון, א"כ הרי היורשים אי"ח לראובן אלא מקרקע שירשו. ואם ענין שדר"ג הוא שמה שלוי נשתעבד לשמעון מתשעבד לראובן, וכמש"כ מהרש"א, א"כ איך שייך שדר"ג במטלטלין כלל, ואפילו בחיי שמעון, כיון דבמטלטלין ליכא שעבוד נכסים. ועי' חזו"א (ב"ק ט"ו כ"א) שהקשה עד"ו.

גם מש"כ תוס' דקרקע הוי כגבוי מחיים צ"ב כיון דלרבא מכאן ולהבא הוא גובה.

ב. ביסוד דין שדר"ג נחלקו הקצה"ח והנתה"מ, דעת הקצה"ח (פ"ו א' ובכ"מ) דאם ראובן הלוה לשמעון ושמעון ללוי, נעשה כאילו ראובן הלוה ללוי והוא בע"ח

תוס' בכ"ב (עז. ברה"ע) הק' למה אין המלוה יכול למכור השעבוד שהרי קרקע נקנה בכסף שטר וחזקה, ותי' דאינו ברשותו. וקשה א"כ לאביי איך יכול למכור את הקרקע הרי אינו ברשותו. אבל פשוט דלק"מ דלאביי גוף הקרקע נעשה שלו למפרע והרי קרקע כל היכא דאיתא ברשותא דמרי' איתא. אבל התוס' קאי למה דקיי"ל כרבא דבע"ח מכאן ולהבא הוא גובה, וגוף הקרקע הוי של הלוה וברשותו, אלא שדנו התוס' שהשעבוד הוא קנין במקצת ולמה אין המלוה יכול למכרו, ולזה תי' דכיון שגוף הקרקע של הלוה וברשותו לכן קנין השעבוד שיש למלוה בקרקע חשיב אינו ברשותו.

רש"י ד"ה ומת ראובן, וד"ה דינא הוא, מבואר די' לשמעון ב' טענות, חדא שסילק את הבע"ח של ראובן, ועוד שלקה החוב לקיום האחריות. וביאור הטענה הראשונה דכיון שפרע חובו של ראובן הר"ז כאילו נתן החוב לראובן. וכן מבואר בתוס' שדנו למ"ל קבלת אחריות כלל, ולכ' אין הקושיא מובנת הרי בלי אחריות איזו טענה היתה לשמעון אפילו על ראובן עצמו, וכל שכן על יורשי ראובן, אלא ע"כ דגם אלמלא האחריות אילו היה ראובן קיים היתה לשמעון טענה שנתן החוב לבע"ח דראובן והוי כאילו פרע לראובן. ועוד, הרי מדין שעבודא דר"ג יכול הבע"ח של ראובן לתבוע מטלטלין משמעון בחיי ראובן, ורק לאחר מיתת ראובן הוא דאינו יכול לתבוע כ"א קרקע, עי' בתוס' ד"ה משעבדנא ובמהרש"א שם, וא"כ כששילם לבע"ח דראובן נפטר מראובן, כמו בכל שעבודא דר"ג דכשהלוה השני שילם למלוה נפטר מהלוה הראשון. ורק כיון דראובן מת אין הבע"ח יכול לתבוע כ"א קרקע.

רש"י ד"ה דינא הוא, מש"כ דאין החוב משועבד כיון שלא נשתעבד בחיי ראובן, ולכאורה תמוה דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי גם כשהיו בעין בשעת מיתה, ורש"י בכ"מ (זו:) ביאר דעיקר סמיכות דעת המלוה הוא על קרקע דהא מטלטלין יכול הלוה להבריח. ושי"ל דאף שהלוה יכול להבריח מטלטלין, אבל חוב אינו יכול להבריח, דהחוב אינו דבר מסויים אלא ממון המלוה אצל הלוה, ולכן צריך לטעם אחר דממון זה אינו בעין בשעת מיתה לא שייך שיחול שעבודא עליו. ולזה נתעוררתי ע"י הב' נתן פיימן נ"י. ועי' רש"י (ב"ק יד: ד"ה ביתמי).

ששמעון חייב לראובן.

וממשיך הקה"י דמחילה היא לעולם בזכות גביה, ולא בגוף החוב, שהרי גוף החוב הוא ממוני גבן ולא שייך מחילה על מה שהוא ממוני, כמו שאינו יכול למחול נכסיו (רק להפקירם). ולכן לא דמי מחל שמעון לנפרע שמעון, דפרעון נוגע לעצם החוב, ובעצם לוי חייב לשמעון וכשנפרע שמעון פקע החוב, ואם אין לוי חייב עוד לשמעון פרח דין שדר"ג. אבל מחילה אינה בעצם החוב אלא בזכות גביה, ולכן מחילת שמעון אינה כלום, כי הזכות גביה אינה אצל שמעון אלא אצל ראובן.

ה. ומעתה נחזור למה שדנו הקצה"ח והנתה"מ, אם שדר"ג היינו שנעשה ראובן הבע"ח של לוי א"כ מה לי אם מת שמעון ולמה חשיב מטלטלי דיתמי, כקו' הנתה"מ, ומאידך אם שדר"ג אינו אלא דין שעבוד איך ראובן יכול לגבות מטלטלין מלוי, כקו' הקצה"ח.

ולדרכו של הקה"י נתבאר דראובן אינו הבע"ח של לוי, אלא ראובן הוא הבע"ח של שמעון ושמעון הוא הבע"ח של לוי, ויש כאן ב' חובות. ומ"מ ראובן יש לו כח לגבות מלוי ועי"ז יסתלקו ב' החובות, דאפוכי מטרתא למה לי וזה נותן לראובן כח לגבות מלוי כמו ששמעון היה גובה, והרי שמעון יכול לגבות מלוי גם מטלטלין מדין שעבוד הגוף. ולכן שייך דין שדר"ג גם במטלטלין.

אבל כשמת שמעון, אין ראובן יכול לגבות מטלטלין מיורשי שמעון, ואין כאן אפוכי מטרתא למה לי, ולכן אין לראובן גם זכות לגבות מטלטלין מלוי.

אלא דעדיין קשה למה כשגבו קרקע בחובת אביהם ראובן חוזר וגובה מהם. והרי אלמלא שדר"ג אילו גבו היורשים לא היה ראובן יכול לגבות מהם, דהוי יורשים שקנו קרקע לאחר מיתת אביהם, ואין כאן אפוכי מטרתא למה לי, וא"כ מה יוסיף דין שדר"ג, כיון דאין כאן אפוכי מטרתא למה לי, גם שדר"ג ליכא.

ועי' ברשב"א (קידושין שם) שכתב גם בזה דהוא משום אפוכי מטרתא למה לי, ולכאורה תמוה כנ"ל איזו אפוכי מטרתא יש בזה כיון דאלמלא שדר"ג לא היה יכול לגבות קרקע זו מהיתומים.

ו. ונראה דהאפוכי מטרתא אינו נמדד לפי שעת הגביה, דאין כאן סברא בפועל לחסוך זמן, אלא כח בעצם, אלא כיון שהיה שם אפוכי מטרתא שעה אחת חל דין שדר"ג וקיבל ראובן כח לגבות מלוי. אלא שיקשה א"כ במטלטלין נמי. ונראה דזהו מה שבאו התוס' לבאר. דבקרקע השעבוד הוא חלות בקרקע עצמה כדחזינן

דלוי ממש. ועפ"ז חידש הקצה"ח דאם כפר לוי לשמעון בשבועה חייב החומש לראובן, וזהו הדרשא דונתן לאשר אשם לו, ושמעון שתבעו אינו אלא כמורשה. ועוד חידש דראובן יכול למכור החוב של לוי (במעמד ג' או ע"י קנין השטר) לאחר כאילו היה בעל חובו.

אבל הנתה"מ (שם א') הקשה דא"כ גם אם מת שמעון למה אין ראובן יכול לגבות מטלטלין מלוי ולמה נחשב מטלטלי דיתמי כיון שלוי לא מת וראובן נעשה הבע"ח של לוי. ולכן דעת הנתה"מ דגדר שדר"ג שהשעבוד שיש לשמעון על לוי משתעבד לראובן. וקשה א"כ איך שייך שדר"ג במטלטלין אפילו אם שמעון חי כיון דמטלטלין אינם משתעבדים. אמנם כל מלוה יכול לגבות מטלטלין מהלוה מדין שעבוד הגוף, אבל לא מדין שעבוד נכסים, ואיזה שעבוד הגוף יש לו לראובן על לוי.

ג. ולענין משה"ק הנתה"מ על הקצה"ח, אם ראובן נעשה בע"ח של לוי מה לי שמת שמעון, לכ' י"ל דאין ראובן בע"ח של לוי אלא מכח שמעון, דהיינו כל זמן שקיים המצב של שדר"ג, אבל כשמת שמעון נתפרדה החבילה, כיון שיורשי שמעון אינם חייבים לראובן. אבל א"כ קשה מ"ש כשגבו קרקע בחובת אביהם הבעל חוב חוזר וגובה אותו מהם משום שדר"ג, והרי כשמת שמעון פקע דין שדר"ג מכח שמעון.

ד. הרא"ש בתשובה (ריש כלל ע"ג מובא בשו"ע פ"ו ה') כתב דאם לוי נתחייב לראובן בבי"ד ופרע לשמעון, חייב גם לראובן מדין מזיק שעבודו של חברו. וקשה לפי"ד הקצה"ח למה אי"ח לפרוע לראובן משום שנעשה בעל חובו ממש. אבל י"ל דכיון שפרע לשמעון א"כ נסתלק שמעון ושוב אין כאן מצב של שדר"ג וכמו במת שמעון.

אבל קשה דהריטב"א (כתובות י"ט) כתב דאין שמעון יכול למחול וכ"פ השו"ע (פ"ו ה') ולמה לא נאמר גם בזה דע"י שמחל שמעון נתפרדה החבילה. ומאי שנא מת שמעון ממחל שמעון.

ובקה"י ביאר בזה, בודאי גם אחר שנאמר דין שדר"ג בעצם יש כאן שני חובות, מה שלוי חייב לשמעון ומה ששמעון חייב לראובן. ולא נעשה ראובן הבע"ח של לוי ממש. אבל מ"מ ניתן לראובן כח גביה לגבות מלוי – ועי' גביה זו נפרעו שני החובות. זאת אומרת, שדין שדר"ג אינו בעצם החוב, אלא בזכות לגבות החוב. ונראה לבאר דבריו, דהנה עי' ברשב"א (קידושין טו.) דשדר"ג הוא מדין אפוכי מטרתא למה לי, ומעתה אמנם יש ב' חובות נפרדים, אבל כיון דכשיגבה שמעון מלוי יחזור ראובן ויגבה ממנו, ואפוכי מטרתא למה לי, לכן נתנה תורה לראובן כח לגבות ישר מלוי, ועי"ז נפטר שני החובות, גם מה שלוי חייב לשמעון, וגם מה

האב^{קטו}.

דכיון שחל השעבוד שוב אינו יכול להבריחה, ולכן האפוכי מטרטא חל מיד דכיון שחל שעבוד בקרקע של לוי כאילו בא ליד שמעון ומשם לראובן, ואפוכי מטרטא למה לי ומיד קיבל ראובן כח גביה מלוי.

עוד בהנ"ל

עי' תוס' ד"ה ופייסיה, מה שדנו למ"ל לומר שפייסיה בזווי ולא שנתן לו את גוף הקרקע. אבל הר"ן בכתובות (צב.) תי' דאילו נתן לו לבע"ח דראובן קרקע היה מתקיים בזה דין שעבודא דר"נ, דשמעון חייב דמי המקח שזקף במלוה לראובן וראובן חייב לבעל חובו, ומדין שעבודא דר"נ היה מגבה שמעון קרקע לבע"ח דראובן וזוה היה נפטר מראובן. ויש לתמוה למה התוס' לא ניח"ל בזה.

ולכ' צ"ל דתוס' ס"ל כהאור"ז (מובא בהגהות אשר"י ב"ק דף מ') דלא נאמר שעבודא דר"נ אלא כשעבוד הלוה השני קדם לשעבוד הלוה הראשון. דאז השעבוד שכבר נתחייב הלוה השני ללוה הראשון משתעבד למלוה. אבל אם המלוה הלוה ללוה הראשון תחילה, ואח"כ הלוה הלוה הראשון ללוה השני, לא נאמר דין שדר"נ. וכאן הרי בודאי מיירי שראובן מכר השדה לשמעון אחר שנשתעבד ראובן לבעל חובו, דאל"כ איך יכול הבע"ח לטרוף את השדה משמעון, וממילא דגם מה ששמעון זקף את דמי המקח במלוה היה אחר שלוה ראובן מבעל חובו, ול"ש כאן שעבודא דר"נ. אלא דזה חידוש לומר דהתוס' ס"ל כהאור"ז, והשו"ע סתם דלא כהאור"ז.

ב. אבל נראה דאיי"צ לומר דתוס' ס"ל כהאור"ז, אלא דהכא שאני דראובן שהוא הלוה הראשון מת"פ. ונבאר הדברים.

דהנה נחלקו הפוסקים בראובן שהלוה לשמעון ואח"כ הלוה שמעון ללוי, וגבה שמעון קרקע מלוי ואח"כ הורישו או מכרו, אם ראובן יכול לגבות הקרקע מהיורשים והלקוחות. ונקודת הספק, דבעצם הקרקע לא היתה צריכה להיות משועבדת לראובן שהרי בא ליד שמעון אחר שלוה מראובן ולא שעבד לו אלא הקרקעות

וזהו מש"כ התוס' דכאילו בא לידו, והרי רבא ס"ל דמכאן ולהבא הוא גובה, אלא כונת התוס' לענין אפוכי מטרטא, דלענין אפוכי מטרטא כאילו בא ליד שמעון ומיד שמעון לראובן ואפוכי מטרטא למה לי וכל דין שדר"נ.

משא"כ במטלטלין שיכול להבריח, אין חלות שעבוד במטלטלין עצמם, ולכן אין האפוכי מטרטא חל אלא כשבאים בפועל לגבות החוב. וכיון דבאותה שעה כבר מת שמעון, אין כאן אפוכי מטרטא למה לי, ול"ש שדר"נ.

ז. אלא דצריך להבין נהי דראובן קיבל כח הגביה מלוי מחיים, אבל הרי נתבאר דבעצם יש ב' חובות, והרי כשמת שמעון בטל חיוב שמעון לראובן, וכיון שבטל החוב בטל כח הגביה. אבל אדהכי יקשה איך בע"ח גובה קרקע שירשו היורשים, והרי היורשים אינם חייבים, ואם ליכא חוב גם שעבוד נכסים ל"ש. וכמו שכתבו ראשונים לר"ת דמה"ט בע"ח שמכר שט"ח יכול עדיין למחול החוב, דלא מכר אלא השעבוד אבל עצם החוב נשאר אצלו וכיון שבטל החוב ע"י מחילה בטל השעבוד. וכן מבואר בדברי רש"י בריש סוגיין דכתב דכל מה שגובה בע"ח מלוקח הוא משום שאין הקרקע לגמרי ברשות הלוה למכרו, הא אילו היה יכול למכרו כליל לא היה שייך לגבותו משום שעבוד נכסים, דל"ש שעבוד נכסים אלא במקום שיש חוב, שהנכסים שלו ששעבד ערכים לחובו. וכמדומה שכן הקשה התומים. וע"כ צ"ל דגם כשמת שמעון לא בטל עצם החוב ששמעון חייב לראובן. ובאמת כן מוכח בגמ' ב"ב (קנז.) דאם האב הניח ליורשים קרקע שקנה אחר שלוה, אע"ג שלא כתב דאקני, חייבים היורשים לפרוע מהקרקע משום שמצוה על היתומים לפרוע חובת אביהם, ותוס' שם כתבו דכופין ע"ז. ומבואר שלא בטל החוב עם מיתת

^{קטו} והנה לפי"ז יסוד דין שדר"נ אינו מלתא דשעבוד, שהרי הוא נוהג גם במטלטלין. אבל האור"ז (מובא בהגהות אשר"י ב"ק דף מ') ס"ל דלא אמרי' שדר"נ כ"א כששמעון לוח ללוי קודם שראובן לוח לשמעון. והביאור לכאורה דרק ככה"ג שייך לומר ששעבד חובו של לוי לראובן. ומבואר לכאורה דס"ל כהנתה"מ דשדר"נ הוא מדין שעבוד. וקשה א"כ איך נוהג במטלטלין, וכמשה"ק הקצה"ח. וצ"ת. עכ"פ השו"ע סתם דלא כהאור"ז.

^{קפ} בדרך כלל אנו מציירים דין שדר"נ כשראובן הלוה לשמעון ושמעון ללוי, ושמעון הוא הלוה הראשון הממצע בין ראובן המלוה ללוי הלוה השני. אבל התוס' מיירי בציוור של סוגיין דראובן הוא הממוצע, וצריך שלא להתבלבל בזה.

הקרקע משעון, אבל שמעון יכול שפיר להבריחה מראובן שהרי לא כתב לי' דאקני. וא"כ החלק של האפוכי מטרטא שהוא משמעון לראובן אין לו לחול אלא בשעת גביה, ואז כבר מכרה או הורשה ואין כאן אפוכי מטרטא.

ג. ומעתה מבוארים דברי התוס' (ד"ה ופייסיה), כי בנידון דסוגיין הרי ראובן לוח מבעל חובו קודם שמכר השדה לשמעון וזקף דמי המכר במלוה, ודמי ממש לנידון הסמ"ע והש"ך, וסבירא להו להתוס' דבזה ל"ש שדר"נ. ודברי התוס' סיוע גדול לסמ"ע והכ"צ.

אבל מאידך מהר"ן בכתובות יש ראייה לדעת הב"ח והש"ך, אלא שצריך להבין בשיטתם איך שייך בזה אפוכי מטרטא למה לי, כיון ששמעון היה יכול להבריחה מראובן, ומאי שנא ממטלטלין^{ק"י}.

הרהינו אצלו

הגמ' מיייתי ראייה לאביי ממתני' דלמפרע הוא גובה, ופרש"י דקס"ד השתא בשלא מסרו לו אלא שעבדו. ולשון רש"י קשה דהרי לאביי כך הוא האמת, כמבואר מקושיית הגמ' דלאביי אי"צ הרהינו אצלו, וכן מבואר מהמשך הגמ' דמיייתי ברייתא דפליגי ר"מ וחכמים בישראל שהלוח את הנכרי וס"ד דפליגי בפלוגתא אביי ורבא, ומקשה דא"א לפרש כן בסיפא דלכו"ע נכרי מישראל אסור, ומסיק אלא הבמ"ע כגון שהרהינו אצלו ופליגי בדין משכון דר' יצחק, ומבואר דלמה דהוי ס"ד דפלוגתתם בפלוגתת אביי ורבא לא הוי מייירי כשהרהינו אצלו. וכן מבואר בדברי רש"י ריש עמ' ב' (ד"ה אלא)^{ק"י}.

שהיו לו בשעת ההלוואה שהרי לא כתב לי' דאקני. אלא דבעינן לאתויי עלה מדין שדר"נ. אבל הרי מבואר בסוגיין שאין דין שדר"נ ביתומים שגבו מטלטלין אלא כשגבו קרקע דוקא, ושמא קרקע זו יש לה דין מטלטלין לגבי ראובן, כיון ששעבודו של שמעון חל עלה לאחר שכבר לוח מראובן ואין שעבודו של ראובן יכול לחול עליה.

אכן דעת הב"ח והש"ך (פ"ה כ"ב) דראובן יכול לגבות את הקרקע מדין שדר"נ, והסכים לזה הקצה"ח (שם ס"ק ה'). והביא ראייה מדברי התוס' דהטעם דבקרקע אמרי' שדר"נ אפילו לאחר מיתת הלוח הראשון משום שכאילו היא בידו מחיים כיון שאם משכנה הלוח השני או מכרה חוזר הלוח הראשון וגובה אותה ממנו. וה"נ הרי לוי שעבד הקרקע לשמעון לגמרי וכאילו בא ליד שמעון ושייך בה שדר"נ.

אבל דעת הסמ"ע (שם כ"ב) והכ"צ (מובא בקצה"ח שם) דל"ש כאן שדר"נ, והחזו"א (שם) הסכים עמהם, דשעבודא דר"נ מיוסד על מה שאפוכי מטרטא למה לי, וכאן הרי אלמלא דין שדר"נ אילו גבה שמעון את הקרקע והורישו או מכרו לא היה ראובן יכול לגבותה מהיורשים או מהלקוחות (כיון שלא כתב לו לראובן דאקני) וממילא גם שדר"נ ל"ש.

והתוס' שכתבו דכאילו בא ליד ראובן (שהוא הלוח הראשון בסוגיין), היינו בצירוף גם כאילו בא ליד המלוה, ועי"ז חל האפוכי מטרטא מחיים.

והוא מבואר מאד לפי מה שביארנו בדברי התוס' דשדר"נ מיוסד על אפוכי מטרטא אלא דהאפוכי מטרטא של קרקע חל מיד כיון שא"א להבריחה אבל האפוכי מטרטא של מטלטלין אינו חל אלא בשעת גביה כיון שיכול להבריחם. והרי כאן אף שלוי אינו יכול להבריח

^{ק"י} ושמא לא ס"ל להר"ן כהב"ח והש"ך אלא כששמעון מת והוריש הקרקע, ולא כשמכרה. והוא, דכיון שלוי לא היה יכול להבריח הקרקע משמעון הו"ל כאילו בא ליד שמעון. ומעתה כשמת שמעון הו"ל קרקע שירשו מאביהם אבל לא היתה משועבדת (כי האב קנאה לאחר ההלוואה) דמ"מ מצוה עליהם לפרוע חובת אביהם מקרקע זו, כמבואר בב"ב (קנז).

אבל אם זו כונת הר"ן הרי אינו ענין לשדר"נ. ובכלל למה צריך דין שדר"נ ביתומים שגבו קרקע בחובת אביהם, תפ"ל דהוי כגבוי ביד אביהם ומצוה עליהם לפרוע חובת אביהם בקרקע שהניח להם. אלא ע"כ דלא חשיב שבאה הקרקע ליד שמעון אלא לענין קביעת האפוכי מטרטא וכמש"נ, אבל לא לשאר דברים. ולענין המצוה לפרוע חובת אביהם בקרקע שהניח להם אביהם הרי אביהם לא הניח להם קרקע זו רק גבו אותה אחר מיתתו מכאן ולהבא ואין כאן מצוה לפרוע חובת אביהם בקרקע זו. וצ"ב.

^{ק"י} עוד קשה לכאורה מה הוצרך רש"י לומר דקס"ד דמתני' כשלא הרהינו אצלו הרי זה מבואר לכל מעיין ממה שמתרץ הגמ' הבמ"ע כשהרהינו אצלו, אבל פשוט משום שרש"י במשנה באמת פ' דמייירי כשהרהינו אצלו, וא"כ יקשה לקורא מה ס"ד לגמ' הרהינו אצלו.

אלא משום דא"ל לגבות מעכשיו והרהינו אצלו.

ויל"ע דלכאורה העיקר חסר מדברי התרצן, שהרי עיקר התירוץ לכאורה הוא דא"ל מעכשיו ולכן גובה למפרע. וכן יל"ע בדברי רש"י במתני' שהזכיר שצ"ל הרהינו אצלו ולא הזכיר מעכשיו, והעיקר חסר מדבריו. ואי"ל משום דאביי פליג על התנאי דמעכשיו, ולא רצה רש"י במשנה ליכנס לפלוגתא אביי ורבא, זה אינו, דהא אביי פליג גם על התנאי דהרהינו אצלו, וע"כ רש"י במשנה לא חש לפרש אליבא דאביי כיון דאיתותב כנ"ל.

באמת עיקר הציורוף בין מעכשיו והרהינו אצלו צ"ב, ורש"י במשנה פי' הדברים דצ"ל הרהינו אצלו משום דבלא"ה מחוסר גוביינא.

והביאור בזה, דעי' יבמות (סו:) מסקינן כרב יהודה דיכולה אשה לומר כלי אני נוטל משום שבח בית אביה, ומקשה הגמ' מיתמי דפרסי איצטלא אמיתנא דאמר רבא קנה מיתנא, ואיך היה בכח היתומים להקדיש האיצטלא כיון שהיא של האשה. ותירץ רב כהנא דכיון דמחוסר גוביינא ברשותי' דיתמי קאי.

והנה ענין אמירת מעכשיו נראה דענינו (אליבא דרש"י עכ"פ) דבעלמא המלוה אין לו זכות גביה אלא זמן הפרעון, ולכן מכאן ולהבא הוא גובה, אבל כשא"ל מעכשיו נותן הלוה למלוה זכות גביה משעת ההלוואה, דכאילו אומר לו שאם לא יפרע זוזי יהיה לו זכות גביה מן החמץ כבר משעת ההלוואה. ויקשה, הרי התם גבי איצטלא בלא"ה היתה לאשה זכות לגבות כתובתה משעה שמת הבעל, ומ"מ כיון שהיתה האיצטלא מחוסרת גוביינא לא היתה נחשבת שלה ויכלו להקדישה למת ולהפקיע השעבוד. וא"כ מה לי שא"ל מעכשיו ונתן לו זכות לגבות החמץ משעת הלוואה, אבל סוכ"ס כיון שהוא מחוסר גוביינא אינו של המלוה, ובמה מתורץ דין המשנה. ולזה הכריח רש"י דגם כשא"ל מעכשיו בעינן הרהינו אצלו דעי"ז אינו מחוסר גוביינא וכאילו גבה מעיקרא.

ונראה עוד, דעיקר התירוץ באמת הוא שהרהינו אצלו, דהיינו דרבא הרי ס"ל שגובה מכאן ולהבא, והרי הנכרי גבה אחר הפסח ואיך מותר בהנאה, ולזה תירץ הגמ' דהבמ"ע כשהרהינו אצלו, דהיינו שהגביה היתה קודם הפסח. וזו היתה כונתו האמיתית של התרצן במש"א הבמ"ע כשהרהינו אצלו. וכן רש"י במשנה הסתפק בזה

והנה בברייתא מבוואר דנכרי מישראל לכו"ע עובר, דנכרי מישראל אינו קונה משכון, וקשה לאביי דס"ל דלמפרע הוא גובה מה יענה להברייתא. ותירצו התוס' דהברייתא מיירי כשלא בא לידי גביה, שהלוה שילם החוב לבסוף ולכן אין כאן ענין לפלוגתא אביי ורבא. אבל רש"י (ריש עמ' ב' ד"ה אלא) כתב דבלא הרהינו אצלו כו"ע (היינו ר"מ וחכמים) ס"ל מכאן ולהבא הוא גובה. הרי דלא ס"ל כהתוס', דלתוס' אין לנו גילוי מה ס"ל לר"מ וחכמים בזה שהרי הם דיברו כשלא בא לידי גביה.

ולרש"י כיון דר"מ וחכמים ס"ל מכאן ולהבא הוא גובה א"כ לכאורה אביי איתותב. (אבל עי' לקמן דרך אחרת בזה.)

ונראה דזהו באמת כונת רש"י במש"כ דקס"ד דמתני' כשלא הרהינו אצלו, והקשינו הרי לאביי האמת הוא כן, דאיה"נ אבל אביי איתותב ולמסקנא מתני' ע"כ כשהרהינו אצלו.

וראיה לזה מדברי רש"י במשנה שפי' כשהרהינו אצלו, והרי לאביי א"צ הרהינו אצלו כמדמוכח בגמ'. דאביי איתותב ולמסקנא מכאן ולהבא הוא גובה ומתני' כשהרהינו אצלו.

ויל"ע למה רש"י לא ניח"ל בתי' התוס' דהברייתא מיירי כשלא בא לידי גביה, וצ"ע.

ב. והנה מסקנת הגמ' דמתני' כשא"ל מעכשיו. ומ"מ מבוואר מדברי רש"י (לא: ד"ה לא קשיא, ולעיל ל: ד"ה נכרי שהלוה) דצריך גם הרהינו אצלו, כדי שלא יהא מחוסר גוביינא. וכן מדוייק מלשון רש"י (לא: ד"ה כשהרהינו אצלו) דגם מתחילה כשהביא הגמ' ראייה ממתני' לאביי דלמפרע הוא גובה, ותירץ הגמ' דהבמ"ע כשהרהינו אצלו, אף דהוי ס"ד דכונת התירוץ משום משכון דר' יצחק, אבל למסקנא לא זו היתה כונת התרצן, רק בני הישיבה לא הבינו את דברי התרצן, ועיקר כונת התירוץ היתה דמתני' כשא"ל לגבות מעכשיו והרהינו אצלו שלא יהא מחוסר גוביינא. וכמו שמצינו הרבה פעמים בש"ס. וזהו שכתב רש"י שם ד"קס"ד השתא" דטעמא משום דהו"ל תורת משכון, דאי"ז אלא ס"ד, אבל למסקנא לא היתה כונת התרצן משום תורת משכון

דמשנה כשלא הרהינו אצלו, וכונת רש"י כאן לומר דמה שאני פירשתי במשנה הוא למסקנת הגמ' אבל השתא ס"ד דמתני' כשלא הרהינו אצלו.

לגבות אלא מן הגביה בפועל ולהבא. ומעתה נחא הברייטא גם לאביי, דהברייטא מיירי כשלא אמר לו מעכשיו, וכמבואר בגמ' דזה תירוץ סתירת המשנה והברייטא, והדברים נאמרו גם אליבא דאביי.

והרי לא מסתבר דפליגי אביי ורבא בשתים, וכיון דע"כ פליגי בדין מחוסר גוביינא, דאביי לא איכפת ליה במה דמחוסר גוביינא כדחזינן דגובה למפרע אף שלא הרהינו אצלו, ורבא ס"ל דגם אם אמר מעכשיו צריך הרהינו אצלו שלא יהיה מחוסר גוביינא, א"כ מהיכ"ת דפליגי עוד אם סתמא נתן לו זכות גביה למפרע או שצ"ל מעכשיו בפירוש.

ולפי"ז הגמ' כשהקשה סתירת המשנה וברייטא, ותירצה כאן שא"ל מעכשיו כאן שלא א"ל מעכשיו, קאי בין לאביי בין לרבא, דאביי הביא ראייה מהמשנה דלמפרע הוא גובה, ורבא תירץ שהרהינו אצלו והיתה הגביה מעיקרא, ולשניהם קשה מהברייטא, והתירוץ לשניהם דהברייטא כשלא א"ל מעכשיו, ולא נתן לו זכות גביה למפרע, והמשנה כשא"ל מעכשיו ונתן לו זכות גביה למפרע, ולאביי היינו בלי הרהינו אצלו ולרבא היינו כשהרהינו אצלו.

ומש"כ רש"י (לא: ברה"ע ד"ה אלא) דלכו"ע (היינו בין לר"מ לחכמים) מכאן ולהבא הוא גובה, היינו דמהברייטא אמנם מוכח כן, אבל מהמשנה הרי הוכיח אביי דלמפרע הוא גובה, והתירוץ כמו שתירצה הגמ' בסוף דהברייטא כשלא א"ל מעכשיו ולכן באמת גובה מכאן ולהבא דלא נתן לו זכות גביה מעיקרא, והמשנה כשא"ל מעכשיו דנתן לו זכות גביה מעיקרא. ותירוץ זה הוא בין לאביי בין לרבא. אלא דלאביי אי"צ הרהינו אצלו, דלא איכפת לן שהוא מחוסר גוביינא, וזהו דין למפרע הוא גובה, וזהו שהוכיח אביי מהמשנה, ואילו רבא ס"ל דהמשנה מיירי כשהרהינו אצלו, כמש"א הגמ' לעיל, ובלא"ה הוא מחוסר גוביינא. וזה מרווח מאד.

אלא שק"ק א"כ למה רש"י במתני' פ"י כשהרהינו אצלו, כיון דאביי לא איתותב ולאביי אי"צ הרהינו אצלו. וכן קשה לשון רש"י (לא: ד"ה תנן) שכתב ד"סלקא דעתך" דמתני' כשלא הרהינו אצלו, והרי אי"ז ס"ד בעלמא דהא אביי ס"ל כן באמת. וכן כשהקשה הגמ' סתירת המשנה והברייטא ותי' כאן שא"ל מעכשיו כו', רש"י (לא: ד"ה נכרי שהלוח וד"ה לא קשיא) פ"י השו"ט אליבא דרבא. ומזה משמע דס"ל לרש"י דאביי באמת איתותב, ולא ניה"ל לומר כמה שכתבנו, ואולי משום דסתימת לשון אביי משמע דבכל גונא גובה למפרע ולא רק כשא"ל מעכשיו. והמעייין יבחר.

דזהו עיקר הנצרך לבאר המשנה למ"ד מכאן ולהבא הוא גובה.

אלא דהגמ' בסוף הסוגיא מקשה סתירת המשנה והברייטא, דהרי הברייטא ג"כ מיירי כשהרהינו אצלו (כדמוכח ברישא דפליגי בישראל מנכרי אי קנה משכון) ומ"מ מבואר בסיפא דנכרי שהלוח לישראל אחר הפסח אסור בהנאה. ולזה הוצרכנו לחלק דגם כשהרהינו אצלו והגבה לו את החמץ מעיקרא, בעינן שנתן לו בפירוש זכות גביה מעיקרא, אבל סתמא אין לו זכות גביה אלא לבסוף ומה שהרהינו אצלו אינו בתורת גביה. אבל רש"י במשנה לא רצה ליכנס בזה, וכן התרצן שלא בא לתרץ אלא את המשנה, והוספת תנאי זה דבעינן גם אמירת מעכשיו אינו נצרך אלא ליישב סתירת המשנה והברייטא.

ג. ועדיין י"ל"ע כיון דאפילו אם אמר לו מעכשיו בעינן הרהינו אצלו, דאף שנתן לו זכות גביה מעיקרא אבל כל שהוא מחוסר גוביינא לא הוי שלו, א"כ איך ס"ל לאביי דגובה למפרע אפילו כשלא אמר לו מעכשיו, וכדמוכח בגמ'.

והיה אפש"ל דלאביי באמת אינו מדין גביה אלא דלמפרע נחשב קנין, וכמש"כ הנתח"מ (קצ"ט ב'). אבל נראה דלעניננו אי"צ לזה, דהגמ' ביבמות שאמרה דכל שהוא מחוסר גוביינא לא הוי שלו ויכולים להפקיע השעבוד היינו אליבא דרבא, שהרי בא לתרץ את דברי רבא שאמר קנה מיתנא, אבל אביי י"ל שחולק על זה, וכמבואר ממה דס"ל דלמפרע הוא גובה, ואדרבא זהו עיקר פלוגתא אביי ורבא דלרבא בעינן הרהינו אצלו דבלא"ה הוי מחוסר גוביינא, ואביי ס"ל דאי"צ הרהינו אצלו דגובה למפרע. ומה שהצריך רבא גם אמירת מעכשיו זהו תנאי נוסף הנלמד מסתירת המשנה והברייטא.

ומש"א רבא דמכאן ולהבא הוא גובה, ומש"א רב כהנא ביבמות אליבא דרבא דכל שמחוסר גוביינא לאו ברשותי קאי, הם שני צדדים של מטבע אחד.

ד. באמת אדהכי היה מקום ליישב אליבא דרש"י מה יענה אביי לברייטא, ולעיל כתבנו דע"כ אביי איתותב, אבל למבואר י"ל דלעולם לא איתותב אביי, אלא דגם אביי לא דיבר אלא כשאמר לו מעכשיו, שצריך לתת לו זכות גביה למפרע בפירוש, ובזה לא פליגי אביי ורבא דא"א לגבות למפרע אא"כ נתן לו זכות גביה בפירוש. אלא פלוגתתם בזה, דלאביי סגי באמירת מעכשיו ואי"צ הרהינו אצלו, דלא איכפת לן במה שהוא מחוסר גוביינא. אבל רבא ס"ל לא סגי באמירת מעכשיו אלא צ"ל הרהינו אצלו דבלא"ה מחוסר גוביינא, ואינו יכול

עוד בהנ"ל

לפרוע החוב מכסף אחר לכן יש לו שייכות לחמץ (כלשון תוס' הרא"ש בסנהדרין (קיב). דע"י קבלת אחריות יש לו שייכות לחמץ). אבל לאביי למפרע נעשה כמכר, כסברת הנתה"מ, ונתברר למפרע דלא היה שם חוב, ואף שאם יאבד החמץ יתברר שהיה שם חוב ויהיה חייב לפרעו, אבל כון שבאמת נתברר דליכא חוב והחמץ נקנה לגוי כמכר בעלמא אינו נחשב שיש לו שייכות לחמץ וכמו אם מכר מכר בעלמא לגוי דשוב אין לו שייכות לחמץ. ודוחק.

ה. ואכתי צ"ב להרא"ש למה ל"ל טעמא דמחוסר גוביינא, והרי מפורש בגמ' ביבמות דאף שיש לה זכות גביה אבל כיון דמחוסר גוביינא לא חשיב האיציטלא ברשותה.

ולכן נראה דאדרבא לאידך גיסא, לאביי הוא בתורת גביה דזהו עיקר חידושו של אביי שיכול לגבות למפרע משעת ההלואה. אבל לרבא ל"ש גביה למפרע כלל, דל"ש גביה עד זמן הפרעון, ומה שמועיל אמירת מעכשיו הוא משום שהתנה שיהיה שלו בתורת מכר. וכיון שהוא מכר ממש ל"ש החסרון דמחוסר גוביינא, דלאו מתורת גביה קאתי עלה. (ואביי ל"ל טעמא דמחוסר גוביינא וכמש"נ לעיל דבזה נחלקו אביי ורבא.)

ומ"מ לרבא הרי הוא מקבל אחריות על חמצו של גוי כיון דסוכ"ס אם יאבד יתחייב בחוב וגם זה הוא שייכות לחמץ דע"י שיאבד החמץ יגרום שיהיה לו חוב לנכרי, ואם לא יאבד החמץ לא יהיה לו חוב רק מכר.

אבל לאביי חוב בלא"ה איכא, רק החמץ הוא לגביית החוב ואם יאבד לא יוצר חוב חדש. ולכן אין כאן תורת אחריות, דהרי חיוב פרעון החוב יש לו בלא"ה, וצריך לפרוע או ע"י החמץ או ע"י דבר אחר, וזה לא נחשב אחריות על החמץ.

ל"א ע"ב**הערות בעניני משכון**

ע"י ב"מ (פא:-פב:) כל הסוגיא. והנה התוס' הוכיחו ממה דבעי הגמ' לאוקמה ר"ע כר' יצחק – והרי לעי' מסיק הגמ' דהמשנה דהמלוה על המשכון ש"ש כר"ע – דע"כ מדר' יצחק ג"כ הו"ל כש"ש ואי"ח על אונסין.

אבל רש"י ס"ל דמדר' יצחק חייב באונסין וצ"ל לדעתו דמה דמסיק הגמ' לעי' דהמשנה כר"ע, זה עולה יפה

הרא"ש כתב דלמסקנא נכרי שהלוה את ישראל אף שא"ל מעכשיו אבל בעינן נמי הרהינו אצלו דבלא"ה הו"ל כחמץ של נכרי שקיבל עליו ישראל אחריות. וזה דלא כרש"י במתני' שפי' דצ"ל הרהינו אצלו מטעם אחר כדי שלא יהא מחוסר גוביינא. ומבואר דרש"י ל"ל הך טעמא דאחריות, והרא"ש ל"ל הך טעמא דמחוסר גוביינא. ויל"ע ביסוד פלוגתייהו.

ב. והנה עצם מה דס"ל לרש"י דאין כאן קבלת אחריות מוכח לשיטתו דאם יש כאן קבלת אחריות מה יועיל הרהינו אצלו, בשלמא להרא"ש כיון שהרהינו אצלו הו"ל כחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות בביתו של נכרי, דאינו עובר עליו, דס"ל כרוב הראשונים דפי' פטור ייחד לו בית (ו). משום שאינו ברשותו. אבל רש"י שם פי' דייחד לו בית היינו שלא קיבל עליו אחריות, אבל אם קיבל עליו אחריות חייב אף אם אינו ברשותו, ולדידיה אין לנו מקור לפטור חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות אפילו בביתו של נכרי. וע"כ דכאן ליכא קבלת אחריות כלל.

אלא דמ"מ צ"ב למה אין כאן אחריות לרש"י, כיון שאם יאבד החמץ יצטרך הלוה לשלם ממקום אחר.

ג. ויל"ע דס"ל לרש"י דקבלת אחריות דחייב עלה אינו אלא כשחייב לשלם משום אחריות השמירה, אבל כאן אינו אחראי על החמץ, אלא דאם יאבד החמץ יהיה חייב לשלם מצד החוב דמעיקרא. ובדומה למה שפי' האו"ש (פ"ג חו"מ ה"ח) את דברי השטמ"ק (ב"ק צו:) בשם הר"מ מסרקסטה דבגול חמץ שניהם אינם עוברים זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, דקשה הרי הגולן חייב באחריות, וביאר האו"ש דאין אחריות הגולן לשלם מחמת אחריות השמירה אלא מחמת המעשה גול דמעיקרא. והארכנו בזה לעי' (ו).

והרא"ש יסבור כהתוס' (כט. ברה"ע) דגולן עובר על ב"י מצד חיוב אחריותו.

ד. ויל"ע להרא"ש דצ"ל הרהינו אצלו משום קבלת אחריות, והרי לאביי אי"צ הרהינו אצלו כדמוכח בגמ', וקשה נהי דלמפרע הוא גובה והו"ל של הנכרי למפרע אבל מ"מ אם יאבד יתחייב הישראל לשלם ולמה אינו נחשב כחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, וכמו דס"ל להרא"ש אליבא דרבא.

ושמא לרבא גם כשא"ל מעכשיו בעצם הוא בתורת גבית חוב, וכיון שודאי יש כאן חוב ואם יאבד החמץ יצטרך

דמייתי לה לענין הלוהו על המשכון עיי"ש – וגם מדשמואל נעשה ש"ש, וא"כ למ"ל דר' יצחק, תפ"ל מדשמואל.

אכן י"ל כמש"כ התוס' ב"מ (פב: ד"ה אימר) לענין קושיא אחרת, דנפק"מ בדר' יצחק שיכול לקדש בו את האשה. אכן בלא"ה לא קשיא מידי, כמו שיתבאר.

ד. דהנה עצם שיטת התוס' – דלא אמר שמואל אבד קתא דמגלא אבד אלף זוזא אלא כשנאבד, ולא כשנאנס, וכדין ש"ש – תמוה, דהרי חיוב ש"ש הוא משום אחריות הפקדון שצריך לשמרו שמירה מעולה, ואין משו"כ יאבד כל האלף זוז שהוא הרבה יותר מדמי המשכון. ועי' תוס' הרא"ש שם שכתבו דאין הכונה שהוא מדין ש"ש, דמשום ש"ש ל"ש לחייבו יותר מדמי המשכון, רק שדינו כמו ש"ש דחייב רק על גו"א ולא על אונס. ואכתי אינו מוכן דממנ"פ אם ענין המשכון הוא דכל כמה דלא מהדר לי' אינו יכול לגבות בשום פנים, וכדמשמע ברש"י כנ"ל, א"כ אפילו נאנס נמי. ואם יכול לגבות בלא החזרת המשכון, רק שיש לו אחריות על המשכון, א"כ לא יפסיד אלא כנגד המשכון.

וצ"ל דכשהלוה נותן לו את המשכון הוא על דעת כן שאם יאבד המשכון (דהיינו גו"א, ולא אונס) לא יצטרך לשלם את החוב. והוא מתנאי ההלוואה. (ועי' בתוס' שם פב. ד"ה לא מה שנחלקו ראשונים אם דברי שמואל הם דוקא במפרש.)

וא"כ ניחא בפשיטות מה שהקשינו למה צריך לדינו של ר' יצחק דבע"ח קונה משכון, תפ"ל מדשמואל. דכל דינו של שמואל ל"ש אלא דוקא במשכנו בשעת הלוואה שהלוה נותן את המשכון מדעתו דאזי י"ל דנתן על דעת כן שאם יאבד המשכון יאבד החוב. אבל במשכנו שלא בשעת הלוואה שבי"ד גובים המשכון ואינו מדעת הלוה ל"ש שם התנאה זו, ול"ש שם דשמואל כלל, רק דמ"מ חייב על גו"א מדינא דר' יצחק דבע"ח קונה משכון.

ה. וניחא בזה קושיא אחרת דתוס' (פב: ד"ה אימר) כתבו דעיקר דינו של ר' יצחק הוא דקנה המשכון לקדש בו את האשה, וממילא הוי ש"ש באותה הנאה. וקשה למ"ל זה תפ"ל דהוא ש"ש בלא"ה מדשמואל. ולנ"ל ניחא דהא דשמואל ל"ש אלא כשמשכנו בשעת הלוואה.

אבל לפי"ז יל"ע דתוס' (שם) הקשו למה בישראל מנכרי ס"ל לרבנן דאינו עובר משום שאין ישראל קונה משכון מנכרי, והא תפ"ל דהו"ל ש"ש מדשמואל, והוי כחמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות. (והוכיחו מזה דלא סגי באחריות דש"ש להתחייב בב"י ובי"י.) וצריך להבין מאי קשיא להו, הרי מדשמואל אינו אחראי על המשכון

למסקנת הגמ' בהמשך דטעמא דר"ע משום פרוטה דרב יוסף, וכ"פ רש"י במשנה (שם פ:) דהוי כש"ש משום המצוה. אבל למה דבעי למימר דטעמא דר"ע כר' יצחק א"כ באמת אין ר"ע כהמשנה.

ב. עוד נחלקו רש"י ותוס' דרש"י פי' דר' יצחק מיירי גם במשכון בשעת הלוואה, כמבואר ממש"כ דכל ימי ההלוואה המשכון קנוי לו, ותוס' ס"ל דלא אמר ר' יצחק אלא במשכנו שלא בשעת הלוואה, וכמבואר בגמ' ב"מ שם דהוי בעי לאוקמה טעמא דר"ע כר' יצחק ודחי אימר דאמר ר' יצחק במשכנו שלא בשעת הלוואה אבל בשעת הלוואה מי אמר. והרמב"ן בשבועות תי' לדעת רש"י דהגמ' בדרך דחוי קאמר כן דשמא לא אמר ר' יצחק אלא שלא בשעת הלוואה, אבל סתמא דהש"ס בכ"מ ס"ל דדינא דר' יצחק נאמר גם במשכנו בשעת הלוואה.

ולרש"י יקשה, כיון דס"ל דמדר' יצחק חייב באונסין, וגם ס"ל דר' יצחק מיירי גם במשכנו בשעת הלוואה, א"כ מה יענה להמשנה (שם פ:) דהמלוה את חבירו על המשכון הוי ש"ש. ולכאורה צריך לדחוק דהמשנה דלא כר' יצחק. ועי' לק' בענין בע"ח קונה משכון.

ג. כמו שהוכיחו התוס' דמדר' יצחק אינו אלא ש"ש, ממה דהוי בעי הגמ' לאוקמה ר"ע כר' יצחק, כך על דרך זה הוכיחו התוס' בב"מ דגם מה שאמר שמואל אבד קתא דמגלא אבד אלף זוזא היינו באבד דוקא ולא בנאנס, דהרי הגמ' רצה גם לאוקמה טעמא דר"ע כשמואל. אבל לרש"י אין הוכחה זו מוכחת, וכמו דלי"ל לרש"י הוכחה זו לענין הא דר' יצחק, וניח"ל לומר דלמה דס"ד דר"ע כר' יצחק לא יהיה ר"ע כהמשנה, כך למה דס"ד דר"ע כשמואל לא יהיה ר"ע כהמשנה. וסתימת דברי רש"י שם דעיקר חידושו של שמואל הוא דלא אמרי' כיון שאין המשכון שוה כנגד החוב לא נקט לי' אלא לזכרון דברים בעלמא, קמ"ל שמואל דלגובינא שקל ויש לו דין משכון. אבל לא ביאר רש"י דין משכון מהו ומסתמא נלמד מדר' יצחק.

ולכן לרש"י אין מקום להקשות למ"ל דר' יצחק, תפ"ל מדשמואל. דשמואל גופא הוא מדר' יצחק, דר' יצחק אשמעינן דבע"ח קונה משכון להתחייב באונסין, ושמואל חידש דאפילו בקתא דמגלא יש לו דין משכון ואם נאנס המשכון אינו יכול לגבות החוב. וכן משמע מלשון רש"י שם (ד"ה בדלא שוי) שכתב בהא דשמואל דכל כמה דלא מהדר משכון לא גבי. דמשמע אפילו אם נאנס.

אבל לתוס' דר' יצחק מיירי במשכנו שלא בשעת הלוואה דוקא, ואז נעשה ש"ש, ואילו שמואל ודאי מיירי במשכנו בשעת הלוואה – כדמוכח בשבועות (מג.: מד.):

אבל קשה א"כ להגמ' מתחילה רצה לומר דר"מ ורבנן נחלקו בדר' יצחק, והקשו מסיפא דנכרי מישאל לכו"ע עובר עליו, ואם איתא דנחלקו בדר' יצחק איפכא מבע"ל. ומבואר דאם היה נוהג דר' יצחק בנכרי מישאל לא היה עובר עליו. וקשה הרי עיקר החמץ הוא של הישראל, שהרי משכנו בשעת הלואה, ונהי שהוא מצוי אצל הגוי, לא יהא אלא כחמץ של ישראל בביתו של נכרי דבפשטות משמע מדברי התוס' (ו. ד"ה יחד לו בית) דעובר עליו, ורק חמצו של נכרי בביתו של נכרי אינו עובר עליו, וכן מבואר בתוס' ר"פ שם, ובתוס' הרא"ש ותוס' ר"פ (ד. בסוגיא דמשכיר ושוכר. וצ"ע.

עצמו, דאיך אפשר לחייבו משום אחריות המשכון יותר על דמי המשכון, ואין כאן אלא התנאה דאם יאבד המשכון יאבד החוב. וצ"ל דס"ל לתוס' דגם זה חשיב אחריות לענין ב"י וב"י. ונראה דתליא במחלוקת רש"י והרא"ש שנתבאר לעיל בנכרי מישאל ולא הרהינו אצלו דהרא"ש כתב דאחר הפסח אסור משום שהוא כחמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות, ורש"י פליג, וביארנו דרש"י ס"ל דאי"ז נחשב אחריות על החמץ דאמנם אם יאבד החמץ יהיה צריך לפרוע החוב אבל אי"ז אחריות על החמץ עצמו, והרא"ש ס"ל כיון דסוכ"ס יפסיד ע"י פסידת החמץ חשיב שיש לו שייכות לחמץ ועובר עליו²⁹.

ח. וע"ע בתוס' ב"מ (שם) דלפי"ז הא דיכול לקדש אשה במשכון דאחרים (כדאיתא בקדושין ח:): היינו כשמשכנו שלא בשעת הלואה דוקא, דזהו עיקר דינא דר' יצחק.

ו. והנה לתוס' צ"ת עצם סברת ר' יצחק דקונה המשכון לקדש בו את האשה אבל לא היה חייב משו"כ באונסין, ואפילו בגו"א לא היה חייב אלא שנעשה ש"ש בהיא הנאה שיכול לקדש בו אשה. ואיזה קנין שייך במשכון כיון שאינו יכול לכלותו וחייב לשמרו. וכן לאידך גיסא איזה חיוב אחריות שייך בדבר הקנוי לו.

אבל תוס' בקדושין (ח:): כתבו דכיון שקונה שלא בשעת הלואה קנין גמור לכן במשכנו בשעת הלואה אלים שעבודיה לקדש בו את האשה, וזה צ"ב חדא דהרי גם שלא בשעת הלואה לא קנה קנין גמור רק להתחייב כש"ש כמש"כ התוס' שם בדיבור שאח"ז, יוצא דלחיוב ש"ש צריך קנין טפי מאשר לקדש אשה, דאינו נעשה ש"ש אלא במשכנו שלא בשעת הלואה, ויכול לקדש אשה כבר אם משכנו בשעת הלואה, יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא. גם מהו עצם קנין זה להיות כש"ש, תינתן התוס' בב"מ ס"ל דעצם הקנין הוא לקדושי אשה אלא דבאותה הנאה נעשה ש"ש, אבל תוס' בקדושין ע"כ ל"ל דנעשה ש"ש מחמת ההנאה שיכול לקדש אשה (דא"כ במשכנו בשעת הלואה יהיה ש"ש, שהרי כבר יכול לקדש אשה), אלא עצם הקנין הוא מה שנעשה ש"ש, ואינו מובן. והרא"ש שם פליג עלייהו וכתב על דרך התוס' בב"מ, וצ"ע.

ושמא הענין דחשיב שיש לו מקצת קנין במשכון לענ"ז שאי"צ להחזירו עד שייפרע החוב, אבל לשאר דברים אינו קנוי לו, ומ"מ יכול לקדש בו אשה באותו מקצת קנין, וממילא הוי ש"ש בגוף המשכון בהיא הנאה. אלא דעדיין צ"ע שהרי ההנאה שיש לו הוא מהחלק הקנוי לו, ולא מהחלק ששומר בשביל הלוה, וצ"ת.

ז. עוה"ק תוס' כיון דר' יצחק מיירי שלא בשעת הלואה א"כ מ"ק הגמ' דר"מ ורבנן נחלקו אם בע"ח קונה משכון והרי הם דיברו במלוה על המשכון דהיינו בשעת הלואה. ות' דכיון דשלא בשעת הלואה קנה לי' ממש מדר' יצחק לכן גם במשכנו בשעת הלואה חשיב מצוי אצלו. ולכאורה הביאור דכבר בשעת ההלואה מחזיקו בשביל שיוכל לקנותו כשיגיע זמן הפרעון מדר' יצחק, ולכן יש לו כבר שייכות לחמץ ודמי לחמץ שקיבל עליו אחריות דכיון שיש לו שייכות לחמץ חשיב מצוי אצלו.

²⁹ ועי' או"ש פ"ג חו"מ ה"ח דעי' תוס' (כט.) ורמב"ן (דף ל"א) מבואר דבחמץ גזול עובר דהרי חייב באחריות. אבל בשטמ"ק ב"ק (דף צו:): בשם הר"מ מסרקסטה דלא הנגזל ולא הגזולן עוברים על ב"י וב"י. וק' למה אין הגזולן עובר. דקשה לחלק בין חמצו של ישראל לחמצו של נכרי לענ"ז. וביאר האו"ש דגזולן אי"ח באחריות הגזילה אלא חייב בהשבת הגזילה שנתחייב בה משעת הגזילה. וכדחזינו דאם נתיקרה משלם כעין שגזל. ואילו שואל חייב כיוקרא דשעת האונס עכ"פ למ"ד בגמ' בכתובות (לד:): דחייב משעת האונס, וכמש"פ הרמב"ן ועו"ר בב"מ (סו"פ המפקיד). ולפי"ז תוס' בב"מ אזלי בשי' התוס' לקמן (כט.).

(אבל ק' על עיקר היסוד דחיוב גזלן אינו מלתא דאחריות מהגמ' ב"ב בן סורר (סנהדרין עב.) דגזולן חייב "מידה דהוי אשואל". ובמקו"א ביארנו דבאמת גם בגזלן הוי חיוב אחריות אלא דכיון שאינו ברשות הבעלים כבר נצרך לאחריות לחייבו להחזירו לרשות הבעלים, משא"כ בשומר שהוא ברשות הבעלים, וביארנו בזה דברי הרמב"ן בב"מ שם.)

בעל חוב קונה משכון

המשכון לזכרון דברים בעלמא, ולכך הוי ש"ח, ולר"ע תופס המשכון לגוביינא ולכך הוי ש"ש. והרי מסקנת הגמ' דגם לר"ע אינו נחשב ש"ש כ"א משום פרוטה דרב יוסף, הא לא"ה גס ר"ע היה מודה דהוא ש"ח, וא"כ יוצא דלפי מסקנת הגמרא גם לר"ע אינו תופס המשכון כ"א לזכרון דברים בעלמא. וע"ז שפיר מקשים התוס' דא"כ אמאי אינו משמט.

ואין להקשות דהו"ל להתוס' לתרץ דטעמא דאינו משמט כשמואל דאבד קתא דמגלא אבד אלפא זוזי, דלדידיה ודאי תופס המשכון לגוביינא ז"א דמבואר בגמ' שבועות (מד:) דגם מאן דלית ליה דשמואל מודה דהלוהו על המשכון והיה שוה שיעור זוזי אינו משמט. (ואין להקשות דמ"מ לימא דלית ליה דשמואל דוקא בדלא שוה שיעור זוזי אבל בדשוה שיעור זוזי אית ליה דשמואל, דהתוס' לשי' דס"ל (שם עמ' א' וב"מ פב.) דמאן דלית ליה דשמואל בדלא שוה שיעור זוזי לית ליה דשמואל גם בדשוה שיעור זוזי.)

ו. והנה בגמ' ב"מ (פ:) אמרי' לענין אומנין דבההיא הנאה דתפס ליה לגוביינא נעשה ש"ש, והק' התוס' דא"כ למה לא אמרינן כן לענין משכון ומה שו"ט למצוא טעמא דר"ע דחייב על אבידת המשכון, עיי"ש מה שתייצו למה סברא זו ל"ש במשכון, והתוס' לשי' דלכו"ע תופס המשכון לגוביינא, אבל לרש"י נראה דאיה"נ בזה גופא שו"ט בסוגיין אם תופס המשכון לזכרון דברים בעלמא דאזי אינו אלא ש"ח או"ד תופס לגוביינא דאזי הוי ש"ש בההיא הנאה כו'. וכ"כ הש"ך סי' ע"ב ס"ק ט' אליבא דרש"י.

ז. ורש"י ותוס' לשיטתייהו בהמשך הסוגיא (פב.) דקאמר לימא בדשמואל קא מפלגי דפרש"י אבל בדשוה שיעור זוזי לכו"ע תופס לגוביינא, אבל התוס' מפרשים דהכונה דפליגי בדשמואל הן בדשוה שיעור זוזי הן בדלא שוה שיעור זוזי. דרש"י מפרש סברת הש"ס דבדשוה שיעור זוזי תופס המשכון לגוביינא והוי ש"ש גם בלא טעמא דשמואל. אבל תוס' ס"ל דא"א שיהיה ש"ש כ"א מטעמא דשמואל או מדר' יצחק.

ח. ועי' ברמב"ן במלחמות פ' שבועת הדיינים שהק' על שי' רש"י דקנה מדר' יצחק להתחייב באונסין, דא"כ איך ס"ד בגמ' דמתני' כר"א וכאן שמשכנו בשעת הלוואה כאן שמשכנו שלא בשעת הלוואה, הא קנה שלא בשעת הלוואה ליה מדר' יצחק להתחייב באונסין וא"כ אינו ש"ש. והש"ך תמה ע"ז דמאי קושיא הא הגמ' איירי מקמי דאסיק אדעתיה טעמא דר' יצחק. אבל ברור דהרמב"ן אזיל בשי' התוס' דא"א שיהיה ש"ש כ"א או מטעמא דשמואל או מטעמא דר' יצחק. ור"א ודאי לית ליה דשמואל דהא במשכנו בשעת הלוואה ס"ל דהוי

במשנה (בבא מציעא פ:), הלוהו על המשכון שומר שכו. הנה שי' רש"י בכ"מ דמה דאמר ר' יצחק מניין לבע"ח שקונה משכון היינו שקונה אותו להתחייב באונסין, ובסוגיין כתב (ד"ה קנה משכון) וז"ל כל ימי הלוואה קני ליה להתחייב באונסין עכ"ל, ומשמע בהדיא דאפילו משכנו בשעת הלוואה חייב באונסין, ותמוה דהוא נגד משנה ערוכה בב"מ.

והנה התוס' ב"מ (פא:): וש"ר הק' על שי' רש"י דחייב באונסין דא"כ איך ס"ד בגמ' שם (פב.) דטעמא דר"ע דאבד המשכון אברו מעותיו הוא מדר' יצחק, הא א"כ מתני' שם דקתני דהמלוה על המשכון הוי ש"ש אמאן תרמייה, אי כר"ע הרי הוא חייב אפילו באונסין, ואי כר"א דפליגי על ר"ע הרי ר"א ס"ל דאינו אלא ש"ח דהא קאמר אבד המשכון ישבע ויטול מעותיו.

ב. והש"ך סי' ע"ב ס"ק ט' תי' דגם מתחילה ידע הגמ' שם דאינו קונה משכון מדר' יצחק כ"א שלא בשעת הלוואה, אלא שהיה ס"ד לומר דכיון שקונה שלא בשעת הלוואה לגמרי להתחייב באונסין סברא הוא דבשעת הלוואה יקנה עכ"פ להיות ש"ש.

ג. ולבאר הסברא יותר, וגם לבאר מ"ט תוס' ודעימייהו לא ניחא להו בזה, דהנה מבואר בברייתא שם (פא:): דלר"א לא הוי ש"ח כ"א במלוה ע"פ אבל אם הלוה על השטר אז אפי' לר"א אם אבד המשכון אברו מעותיו. ופרש"י דהחילוק הוא דאם הלוה בשטר אז תופס המשכון לגוביינא משא"כ אם הלוה בע"פ אינו תופס כ"א לזכרון דברים בעלמא או כדי שלא יוכל הלוה לכפור.

ד. והתוס' השיגו עליו דאם במלוה על פה אינו תופס המשכון כ"א לזכרון בעלמא א"כ מ"ט בהלוהו על המשכון אינו משמט. ולכן התוס' חולקים על רש"י וס"ל דבעצם אין חילוק בין מלוה ע"פ לבין מלוה על השטר וכונת הברייתא לחלק בין משכון בשעת הלוואה לבין משכון שלא בשעת הלוואה, רק אורחא דמילתא נקט דאם הלוה על השטר אינו נוטל משכון בשעת הלוואה.

ולכ' אין קושיית התוס' מובנת כלל דרש"י לא קאמר כן כ"א לר"א, אבל לר"ע גם רש"י מודה דתופס המשכון לגוביינא, וא"כ מה דאמרינן בעלמא דבהלוה על המשכון אינו משמט היינו למה דקיי"ל כר"ע.

ה. אבל באמת קושיית התוס' ברורה, דהא לפי פרש"י יוצא דמחלוקת ר"ע ור"א היא בזה דלר"א תופס

הלואתו כו' פירוש דאף שאם יגיע זמן הפרעון יקנה להמשכון מדר' יצחק, אבל מ"מ אפשר דמתחילה בשעת הלואה אינו לוקח המשכון בשביל זה כלל כ"א לזכרון דברים בעלמא וא"כ לעולם לא הוי כ"א ש"ח, וק"ל.

יא. ומ"מ קשה לומר שדעת רש"י כמש"פ הש"ך, דלפי דבריו יוצא דהס"ד דהש"ס היה דאם משכנו בשעת הלואתו קני לגוביינא ומ"מ דינא דר' יצחק אינו נוהג אלא כשמשכנו שלא בשעת הלואתו, ומוכרח שהחילוק בין שעת הלואה לבין שלא בשעת הלואה אינו משום שבלא בשעת הלואתו תופס לגוביינא. אבל מלשון רש"י לא משמע כן דכשבא לבאר הטעם למה אינו קונה מדר' יצחק כ"א שלא בשעת הלואה כתב רש"י וז"ל אימור דא"ר יצחק שלא בשעת הלואה... וההיא ודאי קני דלגוביינא שקליה וליכא לדמויי למשכנו בשעת הלואתו עכ"ל. ומשמע שאין שום חילוק בין שעת הלואה לבין שלא בשעת הלואה כ"א בזה דשלא בשעת הלואה תופס לגוביינא ולכן חל ביה דינא דר' יצחק.

יב. ובאמת שבדברי רש"י בסוגיין (ד"ה קנה משכון) מפורש דקנה ליה מדר' יצחק להתחייב באונסין כל ימי ההלואה, דהיינו אפילו משעת הלואה. וצ"ל דרש"י סובר כהרמב"ן דמש"א בסוגיין דכי קאמר ר' יצחק שלא בשעת הלואה כו' היינו על דרך דיחוי אבל באמת דינא דר' יצחק הוא גם במשכנו בשעת הלואה.

והוא גם מוכרח לשי' דכתב דכל החילוק בין משכנו בשעת הלואה לבין משכנו שלא בשעת הלואה הוא דבמשכנו בשעת הלואה י"ל שתופס המשכון לזכרון דברים בעלמא, והרי זה ודאי דאליבא דאמת גם כשמשכנו בשעת הלואה תופס המשכון לגוביינא דהא אינו משמט, וע"כ כל הסוגיא על דרך דיחוי קאמר וכנ"ל, וממילא דלשי' רש"י מוכרח דדינא דר' יצחק הוא גם במשכנו בשעת הלואה.

יג. אלא שדברי רש"י בסוגיין תמוהים מאד כמשה"ק לעיל דאיך אפשר דגם במשכנו בשעת הלואה קנה משכון להתחייב באונסין, הרי הוא נגד המשנה בב"מ (פ:): דהלוהו על המשכון אינו אלא שומר שכו.

ועי' בש"ך שם נקט בפשיטות דלרש"י דקנה משכון להתחייב באונסין היינו דוקא במשכנו שלא בשעת הלואה אבל בשעת הלואה א"א שיקנהו קנין גמור להתחייב באונסין. (וכן איתא בתש' מהרי"ל סי' מ"ט.) ולא ביאר מנא ליה פשיטות זו אבל פשוט דהוא מהמשנה הנ"ל ולרוב פשיטותו לא הוצרך לבאר. ומכח זה כתב שרש"י מפרש סוגיין במשכנו שלא בשעת הלואה. אבל (מלבד מה שקשה לפרש הסוגיא כן וכמשה"ק הפנ"י שם) איני יודע איך אפשר לפרש כן

ש"ח. אבל רש"י באמת סובר שיש טעם אחר שייחשב ש"ש משום דירד לגוביינא ובהוה המחלק הש"ס בין משכנו בשעת הלואה דאינו תופס המשכון (לר"א) כ"א לזכרון דברים בעלמא משא"כ שלא בשעת הלואה תופס המשכון לגוביינא ובההיא הנאה הוי ש"ש.

ט. ובמשה"ק התוס' על פרש"י דכיון דתופס המשכון לגוביינא אמאי אינו משמט נראה דאי"ק דבלא"ה ק' לשי' רש"י דפי' דברי הש"ס לימא בדלא שוה שיעור זוזי ובדשמואל קמפלגי כו' בדדשוה שיעור זוזי לכו"ע תופס המשכון לגוביינא וא"כ תמוה מה שר"ט הש"ס אם טעמא דר"ע כדר' יצחק או כדשמואל או משום פרוטה דרב יוסף, הא בפשוטו דעת ר"ע דכיון ששוה שיעור זוזי תופס המשכון לגוביינא וממילא הוי ש"ש.

(והיה אפשר ללעולם לית ליה לרש"י הסברא דבההוא הנאה כו' ומש"כ בדדשוה שיעור זוזי לכו"ע תופס המשכון לגוביינא כונתו דממילא הוא בכלל דינא דר' יצחק שבע"ח קונה משכון, עי' לק', אבל א"כ תחזור קו' הרמב"ן הנ"ל.)

וצ"ל לדעת רש"י דכל הסוגיא נאמרה על דרך דחייא זאת אומרת דשו"ט אם יש הכרח לומר שתופס המשכון לגוביינא ומסיק שאין לזה הכרח דאפשר שהוא שומר שכו משום פרוטה דרב יוסף. אבל באמת הני תנאי דס"ל דאינו משמט ודאי סוברים דתופס המשכון לגוביינא.

י. ומעתה נבוא לבאר סברת הש"ך שכתב ליישב קושיית הראשונים שהק' על פרש"י היכי הוי ס"ד לומר דטעמא דר"ע משום דקני ליה מדר' יצחק, הא מתני' ר"ע היא וקתני דהוי ש"ש. וביאר הש"ך דכיון דבמשכנו שלא בשעת הלואה קנה לה מדר' יצחק לכן אפילו משכנו בשעת הלואה סברא היא שייחשב ש"ש.

ועפ"י האמור נראה לבאר בפשיטות, דכל השו"ט בגמ' אי הוי ש"ש או ש"ח לפי רש"י הוא מתפרש דאם תופס המשכון לזכרון דברים בעלמא, או שלא יוכל הלואה לכפור, אזי הוי ש"ח, אבל אם תופס לגוביינא היינו שיהיה בידו כדי שיוכל לגבות ממנו אם יצטרך אזי חשיב ש"ש. ולכן היה סבור הש"ס לומר דכיון דאם יגיע זמן הפרעון ולא יהיה לו ללוה במה לשלם, יהיה דין המשכון להלקח מדין גבייה, וכדמוכח ממה דקנה ליה מדר' יצחק, לכן מעיקרא כשתופס המשכון בשעת הלואה כיון שאותו משכון גופיה יקנה אותו מדר' יצחק אם יגיע זמן הפרעון, מסתבר דגם עכשיו הוא תופס אותו לגוביינא דהיינו כדי שיהיה בידו כדי לגבות ממנו כשיגיע זמן הפרעון. וא"כ הוי ש"ש.

ועי' דחי הש"ס אימא דאמר ר' יצחק שלא בשעת

כר' יצחק ונוהג דינא דר' יצחק אפילו משכנו בשעת הלואה דהק' הראשונים לפרש"י דחייב באונסין א"כ מתני' דחשיב ליה ש"ש אמאן תרמייה. ולנ"ל ניחא דמתני' בדלא שוה המשכון שיעור זוזי. ומה דחשיב ליה עכ"פ ש"ש היינו מחמת פרוטה דרב יוסף. (רק ק"ק דאכתי לא נחית הגמ' שם לסברא זו דפרוטה דרב יוסף וצ"ל דלענ"ז הו"מ לטעמיך וכמו שתירצו הראשונים בלא"ה לדעת רש"י.)

יז. אבל מ"מ יש לעיין דהא לשמואל מחלוקת רבי ורשב"ג מתוקם במה שאינו כנגד המשכון אבל מה שכנגד המשכון לכו"ע משמט וא"כ גם לרבי תופס המשכון לגוביינא וא"כ תקשה מתני' דחשיב ליה ש"ש. וצ"ל דאף דהש"ס שבועות היה ס"ד לומר כן דמחלוקת רבי ורשב"ג הוא רק במה שאינו כנגד המשכון אבל באמת גם לשמואל צ"ל דלרבי אינו משמט אפילו כנגד המשכון.

יח. אבל מ"מ ק' לרבה דחולק על רב יוסף וס"ל דשומר אבידה הוא ש"ח א"כ תק' מתני' דחשיב ליה ש"ש במשכון והרי ממנ"פ אם תופס המשכון לגוביינא א"כ הוא צ"ל בכלל דינא דר' יצחק ויתחייב אפילו באונסין. ואם אינו תופס המשכון אלא לזכרון דברים בעלמא א"כ אמאי הוי ש"ש והיה צריך להיות נחשב ש"ח.

ונראה דע"כ צ"ל דרבה יחלוק על ר' יצחק. וא"כ טעמא דמתני' דתופס המשכון לגוביינא ובההיא הנאה הוי ש"ש וכו"ל.

חמץ שנפל עליו מפולת. שיטת רש"י (ב"מ מב.) דאינו עובר עליו כיון שאינו נראה, וקשה דמ"מ למה אינו בכלל בל יטמין, אכן עי' לעי' (ה:) שביארנו שיטת רש"י דבל יטמין אינו אלא במטמין בידים עיי"ש באורך.

חמץ שנפלה עליו מפולת. עי' רש"י ב"מ (מב.) שביאר דהטעם שאינו עובר משום שאינו נראה, ותמוה דהא מרבינן טמון לאיסורא, ולכאורה צ"ל דאף דמרבינן שעובר על טמון בבל ימצא כמבואר בגמ' לעי' (ה:) אבל על כל יראה אינו עובר. ועפ"ז יש שפירשו דכונת רש"י דעל בל ימצא אינו עובר דכיון שנפלה עליו מפולת אינו מצוי, ועל כל יראה אינו עובר כיון שאינו נראה. אבל תמוה דא"כ דברי רש"י הם חצי דבר שחש לבאר למה אינו עובר בבל יראה ולא חש לבאר למה אינו עובר בבל ימצא.

דברי רש"י שכתב בהדיא דכל ימי ההלואה קנה למשכון להתחייב באונסין.

יד. ונראה, דהנה זה מפורש עכ"פ בדברי רש"י דמה דבסוגיא דב"מ הנ"ל מחלק הש"ס בין משכנו בשעת הלואתו לבין משכנו שלא בשעת הלואתו היינו משום שבשעת הלואה אפשר שתופס המשכון לזכרון דברים בעלמא, משא"כ שלא בשעת הלואה ודאי תופס לגוביינא.

אבל מהא דחזי' דבדשוה המשכון שיעור זוזי לכו"ע אינו משמט כמבואר בשבועות (מד:) מוכרח דאמת קיי"ל דכל שוה שיעור זוזי תופס המשכון לגוביינא, ואפילו משכנו בשעת הלואה. וממילא דנוהג דינא דר' יצחק גם במשכנו בשעת הלואה. (וכן הוא פשטא דסוגיא דקדושין (לז.), והתוס' מפרשים הסוגיא שם באופן אחר אבל עכ"פ לרש"י מוכרח כן.)

ועיין בגמ' שבועות הנ"ל דהיכא דלא שוה המשכון שיעור זוזי פליגי רבי ורשב"ג אם משמט ומתחילה רצה הגמ' לומר דכנגד המשכון לכו"ע אינו משמט רק מחלוקתם במה שאינו כנגד המשכון ופליגי בדשמואל, אבל מסיק הש"ס דלעולם כו"ע לית להו דשמואל רק פליגי בכנגד המשכון שדעת רשב"ג דאינו משמט שתופס המשכון לגוביינא ודעת רבי דמשמט דכיון שאינו שוה שיעור זוזי אינו תופס המשכון כ"א לזכרון דברים בעלמא. וא"כ נמצא דלפי דעת רבי כל שאין המשכון שוה שיעור זוזי אינו תופס המשכון לגוביינא.

וא"כ י"ל דהמשנה דחשיב ליה ש"ש מיירי כשאין המשכון שוה שיעור זוזי וסתם משנה רבי היא דס"ל דהיכא דאינו שוה שיעור זוזי אינו תופס המשכון לגוביינא. (ומה שהוא עכ"פ ש"ש היינו ע"כ מחמת פרוטה דרב יוסף.)

טו. וא"כ ניחא דברי רש"י בסוגיין דס"ל דאפילו משכנו בשעת הלואה חייב באונסין וכדר' יצחק, דמיירי כששוה המשכון שיעור זוזי דאז לכו"ע תופס המשכון לגוביינא כדחזינן דאינו משמט. או אפילו בדלא שוה שיעור זוזי וכשמואל דגם ככה"ג תופס המשכון לגוביינא. דכל שתופס המשכון לגוביינא ישנו בדינא דר' יצחק. והש"ס ב"מ דקאמר דכי קאמר ר' יצחק שלא בשעת הלואה כו' אבל בשעת הלואה אינו תופס המשכון כ"א לזכרון דברים בעלמא הוא דיחויא בעלמא. ול"ק מהמשנה בב"מ דחשיב ליה ש"ש דהתם בדלא שוה המשכון שיעור זוזי ורבי לטעמיה דכל שאינו שוה שיעור זוזי משמט.

טז. וניחא גם בסוגיא דב"מ הנ"ל למה דהוי ס"ד דר"ע

מצוה. וצ"ל דמש"כ הבית יעקב מצות נתינה לאו דוקא, אלא כיון שצריך להפריש א"כ חל עליו דין מתנות כהונה, ונעשה ממון השבט, וממילא חייב לתתו לכהן שירצה משום דממון הכהנים גבי. אבל בספק כיון שאינו אלא ספק תרומה א"כ הוא ספק ממון כהנים גבי והממע"ה.

ב. ולפי"ד הבית יעקב לכ"א צ"ל לתתו לאותו כהן שהיתה התרומה שלו, אלא לכל כהן שירצה. דאף שהזיק או גזל לכהן זה אבל על חיובי ממון נפטר משום קלב"מ. וכל חיובו אינו אלא להפריש משום כפרה ולתתו לכהנים משום "מצות נתינה" דהיינו מדין מתנות כהונה. ולכ"א פשוטת המשנה בפסחים דהאוכל תרומת חמץ בפסח חייב לשלם משמע שמשלם לבעלים. ועוד לאביי דרנב"ה פטר גם במיתה ביד"ש א"כ כל אוכל תרומה בשוגג יש לו דין קלב"מ רק דצריך להפריש משום כפרה וכמבואר בתוס' ומה שצריך לתתו לכהן הוא רק משום מצות תרומה כדברי הבית יעקב והרי בקרא משמע דצריך לתתו לאותו כהן.

עו"ק לפי"ד הבית יעקב איך כתבו התוס' דבאוכל תרומת עצמו מפריש לעצמו, וכן כשמחל לו הכהן, והרי צריך ליתנו לכהן אחר מדין מצות תרומה.

עו"ק לפי הבנת הבית יעקב, א"כ לדין דלא קיי"ל כרנב"ה וליכא קלב"מ בכרת וכ"ש במיתה ביד"ש, מעתה כל אוכל תרומה בשוגג, אם איתא דהכפרה דתשלומי תרומה מתקיימת ע"י ההפרשה, ונעשה ממון השבט ככל תרומה, והחיוב לתתו לכהן זה שהפסידו אינו מעצם הדין כפרה אלא משום חיוב גזלן בעלמא, והרי איך פוטר את עצמו מחיוב גזלן שיש לו ע"י תרומה של הכהנים, והר"ד פוטר חיובו בממון שאינו שלו^{קכ}.

ג. וי"ל לדעת הבית יעקב, דכיון דבקרא כתיב ונתן לכהן, מסתבר שאי"ז מדין גזל בעלמא אלא הוא מדין הפרשה דאוכל תרומה בשוגג, דנתחדש בפרשה דאוכל תרומה בשוגג לא רק שצריך להפריש תרומה אלא גם שיש באותה תרומה חיוב נתינה לאותו כהן שהיתה התרומה הראשונה שלו. אבל מ"מ אינו חיוב תשלומין בעלמא אלא דין מתנות כהונה, וכמו שכל מפריש תרומה נעשה התרומה ע"י ההפרשה ממון השבט של שבט כהונה, ואח"כ יש לו מצוה לתתו לכהן אבל גם לפני הנתינה כבר

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

ולעיל (ה:) ביארנו דשיטת רש"י דכל שאינו נראה דהיינו שהוא במקום שאינו עלול לראותו הוי כהסיה דעתו ממנו, שהוא גדר ביטול לדעת רש"י (עי' לשון רש"י ד. ד"ה חובת הדר), ואינו עובר עליו כלל, וזה נלמד מ"לא יראה", ומה דמרבין מ"לא ימצא" שלא יטמין היינו להטמין בידים וכמדוייק בלשון רש"י (ה: ד"ה יכול), דכיון שהטמין בידים אינו מסיח דעתו ממנו ואז עובר על ב"י וב"י. אבל בנפלה עליו מפולת וכן בדאצנעיה חיה הרי לא הטמין בידים והוא בכלל פטור אינו נראה, ופטור מכל וכל.

יסוד הבית יעקב בגדר תשלומי תרומה

ע"י תוס' כתובות (ל:) ד"ה זר שאכל תרומה, ומסקנת דבריהם דטעמא דהאוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג חייב לרנב"ה ולא אמרינן קלב"מ משום דתשלומי תרומה הם כפרה. והקשו דא"כ בספק יהיה חייב לשלם. ותי' דהכפרה מתקיימת ע"י ההפרשה.

והק' הבית יעקב דא"כ הדק"ל דלמה האוכל תרומת חמץ בפסח חייב לשלם הא לכפרה סגי ל' בהפרשה ואילו לענין הנתינה נימא דקלב"מ.

ותי' דאיה"נ מה שחייב לשלם מדין גזלן נפטר משום קלב"מ אבל כיון שצריך להפריש א"כ חל על זה שם תרומה וצריך לתתו לכהן מדין מצות תרומה.

ולכ' קשה א"כ גם בספק יהיה חייב לתתו לכהן משום ספק מצוה. אבל זה קשה גם בכל ספק מתנות כהונה אמאי אמרינן דהממע"ה ולא נחייב אותו משום ספק

^{קכ} אבל בזה י"ל עפמ"ש נ"ל לק' (בענין לא גרע מגזלן) דלכמה ראשונים, והתוס' ביניהם, במקום חיוב תשלומי תרומה פקע חיוב תשלומי גזל. אלא דהא גופא מסתברא דל"ש א"כ נאמר שחייב לשלם לאותו כהן מדין תשלומי תרומה, ולכן פקע חיוב גזלן ובא חיוב תשלומי תרומה במקומו. אבל אם החיוב דתשלומי תרומה הוא לכל כהן שירצה לא מסתבר שייפקע החיוב תשלומי גזלן כלפי אותו כהן.

כהן הרי הוא בכלל דין "ונתן לכהן" שהתרומה שמפריש תחתיה יש לה דין מתנ"כ לכהן זה והוי כ"ממון השבט" הפרטי שלו, וצריך לתתו לכהן מדין מתנ"כ.

וניחא בזה קושיא אחרת, להנך ראשונים דס"ל דאין בעלות באיסור הנאה (עי' מש"נ לק' לג: השיטות בזה) א"כ לכאורה לא היתה התרומת חמץ של הכהן כלל, שהרי הוא אסור בהנאה, ואילו המשנה (פסחים לא:): סתמה דבשוגג חייב לשלם ומשמע שחייב לשלם לכהן זה ככל אוכל תרומה בשוגג. ולנ"ל י"ל דכיון שהתורה עשתה אותה כאילו היא ברשותו לענין ב"י ובי"י (עי' לעי' ו:): לכן חשיבא עדיין מתנות כהונה שלו וחל בתרומה המשתלמת דין ונתן לכהן וחייב מתנ"כ לכהן זה.

ל"ב ע"א

סיכה כשתיה

ואחד הסך, רש"י הביא מהגמ' סוף יומא, וקצת תמוה שהגמ' שם מייתי כן מהמשנה בשבת ולמה לא ציין רש"י למשנה בשבת ששם מקור הגמ' וצ"ע.

אבל היותר קשה דשם הוא לענין עינוי יוהכ"פ ויותר הו"ל להביא הברייתא בנדה (לב.) דדרש לענין איסור זר וטמא לסוך בשמן של תרומה ויליף לה מולא יחללו את קדשי בני"י אי"נ מותבוא במים בקרבן. והרי התם לענין תרומה מיירי ויותר דומה לכאורה לנידרו"ד מהגמ' ביומא והמשנה בשבת דמיירי לענין עינוי יוהכ"פ.

ב. והנה תוס' בנדה תמהו דמעיקרא מייתי מה"ת והדר מייתי אסמכתא. ותירצו דגם הא דולא יחללו אינה אלא אסמכתא. ועדיין יל"ע כיון דבמשנה בשבת מפורשת האסמכתא דותבוא כמים למה הברייתא מביאה גם אסמכתא אחרת. וביותר דהאסמכתא דולא יחללו לכ' אינה אלא לענין תרומה ואילו האסמכתא דותבוא במים בקרבן היא כללית דסיכה כשתיה גם לענין יוהכ"פ והו"ל להביא רק האסמכתא הכללית.

ג. והנה יש לדייק בדברי רש"י בנדה על הך קרא דותבוא כמים שכתב וז"ל בקללה גבי רשע קאי עכ"ל ומאי בעי בזה.

והנה דין קרן וחומש דתרומה אף שדעת רש"י (על משנתנו) וכן דעת התוס' (כתובות ל:): דהוא כפרה אבל עי' בתוס' ב"מ (מז.) דהוא בגדר תשלומין ומדמה ל

נעשה ממון השבט מדין מתנ"כ, כך כאן באוכל תרומה בשוגג חידשה תורה במש"א ונתן לכהן דצריך להפריש תרומה תחת התרומה שאכל ומיד עם ההפרשה נעשה "ממון השבט" – אבל לא של שבט כהונה בכלל אלא של אותו כהן שהיתה התרומה שלו. ומיד עם ההפרשה נעשה התרומה של אותו כהן, ואח"כ אולי יש מצות נתינה להמציאו אליו.

ולכן אינו נפטר מלתת התרומה לכהן ע"י קלב"מ, דכיון שנעשה התרומה "ממון השבט" של אותו הכהן ע"י ההפרשה (ובהפרשה ל"ש קלב"מ כיון שהיא לכפרה), תביעתו אח"כ משום ממוני גבך, ובתביעת ממוני גבך בפשוטו ל"ש קלב"מ (אכן עי' לק' לד: בענין שיבר בחוץ מחלוקת ראשונים בזה). ואולי יש לו גם תביעה מצד מצות נתינה אבל המצוה היא להמציא לכהן את הממון שכבר הוא שלו מדין מתנ"כ.

ומש"כ התוס' דלא אמרי' קלב"מ משום שהוא כפרה, ולדברינו מה דלא אמרי' קלב"מ הוא משום שהוא תביעת ממוני גבך, לק"מ, דכונת התוס' דאף שההפרשה לכאורה היא כעין תשלומין שהרי ע"י ההפרשה נעשה ממון הכהן, אבל כיון שההפרשה משום כפרה אין בה דין קלב"מ, ואח"כ מה שהכהן תובעו שממוני גבך ג"כ ל"ש לדין קלב"מ.

ומש"כ התוס' דהכהן יכול למחול על הנתינה, דהיינו שמוחל על תביעת ממוני גבך. ואף דלכאורה לא שייך ע"ז לשון מחילה כ"כ, אבל דברי התוס' קאי על המשנה דאין הכהן יכול למחול דהיינו שאינו יכול למחול על ההפרשה, דבזה שייך לשון מחילה דאינו יכול למחול על חיוב ההפרשה שעל ידה נעשה ממונו משום שהוא כפרה, אבל על הנתינה יכול לותר ולהשאיר התרומה אצל הישראל והישראל יקנהו.

אבל האוכל תרומת עצמו – כגון שירש תרומה מאבי אמו כהן – כיון שלא פגע בזכות מתנות כהונה של שום כהן אין בתרומה שמפריש חיוב נתינה כלל. וכמו שלא היה בתרומה הנאכלת חיוב נתינה, שכבר ניתנה לכהנים וירשה זה.

ד. ונראה להביא ראייה לסברת הבית יעקב, דלכאורה קשה באוכל תרומה חמץ בפסח כיון שהחמץ אסור בהנאה לא אפסדיה מידי ואיזו תביעת ממון יש שם, ולמה חייב לשלם לכהן כיון שהכפרה מתקיימת ע"י הפרשה לחוד.

וע"כ כדברי הבית יעקב, דאף שלא היה לכהן שום תביעת ממון על התרומת חמץ מ"מ לא די בהפרשה לחוד, דכיון דסוכ"ס התרומת חמץ הנאכלת היתה של

גם אסמכתא אחרת מולא יחללו.

ד. ולכן רש"י כאן מביא רק דרשת המשנה בשבת שהובאה בגמ' ביומא, כי קרן וחומש יותר דומה לשם שהוא חיוב מלתא דגזילה שגזול התרומה שניתנה לכהנים לסיכה, וזה דומה לדרשת המשנה לענין יוהכ"פ דסיכה הוא צורך הגוף דומיא דשתיה ולכן כמו שתרומה ניתנה לכהנים לאכילה ושתיה כך ניתנה היא לסיכה, ומזה מסתעף חיוב קרן וחומש. ואין כאן ענין לגמ' בנדה דמיירי לענין איסור חילול במה שמכניס התרומה לגוף טמא או זר.

ואף דהקרא דולא יחללו כתיב בתורה תיכף אחר חיוב קרן וחומש, צ"ל דמ"מ הוא ענין אחר, דהוי מעשה חילול ואיסור, אבל החיוב קרן וחומש לא מצד האיסור אלא מצד שהפסידו מתנ"כ כנ"ל.

ה. אבל הרמב"ם (פ"י תרומות ה"ב) הביא הדרשא דולא יחללו את קדשי בניי לרבות את הסך לענין חיוב קרן וחומש, ואדרבא בפ"ו ובפ"ז לענין הלאו לא הביא דין הסך בכלל.

והיה אפשר דביסוד הדבר ס"ל כמש"נ דהחיוב קרן וחומש הוא משום שהפסידו מתנ"כ ואינו ענין ללאו. אלא דס"ל דגם הקרא דולא יחללו מיירי לענין קרן וחומש, שהרי בא מיד אחר הקרא דואיש כי יאכל קדש בשגגה ויסף חמישיתו גו'. ולא מיירי הקרא לענין איסור. והגמ' בנדה דמייתי לה לענין איסור טמא וזר היינו בדרך אסמכתא.^{קכ} ועד"ז הבין הגר"י (במכתבים שבסוף הספר).

אלא דיל"ע דפיי"א כתב דתרומה ניתנה לכהנים לאכילה שתיה וסיכה, והביא קרא דותבוא במים בקרבו וכשמן בעצמותיו, ולמה שינה הדרשא דלענין קרן וחומש נקט הדרשא דולא יחללו ולענין מה שניתנה לכהנים לסיכה נקט הדרשא דותבוא במים. וי"ל דשתי הדרשות הן ענין אחד כמבואר בגמ' בנדה דמייתי להו יחד אלא דמ"מ כיון דקרא דולא יחללו אצל קרן וחומש כתיב לכן לענין קרן וחומש נקט הרמב"ם דרשא זו.

למעילה (וצ"ל דהתשלומין גופא מכפרים), ונראה שאי"ז סותר דבריהם בכתובות שהוא כפרה דהך תשלומין נצרכים לכפרה. ואף שהבאנו לעיל את דברי הבית יעקב שהוכיח מדברי התוס' בכתובות שהחיוב ניתנה לכהן הוא מדין מתנ"כ, אבל נתבאר דהיינו מתנ"כ לכהן זה דוקא, ולכן לא יצא מגדר תשלומין אלא שהתשלומין כאן הם באופן זה שכיון שהפסיד לכהן את המתנ"כ שלו לכן צריך להפריש פירות תחתיהם והם נעשים תרומה ו"ממון השבט" של אותו כהן, וזהו התשלומין, ומה שנותן אח"כ לכהן הוא בגדר ממוני גבך וככל תרומה שנותן ממון השבט לאחד מבני השבט.

אבל הלאו והחיוב מיתה של זר שאכל תרומה נראה שהוא גדר אחד משום חילול דכתיב ולא יחללו את קדשי בניי, דמה שמכניס התרומה לתוך גוף זר הוי חילול לתרומה. וראיה לזה דהרי הגמ' בנדה מיירי לענין סיכת שמן תרומה על כהן טמא, ומייתי עלה הדרשא דולא יחללו לרבות את הסך, והרי הפסוק מיירי בזר ולא בטמא כמש"כ רש"י עה"ת^{קכ}. והרי בכהן טמא ליכא שום פגיעה בדין מתנ"כ, רק הוא חילול לתרומה להכניסו לגוף טמא.

ד. וא"כ נראה דאף דהמשנה בשבת והגמ' בנדה מייתי אותו קרא דותבוא במים בקרבו, אבל הם שני ענינים נפרדים, דהמשנה בשבת מיירי לענין עינוי יוהכ"פ ושם ענין הדרשא דכמו שאכילה ושתיה הם צורך הגוף ורביתיה כך סיכה כשתיה, דלכן כמו שצריך להתענות מאכילה ושתיה כך צריך להתענות מסיכה. אבל הגמ' בנדה דמייתי לה לענין איסור זר וטמא שם הענין דכמו שאכילה ושתיה של טמא וזר הם חילול לתרומה דמבליעו בגוף טמא וזר כך סיכה הויא חילול שמכניס התרומה לתוך גופו הפסול.

ונראה דרש"י בנדה בא לבאר זה במש"כ דהקרא לענין קללה דרשע קאי, דהקרא ממשיל כניסת הקללה לגוף הרשע לכניסת השמן לגוף הסך.

וכיון שאי"ז אותה אסמכתא כמו המשנה בשבת (אף דנסמך על אותו קרא) לכן אין לתמוה שהברייתא מביאה

^{קכ} אבל רש"י בנדה משמע שמפרש דהקרא מיירי בטמא וזה צ"ע דהא קאי אואיש כי יאכל קדש בשגגה. ושמא כונתו דלענין חילול התרומה הכל אחד וגם זר וגם טמא נכללים בפסוק.

^{קכ} עוד היה אפשר דכיון דחיוב קרן וחומש איסורא מיהא איתא שמפסידו מתנ"כ. אבל א"א לפרש כן דהגמ' מייתי לה לענין טמא (עיי"ש דבא לבאר למה הטבילו תינוקות בחו"ל דליכא איסור נגיעה בתרומה בטומאה, ומפרש משום שרצו לסוכה בשמן של תרומה, ומייתי ע"ז הדרשא דולא יחללו), והרי בכהן טמא ליכא הפסד מתנ"כ. אלא ע"כ דכונת הגמ' ללמוד איסור חילול.

אי"ז נפק"מ לענין הבעיא, כי גם הצד דלפי דמים משלם מודה לזה, דלכו"ע לכפרה סגי בלפי מידה, ולא מבע"ל אלא אם סגי לכפרה גם בלפי דמים. וא"כ כשהוזלו הפירות לכו"ע סגי לכפרה בגריוא אחת השוה זוז, דלפי מידה סגי לכפרה לכו"ע, והג' זוזי רק מדין גזלן. וכל הבעיא אינה אלא כשהוקרו הפירות אם סגי בתשלומי לפי דמים^{קכ}.

ולפי"ז מש"כ רש"י נהי נמי דאיכפר ליה אכילת תרומה בתשלומי מדה"א אי"ז דוקא להצד דלפי מידה משלם, אלא לכו"ע.

אלא שמסברא קשה מ"ש דלמ"ד לפי מידה משלם דצריך תשלומי מידה דוקא ומ"ש למ"ד לפי דמים דסגי או בתשלומי דמים או בתשלומי מידה.^{קכ}

ושמא יש לבאר כך, דיש לנו ב' פרשיות, תשלומי תרומה ותשלומי גזילה, ולמ"ד לפי מידה הן שתי פרשיות נפרדות וצריך לצאת ידי שתייהן, ותשלומי תרומה הם לפי מידה דוקא. אבל המ"ד לפי דמים משלם ס"ל דהדין תשלומי תרומה היא מבוססת על הדין תשלומי גזל ואינו יכול להיות חייב מדין תשלומי תרומה יותר ממה שהוא חייב מדין תשלומי גזל. ולכן במקום שאי"ח מדין תשלומי גזל כ"א זוז אחד א"א לחייבו משום תשלומי תרומה יותר מזה. אבל במקום שחייב מדין תשלומי גזל ד' זוזי, ואילו המידה היא זוז אחד, אזי לתשלומי תרומה סגי בזוז אחד, והשאר ישלם מדין גזלן.

אבל צ"ע אם זה עולה יפה בלשון רש"י ד"ה גריוא משלם דלביאור הנ"ל לא הו"ל להזכיר שאר תשלומין בעלמא אלא דין גזל בפרט, אלא משמע דמ"ד לפי דמים משלם ס"ל סברא כללית דכל תשלומי תורה צ"ל לפי דמים. וצ"ע.

ב. ועי' בגמ' גיטין (נד.) ומסקנת הגמ' דהברייתא חסורי

ובאופן אחר י"ל דלעולם חיוב קרן וחומש תלוי בלאו ובחילול, וזה ענין הגמ' בנדה. ואינו ענין למה שתרומה ניתנה לכהנים לסיכה. ולכן הרמב"ם חילק הדרשות. אלא דמ"מ ס"ל להרמב"ם דבסיכה אף שיש חילול וקרן וחומש אבל לאו ממש (וכן מיתה ביד"ש) ליכא, דסוכ"ס הריבוי נאמר לענין קרן וחומש. והגמ' בנדה מייתי לה לענין איסור, היינו משום דכיון דחייב קרן וחומש חזינן דאיכא חילול ואיסור, אף שאינו לאו ממש. אלא דלפי"ז ק"ק למה בפ"ו ובפ"ז לא ביאר להדיא איסור זה.

אבל לדרך הראשון לא קשה למה הרמב"ם בפ"ו ובפ"ז לא הזכיר איסור סיכה לזר, דבעצם מצד הלאו ליכא איסור כלל, רק דהוי איסור עשה שאינה ניתנת אלא לכהנים לאכילה ושתייה וסיכה. וכ"כ הגרי"ז. אבל עדיין קשה דבגמ' מבואר דאיסור לזון גם על כהן טמא, והרמב"ם לא ביאר זה, וצ"ת.

לא גרע מגזלן

היכא דמעיקרא כו' דלא גרע מגזלן. ברש"י מבואר דמתכפר בגריוא אחת ושאר הג' זוזי אינם אלא בתורת תשלומי גזילה בעלמא.

והק' הגרעק"א דא"כ למה לא קאמר הגמ' דנפק"מ גם כשהוזלו הפירות דאם לפי דמים משלם הד' זוזי הם בתורת כפרה וצריך חומש וחולין מתוקנים ונעשים תרומה, אבל אם לפי מידה משלם רק גריוא אחת היא לכפרה ויש בה הנך דינים אבל שאר הג' זוזי אינם אלא מדין גזלן ויכול לשלם דמים ואי"צ חומש.

והרש"ש תי' דאמנם דעת רש"י דכשהוזלו הפירות סגי לכפרה בגריוא השוה זוז, והשאר רק מדין גזלן, אבל

^{קכ} וק"ד דא"כ הו"ל לגמ' לומר דבהוזלו לאל מבעיא לן משום דלכו"ע סגי לכפרה בלפי מידה. והעיקר חסר מן הספר. ומה שהש"ס מזכיר שצריך להוסיף ג' זוזי דלא גרע מגזלן הרי זהו ענין צדדי.

^{קכ} ותחילה חשבתי לבאר סברת הרש"ש, דמסברא פשיטא דהכפרה דתרומה צ"ל לפי מידה דגריוא אכל גריוא משלם, וכל הסברא לומר דלפי דמים משלם הוא דשמא תשלומין לפי דמים יכולים להיות במקום הגריוא כיון ששוים גריוא.

וביותר י"ל שכשמשלם פירות בזוז כיון שמקיים בהם תשלומי גזילה, ומכח הפרשה של גזילה נעשים הם הפירות שאכל וכאילו השיבם בעין דמה לי הם מה לי דמיהם. וממילא הוי כאילו השיב כל הגריוא.

אבל שו"ר דא"א לפרש כן, דא"כ בתרומת חמץ דלא שויא מידי וליכא תשלומי גזילה כלל לא יהיה שייך סברא זו ויהיה הדין לכו"ע דלפי מידה משלם, וזה נסתר מהגמ' דפריך להצד דלפי דמים משלם ממנתי'.

הרבה באופן ששויים להסקה ד' זווי מה"ת הוי תשלומין שהרי שילם לפי דמים. וכן פ' באמת התוס' ולמה רש"י לא ניח"ל בזה.

ובפשוטו י"ל משום דא"כ למה קנסו אותו, והרי לא הפסיד את הכהן. והתוס' עמדו ע"ז ופ' שהפסידו במה ששילם דבר דלא קפצי עליה זביני, אבל רש"י אפשר דפשיטא לי' דמשו"כ אין לקנסו.

אבל בהמשך יתבאר תירוץ נוסף.

ד. והנה תוס' הק' על פרש"י דאם הברייתא לא ניח"ל למ"ד לפי דמים משלם א"כ גם למ"ד לפי מידה משלם לא ניחא, שהרי מבואר בסוגיין דלא נחלקו אלא כשהוקרו הפירות אבל אם הוזלו לכו"ע צריך לשלם לפי דמים דלא גרע מגזלן. וכן הקשה הרמב"ן.

והנה כבר הבאנו מה שמבואר ברש"י בסוגיין דהך סברא דלא גרע מגזלן הכי פירושו דאמנם מתכפר לו בגריוא שוה זוז, אלא שצריך לשלם עוד ג' זווי מדין גזלן בעלמא. ולדבריו הג' זווי יכול לשלם גם בזווי, דאינם מדין תשלומי תרומה כלל, וגם אם שילם פירות לא נעשו תרומה דאינם אלא שו"כ בעלמא.

אבל מלשון התוס' מוכח דפליגי, שכתבו דאם אכל תרומה טהורה ומשלם חולין טמאים כיון דלא גרע מגזלן צריך לשלם כ"כ פירות שיהיו שוים להסקה כמו שהיתה שוה התרומה הטהורה שאכל לאכילה. ומבואר דגם מה שמשלם יותר על המידה משום דלא גרע מגזלן הכל נעשה תרומה ואינה ראויה לאכילה אלא להסקה.

וכן משמע ברמב"ן שכתב וז"ל ועוד דהא אמרינן התם דכל היכא דמעיקרא שויא ד' ולבסוף שויא זוזא לא מבע"ל דלא גרע מגזלן כו' אלמא להנאתו של הקדש אמרו ולא לגריעותו עכ"ל, והלשון מורה בעליל שעצם דין לפי מידה משלם לא נאמר אלא לחומרא ולא לקולא, ובמקום שהלפי דמים הוא יותר אינו יוצא בתשלומי מידה גם מדין תשלומי תרומה. (ולדבריהם ניחא קושיית הגרעק"א כמובן.)

ומעתה לענין מה שהקשו תוס' והרמב"ן על פרש"י כשאכל תרומה טהורה איך יוצא מה"ת ע"י חולין טמאים, דרש"י פ' משום דלפי מידה משלם, והרי כיון שהלפי דמים הם יותר כו"ע לא פליגי. בפשוטו י"ל

מחסרא והכי קתני דאם אכל תרומה טהורה צריך לשלם חולין טהורים אבל אם שילם חולין טמאים מה"ת הוי תשלומין אבל מדרבנן אם עשה במזיד קנסו אותו שאין תשלומיו תשלומין פ"י שהתשלומין הראשונים נעשים תרומה אבל צריך לחזור ולשלם שנית, ובשווג נחלקו אם קנסו שווג אטו מזיד.

והראשונים דנו למה מה"ת הוי תשלומיו תשלומין כיון שאכל תרומה טהורה שראויה לאכילה ושילם חולין טמאים ונעשים תרומה טמאה שאינה ראויה אלא להסקה, ולכאורה התשלומין אינם שוים כנגד מה שאכל. ופרש"י דמה"ת הוי תשלומין כיון דלפי מידה משלם ולא לפי דמים, אבל קנסו אונס משום שמתכוין להפסיד כהן.

והרמב"ן (שם) הק' וז"ל ואינו מתוור, דהא בעיא היא במסכת פסחים בפ' כל שעה, ואמאי לא פשטיה מהא, ופלוגתא נמי היא ור"ע סבר לפי דמים משלם עכ"ל. ומה שהוסיף דפלוגתא נמי היא כו' לכאורה כוננת דמסתמא הלכה כר"ע מחבירו ולפי דמים משלם.

ולרש"י ש"ל דכיון דבלא"ה מסקינן בסוגיין דנחלקו בזה תנאי – ר"ע עם ריוב"נ, וראב"י עם ראב"ח קכ"י – לכן לא חש הגמרא בסוגיין להביא הברייתא, דכבר ידעינן דתנאי הוא.

ומה דהש"ס שם נקט בפשיטות כמ"ד לפי מידה משלם, מלבד מה דהברייתא מוכחת כן, יש להוסיף גם דהרי הגמ' בסוגיין הביאה ראיה דלפי מידה משלם, ודחתה דאתיא כר' יוסי הגלילי דחמץ בפסח מותר בהנאה, וטעמא דסיפא משום דאתיא כרנב"ה וקלב"מ, והקשה רש"י א"כ למה הזכירה המשנה תרומה כלל, ותי' דמיירי ששוג בחמץ והזיד בתרומה וקמ"ל דגם מיתה ביד"ש פוטר ממון לרנב"ה דאתיא אסון אסון. וזהו כדעת אביי בכתובות (ל). אבל רבא שם פליג וס"ל דלא פטר רנב"ה אלא בכרת ולא במיתה ביד"ש. וא"כ לרבא באמת יש לנו סתם משנה דלפי מידה משלם. והרי הסוגיא בגיטין אתיא כרבא, דרבא הוא שאמר שם חסורי מחסרא והכי קתני כו'.

ג. באמת יל"ע במה דנקט רש"י דהברייתא לא אתיא שפיר אלא למ"ד לפי מידה משלם, ולמה לא מצי אתיא גם למ"ד לפי דמים משלם, וכוננת ברייתא דאם אכל גריוא תרומה טהורה ששוה ד' זווי ושילם חולין טמאים

קכ"י לפרש"י ד"ה וכי מה הנאה יש לו. ותוס' פ' שיטת ראב"י באופן אחר.

ו. והנה לעיל הקשינו על מש"כ רש"י דהברייתא אתיא כמ"ד לפי מידה משלם, ולכן יצא מה"ת בגריוא ששילם, ולמה לא ניחא גם למ"ד לפי דמים משלם, וכונת הברייתא ששילם פירות הרבה, וכמו שפי' תוס'. ולעי' תירצנו משום שהוקשה לו לרש"י א"כ אמאי קנסו אותו כיון שלא הפסיד לכהן. ודברי רש"י לפי"ז הם על דרך ממנ"פ, דהברייתא לא ניחא למ"ד לפי דמים משלם משום שממנ"פ אם לא שילם אלא גריוא איך בשוגג תשלומיו תשלומין והרי בעי' לפי דמים, ואם שילם לפי דמים אמאי קנסו אותו במזיד.

אבל למבואר י"ל עוד דפשיטא לי' לרש"י דמש"א ר"מ דבשוגג תשלומין תשלומין משמעות הלשון היא שיצא יד"ח תשלומי תרומה לגמרי, אף דנשאר לשלם זוזי מדין גזלן בעלמא. וזהו כמ"ד לפי מידה משלם. אבל למ"ד לפי דמים משלם צריך עדיין להשלים פירות.

אבל תוס' ס"ל דגם למ"ד לפי מידה משלם צריך להשלים פירות לפי פירושם בהא דלא גרע מגזלן, וע"כ דמש"א ר"מ דתשלומיו תשלומין היינו שמנכים מה ששילם מן החשבון אבל צריך עדיין להשלים פירות נוספים עד שיעור הדמים.

בדברי הרמב"ן דאזלינן בחר שעת נתינה

נתבאר ב' פירושים בדברי הגמ' דאם אכל תרומה טהורה מה"ת יכול לשלם חולין טמאים אלא שקנסו אותו (במזיד לר"מ ואפילו בשוגג לחכמים). דרש"י מפרש דאתיא כמ"ד לפי מידה משלם, ולכן מה"ת סגי במה שמשלם גריוא כנגד הגריוא שאכל. ותוס' מפרשים דאמנם צריך לשלם לפי דמים, דכשהדמים יותר מן המידה לכו"ע לפי דמים משלם (דלא גרע מגזלן), אלא דהברייתא מיירי במשלם פירות הרבה ששילם להסקה כמו שהתרומה טהורה שאכל היתה שוה לאכילה, ולכן מה"ת הוי תשלומין, ומדרבנן קנסו אותו על מה ששילם מידי דלא קפיץ עליה זביני.

אבל הרמב"ן כתב דרך אחרת, דאף שלכו"ע משלם לפי דמים (דלא גרע מגזלן) אבל היינו כשעת נתינה קודם שנעשו תרומה¹²⁹, ולכן מה"ת אם אכל גריוא תרומה

לרש"י לשיטתו קושיא מעיקרא ליתא, דהברייתא לא מיירי אלא במה שחייב מדין תשלומי תרומה, אבל איה"נ צריך לשלם זוזי דלא גרע מגזלן.

אלא דלכאורה אי"ז מספיק דסוכ"ס כיון שצריך להשלים זוזי א"כ לא הפסיד לכהן ואמאי קנסו אותו, והרי רש"י עצמו פי' שהקנס הוא משום שרצה להפסיד הכהן, ואיך הכהן נפסד כיון שצריך להשלים זוזי.

אבל הב' אדם פרנקל נ"י העירני על נכון דלשון רש"י שכתב ש"רצה להפסיד כהן" מורה דהך מזיד אין הפירוש שידע שהם טמאים וגם הודיע לכהן שהם טמאים, אלא הך מזיד היינו שזדון לבו השיאו שלא גילה לכהן שהפירות טמאים, ורצה להונות אותו ולשלם גריוא לחוד כאילו היו הפירות טהורים. וא"כ רצה להפסיד את הכהן טובא, כי לא היה דעתו להשלים זוזי כלל.

וכיון ש"רצה להפסיד כהן" קנסו אותו דלא די מעכשיו ששילם הזוזי החסרים מדין גזלן בעלמא, אלא הגריוא ששילם נעשה תרומה וצריך גם לחזור ולשלם פעם שנית מחדש גריוא אחרת של פירות טהורים (וכמו שפרש"י שם ד"ה ואמר רב אחא בריה דרב איקא).

ה. אבל התוס' כתבו דבמזיד מיירי שמשלם פירות טמאים הרבה ששילם להסקה כמו שהיתה שוה התרומה טהורה שאכל, ומבואר שאינו בא להונות את הכהן אלא מודיעו שהפירות טמאים. ומ"מ קנסו אותו על מה ששילם מידי דלא קפיץ עליה זביני.

והנה גם להתוס' הציור של שוגג ע"כ הוא שלא שילם אלא גריוא כנגד הגריוא שאכל, שהרי סבר שהפירות טהורים. וע"כ מה שתשלומיו תשלומין לר"מ היינו שמנכים מה ששילם מן החשבון, ולא קנסו אותו לשלם ב"פ, אבל הא מיהת שצריך להשלים החשבון שהפסיד. וקצת דוחק לפי"ז דהציור של שוגג אינו בחדא מחתא עם הציור של מזיד, דבשוגג ע"כ לא שילם אלא גריוא, ובמזיד מיירי ששילם כדמי כל מה שהפסיד. אבל לרש"י הכל בחדא מחתא ששילם רק גריוא, בשוגג משום שחשב שהם טהורים, ובמזיד משום שהזיד לשקר שהם טהורים.

¹²⁹ משמע דפשיטא ליה דלא נעשה תרומה עד שהגיע ליד כהן, וכר' יוחנן בירושלמי (פ"ו תרומות) דמתנתו מקדשתו, ודלא כריש לקיש דהפרשתו מקדשתו. אבל התוס' בכתובות (ל':) נקטו בפשיטות דמתכפר בהפרשה לחוד והיינו לכ' כריש לקיש. וכבר תמהו

מידה משלם, וצ"ע.

וכיון דהסוגיא כמ"ד לפי מידה משלם באמת יש ריוח בפירוש הרמב"ן, דהנה הגמ' הקשה למה נקנסו אותו כשאכל תרומה טמאה ושילם חולין טמאים, תבוא עליו ברכה דאכל מידי דלא חזיא ל' בימי טומאתו ושילם מידי דחזי ל' בימי טומאתו. והראשונים נדחקו בזה דהרי החולין שמשלם נעשה תרומה וסוכ"ס לא חזיא ל' בימי טומאתו. אבל לרמב"ן יל"פ דה"ק, דמצד הלפי מידה הרי לא הפסידו דגריוא טמאה אכל וגריוא טמאה שילם. ומצד הלפי דמים (דגם למ"ד לפי מידה צריך גם לשלם לפי דמים דלא גרע מגזלן) אדרבא הגריוא שמשלם שוה יותר שהרי משערים אותה בשעת נתינה ואז היתה ראויה לאכילה. ובאמת הרמב"ן סייע שיטתו דאזלינן בתר שעת נתינה מדברי הגמ' האלה, ונראה דזו כונתו.

שיטת הרמב"ם בתשלומי תרומה

הרמב"ם (פ"י תרומות ה"ה) הביא דין זר שאכל תרומה דאם התרו בו פטור דאין לוקה ומשלם, ותמה המשנה למלך למה לא הזכיר האוקימתות דהגמ' בכתובות (ל:): דמיירי בתחב לו חבירו ויכול לאהדורי ע"י הדחק או בתחב לו משקין.

אכן מקור הרמב"ם (כמש"כ הכס"מ) מהירושלמי (רפ"ז דתרומות) על המשנה דהאוכל תרומה במזיד משלם קרן, ומוקי לה הירושלמי בדלא התרו בו. ואילו לפי הגמ' בכתובות אי"צ לזה דמיירי דלעסיה וקנייה או שהיה יכול לאהדורי שלא ע"י הדחק. ולכ"א"כ היא פלוגתת הבבלי והירושלמי, והרמב"ם פסק כהירושלמי.

אבל עדיין קשה דהרמב"ם (פ"ב גניבה ה"ד) הביא המימרא דרב חסדא (כתובות שם) דהגונב חלבו של חבירו חייב לשלם, וא"כ מ"ש האוכל תרומה במזיד, וכמו שהקשו בגמ' (שם).

ב. ושמעתי (בהקלטה) מהג"ר אריאב עוזר שליט"א מהלך נפלא בזה, עפ"י ב' הקדמות, חדא מש"פ הרמב"ם (פ"י תרומות ה"ח) דאוכל תרומה במזיד משלם חולין מתוקנים. וביאר הגרי"ז (באגרות שבסוף הספר) דס"ל

טהורה יוצא במה ששילם גריוא חולין טמאים, דחולין טמאים שוים כמו תרומה טהורה. (אלא דכיון שלמעשה הכהן מפסיד שהרי נעשים תרומה ואזי אינם ראויים אלא להסקה לכן קנסו אותו).

ותימה, דהנה הגמ' שם מתחילה גרסה בכרייתא דאכל תרומה טמאה צריך לשלם חולין טהורים, ואם שילם חולין טמאים בזה נחלקו ר"מ וחכמים אם קנסו אפילו בשוגג או דוקא במזיד. אלא שהגמ' הקשה על זה דלמה נקנסו אותו על מה ששילם חולין טמאים תחת התרומה טמאה שאכל, תבוא עליו ברכה. ולכן מסיק דחסורי מחסרה ופלוגתת ר"מ וחכמים היא באכל תרומה טהורה ושילם חולין טמאים. ולפי דברי הרמב"ן מאי קשיא לגמ' ולמה צריך לחסר הברייתא. דלמשל, אם אכל גריוא תרומה טמאה, וכיון שאינה ראויה אלא להסקה אינה שוה אלא חצי זוו, וכיון דלפי דמים משלם צריך לשלם פירות השוים חצי זוו, אבל הרי משערים כשעת נתינה דהיינו פירות ששוים חצי זוו בעודם חולין, ובחצי זוו לא יוכל לקנות אלא פירות חולין מעט. ומה"ת יוצא בזה דחצי זוו אכל חצי זוו משלם. ומ"מ קנסו אותו שהרי יש לכהן הפסד, כי הפירות אח"כ נעשים תרומה טמאה, ונמצא שהכהן שמעיקרא היתה לו גריוא תרומה טמאה עכשיו אין לו אלא מעט תרומה טמאה.

ולמה צריך לחסר הברייתא.

ולכ"א צ"ל דאיה"נ למ"ד לפי דמים משלם אי"צ לחסר הברייתא. והגמ' שהוצרכה לחסרה היינו משום דנקט כמ"ד לפי מידה משלם. וגם הרמב"ן מודה דהסוגיא אתיא כמ"ד לפי מידה משלם. ומה שיצא נגד רש"י הוא משום דלרש"י הברייתא עצמה לא מתוקמה אלא למ"ד לפי מידה משלם, ועל זה הקשה הרמב"ן דא"כ למה הגמ' בפסחים לא הביאה הברייתא, מלבד מה שהקשה דהא לא גרע מגזלן ולכו"ע לא יצא בפחות משיעור דמים. אבל לפי"ד הרמב"ן דאזלינן בתר שעת נתינה הברייתא ניחא גם למ"ד לפי דמים משלם, ואדרבא למ"ד זה ניחא טפי דאי"צ לחסר הברייתא, והגמ' בגיטין שהוצרכה לחסר הברייתא היינו משום דנקטה דלפי מידה משלם.

אבל ק"ק דהרמב"ן כשהק' על רש"י הוסיף דר"ע ס"ל לפי דמים משלם, לכ' כונתו בזה דמסתמא הלכתא כותיה, וא"כ למה הסוגיא בגיטין נקטה בפשיטות דלפי

פסק דהמזיק מתנות כהונה פטור כנ"ל.

אבל נראה דהרמב"ם לטעמי' דהאוכל תרומה במזיד תשלומי הם מהפרשה דתשלומי תרומה, ולא מדין מזיק או גזלן בעלמא, ולכן אין בהם פטור ממון שאין לו תובעים. (ובהמשך נבאר הסברא בזה יותר אי"ה.)

אלא דיל"ע דבגמ' חולין הנ"ל מפורש דגם האוכל תרומה הוי בכלל הפטור דמזיק מתנות כהונה. וצ"ל דאותה סוגיא באמת ס"ל דאוכל תרומה במזיד אינו בכלל הפרשה דתשלומי תרומה כלל, ואינו אלא כמזיק בעלמא. אבל הרמב"ם דחה אותה סוגיא מקמי הסוגיא ביבמות וגיטין דמשלם חולין מתוקנים.

ומעתה הגמ' בכתובות דנקט דכי לעסיה קנייה ונתחייב מדין גזלן ס"ל כהסוגיא בחולין דאוכל תרומה במזיד אינו בכלל הפרשה דתשלומי תרומה, ואינו אלא גזלן בעלמא. אבל הרמב"ם פסק כהסוגיא ביבמות וגיטין דחייבו מכת הפרשה המחודשת דתשלומי תרומה, וממילא דכשבלעו פקע החיוב גזל ונתחייב מדין תשלומי תרומה, וכמו כשגזלו והזל דמשלם כשעת אכילה, וזהו גם שיטת הירושלמי דמוקי להמשנה דהאוכל תרומה במזיד כשלא התרו בו, הא כשהתרו בו קלב"מ, ולא אמרינן מדלעסיה קנייה, וכ"פ הרמב"ם.

עד כאן דברי הגר"א עוזר שליט"א, והדברים מאירים.

עוד בענין לא גרע מגזלן

נתבאר שנחלקו הרמב"ם והראב"ד אם פרשת תשלומי תרומה באה במקום פרשת תשלומי גזילה ומפקיעה ממנה, או"ד חייב מכת שתי הפרשות יחד. ונפק"מ כשהזלה בין גזילה לאכילה.

ונראה דפליגי בביאור סוגיין מש"א דאם הוזלו הפירות משלם לפי דמים דלא גרע מגזלן, ופרש"י וז"ל נהי נמי דאיכפר ליה אכילת תרומה בתשלומי מדה מיהו ממונא דכהן אוכל הוא ולא גרע משאר ממונא דחולין שהדיינין גובין ממנו כשעת גזילה כדכתיב אשר גזל כמו שגזל

דגם האוכל תרומה במזיד דמשלם קרן הוא ביסודו מלתא דהפרשה המחודשת דתשלומי תרומה, ואע"ג דחלוק מהאוכל בשוגג בכמה דינים דאי"צ חומש ואין הפירות נעשים תרומה והכהן יכול למחול. והגרי"ז כתב שהרמב"ם למדו ממה שנסתפק הירושלמי בפסחים אם יש חיוב תשלומי תרומה במזיד על פחות משו"פ. והאור שמח (שם) כתב מקור נפתח לרמב"ם מהגמ' (יבמות ז., גיטין נד.) אכל תרומה טמאה משלם חולין טהורין שילם חולין טמאים מהו אמר סומכוס משום ר"מ בשוגג תשלומי תשלומין במזיד אין תשלומי תשלומין וחכ"א אחד זה ואחד זה תשלומי תשלומין וחוזר ומשלם חולין טהורים. ועיי"ש בתוס' בשם ריב"ן דשוגג ומזיד אאכילה קאי, והתוס' דחו זה דבמזיד אי"צ לשלם פירות כלל, ומפ' דאתשלומין קאי שהזיד לשלם טמאים. אבל הרמב"ם ברור שפי' כריב"ן^{קכ} וא"כ מפורש בגמ' דגם באוכל במזיד משלם פירות חולין מתוקנים.

ועוד צריך להקדים מש"כ הרמב"ם (שם הכ"ו) דהאוכל תרומה משלם כשעת אכילה, והק' הראב"ד דאם הוזל בין הגזילה והאכילה אמאי אינו משלם כשעת הגזילה, דלא גרע מגזלן. ובדעת הרמב"ם צ"ל דהפרשה דתשלומי תרומה מפקיעה חיובי גזילה בעלמא. (ועי' לקמן בסמוך, בענין לא גרע מגזלן, ביתר ביאור.)

ומסתבר דגם במזיד הוא כן, כיון ששי' הרמב"ם דגם תשלומי מזיד הם מהפרשה המחודשת דתשלומי תרומה.

וא"כ י"ל בדעת הירושלמי והרמב"ם דאף דכשלעסה או כשהיה יכול לאהדורי נתחייב מדין גזילה, אבל אח"כ כשבלעו חל החיוב החדש דתשלומי תרומה ומפקיע החיובי גזילה, וכיון דבאותה שעה חייב מיתה קלב"מ.

ג. ועי' חולין (קל): דהמזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור, ובגמ' יש ב' טעמים או משום דהו"ל ממון שאין לו תובעים, או מגזה"כ דזה יהיה משפט הכהנים גו'. וכ"פ הרמב"ם (פ"ט בכורים הי"ד) דהמזיק זרוע לחיים וקיבה פטור דהו"ל ממון שאין לו תובעים. והקשה הגר"ע (אחיעזר ח"א סי' כ"א) מדברי הרמב"ם (פ"א מעשר ה"ה) דהאוכל פירותיו טבלים אי"ח לשלם דעדיין לא הורמו המתנות, דמבואר דאילו אם כבר הרים התרומה חייב לשלם (אפילו במזיד), וק' הרי הוא עצמו

^{קכ} ויש בזה ריוח גדול בגמ' שם דקאמר דאם אכל תרומה טמאה ושילם חולין טמאים במזיד תבוא עליו ברכה דאכל מידי דלא חזיא ל' בימי טומאתו ומשלם מידי דחזיא ל' בימי טומאתו, וקשה הרי התשלומין נעשים תרומה ואין ראויים לו בימי טומאתו, ורש"י ותוס' נדחקו בזה, אבל לרמב"ם ניהא דבמזיד היינו שאכל במזיד דאין התשלומין נעשים תרומה.

עכ"ל.

חייב ד' זווי מדין גזלן בעלמא, לכן עכשיו שהם פירות תרומה חייב ד' זווי מדין תשלומי תרומה, דגם תשלומי תרומה משתלמים כחומר לפי דמים.

נמצא שיסוד פלוגתתם בביאור סברת הגמ' דלא גרע מגזלן, דרש"י מפרש דלא יצא מתורת גזלן, ותוס' והרמב"ן מפרשים להיפך דאמנם יצא מתורת גזלן אלא שאין תורת תשלומי תרומה שבאה במקומה יכולה להיות קל ממנה.

ג. ובזה נחלקו גם הרמב"ם והראב"ד, דהראב"ד ס"ל כרש"י ד"לא גרע מגזלן" היינו דלא יצא מתורת גזלן, ולכן אם בשעה שגזלה היתה שוה יותר והזולה בשעת אכילה לא יצא מכלל גזילה בעלמא דכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה. והרמב"ם ס"ל כתוס' והרמב"ן דלא גרע מגזלן היינו שיצא מתורת גזלן בעלמא וכל חיובו משום תשלומי תרומה אלא שגם בתשלומי תרומה נוהג החומר דלפי דמים. אבל הא מיהת דאינו יכול להתחייב יותר ממה שהיה שוה בשעת החיוב, ושעת החיוב בתשלומי תרומה היא שעת אכילה, ואין הגזילה שקדמה לה ענין לחיוב תשלומי תרומה.^{קכט}

עוד בשיטת הרמב"ם בתשלומי תרומה

ראינו שהרמב"ם פסק דרך האוכל טבלין פטור כיון שלא הורמה התרומה, אבל אחר שהרים ממנו תרומה ואכלה חייב לשלם, ואפילו אכל במזיד, ודלא כדמשמע בגמ' חולין (קל.). ונתבאר דהרמב"ם לטעמי' דגם אוכל תרומה במזיד צריך לשלם פירות חולין מתוקנים, דחיובו מכח הפרשה המחודשת בתשלומי תרומה.

ועדיין אינו מבואר כה"צ נהי דחיובו מדין תשלומי תרומה אבל סוכ"ס הר"ז ממון שאין לו תובעים. ותינח כשאכל בשוגג דהתשלומין נעשין תרומה י"ל דחל בהם חיוב נתינה מדין תרומה. אבל במזיד שאין הפירות נעשים תרומה א"כ למה ישלם בלא תביעת ממון. והרי מפורש במשנה דהאוכל תרומה

ומבואר מדברי רש"י דרק גריוא אחת – תשלומי מידה – הויה לכפרה (למ"ד לפי מידה משלם), ושאר הג' זווי אינם אלא מדין גזלן בעלמא. ומש"א הגמ' דלא גרע מגזלן ה"ק דאף שנכנס לתורת תשלומי תרומה לא יצא מתורת תשלומי גזלן בעלמא, וחייב הן משום תשלומי תרומה (ואם לפי מידה משלם היינו תשלומי מידה, דהיינו גריוא א' ששוה זווי) והן משום גזלן בעלמא. ולפי"ז רק הלפי מידה (גריוא א') צריך לשלם בפירות ונעשים תרומה, אבל שאר הג' זווי שהם מדין גזלן בעלמא יכול לשלם בדמים.

ב. אבל בתוס' (גיטין נד.) מבואר דהכל נעשה תרומה, וע"כ דהכל מדין תשלומי תרומה, ולא מדין גזלן בעלמא. וכמו שנתבאר לעיל.

והרמב"ן (גיטין שם) ביאר הסברא דלא גרע מגזלן ד"להנאתו של הקדש אמרו ולא לגריעותו". ומשמע שמפרש ענין "לא גרע מגזלן" שפרשת תשלומי תרומה גופא נאמרה להנאתו של הקדש ולא לגריעותו, וצריך לשלם לפי דמים (כשהדמים יתרים על המידה) מכח פרשת תשלומי תרומה, וכתוס'.

והנה לרש"י גם אחר שנאמרה פרשת תשלומי תרומה עדיין הוא חייב מדין גזלן בעלמא, אבל לרמב"ן נראה לדייק לאידך גיסא, דהרי אם איתא דנשאר עדיין חייב גם מדין גזלן בעלמא, וכדס"ל לרש"י, א"כ לעולם פרשת תשלומי תרומה היא להנאת הקדש, שהרי היא מוספת על תשלומי גזילה. וגם אילו לא היה צריך לשלם אלא גריוא אחת השוה זווי א' ככל חומר תשלומי תרומה הרי באותו זווי החמרת עליו, ומשאר הג' זווי שחייב בלא"ה מדין גזלן בעלמא לא נפטור.

אלא ע"כ דהרמב"ן ס"ל דפקע דין גזלן בעלמא, וכן ס"ל לתוס', ויסוד שיטתם ופירושם דפרשת תשלומי תרומה באה במקום פרשת תשלומי גזילה, ולכן אילו היה הדין דלעולם א"ח מדין תשלומי תרומה אלא בתשלומי מידה א"כ כשהזולו הפירות נמצא שפרשת תשלומי תרומה נאמרה לגריעותא, דהיינו שחייב פחות ממה שהיה חייב מכח פרשת גזילה אלמלא היתה תרומה. וזהו מש"א הגמ' ד"לא גרע מגזלן", פי' דפרשת תשלומי תרומה אינה יכולה להיות קלה מפרשת תשלומי גזילה שהיא באה במקומה. וכיון שאילו היו פירות חולין היה

^{קכט} וזה פשוט דא"א לומר שיתחייב מדין תשלומי תרומה כיוקרא דשעת הגזילה משום דלא גרע מגזלן, דסברא זו מועילה רק לדון בתשלומי תרומה החומר של "לפי דמים", אבל מ"מ א"א שיתחייב אלא כפי הדמים של שעת החיוב דהיינו שעת אכילה.

במזיד הכהן יכול למחול.^{קל}

צריך לשלם לכהן או לעצמו, ותלה לי' במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש בגזל תרומה משל אבי אמו כהן, דר' יוחנן ס"ל נותן לשבט, וריש לקיש ס"ל נותן לעצמו. והרי במחל ואח"כ אכל בשעת אכילה כבר לא היה חיוב תשלומין, ואילו באכל תרומת אבי אמו כהן בשעת אכילה היה שם חיוב תשלומין (אלא שפקע אח"כ כשמת), ובכל זאת מדמה להו הירושלמי, הרי שהכל אחד.

גם עצם סברת הרמב"ם דבאוכל תרומה של אבי אמו כהן ואח"כ מת, דמשלם ליורש אחר משאר השבט, אינו מובן כלל, דממנ"פ אם מצד חיוב תשלומין הרי הוא עצמו היורש באמת, ואם מצד שמתנתו מקדשתו וצריך ליתן לכהן לקדש התרומה (וכדמשמע באמת בירושלמי דר' יוחנן כרבי דמתנתו מקדשתו עיי"ש) א"כ למה לא סגי בכהן חבר אחר.

עו"ק לשון "וכן" דקאמר הרמב"ם, והרי אינם שוים כלל, דברישא איכא חיוב תשלומין ליורש אחר משאר השבט, ובסיפא ליכא חיוב תשלומין רק נותן לכהן כדי לקדש הפירות ומקבל דמים, ולא דמי כלל.

ד. ונראה בכל זה, בהקדם גדר שיטת הרמב"ם דהאוכל תרומה במזיד משלם פירות חולין מתוקנים, אע"ג שאינם נעשים תרומה, וא"כ מה המעליותא דפירות.

ונראה ברור בזה, דאף דבאוכל במזיד אין הפירות נעשים תרומה, היינו שאין בהם קדושת תרומה, אבל הדין מתנות כהונה דתרומה יש בהם. (ודמי לזרוע לחיים וקייבה שהם מתנות כהונה אע"פ שהם חולין). וזהו גדר חיוב תשלומי תרומה, לייחד פירות תחת הפירות שאכל ונעשים מתנות כהונה במקומם. ולכן גם במזיד צריך לשלם פירות חולין מתוקנים, דהדין מתנות כהונה דתרומה אינו חל כ"א על דבר הראוי להיות תרומה. וממילא דצריך לתת הפירות לכהנים מדין מתנות כהונה, דיש בהם החיוב נתינה דתרומה עצמה.

וזהו שפסק הרמב"ם דאם הפריש טבלו ואכל התרומה

ב. עוד יש להבין בשיטת הרמב"ם המחודשת דהאוכל תרומה במזיד משלם פירות חולין מתוקנים, אף שאין הפירות נעשים תרומה. דנהי דביאר הגרי"ז דס"ל להרמב"ם דגם האוכל במזיד חיובו מהפרשה דתשלומי תרומה, סוכ"ס קשה להבין איזו מעליותא יש בפירות חולין מתוקנים כיון שאינם נעשים תרומה, ואין כאן אלא תשלומין.

ג. עוד יש לעמוד על כמה דברים עמומים בשיטת הרמב"ם. חדא מש"כ (פ"י תרומות הכ"ב) וז"ל גזל תרומה מאבי אמו כהן ואכלה ואח"כ מת אבי אמו אינו משלם לעצמו אלא ליורש אחר משאר השבט. וכן אם נפלה לו תרומה מאבי אמו ואכלה ובע"ח שגבה תרומה בחובו והאשה בכתובתה ואכלה משלמין קרן וחומש לכהן חבר והחבר נותן דמים שהיו מוכרין בה אותה התרומה כמו שאכלה עכ"ל.

ומשמע ברור מלשון הרמב"ם, דבציור הראשון – שאכל תרומת אבי אמו כהן ואח"כ מת, דמשלם ליורש אחר משאר השבט – אין הכהן ההוא נותן דמים. ורק בציור השני – שירש התרומה תחילה או גבה אותה בחובו, ואח"כ אכלה – הוא שכתב דמשלם לכהן חבר והכהן נותן דמים.^{קלא} וכן דייק הרדב"ז.

וקשה, דלכ' החילוק בין רישא לסיפא הוא דברישא – שאכל ואח"כ מת – בשעת האכילה חל החיוב תשלומין. אבל בסיפא – שמת ואח"כ אכל – בשעת האכילה לא חל החיוב תשלומין. (וכן משמע ברדב"ז). ואין סברת החילוק מובנת כ"כ, דהרי גם ברישא עכשיו שמת אביו אמו והוא יורשו א"כ פקע חיוב התשלומין בדיני ממונות, וכל חיובו אינו אלא משום שהוא זר שאכל תרומה, וא"כ סוכ"ס מה בין רישא לסיפא.

ועוד דעצם החילוק נסתר מסוגיית הירושלמי (פ"ו תרומות ה"א) דמבע"ל במחל הכהן ואח"כ אכל אם

^{קל} ועוד, הרי אפילו באוכל בשוגג כתב הרמב"ם (פ"י תרומות הכ"ב) דהאוכל תרומה שגבה בחובו או שנפל לו מאבי אמו כהן משלם לכהן חבר והכהן נותן דמים. והביאור בפשוטו שצריך לשלם לכהן חבר כדי שתחול על הפירות קדושת תרומה, דהרמב"ם פסק כרבי (תרומות פ"ו ה"א) דמתנתו מקדשתו, אבל כיון שאין שם חיוב תשלומין בעצם לכן הכהן צריך לתת דמים. וא"כ באוכל במזיד דהפירות בלא"ה אינם נעשים תרומה, ואין שם תביעת ממון דהו"ל ממון שאין לו תובעים, למה יהיה חייב לשלם.

^{קלא} ומלבד שכן משמע מרצף דברי הרמב"ם, העיר א' מהתלמידים לדייק דכן משמע גם ממש"כ דהחבר נותן דמים, והרי לשון "חבר" לא הזכיר הרמב"ם אלא בציור השני, אבל בציור הראשון כתב שנותן ל"יורש". (ולק' נבאר א"ה למה באמת לא התנה גם ברישא שיהיה יורש חבר).

לאבי אמו כהן. וכשמת אבי אמו כהן, עובר החיוב נתינה לכהן אחר ממשפחתו של אבי אמו.^{קלז} ואין דין זה מצד חיוב תשלומין, דהרי מצד התשלומין הוא עצמו היורש, אלא הוא מדין המתנות כהונה שבפירות אלה, שחל בהם חיוב נתינה לאותו כהן שהיו שלו או ליורשיו הכהנים.

ומבואר בירושלמי דר' יוחנן למד זה משיטת רבי דמתנתו מקדשתו, דר' יוחנן הביז דטעמא דרבי משום שנתחדש כאן פרשה מחודשת של מתנ"כ, וע"י קיום החיוב נתינה דמתנ"כ הוא שהפירות מתקדשים. ומדוייק לשון רבי שאמר מתנתו מקדשתו, ולא אמר שנתנתו מקדשתו, דבא לומר דקיום הדין מתנות כהונה הוא שמקדשתו. משא"כ לראב"ש דס"ל הפרשתו מקדשתו, הנתינה לכהן אינו אלא מדין תשלומין, ולכן כשמחל לכהן אי"צ נתינה כלל אלא מפריש לעצמו.

ו. ויל"ע לפי"ז מ"ט במזיד הכהן יכול למחול, כיון שנתבאר דגם במזיד חל בפירות דין מתנ"כ. אכן באמת בפיה"מ (רפ"ז) מבואר דהמחילה מועילה משום דהוי כאילו קיבל הפירות ונתנם לישראל, משא"כ בשוגג דנעשים תרומה ל"ש זה שהישראל אסור בתרומה. אלא דאינו מוכן כ"כ דהרי כהן יכול ליתן תרומה לישראל, אף שהוא אסור לו באכילה. וצ"ל דבמזיד החיוב נתינה דמתנות כהונה יכול להתקיים ע"י שהכהן מחל וכאילו אומר הר"ז כאילו התקבלתי ונתתי הפירות לישראל. אבל בשוגג ל"ש זה, דהנתינה צריכה להחיל קדושת תרומה, וזה ל"ש כ"א ע"י נתינה לכהן ממש, כיון שעיקר הקדושת תרומה היא לאסרה לישראל. ואכתי צ"ת.

והירושלמי דמדמה מחל ואח"כ אכל לאוכל תרומת אבי אמו כהן, היינו לענ"ז דס"ל לר' יוחנן דאף שבשניהם ל"ש חיוב תשלומין מ"מ צריך ליתן לכהן משום חיוב

במזיד דצריך לשלם, ולא פטרינן ל"י משום ממון שאין לו תובעים. דכיון שחל בהם דין מתנ"כ ל"ש לומר שהם ממון שאין לו תובעים, דהרי כל מתנ"כ אין להן תובעים ומה בכך הרי זהו דין שיש בהן חיוב נתינה. וה"ה כאן חל בפירות שמייחד דין מתנ"כ וחיוב נתינה לכהן, כמו שהיה בתרומה דמעיקרא, וכמו שהיה חייב ליתן התרומה דמעיקרא לשבט כהונה כך הוא חייב ליתן הפירות האלה שמפריש תחתיהם. והוא ברור מאד בס"ד.

וא"ת תינה כשאכל תרומה שטרם ניתנה לכהנים והיה בה חיוב נתינה. אבל כשאכל תרומה של כהן דכבר נתקיים החיוב נתינה שלה א"כ למה יהיה צריך להפריש פירות מתוקנים. צ"ל דגם זה נתחדש בפרשה דתשלומי תרומה, דגם האוכל תרומה של כהן צריך להפריש פירות וחל בהם דין מתנ"כ וחיוב נתינה לאותו כהן (וכיסודו של הבית יעקב שהבאנו לעי' בענין תשלומי תרומה).^{קלז}

וזהו טעמא דר' יוחנן בירושלמי דאם מחל הכהן ואח"כ אכל דצריך לשלם לכהן. וברמב"ם מבואר דבכה"ג אין הכהן נותן דמים. דהכהן אינו יכול למחול אלא החיוב תשלומין, אבל לא על החיוב נתינה שחל בפירות מדין מתנ"כ.^{קלז}

ה. והנה שיטת הרמב"ם דבגזל תרומה מאבי אמו כהן דצריך ליתן ליורש אחר משאר השבט. ותמהנו לעי' מהו הגדר בזה, הרי ממנ"פ אי מצד חיוב תשלומין הרי האוכל עצמו הוא יורש טפי. ואם משום שמתנתו מקדשתו תסגי בכהן חבר בעלמא.

אבל לנ"ל מבואר, דכיון דבשעת אכילה היה של אבי אמו כהן, א"כ חל בפירות שמייחד תחתיהם חיוב נתינה

^{קלז} ולעי' נתבאר דאותה פרשה דתשלומי תרומה מפיקע החיוב תשלומין מדין גזלן בעלמא. וכל מה שמשלם לכהן אינו אלא מכח הדין תשלומי תרומה דהיינו מדין מתנ"כ. וכמש"נ דלכן פסק הרמב"ם דהאוכל תרומה במזיד והתרו בו לוקה ואינו משלם, ולא אמרינן דנתחייב כבר בתשלומין כשלעסה או כשלא אהדרה, דאותו חיוב ממון שהוא מדין גזלן בעלמא פקע כשבלעה, וכל חיובו משעת אכילה וקלב"מ. אלא דיל"ע מדברי הרמב"ם (פ"י הכ"א) באכל תרומת ע"ה דנותן לכהן חבר והדמים נותן לע"ה, דקשה הרי ממנ"פ החיוב נתינה מדין מתנ"כ הוא לכהן עם הארץ, ואיך הוא מתקיים ע"י שנותן הפירות לכהן אחר, וגם למה נותן ממון לעם הארץ, כיון דפקע החיוב תשלומין. וצ"ע.

^{קלז} וא"ת א"כ למה כשאכל במזיד הכהן יכול למחול, כיון שנתבאר דגם במזיד צריך להפריש פירות חולין מתוקנים וחל בהם דין מתנ"כ. אכן בהמשך יתבאר שהרמב"ם עצמו עמד ע"ז.

^{קלז} ונראה דבמחל ואח"כ אכל לא סגי לר' יוחנן לשלם לכהן חבר בעלמא, אלא צריך לשלם לאותו כהן דוקא, דכיון שהיה מתנ"כ דאותו כהן חל חיוב נתינה לו דוקא. וכמו באבי אמו כהן דחל חיוב נתינה לו, ולאחר מיתה ליורש אחר מאותו השבט. וכן משמע ממה שהרמב"ם (הכ"ב) הנ"ל כשמנה הציורים שמשלם לכהן חבר לא הזכיר הציור דמחל ואח"כ אכל. דשם משלם לכהן עצמו ככל אוכל תרומה.

חיוב תשלומין, ונתקשינו א"כ איך מדמה הירושלמי מחל ואח"כ אכל – דבשעת אכילה כבר מחל על התשלומין – לאכל תרומת אבי אמו כהן ואח"כ מת. אבל למבואר אין התחלה לקושיא זו, דאי"ז החילוק כלל, אלא החילוק הוא דבאכל ואח"כ מת כיון דבשעת אכילה היתה התרומה של כהן חל עליו חיוב נתינה לכהן זה או למשפחתו הכהנים, משא"כ במת ואח"כ אכל. והרי מצד זה מחל ואח"כ אכל דומה לאכל ואח"כ מת, דבשעת אכילה היתה תרומה של כהן, וחל על הפירות שמפריש תחתיה חיוב נתינה אליו.

ומבואר לשון "וכן" דקאמר הרמב"ם, דהן באכל ואח"כ מת והן במת ואח"כ אכל, אין שם חיוב תשלומין שהרי סוכ"ס הוא הירושלמי, אלא דנותן לכהן מחמת דין נתינה. אלא דמ"מ חלוקים בפרטי הדין, דבאכל ואח"כ מת בשעת אכילה היתה לאבי אמו זכות מתנה בתרומה הנאכלת ולכן חל בפירות שמפריש תחתיה חיוב נתינה לאבי אמו או ליורשיו הכהנים, ולכן נותן הפירות לכהן יורש משאר השבט ואין הכהן נותן דמים, כי הפירות מגיעים לו בתורת מתנ"כ. ואילו במת ואח"כ אכל לא היה לא לשבט כהונה ולא לשום כהן מסוים זכות מתנה בתרומה הנאכלת, ואין יחול בפירות שמפריש תחתיהם דין מתנ"כ כדי שיוכלו להתקדש דהרי בעינן "מתנתן מקדשתן", ולכן לוקח כהן חבר והחבר נותן דמים ועי"ז זוכה בזכות מתנה בתרומה הנאכלת, ונותנים לו תחתיהם פירות חולין מתוקנים בתורת מתנ"כ ועי"ז הם מתקדשים.

ח. והנה הראב"ד (שם) כתב וז"ל בירושלמי בפ' האוכל תרומה בשוגג עכ"ל, ואינו מבואר מאי בעי בזה, וכי מראה מקום הוא לנו בעלמא. אבל נראה שכונתו להשיג שדין זה אינו אלא בשוגג, אבל באוכל במזיד אינו אלא גזלן בעלמא וכיון שמת אבי אמו והוא הירושלמי פקע החיוב תשלומין. ולמה א"כ סתם הרמב"ם ולא ביאר שדין זה אינו אלא בשוגג. שהרי בכל הפרק דיבר הרמב"ם הן מדיני שוגג והן מדיני מזיד. והיה אפשר להראב"ד סמך על מה שהזכיר בהלכה זו חומש, ואין חומש אלא בשוגג. אבל למבואר אי"צ לזה כלל, שהרי לשיטת הרמב"ם דגם במזיד צריך לשלם פירות חולין מתוקנים, וביארנו שהוא משום שגם במזיד צריך ליתן פירות וחל בהם חיוב נתינה, א"כ דינים אלה שייכים גם במזיד, דאם אכל תרומת אבי אמו כהן צריך להפריש פירות חולין מתוקנים וחל בהם חיוב נתינה לירושלמי אחר משאר השבט.

נתינה שבהם. אבל מ"מ הם חלוקים, דבמחל ואח"כ אכל הרי התרומה היה של כהן מסויים והחיוב נתינה הוא לאותו כהן. אבל באכל תרומת אבי אמו כהן הרי הכהן ההוא כבר מת, ולכן החיוב הוא לשבט.

ז. ומעתה נבוא למה שחילק הרמב"ם בין אכל משל אבי אמו כהן ואח"כ מת, דנותן לירושלמי אחר משבט כהונה, לבין מת ואח"כ אכל, דנותן לכהן חבר והחבר נותן דמים. דנתקשינו בגדר החילוק דלכאורה מצד דיני תשלומין הכל אחד.

אבל עכשיו נתבאר דמה שבאכל ואח"כ מת נותן לירושלמי אחר אינו מדין תשלומין אלא מדין מתנ"כ, דכיון שבשעת אכילה היתה התרומה של כהן חל בפירות שמפריש תחתיהם דין מתנ"כ וחיוב נתינה לכהן זה או ליורשיו הכהנים.

משא"כ כשמת ואח"כ אכל, שם ל"ש חיוב נתינה כלל, דכיון שתרומה זו כבר ניתנה לכהן ועכשיו ירשה בן בתו ישראל, תרומה זו לא היתה לכהנים שום זכות בה, ולכן אין בפירות שמפריש תחתיה שום חיוב נתינה, לא לשבט כהונה ולא לכהן מסויים. אלא דמ"מ כתב הרמב"ם (ומקורו בתוספתא) דמשלם לכהן חבר והכהן נותן דמים. והגדר נראה דעכ"פ בשוגג צריך לקדש הפירות, והקידוש הוא ע"י נתינה דוקא דקיי"ל כרבי דמתנתו מקדשתו, לכן צריך מעשה נתינה כדי לקדש הפירות, אבל חיוב נתינה אין לו. ולכן נותן לכהן חבר, כדי לקדש הפירות, והכהן נותן דמים כיון שאין שם חיוב נתינה.

והיה אפשר להראב"ד דהדמים הם תשלומין לתרומה, אבל לשון הרמב"ם שכתב "והחבר נותן להם דמים שהיו מוכרין בה אותה התרומה שאכלו" משמע דהדמים אינם תשלומי הפירות שנותן עכשיו אלא תשלומי התרומה שנאכלה מעיקרא. והגדר נראה, דא"א שהכהן חבר ישלם בשביל הפירות שנותנים לו עכשיו דאזי לא היתה הנתינה בתורת "מתנת כהונה" והרי בעינן "מתנתן מקדשתן". אלא הכהן חבר נותן דמי התרומה שנאכלה ועי"ז זוכה בזכות מתנה של אותה תרומה כאילו היתה שלו, ק"ל ואז יכולים לתת לו פירות חולין מתוקנים תחתיה בתורת מתנ"כ כדי שתהא מתנתן מקדשתן.

ולעיל הקשינו כיון שהרמב"ם מחלק בין אכל תרומת אבי אמו כהן ואח"כ מת, לבין מת ואח"כ אכל, וחשבנו שהחילוק דבאכל ואח"כ מת בשעת אכילה כבר חל

בתרומה מבואר דבשוגג אין הכהן יכול למחול ובמזיד הכהן יכול למחול, והתוס' בכתובות (ל: פ"י משום דבשוגג התשלומין הם משום כפרה ול"ש ע"ז מחילה, וגם הרמב"ם בפיה"מ שם כתב דבמזיד אין התשלומין לכפרה דגדול עונו מנשוא. ומעתה י"ל דחמץ בפסח כיון שאסור בהנאה ל"ש עליו תביעת ממון, ובפרט לשיטת דאיסורי הנאה אינם שלו אף דכאן חשיב תרומתו של הכהן לענין שבשוגג צריך לשלם לכהן זה היינו משום דרחמנא אוקמה ברשותו לעבור עליו בב"י ובי"א וממילא יש לו שם מתנ"כ של אותו כהן, אבל עכ"פ תביעת ממון ל"ש בו, והוי כאילו הכהן מחל, ולכן במזיד פטור, אבל בשוגג דלא איכפת לן במחילת הכהן דהתשלומין לכפרה ואי"צ תביעת ממון חייב דסוכ"ס אכל מתנ"כ של כהן.

סבר לה כרנב"ה כו' רש"י פ"י דטעמא דבסיפא חייב משום דאפילו לרנב"ה רק חייבי כרת מזידין פטורים מן התשלומין ולא חייבי כרת שוגגין, וכן ס"ל לע"י (כט.). וזהו החילוק בין רישא לסיפא, דברישיא שהוא שוגג ליכא קלב"מ ובסיפא שהוא מזיד אי' קלב"מ. והק' א"כ למה נקטה המשנה תרומת חמץ, הרי בכל גזול חמץ היה יכול לאשמעינן חילוק זה. ותי' דבסיפא מיירי שהזיד בתרומה ושגג בחמץ, וליכא קלב"מ דכרת, שהרי לענין כרת הוא שוגג, וכל הקלב"מ הוא מצד שהזיד בתרומה, ואינו אלא מיתה ביד"ש, ואשמעינן דגם במיתה בידי שמים פטר רנב"ה. וזהו כאביי בכתובות (ל.) ודלא כרבא שם. ונראה דרש"י מפרש דכיון דאביי הוא שתי' הברייתא דלעיל דאכל גרוגרות ושילם תמרים תע"ב שלא יקשה להצד דלפי דמים משלם, לכן כאילו אביי נעשה בעל השיטה דלפי דמים משלם, ועליו הוא דמקשה הגמ' ממתני'. וכן מפורש בפירוש ר"ח. ולכן שפיר מתרין הגמ' לדעת אביי לטעמיה.

ולפי"ז לרבא באמת מוכח ממתני' דלפי מידה משלם, ויש לנו סתם משנה כצד זה, ולכן אף דר"ע (וכן ראב"י לפרש"י) ס"ל לפי דמים משלם מ"מ הסוגיא בגיטין (נד.) וביבמות (צ.) סתמו דלפי מידה משלם כמו שפרש"י שם וכמש"נ לעיל.

אבל תוס' (לע"י כט., כתובות ל: ס"ל דרנב"ה פטר גם

אבל מספקא לי בציוור השני של הרמב"ם, שמת ואח"כ אכל, דנותן תרומה לכהן חבר והכהן נותן דמים, אם גם זה שייך במזיד. דבכה"ג לכ' ליכא חיוב נתינה, אלא שנותן לכהן רק כדי לקדש הפירות בקדושת תרומה, ולכן הכהן נותן דמים, ובמזיד ל"ש זה שהרי הפירות אינם נעשים תרומה.^{ק"ו} אבל קשה דהו"ל להרמב"ם לפרש כן בהדיא דרישא מיירי בין בשוגג בין במזיד, וסיפא לא מיירי אלא בשוגג. ויותר משמע דגם הסיפא מיירי אפילו במזיד. דגם בכה"ג שאכל תרומת עצמו חל עליו חיוב להפריש פירות ונעשים מתנות כהונה, אלא דכדי לקיים בהם דין נתינה צריך הכהן ליתן דמים וזוכה בזכות מתנה של התרומה שאכל, וכמש"נ לע"י, וצ"ת בזה.

ט. ויש לעיין לפמש"נ דגדר חיוב תשלומי תרומה הוא מדין מתנ"כ, דמפריש פירות תחת הפירות שאכל וחל בהם חיוב נתינה לכהן. והרי בסוגיין מבואר דשייך דין קלב"מ בתשלומי תרומה, וכן מבואר ברמב"ם דאם התרו בו אינו לוקה ומשלם, ולכ' קלב"מ ל"ש אלא בחיוב תשלומין. וצ"ל דאינו כן, וגם בחיוב נתינה שייך דין קלב"מ.

תנן האוכל תרומת חמץ כו' אי אמרת בשלמא לפי מידה משלם כו'. מבואר דלמ"ד לפי מידה משלם ניחא בפשיטות ואי"צ לאוקמה כרנב"ה, דברישיא חייב כיון דלפי מידה משלם ובסיפא פטור דבמזיד לכו"ע משלם לפי דמים וחמץ בפסח אין לו דמים. והקשה הגרעק"א לדעת הרמב"ם דגם במזיד צריך לשלם פירות חולין מתוקנים א"כ לכאורה הבעיא אם לפי מידה או לפי דמים משלם קאי גם אמזיד, ולמ"ד לפי מידה משלם גם במזיד כן, וא"כ למה בסיפא פטור.

(אמנם הרמב"ם בפיה"מ כתב טעם אחר לפטור בסיפא משום דמיירי שהתרו בו ואינו לוקה ומשלם, אבל כבר תמה הגרעק"א דהוא נגד הגמ' דא"כ גם אם לפי דמים משלם למה צריך לאוקמה להמשנה כרנב"ה.)

ושי"ל דאף שהרמב"ם השוה דין אוכל תרומה בשוגג לאוכל תרומה במזיד לענין שצריך לשלם פירות חולין מתוקנים, אבל לשאר מילי חלוקים הם, ובמשנה

^{ק"ו} וא"כ היה מדוייק מאד דבציוור הראשון כתב הרמב"ם שנותן פירות ליורש אחר משאר השבט, ולא הזכיר שיהיה חבר, וגם לא הזכיר חומש. ואילו בציוור השני כתב שנותן קרן וחומש לכהן חבר. ולנ"ל מבואר דברישיא מיירי גם במזיד שאין הפירות נעשים תרומה, ואי"צ ליתן לחבר, וגם אין שם חומש. אבל בסיפא מיירי בשוגג דוקא, שהפירות נעשים תרומה, וא"כ צריך ליתן לחבר, ויש שם חומש.

שבי"ד אין יכולים לגבות, אבל בעצם הוא חייב בדיני אדם, ולכן אי תפס לא מפקינן מיניה.

ומעתה שי"ל דלתוס' שקלב"מ ביסודו הוא פטור א"כ בכפרה ל"ש זה, דמה לי שהוא פטור הרי הוא מחוסר כפרה וצריך עדיין לשלם כדי שיתכפר. כי הפטור אינו מכפר. אבל רש"י לשי' דקלב"מ אינו פטור אלא דין בבי"ד שאין לנו כח לגבות ממנו א"כ י"ל דגם בכפרה שייך זה.^{קלח}

ל"ה ע"א

תנא כוסמין מין חיטין כו'. רש"י פי' לענין אם תורמין מזע"ז. והקשו עליו הראשונים מהמשנה (פ"ב תרומות מ"ו) דכל שהוא כלאים זע"ז תורמין מזע"ז, והרי לענין כלאים מבואר במשנה ריש כלאים דחיטין וזונין הם מין א', וכוסמין ושיפון מין א', ושעורים ושיכולת שועל מין א', וא"א א"כ לתרום מכוסמין על חיטין, ולא משיפון על שעורים.

ולכן פי' תוס' וש"ר דהברייתא לענין חלה. ובטעם החילוק בין חלה לתרומה כתב תוס' ר"פ בסוגיין, וכן הרא"ש ריש הל' חלה ועו"ר, משום דתרומה ניטלת מן התבואה לכן מפרישין מן הדומה בתבואות, אבל חלה ניטלת מן העיסה, ומפרישין מן הדומה בעיסות. והכונה לכ' דלענין תרומה המין נקבע לפי הגידול, וכמו לענין כלאים, אבל לענין חלה המין נקבע לפי העיסה.

עו"כ הרא"ש שם דאפשר דגם לענין חלה כשיש ב' עיסות שיש בכל א' שיעור חלה, אין מפרישין ממין על שאינו מינו כדרך שאין תורמין על שאינו מינו. דהיינו דהמין נקבע לפי הגידול, גם לענין חלה. והברייתא דקאמר דכוסמין (אף) מין חיטין, ושיפון וש"ש מין שעורים, וכן המשנה פ"ד דחלה דקאמר דחיטין

בחיבי כרת שווגין, דומיא דמיתת ב"ד, ולדידהו יקשה מ"ט דרישא, ותי' התוס' (כתובות שם) דבשווג הוי כפרה ול"ש קלב"מ בכפרה, וזהו החילוק בין הרישא לבין הסיפא, דברישא שאכל בשווג הוי כפרה ול"ש קלב"מ משא"כ בסיפא, ופשוט לפי"ז דל"ש דין המשנה אלא בתרומה. אבל אוכל חמץ בעלמא פטור לרנב"ה בין בשווג בין במזיד משום קלב"מ.

ובאמת רש"י אמתני' ג"כ כתב דחייב תשלומי תרומה בשווג הוא משום כפרה, ומ"מ ס"ל דשייך בו פטור קלב"מ, ודלא כהתוס'. וצ"ב ביסוד פלוגתייהו.

ב. ובדרך אפשר י"ל דרש"י לשי' (ב"מ ז.). דאמר רבא שם אתנן אסרה תורה ואפילו בא על אמו ופרש"י שם דקלב"מ אינו פטור, וחייב לצאת יד"ש, וגם אי תפס לא מפקינן מיניה, רק בבי"ד אין להם כח לענושו שתיים, ולכן אם נתן האתנן או תפסה יש לזה שם אתנן. אבל תוס' שם לא כתבו אלא שחייב לצאת יד"ש (ולכן חשיב אתנן) אבל לא הזכירו תפיסה, נראה דפליגי דעי' סנהדרין (עב.) דרבא אגניבו לי' דיכרי במחתרתא ורצו להחזירם ולא קיבל הואיל ונפק מפומי' דרב דגם כשהגניבה בעין פטור משום קלב"מ. והק' התוס' והרי אתנן אסרה תורה ואפילו בא על אמו, והיו חייבים לצאת ידי שמים. ותירצו שהם לא באו לצאת ידי שמים. והקשה הטור"א (חגיגה י., באבני שהם) והקצה"ח (סי' כ"ח) דמ"מ למה לא נטל רבא בתורת תפיסה^{קלז}. אבל בפשוטו דהתוס' ס"ל דקלב"מ הוי פטור, ואי"ח ממון בדיני אדם כלל, ומה דחייב לצי"ש היינו דאינו נפטור מחיוב כלפי שמיא, אבל בדיני אדם ליכא חיוב כלל, ולכן אינה מועילה תפיסה. וזה גם מוכח מעצם מה שתירצו התוס' שהם היו סבורים ליתן לו מן הדין, ולא לצי"ש, והרי לשי' רש"י באמת היו חייבים גם מן הדין, שהרי קלב"מ אינו פטור, רק לכל היותר לא ידעו שבי"ד לא יוכלו לגבות מהם, וכי זו סיבה שלא לקבל מהם. אע"כ כנ"ל דהתוס' ס"ל דקלב"מ הוא פטור ואי"ח בדיני אדם כלל, רק בדיני שמים לחוד. וממילא דגם תפיסה ל"ש. ופליגי על רש"י, דלרש"י מה שחייב לצי"ש היינו שחייב מן הדין, רק

^{קלז} ומה שתי' הקצה"ח עפ"י המהרש"ל דבמקום שנתחייב מיתה בפועל אי"ח ממון אפילו לצאת יד"ש הוא דלא כהתוס', דא"כ גם קושיית התוס' אי"ק.

^{קלח} אלא דיל"ע לפמש"נ לעי' דרש"י מפרש דאביי הוא דס"ל לפי דמים משלם ואליביה הוא דמתרץ הגמ' דהמשנה כרנב"ה, והרי אביי בב"מ שם פליג על רבא ומשמע דלי"ל הסברא דאתנן אסרה תורה ואפילו בא על אמו, ולדידהו קלב"מ באמת הוא פטור. (ובישמח אב ע"פ אלו נערו לך: הארכתי דלרש"י הוא פלוגתא דאמוראי בגדר קלב"מ.) וא"כ כיון דקיימין לפי אביי למה צריך לפרש טעמא דרישא משום דבשגגת כרת ומיתה ביד"ש ליכא קלב"מ (ואזי צריכים לפרש ששגג הן בתרומה והן בחמץ), נימא דטעמא דרישא משום ששגג בתרומה והתשלומין לכפרה ול"ש בהם פטור קלב"מ (ואזי נוכל לומר דשגג דרישא היינו ששגג בחמץ, אפילו הויד בחמץ, וזה היה ניחא טפי שדומה לסיפא דהויד היינו שהויד בתרומה אף ששגג בחמץ לפרש"י). אלא משמע דס"ל לרש"י דקלב"מ פוטר מכפרה גם להצד שהוא פטור.

הוא אמר תאנים שחורים, וכמו"כ הכא התורה אמרה שהמנחה צ"ל מן השעורים עיי"ש. וה"נ דכותיה לענין קביעת ז' המינים, נהי דש"ש מין שעורים, אבל סוכ"ס ארץ ישראל נשתבחה בשעורים ולא בש"ש.

אבל מה שצריך להבין היא שיטת הגר"א, דחשיב להו ממין ז' כיון שכוסמין מין חיטין ושיפון וש"ע מין שעורים. תינח לתי' הא' ברא"ש י"ל דכיון דחיטה ושעורה דקרא לאו היינו כוסס את החיטה, אלא שעשאה פת או דייסא, וכמש"כ הרא"ש בפ' כיצד מברכין (סי' כ"ה), לכן המין נקבע לפי העיסה, וכמו בחלה. אבל לתי' הב' ברא"ש, הרי גם לענין חלה כוסמין ושיפון הם מין בפנ"ע ואין מפרישים מהם לא על חיטים ולא על שעורים, כשיש בכל א' שיעור חלה. והרי השו"ע בהל' חלה (סי' שכ"ד) סתם כתירוץ זה, ושתיק לי' הגר"א. וצ"ע.

בא לידי חימוץ

במשנה מבואר דלא חשיב לחם לענין מצה כ"א העשוי מה' מיני דגן, ובגמ' מבואר טעמא משום דמקשינן איסור חמץ למצ' מצה ובעי' מין שבא לידי חימוץ. ובמשנה ריש חלה מבואר דגם לענין חלה לא חשיב לחם אלא מה' מיני דגן, ובגמ' במנחות (ע:) יליף לה לחם לחם ממצה.

ויל"ע אם מה שצריך בא לידי חימוץ הוא רק גילוי"מ איזה מינים איקרי דגן, או שצריך שיבוא לידי חימוץ בפועל. ולכ' זוהי פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן, דהרמב"ם (פ"ו תו"מ ה"ה) ס"ל דיוצא יד"ח במצה שנילושה במי פירות, אף שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ. (וש"י הרמב"ם דא"י מצה עשירה אא"כ נילושה ביין שמן דבש או חלב.) אבל ש"י הרמב"ן במלחמות ר"פ אלו עוברין דהנילושה במי פירות – מלבד דהוי מצה עשירה

מצטרפין עם כוסמין, ושעורים מצטרפים על הכל חוץ מן החיטין, אף דאינם מין א' לענין תרומה, כל זה מיידי כשאין בכל עיסה שיעור חלה לבדה, ובא לצרפן ע"י נשיכה, ובכה"ג יכול לתרום מזע"ז, כל שהעיסות דומות עכ"פ.

והסברא בזה צ"ב דכיון שאינם מין א' ואין מפרישים מזע"ז א"כ הם ב' חיובים וא"כ איך מצטרפים לשיעור חלה. וצ"ל דב' מינים לא חשיבי ב' חיובים, ומה שאין תרומין ממין על שאינו מינו אינו אלא דין בהפרשה, דצריך להפריש מעין המין החייב. וכמו באוכל תרומה בשוגג דצריך לשלם מפירות של אותו המין, דהוא בודאי דין בנתינה דצ"ל מעין המין המחייב. ולכן כשיש ב' עיסות ובכל א' יש שיעור חלה, וא' מין חיטין והשניה מין כוסמין, אין מפרישין מזע"ז. אבל כשאין בכל א' כשיעור, רק צירפם לשיעור, א"כ מין החיוב הוא חיטין בצירוף כוסמין, ויכול להפריש או מן החיטין או מן הכוסמין. ומ"מ גם בכה"ג צריך שיהיו העיסות דומות, דאם לא כן אין העיסות יכולות להצטרף, ובוה נאמר הנך כללים דהכוסמין מצטרפים אף עם החיטים, והשעורים מצטרפים עם הכל חוץ מן החיטים.

נמצא דלתירוץ הא' ברא"ש, המינים לענין חלה נקבעים לפי העיסה, וכוסמין וחיטין חשיבי מין א', וכן שיפון וש"ש חשיבי מין שעורים, וכפשטא דלשון הברייתא. אבל לפי התי' השני ברא"ש, המינים לענין חלה נקבעים לפי הגידול כמו בתרומה וכלאים, וחיטים וזונין הם מין בפנ"ע, וכוסמין ושיפון מין בפנ"ע, ושעורים וש"ש מין בפנ"ע. ומ"מ כשאין בכל א' שיעור חלה מצטרפים יחד כל שהעיסות דומות כנ"ל.

והנה ע"י שו"ע או"ח סי' רי"א סע' ו', דעת המחבר דכוסמין ש"ש ושיפון לא חשיבי ממין ז'. והגר"א פליג וצייין לברייתא דסוגיין דכוסמין מין חיטין ושיפון וש"ש מין שעורים.

והנה שיטת המחבר מבוארת לענין כוסמין ושיפון שהרי הם מין בפנ"ע, ואינם לא מין חיטין ולא מין שעורים. ואף דלענין חלה כוסמין מין חיטין ושיפון וש"ש מין שעורים, היינו כתי' הב' ברא"ש לענין צירוף אבל לא לקביעות עצם המין. וגם לתי' הא' אפשר דקביעת ז' המינים אינו תלוי בעיסה אלא בגידול. אלא דעדיין קשה דמדברי השו"ע משמע דאפילו ש"ש אינו ממין ז', והרי ש"ש הוא מין שעורים אפילו לענין כלאים.

אבל הוא מבואר עפ"י הירושלמי (פ"א חלה ה"א) דאף דש"ש מין שעורים מ"מ אינם מביאים את העומר כ"א משעורים ולא מש"ש, ומדמה לי' לנודר מתאנים שחורים שמתר בתאנים לבנים אף שהם מין א', דסוכ"ס

לידי חימוץ. וגם הרא"ש וכן הרמב"ן עצמו בפסקי חלה שלהם גרסי דעיסה שנילושה במ"פ חייבת בחלה. וקשה כנ"ל.

ובפשוטו צ"ל דלא מקשינן חלה למצה אלא לענין גדרי לחם, דלכך ילפינן דגם בחלה צריך מין דגן שבא לידי חימוץ וזהו מעצם גדר לחם. אבל מה שכתב הרמב"ן דמצה שנילושה במ"פ פסולה למצות מצה אי"ז משום שחסר בגדר לחם, אלא הוא דין אחר, דמצוות מצה הוקשה לאיסור חמץ, וכל שאינו יכול לבוא לידי חימוץ בפועל פסולה למצות מצה, וזה אינו ענין לשם לחם ולא ילפינן לחלה, וכמו דלא מצינו מי שיאמר דמצה עשירה פטורה מן החלה.

ולפי"ז מבואר דיש שני ענינים בבא לידי חימוץ, חדא דצריך מין הבא לידי חימוץ והוא מעצם גדרי לחם ונלמד לחם לחם גם לחלה, והשני דצריך שיבוא לידי חימוץ בפועל והוא דין בכשרות המצות למצוה וזה אינו ענין לחלה.

וא"ת מנ"ל להרמב"ן שני ענינים אלה, והרי בגמ' לכאורה לא מצינו אלא שצריך מין הבא לידי חימוץ. אכן באמת הרמב"ן עצמו ביאר זה, שכתב בתו"ד דאין לדחות שמא לא בעינן אלא מין הבא לידי חימוץ, דבגמ' כאן איתא אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש עיסה שנילושה ביין ושמן ורפש אין חייבין על חימוצה כרת, וס"ד דטעמא משום דמקשינן איסור חמץ למצות מצה, הרי שההיקש אינו רק בגדרי לחם אלא עצם איסור חמץ ומצוות מצה הוקשו זל"ז.

ד. ובהא דעושה עיסה מחיטה ואורז, דאם יש בה טעם דגן חשיב לחם, והבבלי קאמר טעמא משום שנו"ט, והירושלמי קאמר טעמא משום גרירה. ונחלקו הרמב"ן והרא"ש, דהרמב"ן ס"ל דעיקר טעמא משום גרירה, רק דצריך לטעמא דנו"ט כדי שלא יתבטלו החיטים, דאם בטלו אינם יכולים לגרור את האורז. אבל הרא"ש ס"ל דעיקר טעמא משום טעכ"ע, דס"ל דבטעכ"ע ההיתר נהפך להיות אסור, וה"נ העיסה כולה נהפכה להיות דגן, אלא דצריך לטעמא דגרירה משום דבעי' עיסה שיכולה לבוא לידי חימוץ.

ומבואר דהרא"ש ס"ל דאפילו בחלה צריך עיסה שיכולה

— פסולה משום שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ ק"ט.

ובפשוטו פלוגתתם בזה דהרמב"ם ס"ל דאינו אלא גילוי"מ מה הם המיני דגן, אבל הרמב"ן ס"ל שצריך שיבוא לידי חימוץ בפועל.

ב. אבל גם לרמב"ן נראה דיש גם גילוי"מ במיני דגן, וכמו שיתבאר. ונקדים, דהנה תנן (חלה פ"ג מ"ז) העושה עיסה מן החיטה ומן האורז אם יש בה טעם חיטה חייבת בחלה ויוצא בה יד"ח בפסח. ובגמ' (ובחים עח.) מיייתי ראייה ממשנה זו דנותן טעם במבשא"מ דאורייתא. ואילו בירושלמי (פ"ק דחלה) קאמר טעם אחר משום גרירה, ודעת ר' הילא בשם ריש לקיש דדוקא בחיטה ואורז ולא במינים אחרים.

וענין גרירה ביארו הרא"ש והרמב"ן בפסקי חלה שלהם שהחיטה גוררת את האורז להתחמץ. (והרמב"ן כתב גם ביאור אחר דדרך עיסה של חיטים להוסיף בה אורז.)

והרמב"ן והרא"ש האריכו ליישב טעם הבבלי (דנו"ט דאורייתא) עם טעם הירושלמי (דגרירה) דתרווייהו צריכי, ויתבאר לפנינו, אכן הרמב"ן בתוך הדברים כתב דלא סגי בטעמא דגרירה דאם החיטים בטלו ברוב ל"ש שיגררו את האורז, ולכן צריך לטעמא דנותן טעם דאורייתא דכיון שהחיטה נותנת טעם אינה בטילה. וקשה כיון שהאורז מחמיץ מכת החיטה א"כ מה לי שהחיטה בטלה, הרי האורז גופא יכול לבוא עכשיו לידי חימוץ בפועל וייחשב כדגן ממש. אלא ע"כ דגם להרמב"ן דבעי' בא לידי חימוץ בפועל בעינן נמי למין דגן דהיינו ה' המינים בלבד. (ומה שמועיל גרירה להחשיבו מין דגן ביארנו במקו"א עי' בס' יש"א על שמעתתא דתערובת.)

ג. בקובץ שיעורים (פסחים קע"ו-קע"ז) הקשה על הרמב"ן דעיסה שנילושה במ"פ פסולה למצה משום שאינה באה לידי חימוץ בפועל, מהמשנה בחלה (פ"ה מ"ב) דעיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה. והרי גם בחלה בעינן בא לידי חימוץ כמבואר במנחות כנ"ל.

ובאמת האו"ז (תשס"ח) הביא שיש גורסים פטורה מן החלה, ומה"ט גופא דאם נילושה במ"פ אינו בא לידי חימוץ, אבל האו"ז דחה גירסא זו, דאי"צ אלא מין הבא

ק"ט לכאורה ק' א"כ באורז ודוחן נמי למ"ל הקישא למעטם ממצה, תפ"ל דאינם משתמרים לשם מצה, כיון דאין באים לידי חימוץ. ואף דמ"מ נפק"מ לענין חלה, דאלמלא ההיקש לא היינו יודעים שאינם לחם כלל, אבל מ"מ בגמ' משמע דההיקש נצרך לענין מצה. אבל י"ל דהאמת נקט, דאורז ודוחן לא רק שאינם משתמרים אלא שאינם לחם כלל, כדיליף מהקישא, וההיקש מצד עצמו נצרך לענין חלה וכנ"ל.

שהוא מגדרי לחם וגם בחלה בעי' יכולה לבוא לידי חימוץ. וגם נחלקו אם עיסה שנילושה במ"פ חשיבא יכולה לבוא לידי חימוץ, דהרמב"ן ס"ל דאינה יכולה לבוא לידי חימוץ, ולכן פסולה מה"ט למצות מצה, אבל הרא"ש ס"ל דיכולה לבוא לידי חימוץ אם יתן בה מים וסגי בזה ליחשב יכולה לבוא לידי חימוץ, ולכן עיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה.

ומדוייק שהרא"ש כאן כתב שעיסה שנילושה במ"פ פסולה למצ' מצה משום שהיא מצה עשירה, ולא הזכיר טעמא דהרמב"ן דאינה יכולה לבוא לידי חימוץ.

אבל עיסה שנעשה מחיטה ואורו אף דס"ל להרא"ש דע"י טעכ"ע נהפכה כולה להיות דגן אינה חייבת בחלה אלא מטעם גרירה, דאף שגם בשאר מינים הרי טעכ"ע ונהפכו לדגן, אבל אינם יכולים לבוא לידי חימוץ בפועל, וזה נצרך לדעתו גם בחלה.

ל"ה ע"ב

רש"י ד"ה דמאי, מש"כ מי שאיסורו משום כל תאכל חמץ לבדו, זה לכ' כרבינא דהדרשא אתיא גם לרבנן דר"ש, וכן במשנה משמע שנקט רש"י הדרשא כדעת רבינא, דכתב דישאל בתרומה לא כדיליף לק' לא תאכל עליו חמץ כו' מי שאינו מזהר על חימוצו "אלא משום חמץ" אתה יוצא בו יד"ח מצה כו' עיי"ש, וקשה דבגמ' אמר' דמחורתא כרב ששת וצ"ע.

ת"ר יכול יוצא אדם יד"ח בטבל כו'. עי' ברבינו דוד דהדרשא דמי שאיסורו כו' ל"ש באיסור דרבנן (דהא ודאי דאיסור חמץ יכול לחול על איסור דרבנן), וכן ל"ש הך דרשא במרור (דל"ש בי' חימוץ), וע"כ דהתם הפסול משום מהבב"ע, והברייתא דנקט הך דרשא משום דמהבב"ע אינו אלא דרבנן ואשמעינן הברייתא דלר"ש מצה של טבל פסולה מדאורייתא.

אבל התוס' (קיד): כתבו דמרור של טבל פסול דאיתקיש למצה, והיינו דמהדרשא דמי שאיסורו כו' דכתיב במצה ילפינן בהקישא למרור, ולמ"ל הך טעמא תפ"ל דהוי מהבב"ע, ונראה דס"ל כמש"כ הרמב"ן ורבינו דוד בשם תוס' (וכן אי' בתוס' שאנץ ובתוס' ר"פ כאן) דלא נאמר מהבב"ע אלא בקרבן או לולב שבא לרצות, ולא במצה ומרור.

לבוא לידי חימוץ בפועל (ולא סגי במין שיכול לבוא לידי חימוץ). ותסתער עליו הקושיא מהמשנה בחלה דעיסה שנילושה במ"פ חייבת בחלה. ולדעתו צ"ל דגם עיסה שנילושה במי פירות חשיבא יכולה לבוא לידי חימוץ, כיון שאם יתן בה מים תחמיץ, וסגי זה ליחשב יכולה לבוא לידי חימוץ.

ולפי"ז אפשר דגם הרמב"ם שהשכיר עיסה שנילושה במי פירות למצות מצה לאו משום דס"ל דאי"צ שתבוא לידי חימוץ בפועל, אלא דס"ל כהרא"ש דגם עיסה שנילושה במי פירות חשיבא יכולה לבוא לידי חימוץ כיון שאם יוסיף לה מים תחמיץ.

אבל הרמב"ן דס"ל דעיסה שנילושה במ"פ חשיבא אינה יכולה לבוא לידי חימוץ, ולא יצא בה מה"ט יד"ח מצה, ואמאי חייבת בחלה, וע"כ כמש"נ לעי' דס"ל דרק לענין מצה בעי' יכולה לבוא לידי חימוץ בפועל, שהוא דין במצ' מצה, אבל אינו מגדרי לחם ואינו ענין לחלה.

ה. ובהא דס"ל להרא"ש דעיקר טעמא משום טעכ"ע, שהעיסה נהפכה להיות כולה דגן, הרמב"ן אינו יכול לפרש כן, דאיהו ס"ל (במלחמות ר"פ אלו עוברין, וביתר הרחבה בחידושויו לחולין צה): דגם למ"ד טעכ"ע דאורייתא אין ההיתר נהפך להיות אסור. ועוד דהרמב"ן הסכים לשיטת רש"י דאמוראי בתראי לי"ל טעכ"ע דאורייתא, והדרשא אינה אלא אסמכתא, ומש"א הגמ' בזבחים להוכיח מהמשנה דהעוסה עיסה מן החיטה ומן האורז דנותן טעם דאורייתא, אין הכונה לדין טעכ"ע אלא לדין טעמו וממשו, וכמש"א ר' יוחנן (ע"ז סז). טעמו וממשו לוקה עליו וזהו כזית בכאכ"פ. ודין זה לכ' אינו גזה"כ אלא סברא, וכמש"כ הריטב"א (ע"ז שם) דכאלו האיסור בעין, ועכ"פ בודאי ל"ש בזה לומר דההיתר נהפך להיות אסור.

נמצא שהרמב"ן אינו יכול לסבור כמהלכו של הרא"ש משני הצדדים, דמה שביאר הרא"ש שהעיסה כולה נעשה דגן דטעכ"ע לא יתכן להרמב"ן דלי"ל הסברא דנהפך וגם ס"ל דטעכ"ע דרבנן ואין אנו דנים כאן מדין טעכ"ע אלא מדין טעמו וממשו. ומה שביאר הרא"ש שצריך לטעמא דגרירה משום דבעי' עיסה שיכולה לבוא לידי חימוץ בפועל גם זה לא יתכן להרמב"ן דס"ל דרק במצה בעי' יכולה לבוא לידי חימוץ בפועל, ולא בחלה, כדחזינן דעתו דעיסה שנילושה במי פירות פסולה למצה וחיבת בחלה.

ו. נמצא דלענין יכולה לבוא לידי חימוץ נחלקו הרמב"ן והרא"ש מחלוקת כפולה, חדא דהרמב"ן ס"ל דרק במצה בעינן כן, והוא דין במצות מצה שהוקשה לאיסור חמץ, אבל אינו מגדרי לחם ובחלה אי"צ, והרא"ש ס"ל

ב. עו"ק גופיה דקרא דכתיב ז' ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, והרי בשאר הימים שרי גם מצה עשירה כמבואר בגמ' (לו.), והרמב"ן במלחמות (שם) כתב שהוא גם מילתא דפשיטא דבשאר הימים דאי"ח באכילת מצה ל"ש איסור מצה עשירה. אמנם בחי' הר"ן ורבינו דוד כתבו דהיה מקום לס"ד דגם בשאר הימים אסור לאכול מצה עשירה דהא כתיב ז' ימים גו' לחם עוני, אבל גם לדידהו אי"ז אלא ס"ד אבל באמת בשאר הימים שרי ללוש ביין שמן ודבש כמבואר בגמ' ואיך נפרנס הקרא.

אמנם ר"ח (לו.) כתב דדין לחם עוני הוא ביו"ט ראשון דוקא כמבואר בגמ' משום שהוא בזמן שעונים עליו דברים הרבה והן ההגדה שאומר מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בציקם כו' אותו זמן אסור לאכול מצה עשירה דבעינן עוני עיי"ש, ולדידהו יש כאן גילוי דסיפא דקרא דמצריך לחם עוני לא קאי ארישא דקרא ז' ימים. אבל רש"י לא הזכיר מזה. וגם קמייאתא אכתי קשה.

ג. במעשה רב (סי' קפ"ה) מובא בשם הגר"א דמצה כל ז' הוי מצוה רק אינה חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה. ורגילים לפרש דכונתו דהוי מצוה קיומית. וכן דעת החזקוני (פ' בא י"ב י"ח). ולפי"ז ניחא הקושיות הנ"ל, דהקרא מגלה דאינו יכול לקיים מצוה קיומית זו באורז ובמצה של טבל ובמצה עשירה, ומינה נקיש גם למצוה החיובית דליל א'.

אבל רש"י (כח: ד"ה כתיב בהאי) כתב וז"ל ומקראי אחריני טובא כגון שבעת ימים מצות תאכלו וכגון מצות יאכל את שבעת הימים לא נפקא ליה קביעות חובה דהנהו לאו חובה ניהו אלא מצות יאכל ולא חמץ ואם רצה ליוזן שלא מחמץ ושלא ממצה הרשות בידו עכ"ל ומשמע דמצה כל ז' אין בה מצוה כלל, ואין כאן אלא איסור לאכול חמץ, והוא לכ' בגדר איסור עשה.

אבל יתכן לפרש דברי רש"י בדרך אחרת דאי"ז איסור עשה, דרש"י בסוכה (כו. ד"ה מכאן ואילך רשות) כתב וז"ל דהכי ילפינן לה בפ' בתרא דפסחים ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת מה שביעי רשות אף ששה רשות... אלא אם באת לאכול תהא אכילתך מצה ולא חמץ ולא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא עכ"ל. ולשון זה שכתב "אם באת לאכול תהא אכילתך מצה ולא חמץ" משמע דאי"ז איסור עשה גרידא אלא מצוה על תנאי דאם בא לאכול לחם צריך לאכול מצה ולא חמץ. ודמי ממש למצות סוכה שאי"צ לאכול או לישון כלל אבל אם לאכול או לישון צריך לאכול ולישון בסוכה, ויסוד המצוה שצריך לקבוע עניני דירה שלו בסוכה, וכן כאן צריך לקבוע אכילת לחם שלו על מצה ולא חמץ.

ולתוס' מבואר דפסול הדרשא שייך גם במרור, ומדפסלינן טבל דרבנן ע"כ דשייך גם באיסור דרבנן, ודלא כרבינו דוד.

ונראה דפלוגתייהו בזה שרבינו דוד הבין ענין הדרשא דכמו דבעינן מצה שיכולה לבוא לידי חימוץ (דלכך ממעטינן מצה של אורז) כך בעינן מצה שיכולה לבוא לידי איסור חמץ, וזהו עצם גדר הפסול דמצה של טבל, דאינו בא לידי איסור חמץ (לר"ש), וזה ל"ש במרור ובאיסורי דרבנן, דבמרור ל"ש איסור חמץ ובאיסורים דרבנן הרי באמת בא לידי איסור חמץ דאיסור חמץ יכול לחול על איסור דרבנן.

אבל תוס' ס"ל דהקרא הוא רק גילוי"מ אבל גדר הפסול הוא דאינו יוצא במצה של איסור, וממילא דשייך ללמוד בהקישא גם למרור, וגם מצה האסורה מדרבנן פסולה מדרבנן מה"ט.

ב. עו"כ רבינו דוד טעם אחר למה צריך להדרשא ולא סגי בטעמא דמהבב"ע משום דפסול מהבב"ע הוא פלוגתא דאמוראי. (דס"ל לרבינו דוד דשמואל (סוכה ל.) הכשיר לולב הגזול ביו"ט שני משום דלי"ל מהבב"ע, ודלא כתוס' שם דלא הקיל שמואל אלא במצוה דרבנן.) וקשה לפי דבריו מה יענו הנך אמוראי דלי"ל מהבב"ע למשנה (לט.) דפסלה מרור של איסור, לפי דברי רבינו דוד דבמרור ל"ש הדרשא. ועו"ק דמה שייך לומר דהגמ' הוצרכה לדרשא משום דמהבב"ע היא פלוגתא דאמוראי, והרי הדרשא ברייתא היא, והאמוראים דאית להו מהבב"ע מה יענו להברייתא, וצ"ע.

ל"ו ע"א

מצות אכילת מצה כל ז', ולחם עוני

מבואר בסוגיא לעיל דמההיקש דלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות ילפינן דאינו יוצא יד"ח אלא בדבר הבא לידי איסור חמץ, ולר"ש ילפי' דאינו יוצא במצה של טבל דבעי' מי שאיסורו משום כל תאכל חמץ.

וצ"ב דהרי הקרא לא מיירי במצה של מצוה אלא במצה כל ז' שהיא רשות כדלק' (קכ.). ולכ' אין בין מצה של דגן למצה של אורז בימים אלה, דשניהם רשות, ומאיזו מצוה מתמעטת מצה של טבל כל ז', ואיך שייך כאן לימוד למצת מצוה.

לאכול מצה ולא חמץ, ונכלל בזה שצריך לאכול לחם עוני דוקא, ואסור לאכול מצה עשירה. ודמי למצ' סוכה דאף דאי"ח לאכול כל ז' אבל אם בא לאכול צריך לאכול בסוכה כשרה דוקא.

ה. וצריך להבין לפי"ז במה פליגי ר"ע ואיך ס"ל דשרי במצה עשירה זולת ביו"ט א', דדוחק לומר דחלוקים בגדר מצות מצה כל ז' דר"ע ס"ל דאינו אלא איסור עשה. ואם גם ר"ע ס"ל דיש מצוה כל ז' כשבא לאכול לחם לאכול מצה ולא חמץ, וזהו מש"כ ז' ימים תאכל עליו מצות, ועל זה כתיב לחם עוני, א"כ למה ס"ל לר"ע דשרינן ללוש ביין ושמן זולת ביו"ט א'.

וי"ל דאמנם גם ר"ע אית ליה דיש מצוה לקבוע אכילת לחם שלו על מצה וזהו מש"כ ז' ימים תאכל עליו מצות, ומ"מ ס"ל דשרי לאכול מצה עשירה כל ז', מחמת הטעם שכתב ר"ח דר"ע דריש דלחם עוני אינו אלא בזמן שעונים עליו דברים הרבה, וא"כ יש לנו גילוי דלחם עוני לא קאי אשבעת ימים. ולכן אף שיש מצוה כל ז' הימים כשבא לאכול לחם לאכול מצה ולא חמץ, אבל אי"צ לזה לחם עוני, ומקיים המצוה גם במצה עשירה.

עוד אפשר דר"ע ס"ל דמצה עשירה אין לו שם לחם כלל לענין מצוה זו, וכאילו אמר כשבאת לאכול לחם עוני תאכל מצה ולא לחם, אבל אכילת מצה עשירה היא כאכילת שאר דברים. ועד"ז כתב האבנ"ז (שם)^{קכ}. אבל לפי"ז יצא חידוש דאם אוכל חמץ שנילוש עם יין שמן ודבש אף שעובר על איסור חמץ אבל אינו מבטל העשה דשבעת ימים תאכל מצות.

ו. ועוי"ל בהקדם דברי הרמב"ם שכתב (פ"ה חו"מ ה"כ) וז"ל וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד, לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני. וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני עכ"ל, וכבר דייק הגרי"ז דע"כ אי"ז מדין מצת מצוה דליל א'

וזה מתאים מאד עם דברי המאירי בסוף מכילתין שהק' למה מברכים על סוכה כל ז' ולא על מצה עיי"ש מה שתי', ומשמע דדמי אהדדי, וזה מכוון מאד עם הגדר הנ"ל. שו"ר באבנ"ז (או"ח שע"ז) שהביא דברי המאירי ופי' עד"ז דגדר מצות מצה כל ז' שאם בא לאכול לחם צריך לאכול מצה ולא חמץ.

ואפשר שגם דברי רש"י לעי' (כח:) מתפרשים עד"ז.

ד. ונראה להביא ראיה לפירוש זה דהנה ת"ק בברייתא (לז). אמר דאסור ללוש מצה ביין שמן ודבש, ור"ע מתיר, ורש"י פי' דפלוגתתם בחשש חימוץ, וכן מבואר בבבב"מ ובמלחמות וכתבו לפי"ז דע"כ פלוגתתם כשיש שם גם מים דאם אין שם מים אינו בא לידי חימוץ לדעתם.

אבל בחי' הר"י מלוניל ובנמוק"י כתבו דת"ק ור"ע פליגי כשאין שם מים דאינו בא לידי חימוץ כלל, ומ"מ אסור ת"ק משום דאסור לאכול מצה עשירה כל ז' דכתיב ז' ימים כו' לחם עוני. ור"ע ס"ל דאין איסור לאכול מצה עשירה אלא ביו"ט ראשון. וכותי' קיי"ל כיון דריב"ל קאי כותיה עיי"ש^{קכ}.

מבואר לפירושם דת"ק ס"ל דבאמת יש איסור לאכול מצה עשירה כל ז', וקשה הרי כל ז' אכילת מצה אינה אלא רשות, ואיך יהיה אסור לאכול מצה עשירה בזמן שאין שום מצוה לאכול מצה. ולא סגי לומר דסבירא להו כהג"ר"א והחזקוני דמצה כל ז' הוי מצוה קיומית, דסוכ"ס כיון שאי"ח לאכול מצה איך יהיה איסור לאכול מצה עשירה.

ושמא הוא איסורא בעלמא שלא מענין מצות אכילת מצה, דהתורה הרחיקה אכילת מצה עשירה, אבל זה תמוה. ויותר נראה דסבירא להו כמש"נ דלעולם אכילת מצה כל ז' היא מצוה דהיינו שאם בא לאכול לחם צריך

^{קכ} אבל מה שנחלקו בברייתא ר"ג וחכמים דידיה אם לשם צריך שריפה או שתיאכל כתבו דהיינו כשעירב מים דיש חשש חימוץ. וקשה איך שרי לאכול והרי הוא מצה עשירה, ולכ' צ"ל דסבירא להו כר"ע דאין איסור מצה עשירה כ"א ביו"ט ראשון, ודלא כת"ק. אבל בהמשך דברי הר"י מלוניל לא משמע כן שכתב דר"ע בהדי רבים פליגי ואלמלא דריב"ל קאי כותיה לא הו"ל להרי"ף לפסוק כותי', והרי רבנן דפליגי על ר"ג ג"כ אמרו שתאכל. ולכ' צ"ל דסבירא להו להר"י מלוניל ולנמוק"י דכל שעירב בו מים יצא מכלל מצה עשירה, דאין עניות במקום עשירות. אבל יל"ע מהגמ' לק' (לח:) גבי לחמי תודה דכיון שהשמן מעט לא הו"ל מצה עשירה וצ"ת.

^{קכא} ועי' שם שביאר עפי"ז מנהג אשכנז שאין אוכלים מצה עשירה כל ז', דאף שאין בזה שום איסור כמבואר בגמ' אבל לא רוצים להתבטל מעשיית מצוה, ואם יאכל מצה עניה יקיים המצוה לקבוע אכילת לחם עוני על מצה, אבל אם יאכל מצה עשירה לא יקיים בזה שום מצוה, ולכן נוהגים לאכול רק מצה עניה עיי"ש. (וזה כעין מה שנוהגים ללבוש בגד של ד' כנפות כדי לקיים מצות צצית אף שלא יעבור על שום איסור אם לא ילבש ד' כנפות.)

המפורשות בקרא או בהללמ"מ ולא הנדרש במידות שהתורה נדרשת בהן.

ומעתה גם לר"י מלוניל והנמוק"י י"ל כן דאמנם ת"ק ס"ל דיש מצוה כל ז' כשבא לאכול לחם לאכול לחם עוני דוקא, אבל ר"ע ס"ל דכל המצוה אינה אלא ביו"ט א'.

אבל בעה"מ משמע דס"ל דיש מצוה כל ז' כשבא לאכול לחם לקבוע אכילתו על מצה ולא חמץ, אף דסגי במצה עשירה. כמבואר ממה שהקשה שיברכו עליה כמו שמברך על מצות סוכה כל ז'.

ז. ועכ"פ מבואר מדברי הר"י מלוניל והנמוק"י והרמב"ם ובעה"מ ענין הקרא דז' ימים תאכל מצות דאם בא לאכול לחם צריך לאכול מצה ולא חמץ (אלא שלהרמב"ם באה הדרשא דבזמן שעונה עליו כו' והעמידו על יו"ט א' לחוד, ואז המצוה היא לאכול לחם עוני ולא חמץ ולא מצה עשירה), ווגם רש"י בסוכה נראה שלכך נתכוון, וממילא ניחא הדרשות דסוגיין שלמדו מהקישא דלא תאכל עליו חמץ גו' ז' ימים גו' דאינו מקיים המצוה במצה של אורז או טבל, דנתקשינו הרי הקרא לא מיירי במצה של מצוה כלל, ולמבואר ניחא דגם מש"כ ז' ימים תאכל מצות מצוה היא, אלא שאינה כמצות ליל א' שחייב לאכול כזית אלא כמצות סוכה כל ז' שאם בא לאכול צריך לאכול מצה ולא חמץ, ועכ"פ כשאוכל מצה הר"ז מצוה גמורה, ובא ההיקש ללמד דבמצה של אורז או טבל אינו מקיים המצוה. ומינה נלמד למצות ליל א' ג"כ, וכמו בסוכה דכל פסולי סוכה כל ז' נוהגים גם לענין החיוב דליל א' קמ"ג. וגם להרמב"ם דבשאר הימים אינו אלא רשות ממש, אבל ביו"ט א' עכ"פ איכא מצוה וזה נדרש מהמשך הפסוק לחם עוני, וגם זה בכלל ההיקש.

שהרי לא ביאר שיש מ"ע לאכול מצה בליל א' עד פרק ו', ובפרק ה' איירי באיסור אכילת חמץ. ומשמע דהוא איסור בפנ"ע לאכול מצה עשירה, ופשוט דבריו מורה דהיינו כל יו"ט ראשון, וצ"ב הגדר בזה כיון דאי"ח לאכול מצה כלל איזה איסור יש באכילת מצה עשירה. ואם נדחוק דהוא איסורא בעלמא יקשה מש"כ (פ"ו שם ה"ד) דאם אכל מצה עשירה בליל א' לא יצא יד"ח, וגם בגמ' (לח:): מבואר דאינו יוצא יד"ח במצה עשירה, ואם אינו אלא איסורא בעלמא נהי דאיסורא עבר אבל מנ"ל שלא יצא יד"ח.

ונראה דס"ל כמש"נ דגדר מצות מצה כל ז' שאם בא לאכול לחם צריך לאכול מצה דוקא, וקרא דלחם עוני מגלה דבכלל זה שיאכל לחם עוני דוקא, אלא דס"ל להרמב"ם כר"ח (כנודע שהרמב"ם דרכו לימשך אחר דברי ר"ח) דר"ע דרש דדין לחם עוני אינו אלא בזמן שעונה עליו דברים הרבה. דהיינו יו"ט א' קמ"ב.

אלא שקשה דאם הרמב"ם ס"ל דיש מצוה אם בא לאכול לחם שצריך לאכול מצה דוקא, א"כ למה לא מנה מצוה זו במנין המצוות. ובאמת הרמב"ם לא מנה קרא דז' ימים תאכל מצות לא במ"ע ולא במצוות ל"ח.

ולכן נראה דאמנם ס"ל כר"ח אלא דאית ל"י עוד דהמצוה היא לקבוע אכילת לחם על לחם עוני דוקא, והדרשא דבזמן שעונים עליו דברים הרבה ממעט לא רק דדין לחם עוני אינו אלא ביו"ט א' אלא דכל עיקר מצוה זו לקבוע אכילת לחם שלו על מצה אינה אלא ביו"ט א', דאז יש מצוה לקבוע אכילת לחם שלו על לחם עוני. אבל בשאר הימים אין מצוה באכילת מצה כלל. והדרשא דעונים עליו דברים הרבה מגרע בקרא דז' ימים תאכל מצות דבשאר הימים אינה מצוה כלל רק רשות בעלמא ורק ביו"ט א' יש מצוה כשבא לאכול לחם לאכול לחם עוני, ולא מצוה עשירה או חמץ.

וכיון שמצוה זו לאכול לחם עוני ביו"ט א' אינה מפורשת בקרא, דהרי קרא דשבעת ימים תאכל מצות משמע כל ז' וע"כ אינה אלא רשות, לכן אינה נמנית במנין המצוות, כשיטת הרמב"ם בכ"מ דלא מניין אלא המצוות

^{קמב} אבל קשה מה דמשמע ברמב"ם דלא רק בלילה אלא ה"ה ביום, והרי אי"ז בזמן שאומר עליו דברים הרבה. ושי"ל דבר"ח מבואר דהדברים הרבה היינו אמירת מצוה זו שאנו אוכלים כו' והרי אומרים על שום שלא הספיק בצקם כו' עד שנגלה עליהם ממ"ה כו' וזה היה ביום וא"כ גם היום בכלל, ועיקר המכוון דדין לחם עוני הוא ביו"ט ראשון שהוא זכר ללחם שאפו בחפזון באותו יום, וכמו שהדגיש הרמב"ם שצריך לעשות זכר ללחם עוני.

^{קמג} ומספקא לי לר"ש דממעטינן מצה של טבל מדרשא זו, אם אכל מצה של טבל כל ז' (או ביו"ט א' להרמב"ם) אם ביטל המצוה שאם בא לאכול לחם צריך לאכול מצה ולא חמץ, או"ד כיון שנתמעטה הוי כאוכל שאר דברים שאין בזה ביטול מצוה.

ל"ז ע"ב

תחילתו עיסה

ויש לעיין לדעת ריש לקיש הסובר דעיסה העשויה לחלק חייבת, ולא אזלינן בתר דעתו, איך יפרנס משנה זו. אכן פשוט לחלק דהתם גבי עיסה העשויה לחלק עכ"פ הוי לחם גמור וס"ל לריש לקיש דמחשבת חילוק אינה מועילה לפטור כיון דלמעשה היה שם שיעור בשעת גלגול, אבל הכא כל שדעתו שלא לאפותה בתנור אי"ז עיסת לחם כלל.

ג. והנה לשיטה זו לא דיברה המשנה מענין בלילה עבה ובלילה רכה, ואין לנו ממשנה זו ראייה דבלילה רכה יכולה להתחייב בחלה. ובאמת בחי' רבינו דוד (לעי' ע"א) הולך בשיטת רבו הרמב"ן ומפורש בדבריו דהמשנה מייירי בבלילה עבה דוקא, אבל בלילה רכה לעולם אינה נחשבת לחם ואי"ח בחלה. וכן דעת המאירי שם.

ד. שיטת ר"ת דתחילתה עיסה היינו בלילה עבה, ותחילתה סופגנין היינו בלילה רכה. וסופה עיסה היינו שנאפית בתנור, וסופה סופגנין היינו שנטגנה או נתבשלה. ופירוש המשנה שעיסה שבלילתה עבה לעולם חייבת אף שלבסוף טיגנה או בישלה. והגם שמתחילה היה דעתו לטגנה אי"ז מועיל לפטורה כיון שבלילתה היתה עבה. אבל אם בלילתה רכה אזי אם נאפית בתנור חייבת ואם נטגנה או נתבשלה פטורה. ומבואר בתוס' (ברכות לז:) ובשאר ראשונים דמתחילה היה סבור ר"ת דדוקא לענין חלה הוא שבלילה עבה חייבת אפילו בלא אפיה בתנור, אבל לענין המוציא בעינן אפיה בתנור דוקא. אבל לבסוף מסיק דגם לענין המוציא כל שבלילתה עבה מברך עליה המוציא.

והנה הרמב"ן הקשה על ר"ת מ"ט בבלייתו עבה חייבת בחלה כיון שדעתו היה לבשלה, ולמה לא אזלינן בתר דעתו כמו בעיסת כלבים דעי' שדעתו לתתה לכלבים לא חשיב לחם. אבל שיטת ר"ת נראה דשם לחם אינו תלוי דוקא באפיה בתנור, כי כל שבלילתו עבה הוי לחם בעצם. ועי' בספר הישר (סי' שמ"ד) כתב ר"ת דבלילתה עבה חשיב לחם אע"ג שלא נאפה דלא בעינן אלא לחם הראוי ליאפות בתנור. ולפי"ז מבואר מאד מה דלר"ת בליל"ע אי"ז אפיה בתנור ואילו בליל"ר צריך אפיה בתנור, דכשבלייתו עבה חשיבא ראויה ליאפות בתנור, אבל בליל"ר צריך אפיה בתנור בפועל. וממילא דלא קשה מעיסת כלבים דהתם ודאי כל שדעתו לתתה לכלבים אי"ז לחם בעצם אלא מאכל כלבים, אבל עיסה שבלילתה עבה היא לחם בעצם ואף שנתבשל.

אכן לכ' זה עולה יפה למה דסבר ר"ת לבסוף דאפילו לענין המוציא אי"ז אפיה בתנור וסגי במה שבליל"ע. אבל למה שהיה סבור ר"ת מתחילה דלברכת המוציא צריך אפיה בתנור דוקא, ורק לענין חלה סגי בבלי"ע

במשנה (חלה פ"א מ"ז) נחתום שעשה שאור לחלק חייב בחלה, נשים שנתנו לנחתום לעשות להן שאור אם אין בשל א' מהן כשיעור פטורה מן החלה. ובירושלמי נחלקו בביאור המשנה דעת ריש לקיש דגמר מלאכה להתחייב בחלה צ"ל מדעת בעלים והנשים לא נתנו על דעת שיצרפן הנחתום ולכן אי"ח. אבל ר' יוחנן ס"ל דגמר מלאכה אי"ז דעת בעלים רק ה"ט דהמשנה משום שעיסה העשויה להתחלק אי"ח, משא"כ בנחתום אם לא ימצא קונים לא יחלק את העיסה ולכן אינו נחשב עשוי לחלק.

והרמב"ם (פ"ו בכורים ה"ט) פסק כר' יוחנן וכן נקט הרמב"ן בהל' חלה דעיסה העשויה להתחלק אי"ח. (אבל דעת הראב"ד שם דדוקא בנשים שנתנו עיסה לנחתום שאין חשש שמא יימלך אבל סתם אדם העושה עיסה לחלק חיישינן שמא יימלך וצ"ת שדבריו הם דלא כר' יוחנן ודלא כריש לקיש, ועי' חזו"א יו"ד סי' קצ"ח.)

ב. וע"ע שם (משנה ה') עיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין פטור מן החלה, תחילתה עיסה וסופה סופגנין תחילתה סופגנין וסופה עיסה חייבת. ורבו הפירושים במשנה זו.

דעת הרמב"ן בהל' חלה דתחילתה סופגנין היינו שגלגל העיסה על דעת שלא לאפותה בתנור אלא בחמה (ופשוט דה"ה לטגנה או לבשלה). וסופה סופגנין היינו שבפועל אפה אותה בחמה. וה"ק דאם גלגל העיסה על דעת לאפותה בתנור (תחילתה עיסה) חייבת אף דלבסוף אפה אותה בחמה (סופה סופגנין), וכן להיפך אם גלגלה על דעת לאפותה בחמה (תחילתה סופגנין) אבל לבסוף אפה אותה בתנור (סופה עיסה) חייבת. ורק אם גלגלה על דעת לאפותה בחמה (תחילתה סופגנין) וגם עשה כן לבסוף (סופה סופגנין) הוא שפטורה. ונראה שכן פי' גם הרמב"ם (פ"ו בכורים ה"ג) עיי"ש.

והביאור בזה דשם לחם תלוי באפיה בתנור כמבואר בגמ' כאן שדרשו מהקרא דאפו עשר נשים לחמן בתנור א', לחם העשוי בתנור קרוי לחם, ולכן כל שגלגל על דעת לאפותה בתנור נתחייבה בחלה, ואף שאח"כ נמלך ואפאה בחמה לא פקע חיוב חלה מחמת זה. ואם גלגל על דעת לאפותה בחמה א"כ לא נתחייב בשעת גלגול, ומ"מ אח"כ כשנמלך ואפה אותה בתנור מעשה מוציא מיד מחשבה והוי כאילו גלגל על דעת כן ונתחייב. (ולכן לא דמי לגלגל ביד הקדש.)

לטגנה או לבשלה, א"כ אין חילוק באמת בין בלילה רכה לבין בלילה עבה ולמה הזכירה המשנה תחילתה עיסה או סופגנין כלל שהרי הכל אחד ואינו תלוי אלא בסופה. אבל באמת חלוקים טובא, דבבלילה עבה אם היה דעתו עכ"פ לאפותה חייב אף שלא נאפית לבסוף, אבל בבליילה רכה אפילו אם היה דעתו לאפותה אי"ח א"כ נאפית בפועל, שהרי זהו דין תחילתה סופגנין וסופה עיסה. וכמו דחזינן לר"ת דבבלילה עבה אי"צ אפיה וסגי במה שראוי ליאפות, ובבלילה רכה צריך אפיה בפועל, ה"נ דכותיה לדעת הר"ש. והחילוק בין שיטת ר"ת לבין שיטת הר"ש הוא רק בזה דלר"ת כל שראוי ליאפות אי"צ אפילו דעת לאפותה, אבל הר"ש ס"ל שצריך גם שתהיה דעתו לאפותה לבסוף.

ו. ולפי"ז נראה ששיטת הר"ש שונה משיטת הרמב"ן גם ביסודה. דלשיטת הרמב"ן החילוק בין עיסת לחם לבין עיסת סופגנין נקבע ע"י דעתו. דכל שדעתו לאפותה נחשב עיסה, וכל שדעתו לטגנה נחשב סופגנין. ולדעתו זהו כונת המשנה במש"א עיסה שתחילתה סופגנין, היינו דע"י שדעתו לטגנה נחשב העיסה לסופגנין בעצם.

משא"כ להר"ש השם עיסת לחם נקבע ע"י שבלי"ע, ולדעתו זהו פירוש המשנה עיסה שתחילתה עיסה היינו שבלי"ע עבה. דבלילה עבה ראוי ליאפות בתנור וזהו גדר עיסה. רק שנאמר בזה תנאי דהיינו שתהיה דעתו שתיאפה לבסוף.

והביאור בזה נראה דלהרמב"ן מה שחייב חלה תלוי בשם לחם ענינו דבעינן שתהיה עיסת לחם בעצם, עיסה שעושים ממנה לחם, וזה נקבע ע"י דעתו וכנ"ל. אבל להר"ש העיסה כשלעצמה לעולם אינה לחם, אלא תנאי הוא שתהיה סופה לחם, והוא מתנאי החיוב, ודומה למה שצריך שיעור חלה שהוא ג"כ מתנאי החיוב, וכמו דלענין שיעור חלה בעינן שבשעת גלגול יהיה שם שיעור וגם בעינן שתהיה דעתו שלא לחלקה קודם אפיה, ה"נ כותיה ממש בעינן שבשעת גלגול יהיה ראוי לאפיה וגם שתהיה דעתו לאפותה.

(ואילו ר"ת סובר דבלילה עבה היא לחם בעצם ואינו תלוי באפיה בתנור כלל וכנ"ל.)

ולפי"ז יש כאן דקדוק נאה, דהנה הרמב"ן הביא ראיה דאזלינן בתר דעתו (ודלא כר"ת) מדין עיסת כלבים, ואילו הר"ש הביא ראיה דאזלינן בתר דעתו מדין העושה עיסה על מנת לחלק. ולנ"ל מכוון מאד, כי להרמב"ן מה שפטור כשהיה דעתו לטגנה הוא משום שדעתו קובעת שאי"ז עיסת לחם כלל. ודמי לעושה עיסה על דעת כלבים, שדעתו קובעת שאי"ז לחם אלא מאכל כלבים. אבל להר"ש מה שפטור כשהיה דעתו לטגנה הוא משום

משום שתלוי בשעת גלגול, ולכ"פ סברא זו באמת שם לחם תלוי באפיה בתנור, אלא דבשעת גלגול עדיין אפשר שתיאפה בתנור. ויקשה קושיית הרמב"ן מעיסת כלבים. (אכן באמת בירושלמי היא פלוגתא אם עיסת כלבים תלוי בדעת לחוד, או שצריך היכר, ודעת ר' יוחנן דאינו פטור א"כ נעשית כלמודין, ודעת ריש לקיש שצריך נתינת מורסן, אכן הרמב"ן מפרש דגם ר' יוחנן וריש לקיש לא אמרו כן כ"א מדרבנן משום מראית עין. אבל ר"ת יכול לסבור דבהא גופא פליגי בירושלמי.) אבל נראה דבאמת גם מתחילה טעמא דר"ת היה משום דשם לחם תלוי במה שראוי ליאפות בתנור, ואי"צ אפיה בתנור בפועל כלל. אלא דמתחילה היה ס"ד דזהו לענין חיוב חלה, דכיון שתלוי בשעת גלגול מסתבר שהשם לחם לענ"ז אינו תלוי באפיה בפועל אלא במה שראוי ליאפות בתנור כדבריו בסה"י. אבל לשאר דברים שם לחם תלוי באפיה בתנור בפועל. עד שלבסוף החליט ר"ת דגם לענין ברכת המוציא וחיוב מצה שם לחם אינו תלוי אלא במה שראוי ליאפות בתנור דהיינו בלילה עבה. (ורק בבליילה רכה שמצד עצמה אינה ראויה כ"כ ליאפות בתנור הוא דצריך שתהא נאפית בתנור בפועל.)

ה. והנה שיטת הר"ש (חלה שם) קרובה לשיטת הרמב"ן, אבל באמת נראה שבי שיטות חלוקות הן. דהנה הר"ש מתחילה הביא פי' ר"ת דתחילתה סופגנין היינו בלילה רכה וסופה סופגנין היינו שטיגנה או בישלה. אלא שהקשה על שיטת ר"ת מהא דהעושה עיסה על מנת לחלק, הרי דאזלינן בתר דעתו, וא"כ אם דעתו היה לטגנה למה יהיה חייב בחלה. ולכן מסיק דאם דעתו מתחילה היתה לעשותה סופגנין באמת פטור, ומתני' דקאמר דתחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת מיירי בנמלך.

ומ"מ משמע דאף הר"ש דמוקי להמשנה בנמלך אבל לענין פירושא דתחילתה סופגנין מודה לר"ת דהיינו בלילה רכה. וכן נראה מבואר מהרא"ש שלעי' (לז.) ובהל' חלה הסכים עם פי' הר"ש, ומ"מ בברכות (לז.): כתב דטרונקין חייבין אף שבלי"ע רכה דהוי כתחילתה סופגנין וסופה עיסה.

וזה דלא כפי' הרמב"ן שפי' דתחילתה סופגנין היינו שמתחילה היתה דעתו לטגנה.

ולפי"ז מוכרח דגם בליל"ר אם אפאה לבסוף חייבת בחלה, שהרי זהו תחילתה סופגנין וסופה עיסה. ודלא כרבינו דוד שכתב בשיטת הרמב"ן דבלילה רכה לעולם פטורה מן החלה.

וצריך להבין כיון שגם בלילה רכה חייבת אם אפאה לבסוף, וגם בלילה עבה פטורה אם מתחילה היתה דעתו

שדעתו היה שלא יתקיים תנאי החיוב בשעת אפיה, ודמי ממש לעושה עיסה על מנת לחלק.

ז. ויש לעיין להר"ש דהטעם שפטור כשדעתו לטגנה משום שהיה דעתו שלא לקיים תנאי החיוב, ודמי לעושה עיסה על מנת לחלק, א"כ לריש לקיש הסובר דהעושה עיסה על מנת לחלק חייב איך יפרנס משנה זו. אבל באמת להר"ש לק"מ דלדידיה המשנה לא הזכירה ענין דעת כלל, רק הר"ש בעצמו מוקי לה בנמלך, אבל לריש לקיש המשנה באמת תתפרש אפילו בלא נמלך, כל שבלילתו עבה חייבת.

אבל להרמב"ן דתחילתה סופגנין פירושו שהיתה דעתו לטגנה, א"כ מפורש במשנה דאזלינן בתר דעתו, ויקשה לריש לקיש. אלא דלהרמב"ן לק"מ וכמה שביארנו לעי' דריש לקיש קאמר דאי"צ דעת שיתקיימו תנאי החיוב בשעת אפיה, אבל לענין עצם שם לחם גם ריש לקיש מודה דאזלינן בתר דעתו, כדמוכח מדין עיסת כלבים.

והנה גבי עיסת כלבים דעת ריש לקיש דבעינן נתן לתוכה מורסן. והרמב"ן כתב דבאמת גם ריש לקיש מודה דמדאורייתא סגי בדעתו לחוד רק מדרבנן צריך שיתן מורסן משום מראית עין. אבל הר"ש על הך משנה דעיסת כלבים כתב שעי"ז נתינת מורסן לא חזיא לרועים. ואזלי לשיטתייהו, דלהרמב"ן ע"כ גם ריש לקיש מודה דלענין עיקר קביעת שם לחם אזלינן בתר דעתו. שהרי זהו דין תחילתה סופגנין. משא"כ להר"ש המשנה דתחילתה סופגנין לא דיברה מענין דעת, ושפיר יתכן דלריש לקיש דלא אזלינן בתר דעתו לענין העושה עיסה ע"מ לחלק ה"ה דלא אזלינן בתר דעתו לענין שם לחם. ולכן ס"ל דעיסת כלבים חייבת מעיקר הדין אא"כ נתן בה מורסן דלא חזיא לרועים.

עוד בענין הנ"ל

התוס' בברכות (לז: ד"ה לחם) כתבו דמתחילה ס"ד לר"ת דרק לענין חלה מועיל בלילתו עבה לחייב אפילו אם סופו סופגנין דתליא בשעת גלגול אבל לבסוף הוכיח מהא דמברך על מנחת מחבת המוציא גם לענין ברכות כל שתחילתו עיסה מברך המוציא. והתוס' כאן הביאו

רק מסקנת ר"ת.

ולכ' כי לפי סברת ר"ת האחרונה טעמא דמברך המוציא אינו משום שכבר נתחייב בשעת גלגול – כמו שהיה סבור ר"ת מתחילה – שהרי מה ענין גלגול לברכה, אלא ע"כ סברתו האחרונה שבעצם כל שבלילתה עבה חשיבא לחם אע"ג שלא נאפה בתנור. וממילא דה"ה לענין מה שחייב בחלה כבר אי"צ לומר כמה שאמר מתחילה דטעמא משום שנתחייב בשעת גלגול, כ"א משום שהוא לחם בעצם.

וכן מוכח עוד ממה שנקטו בפשיטות התוס' לעיל (לו: ד"ה פרט) ולק' (מא. ד"ה אבל) דלשיטת ר"ת כל שתחילתו עיסה היה יוצא בה יד"ח מצה רק מצה אפילו אם בשלו לבסוף, אלמלא שהוא מצה עשירה.

ור"ת עצמו בספר הישר (סי' שמ"ד) הביא ראיה לשיטתו מחלוט דאין יוצא בה יד"ח מצה רק מטעם מצה עשירה כמבואר לעיל (לו:), אלמא דחשיב לחם את"ד. הרי מבואר דמועיל מה שבלילתו עבה להחשב לחם גמור^{קמ"ד}.

ובפרט דלשון ר"ת בספר הישר שם "וחלוט שלנו לחם גמור הוא" ע"ש.

ועוד דע"ש בסה"י וד"ל ואפילו לר' יהודה אדם יוצא בה יד"ח דמאי דקמפרש רבא בשילהי שמעתא (לז:): לר' יהודה לחם האפוי בתנור אחד קרוי לחם זהו באותן סופגנין ודובשנין שבלילתן רכה דלא אפשר תחילתו ע"י תנור אלא ע"י אלפס כדי שיקרוש... וה"פ ר' יהודה לחם הראוי לאפות בתנור אחד קרוי לחם ע"כ. היינו דהיה קשה לר"ת איך אפשר"ל דכל שתחילתו עיסה חשיב לחם אפי' עשאו באלפס הא ר' יהודה קרא קא דריש דלחם העשוי בתנור קרוי לחם. ומתוך דהכונה ללחם שראוי לאפות בתנור. ואם איתא דטעמא דר"ת דאזלי לענין חלה בתר שעת גלגול ובשעת גלגול היה ראוי לאפות וחל עליו חיוב חלה א"כ לא היה צריך לדחוק דכונת ר' יהודה דלחם הראוי לאפות בתנור קרוי לחם. דלעולם נאמר שרק לחם שנאפה בתנור בפועל קרוי לחם, ומ"מ כל שבלילתו עבה והיה עומד לאפות בתנור ולהיעשות לחם כבר נתחייב בחלה, אף שלבסוף לא נעשה לחם. אלא ע"כ דדעת ר"ת שכל שבלילתו עבה חשיב לחם בעצם, אף שלא נאפה בתנור.

^{קמ"ד} רק דלכ' סותר א"ע דבסי' תק"י כתב דהוא חלוט של בעלי בתים ע"ש וחלוט של בעלי בתים הרי בלילתו רכה כמש"כ בעצמו בסי' שמ"ד וצ"ע.

הוא, ומה שחייב בחלה ע"כ משום דאזלינן בתר שעת גלגול. וקשה דמנ"ל להתוס' זה דאזלינן בתר שעת גלגול, הא משי' ר"ת א"א להוכיח זה דלמסקנת ר"ת תחילתו עיסה וסופו סופגנין לחם גמור הוא^{קמ"ב}.

ובספר הישר שם כתב בסו"ד וז"ל מהכא שמעינן דפרטורש ורושולש חייבות בחלה ובהמוציא והוא דאיכא תוריתא דנהמא. וירמישולש פטורין מן המוציא דליכא תוריתא דנהמא עכ"ל. וממש"כ דוירמישולש פטורין מן המוציא, ולא כתב שפטורין גם מחלה, ג"כ משמע קצת כדברי התוס' והמרדכי דבאמת חייבים בחלה, וק' כנ"ל.

ועוד דמ"ש מעיסת כלבים דאזלינן בתר דעתו לענין קביעת שם לחם, וה"נ כיון שדעתו לעשותה וירמישי"ש שאין להם תוד"נ לכ' הוא כאילו היה דעתו להאכילה לכלבים^{קמ"ג}.

ג. וי"ל בזה, דהנה הר"ש הקשה על ר"ת מהא דהעושה עיסה על מנת לחלק פטור, הרי דאזלינן בתר דעתו.

והנה ר' יוחנן ור"ל נחלקו במעשי אלפס אם חייבים בחלה ולשי' ר"ת הוא מתפרש בבלילתו רכה כמש"כ ר"ת בסה"י שם. והגמ' הקשה לר"ל מברייטא דמצה העשויה באלפס יוצא בה יד"ח פסח. והק' השפת אמת מאי מק' הגמ' דלמא התם בבלילתו עבה מיירי. אבל באמת ר"ת עצמו חש לתרץ זה במש"כ בספר הישר שם וז"ל ומצה העשוי באלפס פ"י מצה שאינה יכולה ליעשות אלא ע"י אלפס דבלילתו רכה עכ"ל. וגם מזה מוכח כמש"נ דאם היה טעמא דר"ת משום שכבר נתחייב בשעת גלגול לא היה מקום לקושיית השפ"א דלענין מצה מה יועיל זה ובע"י לחם ממש וא"כ שפיר מק' הש"ס דאם בבלילתו רכה לא נקבע עליו שם לחם ע"י אלפס ה"ה במצה אפי' בלילתו עבה. וממה דחש ר"ת לתרץ קושיא זו ולפרש דמיירי במצה שבלילתו רכה למדנו דסובר דבלילתו עבה חשיב לחם בעצם.

ב. והנה ע"ע שם בתוס' בברכות הנ"ל שכתבו דוירמישי"ש אע"ג דחייבין בחלה פטורין מהמוציא שאין לו תוריתא דנהמא וכ"כ המרדכי בשם ר"ת לענין לאקשיין. ולכ' כיון שאין לו תוריתא דנהמא לאו לחם

^{קמ"ד} ואדרבא מדברי ר"ת בסה"י משמע דלית ליה הסברא דאזלינן בתר שעת גלגול, כי הוא הביא מהמשנה בחלה דתחילתו עיסה חייב בחלה אף שאח"כ נעשה סופגנין, וכתב ע"ז וז"ל ומצה העשוי באילפס פ"י מצה שאינה יכולה ליעשות אלא על ידי אילפס דבלילתה רכה כו' עכ"ל ע"ש, ומבואר שהוכיח מהמשנה בחלה הדין שבלילתו עבה חייבת בחלה, ומזה לבד הכריח שמצה העשויה באלפס היינו שבלילתו רכה. ומה ראייה היא זו הא חלה שאני דכבר נתחייב בשעת גלגול. ואם היה ר"ת מביא ממה שמברך המוציא על מנחת מחבת, להוכיח שבלילתו עבה חשיב לחם בעצם אף שנטגן בשמן, שפיר היה מבואר ההכרח לומר שמצה העשוי באלפס מיירי בבלילתו רכה. אבל ר"ת בספר הישר אינו מזכיר זה כלל, ומשמע שהמשנה בחלה דתחילתו עיסה חייב בחלה מוכיחה שבלילתו עבה הוא לחם בעצם. ומבואר דלית ליה הסברא דכבר נתחייב בשעת גלגול.

^{קמ"ה} ובעיקרו הקושיא דן בספר אשר לשלמה (מועד סי' ט"ו) (אבל לא הביא שם לשון ר"ת בספר הישר) ומתרץ דתחילתו עיסה חשוב לחם לענין מצה וברכה אבל לענין חלה אינו לחם, דבספרי זוטא ממעטינן חלוט מחלה מגזיה"כ דמלחם ולא כל לחם, ומבואר בר"ש פ"א דחלה ה"ד, ואפשר דגם ר"ת מודה לזה, ואפילו בבלילתו עבה, ומ"מ חייב בחלה וע"כ דאזלינן בתר שעת גלגול (ונפק"מ בגזיה"כ דמלחם ולא כל לחם אם בשעת גלגול לא היה כשיעור). נמצא שר"ת תרתי קאמר, חדא דלענין המוציא ומצה תחילתו עיסה וסופו סופגנין הוא לחם בעצם. ועוד דאף דלענין חלה באמת אינו לחם בעצם, דלענ"ז דרשי' (בספרי זוטא) מלחם ולא כל לחם, אבל מ"מ חייב בחלה כיון שנתחייב בשעת גלגול. ומהדין הזה השני הוא שמכריח ר"ת דהוא הדין בוירמישולש. וע"ש שיישב בזה פסקי השו"ע דלענין חלה סתם דלא כר"ת, ואילו בהל' ברכות הביא גם שיטת ר"ת, דתמוה הא חלה עיקרו מה"ת והיה צריך לחוש שם יותר. ויישב עפ"י דרכו דהם שני דינים נפרדים, חדא שי' ר"ת דאזלינן בתר שעת גלגול, ובהו סתם השו"ע דלא כר"ת כיון שהר"ש והרא"ש הקשו ע"ז מעושה עיסה על מנת לחלק ומלחם העשוי לכותח. ועוד דין דלענין המוציא ומצה הוא לחם בעצם, וע"ז ליכא פירא, את"ד.

אבל לענ"ד הוא נסתר מדברי ר"ת בסה"י שהביא ראייה לשיטתו מדין חלוט גבי מצה, ולדברי האשר לשלמה מה ראייה היא זו, הא תרי טעמי נינהו, דלגבי מצה כל שבלילתו עבה הוא לחם בעצם, ואילו לגבי חלה באמת אינו לחם רק נתחייב בשעת גלגול. וכן נסתר ממה שהוצרך ר"ת לפרש דרשא דלחם העשוי בתנור אחד כו' דהכונה שראוי לתנור א', והגמ' מייתי דרשא זו לענין חלה, הרי דגם לענין חלה כל שבלילתו עבה וראוי לאפות בתנור חשוב לחם בעצם וככל הנ"ל. (ועוד דבגמ' לק' (מא.) מקשינן לר"ל הסובר דמעשה אלפס פטור מחלה מהא דתניא מצה של אלפס יוצא בה יד"ח, ולדברי האשר לשלמה מאי קושיא היא, הא שאני חלה שיש לגבי' מיעוט דמלחם ולא כל לחם. ויש ליישב דהמיעוט הוא לענין בלילתו עבה שעשאו חלוט (וכגון שלא היה בו כשיעור בשעת גלגול דלא חל החיוב בשעת גלגול) בזה יש חילוק דלענין מצה חשיב לחם ולא לענין חלה, אבל דבר שבלילתו רכה בודאי אינו נעשה לחם כ"א ע"י תנור גם לענין מצה, ואם אלפס לא חשיב תנור לענין חלה כמו"כ לא חשוב בתנור לענין מצה. ומ"מ מדברי ר"ת בסה"י לא משמע כדבריו וכנ"ל.) גם תמוה לחלק בין חלה למצה דבכ"מ דרשינן גז"ש לחם לחם.

ונראה שלמד כן מדין כובא דארעא דחייב בחלה ויוצא בה יד"ח בפסח ומ"מ מברך עליו במ"מ כיון שהוא גובלא בעלמא כמבואר בגמ' (ברכות לח.), וסובר ר"ת דגובלא בעלמא פירושו שאין לו תוריתא דנהמא. וממה דמ"מ חייב בחלה ויוצא בה יד"ח מצה מבואר דגם דבר שאין לו תוריתא דנהמא חשוב להם לכה"ת כולה, ורק לענין ברכה ברכתו במ"מ.

(וביש"א ע"פ כיצד מברכין נתבאר שזהו שיטת הרמב"ם דלחם הנאפה בקרקע חייב בחלה ויוצא בה יד"ח מצה ומ"מ אינו מברך עליו המוציא כיון שאין לו צורת פת.)

ומעתה אף בדעת ר"ת נאמר כן דעיסה שבלילתו עבה אע"ג שאין לו תוריתא דנהמא חייבת בחלה, דחשיב לחם בעצם לשי' ר"ת דכל שבלילתו עבה חשיב לחם אפילו אם נתבשל. רק דלענין ברכה אינו מברך עליה המוציא אם אין לו תוריתא דנהמא, דומיא דכובא דארעא.

עוד בענין הנ"ל

עי' בר"ש (פ"א חלה מ"ו) מתחילה היה סובר דבלילתו עבה חייב בחלה אפי' אם לבסוף אפאה בחמה או בשלו או טגנו במשקה וכדעת ר"ת. ולבסוף חולק עליו ומוקי המשנה דתחילתו עיסה וסופה סופגנין בגמ' (לוי) דמתחילה הביא הר"ש ראייה דתחילתו עיסה חשוב לחם מדין חלוט דהוי מצה עשירה כמבואר בגמ' לעי' (לוי): ש"מ דהוי לחם עכ"פ. ולא נתבאר בר"ש למסקנת דבריו שאינו לחם מה יעשה עם ראייה זו.

ולכ' י"ל דלעי' בה"ד הביא הר"ש דרשא דספרי זוטא מלחם ולא כל לחם, למעט סופגנין וחלוט, וא"כ י"ל דתחילתו עיסה וסופו סופגנין או חלוט לא חשוב לחם לענין חלה אבל לענין מצה חשוב לחם שפיר.

וא"ת א"כ מנ"ל דאין מברכין המוציא על חלוט עד שהקשה הר"ש דלמה מברך המוציא על מנחת מחבת. נימא שדין המוציא כדין מצה דחלוט חשוב לחם (רק שאינו לחם עוני). בפשוטו י"ל משום דהירושלמי סתמא קאמר דמעשה אלפס לר"ל אי"ח בחלה ואין אומרים עליו המוציא ואין יוצאים יד"ח בפסח, והרי למסקנת הר"ש לא מסתבר לומר דמירי דוקא דבלילתן רכה, כיון שלענין חלה הדין נכון גם בבלילתו עבה, אלא ע"כ דגם בבלילתו עבה נאמרו הדברים שלא הוקבע בשם לחם ע"י בלילה עבה לא לענין חלה ולא לענין המוציא וא"כ נשמע מזה שגדר לחם לענין המוציא שוה לגדר לחם

והרמב"ן הק' מעיסת כלבים שפטורה ובירושלמי איכא מ"ד דעיסה העשויה לכלבים היא עיסה גמורה אלא שדעתו לתתה לכלבים. (וגם ר' יוחנן דפי' שעשאה כלמודין, וריש לקיש שפי' שנתן בה מורסן, מפרש הרמב"ן דלא פליגי מדאו' רק מדרבנן משום מראית עין או משום אחרופי.) הרי שמועיל דעתו.

אכן כבר ביארנו דלר"ת אי"ק דהוא סובר דשם לחם אינו תלוי באפיה בתנור אלא בבלילה עבה לחוד. והחילוק בין סברת ר"ת מעיקרא לבין סברתו לבסוף דמתחילה סבר דרק לענין חלה השם לחם תלוי בבלילה עבה לחוד, אבל לענין המוציא השם לחם מצריך אפיה בתנור. ולבסוף סבר דגם לענין המוציא השם לחם תלוי בבלילה לחוד.

וממוצא הדברים דלדעת ר"ת השם לחם חל בשעת גלגול כשנעשה בלילה עבה, א"כ מה שאח"כ כשעשה אותה וירמשלי"ש כבר אינו מברך עליה המוציא הר"ז הפקעה משם לחם דמעיקרא. וא"כ אף שגם מתחילה היה דעתו לעשותה וירמשלי"ש מ"מ אין דעתו מועלת לפוטרה מן החלה, דכבר חל עליו שם לחם מקודם, והמחשבה להפקיע ממנה שם לחם אינה יכולה לפוטרה. ולמה זה דומה למי שהיה דעתו להחזירה לסלתה אחר אפיה, דמפורש בירושלמי דחייב, וכמו שביאר הרמב"ן דכיון שהיה דעתו לאפותה ולקבוע עליו שם לחם אינו מועיל מה שמחשב להפקיע ממנה שם לחם אח"כ. ולדעת ר"ת הרי השם לחם חל כבר ע"י הגלגול, כל שבלילתו עבה, א"כ המחשבה לעשותה וירמשלי"ש אינה אלא מחשבה להפקיע ממנה שם לחם אח"כ, ודמי למחשבה להחזירה לסלתה, ואי"ז מחשבה הפוטרת. משא"כ גבי עיסת כלבים פטור משום שעיסה המיועדת לכלבים כבר עכשיו אין לו שם לחם.

אלא דק"ק מ"ש מעושה עיסה ע"מ לחלק, דפטור כיון שדעתו היה שבשעת גמר החיוב לא יהיה בו כשיעור, וה"נ נימא דכיון שדעתו היה שבשעת גמר החיוב לא יהיה לחם ייפטר. ושמא יש לחלק. וגם אפשר דס"ל דמה שהעושה עיסה ע"מ לחלק פטור אי"ז משום שדעתו היה שלא יתקיימו תנאי החיוב לבסוף, אלא משום דכל שדעתו לחלקה חסר בצירוף לשיעור עכשיו, ואי"ז ענין למה שהיה דעתו לעשותה וירמשלי"ש.

ד. עוד אפשר ל' בזה, דמש"כ התוס' דירמשלי"ש אין מברך עליהם המוציא כיון שאין להם תוריתא דנהמא, אין הביאור דמשו"כ לא חשוב לחם, זה אינו, ולעולם לחם הוא, אלא דלענין ברכת המוציא בעי' תוריתא דנהמא, דאם אין לו תוד"נ אינו חשוב לקבוע עליו סעודה. אבל לענין חלה לעולם הוא לחם, וחייב בחלה.

ותמוה דא"כ מאי פריך הגמ' על ר"ל הסובר דמעשה אלפס פטור מחלה מהא דמצת אלפס יוצא בו יד"ח, הא חלה שאני דכתיב ביה מלחם ולא כל לחם. וכן בירושלמי מ"ט דר"ל דאין יוצא בו יד"ח מצה, ואם משום מצה עשירה למה נחלק עליו ר' יוחנן וכנ"ל.

ה. ולכן נראה דכונת הגר"א לדבר אחר, ונקדים דברי התוס' (לו: ד"ה פרט) הנ"ל שמתחילה הקשו דין חלוט במצה דהוא מצה עשירה אדין חלוט של בעלי בתים ולא חשוב לחם לענין חלה ותי' דהתם בבלילתו רכה. ועוד תירצו דאפשר דגם הא דמצה מיירי בבלילתו רכה אלא שאחר שחלטו חזר ואפאו ועי"ז נעשה לחם (כת"ק דר' יהודה). ושוב כתבו וז"ל אך ק' דאמרינן בהחולץ (מ). אע"ג דחלטיה מעיקרא כיון דהדר אפייה בתנור או באלפס לחם קרינן ביה ואדם יוצא יד"ח בפסח ע"כ, וכונתם נראה להקשות דאיך אמרינן דחלוט הוא מצה עשירה א"כ בההוא דהחולץ איך מועיל מה שחזר ואופה אותו בתנור. (והקושיא היא לשני התירוץ, גם לתי' האחד דחלוט דחשיב מצה עשירה הוא בבלילתו עבה, גם לתירוץ הב' דבלילתו רכה וחזר ואפאו, סוכ"ס מבואר בגמ' דע"י החליטה חשיב מצה עשירה וא"כ בההיא דהחולץ איך יוצא בה יד"ח מצה.) ועי"ז תירצו וז"ל ואומר ר"ת דהתם נמי מיירי בבלילתו רכה דקודם אפייה לאו לחם הוא כלל ואחר אפייתו הוא דחשיב לחם וחשיב נמי לחם עוני כיון שבלילתו רכה ע"כ, פי' דהא דחלוט חשוב מצה עשירה הוא בבלילתו עבה, ושם אינו מועיל לחזור ולאפותו בתנור, וההיא דפ' החולץ דמועיל לחזור ולאפותו בתנור הוא בבלילתו רכה ולכן מועיל מה שחזר ואפה אותו בתנור. (וכאן חזרו התוס' מהתירוץ השני.) וצ"ב הטעם בזה אם חלוט חשוב מצה עשירה בבלילתו עבה, ואינו מועיל להחזירו לתנור להפקיע ממנו שם מצה עשירה, למה מועיל חזרה לתנור בבלילתו רכה להפקיע ממנו שם מצה עשירה.

ונראה שכונת דבריהם דכיון שבלילתו רכה א"כ ע"י חליטה לא נעשה לחם, דהוא תחילתו סופגנין וסופו סופגנין, וכיון שלא נעשה לחם כלל אינו נקבע בשם מצה עשירה, ואח"כ כשחזרו ואופה אותו ונעשה לחם הוא נקרא לחם עוני, כיון שנעשה לחם בתנור. משא"כ בלילתו עבה שהוא לחם מיד עם החליטה, דאזלי בשי' ר"ת דתחילתו עיסה וסופו סופגנין חשוב לחם, א"כ כבר נקבע בשם מצה עשירה, ושוב אי"ז נפקע ע"י שחזור ואופה אותה בתנור.

וסברא זו ממש רק באופן הפוך איתא בתוס' לק' (מא.) לענין אפאו וחזר ובישלו שאם בישול מבטל צלי בקרבן פסח ה"ה שמבטל אפיה ונעשה מצה עשירה, אבל אם בישול אינו מבטל צלי בק"פ, ה"ה שאינו מבטל אפיה, ואינו מצה עשירה ע"ש.

לענין חלה, ולכן שפיר הקשה הר"ש מהא דמנחות. אבל לענין מצה באמת יש גדר אחר וכל שבלילתו עבה חשוב לחם לענין מצה, ולכן הוצרך הש"ס לטעמא דמצה עשירה למעט חלוט, ור"ל דקאמר בירושלמי דמעשה אלפס אין יוצאין בה יד"ח מצה באמת הוא מטעם מצה עשירה.

ב. אבל באמת אי"ז מספיק חדא דקשה לומר שמעשה אלפס בלא מים הוא מצה עשירה דא"כ מ"ט דר' יוחנן דיוצאין בו יד"ח בפסח, ודוחק לומר דר' יוחנן ור"ל פליגי בב' דברים, גם בגדר לחם וגם בדין מצה עשירה. ועוד, דבכלל לא מסתבר שמעשה אלפס יהיה נחשב מצה עשירה בלא משקה. ועוד דמבואר בירושלמי שם דבאפוי בחמה לכו"ע אין יוצאים יד"ח בפסח, ולכ' פשוט שאי"ז מצה עשירה. הרי דלא נקבע שם לחם ע"י שבלילתו עבה לחוד גם לענין מצה. וכן ק' מסוגיית הש"ס שלנו דנחלקו ר"י ור"ג ל"ג כ' בדין מעשה אלפס אם חייב בחלה ושם לא הזכיר ר"ל דין מצה כלל ומ"מ מקשה הגמ' על ר"ל ממה שיוצאים יד"ח במצה העשויה באלפס, ומאי קושיא שמא מצה שאין בו המיעוט דמלחם ולא כל לחם. וע"כ דגדרי לחם לענין מצה שוים לגדי לחם לענין חלה, דנלמד גז"ש לחם לחם. וא"כ הדרא הקושיא לדוכתה למסקנת הר"ש למה צריך לטעמא דמצה עשירה בחלוט.

ג. ומ"מ עיקר הקושיא אי"ק כ"כ די"ל דמיירי בשחזר ואפאו כמש"כ התוס' שם בתירוץ השני וכן דעת הרמב"ן מובא בר"ן שם. ומ"מ קצת קשה שלא חש הר"ש לבאר זה.

ד. ובאמת קשה לי בדברי הגר"א בעני"ז דהנה התוס' (לו: ד"ה פרט) הקשו בהא דממעטנין חלוט ממצה משום שהוא מצה עשירה, ומשמע דהוי עכ"פ לחם, ומ"ש מחלוט של בעלי בתים דפטור מחלה כדאיתא לעי' (לו:). ותי' דהתם בבלילתו רכה, וכ"כ ר"ת בסה"י (סי' שמ"ד). ובטור ושו"ע יו"ד סי' שכ"ט כתבו וז"ל אין חיוב חלה אלא בלחם לפיכך הסופגנין דהיינו רכים העשויים כספוג והדובשנים והאסקריטים והם מטוגנים בדבש פטורין מן החלה ע"כ, וכתב ע"ז הגר"א וז"ל לשון הטור וכ"כ ע"פ תוס' דפסחים ל"ו ב' ד"ה פרט אר"ת כו' אבל לשון ספרי זוטא והביאו ר"ש שם מלחם ולא כל לחם פרט למבושל וסופגנין עכ"ל. ומשמע שכונת הגר"א לתרץ קושיית התוס' למה צריך לטעמא דמצה עשירה למעט חלוט ממצה, ומתרץ הגר"א דאף שחלוט של בעלי בתים לא חשוב לחם לענין חלה היינו משום דלענין חלה דרשינן מלחם ולא כל לחם למעט חלוט, אבל במצה דליכא למיעוט זה היה מקום להכשיר חלוט למצות מצה, ולכן צריכים לטעמא דמצה עשירה. וכ"כ בס' אשר לשלמה (מועד סי' ט"ז) בבאור דברי הגר"א.

מ' ע"א

ושמרתם את המצות

פסחים (מ.) ת"ר כו' כל הסוגיא. הנה עצם סברת רבא דמצוה ללתות, לכי' הוא מדין לשמה, כדלע" (לח:): לענין ריקי נזיר. וכמו"כ היתה התורה יכולה לחייב שהאפיה תהיה לשמה, ולא השימור, אלא דכך גזרה תורה שהמחשבת לשמה תהיה בשעת שימור.

אבל יותר מסתבר דהוי ב' דינים, חדא דעצם השם מצה נעשה ע"י שימור, ואי"ז דין לשמה, אלא כמו שמצינו בסוכה דהסכך צריך להיות נעשה לשם צל, דאי"ז מדין לשמה דהרי גם סוכת גויים כשר, אלא הוא מעצם השם סכך. וכע"ז עצם השם מצה נעשה ע"י שימור וזה נלמד מושמרתם. ועוד יש דין שני, שהמצה תיעשה לשמה, וזה נלמד בסוגיא לע"י ממה שכתוב את המצות, אלא דכיון שעיקר העשיה היא השימור לכן הלשמה צ"ל בשעת השימור, וכך גם לישנא דקרא ושמרתם את המצות.

ב. והנה צ"ב מנ"ל להגמ' דרבא לא חזר בו מהא דאמר להקוצרים כי אפיקו כו', שמא באמת חזר בו ממה שאמר שמצוה ללתות, וחזר לומר דסגי בשימור ממים בעלמא. ועוד, כמו דסגי באמת בשעת קצירה בשימור ממים א"כ גם אח"כ למה תהיה מצוה ללתות. ע"י בתוס', ונראה כונתם דעיקר השימור צ"ל ע"י מעשה שכבר נגע במים ועושה בו מעשה בזריזות לשמרו מחימוץ, וזהו שקראו התוס' שימור מחימוץ, אבל מה ששומרו משעת קצירה ממים אי"ז עיקר השימור (ואי"ז שימור מחימוץ אלא שימור ממים) אלא דכיון שצריך מעשה שימור כשהוא עודו דגן לכן ממילא דגם צריך לשמרו ממים מתחילת היותו דגן, דהיינו משעת קצירה.

והביאור נראה דעיקר השימור צריך לחול ע"י מעשה דוקא (ושמא הוא מדין לשמה), אלא דאם לא שמרו ממים משעת קצירה א"כ ממילא דל"ש כלל שימור בשעת לתיתה, שהרי שמא כבר בא הדגן במים ואיזו שמירה נתוסף עכשיו במה ששומר הדגן עכשיו בשעת לתיתה, והרי אם המים יכול להחמיץ את הדגן כבר היה מחמיצו מקודם, ול"ש שימור בדבר שכבר נפרץ.

וק' כיון דעיקר השימור הוא ע"י מעשה דוקא א"כ אמאי לא אמר רבא דחייב ללתות, ולא אמר אלא שהוא מצוה בעלמא. וי"ל דכל שהיה שמור ממים מתחילה נחשב שהיה בו שימור מעיקרא, ובלבד שיהיה בו מעשה שימור לבסוף, ומה שאמר רבא דשימור דלישה לאו שימור הוא הכונה דצריך שימור מחימוץ מתחילה,

ושמעין מזה דבבבילתו רכה קודם האפיה לא חשוב לחם כלל וכמש"נ דלכן לא חל בו שם מצה עשירה ע"י חליטה. וע"ז כותב הגר"א דבספרי זוטא משמע שלעולם חלוט הוא לחם, רק שנתמעט מקרא דמלחם ולא כל לחם, אבל בודאי אחר שנתמעט לענין חלה ה"ה דילפינן מיניה לענין מצה, דהא בכ"מ דרשינן לחם לחם, רק דעכ"פ הוא דלא כסברת ר"ת דחלוט אין לו שם לחם כלל.

ו. ודע שראיתי לר"ת בספר הישר חזות קשות דבסי' מ"ז כתב וז"ל החולץ (מ.) חלוט מצה היא למאי הלכתא אמר רבינא לומר שאדם יוצא בה יד"ח בפסח. ובפסחים (לו:): אמרינן לחם עני פרט לחלוט ואשישה אלמא אין יוצאין בה בפסח. י"ל דחלוט דפסחים כגון שעשה ככר גדול שאינו דומה לחם עוני. וא"נ הא דאמרינן בפסחים כגון דחלטיה ולא הדר אפייה לפיכך לא קרינן ביה לחם עוני אבל הך דהחולץ מיירי דחלטיה והדר אפייה דהשתא נעשה פת עני כשאפאו אבל קודם אפייה לא עכ"ל. וממש"כ דהא דפסחים בשלא חזר ואפאו צ"ל שבבבילתו עבה דאם לא כן הרי אינו פת כלל דתחילתו סופגנין וסופו סופגנין וא"כ ממה שחילק דביבמות מיירי דחזר ואפייה ולא כתב חילוק אחר משמע דגם ההוא דיבמות מיירי בבבילתו עבה וכל החילוק הוא דחזר ואפייה ומועיל אפילו כשבבבילתו עבה לסלק שם לחם עוני, והוא דלא כדברי התוס' (לו:): בשם ר"ת.

ובסי' תק"י כתב וז"ל ומפרש התם [ביבמות] אלא חלוט מצה הוי למאי הלכתא... ומפרש רבינא גופיה דאיירי בבא לצאת בו יד"ח בפסח כדמפרש התם דחלטיה והדר אפייה אבל היכא דלא אפייה לא נפיק ביה בפסח. דאמרינן בפסחים (לו:): פרט לחלוט ואשישה דהוי מצה עשירה כיון שנאפית כולו ע"י חליטה דהיינו חלוט של בעלי בתים עכ"ל. ובעיקר התירוץ דומה למש"כ בסי' מ"ז הנ"ל אבל מש"כ דהיינו חלוט של בעלי בתים קשה דחלוט של בעלי בתים פטור מחלה כמבואר בגמ' (לז.). וע"כ לשיטת ר"ת שבבבילתו רכה וכ"כ ר"ת עצמו שם בסי' שמ"ד וא"כ מה זה ענין לאותו חלוט דדף (לו:): דחשיב מצה עשירה דע"כ בבבילתו עבה דאל"כ לא היה בדן לחם כלל.

ובאמת שבסה"י סימן שמ"ד כתב ר"ת בהדיא דחלוט דחשוב מצה עשירה בסוגיא דדף (לו:): מיירי בתחילתו עיסה ע"ש וא"כ תמוה איך כתב בסי' תק"י שהוא חלוט של בעלי בתים, דחלוט של בעלי בתים בבבילתו רכה כמש"כ ר"ת בסי' שמ"ד הנ"ל וצ"ע.

שתחול בה כונת שימור, או דצריך שהמצה תהיה שמורה בחפצא, לא רק שתחול בה דין מחשבה אלא שתהיה בעצם משומרת מחימוץ. ונקט רבא דלהצד הראשון, דסגי בכונת שימור, היה מספיק כונת שימור בשעת אפיה או עריכה, דמהיכ"ת שתהיה הכונה נמשכת משעת לישה, ואף דמשעת לישה נקראת מצה אבל כדי שתחול בה כונת שימור סגי בכונה לבסוף. ומדאמר רב הונא דלא סגי בהכי, הוכיח רבא כהצד השני, שהמצה מצד עצמה צריכה להיות משומרת מכל צד חימוץ, וממילא דצריך לשימור אותה גם מלפני שחל בה שם מצה, דאם לא שמר את הדגן מחימוץ א"כ גם כשנעשה מצה הרי אינה משומרת מחימוץ דקודם. וזהו דקאמר רבא דצריך שימור מעיקרא.

ולזה דחה סתמא דהש"ס דשמא מעידנא דנחית לשימור צריך שימור, פי' דלעולם אי"צ שהמצה תהיה משומרת בחפצא, אלא שתחול בה כונת שימור, אלא דמחדש הש"ס דשמא אותה כונה צריכה להיות נמשכת מעידנא דנחית לשימור, היינו מעידנא דנעשה מצה דאז חל בה חובת שמירה לשם מצה.

ו. והנה הראשונים דנו אם יוצא יד"ח במצה שנילושה במי פירות, ודעת הרמב"ן דלא יצא, וא' מהטעמים הוא משום שאינו שמור שהרי אינה באה לידי חימוץ. וק' דהרי הרמב"ן עצמו ס"ל דעיקר השימור הוא שלא יבוא עליו מים, וכנ"ל.

ולמבואר י"ל דכל זה לרבא, דהדין לשמה הוא שתהיה משומרת מכל צד חימוץ (וגם מקודם שנעשה מצה), אבל לדעת סתמא דהש"ס דצריך שתחול בה כונת שימור (רק שהכונה צריכה להיות נמשכת משעת לישה) אפשר דפשיטא לי' להרמב"ן דזה צריך לחול ע"י מעשה דוקא, דאל"כ במה תחול המחשבה בהמצה.

ז. שי' הרמב"ם דכל ז' ימי הפסח צריך שימור משעת קצירה, והוא מ"ע להשמר מכל צד רחוק של חימוץ, ובמצת מצה דליל א' צריך שימור לשמה דאינו יוצא ברקיקי נזיר. והנה מה שאמר רבא דמצה ללתות זהו בודאי למצת מצה, שהרי נלמד מדין בציקות של נכרים דממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, וגם מסברא פשוט כן שהרי הדין שימור כל ז' הוא זהירות מצד חימוץ כמש"כ הרמב"ם להדיא ולמה יהיה מצה ללתות בשביל כך. וא"כ תמוה איך קאמר הש"ס להוכיח דרבא לא הדר ביה ממה שמצוה ללתות, ממה שאמר לקוצרים לשימור הדגן משעת קצירה, הרי הם שני ענינים שונים.

ובציקות של נכרים פסולים למצוה משום שלא היה בהם גם שימור מחימוץ, וכפרש"י שלא היה ישראל רואהו בשעת לישה רק ראה אח"כ שאין בו סדקים, ואי"ז מספיק לדין שימור.

ג. והנה סתמא דהש"ס פליג על רבא וס"ל דאי"צ לתינתה, ויל"ע אם מודה לעיקר הסברא דצריך מעשה שימור, רק דס"ל לסתמא דהש"ס דלא חל דין שימור בעודו דגן כלל, ולכן אי"צ לשמרו ממים משעת קצירה וגם אין מצוה ללתות, או"ד דפליג על עיקר הסברא דצריך מעשה שימור. ונראה להכריח כהצד הראשון, דאם איתא דסתמא דהש"ס פליג על יסוד שי' רבא דצריך מעשה שימור א"כ מנא לן להוכיח ממה שהצריך רבא שימור ממים משעת קצירה דלא הדר ביה ממש"א דמצוה ללתות. אלא ע"כ דזה פשיטא לכו"ע דצריך מעשה שימור, אלא דהפלוגתא מאימתי מתחיל דין שימור, משעת קצירה או משעת לישה.

יש להבין במש"א הגמ' דצריך שימור מעידנא דנחית לשימור, למה הלישה היא עידנא דנחית לשימור. ובפשוטו משום דמאז נוח להחמיץ, וכן משמע מרש"י.

ד. הרמב"ן הק' ג"כ כיון דלרבא סגי בשימור ממים למה הוא מצוה ללתות, ועוה"ק דלמה אינו חיוב גמור ללתות. ותי' באופן הפוך מהתוס', דעיקר דין שימור הוא ע"י שימור ממים, אלא דמ"מ מצוה ללתות דכל ששומרו טפי עדיף.

ו. נראה דאי"ז מצד דין לשמה, דלענין זה מה לי אם המחשבת לשמה חלה ע"י שימור ממים או ע"י שימור דלתינתה, אלא כנ"ל דעצם השימור הוא שמחיל בו שם מצה, ולכן כל שיש שם יותר שימור עדיף.

ה. עוד מבואר ברמב"ן דמש"א בגמ' דלחכמים צריך שימור משעת לישה הוא משום דאז נחשב לחם. וצ"ב איך הוא מתפרש בלשון הגמ' דצריך שימור מעידנא דנחית לשימור.

וגם משמע ברמב"ן דגם מתחילה כשהק' הגמ' ואימא שימור דלישה היא הכונה משום דמשעת לישה נקרא מצות, ועל זה ענה רבא דשימור דלישה לאו שימור הוא, ואינו מובן איך הוכיח זה רבא מהא דלא סגי בשימור דשעת אפיה וע"כ דצריך שימור מעיקרא, נהי דצריך שימור מעיקרא אבל אימא דהיינו מעיקרא משנקרא מצות דהיינו משעת לישה, כמו שנקט מתחילה.

ו. נראה דגם רבא ס"ל דאינו נקרא מצה כ"א משעת לישה, אלא שדן רבא אם סגי במעשה שימור בעלמא כדי

אבל בפשוטו נראה דהרמב"ם הוקשה לו קו' תוס' והר"ן כיון דסגי בשימור ממים א"כ אמאי קאמר רבא דמצוה

כיון דאינו אלא משום זהירות מחימוץ. או אפשר דהרמב"ם מפרש דהישראל העומד על גביו באמת שומר את המצה בכונת שימור. אבל מ"מ למצת מצוה לא סגי בזה דצריך מעשה שימור לשמה, וכמו שאמר רבא דמצוה ללתות.

מ"א ע"א

שיטת הרא"ם שבישול מבטל אפיה

א. בטור או"ח סי' ש"ח הביא שיטת הרא"ם שיש בישול אחר אפיה לענין איסור שבת, וע"ש בב"י שראייתו מסוגיין דמבואר בכרייתא שהמבשל את הפסח אחר צליה חייב משום בשל מבושל במים וקאמר ר' כהנא דהא מני ר' יוסי היא דאין יוצאים במצה מבושלת, שהבישול מבטל את האפיה וכמו"כ בפסח הבישול מבטל את הצליה, ועולא פליג דאפ"ת ר"מ היא פסח שאני דאיכא ריבויא דבשל מבושל במים ע"ש, ומבואר דלר' יוסי בישול מבטל אפיה וצלי, ומזה דן הרא"ם דכמו"כ לענין בישול בשבת אף שאין בישול אחר בישול אבל יש בישול אחר אפיה או אחר צליה.

ובב"י שם מביא שהראב"ה השיג ע"ז משום שבגמ' ברכות (ז'): נחלקו שמואל ועולא דעת שמואל שמברך על שלקות בפ"ה ודעת עולא שמברך שהנ"ב וקאמר שם ר' נחמן דבמחלוקת שנויה בפלוגתא דר"מ ור' יוסי אם יוצאים במצה מבושלת, פ"י כמו דלר' יוסי בישול מבטל אפיה כמו"כ בשלקות הבישול מבטלו מתורת ירק, ודחי הש"ס דלא היא דע"כ לא קאמר ר' יוסי אלא לענין מצה דבעינן טעם מצה וליכא, אבל בשלקות לעולם מברך בפ"ה. ומבואר דהדר ביה הש"ס מלומר דטעמא דר' יוסי משום שבישול מבטל אפיה, ולעולם בישול אינו מבטל אפיה – ולכן קי"ל שלקות מברך עליהם בפ"ה – ובמצה יש טעם אחר משום דבעינן טעם מצה וליכא. וממילא דגם לענין שבת אין בישול אחר אפיה.

וכשיטת הראב"ה כן מבואר בתוס' כאן שכתבו דסוגיין שמדמה דין בישול אחר צלי בפסח לדין בישול אחר אפיה במצה, הוא כס"ד דהגמ' בברכות הנ"ל, ועולא לטעמיה דס"ל שם ששלקות מברך עליהם שהנ"ב, אבל למסקנא דהתם דשלקות מברך עליהם בפ"ה, א, וטעמא דר' יוסי משום דבעינן טעם מצה וליכא, אין דברי ר' יוסי ענין לבישול הפסח. וא"ת א"כ למה באמת חייב על פסח שבישלו אחר צליה, עיין בבהגר"א או"ח שם דהוא משום ריבויא דבשל מבושל, וכמו שאמר עולא לדעת

ללתות. ולזה פ"י הרמב"ם דיש כאן ב' ענינים, שימור ממים שהוא זהירות מכל צד חימוץ והוא דין במצה כל ז', ועוד דין כונת שימור לשמה למצת מצוה שצריך להיות ע"י מעשה וזה מצריך לתיתה. אלא דזה פשוט להש"ס דלא שייך מעשה שימור לשמה במקום שאין חיוב זהירות מחימוץ, דאין זה בשם שימור כלל. ולכן לדעת סתמא דהש"ס שאין חיוב לשמור הדגן ממים עד שעת לישה, א"כ פשוט דגם למצות שימור דמצת מצוה אין מקום להצריך לתיתה, דלא יחול על התיתה שם שימור כלל. ורק משום דס"ל לרבא שיש חיוב זהירות מחימוץ משעת קצירה, ותפיס שם שימור על הדגן, לכן ס"ל דלמצת מצוה צריך לעשות מעשה שימור לשמה גם על הדגן, ולכן ס"ל דמצוה ללתות.

(ומ"מ הרמב"ם השמיט הא דמצוה ללתות, משום דהרי"ף כתב דאנן לא בקיאינן בלתיתה, ופשוט משום דס"ל דאין לתיתה אלא למצוה, אבל מעיקר הדין סגי בלישה, דגם זה הוא מעשה שימור לשמה.)

ולפ"י יש לתרץ משה"ק המ"מ א"כ איך יפרנס הרמב"ם דין בציקות של נכרים שממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, כיון דס"ל להרמב"ם דגם במצות שאינן למצוה צריך שימור. ולמבואר נראה דלדין שימור לשמה הנצרך למצת מצוה צריך מעשה שימור ע"י ישראל, ולא סגי בישראל עומד על גביו (ועי' ברא"ש שהביא פלוגתא בזה), אבל לדין שימור למצות כל שבעה שאינו אלא משום זהירות מחימוץ פשוט דסגי בישראל עומד על גביו כמו דסגי בשימור ממים, דאי"צ מעשה שימור לשמה. ובזה מיירי הא דבציקות של נכרים, וכמש"כ הרמב"ם דע"כ מיירי בישראל עומד על גביו דאם לא כן מנ"ל שלא עירב בו חמץ, וממילא לדין שימור דמצות כל שבעה סגי בה, אבל למצת מצוה בעי שימור לשמה.

ת. אבל דעת הרמב"ם דלרבא סגי בשימור ממים גם למצות מצוה, דזהו עיקר השימור. (ומה שקשה על זה ממצה שנילושה כמי פירות דפסלה הרמב"ם משום דאין בה דין שימור כבר כתבנו דהיינו לסתמא דהש"ס דפליג על רבא.) וק' א"כ אמאי אינו יוצא בבציקות של נכרים, כיון דהרמב"ם עצמו פ"י דמיירי בישראל עומד על גביו. אבל באמת לק"מ דלשון הרמב"ם שלשן וערבן בפני ישראל וראה שכל מעשיו בהכשר אלא שלא היה שומר אותם בשעת לישה לשם מצה עכ"ל, ופשוט דקאי על הישראל ולא על העכו"ם, דהישראל העומד על גביו לא שמר אותם לשם מצה, שהרי לא ידע שימכרנו לישראל, ולכן אף דהוא מעיד עכשיו שהיה בהכשר אבל מ"מ אי"ז שימור לשמה, וגם אפשר דאינו חשוב שימור כלל.

אבל הרמב"ם ס"ל לדין שימור דמצה כל ז' סגי גם בזה,

ר"מ, ה"נ נאמר אנו לדעת ר' יוסי.

אפיה. דדעת הי"א דחייב ודעת ר' פרץ דפטור. ולכ' פלוגתתם בזה, דהי"א הבינו בשיטת הרא"ם דטעמא דחייב בבישול אחר צלי ובבישול אחר אפיה משום שהצלי והאפיה אינם נחשבים גמר, וממילא דה"ה לצלי אחר צלי ולאפיה אחר אפיה. ור' פרץ הבין בשיטת הרא"ם דטעמא דחייב בבישול אחר צלי ובבישול אחר אפיה הוא משום ששינה, וממילא דבצלי אחר צלי ובאפיה אחר אפיה שלא שינה אינו חייב.

ועפ"ד תוס' והראב"ה נראה דביאור השו"ט בגמ' ברכות הנ"ל, איך ס"ד לדמות ריק מבושל לדין שלקות, הרי הסוברים דשלקות מברך שהנ"ב היינו משום שהשינוי ע"י האור מבטל שם פרי, ומה זה ענין למצה דכל היתו ע"י האור. רק הענין דס"ד דכמו שבישול הוי שינוי לבטל צורת הפרי, כך הוא שינוי לבטל שם דבר האפוי, כמבואר בסוגיין.

ולכ' יקשה לשיטת הי"א, דהנה בסוגיין מדמינן דכמו שלר' יוסי יש בישול אחר אפיה במצה, כמו"כ יש בישול אחר צלי בקרבן פסח. והנה תינה להבנת ר' פרץ דהטעם שיש בישול אחר אפיה הוא משום ששינה, מוכן הדמיון לבישול אחר צלי דהוא ג"כ שינוי. אבל להבנת הי"א דהטעם שיש בישול אחר אפיה הוא משום שאפיה לא חשיבא גמר, ושניא בזה מבישול, יקשה מנא פשיטא לה להגמ' לדמות צלי לאפיה ולומר דגם צלי לא חשיב גמר. שמא צלי דומה יותר לבישול דחשיב גמר. (שהרי לכו"ע אין בישול אחר בישול). אבל נראה שאינו קשה, דצלי ואפיה הם פעולות דומות זל"ז, ששניהם על האש בלא משקין, רק אפיה בתוך התנור, ומסתבר שאי"ז מעלה ומוריד לענין שייחשב גמר. וגם הוא ק"ו דאם אפיה בתוך התנור לא חשיב גמר כ"ש צלי שהוא חוץ לתנור.

ודחי הש"ס דלעולם אי"ז שינוי צורה כלל רק דבעינן טעם מצה וליכא, ועי' בתר"י שם דהיינו דהוי כמצה עשירה.

ב. אבל דעת הרא"ם נראה דגם למסקנת הגמ' בברכות הוי טעמא דר' יוסי משום ביטול אפיה, רק החילוק בין הס"ד והמסקנא הוא דהס"ד היה שהבישול מבטל אפיה מדין שינוי צורה ודמי לשלקות, והמסקנא הוא שמבטל האפיה מצד שינוי טעם שמבטל ממנו טעם אפוי, ואי"ז ענין לשלקות. ולפי"ז סוגיין אזלא הן כההו"א והן כהמסקנא דהגמ' שם.

עוד יתכן לפרש דהס"ד שם היה דבישול הוא מיחוי צורת לחם לגמרי (ולא ביטול אפיה) ואף דמצה גופא הויתו ע"י האור אבל זהו באפיה שהוא עיקר ברייתו, אבל בישול דאי"ז אופן בריאת מצה, אי"כ הוא כבישול פרי שהוא מיחוי צורה ופקע מיניה שם מצה. ומסקינן דאי"ז טעמא כ"א משום שהבישול משנה טעם האפיה ונעשה כמבושל. ולפי"ז סוגיין הוא דוקא כמסקנת הגמ' בברכות.

ב. עוד מצינו פלוגתא אחרת אליבא דהרא"ם, דהנה הסמ"ג כתב דכמו שחייב להרא"ם בבישול אחר צלי ה"ה להיפך בצלי אחר בישול. אבל הסמ"ק חולק על זה וס"ל דדוקא בבישול אחר צלי שהבישול הוא בסוף הוא דחייב אבל לא להיפך. ונראה דהי"א הנ"ל מוכרחים לסבור כשיטת הסמ"ק, שהרי לדעתם טעמא דהרא"ם משום שצלי אינו נחשב גמר, אבל בישול הוא בודאי גמר, דמה"ט פטור בבישול אחר בישול, וכיון שבישול הוא גמר פשוט דפטור בצלי אחר בישול, וכדעת הסמ"ק, וז"ב.

שו"ר באגלי טל (מלאכת האופה ט"ו ב') דמפרש הגמ' בברכות אליבא דהרא"ם דמתחילה ס"ד דבישול מבטל שם לחם, ומיניה שמבטל שם ירק, ולבסוף מסיק דבישול רק מבטל אפיה וכיון שנתבטל האפיה נעשה מצה עשירה (עיין תוס' כאן ד"ה אבל), וכשי' תר"י שם דמפרש דברי הגמ' דבעינן טעם מצה היינו טעם לחם עוני. וסוגיין כמסקנת הגמ' שם. וזהו כהדרך השני שכתבנו, אלא שלא הבנתי כ"כ למה הוצרך האג"ט לפרש הגמ' מטעם מצה עשירה, דלכ' אי"ז לזה כלל וכמש"נ, ודו"ק.

ומ"מ אף שהי"א ע"כ סוברים כהסמ"ק, אבל הסמ"ק אינו סובר כהי"א, דהסמ"ק כתב מפורש דאינו חייב בצלי אחר צלי. נמצא דלהסמ"ק אי"כ כ"א בבישול אחר צלי, אבל בצלי אחר צלי ובצלי אחר בישול פטור. וצ"ל דהוא מפרש דטעמא דיש בישול אחר צלי משום שהבישול פועל יותר מן הצלי, ולכן הצלי משאיר מקום לבישול, ולא להיפך, ובצלי אחר צלי שלא הוסיף כלום אינו חייב.

ג' שיטות אליבא דהרא"ם

אבל בספר היראים שבידינו מפורש דכמו שחייב בבישול אחר צלי כמו"כ חייב בצלי אחר בישול דחד טעמא לתרווייהו ע"ש, וכדעת הסמ"ג, ודלא כהסמ"ק, ולמבואר הוא גם דלא כדעת הי"א בטור.

א. עיין עוד בטור שם הביא מחלוקת י"א ור' פרץ אם לשיטת הרא"ם חייב גם בצלי אחר צלי ובאפיה אחר

ה. ונראה דאיה"נ, שיטת הי"א אינה לא כהס"ד דהתם ולא כהמסקנא, וס"ל לשיטה זו דסוגיין דפסחים חולקת הן על הס"ד דהגמ' ברכות והן על המסקנא. דבסוגיין מבואר דטעמא דר' יוסי משום שבישול מבטל אפיה (דמה"ט מדמינן דכמו"כ בקרבן פסח אם צלאו ואח"כ בשלו חייב דהבישול חל גם אחר צלייה), והי"א הבינו בזה דהטעם שיש בישול אחר אפיה ואחר צליה משום שאפיה וצלי לא חשיבי גמר. אבל אי"ז דעת הגמ' בברכות כלל, דהרי מתחילה ס"ד שם לדמות דאם אינו יוצא במצה מבושלת ה"ה דשלקות מברך עליהם בפה"א. וזה א"א להיות מטעם שיש בישול אחר אפיה דמה זה ענין לשלקות שלא היה שם אפיה כלל ואנו דנים אם נתבטל מהם צורת ירק. וע"כ הס"ד היה דטעמא דר' יוסי משום שבישול הוא מיחוי צורת הדבר לגמרי. ומסקנת הגמ' התם דלעולם שלקות מברך עליהם בפה"א וטעמא דר' יוסי משום דבעינן טעם מצה וליכא. וגם זה דלא כסוגיין דפסחים דטעמא דר' יוסי משום שיש בישול אחר אפיה. והגמ' בברכות לא נחית לסברא זו דיש בישול אחר אפיה כלל. וקיי"ל כסוגיין, דהיא סוגיא במקומה לענין ביטול צלי ואפיה.

פסקי הרא"ש בלחם שבישול

הרא"ש (סי' ט"ז, ובהל' חלה סי' ב') הביא מחלוקת ר' יוסי ור' מאיר במצה מבושלת דר' יוסי ס"ל דאינו יוצא בה יד"ח מצה ומפרש הרא"ש דטעמי' משום שבישול מבטלו מתורת לחם, וקיי"ל כר' יוסי, והקשה שם א"כ איך אמרינן בברכות (לז.) דאם הפרוסות קיימות מברך המוציא, ות"י דההיא ר"מ ע"ש. וקשה דהרא"ש בברכות (שם) הביא לדינא את הברייתא ההיא. וכן הק' המעדני יו"ט שם. והיא סתירה גלויה.

ב. והנה הרא"ש כאן עיקר מעיינו שם להקשות על שיטת ר"ת (בספר הישר סי' שמ"ד ובתוס' לעי' לז: ובכ"מ) דעיסה שתחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת בחלה אפילו אם היה דעתו מתחילה לעשותה סופגנין. וכתב הרא"ש דמסתמא ה"ה אם בישל העיסה דלא מסתבר לחלק בין טיגון לבישול (וכן מבואר באמת בספר הישר שם דעת ר"ת עצמו דחלוט הוא לחם גמור ע"ש). והקשה הרא"ש על ר"ת מדין מצה מבושלת שהבישול מבטל האפיה ומוציא מתורת לחם, כל שכן בנידון דר"ת דלא היתה אפיה כלל רק טיגון את העיסה.

ג. והנה לכ' דברי הרא"ש כאן שכתב דטעמא דר' יוסי דבישול מבטל אפיה וברייתא דפרוסות קיימות אזלא כר' מאיר, הם כשיטת הרא"ם (ועי' טור וב"י סי' שי"ח) שפסק עפ"י סוגיין דבישול מבטל אפיה דס"ל דכן הוא

ג. הרי כאן ג' שיטות אליבא דהרא"ם, שיטת הסמ"ג דחייב בבישול אחר צלי ובצלי אחר בישול. וכן הוא בס' היראים שלפנינו. אשר לפ"ז טעם החיוב משום ששינה מצלי לבישול או להיפך, ופשוט דלשיטה זו אי"ח בצלי אחר צלי.

ושיטת הסמ"ק דחייב בבישול אחר צלי אבל לא בצלי אחר בישול ולא בצלי אחר צלי. ולדעתו טעם החיוב כפיה"נ משום שבישול חשיב תוספת לגבי צלי, ולכן בבישול אחר צלי שמוסיף חייב, ובצלי אחר בישול וכן בצלי אחר צלי שאינו מוסיף פטור.

ושיטת הי"א בטור, דכמו שחייב בבישול אחר צלי כמו"כ חייב בצלי אחר צלי, ולשיטה זו טעם החיוב נראה משום שצלי לא חשיב גמר, משא"כ בישול הוא גמר (שהרי בבישול אחר בישול לכו"ע פטור). ופשוט דלשיטה זו פטור בצלי אחר בישול, וכו"ל.

ד. והנה באמת שיטת הי"א קשה, איך יתפרש הגמ' בברכות לשיטה זו, דלכ' אינו מתיישב לדעתו לא הס"ד בסוגיא ולא מסקנת הסוגיא.

שהרי מתחילה ס"ד בגמ' לדמות דר' יוסי דאינו יוצא ברקיק המבושל ה"ה דשלקות מברך עליהם בפה"א. אבל להי"א הרי אי"ז משום שבישול הוא שינוי כ"א משום שצלי אינו גמר, ונמצא דטעמא דר' יוסי כלל אינו משום חומר בישול כ"א משום שצלי בעצם אינו גמר, כדחזינן דלשיטה זו חייב גם בצלי אחר צלי. וא"כ מה זה ענין לשלקות, דאין שם צלי כלל רק בישול לחוד.

גם לשיטת הסמ"ק דטעמא דר' יוסי משום שהבישול חשיב מוסיף לגבי צלי לא ניחא כ"כ, דמה זה ענין לשלקות שלא היה שם צלי כלל.

[רק לשיטת הסמ"ג ניחא דיש מקום לומר דכמו שחייב בבישול אחר אפיה, דחשיב שינוי, כמו"כ שלקות אינו מברך עליהם בפה"א, דנשתנו. אבל לשיטת הסמ"ק והי"א קשה].

מאי אית לך למימר, דקיי"ל כמסקנת הגמ' דטעמא דר' יוסי משום דבעינן טעם מצה וליכא. והיינו כמש"נ לעיל דכיון שנשתנה טעמו מטעם אפוי לטעם מבושל עי"ז הבישול מבטל את האפיה. אמנם פירוש זה יתכן מצד עצמו, אבל להי"א א"א לפרש כן, שהרי ס"ל דאפילו בצלי אחר צלי חייב, אף שלא נשתנה טעמו כלל.

וא"כ קשה שיטת הי"א, דהוא דלא כס"ד דהגמ' וגם דלא כמסקנת הגמ'.

המוציא, דאף שדעת ר' כהנא ועולא אליבא דר' יוסי שבישול מבטל אפיה, אבל אנן לא קיי"ל כן, דהא קיי"ל דשלקות מברך עליהם בפה"א, וטעמא דר' יוסי משום דבעינן טעם מצה וליכא, וכמסקנת הגמ' בברכות.

ה. וראיה ברורה לדברינן, שהרי דברי הרא"ש כאן ובהל' חלה מקורם מדברי הר"ש (פ"א חלה ה"ה), כמו שכתב הרא"ש בהדיא שדבריו הם דברי הר"ש, וע"ש בר"ש כתב וז"ל ועוד ראיה דאין מברכין המוציא על דבר שנתבשל במשקין מההיא דסו"פ כל שעה דא"ר יוסי דאין יוצאין ברקיק המבושל אע"פ שלא נמחה שהבישול מבטלו מתורת לחם כדמוכח התם אע"ג דר"מ פליג עליה קיי"ל כר' יוסי וכיון דלאו לחם הוא אין מברכין עליו המוציא כו' והא דתניא התם הכוסס חטה כו' בזמן שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליו המוציא כו' ההיא ר"מ היא דלא אתי בישול ומבטל ליה לאפיה. ושמואל קאמר התם שלקות מברך עליו שהכל מוקי לה כר' יוסי עכ"ל הר"ש. ודבריו האחרונים מש"כ ושמואל קאמר התם כו' אין להם מובן, ועוד דבאמת דעת שמואל (ברכות לח:): דשלקות מברך עליהם בפה"א, אלא ברור שנפלה ט"ס בדברי הר"ש, וצ"ל ושמואל קאמר התם שלקות מברכין עליו בפה"א מוקי לה כר' יוסי, וכונתו כמש"נ שרק עולא ור' כהנא שמפרשים בדעת ר' יוסי שבישול מבטל אפיה, הם צריכים לאוקמה ברייתא דפרוסות קיימות כר"מ, אבל לשמואל דשלקות מברך עליהם בפה"א, שאין הבישול מבטלם, ולדידיה מתוקמא ברייתא גם לר' יוסי. ומ"מ מקשה הר"ש מכל זה על ר"ת, דסוכ"ס שמעינן מדעת עולא ור' כהנא דעיסה שנתבטלה ולא נאפה מעולם פשיטא לכו"ע שאין יוצאים בו יד"ח מצה וק"ל

מסקנת הגמ', ודלא כדעת הראב"ה דס"ל דלמסקנת הגמ' בברכות (לח:): אי"ז טעמא דר' יוסי כלל אלא טעמיה משום דבעינן טעם מצה וליכא.

אבל באמת אי"ז לומר כן, וגם הרא"ש סובר שהעיקר כמסקנת הגמ' בברכות שאין בישול מבטל אפיה, דהא קיי"ל דשלקות מברך עליהם בפה"א, וטעמא דר' יוסי משום דבעינן טעם מצה וליכא. ומ"מ שפיר הקשה הרא"ש על ר"ת, דשיטת ר"ת הרי היא דאפילו אם לא אפה את העיסה כלל, רק חלטו או טיגנו, מברך עליו המוציא. וע"ז מקשה הרא"ש, דהא מיהת מבואר בסוגיין דעולא ור' כהנא פירשו בדעת ר' יוסי דבישול מבטל אפיה ואם אפה המצה ואח"כ בשלה יצא מתורת לחם. אשר מזה קשה לר"ת מה לי שהבישול מבטל האפיה הראשונה הרי גם בישול מועילה לעשותו לחם. ומה יועיל לו לר"ת מה דמסקנת הגמ' בברכות שאי"ז טעמא דר' יוסי, הרי עד כאן לא פליגי הסוגיות אלא אם בישול מבטל אפיה, אבל זה עכ"פ חזינן מדברי עולא ור' כהנא שאם בישול היה מבטל את האפיה כבר לא היה מברך המוציא, וסוגיא דברכות לא מצינו דפליג כ"א במה שסובר שאין בישול מבטל אפיה ראשונה, אבל בעיקר הדבר שבישול אינו עושה לחם זה שפיר נשמע מדברי עולא ור' כהנא. ושפיר הקשה הרא"ש על ר"ת.

(ור"ת עצמו יפרש כדברי התוס' (ד"ה אבל) דר' יוסי מיירי בבלייתו רכה דבזה מודה ר"ת, או דטעמא דר' יוסי דכיון שבישול מבטל אפיה נעשה מצה עשירה ע"ש).

ד. ומעתה פשוט שאין כאן סתירה בדברי הרא"ש כלל, שהרא"ש כאן ובחלה שכתב שברייתא דאין הפרוסות קיימות אזלא כר"מ, כתב כן אליבא דעולא ור' כהנא הסוברים דטעמא דר' יוסי משום שבישול מבטל אפיה. כי דבריו כאן אינם באים לקבוע ההלכה בדין פרוסות קיימות, רק להקשות על שי' ר"ת בדין תחילתה עיסה וסופה סופגנין, ומקשה ע"ז מדעת עולא ור' כהנא שבישול מבטל אפיה ויוצא מתורת לחם וכנ"ל. וכדי שלא יקשה עליו איך אפשר לומר דטעמא דעולא ור' כהנא משום שע"י בישול יצא מתורת לחם, הא יקשה עלייהו מברייתא דפרוסות קיימות, לזה ביאר הרא"ש דר' כהנא ועולא יפרשו דהברייתא דפרוסות קיימות אזלא כר"מ.

ולא נחית שם הרא"ש לבאר דמסקנת הגמ' בברכות היא דלא כר' כהנא ועולא בטעמא דר' יוסי, כי אי"ז לא מעלה ולא מוריד בעיקר קושייתו על ר"ת.

אבל הרא"ש בברכות שבא לקבוע הדין בפרוסות קיימות גופא, שפיר הביא לדינא שאם הפרוסות קיימות מברך

פרק ערבי פסחים

צ"ט ע"ב

אכילה גסה שאינה אכילה וכו"ל אבל אח"כ כשמבאר הרבותא דאגריפס עיי"ש בסוגיא כתב דס"ד כיון שלמוד הוא לאכול בט' שעות לכן יאכל לתיאבון ומבואר דהקפידא היא משום אכילה לתיאבון.

ונראה בזה דעיי' ברשב"ם שם ד"ה או"ד שהק' על לשון הגמ' שם דנקט דהחשש דאכילה גסה היא משום מצה, למה נקט הגמ' החשש דאכילה גסה משום מצה טפי מאשר משום ק"פ שהרי גם הפסח אין לאכלו אכילה גסה. ותי' ב' תירוצים, או דלגבי לחם הוי אכילה גסה אפילו באכילה מועטת, או דנקט מצה משום זה"ז דליכא פסח. ויל"ע בתירוץ הראשון מנא לי' חילוק זה דבלחם נעשה אכילה גסה אפילו ע"י אכילה מועטת משא"כ בבשר. ונראה טעמו בזה דבאמת יש לעי' דמצד אחד אמרי' בסוגיין דיש קפידא שלא לאכול ער"פ כדי שיכנס לאכילת מצה כשהוא רעב ומצד שני קפדינן שיאכל הפסח בסוף הסעודה כדי שיהיה נאכל על השובע דוקא. והיה אפשר דכשאוכל בער"פ יש חשש טפי וכמש"כ תוס' ד"ה סמוך משא"כ באותה סעודה ליכא חששא כ"כ. אבל נראה דהרשב"ם בתירוץ הראשון מחלק באופן אחר דבלחם בקל נעשה אכילה גסה ולכן צריך להקפיד שלא יאכל בער"פ כלל כדי שיהיה רעב לאכול דכל שיהיה שבע קצת הוא כבר בחשש אכילה גסה לגבי לחם. משא"כ בבשר אינו נעשה אכילה גסה בקלות כ"כ וגם אם יאכל על השבע אינו בחשש אכילה גסה כי הפסח נאכל לתיאבון אפילו כשהוא על השבע.

ולפי"ז כל אכילה שאינה לתיאבון היא בחשש אכילה גסה אלא שבלחם כששבע קצת כבר אינו תאב משא"כ בפסח יכול לאכול לתיאבון אפילו כשהוא שבע. ולכן כל החשש שלא לאכול בער"פ הוא משום המצה ולא משום הפסח.

ומעתה ניחא מש"כ רשב"ם בגמ' כאן דלמסקנת הגמ' הטעם שאסור לאכול בער"פ הוא כדי שלא יאכל על השובע דהכונה באמת דכל שיהיה שבע יש חשש אכילה גסה וכדברי הגמ' לק' (קז): וכמש"כ הרשב"ם שם. וכל זה לענין מצה אבל לענין בשר הפסח ליכא חששא ויכול לאכול הפסח על השובע ויהיה עדיין לתיאבון וכמש"כ הרשב"ם לק' גבי השמש מטביל בבני מעיים.

וניחא גם מש"כ דבאגריפס כיון שרגיל בכך ס"ד שאפילו יאכל בט' שעות עדיין יאכל המצה לתיאבון ולעי' הקשינו הרי החשש אינו משום חוסר תיאבון אלא משום אכילה גסה אבל למבואר הכל אחד דכל חוסר תיאבון הוא בחשש אכילה גסה.

(אבל דברי רשב"ם במשנה דהוא משום הידור מצוה זהו להס"ד דסוגיין דאזיל כר' יהודה וכדברי החת"ס.)

ער"פ סמוך למנחה לא יאכל כו' פרשב"ם כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה. וק' דלק' (קז): אמרינן דהוא מחשש אכילה גסה. אמנם רש"י שם כתב שיכנס לה כשהוא תאוה וצ"ב מלשון הגמ' דקאמר משום אכילה גסה. אבל עכ"פ הרשב"ם שם פי' דאכילה גסה אינה אכילה אלא כמזיק. ולכ' סותר דבריו כאן דהוא משום הידור בעלמא.

והחת"ס תי' דדברי רשב"ם כאן הם להס"ד בגמ' דמתני' כר' יהודה שאוסר אפילו בשבתות ויו"ט וטעמא דר' יהודה מפורש כדי שייכנס לשבת כשהוא תאוה וגם דבסעודת שבת ל"ש חששא דאכילה גסה דאם אינו יכול לאכול הערב יאכל ג' סעודות למחר כמש"כ תוס' לק' (קא.). וע"כ טעמא משום הידור מצוה וחביבות וכמש"כ רשב"ם באמת על דברי ר' יהודה דהוא משום חביבות. אבל דברי רשב"ם לק' (קז): הם למסקנת סוגיין דמתני' כר' יוסי דבשבת ויו"ט לא חייש שיהיה תאב לאכול ורק בער"פ משום מצות מצה והיינו משום חשש אכילה גסה דל"ש בשבת ויו"ט את"ד.

אלא דמ"מ ק' מלשון הרשב"ם בגמ' כאן ד"ה משום חיובא דמצה שכתב שלא תהא נאכל על השובע והיינו לכ' חסרון תאוה בעלמא אבל אינה אכילה גסה (שהרי הפסח באמת נאכל על השובע ולא חשיב אכילה גסה). והרי דברי רשב"ם אלה הם למסקנת סוגיין.

גם עצם דברי הרשב"ם קשים מה שייך לומר דאסרינן לאכול בער"פ כדי שלא יאכל המצה על השובע וכי יש חסרון באכילה על השובע והרי הפסח נאכל דוקא על השובע. והעיקר הו"ל לרשב"ם לומר או כדי שיאכל לתיאבון או שלא יאכל אכילה גסה.

אלא מאי אית לך למימר דבמצה בעי' שיאכל לתיאבון וכל שאוכל על השובע אינו לתיאבון וזהו דקאמר רשב"ם שלא יאכל על השובע היינו דבעי' שיאכל לתיאבון. אבל זה אינו דברשב"ם לק' (קז): ד"ה השמש מטביל בבני מעיים מבואר דגם הפסח צ"ל נאכל לתיאבון והרי הפסח נאכל על השובע וע"כ דמה שנאכל על השובע אינו סותר שיהיה נאכל גם לתיאבון, ויש אכילה על השובע שהיא לתיאבון. ושוב תמוה מ"ק רשב"ם כאן דבעי' שלא יאכל המצה על השובע.

עוד יש סתירה בדברי הרשב"ם לק' דמתחילה כתב דהחשש באכילה סמוך למנחה הוא שלא יאכל המצה

דחיוב ד"כ אינו חיוב שתיה אלא חיוב לסדר מצוות הלילה על הכוס.

ולכ' קשה על זה מהגמ' (ק"ז:) הנ"ל ד"כ תקנו רבנן דרך חירות הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה הרי מבואר דמלבד מה שמסדר מצוות הלילה על הכוס יש חיוב ד"כ משום חירות והיינו ע"כ שתיית הכוסות.

אכן באמת הרשב"ם שם כתב דהכי גרסינן ד' כוסות תקנו רבנן הלכך כו' ואינו גורס "דרך חירות". (וטעמו יתבאר בסמוך.) אבל מ"מ קשה גם לפי"ז דאכתי מבואר שתחילה תקנו ד"כ ורק אח"כ אמרו דהלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה שיסדר מצוות הלילה על אותם הד"כ. ומבואר שחיוב ד"כ קדם לדין סידור המצוות על הכוס. ואותו חיוב ד"כ הקדום ע"כ הוא דין שתיית ד"כ (דטרם שתקנו לסדר עליהם את מצוות הלילה בודאי שכל דינם בשתייה). וקשה להתוס'.

וצ"ל דהתוס' מפרשים הגמ' דה"ק דחז"ל רצו שיהיו ד"כ (משום ד' לשונות דגאולה ושאר טעמים שאמרו בירושלמי ובמדרש) ולכן תקנו שיסדר מצוות הלילה על הכוס כדי שיהיו ד"כ. ואין כאן ב' תקנות אלא א', דכדי שיהיו לו ד"כ תקנו שיסדר ד' מצוות על הכוס. ומ"מ עיקר התקנה לא היה מעולם אלא לסדר מצוות הלילה על הכוס.

אבל הא מיהת נראה מוכח דהתוס' אינם גורסים "דרך חירות" דזה היה ודאי מורה שיש חיוב שתיית ד"כ משום חירות, אלא גרסי כהרשב"ם, ד"כ תקנו רבנן הלכך כל חד וחד כו'.

והנה הרשב"ם שכתב דהכי גרסינן כו' בודאי כונתו לאפוקי שלא נגרוס "דרך חירות". ונראה שהכריח זה – שאין לגרוס "דרך חירות" – מסוגיית הגמ' (קח:) שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ד"כ לא יצא. ופרשב"ם (וכן הרא"ש) דהיינו ששתאן שלא על סדר מצוות הלילה. ומפורש בגמ' דלא יצא ידי חיוב ד"כ כלל רק ידי חובת יין (דהיינו שמחת יו"ט כמש"פ רש"י ורשב"ם ותוס'). ואילו היה חיוב שתיית ד"כ משום חירות א"כ אמאי קאמר הגמ' דלא יצא אלא יד"ח יין ולא הזכיר שיצא ידי חיוב ד"כ משום חירות. ומזה הכריח הרשב"ם דלא לגרוס ד"כ תיקנו רבנן "דרך חירות".¹²⁰

ועדיין יש מקום עיון דהרי שי' רשב"ם לק' (ק"ט:) דעיקר מצוות מצה מקיים בכזית מצה שאוכל לבסוף זכר למצה הבאה עם הפסח ולא בכזית מצה שאוכל בראשונה. וק' דהרי אותו כזית כבר נאכל על השובע ואיך כתב הרשב"ם דבמצה בעי' דוקא שלא תהא נאכלת על השובע. ושם י"ל דלכך אוכל כזית מצה בראשונה כדי שאם הכזית באחרונה תהיה אכילה גסה יקיים המצוה עכ"פ בכזית שאכל קודם. וצ"ת בזה.

ד' כוסות

עי' רש"י במשנתנו שכתב שד' כוסות תקנו כנגד ד' לשונות של גאולה. אבל לק' (קח.) אהא דאריב"ל נשים חייבות בד"כ כתב רש"י שלשה כנגד ג' כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידי וגו' ורביעי ברכת המזון. ועיקר הסתירה בדברי רש"י אינה כ"כ במה ששינה במקור הדין דד' כוסות שהרי שני הטעמים נאמרו בירושלמי, אבל מה שקשה יותר הוא דלפי"ד רש"י כאן מבואר שצריך מקור לכל הד' כוסות ואילו לפי"ד רש"י לק' אי"צ מקור כ"א לג' כוסות.

ועו"ק דעי' במשנה (ק"ז:) מזגו לו כוס ג' ובגמרא שם א"ל רב חנן לרבא ש"מ ברהמ"ז טעונה כוס אמר לי' ד' כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה ע"ש הרי בהדיא דאפילו אם ברהמ"ז אינה טעונה כוס מ"מ חייב בד' כוסות ולכ' זה סותר דברי רש"י (קח.) הנ"ל שכתב דבקרא מרומזים רק ג' כוסות (ועי' מה שכתבנו בזה לק' ק"ז:).

ב. התוס' ד"ה לא יפחתו לו מד' כוסות) מספק"ל שמה אי"צ ד"כ לכא"א רק לבעה"ב בלבד. והביאו ראייה נגד זה מהגמ' (קח:) דנחלקו ת"ק ור' יהודה אם תינוקות חייבים בד"כ ודחו הראיה דשמה הכונה לשמוע ברכות ד"כ ומשום חינוך, ומסקנתם דנכון להחמיר. והרא"ש בהלכותיו (סי' כ"א) כתב ג"כ על דרך התוס' אלא דמשמע שדעתו שהראיה מהא דתינוקות מכרעת וצריך שיהיו לכא"א ד"כ.

וידוע מש"כ הגרי"ז (פ"ז חו"מ ה"ט) בשם הגר"ח דסברת התוס' שלא להצריך ד"כ לכא"א משום דס"ל

¹²⁰ אכן היה אפשר לדחות הכרח זה ולפרש שכונת הגמ' שלא יצא יד"ח ד"כ משום שלא שהה בנתיים אבל אם שהה בנתיים באמת

הרשב"ם, שאותו דין שתיית ד"כ הוא התקנה הראשונה של "ד' כוסות תקנו רבנן", ורק אח"כ נתוסף לה התקנה השנייה ד"הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה" דהיינו סידור ברהמ"ז ומצוות הלילה על הכוס.

וקשה לשיטה זו א"כ כששתאן בב"א (דפרשב"ם והרא"ש דהיינו שלא על סדר מצוות הלילה) אמאי קאמר הגמ' (קח:) דידי יין יצא ידי ד"כ לא יצא – דהיינו שיצא רק ידי שמחת יו"ט – ואמאי לא קאמר דיצא גם ידי התקנה הראשונה של "ד' כוסות תקנו רבנן" דהיינו תקנת שתיית ד"כ. ונהי שלא יצא ידי התקנה השנייה של "הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה" אבל עכ"פ אמאי לא יצא ידי התקנה הראשונה שהיא עיקר דין שתיית ד"כ.

ה. התוס' כשדנו אם צריך ד"כ לכאו"א הביאו ראיה מהגמ' (קח:) שנחלקו ת"ק ור' יהודה אם תינוקות חייבים בד"כ, דת"ק ס"ל דחייבים ור' יהודה חולק דמה תועלת לתינוקות ביין. ושוב דחו הראיה ד"ל דהכונה לשמיעת ד"כ ומשום חינוך. ודבריהם צ"ב דלכ' מה היתה הראיה מעיקרא. ובפשוטו הראיה היתה מדברי ר' יהודה דקאמר מה תועלת לתינוקות ביין דמשמע דמירי בשתיית יין. אבל אם כן אינו מובן איך דחו התוס' ראיה זו. ועוד יש להבין מה זה שהוסיפו התוס' בדחייתם "ומשום חינוך", והרי גם כשהביאו הראיה מעיקרא לכ' אי"ז אלא חיוב חינוך.

ובאמת כי הרשב"ם לק' שם פי' דברי ר' יהודה מה תועלת לתינוקות ביין וז"ל הלא פטורין מן המצוות עכ"ל ולפי"ז לכ' ראיית התוס' מעיקרא ליתא.

ו. עי' בתשובת הרא"ש (כלל כ"ה סי' א') וז"ל ומה שכתבת בההיא דערבי פסחים המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא. וראית לחלק בין קידוש להבדלה, לא ידעתי טעם לחלק אלא כל דבר שצריך כוס צריך טעימת מלא לוגמיו או המברך או אחר. דמאיזה טעם נחלק מקידוש לשאר דברים הטעונין כוס הלא קידוש על היין אינו מן התורה. וכן מצינו בארבע כוסות השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא, אמר רב נחמן בר יצחק והוא דשתי רובא דכסא, אלמא בעינן שישתה רובא דכסא דהיינו מלא לוגמיו. ואם תקשי לך אמאי אינו יוצא במה שהן שותין אפי' לא ישתה הוא רובא דכסא דקיי"ל המברך צריך שיטעום הוא או אחרים. כדאמרין בעירובין (מ:) גבי קידוש ביום הכפורים דהוה

אכן הרשב"ם באמת פסק דאם שתאן בב"א ידי חירות יצא ידי ד"כ לא יצא וכפיה"נ דכך היתה גירסתו בגמ', וכן מבואר ברבינו דוד שם שגרס כן. וביאר בחי' הגרי"ז שהרשב"ם מפרש דאם שתאן בב"א שלא על סדר מצוות הלילה מ"מ קיים מצוות שתיית ד"כ משום חירות. וכן מבואר ברבינו דוד. ולהרשב"ם בודאי נראה דגם לק' (קיו:) יש לגרוס ד"כ תקנו רבנן "דרך חירות", וכהגירסא שמחק הרשב"ם. ושתי הסוגיות מקבילות, דבגמ' (קיו:) קאמר דתקנו שתיית ד"כ משום חירות, והלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה היינו שתקנו עוד שיסדר מצוות הלילה על אותן ד"כ, והגמ' (קח:) קאמר דלכך אם שתאן בב"א יצא ידי התקנה הראשונה דשתיית ד"כ משום חירות, אבל לא יצא ידי התקנה השנייה ד"הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה".

ג. אכן לשי' הרשב"ם ותוס' והרא"ש שלא גרסו כן – היינו שאינם גורסים בגמ' (קח:) "ידי חירות יצא" אלא "ידי יין יצא", וכן בגמ' (קיו:) אינם גורסים ד"כ תקנו דרך חירות" – א"כ אדרבא מוכח להיפך שאין חיוב שתיה משום חירות כלל. שהרי הגמ' קאמר דאם שתאן בב"א לא יצא אלא ידי יין דהיינו שמחת יו"ט, ולא קאמר שיצא יד"ח שתיית ד"כ משום חירות.

אבל א"כ ק' לאידך צד בתוס' וכן מסקנת הרא"ש שצריך שתיית ד"כ לכאו"א מהו באמת טעם דין זה כיון שאין כאן מצות שתייה משום חירות.

ד. ועי' ברשב"ם (קיו:) על דברי הגמ' הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה כתב וז"ל ה"ג ד"כ תקינו להו רבנן וכל חד וחד נעבד ביה מצוה כלומר ראוי שיעשה בו מצוה אבל בשאר ימות השנה לא בעי כוס שאף כאן אין הכוס בא בשביל ברהמ"ז עכ"ל ומבואר בדברי הרשב"ם דבאמת גם בליל פסח "אין הכוס בא בשביל ברהמ"ז" היינו שעיקר תקנת ד"כ אינה בשביל ברהמ"ז ומצוות הלילה אלא יש תקנה נפרדת ועצמאית דד"כ (והיינו ע"כ שתיית ד"כ, שהרי פשוט דתקנת ד"כ שאינה משום סידור ברכה על הכוס אינה יכולה להתפרש אלא כתקנה לשמות ד"כ) רק דממילא ראוי לעשות בכל כוס מצוה ולכן תקנו עוד שיסדר מצוות הלילה על הד"כ. וברור דזהו כהך צד בתוס' שיש חיוב שתיית ד"כ לכאו"א דעיקר התקנה דד"כ היא תקנה בפנ"ע.

מבואר א"כ שדעת הרשב"ם כהך צד בתוס', וכמסקנת הרא"ש, דצריך שתיית ד"כ לכאו"א. ועוד מבואר מדברי

קיים מצוות שתיית ד"כ משום חירות. ופירוש זה מוזכר ברבינו דוד שם. אבל הרשב"ם והרא"ש מפורש פירשו דשתאן בב"א היינו שלא על סדר מצוות הלילה. וגם רבינו דוד מסיק דזהו הפירוש העיקרי ומכריח כן מן הירושלמי עיי"ש. ועי' בב"י ובב"ח סי' תע"ב.

צריך לשתות מלא לוגמיו משום חיוב שתיית ד"כ.

ולענד"ד ברור שיש ט"ס בדברי הרא"ש, וצ"ל שהתינוקות שותין בשביל חיובא של עצמן שאף הם חייבין "ביין" (במקום: "בארבע כוסות"), וזה על משקל שאר דברי הרא"ש באותה תשובה שחזור ושונה כמה פעמים שיש חיוב שתייה "משום יין" מלבד חיוב ד"כ. ושיעור דברי הרא"ש שכיון שבנה"ב שותים בשביל חיוב "יין" (דהיינו שמחת יו"ט) לכן אי"ז עולה לשתיית מלא לוגמיו מדין כוס של ברכה, דאין שותים בשביל בעה"ב אלא בשביל חיוב "יין" של עצמם. והתירוץ השני דגם בעה"ב עצמו צריך לשתות מלא לוגמיו משום חיוב יין.

ומה שהוצרך הרא"ש להתירוץ הראשון, ולא תי' מיד כהתירוץ השני, נראה משום דבגמ' משמע דאם לא שתה מלא לוגמיו לא יצא יד"ח ד"כ, ולא רק שלא יצא יד"ח יין (וכמו שדייק הרא"ש בהמשך). ויהיה צריך לדחוק דכיון שצריך לשתות בעצמו מלא לוגמיו משום יין, לכן אינו מחלק מלא לוגמיו לבנ"ב (דאין בכוס כ"א מלא לוגמיו א'), וממילא דאם לא ישתה מלא לוגמיו לא יצא גם יד"ח ד"כ. אבל להתירוץ הראשון נחא בפשיטות, דכיון ששתיית בנה"ב אינה עולה לו (כיון שהם שותים בשביל חובת יין שלהם ואין כונתם לשתות מדין כוס של ברכה), לכן צריך בעצמו לשתות ד"כ משום חובת ד"כ וכוס של ברכה.

אלא שקשה, כיון שבאמת דעת הרא"ש בהלכותיו דצריך ד"כ לכאו"א, אשר זהו ע"כ חיוב שתייה, א"כ למה ליה בתשובה הנ"ל לומר דצריך לשתות מלא לוגמיו משום חובת "יין", תפ"ל דצריך לשתות מלא לוגמיו משום חובת שתיית ד"כ.

ועו"ק, דתינח בכוס ראשון, יש לומר שצריך לשתות מלא לוגמיו הוא ובני ביתו משום חובת יין. אבל בשאר הכוסות, שכבר קיים שמחת יו"ט, מאי איכא למימר.

ז. במשנה, ולא יפחתו לו מד"כ, ואפילו מן התמחוי. בפשוטו היה אפשר לפרש שהחידוש הוא דחשיב צרכי סעודה שהרי התמחוי הוא רק לצרכי סעודה. ולכ"י כי זו היא כונת התוס' שלא ימנע מלקבל כדי לקיים מצות ד"כ. אבל רש"י ורשב"ם פ"י שאין הכונה שיגבו הד"כ מן התמחוי אלא הכונה דאפילו עני הנוטל מן התמחוי דהיינו עני שאין לו אפי' מזון ב"ס חייב בד"כ. והחידוש הוא בעצם חיוב העני. ולפירושה ע"כ דזה לא קאי אגבאי צדקה דאיזה ס"ד יש שהגבאים יקפחו אותו מחמת רוב עניו אלא הוא חידוש בחיוב העני עצמו וכמש"כ רשב"ם דחייב ללוות או למכור כסותו או להשכיר א"ע כדי לקיים המצוה.

מקדשינן ויהבינן לינוקא אי לא דחיישינן דילמא אתי למיסרך. ויש לומר דשאני הכא שהתינוקות שותין בשביל חיובא של עצמן שאף הם חייבין בארבע כוסות הילכך אין שתייתן עולה להשלים שיעור אביהם. ולא דמי לשאר דברים הטעונין כוס דכל השותה הוא שותה בשביל חובת הכוס שברכו עליו. אי נמי הא דבעינן שישה הוא רובא דכסא משום דבעינן אחר לא יצא ידי חובת יין אבל בשאר דברים הטעונין כוס די בזה שכל השותים ישתו רוב הכוס דהיינו מלא לוגמיו. ואין לומר א"כ אין ראייה מכאן דבעינן טעימת יין מלא לוגמיו דהאי דקאמר והוא דשתי רובא דכסא היינו משום שיצא ידי חובת יין. הא ליתא. מדקאמר השקה מהם לבניו ולבני ביתו יצא פי' יצא ידי חובת יין וידי ארבע כוסות וקאמר עלה בסתם והוא דשתי רובא דכסא ולא קאמר לצאת ידי יין והוא דשתי וכו', מכלל דאף ידי ארבע כוסות לא יצא עד שישה הרוב של הכוס עכ"ל.

והנה דברי הרא"ש צריכים ביאור, שדן להביא ראייה דכוס של ברכה צריך טעימת מלא לוגמיו ממש"א בד"כ דאם השקה מהם לבניו ובנ"ב צריך עכ"פ שיטעום רוב כוס דהיינו מלא לוגמיו. ומבואר מזה דס"ל דד"כ ביסודם הם מדין ברכה על הכוס, ולכן מדמה להו לשאר ברכות על הכוס. ושוב הקשה דלמה צריך לשתות מלא לוגמיו בעצמו, תסגי ליה בשתיית בניו ובנ"ב. (ולכ"י כונתו שבין כולם יצטרף למלא לוגמיו, אבל ק' לומר כן שהרי ש"י הרא"ש בהלכותיו (בפירקין סי' י"ח) דצריך שעכ"פ א' מן המסובין ישתה מלוא לוגמיו, אלא צ"ל דכונתו דתסגי שא' מבני הבית ישתה מלא לוגמיו.) ותי' שני תירוצים, או דשאני הכא שהתינוקות שותין בשביל חיובא של עצמן שאף הם חייבין בד"כ הילכך אין שתייתן עולה להשלים שיעור אביהם, או דצריך לשתות בעצמו מלא לוגמיו "משום יין".

והנה התירוץ הראשון צ"ב, כיון דס"ל דד"כ הוא מדין ברכה על הכוס, א"כ למה חייבין התינוקות לשתות בשביל חיוב ד"כ של עצמן, והרי איזה חיוב ד"כ יש להם. ולכ"י צ"ל דהרא"ש לשיטתו דמסיק בהלכותיו שצריך ד"כ לכאו"א, והיינו שיש חיוב שתיית ד"כ מלבד החיוב לסדר מצוות הלילה על הכוס.

אבל א"כ אינו מובן כלל למה הוצרך הרא"ש לבוא עליו בעקיפין לומר שאין טעימת בנ"ב מועלת לו משום שהם שותים בשביל חיוב שתיית ד"כ של עצמם, הרי בפשוטו היה יכול לומר דהוא עצמו צריך לטעום מלא לוגמיו משום שהוא עצמו יש לו חיוב שתיית ד"כ, ולא גרע הוא מהם.

ועוד דא"כ בתירוץ השני שכתב באמת שהוא צריך לשתות מלא לוגמיו "משום יין", אמאי לא כתב שהוא

ח. אשר נראה בכל זה, שדעת רש"י והרשב"ם והרא"ש והתוס' שחייב שתיית ד"כ הוא מלתא דשמחת יו"ט. דבליל פסח תקנו ששיעור חיוב שתיית יין משום שמחת יו"ט הוא ד"כ (כנגד לשונות של גאולה ושאר טעמים).

ולכן הוי ס"ד לומר, דכמו לר"ע אף שחייב עונג שבת הוא ג' סעודות, אבל עני המתפרנס מן הצדקה צריך לצמצם בעונג שבת שלו, ולא חייבו אותו כ"כ רק אוכל ב' סעודות ומענג בדבר מועט (ע"י שבת קיח.), כמו"כ לענין שמחת יו"ט אף ששיעור חיוב שמחת יו"ט בליל פסח תקנו לו ד"כ, אבל בעני המתפרנס מן הצדקה ס"ד שלא יחייבו אותו כ"כ. קמ"ל משום פרסו"נ כו'.

ט. והמקור לזה, דד"כ הוא שיעור בשמחת יו"ט, מדברי הגמ' (קח:) שתאן בב"א ידי יין יצא, ופי' רש"י ורשב"ם ותוס' דידי יין יצא היינו ידי שמחת יו"ט, וק' דלחיוב יין למה צריך ד"כ, הרי די בכוס א'. ויש לדחוק דעיקר החידוש הוא דלא יצא ידי ד"כ, אבל ידי יין היה יוצא גם בכוס א'. אבל לפי המבואר נחא ברוחא, דבאמת אינו יוצא ידי שמחת יו"ט כ"א בד"כ, דכך תקנו רבנן בליל פסח ד"כ לשמחת יו"ט. וזהו דקאמר דאם שנתה ד"כ בב"א יצא עכ"פ ידי יין, וזהו השיעור לשמחת יו"ט, אבל לא יצא ידי ד"כ, דהיינו ידי סידור מצוות הלילה על הכוס.

והנה רש"י פי' שתאן בב"א היינו שעירה כולן לתוך כוס א', והרשב"ם הקשה על זה דאיי"ז ד"כ אלא כוס א'. והיה אפשר לפרש דקושייתו מצד לשון הגמ', דמשמע דעדיין נחשב ד"כ, אבל למבואר קושייתו מעצם הדין דידי יין יצא, ואם אינם אלא כוס א' אמאי יצא ידי שמחת יו"ט כיון שתקנו לו ד"כ.

אכן התוס' שם באמת הקשו על רש"י מכח לשון הגמ', דשתאן משמע הרבה כוסות, ומשמע דאילו מהדין עצמו דידי יין יצא לא קשה להו, והתוס' לשיטתם דיותר נוטה דעתם בסוגיין דאי"צ ד"כ לכאנ"א כלל, וא"כ ליכא חיוב ד"כ משום שמחת יו"ט.

אי"נ דברי התוס' הם גם להצד דחייבים לשתות ד"כ, אבל לא הקשו על רש"י מכח הדין, דמסברא היה

ולכ' סכינא חריפא מפסקא בהמשנה דלא יפחתו קאי אגבאים, ואפילו מן התמחוי קאי על העני. אבל נראה דהרשב"ם לשי' שכתב דגם מה שנקטה המשנה לא יפחתו – דהיינו הגבאים – אי"ז אלא אורחא דמילתא, ועיקר החידוש הוא דעני חייב בד"כ, אלא דבדרך כלל צרכי העני נעשים ע"י הגבאים, וא"כ גם מש"א המשנה לא יפחתו עיקר המכוון הוא כלפי חיוב העני ושפיר ממשיכה המשנה דאפילו עני הנוטל מן התמחוי ג"כ חייב.

והנה עי' בגמ' לק' שם דפריך פשיטא ומתרץ לא נצרכא אלא לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסו"נ מורה עי"ש.

וצריך להבין מה ענין דברי ר"ע שנאמרו לענין חיוב עונג שבת לענין חיוב ד"כ.

והנה זה ודאי דעני מחוייב במצוות כדאיתא בקדושין (כט.) דאם אין לו אלא ה' סלעים חייב בפדיון הבן (ועי' בביאור הלכה סי' תרנ"ו). וא"כ מש"א ר"ע עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות או שהוא דין פרטי בחיוב עונג שבת דעני המתפרנס מן הצדקה פטור משיעור ג' סעודות דעונג שבת, או שהוא דין בהל' צדקה דאין להטיל חיוב עונג שבת של העני על הציבור. (ועי' בביאור הלכה שם שדן אם מחוייב לחזור על הפתחים לקיום מצוה ולכ' תלוי בהבנת דברי ר"ע.)

ולהתוס' דס"ל דהנידון דמתני' הוא ליטול מן התמחוי, י"ל שכונת הגמ' (דמדמה לה להא דר"ע) היא כהצד השני דר"ע קאמר דאין להטיל צרכי מצוה דהעני על הציבור ולכן ס"ד דה"ה שאין ליטול ד"כ מן התמחוי (ושמא ה"ה מן הקופה, ועי' לק'). קמ"ל דמשום פרסו"נ נותנים (וממילא גם חשיב צרכי סעודה ליטול מן התמחוי).

אבל לרש"י ורשב"ם דהנידון הוא עצם חיוב העני בד"כ א"כ מה זה ענין לדר"ע, הן אם נפרש שדברי ר"ע הם מהל' עונג שבת, הן אם נפרש שהם מהל' צדקה, עכ"פ אין כאן ענין למצות ד"כ.^{קמ"ב}

^{קמ"ב} ואגב להעיר דבאמת יל"ע למה נמנעו רש"י ורשב"ם מלפרש דהחידוש הוא שנוטל ד"כ מן התמחוי. והיה אפשר ל"ל דאי"ז חידוש דמ"ש תמחוי מקופה כיון שהד"כ הם צרכי סעודה. אבל אינו נראה דבדאי חידוש הוא דר"ע ס"ל בשבת (קיא.) דאין נותנים מן התמחוי לסעודה שלישית וא"כ בודאי חידוש הוא דיתנו לו עכ"פ לד' כוסות. ולכן יותר נראה לאידך גיסא דרש"י ורשב"ם לא פירשו שחידוש המשנה הוא שנותנים לו מן התמחוי משום דסבירא להו דבאמת אין לו ליטול מן התמחוי כיון דאי"ז צרכי סעודה. ולא עדיפא מסעודה שלישית. רק הוא עצמו מחוייב בד"כ משום פרסו"נ ולכן הגבאים נותנים לו מקופה של צדקה דלא גרע מסוס לרכוב עליו אבל לא מן התמחוי.

ביין, ר' יהודה אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להם (ובתוספתא הגי' וקטנים בראוי להם), אנשים בראוי להם ביין, ונשים במאי נני רב יוסף בבבל בגדי צבעונין בא"י בבגדי פשתן מגוהצין ע"כ. והנה הרמב"ם בהל' יו"ט פסק כר' יהודה, ומשמע דס"ל דר' יהודה בא לפרש. וגם מבואר ברמב"ם דקטנים משמחם בקליות ואגוזים. אבל התוס' נראה דמפרשים דר' יהודה בא לחלוק, ולדעת ת"ק משמח אשתו ובניו ביין.

וזו היתה ראיית התוס' דע"כ יש חיוב שתיית ד"כ לכאור"א משום שמחת יו"ט, ולכן קטנים חייבים בד"כ לת"ק, משום שאביהם חייב לשמחם ביין, והשיעור שמחה בליל פסח הוא ד"כ.

ולפי"ז ר' יהודה שחולק וקאמר מה תועלת לתינוקות ביין אלא מחלק להם קליות ואגוזים כו' לשיטתו שחולק על ת"ק וס"ל שאינו משמח קטנים ביין.

ושוב דחו התוס', דשמא אין חיוב שתיית ד"כ משום שמחה כלל, וכונת הגמ' דקטנים חייבים בשמיעת מצוות הלילה על הכוס, ולזה הוצרכו התוס' להוסיף "ומשום חינוך", והיינו דעכשו מתחדש דמיירי בקטנים שהגיעו לחינוך, משא"כ לפי מה שסברו התוס' מעיקרא דמיירי בשתיית ד"כ משום שמחה באמת מיירי אפילו בקטנים שלא הגיעו לחינוך, דמ"מ אביהם חייב לשמחם.

יב. ומעתה ניחא ליישב סתירת דברי רש"י בדמנתי' כתב דד"כ נלמדים מד' לשונות של גאולה, ומבואר דצריך לימוד גם לכוס של ברהמ"ז. ואילו לק' (קח). גבי חיוב נשים בד"כ כתב דנלמד מג' כוסות דשר המשקין, והכוס של ברהמ"ז אי"צ לימוד. וגם הקשינו על דברי רש"י האחרונים מן הגמ' (קיו): דמפורש דאפילו אם בעלמא ברהמ"ז אינה טעונה כוס אבל בליל פסח תיקנו רבנן ד"כ.

ולנ"ל נראה דרש"י ס"ל כהרמב"ם דר' יהודה בא לפרש, ואין לנשים חיוב שמחה ביין, כ"א בבגדי צבעונין כו'. ומש"א דנשים חייבות בד"כ היינו בשמיעת מצוות הלילה על הכוס, אבל לא בשתיית ד"כ משום שמחה. (ואי"ז דוחק בלשון הגמ', דהוא על משקל דברי הגמ' (קח): שתאן בב"א ידי יין יצא ידי ד"כ לא יצא, ונתבאר דידי יין היינו שתיית ד"כ משום שמחה, וידי ד"כ היינו ידי סידור מצוות הלילה על הכוס. וקאמר הגמ' דנשים חייבות "בד' כוסות", אבל אינן חייבות ביין.) אשר על

אפש"ל דחיוב זה מתקיים גם ע"י שתיית כוס א' המחזיק ד' רבעיות, ובפרט למש"נ שהוא ביסודו שיעור בחיוב שמחה. ולכן מקשה רק מכח לשון הגמ' דמשמע דבאמת צריך ד' כוסות נפרדים.

י. ומעתה ניחא משה"ק לאידך צד בתוס' דצריך באמת ד"כ לכאור"א, וכן דעת הרא"ש, ודייקנו שכן דעת הרשב"ם (קיו:), א"כ כששתאן בב"א – דהיינו שלא על הסדר – אמאי אמרו רק דידי יין יצא, אמאי לא אמרו עוד שיצא גם ידי חיוב שתיית ד"כ. אכן לפי האמור ניחא, דזהו באמת כונת הגמ' דידי יין יצא, היינו שיצא ידי שיעור ד"כ שנאמר בשמחת יו"ט, שהוא הוא החיוב ד"כ לכאור"א, והכל אחד.

וכן ניחא משה"ק כיון דהרא"ש בהלכותיו מסיק שצריך ד"כ לכאור"א, א"כ כשבא לבאר בתשובה הנ"ל למה צריך המברך לשתות מלא לוגמיו (ולא סגי בשתיית בני ביתו), למה הוצרך לומר משום חובת יין, תפ"ל משום חובת ד"כ לכאור"א. וכן הקשינו על דבריו בתשובה גופא תינח בכוס ראשון, אבל בשאר כוסות דכבר יצא ידי שמחת יו"ט מא"ל. ולנ"ל מבואר, דחובת יין וחובת ד"כ לכאור"א וחובת שמחת יו"ט הכל א', ושיעורו ד"כ, וכל שלא שתה ד"כ לא יצא ידי חובת יין. קמט

יא. ומעתה נבוא לבאר מש"כ התוס' להביא ראייה דצריך כוס לכאור"א ממה שנחלקו ת"ק ור' יהודה אם תינוקות חייבים בד"כ. ושוב דחו דשמא הכונה לחיוב שמיעה ומשום חינוך. דאינו מובן מה היתה הראיה מעיקרא, ואם הראיה היא מדברי ר' יהודה דמה תועלת לתינוקות ביין א"כ איך באמת דחו הראיה, וכן למה הוצרכו בדחייה להוסיף "ומשום חינוך".

אבל לנ"ל נראה, דראיית התוס' מעולם לא היתה מדברי ר' יהודה שאמר מה תועלת לתינוקות ביין (דזה יל"פ כרשב"ם שפי' מה תועלת כו' כיון שאי"ח במצוות). אלא ראיית התוס' היתה, דמעיקרא סברו שאין המדובר בקטנים שהגיעו לחינוך, אלא בכל קטנים. וא"כ מה שמחייב ת"ק ע"כ אינו מחמת חיוב סידור מצוות הלילה על הכוס, דקטנים אי"ח במצוות הלילה. אלא ע"כ הוא משום שמחה, דאף דקטנים אי"ח במצוות אבל אביהם חייב לשמחם.

והיינו כדאיתא בגמ' (קט). ת"ר חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל שנאמר ושמחת בחגיך, כמה משמחם

קמט ולפי"ז שמא אי"צ להגיה בדברי הרא"ש בתשובה, ומש"כ דאף הן חייבין "בד' כוסות" הכונה לחיוב שתיית ד' כוסות משום שמחה.

שזה מעשה מצוה.

אבל בה"ג (סי' י"א ר"פ כל שעה) כתב אסור למיכל מצה מבעו"י מקמי דלקדש ואומר הגדה והלל שנא' בערב תאכלו מצות כדי שתהיה חביבה עליו. ואפשר לפרש דכונתו משום תאוה (וכסברת המאירי יג.) אבל א"כ אינו מובן למה הזכיר קידוש והגדה והלל דלכ' כונתו למש"כ מהרי"ל (מובא בק"נ על הרא"ש פ"ג סי' ז') דצריך ז' ברכות לפני אכילת המצה וכ"כ מהר"ם חלאוה (מט.) וכן איתא במעשה רב להגר"א (ובפרטי החשבון של ז' ברכות כתבו באופנים שונים). ולכן נראה שכונת הבה"ג דאכילת מצה בער"פ מראה חוסר חביבות להמצוה דנראה שאוכל מחמת תאותו שהרי אילו היה ממתין היה יכול לאכול אותה מצה לשם מצוה. וזהו הדמיון לארוסה בבית חמיו שאינו יכול להמתין לבעילת מצוה. וזהו ענין ז' ברכות שמראה חביבות המצוה וההכנה אליה.

ב. והנה דעת הרמב"ם שהאיסור הוא כל היום ולשיטתו שהוא מטעם היכר מסתבר כן דמהיכ"ת לחלק וגם בירושלמי מבואר שהאיסור הוא כל היום שהרי מייתי דרבי לא אכל חמץ ומצה בער"פ וס"ד דמצה משום הא דר' לוי וחמץ משום דסבר כר"י ב"ב דשחיטת הפסח היא כל היום וא"כ הוי באיסור לא תשחט על חמץ כו'. ודחי דהיה צם תענית בכורות.

אבל דעת בעה"מ דהאיסור הוא דוקא מחצות דמשנאסר חמץ חל בה זיקת שם מצה והוי כארוסה. והרמב"ן הק' עליו מהירושלמי הנ"ל אבל הר"ן דחה הראיה דלפי הס"ד דרבי סבר כר"י ב"ב א"כ חמץ באמת אסור כל היום וממילא דגם האיסור לאכול מצה הוא כל היום אבל לדין דאין איסור חמץ כ"א מחצות ה"ה איסור אכילת מצה. ונראה דס"ל דהאיסור הוא משום חביבות וזה שייך דוקא אחר שחל בה שם מצה, דהיינו בזמן שיש איסור חמץ, דדוקא אז שייך לומר דמראה חוסר חביבות במה שאוכל המצה קודם זמן המצוה. אבל להרמב"ם דהאיסור משום היכר למה יהיה תלוי בזיקת איסור חמץ, וא"כ לדידיה שפיר מוכח מהירושלמי דהאיסור הוא כל היום, וכמש"פ באמת הרמב"ם.

כן, לענין אנשים ודאי צריך דרשה לכל הד' כוסות, ואפילו אם ברהמ"ז טעונה כוס, דמה שברהמ"ז טעונה כוס הוא רק למברך, אבל לא לשאר המסובין, ואילו מדין ד"כ צריך שכאו"א ישתה ד"כ, ולכן צריך ד' פסוקים. אבל לענין נשים, דאי"ח בשתיית יין שהיא מלתא דשמחה, רק בסידור מצוות הלילה על הכוס, א"כ לפי מה דקיי"ל (לכמה ראשונים וכפיה"נ כן דעת רש"י) דברהמ"ז טעונה כוס באמת אי"צ כ"א ג' פסוקים, שהרי ברהמ"ז בלא"ה טעונה כוס.

יג. ויש להוסיף בזה עוד נקודה, דהנה תוס' דייקו מלשון המשנה דלא יפחתו לו מד"כ דמשמע שאין נותנים לעני כ"א ד"כ ואין נותנים לבניו ובני"ב. אבל לשי' הרא"ש ורשב"ם דיש חיוב ד"כ לכאו"א לכ' צ"ל דהמשנה היא לאו דוקא. אבל למבואר י"ל דגם לדידהו אין נותנים לעני כ"א ד"כ. שהרי בגמ' (ק"ב.) מוקי להמשנה כר"ע דס"ל עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, והיה ס"ד א"כ שלא יהיה חייב בד"כ כלל, קמ"ל משום פרסו"נ. והנה להחייב פרסו"נ מסתבר דסגי בסידור מצוות הלילה על הכוס, ואי"צ שתיית ד"כ, וראיה לזה שהרי נשים בודאי חייבות בפרסו"נ וזהו עיקר דין אף הן היו באותו הנס, ומ"מ נתבאר ששי' רש"י דאין חייבות כ"א בסידור על הכוס, ולא בחיוב שתיה. דהחיוב שתייה הוא משום שמחה ובוה אמרינן עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. וא"כ לעני באמת לא יתנו כ"א ד' כוסות לבד, אבל לבניו ובני"ב לא יתנו דאין חיוב שתיית ד"כ לכאו"א כ"א משום שמחה ובוה אמרי' עשה שבתך חול כו', ודר"ק.²⁷

באיסור אכילת מצה בער"פ

בירושלמי ר"פ ער"פ א"ר לוי האוכל מצה בער"פ כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו. ובטעם האיסור כתב הרמב"ם כדי שיהא היכר לאכילת הלילה. פי' דאכילת מצה אינה ניכרת כ"כ שהיא מעשה מצוה כיון שאוכל מצה בכל הלילות ולכן בער"פ נמנע כדי שיהיה היכר

²⁷ אבל התוס' דלא ניתא להו בזה, והביאו ראה מלשון המשנה דאי"צ ד"כ לכאו"א, אזלי לשי' דלא יפחתו לו מד"כ ואפילו מן התמחוי הפירוש שנותנים לו ד"כ מן התמחוי, והם יכולים לפרש הסוגיא דלק' (ק"ב.) דלר"ע אין נותנים מן התמחוי לצרכי מצוה, אבל מן הקופה אפשר דשפיר נותנים דלא גרע מסוס לרכוב עליו, וא"כ ממה שאמרו במשנה דלא יפחתו לו – מן הקופה – מד' כוסות מבואר שאין חיוב ד"כ לכאו"א כלל.

אלא דלפי"ז גם במשנה היה רש"י יכול לפרש שהכוסות הם כנגד ג' כוסות של שר המשקין, שהרי חיוב העני הוא רק לסדר מצוות הלילה על ד"כ, ודמי לחיוב אשה.

שום חוסר חביבות במה שאוכלה קודם זמנה.

ונחלקו ראשונים אם לדעת ר"ת ה"ה דמותר לאכול בציקות של נכרים דעת הריב"ש (סי' ת"ב) והתוס' רי"ד דשרי ודעת התשב"ץ (ח"ג סי' ר"ט) דאסור (וכ"כ מהרש"א). ונראה דתלוי בהנ"ל דאם טעמא דר"ת דס"ל דהאיסור משום היכר ומצה עשירה שריא משום שרואים שיש לה צורה אחרת א"כ בציקות של נכרים שנראה כמצה כשירה בודאי היה צ"ל אסור. אבל אם טעמא דר"ת דס"ל דהאיסור משום חביבות שאוכל המצה קודם זמנה א"כ כמו דל"ש זה במצה עשירה כיון דגם לאחר זמנה לא יוכל לקיים בה המצוה א"כ ה"ה לענין בציקות של נכרים.

ומדויק דהתשב"ץ ס"ל דהאיסור הוא כל היום כמבואר בדבריו עיי"ש דכיון דס"ל דהוא משום היכר א"כ פשיטא שהוא כל היום וכמה שכתבנו לעי'.

ומדויק גם כי הרמ"א בסי' תמ"ד כתב דלמנהגינו שאין אוכלים מצה עשירה יקיים סעודה שלישית במיני פירות ולא כתב עצה בבציקות של נכרים ש"מ דס"ל דבציקות של נכרים אסורים וכדעת התשב"ץ. ואזיל לשי' שפסק בסי' תע"א דכל היום בכלל האיסור.

ונראה עוד ראייה שדעת הרמ"א שלא להתיר בבציקות של נכרים דבסי' תרל"ט הביא ממהרי"ל דבערב סכות לא יאכל לחם מחצות וכתב המג"א דהמהרי"ל ס"ל כן גם במצה דס"ל כהר"ן לק' (קז:). דלא נפשט הבעיא אם סמוך למנח"ג תנן או סמוך למנח"ק ונקטינן לחומרא. והק' המג"א א"כ בסי' תע"א שפסק השו"ע דבער"פ לא יאכל סמוך למנח"ק אמאי לא השיג הרמ"א דראוי להחמיר ממנחה גדולה.

והחוק יעקב תי' ועד"ז בבהגר"א דהרמ"א לא חש לבאר זה בהל' פסח דבלא"ה כתב הרמ"א שמנהגינו שלא לאכול מצה עשירה (משום חשש חימוץ) וא"כ אין נפק"מ בדין זה עיי"ש. וק' דמ"מ נפק"מ לבציקות של נכרים. אלא ש"מ דס"ל להרמ"א דאין לאכול בציקות של נכרים בערב פסח.³⁹²

ד. והנה לשי' הרמב"ם דאסור בער"פ לאכול אפילו מצה

ועי' ברמב"ן דס"ל דהאיסור הוא כל היום דכיון שכבר בלילה הוא משבית חמץ מביתו הוי כארוסה בבית חמיו משמע דבאמת גם הרמב"ן מודה דהאיסור הוא משום חביבות אלא דס"ל דזיקת איסור חמץ חלה כבר מן הבוקר כיון שהוא משבית חמץ מביתו. והנה גם בעה"מ וגם הרמב"ן הדגישו דרק משעת איסור חמץ הוי כארוסה אלא שלשון בעה"מ הוא דרק אז הויא כארוסה אבל לשון הרמב"ן דאז הויא כארוסה בבית חמיו ונראה דהלשון בדיוק דבעה"מ מדגיש דגדר ארוסה הוא שחל בה איסור אשת איש וכן גדר מצה דחל בה איסור חמץ. אבל הרמב"ן נראה דמדגיש בית חמיו דגדר ארוסה שהיא מתכוננת להנשא וגדר מצה לענין איסור זה שהוא כבר מתכוננן לאכילת הערב. עוד יש לבאר פלוגתתם דתלוי במה שנחלקו ראשונים אם זמן מצות תשבתו הוא קודם חצות או אחר חצות דשי' רש"י ריש מכילתין דביטול משום תשבתו ומוכח דס"ל דזמן מצות תשבתו הוא קודם חצות והרמב"ן שם משמע דמסכים עם רש"י בזה. אבל הרבה ראשונים ס"ל דהזמן דתשבתו היא אחר חצות שיהיה מושבת וכן דעת בעה"מ בדף ר'.

ג. והנה ר"ת מתיר אכילת מצה עשירה בער"פ ובוה מפרש משנתינו דסמוך למנחה אסור לאכול מצה עשירה דאילו מצה רגילה בלא"ה אסור. אבל הרמב"ם בפיה"מ פ' דמתני' מיירי בריבוי מיני תרגימא ומשמע דס"ל דכל מצה אסור וכן משמע מסתימת דבריו בהל' חו"מ.

והנה סברת ר"ת יל"פ לב' הסברות די"ל דאיסור אכילת מצה בער"פ הוא משום היכר אבל במה שאוכל מצה עשירה אינו פוגע בהיכר שהרי זו היא צורה אחרת של מצה. וגם י"ל דאיסור אכילת מצה בער"פ הוא משום חביבות אלא דכיון שאינו יכול לצאת במצה עשירה אפילו אם ימתין לערב א"כ אין שום חסרון חביבות במה שאוכלה בער"פ.

וקצת יש לדייק בלשון התוס' דכתבו דהאיסור הוא דוקא במצה שיוצא בה חובת מצה "ואוכלה קודם זמנה" דלכ' מש"כ ואוכלה קודם זמנה היא שפת יתר אבל נראה שבא לבאר טעם ההיתר דרק כשאוכל מצה שהיה יכול לקיים בה המצוה והוא אוכלה קודם זמנה מראה חוסר חביבות משא"כ במצה שבלא"ה אינו יכול לצאת בה בזמנה אין

³⁹² וראיתי מקשים דמ"מ נפק"מ לענין יין מעט דאסור לאכול יין מעט בער"פ סמוך למנח"ק וכן לענין ריבוי מיני תרגימא דפסק השו"ע דאסור והו"ל להרמ"א לחלוק ולאסור ממנחה גדולה. אבל נראה דאי"ק דזמן זה דמנחה גדולה היא חומרא דמעיקר הדין קיי"ל דהאיסור הוא רק ממנחה קטנה כמש"כ השו"ע וכסתימת סוגיין. ולכן לענין יין וריבוי מיני תרגימא דבלא"ה לאו כו"ע מודי שהם בכלל האיסור כי שיטת הטור דמותר לשתות יין בער"פ ושי' התוס' משמע דגם ריבוי מיני תרגימא מותר לכן דיינו אם נחמיר ממנחה קטנה ואי"צ להחמיר ממנחה גדולה.

ק' ע"א

עקירת שולחן

רשב"ם ד"ה א"ל רשב"ג. מבואר ברשב"ם דמפסיקין דקאמר ר' יהודה היינו לעקור השולחן ולהביאו לשם שבת או יו"ט. וצריך להבין א"כ מ"ט דר' יוחנן שמחלק בין פסח לבין שאר שבתות ויו"ט לענ"ז. דאין כאן ענין לחיוב מצה.

וכן הקשה הרא"ש וכתב דבאמת הוא שינוייה דחיקא ולא קיי"ל כרב הונא אלא כר"פ ור' יוחנן מיירי לענין מתחילין. אבל ברשב"ם מבואר דקיי"ל כחילוק זה לדינא. וע"ע ברבינו דוד דמבואר מדבריו דמה שנחלקו ר' יהודה ור' יוסי אם מפסיקין הוא מלתא דאכילה גסה. אבל אי"ז שיטת רשב"ם.

ועי' לק' עמ' ב' מה שכתבנו בזה עפ"י דברי הרמב"ן והראב"ד שם.

ב. והנה מה דנקט רשב"ם דההפסקה דר' יהודה היא עקירת השולחן, מקורו מלשון הגמ' ריש עמ' ב' מאי לאו לעקירת שולחן. ואזיל לשיטתו דעי' לק' (קב). שם מובא הברייתא שבה נחלקו ר' יהודה ור' יוסי, וקאמר בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהם היום מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברהמ"ז דברי ר' יהודה. זו היא גי' רשב"ם. והנה פשוט דההפסק צ"ל קודם קידוש שהרי הקידוש היא על סעודת שבת, וכיון שלגי' זו מקדש ואח"כ אומר ברהמ"ז ע"כ דההפסק אינו ע"י ברהמ"ז, אלא ע"י עקירת השולחן. ואף שלא נזכר עקירת השולחן בברייתא צ"ל שהוא מובן מאליה דכיון שקובע סעודה חדשה לשבת, צריך להפסיק בין הסעודות. אבל תוס' שם חולקים ע"ז, דכיון שלא הוזכר עקירת שולחן בברייתא ע"כ דההפסק אינו ע"י עקירת שולחן כ"א ע"י ברהמ"ז, ועקירת שולחן שמוזכר בגמ' (ק:) הכונה באמת לברהמ"ז שרגילין לסלק השולחן קודם ברהמ"ז. ולכן גורסים התוס' דמברך ברהמ"ז ואח"כ קידוש, שהרי צריך להפסיק קודם קידוש.

ומבואר דמש"כ רשב"ם כאן בדברי ר' יהודה שעוקר השולחן ומביאו לשם פסח, אזיל לשי' שם.

ונראה דנחלקו לשיטתם דהנה קיי"ל כתלמידי דרב לק' (קג). דאם הסיח דעתו ואמר הב וניברך צריך לברך שנית, ודעת התוס' דסגי לברך ברכה ראשונה על השתיה, אבל ברהמ"ז אי"צ לברך עד לבסוף, אבל דעת רשב"ם דאסור לשתות עד שיברך ברהמ"ז. והרא"ש

עשירה וכ"ש בציקות של נכרים וכן לשי' התשב"ץ דאסור עכ"פ לאכול בציקות של נכרים ק' מהא דיכול למלא כריסו בבציקות של נכרים בליל פסח ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה אמאי אי"ז כבא על ארוסתו בבית חמיו.

אבל נראה דלק"מ דמש"כ הרמב"ם דאסור לאכול מצה בער"פ כדי שיהא היכר לאכילת הלילה ענינו שע"י שאינו אוכל מצה בער"פ ניכר שאכילת מצה בליל פסח הוא מעשה מצוה. אבל בליל פסח אם יאכל מצה באופן שלא קיים המצוה בזה ליכא קפידא דעכ"פ אכילת מצה בליל פסח הוא באמת מעשה מצוה אלא שהמצוה יש לה דינים ואופנים של פסול ואין שום איסור לעשות מעשה המצוה באופן הפסול כל שלבסוף יקיימה כדין. וכמו שאין שום איסור בסכות ליטול לולב שלא כדרך גדילתו לפני שנטלו כדרך גדילתו.

וא"כ ניחא הא דממלא כריסו בבציקות של נכרים לכל השיטות דלהסוברים דהאיסור משום חביבות א"כ כאן אין שום חסרון חביבות כיון דלא יוכל לקיים המצוה במצוה זו. ואילו להסוברים דהאיסור משום היכר זה שייך בערב פסח דוקא דעי' שאינו אוכל מצה בער"פ ניכר שאכילת מצה בליל פסח היא מעשה מצוה אבל בליל פסח עצמו ל"ש זה כלל וק"ל.

ר"פ אמר אפי"ת ר' יהודה כו' קצת תימה דמחמת חומר ערבי פסחים ישנתה הדין בחצי שעה. ולפמ"שנ לעי' בדעת רשב"ם עפ"י החת"ס דבער"פ החשש הוא משום אכילה גסה ואילו בשאר שבתות ויו"ט החשש משום הידור מצוה לאכול בתיאבון נראה דניחא טפי דהוי ב' חששות שונים לגמרי ויש להם שיעור אחר.

ויל"ע לדעת ר"פ אם בא להוסיף על דברי רב הונא, דהמשנה אזלא גם לדעת ר' יהודה, אבל גם אתיא שפיר לר' יוסי דבער"פ מודה, או"ד לר"פ המשנה היא כו' יהודה דוקא, אבל לר' יוסי אוכל והולך עד שתחשך אפילו בער"פ. ומדברי התוס' (ק). ד"ה דילמא מבואר דלר"פ המשנה אתיא ככו"ע, והיינו אפי" לר' יוסי. אבל ברא"ש מבואר דלר"פ המשנה היא כו' יהודה דוקא, עיי"ש שנוטה לומר דמש"א ר' יוחנן הלכה כו' יהודה בפסח והלכה כו' יוסי בשאר שבת ויו"ט אתיא כר"פ ולענין מתחילין עיי"ש.

אסור לאכול קודם קידוש. גם עצם הסברא דשבת קבעה נפשה וכן הדמיון לאכילת מעשר צ"ב.

ויל"פ הסברא דשבת קבעה נפשה דה"ק דשבת קבעה נפשה דבעצם אכילת שבת הויא שם בפנ"ע (וכשם שחשובה לענין אכילת קבע במעשרות) והויא כהתחלה חדשה, ופשוט דאסור להתחיל לאכול לפני קידוש. ולכן נאסר לטעום. (ועל דרך זה מה שאמרו שכשם שקובעת לקידוש כך קובעת להבדלה ופרשב"ם וז"ל שיציאת שבת אוסרתן באכילה וקובעתן להבדלה ע"ש, ה"ג הוא עד"ז דכיון שהיא התחלה חדשה דכבר אי"ז סעודת שבת ממילא דאסור קודם הבדלה.) ויותר נל"פ דע"י שנעשה סעודת שבת מאליה ממילא נאסר לאכול משום דאסור לאכול סעודת שבת לפני קידוש, דקידוש הוא מתחיל לסעודת שבת ומתקן אותה, וכלשון הר"ן בסוכה (יט. בדפי הרי"ף). (ולפי"ז מש"א שקובעת להבדלה הכונה עד"ז דאסור לאכול סעודת חול קודם הבדלה, דהבדלה על הכוס היא מבדילה בין סעודת שבת לסעודת חול, וסיום סעודת שבת היא מחייבתו בהבדלה. ועי' לק' (קב:) מה שיתבאר בזה עור.)

ומה שצריך גם לעשות הפסק (ע"י עקירת שולחן לתלמידי רב או ע"י האיסור טעימה גופא לרב המנונא סבא) ולא סגי בטעמא דשבת קבעה נפשה לבד, י"ל דהרשב"ם לשיטתו דמקדש לפני ברהמ"ז, והרי הקידוש צ"ל על סעודת שבת ולא על סעודת חול, והרי עדיין לא התחיל לאכול כדי שנאמר שבת קבעה נפשה, וא"כ במה נחשב שמקדש על סעודת שבת. ולזה צריך לעשות הפסק בין סעודת חול לסעודת שבת.

ואף דרב ס"ל (ק:): דאי"צ קידוש במקום סעודה, צ"ל דמ"מ אין לקדש על סעודת חול. וכמו בהבדלה דאי"צ להבדיל במקום סעודה, ומ"מ מבואר בסוגיין דלשמואל מפסיקין להבדלה, והיה ס"ד דהיינו ע"י עקירת שולחן. הרי שאין להבדיל על סעודת שבת.²²⁷

[אבל ר' יוסי ל"ל הסברא דשבת קבעה נפשה וס"ל דהויא סעודה אחת נמשכת ואין שם התחלה חדשה, ולכן יכול לקדש לבסוף].

ה. והנה שמואל אמר דפורס מפה ומקדש, והק' רשב"ם

אזיל בשי' התוס' וביאר טעמא דאי"צ לברך ברהמ"ז משום שלא נאמר דין הפסק ברהמ"ז, ויכול לאכול כמה סעודות ולבסוף לברך ברהמ"ז א' על כולן. ומעתה, אם נימא דההפסק כאן נעשה ע"י עקירת השולחן, ולא ע"י ברהמ"ז, א"כ יקשה למ"ל לברך ברהמ"ז כלל, ימתין עד לבסוף ויברך ברהמ"ז על ב' הסעודות. וע"כ צ"ל דמברך ברהמ"ז בשביל להפסיק, וכשיטת התוס' דההפסק הוא ע"י ברהמ"ז. משא"כ להרשב"ם שפיר י"ל דמפסיק ע"י עקירת השולחן, אלא דממילא צריך לברך ברהמ"ז ככל היסח הדעת בסעודה.

ג. וע"ע לק' (קה.) דתלמידי דרב היו מסובין וקדש עליהם היום, וסברו לקבוע הסעודה לשבת, א"ל רב המנונא סבא דאי"צ, דשבת קבעה נפשה, דכשם שקובעת למעשר כך קובעת לקידוש, וסגי בפורס מפה ומקדש. ומבואר ברשב"ם דהנידון היה דתלמידי דרב סברו לעקור השולחן ולהחזירו לכבוד שבת, ורב המנונא סבא אמר להם דאי"צ, דשבת קבעה נפשה, דכיון דנאסרו לאכול עד שיקדשו ממילא הו"ל הפסק ואי"צ לעקירת השולחן.

וזהו לשי' הרשב"ם דעקירת השולחן היא משום הפסק. וצ"ל דבזה גופא נחלקו תלמידי רב עם רב המנונא סבא, דתלמידי רב סברו שההפסק צ"ל ע"י עקירת שולחן, ורב המנונא סבא אמר להם שאי"צ כי ההפסק נעשה ע"י האיסור טעימה גופא. ונחלקו בביאור דברי ר' יהודה. אבל להתוס' דלא נשנה עקירת שולחן משום הפסק כלל, צ"ל שנחלקו אם צריך לברך ברהמ"ז או שיכולים לקדש בלא להפסיק ברהמ"ז. ולפי"ז תלמידי דרב ס"ל כר' יהודה, ורב המנונא סבא ס"ל דפורס מפה ומקדש כשמואל וכשיטת חכמים בירושלמי.

ד. ויל"ע בדברי הרשב"ם שם, דמתחילה בד"ה דשבת היא קבעה נפשה כתב שמאחר שהיא אוסרת עלינו לאכול מעתה בלא קידוש אין לך הפסק גדול מזה ומעצמה סעודת שבת חשיבא נבדלת מסעודת חול ורי לכם בפריסת מפה וקידוש. ומשמע דהאיסור לטעום קודם קידוש הוא גורם ההפסק. אבל אח"כ בד"ה קובעת לקידוש כתב שאסור לטעום עד שיקדש, אלמא משחשיכה היא חשובה אכילת שבת מאליה ע"כ, משמע להיפך, דכיון שהיא חשובה מאליה אכילת שבת לכן

²²⁷ שו"ר בס' ושם דרך (להגרש"ז ברוידא ז"ל הר"מ דחברון) ביאר עד"ז החילוק בין פסח לבין שאר שבתות ויו"ט, למה בשאר שבתות ויו"ט פסק ר' יוחנן כר' יוסי, ואילו בפסח פסק כר' יהודה. והוא דבפסח כיון שאכילות הלילה הויין מצוה בפנ"ע, לכן יותר י"ל דקבעה נפשה דבעצם חשיבא אכילת פסח. וממילא דהויא התחלה חדשה וצריך להפסיק ולעקור השולחן לשם פסח ולקדש. משא"כ בשאר שבתות ויו"ט שאין אכילתם מעשה מצוה בעצם רק משום עונג שבת ויו"ט, בזה פסק כר' יוסי דלא אמרי' שבת קבעה נפשה, את"ד. אבל כל כי הא הו"ל להרשב"ם לפרש. והחילוק בין פסח לשאר ימות השנה יתבאר לק' עמ' ב' אי"ה.

והרי לרב המנונא סבא אי"צ עקירת שולחן אלא שבת קבעה נפשה מאליה והוי הפסק. ונראה דסוגיין נקטה בפשיטות כתלמידי רב דההפסק דר' יהודה הוא ע"י עקירת שולחן. וממילא מוכרח דמש"א שמואל פורס מפה ומקדש אי"ז הפסק (וגם אי"צ ברהמ"ז). וזהו שזהכריח את הרשב"ם לפרש לפום סוגיין דשמואל ס"ל כר' יוסי.

בדעת ר' יוחנן שפסק כר' יהודה בער"פ וכר' יוסי בשאר שבתות ויו"ט

תוד"ה מכלל, מש"פ הר"ר יחיאל דלר' יוסי שמתחילין אי"צ לומר שאין מפסיקין ומכאן מוכיח הגמ' דר' יוסי מיירי בער"פ. והדברים תמוהים לכ' דמה דמתחילין לר' יוסי היינו קודם חשיכה, אבל החידוש דאין מפסיקין הוא לאחר חשיכה.

אמנם היה אפשר לדעי' בתוס' שבמרכיז ד"ה כאן קודם ט', שמבואר מדבריהם דלר' יהודה מותר להתחיל קודם הזמן דסמוך למנחה אפילו אם יודע שיימשך לתוך זמן האיסור. ודלא כהרשב"ם לק' (קז:): גבי אגריפס עיי"ש. וכמו"כ לכאורה לר' יוסי שמותר להתחיל אפילו לאחר מנחה קטנה, סתמו כפירושו דמותר להתחיל אפילו סמוך לחשיכה, וא"כ ממה דשרינן ליה להתחיל ממילא מוכן דאי"צ להפסיק.

אבל אי"ז מספיק, דתינח אם האיסור לאכול משחשיכה היה משום תיאבון א"כ היינו יכולים לומר דממה דשרי לר' יוסי להתחיל סמוך לחשיכה מעט, ולא חייש שעיי"ז לא יאכל אח"כ לתיאבון, א"כ ממילא ידעי' דשרי גם להמשיך משחשיכה, שהרי ההיתר להתחיל תיכף סמוך לחשיכה מורה שאין בזה חשש תיאבון אף שממילא יימשך אח"כ. אבל הרי באמת האיסור לאכול משחשיכה אינו משום תיאבון כלל – שהרי איזה איסור משום תיאבון שייך בזה, הרי אם מותר להמשיך משחשיכה א"כ זו עצמה היא סעודת שבת, כמש"כ התוס' לק' לר' יוסי – אלא משום כבוד שבת, לקבוע הסעודה לשם שבת (כמבואר בדברי תלמידי דרב בגמ' לק' קה.), וא"כ נהי דמצד האיסור דתיאבון שרי לר' יוסי לאכול עד חשיכה, ולא חייש לתיאבון, אבל מיד עם חשיכה שמא חל איסור חדש לאכול בלי לקבוע הסעודה לשם שבת. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, מאי קאמר הר"ר יחיאל דלר' יוסי שמותר להתחילה בערב שבת פשיטא דאי"צ להפסיק, מאי פשיטותא היא זו.

ב. ונראה בזה, דבאמת סוגיין קשה דמחלק ר' יוחנן

דהוי דלא כמאן, וכתב דשמואל ס"ל כר' יוסי דבעצם אי"צ להפסיק, רק מחמיר קצת לפרוס מפה ולקדש. ובעצם פריסת המפה כתב ב' פירושים, או ככל קידוש בעלמא, או משום סילוק תכא. ולהצד דהוא ככל קידוש בעלמא, החומרא הוא שלא לאכול לפני קידוש אף שבעצם הסעודה נמשכת מקודם. ולהצד שהוא משום סילוק תכא, החומרא הוא בשתים, שלא לאכול לפני קידוש, וגם ענין סילוק תכא.

והסברא דפורס מפה משום סילוק תכא צ"ב, גם ק' דאם הוא נחשב כעקירת שולחן א"כ הר"ז כשיטת ר' יהודה ואילו הרשב"ם הדגיש דשמואל ס"ל כר' יוסי. ונראה דענין סילוק תכא הוא כדי שלא יקדש על סעודת חול, שהרי לר' יוסי ג"כ כשממשיך סעודתו הויא ממילא סעודת שבת, רק דלדעתו אי"ז נחשב התחלת סעודה ומותר לקדש בסוף הסעודה. אבל כשמקדש הרי עדיין לא אכל כלום לסעודת שבת והוי כמקדש על סעודת חול, ולזה צריך סילוק תכא על ידי פריסת מפה. אבל פריסת מפה מועלת רק שלא יחשב כמקדש על סעודת חול, אבל כשמסלק המפה חוזר לסעודה הראשונה ואי"ז קביעת סעודה חדשה, ולכן לר' יהודה אי"ז מועיל. (ועי' לק' ביארנו עפ"י סברא זו את דברי התוס' ד"ה מפסיקין.)

ולפי"ז יל"ע למ"ל לרשב"ם לבאר בדברי רב המנונא סבא דכיון שנאסר לאכול אין לך הפסק גדול מזה כדי שלא ייחשב מקדש על סעודת חול, תפ"ל משום פריסת מפה. ושמא איה"נ להך צד ברשב"ם דפריסת מפה הוי סילוק תכא באמת אי"צ למש"כ לק' דאין לך הפסק גדול מזה, ודברי הרשב"ם שם הם כלשון ראשון כאן דפריסת מפה הוא רק ככל קידוש דעלמא.

וק' על מש"כ רשב"ם דשמואל ס"ל כר' יוסי, והרי רב המנונא סבא אמר ג"כ שפורס מפה ומקדש, ומבואר ברשב"ם שם דבאמת ס"ל שאסור לאכול קודם קידוש, וכר' יהודה. וא"כ אמאי פשיטא ליה להרשב"ם דשמואל ס"ל כר' יוסי.

ונראה בזה, דנתבאר דיסוד שיטת ר' יהודה ומחלקתו עם ר' יוסי הוא בזה דר' יהודה ס"ל דצריך לקבוע סעודה חדשה לשם שבת. ונחלקו תלמידי רב עם רב המנונא סבא איך קובע הסעודה לשם שבת, דתלמידי דרב ס"ל דצריך עקירת שולחן, ורה"ס ס"ל שעצם האיסור טעימה הוא ההפסק.

והנה בסוגיין מקשה על שמואל דפורס מפה ומקדש, ממש"א שמואל כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה, מאי לאו לעקירת שולחן כו'. וצריך להבין למה היה ס"ד שההפסק הוא ע"י עקירת שולחן דוקא.

וע"כ דר' יוסי מיירי בערב פסח, דבאמת חייש לתיאבון, ואסור להתחיל סמוך למנחה, ומ"מ אשמעינן דאם התחיל בהיתר אינו מפסיק משחשיכה, וזה הוא באמת משום דר' יוסי סובר דהסעודה עצמה נהפכת לסעודת פסח.

ד. וא"ת למה לא הוכיחה הגמ' דבר זה מהברייתא דלק' (קב.) דמדוייק מינה (כמה שדייקו התוס') דאי"צ לקבוע סעודה אחרת לשם שבת, אלא אותה הסעודה ממילא נעשית סעודת שבת, וממילא דאין מקום לחלק בין שבת לבין פסח. ולמה הוצרכו לדייק מהברייתא דאין מפסיקין.

אבל לק"מ, דבאמת יש לדון בדברי ר' יוחנן שפסק כר' יוסי דאין מפסיקין, אם היינו משום שממילא נעשה סעודת שבת (וכדעת ר' יוסי עצמו בברייתא לק' קב.), או"ד טעמא דר' יוחנן משום דלא חייש לתיאבון, וממשיך לאכול בתורת סעודת חול, ואח"כ צריך לקבוע סעודת שבת. והרי מסתברא כהך צד השני, דהא ר' יוחנן פסק כר' יוסי בשבת ויו"ט וכו' יהודה בפסח, וכל הסברא לחלק בין פסח לבין שאר יו"ט הוא מצד החשש תיאבון. (וכמש"נ דזהו יסוד שיטת הר"ר יחיאל דכל החילוק בין פסח לבין שאר ימים טובים הוא בחששא דתיאבון.) וא"כ ר' יוחנן באמת סובר שהסעודה עצמה אינה נהפכת לסעודת שבת ויו"ט (דאל"כ מה חשש תיאבון איכא הרי זו עצמה הסעודת שבת), ולכן בפסח דחיישינן לתיאבון צריך להפסיק מיד ולקבוע סעודת הפסח משא"כ בשבת ויו"ט דלא חיישינן לתיאבון אי"צ להפסיק עכשיו, אבל צריך אח"כ לקבוע סעודה אחרת לשם שבת ויו"ט. (ואפי' לפמש"כ התוס' לק' בשם ה"ר יחיאל דקיי"ל דבשבת אין להתחיל סמוך למנח"ק וכו' יהודה, החשש תיאבון בער"פ ודאי חמור יותר.)

וא"כ נמצא דמש"פ ר' יוחנן כר' יוסי בשאר שבתות ויו"ט, היינו רק במה שאמר ר' יוסי דאין מפסיקין, אבל אי"ז כטעמא דר' יוסי, דלר' יוסי עצמו הטעם שאין מפסיקין (אפילו בפסח) הוא משום שהסעודה עצמה נהפכת לסעודת שבת ויו"ט, וכמבואר בדבריו בברייתא דלק' (קב.). ואילו ר' יוחנן שפסק דאין מפסיקין הוא משום דלא חייש לתיאבון (כ"א בפסח), וצריך באמת לקבוע סעודת שבת אח"כ.

וממילא הגמ' כאן לא יכלה להביא הברייתא דלק', דכל מעיינה של הגמ' לפרש מה שפסק ר' יוחנן כר' יהודה בפסח וכו' יוסי בשאר שבתות ויו"ט, וזה ע"כ קאי על הברייתא דמפסיקין, דבזה אמנם פסק כר' יוסי דאין מפסיקין, אבל לא על הברייתא דלק' דשם מבואר שדעת ר' יוסי שהסעודה עצמה נהפכת לסעודת שבת, ובזה לא פסק ר' יוחנן כותיה.

לפסוק כר' יהודה בערב פסח וכו' יוסי בשאר שבתות ויו"ט, וכמה שהקשה הרא"ש דתינה לענין מתחילין נתבאר בגמ' דפסח חמור משום חיובא דמצה דיותר יש לחוש לאכילה גסה, אבל לענין מפסיקין שהוא משום כבוד שבת מה טעם יש לחלק ביניהם. (וידובר בו לק' עמ' ב' בשיטת הרמב"ן והראב"ד עיי"ש.) אבל נראה שדעת הר"ר יחיאל דבאמת מה שמפסיקין לשבתות הוא לעולם מלתא דתיאבון.

והוא, דהנה בדברי ר' יהודה מבואר שני דברים, חדא שצריך להפסיק בין סעודת חול לסעודת שבת, ועוד דאותו הפסק צ"ל מיד משתחשך. וצריך להבין, תינה מה שצריך להפסיק זה מובן שצריך לקבוע הסעודה לשם שבת, אבל למה צריך שיהיה הפסק זה מיד, למה לא יוכל להמשיך בסעודת חול, ולהפסיק אח"כ ולקבוע סעודה אחרת לשם שבת. וע"כ דזהו באמת משום תיאבון. ותרווייהו צריכי, דאי משום תיאבון לחוד היה יכול להמשיך ולאכול והסעודה מעצמה היתה נעשית סעודת שבת, ואי משום שצריך לקבוע הסעודה לשם שבת לחוד היה יכול להמשיך אחר חשיכה ולהפסיק ואח"כ לאכול סעודת שבת.

ומעתה ר' יוסי שאמר שאין מפסיקין, אין הכרע באיזו נקודה בא לחלוק על ר' יהודה, דאפשר לומר דס"ל שאי"צ לקבוע הסעודה לשם שבת, וממילא היא נעשית סעודת שבת. אבל מאידך אפשר'ל דלעולם מה שממשיך לאכול הוא סעודת חול, וצריך באמת לקבוע סעודת שבת אח"כ, ולא קאמר ר' יוסי אלא דאי"צ להפסיק מיד, ויכול להמשיך בסעודת חול ולקבוע סעודת שבת אח"כ, דלא חייש ר' יוסי לתיאבון.

אמנם התוס' בסוגיין כתבו לדייק מדברי ר' יוסי בברייתא לק' (קב.) שאמר שגומר כל הסעודה ומקדש, שדעת ר' יוסי שבאמת אותה הסעודה עצמה נעשית סעודת שבת, וא"כ מאותה הברייתא יש לנו באמת הכרע בדעת ר' יוסי. אבל מ"מ דברי ר' יוסי בברייתא שבסוגיין, שאין מפסיקין לשבתות, אין להם הכרע מצד עצמם.

ג. ומעתה יובנו דברי הר"ר יחיאל, שמפרש דיוק הש"ס כך, דבשבת וכן שאר יו"ט כיון דס"ל לר' יוסי דשרי להתחיל אפילו מעט קודם חשיכה, ואין בזה חשש תיאבון, א"כ ממילא מובן דגם אם ימשיך לאחר חשיכה אין בזה חשש תיאבון. וא"כ פשוט דאי"צ להפסיק, שהרי אפי"ת שצריך לקבוע סעודה לשם שבת הרי יוכל לעשות כן אח"כ. וא"כ למה הוצרך ר' יוסי לומר דאין מפסיקין. (אמנם ר' יוסי ס"ל יותר, דגם אח"כ אי"צ לקבוע סעודת שבת, כמבואר מדבריו באידך ברייתא דלק' (קב.), אבל מ"מ במה שאמר ר' יוסי כאן דאין מפסיקין אין שום חידוש.)

פריסת מפה במקום עקירת שולחן

תוד"ה מפסיקין. מש"כ התוס' דפריסת מפה במקום עקירת שולחן, ק' דלק' בסה"ע (ד"ה אלא) כתבו דשמואל דס"ל פורס מפה ומקדש ס"ל כרב דשבת קבעה נפשה (וכמבואר בגמ' לק' קה. דרב המנונא סבא ס"ל דפורס מפה ומקדש משום דשבת קבעה נפשה עיי"ש) והרי הסברא דשבת קבעה נפשה פירושה דאי"צ לקבוע הסעודה לשם שבת וא"כ למ"ל פריסת מפה במקום עקירת שולחן.

ב. עו"ק כמשה"ק מהרש"א אם פריסת מפה במקום עקירת שולחן א"כ מנ"ל להגמ' דר' יהודה מצריך עקירת שולחן ולא סגי ליה בפריסת מפה, שהרי ר' יהודה לא אמר אלא דמפסיקין אבל לא ביאר במה הויא ההפסקה.

ג. לעי' הקשינו סתירת דברי הרשב"ם (קה.) דכתב דשבת קבעה נפשה ומאליה חשובה אכילת שבת, ואי"צ לקבעה, ולעי' מיניה כתב דע"י איסור אכילה קודם שבת הוי הפסק דאין לך הפסק גדול מזה. ולמ"ל הך טעמא דאין לך הפסק כו' תפ"ל דמאליה היא חשובה אכילת שבת. וביארנו דאמנם מאליה האכילה בשבת חשובה אכילת שבת וחשובה לעצמה אבל היינו דוקא משמתחיל לאכול אבל כשמקדש עדיין לא אכל ואיך יקדש על סעודת חול וצריך להתחלק מסעודת חול ולזה צריך לטעמא דכיון שנאסר לאכול (דכשיאכל ייחשב אכילת שבת וצריך לקדש תחילה) ממילא דהאיסור אכילה עצמו חשוב הפסק.

ומעתה נראה בדעת התוס', דהסוברים דפורס מפה ומקדש (דהיינו חכמים בירושלמי, ושמואל בסוגיין ורב המנונא סבא לק' קה.) סבירא להו דשבת קבעה נפשה ואי"צ לקבוע סעודת שבת. אבל מ"מ בשעה שמקדש הרי עדיין לא התחיל סעודת שבת וא"כ איך מקדש על סעודת חול. ולזה מהני פורס מפה לסלק סעודת חול. אבל פריסת מפה אינה מועילה לקבוע סעודת שבת, דכשמסלק המפה אי"ז סעודה חדשה. ולזה צריך עדיין לטעמא דשבת קבעה נפשה.

וזהו שכתבו התוס' דפריסת מפה במקום עקירת שולחן, היינו לענין סילוק סעודת חול, אבל לא לקבוע סעודת שבת, ולזה צריך לטעמא דשבת קבעה נפשה.

ד. והנה הרשב"ם כתב דשמואל ס"ל כו' יוסי דאי"צ עקירת שולחן, רק מחמיר לפרוס מפה ולקדש, ובמה שצריך פריסת מפה כתב ב' טעמים או ככל קידוש בעלמא (דהיינו כי היכי דתייתי סעודה ביקרא דשבתא כמש"כ הרשב"ם לק' עמ' ב') או משום סילוק תכא, וק' להך לשון דהוי משום סילוק תכא א"כ מאי שנא מדר'

[ולכ' לפי"ז היה נאות לומר דטעמא דר' יוחנן משום דלענין מה דפליגי אם צריך לקבוע הסעודה לשם שבת פסק לגמרי כו' יהודה, ובמה דפליגי אם בשאר שבתות ויו"ט חיישינן לתיאבון פסק לגמרי כו' יוסי, וממילא דבשבתות ויו"ט אי"צ להפסיק דיוכל לקבוע סעודת שבת אח"כ דלא חיישינן לתיאבון אבל בער"פ דלכו"ע חיישינן לתיאבון א"כ צריך להפסיק מיד לקבוע סעודת שבת. אבל זה אינו לפמש"כ התוס' לק' בשם ה"ר יחיאל דלענין מתחילין קיי"ל כו' יהודה, וא"כ גם בשאר שבתות ויו"ט יש חשש תיאבון, ומ"מ פסק ר' יוחנן דאין מפסיקין, וצ"ל משום דאין החשש תיאבון בשבתות ויו"ט חמור כ"כ דנימא שחייב להפסיק כשהתחיל בהיתר. ובאמת צע"ק דסברא זו היא דלא כמאן, דהא לר' יהודה באמת מפסיקין, ולר' יוסי מה דאין מפסיקין הוא משום דסעודה זו עצמה נהפכת לסעודת שבת וממילא דל"ש שיפסיק משום תיאבון. וצ"ת.]

ה. והנה בעיקר מה שהקשינו נהי דלר' יהודה צריך לקבוע הסעודה לשם שבת, אבל למה צריך להפסיק מיד, וכתבנו דהוא ע"כ מחששא דתיאבון. אכן הרשב"ם לק' (קה.) כתב בזה טעם אחר דשבת קבעה נפשה ומחשיכה היא חשובה אכילת שבת מאליה, וביארנו לעי' דהכונה דאכילה שבת היא בעצם קובעת שם לעצמה והויא התחלה חדשה דאסור לפני קידוש. אכן הרשב"ם בזה לשיטתו, דבסוגיא שם נחלקו תלמידי דרב עם רב המנונא סבא דתלמידי דרב רצו לקבוע הסעודה לשם שבת ורב המנונא סבא אמר דאי"צ דשבת קבעה נפשה. ומדברי הרשב"ם מבואר דפלוגתתם בזה דתלמידי דרב רצו לעקור השולחן, ורב המנונא סבא השיב דאי"צ דשבת קבעה נפשה, וכיון שאסור לאכול קודם קידוש אין לך הפסק גדול מזה. והארכנו בזה לעי'. אבל פירוש זה לא יתכן כ"א לשיטת הרשב"ם שעקירת שולחן היא מדין הפסק, וא"כ יל"פ דנחלקו אמוראי איך צריך להפסיק לר' יהודה, אם ע"י עקירת שולחן או דממילא האיסור אכילה הויא הפסק. אבל שי' התוס' (קב:): דעקירת השולחן אינה לא מעלה ולא מוריד, וההפסק דר' יהודה הוא ע"י ברהמ"ו. וא"כ צל"פ דתלמידי דרב שרצו להפסיק סברו כו' יהודה, ורב המנונא סבא פסק כחכמים דפורס מפה ומקדש, ודלא כו' יהודה. וא"כ מש"א רב המנונא סבא דשבת קבעה נפשה אין הכונה כמה שפרשב"ם דאין לך הפסק גדול מזה, אלא להיפך דכיון דשבת קבעה נפשה הוי ממילא סעודת שבת ואי"צ להפסיק. ודלא כו' יהודה. וא"כ אין מקום לפרש דברי ר' יהודה עפ"י סברת רב המנונא סבא, וק"ל.

רשב"ם שם דכל שהסיח דעתו צריך לברך ברהמ"ז דא"א לברך ברהמ"ז א' על ב' סעודות ולדידיה מה שמברך ברהמ"ז לר' יהודה אי"ז כדי לקבוע סעודת שבת, וא"כ אין הכרע אם ר' יהודה ס"ל דשבת קבעה נפשה. ושפיר י"ל דפלוגתת תלמידי דרב ורב המנונא סבא הוא אליבא דר' יהודה.

ק' ע"ב

פורס מפה ומקדש

תניא נמי הכי ושויין שאין מביינין את השולחן א"א כ' קידש, ואם הביא פורס מפה ומקדש. הרשב"ם ותוס' פי' דמש"א תניא נמי הכי קאי אדרבה ב"ר הונא, ומיייתי ראייה דאם הביא השולחן קודם קידוש דצריך לפרוס מפה קודם שיקדש.

אבל עי' ברי"ף מבואר מדבריו דפי' דתניא נמי הכי קאי אדשמואל, ונראה ברור שהוא מפרש דהבאת השולחן היינו התחלת הסעודה, וכמש"פ בעה"מ והראב"ד והרמב"ן עיי"ש, וכונת הברייתא דאם התחיל לאכול ונתחייב בקידוש פורס מפה ומקדש, והיינו כשמואל.

(והרשב"ם הק' דשמואל דאמר דלא כר' יהודה ודלא כר' יוסי, ותי' דס"ל כר' יוסי ומחמיר קצת, והתוס' כתבו דאזיל כחכמים בירושלמי, אבל לשיטת הרי"ף ודעימיה ניחא בפשיטות דשמואל דאמר כהך ברייתא.)

אמנם אף שהרמב"ן ובעה"מ והראב"ד כולו פירשו דהבאת השולחן היינו התחלת אכילה, אבל מ"מ נחלקו בביאור הברייתא, דהרמב"ן מפרש דשויין שאין מביינין השולחן (היינו שאין מתחילין לאכול) משחשיכה, אבל אם עבר והתחיל לאכול משחשיכה פורס מפה ומקדש. וזהו לכ' הפירוש היותר פשוט דמבואר בפשיטות מש"א ושויין, דהיינו דר' יהודה ור' יוסי שנחלקו אם מתחיל מבעו"י שויין שאין להתחיל משחשיכה, וגם קאי ב' הבבות (ושויין שאין מביינין כו') ואם הביא כו') על זמן א' (דהיינו משחשיכה). ולפי פירוש זה מבואר דאפילו אם התחיל באיסור פורס מפה ומקדש.

אבל הראב"ד פי' דשויין שאין מתחילין משחשיכה, ואם התחיל מבעו"י בהיתר וקידש עליו היום פורס מפה ומקדש. ולפי"ז הבבא דשויין שאין מביינין קאי אלאחר חשיכה, והבבא דאם הביא קאי אקודם חשיכה. וכפי"נ נדחק לזה משום דפשיטא ל' דאם התחיל באיסור לא סגי בפריסת מפה וצריך להפסיק הסעודה לגמרי, ודלא

יהודה דמצריך עקירת שולחן. ונראה דגם בזה הביאור כנ"ל דפריסת מפה מועיל שלא יחשב כמקדש על סעודת חול, אבל מ"מ כשמסיר המפה אי"ז סעודה חדשה, וחוזר לקיבוע קמא, והוי כר' יוסי ודלא כר' יהודה שצריך לקבוע סעודה חדשה לשם שבת, ולזה צריך עקירת שולחן דוקא שמביא השולחן לשם שבת.

ה. והנה תוס' לק' (קד:) דחו הגירסא דמקדש תחילה, דא"כ מנ"ל לר' יהודה שצריך עקירת שולחן כלל, וק' הרי שיטת התוס' דבמקום שמסיח דעתו וחוזר לאכול אי"צ ברהמ"ז, וא"כ מה שמברך ברהמ"ז כאן ע"כ משום הפסק, וא"כ מוכח דר' יהודה ל"ל הסברא דשבת קבעה נפשה. וא"כ מה מקשו מנ"ל דצריך עקירת שולחן, הרי בודאי צריך עקירת שולחן דאל"כ נמצא מקדש על סעודת חול.

אבל נראה שכונת התוס' להקשות מנ"ל דצריך עקירת שולחן לר' יהודה, תסגי בפריסת מפה, דלסילוק סעודה סגי בזה, ואילו לקבוע סעודת שבת תסגי במה שמברך ברהמ"ז אח"כ. (ומזה הכריחו דבאמת אי"צ עקירת שולחן ממש, ועקירת שולחן היא ברהמ"ז, וכהגי' דמברך ברהמ"ז תחילה.)

ונמצא שקושיית המהרש"א (מנ"ל דר' יהודה צריך עקירת שולחן ולא סגי בפריסת מפה) היא ממש קו' התוס' לק'. אשר מכח זה באמת דחו התוס' את הסברא דצריך עקירת שולחן ממש, ופירשו דעקירת שוחן היינו ברהמ"ז, וזה הרי מפורש בדברי ר' יהודה (קב.) דצריך לברך ברהמ"ז.

ו. והנה במחלוקת תלמידי דרב ורב המנונא סבא לק' (קה.) פי' רשב"ם דנחלקו אם צריך עקירת שולחן או"ד שבת קבעה נפשה ואין לך הפסק גדול מזה. ולפי"ז תרוויהו מודי דצריך לקבוע סעודת שבת, ודלא כר' יוסי, ופלוגתתם היא אליבא דר' יהודה (וכמה שביארנו לעי"). אבל להתוס' א"א לפרש כן דהא סבירא להו דעקירת שולחן לא מעלה ולא מוריד וההפסק דר' יהודה היא ע"י ברהמ"ז, וא"כ תלמידי דרב ע"כ רצו לקבוע ע"י ברהמ"ז ורב המנונא סבא אמר להו דאי"צ, וא"כ רב המנונא סבא הוא ע"כ דלא כר' יהודה דאמר מפורש שצריך לברך ברהמ"ז.

ונראה דאולי לשיטתייהו דדעת התוס' (קג.) דאפילו גמר לאכול והסיח דעתו וחזר לאכול סעודה אחרת אי"צ לברך ברהמ"ז כ"א לבסוף, וא"כ לדידיה מה שמברך ברהמ"ז לר' יהודה ע"כ הוא כדי לעשות הפסק ולקבוע סעודת שבת. וא"כ מוכח דר' יהודה ל"ל הסברא דשבת קבעה נפשה, וא"כ רב המנונא סבא דאמר בשם רב דשבת קבעה נפשה הוא דלא כר' יהודה. אבל לשי'

לסעודת שבת אבל סגי – לשיטת הגאונים – לקידוש במקום סעודה.) ולכן שפיר יש חילוק בין פסח לשאר יו"ט, דבשאר יו"ט פורס מפה ומקדש וגומר סעודת חול, ואח"כ אוכל סעודת יו"ט ולא חיישינן שלא יאכל לתיאבון, אבל בפסח אין להמשיך בסעודת חול כלל משום חשש אכילה גסה, אלא צריך לברך ברמה"ז ולקבוע הסעודה לשם פסח.

(ובאמת שגם הרשב"ם פסק כשמואל וכו' יוחנן, ונראה דגם הרשב"ם סבירא ליה על דרך זה.)

ג. ומעתה מבואר היטב מה דפליגי אם הדין פורס מפה ומקדש נאמר אפילו כשהתחיל באיסור. דהרמב"ן לטעמי' דמה שאוכל אח"כ הוי סעודת שבת א"כ איזה טעם יש לחלק בין התחיל בהיתר להתחיל באיסור, אבל להראב"ד דמה שממשיך לאכול לא חשיבא סעודת שבת א"כ אמנם ע"י פריסת מפה מתקן האיסור לאכול לפני קידוש אבל אכתי איכא למיחש לתיאבון, ונהי דקיי"ל כר' יוסי דמותר להתחיל אחר מנחה קטנה, אבל להתחיל אחר חשיכה ודאי חמור טפי, ורק אם התחיל בהיתר שרינן ל' להמשיך אבל אם התחיל באיסור ודאי צריך להפסיק מיד ולקבוע סעודת שבת כדי שיאכל לתיאבון.

ד. ושי' בעה"מ דאפילו התחיל באיסור פורס מפה ומקדש וכו' ומי' ולשיטתו דגם הוא כתב דלמה דקיי"ל כשמואל אין מקום לחילוקו של ר' יוחנן. אבל מ"מ ס"ל דצריך שיתחיל עכ"פ מבעו"י, אבל משחשיכה לא. ונראה משום דס"ל דא"א לקדש באמצע סעודת שבת וא"כ אם התחיל משחשיכה הרי הוא באמצע סעודת שבת וא"א לקדש כ"א בתחילת הסעודה (או בסופה לר' יוסי, אי"נ דגם לר' יוסי צריך לקדש לבסוף ולאכול סעודה אחרת, וכמש"נ לעי'), ודו"ק.

אותם בני"א שקידשו כו' ידי יין לא יצאו. הנה רש"י כאן האריך בדברי רב דידי קידוש יצאו אע"פ שלא שתי דקיי"ל דסגי בשתיית א' מהם, ומ"מ לכתחילה צריך שיטעמו כולן, ואינו מובן כ"כ אריכות זו למה, ולמה כל זה נצרך לביאור סוגיין, ומקומו לק' (קז). בסוגיא דהמקדש צריך שיטעמו. ובדוחק י"ל דהנה המרדכי הוכיח דע"כ רב מיירי כששתה, דאם לא כן פשיטא דלא יצא ידי יין ואפילו בלא טעמא דשינוי מקום (דהרי בין הברכה והשתיה אפילו שיחה קלה מפסיקה). וכעיי"ז בתוס' לק' (קא.). ולזה ביאר רש"י דהאף שאינן חייבים לשתות כדי לצאת ידי קידוש מ"מ מצוה איכא ולכן מסתמא בהכי מיירי רב ולכן מה דלא יצא ידי יין הוא מטעם שינוי מקום.

כסברת הרמב"ן. וצ"ב סברת הראב"ד, דלכ' אם מועיל פריסת מפה במקום שהתחיל בהיתר למה ישתנה הדין כשהתחיל באיסור.

ובעה"מ פ' דשוינן שאין מתחילין סמוך למנחה, והיינו בערב פסח, ואם התחיל באיסור פורס מפה ומקדש. מבואר דס"ל כהרמב"ן דגם אם התחיל באיסור מועיל פריסת מפה, אבל לא ניחא ל' לפרש דקאי אלאחר חשיכה, ונדחק לפרש דקאי אערב פסח. וצ"ב סברתו, למה נייד מלפרש דקאי אלאחר חשיכה.

ב. ונראה ברור דהרמב"ן והראב"ד לשיטתייהו, דהנה הרמב"ן כתב דכיון דקיי"ל כשמואל דפורס מפה ומקדש ממילא נדחה מה שחילק ר' יוחנן בהפסקה בין פסח לשאר ימים טובים, דלענין חיובא דמצה מועיל פריסת מפה כמו עקירת שולחן. וכונתו ברורה דאין מקום לחלק בין פסח לשאר יו"ט כ"א מצד החשש דאכילה גסה, וזהו דוקא אם בשאר יו"ט קיי"ל כר' יוסי דאינו מקדש כלל, רק ממשיך בסעודת חול, וא"כ אח"כ יצטרך לאכול סעודת יו"ט, ובוה"ל דבפסח שיש בו מצות אכילת מצה חיישינן טפי דעד שיגמור סעודת חול כבר יהיה שבע מדי. אבל לשמואל דפורס מפה ומקדש, א"כ ע"כ דנעשה סעודת שבת מיד (שהרי צריך קידוש במקום סעודת שבת) וא"כ כבר אין מקום לחלק בין פסח לשאר יו"ט דכיון דנעשה סעודת שבת ויו"ט שוב אין שום חשש תיאבון במה שממשיך לאכול.

וא"ת א"כ גם על ר' יוחנן יקשה למה מחלק בין פסח לשאר יו"ט, והרי התוס' כתבו דגם לר' יוסי מה שממשיך בסעודתו משחשיכה עולה לסעודת שבת, צ"ל דהרמב"ן חולק על זה, אי"נ כמה שביארנו לעי' עמ' א' בשיטת הר"ר יחיאל בתוס', דמש"פ ר' יוחנן בשאר שבתות ויו"ט כר' יוסי דאין מפסיקין הוא כר' יוסי ולא מטעמיה, דלר' יוסי אינו מפסיק (אפילו בפסח) משום דנעשה סעודת שבת מאליו, ולר' יוחנן אינו מפסיק (בשאר שבתות ויו"ט) וגומר סעודת חול, ואח"כ קובע סעודת שבת ויו"ט בפנ"ע, ולא חיישינן לתיאבון, זולת בפסח משום אכילת מצה.

אבל הראב"ד כתב דאף דקיי"ל כשמואל לא נדחו דברי ר' יוחנן, ובשבת ושאר יו"ט פורס מפה ומקדש, ובפסח צריך עקירת שולחן. וצ"ב הסברא בזה. ונראה דס"ל להראב"ד דאף דלשמואל פורס מפה ומקדש משום שאסור לאכול לפני קידוש, אבל מה שממשיך לאכול אח"כ לא חשיבא סעודת שבת, כיון שלא קבע הסעודה לשם שבת, וצריך לקבוע סעודת שבת אח"כ. (וא"ת א"כ הויא הקידוש במקום סעודת חול, צ"ל דאף שאינו עולה לסעודת שבת אבל מ"מ יש בו משום עונג שבת, והוי כמקדש על מיני מזונות קודם הסעודה, דאינה עולה

קידוש במקום סעודה

תוס' ד"ה ידי קידוש. מש"כ ליישב סוגיין עם הירושלמי, דבירושלמי מיירי ממקום למקום בחד ביתא, ובוה ל"פ רב ושמואל דצריך תנאי ומועיל תנאי. ולא נחלקו אלא מבית לבית. וכ"כ הרא"ש. ולפי"ז מש"א רב דידי יין יצא היינו דוקא כשהתנה, דהא אפילו ממקום למקום צריך תנאי, כל שכן מבית לבית. וכן מבואר במהרש"א, ומפורש ברא"ש דלרב יצאו ידי קידוש משום דמהני תנאי עיי"ש.

וק' א"כ מ"ק התוס' (ד"ה ידי יין) דלרב לא שייך הקידוש להסעודה כלל. וגם הרא"ש כתב דלרב קידוש דמי להבדלה (היינו דלרב כיון שאין הקידוש שייך להסעודה ומ"מ פוטר יין שבתוך המזון ממילא יש ללמוד דה"ה הבדלה אף שאינה שייכת להסעודה מ"מ פוטרת יין שבתוך המזון). והרי לפי דבריהם שכתבו ליישב הבבלי עם הירושלמי מבואר דגם לרב הקידוש שייכת להסעודה רק דמועיל תנאי.

ב. עו"ק משה"ק מהרש"א כיון דלרב מהני תנאי אפילו מבית לבית א"כ אמאי נקט רב בירושלמי מבית לוסכה דהיינו ממקום למקום, הו"ל לומר רבותא טפי דאפילו מבית לבית.

עו"ק כיון דטעמא דרב משום שהתנאי מועיל אפילו מבית לבית א"כ מ"ט אינו מועיל גם לענין שינוי מקום, ואמאי ס"ל דלא יצא ידי יין.

ג. עו"ק דבהמשך הסוגיא מייתי הגמ' ראייה דרב הונא סבר כשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה מהא דקידש ואתעקר ליה שרגא ועיילי' למאניה לבי גנניה דרבה בריה וחזר וקידש. והרי לפי"ד תוס' והרא"ש גם רב מודה בזה, כיון שלא התנה שהרי מתחילה היה דעתו לאכול בביתו, וא"כ מנ"ל להגמ' דרב הונא סבר כשמואל.

וכן ק' דמייתי הגמ' ראייה דגם רבה סבר כשמואל (וגם מאריך הגמ' להקשות והא כל מילי דרבה עביד כרב כו') ממש"א לתלמידים לטעום מידי אצלו שמא אדאזלו לאושפיזא אתעקר להו שרגא ולא יצא ידי קידוש, ועי' בתוס' שהק' למה לא חש להסעודה עצמה שהרי אם יתעקר להם הנר לא יצאו יד"ח הסעודה. וא' מתירוצי התוס' הוא שסמך דלענ"ז יוכלו לצאת במה שיאכלו ג' סעודות למחר. והנה לכ' לפי"ד התוס' והרא"ש כאן דגם לרב צריך להתנות עכ"פ, א"כ מבואר דגם לרב צריך שהקידוש יתחבר להסעודה, רק דס"ל דמועיל לזה תנאי, ולכ' פשוט דגם ע"י תנאי אין הקידוש מתחבר להסעודה דלמחר. וא"כ מאי מייתי הגמ' ראייה דרבה ס"ל

אבל היה נראה לבאר דברי רש"י באופן אחר, דהנה לק' (קא':) נחלקו רב חסדא ורב ששת אם הא דשינוי מקום צריך לברך נאמר אפילו בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן, ובסוף הסוגיא מייתי תנא לסייע לרב חסדא. ודעת רש"י שם דיין וכן כל דבר שצריך ברכה א' מעין ג' חשיב טעון ברכה לאחריו במקומו. והק' עליו התוס' דא"כ רב ושמואל דס"ל דידי יין לא יצאו צ"ל דס"ל כרב ששת, ובגמ' משמע דקיי"ל כרב חסדא. (אכן הרמב"ם באמת פסק כרב ששת, אבל הרי הרשב"ם עצמו פסק לק' (קב. כרב חסדא.)

ולכ' היה אפשר לתרץ דרב ושמואל מיירי כשלא שתו כלל, וכמש"כ רש"י כאן דידי קידוש יצאו אע"פ שלא שתו, אבל אין נראה לומר כן דא"כ מאי קמ"ל רב דידי יין לא יצא, ומשמע דהיינו משום שינוי מקום, תפ"ל דכיון שלא שתה א"כ פשיטא דלא יצא ידי יין. (וכ"כ המרדכי דע"כ רב מיירי ששתה מה"ט.) אבל נראה דלזה האריך רש"י דאינם חייבים לשתות, פ"י דאי"ח בשתיה גמורה דהיינו מלא לוגמיו, דהא דאמר' דהמקדש צריך לשתות מלא לוגמיו היינו רק המברך או א' מן המסובין ולא כולם, אבל מ"מ מצוה שכולם יטעמו דהיינו טעימה בעלמא, וא"כ בהכי איירי רב שטעמו קצת אבל לא שתו שיעור מלא לוגמיו המחייב בברכה אחרונה ונאמר דרש"י ס"ל דשיעור ברכה אחרונה במשקין הוא במלא לוגמיו, וכדעת התוס' בברכות (לט.), ובכה"ג אפילו רב חסדא מודה דשינוי מקום אי"צ לברך, שהרי לא שתה שיעור המחייב בברכה אחרונה במקומו, וק"ל.

אבל ק' לפי"ז דרש"י לק' (קא':) ד"ה לקיבעא קמא הדר) הק' מאי פריך הש"ס לר' יוחנן מהברייתא דשינוי מקום צריך לברך, אמאי לא תי' כרב חסדא דהברייתא מיירי בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהן במקומן, ור' יוחנן מיירי בדברים הטעונים ברכה במקומן. ותי' רש"י דר' יוחנן סתמא קאמר דשינוי מקום אי"צ לברך. וקשה לפי דברינו מאי קשיא לי' לרש"י, ואמאי לא תירץ רש"י דהש"ס דייק ממש"א ר' יוחנן דהמקדשים בביהכנ"ס יצאו ידי יין, והרי מסתמא לא שתו כולם מלא לוגמיו, כ"א טעימה בעלמא כנ"ל, וא"כ לא היו חייבים ברכה לאחריהם במקומן, ומ"מ קאמר ר' יוחנן דידי יין יצאו, ומזה ידעי' דס"ל לר' יוחנן דשינוי מקום אי"צ לברך אפילו בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומן. ושי"ל דמה דנקט רש"י בדברי רב ושמואל דלא שתו מלוא לוגמיו האמת נקט כיון דקיי"ל כרב חסדא, אבל מ"מ הש"ס כשהקשה לר' יוחנן מהברייתא לכ' היה יכול לתרץ דר' יוחנן כשאמר ידי יין יצאו מיירי כששתו מלא לוגמיו. וזהו שהוק' לרש"י לקמן אמאי לא תי' הש"ס כן, והוצרך לומר דר' יוחנן סתמא קאמר דשינוי מקום אי"צ לברך.

כשמואל, והרי בכה"ג אפילו רב מודה.

הסעודות דאח"כ ייחשבו כסעודות שבת, וכסברת הר"ן בסוכה הנ"ל, דבעי קריאת עונג לתקן הסעודות של שבת. ונראה דזהו גם סברת הרשב"ם לעי' דבעי שיכסה הפת בשעת קידוש כי היכי דתיטי סעודה ביקרא דשבתא, דע"י קריאת עונג של קידוש הוא שנתקן הסעודה להחשב סעודת שבת.

אשר על כן, אחר שקידש צריך או לענג את השבת באותו מקום, או שיתנה דאף שלא יענג אותו כאן אבל דעתו לקיים עונג שבת במקום אחר. אבל כל שאין דעתו לאכול כאן, וגם לא התנה שיאכל במקו"א, אין כאן קריאת עונג כלל, דשוברו בצדו שקרא לשבת עונג ולא ענגו.

נמצא דפלוגתת רב ושמואל אינו בידי התנאי, אם מועיל תנאי מבית לבית או רק ממקום למקום. דלא משמע כן בגמ' כלל. אלא פלוגתתם בודאי דשמואל אית ליה הדרשא דבמקום עונג תהיה קריאה, ולזה אינו מועיל תנאי כלל דסוכ"ס אין הקריאה במקום עונג (וכמו שאינו מועיל לענין דינא דשינוי מקום), ורב לית ליה הדרשא דבמקום עונג תהיה קריאה. ומ"מ גם לרב צריך קריאת עונג עכ"פ, וזה מתקיים או ע"י שמענג את השבת כאן, או ע"י שמתנה שאף שלא יענגהו כאן אבל יענגהו במקום אחר.

וניחא א"כ מש"כ התוס' דלרב לא שייך הקידוש להסעודה כלל, דנידון התוס' הוא אם נאמר דכמו שברכת היין שבקידוש פוטר את היין שבתוך המזון כמו"כ ברכת היין שבהבדלה. דהיה מקום לומר דלא דמי דקידוש הוא חלק מן הסעודה. ולזה כתבו שפיר ללמוד מרב, דלרב דאי"צ קידוש במקום סעודה א"כ הקידוש אינו חלק מן הסעודה כלל ודמי להבדלה. ואף דנתבאר דגם לרב הקידוש הוא קריאת עונג, אבל אי"ז ענין לדיני ברכות דסוכ"ס היין עצמו אינו מן הסעודה כלל.

ז. וכיון דרב ל"ל קידוש במקום סעודה כלל, ומה שמצריך תנאי אינו כדי לחבר הקידוש עם הסעודה, רק ענין התנאי דכיון שצריך קריאת עונג לכן כל שאין דעתו לענג את השבת כאן צריך להתנות שעכ"פ דעתו לענגו במקו"א כדי שלא יהיה הקידוש כקריאת שקר. ולזה באמת אין שום רבותא במבית לבית יותר מאשר ממקום למקום. וניחא קושיית מהרש"א למה נקט רב בירושלמי מבית לסוכה, ולא נקט רבותא טפי דמבית לבית.

ח. ומעתה בהא דאמר רבה תלמידים לטעום מידי דילמא יתעקר להם הנר ולא יאכלו הסעודה עד למחר, והגמ' מייתי מזה ראייה דס"ל כשמואל דצריך קידוש במקו"ס. והקשינו מה ראייה דילמא ס"ל כרב, דהא גם לרב צריך תנאי. אבל לנ"ל ניחא, דענין התנאי אינו

ד. עוד יל"ע במש"כ התוס' דלרב לא שייכא קידוש להסעודה, וגם ברא"ש משמע כן ממש"כ דלרב קידוש דומה להבדלה, והרי אמרי' לק' (קה.) דרב זמנין דחביבא ליה ריפתא ומקדש אריפתא, ופי' רשב"ם דהיינו שהיה מקדש על הלחם במקום יין. ואף דר"ת חולק על פי' זה, אבל הרא"ש הסכים לפי' רשב"ם. ולכ' אם איתא דהקידוש ל"ש להסעודה כלל איזה מקום יש לקדש על הפת, מה שלא מצינו בשאר כוס של ברכה. עוד יל"ע ממה שאמר רב לק' (קה.) כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש, ועי' בתוס' שם, ומבואר מדבריהם דכיון שנכנסה שבת נעשה סעודת שבת מאליה וממילא דצריך לקדש קודם. ולכ' הביאור בזה דכיון שנעשה סעודת שבת לכן צריך לקדש תחילה משום שהקידוש הוא מתחיל בסעודה ומתקן אותה, כשמ"כ הר"ן סוכה (יט. בדפי הרי"ף). (אבל יל"פ שם באופן אחר דכיון שנעשה סעודת שבת מאליה ממילא דהיא התחלה חדשה ואסור להתחיל סעודה חדשה לפני קידוש. ודברנו מזה לעי'). וגם מזה מבואר דהקידוש שייך להסעודה, גם לרב.

ה. עוד יל"ע בהא דמבואר בירושלמי דמקום למקום מודים רב ושמואל דצריך תנאי. ולכ' היינו כגון מאיגרא לארעא, וכן מפורש ברא"ש. (אבל המרדכי חולק וס"ל דמקום למקום בירושלמי היינו מפינה לפינה, אבל מאיגרא לארעא אין מועיל תנאי לשמואל.) וק' דבגמ' לק' (קא.) אמרינן דקס"ד דהא דאמר שמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו מבית לבית, אבל ממקום למקום כגון מאיגרא לארעא לא. ומסיק דאינו כן, דשמואל נחית מאיגרא לארעא כדי לקדש. והנה ע"כ דהתם מיירי כשלא התנה, דאל"כ הרי מבואר בירושלמי דגם לשמואל מועיל תנאי. (וק"ק למה נחית שמואל, ולמה לא קידש באיגרא ע"י תנאי.) וא"כ ק' איך ס"ד מעיקרא דמאיגרא לארעא לא הצריך שמואל קידוש במקום סעודה, והרי אפילו רב – דל"ל קידוש במקום סעודה – מודה שאינו מועיל ממקום למקום אא"כ התנה.

ו. ונראה בכל זה, דהנה מה דס"ל לשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה כ' הרשב"ם ותוס' דנלמד מוקראת לשבת עונג, שהקריאה צ"ל במקום עונג. ובפשוטו דרב ס"ל דקידוש אינו ענין לענוג, אבל באמת נראה דאף דרב אינו מצריך קריאה במקום עונג, מ"מ מודה דנאמר כאן דהקריאה דקידוש על הכוס היא בעצם קריאת עונג, שהזכרה על היין היינו שמזכיר שהוא יום קודש לענין חיוב עונג.

וקרוב לומר שדין זה דצריך קריאה של עונג הוא כדי

לרב דאי"צ קידוש במקו"ס א"כ ענין התנאי הוא דאף שאין דעתו לענגו כאן אבל דעתו לענגו במקו"א. אבל נראה דלק"מ, דכיון שע"ש התנאי חשיב קביעות א', והוי כקידוש במקום סעודה, א"כ גם לרב מועיל מטעם זה, דכל שקידוש במקום סעודה הוי קריאת עונג בעצם, ואי"צ עוד להתנות שדעתו לענגו במקו"א.

ומעתה ניחא משה"ק על הס"ד בגמ' דלא אמר שמואל כ"א מבית לבית, אבל ממקום למקום דהיינו מאיגרא לארעא אי"צ קידוש במקום סעודה, והקשינו איך ס"ד לומר כן והרי ע"כ מיירי בלא תנאי (דאם התנה אפילו למסקנא מודה שמואל דמהני) ובלא תנאי אפילו רב מודה דאינו מועיל. אבל למבואר ניחא, דהס"ד היה דמאיגרא לארעא חשיב קביעות א', וממילא דגם לרב לא היה צריך תנאי דכל שהוא קביעות א' והקידוש נחשב במקום סעודה א"כ הר"ז קריאת עונג בעצם ואי"צ שום תנאי יותר מזה. ורק לאחר דמסיק דאפילו מאיגרא לארעא חשיב ב' מקומות (א"כ התנה), ואינו קידוש במקום סעודה, הוא דצריך תנאי גם אליבא דרב.

וזהו לשי' תוס' והרא"ש דהירושלמי מיירי ממקום למקום כגון מאיגרא לארעא. אבל שי' המרדכי דהירושלמי מיירי מפניה לפינה, ובוזה הוא דמהני תנאי, אבל מאיגרא לארעא לא מהני. ולדידה נראה דבאמת מפניה לפינה הוי מקום סעודה אפילו בלא תנאי. (דרק מאיגרא לארעא אמרי' דלא חשיב מקום סעודה.) ומה שצריך תנאי הוא משום קריאת עונג, דסוכ"ס כיון שאין דעתו לענגו במקום שקידוש ממש א"כ חסר בקריאת עונג א"כ התנה שדעתו לענגו בפניה אחרת, ודו"ק.

שם. עי' בתוס' ברכות (מב:) האריכו להוכיח שהמבדיל על שולחנו פוטר את היין שבתוך הסעודה, דייך שקודם הסעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה. (וכע"ז בתוס' בסוגיין.) אבל כתבו דאם הבדיל קודם נט"ל לכו"ע צריך לברך ברכה א' מעין ג' ואינו מוציא יין שבתוך המזון. וק' דהרי התוס' עצמם הביאו ראייה משי' ר' יוחנן דאם קידוש בביהכנ"ס יצא ידי יין וידי קידוש, והרי התם בודאי כשקידוש בביהכנ"ס עדיין לא נט"ל.

והנה לשון התוס' שם כשהביאו דברי ר' יוחנן, דמדיצא ידי קידוש ידי יין נמי יצאו, ולשון זה צ"ב דלכ' הם ב' דברים, חדא מה דס"ל לר' יוחנן דיצא ידי קידוש דס"ל דאי"צ קידוש במקום סעודה, ועוד מה דס"ל דיצא ידי יין דשינוי מקום אי"צ לברך. ואילו לשון התוס' בברכות משמע דהא בהא תליא, מה שיוצא ידי קידוש ומה דיוצא ידי יין.

לקשר הקידוש עם הסעודה, רק התנאי הוא שמתנה דאף שאין דעתו לענגו כאן אבל דעתו לענגו אח"כ, כדי שהקידוש תיחשב קריאת עונג. ולזה מועיל גם מה שיסעוד למחר, דסוכ"ס יענג את השבת. ולכן אילו סבר רבה כרב היה די שיאמר לתלמידים שיתנו בשעת שמיעת הקידוש שדעתם לענג את השבת במקו"א למחר.

וכן בהא דרב המנונא דקידוש ואתקרא ליה שרגא ועייליה למאני לבי גננא דבריה, וחזר וקידוש שנית, ומייתי הגמ' מיניה ראייה דס"ל דצריך קידוש במקו"ס. והקשינו מה ראייה דילמא ס"ל כרב וצריך תנאי עכ"פ, והוא בודאי לא התנה שהרי מתחילה חשב לסעוד בביתו. אבל לנ"ל ניחא, דהא מדוייק בלשון הגמ' דעייליה למאני כו' שהעלה אותה הסעודה שחשב לאכול בביתו לבי גננא דבריה, וא"כ נמצא שבאמת אכל אותה סעודה שהיה דעתו עליו בשעה שקידוש, ושפיר הוי קריאת עונג. משא"כ לשמואל שצריך קידוש במקום סעודה, א"כ סוכ"ס כיון שאכל במקום אחר אי"ז קידוש במקום סעודה.

ט. והנה יל"ע לפי דברינו, בהא דמבואר בירושלמי דממקום למקום צריך תנאי אפילו לשמואל. אם הביאור בזה דבאמת ממקום למקום חשיב קידוש במקום סעודה אפילו בלא תנאי, דהכל קביעות א', ומה שצריך תנאי הוא משום קריאת עונג דסוכ"ס כיון שלא היה דעתו לענג את השבת במקום זה ממש צריך להתנות שדעתו לענגו במקו"א. דומיא דמה שמועיל תנאי לרב. (ולפי"ז כל ענין תנאי לא נשנה אלא לענין קריאת עונג, אבל לא לענין קידוש במקום סעודה.) או"ד באמת ממקום למקום אינו קביעות א' ואינו נחשב במקום סעודה כלל, והתנאי באמת מועיל לשמואל לחשוב קביעות א' כדי שייחשב קידוש במקום סעודה, מלבד מה שמועיל לרב לחשוב קריאת עונג. (אבל מבית לבית התנאי מועיל רק לענין קריאת עונג, לרב, אבל אינו מועיל לחשוב קידוש במקום סעודה, כיון שהם ב' מקומות לגמרי.)

ונראה להכריע כהצד השני, חדא דהא בגמ' לק' (קא:): מבואר דלענין שינוי מקום אפילו ממקום למקום בחד ביתא חשיב שינוי מקום ואינו קביעות א'. ועוד מהמבואר בגמ' דהא דאמר שמואל דצריך קידוש במקום סעודה הוא אפילו מאיגרא לארעא, הרי דגם לענין קידוש במקום סעודה מאיגרא לארעא הוי ב' מקומות.

אלא דלפי"ז קצת תמוה דירושלמי אמרו דממקום למקום לא פליגי רב ושמואל, דגם רב מודה לשמואל דצריך תנאי, וגם שמואל מודה לרב דמהני תנאי. וקשה דאינם בחדא מחתא, וגם עצם מהות התנאי אינו דומה, דלשמואל התנאי הוא כדי שייחשב קביעות א', ואילו

דשינוי מקום מבטל הקביעות לענין יין, אבל אינו מבטל הקביעות לענין קידוש. ושמואל ס"ל דשינוי מקום מבטל הקביעות גם לענין קידוש. ור' יוחנן ס"ל דכמו דשינוי מקום אינו מבטל הקביעות לענין קידוש, כך אינו מבטל הקביעות לענין יין.

ולפי"ז צ"ל לדעת התוס' בברכות דמה שרבה לק' לא חשש כ"א שיקדשו אצלו שמא יתעקר הנר, ולא חשש על ביטול הסעודה, אי"ז משום שיאכלו ג' סעודות למחר, דזה ודאי נראה דלא היה נחשב קביעות א' עם הקידוש, ולא היה יוצא יד"ח קידוש אפילו לרב. רק כאידך תי' בתוס' לק' דידע שיוכלו לאכול במקום שיש שם נר, רק חשש שמא באותו מקום לא יהיה יין. אי"ז כמש"כ התוס' שבמרדכי דהיו יכולים לאכול בלא נר, ורק קידוש צריך נר.

אבל התוס' בסוגיין לעי' בד"ה ידי קידוש בר"ד כתבו דהיה ראוי לפסוק כרב דאי"צ קידוש במקום סעודה דהא ר' יוחנן קאי כותיה, ואם איתא דמ"ל לר' יוחנן דיצא ידי קידוש הוא מכח מה דס"ל דשינוי מקום אי"צ לברך א"כ אין בזה שום סיוע לרב דהא בזה איתוחב ר' יוחנן, אלא מבואר דהתוס' כאן ס"ל דר' יוחנן תרתי קאמר, חדא דשינוי מקום אי"צ לברך, ועוד דאי"צ קידוש במקום סעודה.

תוס' ד"ה ידי יין. יל"ע מה היה ספיקת התוס', ומהיכ"ת לומר דהבדלה לא תפטור את היין שבתוך המזון.

ואי"ל דספיקת התוס' משום דזה לשתות וזה לשרות, או משום ששותה את היין של קידוש והבדלה משום מצוה ולא לצורך הסעודה, זה אינו דא"כ מאי מייתי התוס' ראייה מהא דבירך על היין לפני המזון פטר את היין שלאחר המזון.

ב. התוס' מסקי דאם היה דעתו לשתות בתוך הסעודה אי"צ לברך ברכה אחרונה על היין שקודם הסעודה, ולא ברכה ראשונה על היין שבתוך הסעודה, אבל אם בשעה שבירך על היין לפני הסעודה לא היה דעתו לשתות בתוך הסעודה, רק נמלך אח"כ, צריך לברך ברכה אחרונה על היין שלפני הסעודה. וק' מנ"ל זה, אמאי לא נימא דלעולם צריך לברך ברכה אחרונה על היין שלפני הסעודה, ומ"מ הוא פטר את היין שבתוך הסעודה, והברכה אחרונה יברך לבסוף קודם ברהמ"ז (וכמו דס"ל באמת להרמב"ן במלחמות לק' קח.).

וכעיי"ז בתוס' ברכות (מג.) אם הבדיל קודם נט"י צריך

ובאמת אף שהתוס' שם הביאו ראייה מקידוש להבדלה, אבל לא כתבו מפורש דכונתם דכיון דר' יוחנן ס"ל דאי"צ קידוש במקום סעודה לכן נשמע ממנו להבדלה לדידן, וכמש"כ התוס' בסוגיין. ובאמת נראה דהתוס' שם ס"ל דר' יוחנן מצריך שהקידוש יהיה בקביעות א' עם הסעודה, אלא דכיון דר' יוחנן ס"ל דידו יין יצא, ש"מ דשינוי מקום אינו מבטל הקביעות, וממילא דהיין ששותה בביהכנ"ס הוא קביעות א' עם הסעודה, ומצטרף היין שבביהכנ"ס להסעודה להחשב קידוש במקום סעודה. וזהו שכתבו דר' יוחנן ס"ל דמדיצאו ידי קידוש, ולא חשיב ביטול הקביעות, ש"מ דה"ה דיצא ידי יין, דגם לענין זה לא חשיב ביטול הקביעות.

ומה שלמדו התוס' שם מקידוש להבדלה, אף דבאמת קידוש צ"ל בקביעות א' עם הסעודה משא"כ הבדלה, מ"מ ס"ל דכיון שמבדיל על שולחן ודעתו לאכול דמי לקידוש, והראיה מקידוש היא כלפי שלא נאמר דאפשר כיון שבירך לצאת יד"ח קידוש שמא אין ברכה זו עולה ליין אחר.

ומ"מ דעת התוס' שם דאין הבדלה פוטרת את היין שבתוך הסעודה כ"א אחר שנטל ידיו (והמג"א הוכיח דנט"י לאו דוקא אלא כל שמתכוון להסעודה, שהרי גם הא דנטל ידיו ליין שקודם הסעודה אי"ז נט"י כדינו רק נטילת יד א' כמבואר בגמ' לק'). דס"ל להתוס' דכל שלא נט"י עדיין אינו מתכוון להסעודה ואין ההבדלה יכולה להצטרף להסעודה ולפטור את היין שבתוך המזון. והקשינו א"כ איך פטר הקידוש בביהכנ"ס להיין שבתוך הסעודה. אבל לנ"ל מבואר דקידוש שאני שהרי צריך קידוש במקום סעודה, וא"כ כשמקדש כבר הוא מתכוון להסעודה, וממילא דהיין יכול להצטרף להסעודה.

אבל אכתי יל"ע תינח ר' יוחנן דס"ל דשינוי מקום אי"צ לברך, י"ל כנ"ל דס"ל דהקידוש בביהכנ"ס חשיב במקום סעודה, שלא נתבטל הקביעות. אבל הרי רב ס"ל דידו יין לא יצא, דשינוי מקום מבטל הקביעות, ומ"מ יצא ידי קידוש, וע"כ דאי"צ קידוש במקום סעודה. וא"כ שוב יקשה דמשמע מדברי רב דמה דלא יצא ידי יין הוא משום שינוי מקום, אבל אילו קידש בביתו קודם נט"י היה מוציא יין שבתוך הסעודה. (וכמו שדייקו התוס' כאן.) ומאי שנא מהבדלה דס"ל להתוס' בברכות דאינו מוציא יין שבתוך המזון אא"כ נט"י תחילה.

ונראה דבאמת יל"ע מנ"ל להתוס' שם דלר' יוחנן צריך שהקידוש יהיה בקביעות א' עם הסעודה (וכמו שדייקנו מלשונם כנ"ל), ומנא להו דר' יוחנן לא ס"ל כרב דאי"צ קידוש במקום סעודה כלל. אלא נראה דבאמת זו הנחה פשוטה אצל התוס' בברכות, דלכו"ע הקידוש צ"ל בקביעות א' עם הסעודה, אלא דנחלקו בזה, דרב ס"ל

מקום ספיקתם אם היין שלפני הסעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה, פ"י אם הוא זקוק לב"א בפנ"ע. ומסקנתם דכשדעתו לשתות בתוך הסעודה באמת אינו זקוק לב"א, ופוטר את היין שבתוך המזון, משא"כ כשלא היה דעתו לשתות בתוך הסעודה זקוק לב"א. אבל הרא"ש לא ניהא ליה לחלק כן וס"ל דבכל גונא אי"צ לב"א. ופולגתתם צ"ב, וגם סברת התוס' קשה להבין, וכמשה"ק לעי', וצ"ע.²³⁷

עי' ברא"ש בשם ר' ניסים גאון ס"ל דמהני תנאי לשמואל אפילו מבית לבית, ומביא ראיה מן הירושלמי. (ולפי"ז צ"ל דהירושלמי חולק על הבבלי בשיטת רב, דלהירושלמי לא פליגי רב ושמואל אפילו מבית לבית, ובוזה ודאי הבבלי חולק.) והסברא צ"ב איך מהני תנאי מבית לבית, מאי שנא משינוי מקום לק' (קא :) דמבית לבית מבטל הקביעות ומתסבר דלא מהני בזה תנאי דהרי חברים שהיו יושבים ועקרו לקראת חתן וכלה הרי מתחילה היה דעתם לאכול כאן וגם כשעקרו חשבו לחזור ולכ' זה לא גרע מהמתנה לאכול במקו"א. ויל"פ עפ"י מה שפירשנו לעי' בדעת התוס' דגם רב מודה דהקידוש צ"ל קריאת עונג, ולכן אם אינו אוכל כאן צריך להתנות שדעתו לענג את השבת במקו"א. וענין התנאי אינו לאחד את ב' המקומות, רק להתנות שאף שקורא עונג כאן אבל למעשה העונג יהיה במקו"א. ושמואל ס"ל דצריך קידוש במקום עונג ממש. ומעתה י"ל שר' ניסים גאון מפרש בדעת שמואל כמו שהתוס' מפרשים בדעת רב, דמה שצריך קידוש במקו"ס הוא משום שבלא"ה אי"ז קריאת עונג, ולזה מהני תנאי, ואפילו מבית לבית.

[רק צל"ע לפי"ז בהמעשה דרבה דאמר לתלמידים טעימו מידי כו' אמאי לא אמר להם להתנות שיענגו את השבת למחר, וכמו שכתבנו בדעת התוס' לדעת רב. וצ"ל לדעת ר"נ גאון דהעונג דלמחר בודאי לא מהני לקריאת עונג דהאידינא.]

לברך ברכה אחרונה וממילא אינו פוטר יין שבתוך הסעודה, ומבואר ג"כ דפשיטא להו דכל שחייב בב"א בפנ"ע אינו מוציא יין שבתוך הסעודה.

גם עצם הסברא דישתנה דין היין שלפני המזון, דכשהיה דעתו לשתות בתוך הסעודה אי"צ לברך ברכה אחרונה ואם לא היה דעתו לשתות צריך ברכה אחרונה, תמוה טובא דממנ"פ אם היין שלפני הסעודה חשיב בא מחמת הסעודה א"כ לעולם לא יצטרך ב"א, ואם חשיב בא שלא מחמת הסעודה א"כ לעולם יצטרך ב"א.

ג. הרא"ש (סי' כ"ד) חולק על התוס' וס"ל דכיון שיין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון ע"כ דבעצם אינו זקוק לב"א, דאילו היה זקוק לברכה אחרונה בפנ"ע א"כ פשיטא שלא היה פוטר את היין שבתוך הסעודה שאינה זקוקה לאותה ב"א. וע"כ דהיין שלפני הסעודה בא לפתוח את מעיו וחשיב בא מחמת הסעודה ולעולם אי"צ ב"א.

וסברתו צריכה ביאור למה נמנע הדבר שהיין שלפני הסעודה יהיה זקוק לב"א ומ"מ יפטר את היין שבתוך הסעודה, וידחה אמירת הב"א עד סוף הסעודה (וכדעת הרמב"ן הנ"ל). ואי"ל דהוא משום הפסק, שלא להפסיק בין שתיית היין לבין הב"א שלה, דהרי שיטת הרא"ש בחולין (פו:) דלענין ברכה אחרונה לא איכפת לן בהפסק ויכול לברך ברכה אחרונה א' על כמה סעודות. ואין לומר דהתם דוקא כשהברהמ"ז קאי על כל הסעודות, אבל הכא שהיין שלפני הסעודה זקוק לב"א בפנ"ע באמת אין להפסיק. זה אינו, דהא בהב וניברין דאסור לשתות עד שיברך, ודעת הרא"ש דהיינו ברכה ראשונה, אבל ברהמ"ז אי"צ, והרי ככה"ג היין ודאי יהיה טעון ברכה לפניו ולאחריו, וא"כ נמצא דהסעודה זקוקה לברהמ"ז בפנ"ע, ומ"מ אין שתיית היין נחשב הפסק בין הסעודה לבין ברהמ"ז.

ד. עכ"פ כיון דחזינן דהרא"ש פשיטא לי' כן י"ל דגם התוס' אית להו סברא זו דאם היין שקודם המזון זקוק לב"א פשיטא שאינו מוציא את היין שבתוך המזון, וזהו

²³⁷ אמנם מצינו כיו"ב בבעה"מ לק' (קח.) לענין ד' כוסות דאם לא היה דעתו לשתות בתוך הסעודה אז חייב לברך ברכה אחרונה על הב' כוסות הראשונות, אבל אם היה דעתו לשתות נפטר הכל בברהמ"ז. ועי' לק' שם ביארנו שיטתו עפ"י הסברא שהביא בעצמו שם בשם הגאונים דברהמ"ז פוטר מעין ג', וגם עפ"י שיטתו בריש פירקין דא"א לברך ברהמ"ז א' על ב' סעודות, ולכן אם אינו שותה יין בתוך הסעודה א"כ הב' כוסות הראשונות חשיבי קביעות בפנ"ע, ולכן א"א לפטרם בברהמ"ז דאין ברהמ"ז פוטר ב' קבעויות, אבל אם שותה בתוך הסעודה אזי הכל קביעות א' וא"כ ברהמ"ז פוטר גם את היין שלפני המזון דברהמ"ז פוטר מעין ג'. אבל ביאור זה לא יעלה להתוס' דס"ל בכ"מ דאפילו הסיח דעתו אי"צ לברך ברהמ"ז, ויכול לברך ברכה ראשונה ולאכול ולברך אח"כ ברהמ"ז א' על הכל, וא"כ ה"נ אפילו הוי ב' קבעויות אם איתא דברהמ"ז פוטר מעין ג' א"כ אמאי לא יברך ברהמ"ז על הכל, אלא ע"כ דהתוס' לית להו סברא זו דברהמ"ז פוטר מעין ג'.

ק"א ע"א

לקבוע שתייתו בכל הבית ולכן מפניה לפינה לא הוי שינוי מקום, אבל כאן מיירי בקידוש במקו"ס והדרך לקבוע סעודה במקום א' ולכן אפילו מפניה לפינה אי"ז קידוש במקו"ס.

ומ"מ התוס' לא הזכירו חילוק זה, והיה מקום לכ' לפרש סברת הי"ס דגרסי באופן אחר, דהנה רש"י פי' לעי' בריש סוגיין דשינוי מקום צריך לברך משום דהוי היסח הדעת, וכן נראה דעת התוס' שכתבו בסוף סוגיין דשינוי מקום צריך לברך משום שגמר לסעודה. וי"ל דנהי דמפינה לפינה לא חשיב היסח הדעת ולא בטלה קביעותו, אבל מ"מ לענין קידוש במקו"ס סוכ"ס אי"ז מקום סעודה, ונהי דהסעודה יכולה לעבור מפניה לפינה אבל למעשה הוא לא עשה כן אלא סעד בפניה אחת וקידש בפניה אחרת.

וזו לכ' סברא פשוטה וא"כ להיפך יל"ע בשיטת התוס' עצמם דלא ניחא להו בזה וסבירא להו דכמו דמפינה לפינה לא חשיב שינוי מקום ה"נ דהוי קידוש במקו"ס. והיה אפשר דסבירא להו דענין קידוש במקו"ס הוא שהיין עצמו יהיה מן הסעודה. וכמדמוכח להך צד ברשב"ם דטעמא דקידוש במקו"ס משום שהיין של הסעודה חשוב. ועי' ברמ"א שהביא תש' מהרי"ל שאין לשהות בין קידוש להסעודה ובמהרי"ל משמע דתלוי בשיעור עיכול ונראה דהוא ג"כ מה"ט דצריך שהיין יהיה מן הסעודה. וממילא דכל שהוא מפניה לפינה דאינו שינוי מקום א"כ היין עצמו הוא חלק מקביעות הסעודה ושפיר הוי קידוש במקו"ס.

אכן יל"ע מדברי התוס' לעי' (ד"ה דאכלו) שכתבו דהמקדש יכול לברך בביהכנ"ס והשומעים יוצאים בחדר הסמוך והוי קידוש במקום סעודה כיון שהשומע עומד במקו"ס, וק' הרי היין אינו מן הסעודה כיון שהוא בחדר אחר. ושי"ל שדעת התוס' דאמנם כי לדין קידוש במקום סעודה אי"צ שהקידוש יהיה חלק מן הסעודה, אבל מ"מ במקום שהיין הוא בקביעות א' עם הסעודה וחשיב חלק מן הסעודה סגי גם בזה לקיים דין קידוש במקו"ס.

אכן יש להביא ראיה נגד ביאור זה בדברי התוס', ממש"כ התוס' לעי' (ק:) דר' יוחנן ס"ל כרב דאי"צ קידוש במקום סעודה, ומנא להו להתוס' כן, נהי דאמר ר' יוחנן דידי קידוש יצאו אבל שמא ר' יוחנן לטעמי' דשינוי מקום אי"צ לברך וא"כ היין הוא חלק מקביעות הסעודה. אלא שמע מינה דלית להו להתוס' סברא זו, ולקידוש במקום סעודה בעי' מקום הלחם דוקא, ולא מקום היין.

ועוד שהרי התוס' לעי' שם כתבו דמקום שאין דעתו

תוד"ה דאכלו בסו"ד וי"ל דלאו דוקא בבי כנישתא כו' ומשם היו שומעים הקידוש כו'. יל"ע כיון שהמקדש לא היה במקום סעודה, רק השומעים, איך חשיב קידוש במקו"ס. והרי כמו שלענין קידוש על הכוס הדבר פשוט דאם המברך לא היו מחזיק את הכוס, רק השומע, דאי"ז כלום, דצריך שהמברך יקדש על הכוס, וא"כ הכא נמי מאי שנא. ולכאורה מוכח מזה שדין קידוש במקום סעודה אינו שמעשה הקידוש צ"ל במקום סעודה, אלא הדין הוא שצריך לצאת ידי קידוש במקום סעודה, וכיון שהשומע יוצא יד"ח קידוש כשהוא במקום סעודה די בזה.

והנה הרא"ש כתב דבזה"ז דליכא אצלינו אורחים שאוכלים בביהכנ"ס אין לקדש בביהכנ"ס. אבל הר"ן כתב דהוי תקנה קבועה. ויל"ע בדעת הר"ן, דהנה באמת הקושיא במה שאין אצלינו אורחים היא כפולה, חדא דממילא אין מי שיוצא בקידוש בביהכנ"ס והוי ברכה לבטלה, ועוד דהקידוש עצמו כיון שאינו במקום סעודה חסר בדיני הקידוש. ולכ' כי מה שביאר הר"ן דהוי תקנה קבועה זה מועיל כלפי השאלה הראשונה, דכיון שחז"ל תקנו לקדש בביהכנ"ס כדי להוציא אורחים הר"ז דומה למה שתקנו חזרת הש"ץ להוציא את מי שאינו בקי ומחוייב לקדש כאילו יש שם אורחים. אבל לענין השאלה השנייה לכ' לא הועיל מדי, נהי דחז"ל תקנו כתקנה קבועה לקדש בביהכנ"ס אבל בזמן התקנה היה הקידוש כדינו במקו"ס אבל עכשיו שאי"ז קידוש במקו"ס מהיכ"ת שיכול לקדש כיון שחסר בתנאי הקידוש. אבל למה שנתבאר שקידוש במקו"ס אינו דין במעשה הקידוש אלא בקיום הקידוש, שצריך לצאת יד"ח במקו"ס, א"כ י"ל דמקדש שפיר שהרי תקנה קבועה היא לקדש עבור האורחים, ואילו היו שם אורחים היו יוצאים יד"ח במקום סעודה, והרי במעשה הקידוש לא חסר כלום, והבן.

ולגוף הקושיא בדברי הר"ן ע"ע לק' באופן אחר.

תוד"ה אבל, דעת התוס' עצמם להשוות דיני קידוש במקום סעודה לדיני שינוי מקום דלק', וכיון דמסקי' לק' דמפינה לפינה לא הוי שינוי מקום ה"ה לענין קידוש במקום סעודה. אבל בסו"ד הביאו דיש ספרים דגרסי כאן דאפילו מפניה לפינה אי"ז קידוש במקום סעודה, ויל"ע בסברת גירסא זו.

ובאמת הר"ן גורס כן ומבאר דלק' מיירי ביין והדרך

לאכול באותו מקום, ואח"כ אירע שלא אכל, ג"כ לא יצא ידי קידוש במקו"ס. וגם זה צ"ב מה היה הס"ד לומר אחרת.

ונראה דס"ל דמה שמצריך שמואל קידוש במקו"ס אי"ז דין במקום הקידוש שצ"ל במקום עונג, אלא הוא מצד שצריך קריאת עונג, וכל שאינו אוכל במקום שקידוש הר"ז מבטל את הקריאת עונג של הקידוש. (וכמו שכתבנו לעי' בדעת התוס' אליבא דרב, ובדעת ר"נ גאון אליבא דשמואל). ולכן היה ס"ד דאם בשעה שקידוש היה דעתו לאכול באותו מקום, אף שאח"כ אתערך שרגא ולא אכל, שפיר נחשב קריאת עונג, קמ"ל דסוכ"ס כיון שלא אכל שם חסר בקריאת עונג. וגם היה ס"ד דדוקא כשאוכל בליל שבת, ומקדש במקום אחר, הוא דאמרי' דמה שאוכל במקום אחר מהקידוש מבטל הקריאת עונג דהקידוש. אבל אם בלא"ה אין דעתו לאכול עד למחר אי"ז גריעותא בהקריאת עונג, קמ"ל.

והנה לעי' נתקשינו בשיטת הר"ן דמקדשים בזה"ז בביהכנ"ס אף שאין שם אורחים משום דהו"ל תקנה קבועה. והקשינו נהי דאין כאן ברכה לבטלה כיון שתקנו לקדש כדי להוציא האורחים, ומקדש עבור האורחים אף שאינם, אבל מה יועיל זה לענין מה שחסר בדיני הקידוש עצמו שאינו במקום סעודה. (ולעי' כתבנו תירוץ על זה.) ולמבואר י"ל דכיון שמה שצריך קידוש במקו"ס הוא מצד הקריאת עונג של הקידוש, דצריך שיקרא עונג כלפי הסעודה שיאכל שם, א"כ כיון שמכח התקנה הוא מקדש עבור אורחים, ואילו היו שם אורחים היו אוכלים שם סעודתם, חשיב שפיר קריאת עונג, דהקריאה היא מחמת התקנה להוציא אורחים ואילו היו שם אורחים היה שם סעודה, וכמו שאי"ז ברכה לבטלה דמברך כלפי החיוב שתקנו להוציא אורחים ה"נ לא חסר בקריאת עונג דקורא עונג כלפי האורחים שיאכלו שם סעודתם, והבן.

אבל הרא"ש דלא ניחא ליה בזה וכתב דאין לקדש בזה"ז בביהכנ"ס, לשיטתו דאזיל בשי' התוס' דלרב מהני תנאי מבית לבית ולשמואל לא מהני, והארכנו לעי' להוכיח לפי שיטה זו דרב ושמואל פליגי בזה דלרב צריך לקדש במקו"ס משום קריאת עונג, ולזה מהני תנאי, אבל שמואל ס"ל שדין הוא במקום הקידוש שצ"ל במקום עונג. ולפי"ז אין מקום לסברא הנ"ל, וק"ל.

תורה שינוי יין, בא"ד ויחיד אי"צ לברך אי ליכא אחרינא בהדיה כדמוכח בהרואה כו'. יל"ע למה ביחיד אינו מברך שהחיינו, וכמו בבשורות טובות דאמרי' התם דכל שהוא טובה לו ולאחרים מברך הטוב והמטיב ואם אינו טובה אלא לעצמו מברך שהחיינו.

לשתות יין בתוך הסעודה אז היין שלפני הסעודה צריך ברכה אחרונה בפנ"ע, ולפי"ז באמת אינו חלק מן הסעודה כלל.

וא"כ שוב צריך להבין בדברי התוס' כאן מנא פשיטא להו דמפינה לפינה חשיב קידוש במקום סעודה, נהי דאין כאן שינוי מקום לבטל הקביעות אבל סוכ"ס לא קידש במקום אכילת הלחם. וצ"ע.

עי' בר"ן שהביא הירושלמי דלא פליגי רב ושמואל, וסברת תוס' והרא"ש דלא פליגי הבבלי עם הירושלמי רק הירושלמי מיירי ממקום למקום והבבלי מבית לבית, והר"ן דחה סברא זו דאין לחלק בין פינה לפינה לבין בית לבית כיון דבתרתייהו נאמר דין קידוש במקו"ס. ונראה דהר"ן לשיטתו שחילק בין הקביעות של יין לבין הקביעות של סעודה, דביין קובע שתייתו בכל הבית משא"כ בסעודה. דלכ' ק' א"כ אמאי אמרינן בסוגיין דמפינה לפינה חסר בקידוש במקו"ס, והרי כשקידש קבע שתייתו בכל הבית, וא"כ אין שם ביטול קביעות בין הקידוש והסעודה, והיין של קידוש צריך להצטרף להסעודה. וצ"ל לדעתו שדין קידוש במקו"ס אינו ע"י שהיין נעשה חלק מן הסעודה, אלא דינא הוא שהקידוש ייאמר במקום קביעות הלחם, ומקום קביעות הלחם הוא פינה א'. ולפי"ז כבר אין מקום לחלק בין המתנה מפינה לפינה לבין המתנה מבית לבית, דכל הסברא לחלק ביניהם הוא דמפינה לפינה התנאי מועיל להחשיבו קביעות א', משא"כ מבית לבית, אבל להר"ן בלא"ה ענין קידוש במקו"ס אינו לעשות את הקידוש והסעודה לקביעות א', רק דינא הוא שאמירת הקידוש יהיה במקום הסעודה, ומקום הסעודה היינו הפינה שבו אוכלים, ואם מועיל תנאי לפוטרו מדין זה א"כ אפילו מבית לבית יועיל. אבל התוס' לשיטתייהו שהשוו דין קידוש במקו"ס לדין שינוי מקום, וביארנו שיטתם דס"ל דהיין נעשה חלק מן הסעודה ועי"ז הוי קידוש במקו"ס, ובזה שפיר יש לחלק דתנאי מהני לשמואל ממקום למקום לעשותו קביעות א' אבל לא מבית לבית. אלא דלעי' חככנו אם זוהי באמת סברת התוס', וצ"ת בזה.

ע"ע בר"ן כתב דשמעי' מהמעשה דרבה דלא תימא דהא דצריך קידוש במקו"ס הוא דוקא כשסועד בלילה, אבל אם אינו רוצה לסעוד בלילה כלל יכול לקדש בלא סעודה. ותמוה מה היה הס"ד לומר אחרת. (ושי"ל דס"ל דקידוש במקו"ס הוי דין בסעודה, ולמחר יתקיים הדין ע"י קידושא רבא.) ע"כ הר"ן דשמעי' ג"כ מסוגיין (פי' מהמעשה דרב הונא) דאפילו אם כשקידש היה דעתו

במקומן, כגון מים או פירות שאינן טעונין ברכה חשובה בפני עצמם אלא בנ"ר כו'. ועד"ז ברש"י. יש לעי' מאי קאמר שאינן טעונין ברכה חשובה "בפני עצמן".

וכן בד"ה אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן וז"ל כלומר ברכה חשובה בפני עצמן כו' עיי"ש וגם בזה אינו מובן לכ' מאי קאמר "בפני עצמן".

ונראה מבואר בזה, דש"י רש"י ורשב"ם דאילו היה אפשר לברך ברהמ"ז א' על ב' סעודות, היה יכול לברך ברהמ"ז א' אפילו כשב' הסעודות הן במקומות שונים, דמה שצריך ברכה לאחריה במקומה אינו דין בסעודה שהיא זוקקת ברכה במקומה, אלא דין בברהמ"ז שהיא צריכה להאמר במקום שאכל, ולזה היה מספיק במה דמברך במקום מקצת האכילה. אלא דבאמת דעת רש"י ורשב"ם דא"א לברך ברהמ"ז א' על ב' סעודות, ולשיטתייהו לק' (קג). דס"ל דכל שהסיח דעתו צריך לברך ברכה אחרונה לפני שיאכל פעם שנית, דא"א לברך ברכה אחרונה אחת על ב' אכילות. ולכן כשאכל דבר הטבל"ב, אם יגמור סעודתו לא יועיל מה שיברך ברכה אחרונה במקום סעודה אחרת, אף שהיא ברכה במקום אכילה, דהרי הסעודה הראשונה טעונה ברכה "בפני עצמה", ואין הברהמ"ז שצריך על סעודה אחרת עולה לה.

וכן מבואר במש"כ הרשב"ם וז"ל הואיל ולא בירך אחריהן והלך במקום אחר לסעוד על דעת קביעות הראשונה הלך לברך ברכה א' על שתיהן עכ"ל, ולכ' העיקר חסר מדבריו דע"י שלא בטלה הקביעות הראשונה לכן חשיבא הברכה שמברך באחרונה כאילו היא נאמרת במקום האכילה של האכילה הראשונה. אכן הם הדברים, דבאמת אי"צ שתהיה הברכה במקום האכילה הראשונה כלל, רק סגי במה שמברך במקום אכילה האחרונה. רק העיקר דצריך שהברכה תעלה לכ' האכילות, ע"י שלא הסיח דעתו, דאילו הסיח דעתו לא היה הברכה עולה כ"א לאכילה השניה, והיה צריך לחזור למקום האכילה הראשונה כדי לברך עליה.

ולפי"ז מבואר בדברי הרשב"ם דדברים שאין טבל"ב אין גדרם שאינן צריך לברך במקום אכילה כלל, זה אינו, רק הם דברים שאינן טעונים ברכה חשובה "בפני עצמם", היינו שיכול לברך בנ"ר א' על כמה אכילות. ולכן כשעוקר ממקומו יכול להסיח דעתו, ובמקום אחר יאכל ויברך בנ"ר על ב' האכילות.

ונפק"מ גם לפי"ז דאף דש"י רש"י והרשב"ם דכשהסיח דעתו צריך לברך ברכה אחרונה לפני שיאכל עוד, אבל למבואר היינו דוקא בדברים הטבל"ב שצריכים ברכה חשובה בפנ"ע, אבל בדבר שאינו טבל"ב אפילו אם

והיה אפשר"ל דבאמת ברכת שינוי יין אינה ברכה על הטובה כלל אלא ברכה על הרוגי ביתר, כמש"כ תוס' בהמשך, וא"כ אין כאן ענין לברכת שהחיינו.

אבל א"כ ק' כמו שאין מברכין על שינוי יין ביחיד, כך לא יברך ברכה רביעית דברהמ"ז ביחיד. ואם היינו אומרים דברכת שינוי יין היא ברכה על הטובה היה ניחא, דיכולנו לומר דעל שינוי יין א"א לברך ביחיד משום דא"א לומר הטוב והמטיב כשאנו אלא טובה לעצמו, אבל בברהמ"ז שפיר מברך הטוב והמטיב דהכונה הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה. אבל למה שכתבנו דברכת שינוי יין אינה ברכה על הטובה, אלא ברכה על הרוגי ביתר, ומ"מ בעי' גם שיהיה פתוך בו שהיה שינוי יין לו ולאחרים, א"כ מ"ש ברהמ"ז דמברך ביחיד.

והנה הרמב"ם כתב דיני ברכת שהחיינו וברכת הטוב והמטיב בפ"י ברכות, אבל דין ברכת שינוי יין כתב בפ"ד דמיריירי דיני שינוי מקום, ומבואר דבאמת אי"ז בגדר ברכה על בשורות טובות. ונראה דהוא מעין ברכת הנהנין על ריבוי היין, וא"כ ביחיד דא"א לברך הטוב והמטיב אין מקום לברך שהחיינו. וא"כ שיי"ל גם לדעת התוס', דאינו מברך שהחיינו דנתקן רק על בשורות טובות, אבל ברכה על שינוי יין הוא בגדר ברכת הנהנין, וצריך שיהנה הוא ואחר עמו. ומ"מ מה שתקנו ברכה זו על הנאה זו דוקא ולא על שינוי לחם זהו באמת משום הרוגי ביתר. אבל לא דמי לברהמ"ז דנתקנה על הרוגי ביתר לחוד.

ובאמת הרמב"ם לא כתב מפורש דין זה דאינו מברך על שינוי יין ביחיד, אלא שהוא נשמע ממה שהקדים היו מסובין לשתות יין כו' דמשמע דמיריירי בשנים או יותר. ומשמע לי דהרמב"ם ס"ל דמה שצריך שנים אי"ז רק כדי שיוכל לומר הנוסח דהטוב והמטיב, אלא הוא משום שעצם הסיבה המחייבת היא משתה היין, וזהו בבני חבורה דוקא. והוא מפרש הגמ' בהרואה דהיה ס"ד דמברך אפילו ביחיד, ומק' הא לא יפול על זה לשון הטוב והמטיב, ומתוך דא"י בני חבורה דשתי בהדיה, פי' דהברכה נתקנה בבני חבורה דוקא ומשום ריבוי משתה היין, וממילא דשפיר נופל על זה לשון הטוב והמטיב.

ק"א ע"ב

סוגיא דשינוי מקום

רשב"ם ד"ה בדברים שאינן טעונין ברכה לאחריהן

ומשקין אם אכל בבית זה וחזר ואכל בבית אחר צריך לברך תחילה, ולא הזכיר שצריך לברך בסוף. וגם רש"י כתב עד"ז, והיינו כנ"ל.

ד. והנה התוס' הק' על פי' רש"י ורשב"ם דא"כ רב ושמאל דאמרו דהמקדש בביהכנ"ס לא יצא ידי יין, אף דיין הוא דבר הטבל"ב, על כרחך ס"ל כרב ששת. וזה דחוק כיון דמסקנת סוגיין כרב חסדא, וכמש"פ רשב"ם עצמו לק' (קב.). ואם מאיזה טעם נאמר דקידוש בביהכנ"ס לא חשיב דבר הטבל"ב (ולמשל משום שאינו שותה מלא לוגמיו) א"כ יקשה להיפך דהרשב"ם הק' מנא ליה להש"ס דר' יוחנן דאמר שינוי מקום אי"צ לברך מיירי אפילו בדבר שאינו טבל"ב, ות' משום דר' יוחנן סתמא קאמר, ואמאי לא תירץ רשב"ם בפשיטות משום דר' יוחנן אמר דהמקדש בביהכנ"ס יצא וקידוש אינו דבר הטבל"ב. (ועי' לעי' ק: מש"נ בזה.)

ולפלפולא אמינא, דהנה יש לעי' אם שותה יין ונתחייב בברכה אחרונה, ועקר למקום אחר ושותה יין אבל לא נתחייב שם בברכת על הגפן, וכגון שהיה בתוך הסעודה (אם נניח דיין שבתוך הסעודה אי"צ ברכה אחרונה), אם נאמר שהוא עדיין בכלל דינא דרב חסדא דשינוי מקום אי"צ לברך, או לא. ולמה שנתבאר בשיטת רש"י והרשב"ם דכל מה דאמרי' בדבריים הטבל"ב דאינו גומר סעודתו כשעוקר הוא כדי שהברכה אחרונה שיברך במקום השני תעלה לשניהם, א"כ קרוב לומר דהיינו דוקא כשבאמת דעתו לברך ברכה אחרונה על היין במקום השני. אבל אם על היין השני לא יתחייב בברכת על הגפן כלל, א"כ מה ירויח במה שלא יסיח דעתו, הרי מה שיברך על הגפן ועל הגפן במקום השני לא יהיה קאי על היין ששתה שם כלל, ולא תהיה קאי כ"א על היין ששתה במקום הראשון, והר"ז ברכה שלא במקומה, וע"כ שיצטרך לחזור ולברך במקום הראשון, וא"כ הדר דינא דכל שעקר הוי היסח הדעת.

והנה דין יין שבתוך הסעודה אם צריך ברכה אחרונה במחלוקת שנוי, כי התוס' חולין (פו:): הביאו דברי רש"י בתשובה דיין שבתוך הסעודה דינו כפירות בתוך הסעודה, שנחלקו בהם רב ששת ור"נ בברכות (מא:): ושי' רש"י דהלכה כרב ששת דצריך לברך עליהם תחילה וסוף. והתוס' הקשו עליו מהגמ' ברכות שם דפרין דיין נמי נפטריה פת, ומתירץ הגמ' שאני יין דגורם ברכה לעצמו, ומשמע דיין שבתוך הסעודה טפל להפת, רק שלענין ברכה ראשונה יש סברא מיוחדת דיין טעון ברכה לעצמו. ובשיעורים ע"פ כיצד מברכין ביארנו דגם רש"י מודה דיין שותך האכילה שבא לשרות הוא טפל להפת, רק כונת רש"י בתשובה ליין ששותה אחר האכילה, שאינו בא לשרות אלא לשתות, ומ"מ דינו

הסיח דעתו אי"צ לברך ברכה אחרונה אלא יכול לברך ברכה ראשונה ולאכול עוד ולברך בנ"ר א' על שתיהן.

ב. אבל שי' התוס' והרא"ש לק' (קג.) דאפילו אם הסיח דעתו אי"צ לברך ברכה אחרונה, והרא"ש בחולין (פו:): ביאר משום שיכול לברך ברהמ"ז א' על כמה סעודות. ולדידהו צריך לומר דמה שאינו מסיח דעתו כאן הוא משום שברהמ"ז צריכה להאמר במקום אותה סעודה שמברך עליה, והוא דין בהסעודה שהיא זוקקת ברכה במקומה, ולכן אילו הסיח דעתו והיו כאן ב' סעודות בב' מקומות לא היה מועיל ברהמ"ז לשתיהן כיון שאין הברכה במקום הסעודה הראשונה. ובאמת מדוייק שהתוס' כשהעתיקו דברי רשב"ם השמיטו תיבות "בפני עצמן", דלהבנת התוס' אין לתיבות אלו מקום.

ונראה דרש"י והרשב"ם לשיטתם דס"ל דבריים הטבל"ב היינו כל שצריך ברכה א' מעין ג'. והתוס' לשי' דס"ל דדוקא דגן נחשב טבל"ב. דהרי זה ודאי דמצד חשיבות הברכה אין ברכת על המחיה יותר חשובה מברכת על הגפן, ולכן לדעת התוס' ע"כ שדין דברים הטבל"ב אינו מצד חשיבות הברכה אלא מצד חשיבות האכילה, דעל דגן קובעים טפי – וכמש"כ הטור (סי' ר"ח) דעליהם יחיה האדם, וכן עי' במלחמות לק' (קח). דדגן חשיב מזון ואם בירך עליו ברהמ"ז יצא משא"כ יין ופירות. משא"כ לרש"י ורשב"ם שדין דברים הטבל"ב הוא מצד חשיבות הברכה, כל ברכה א' מעין ג' היא ברכה חשובה.

ג. ולפי"ז יצא לן דמש"א בברייתא דכשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע זהו משום דמיירי בדבריים הטבל"ב. אבל בדבריים שאין טבל"ב אי"צ לברך למפרע כשיוצא, אלא יאכל במקו"א ויברך ברכה אחרונה אחת לשתיהן, שהרי אינם טעונים ברכה בפנ"ע כמש"כ רש"י ורשב"ם.

ונראה דזהו באמת כונת רשב"ם לק' (קב.) על מש"א בגמ' דהברייתא נקט דברים הטבל"ב להודיעך כחו דר' יהודה, ופרשב"ם אבל בשאר דברים לא היה יכול לומר טעונין ברכה למפרע עיי"ש, ולפום ריהטא כונתו דבשאר דברים אי"צ ברכה למפרע לפני שיוצא, וסגי במה שמברך לאחר שיצא. אבל לשון רשב"ם משמע דבאמת אין טעונים ברכה למפרע כלל, והיינו כמה שנתבאר.

וכן מדוייק בדברי רשב"ם כאן ד"ה בדבריים שאינם טעונים ברכה לאחריהן במקומן במש"כ דעמידתו זו היא גמר סעודתו וצריך לברך בתחילה, ולא הזכיר שצריך לברך גם למפרע. וכן לק' (קב.) ד"ה ומקשינן, וכן בסוף הסוגיא כשמסיק ההלכה כתב דבשאר פירות

דיין שבתוך הסעודה צריך ברכה לאחרי, וא"כ יברך על הגפן בביתו, וא"כ הוא ככל דבר הטבל"ב דאינו מסיח דעתו.

אבל קשה על זה ממש"כ רשב"ם לק' (קג:): דברהמ"ז פוטר יין שבתוך הסעודה דהשתא יצא במעין ג' כל שכן שיוצא בג' ברכות עיי"ש, וא"כ חולק על תשובת רש"י דתלה ליה במחלוקת רב נחמן ורב ששת בפירות שבתוך הסעודה. אבל עכ"פ לדעת רש"י הרוחנו תירוץ לקו' התוס'.

מדקתני עקרו כו'. עי' בר"ן שמבאר הדיוק דמשמע דאילו בדברים שאינם טבל"ב אפי"ת דשינוי מקום צריך לברך אבל היינו דוקא ברכה ראשונה, אבל ברכה אחרונה אמאי צריך לברך, שהרי אין לך סילוק יותר מנמלך ומ"מ אי"צ לברך כ"א ברכה ראשונה. אלא ע"כ דמייירי בדברים הטבל"ב, ולכן צריך לברך לפני שעוקר, ונהי דקיי"ל דאם עקר יכול לחזור למקומו ולברך, ומתקיים עי"ז דין ברכה לאחרי במקומו, אבל זהו

כפירות שבתוך הסעודה.^{ק"ב}

ומעתה, המקדש בביהכנ"ס שדעתו מסתמא לשתות יין בביתו (תוך המזון וגם לאחרי דבשבת ויו"ט רגילים לשתות גם אחר האכילה כמבואר בגמ' ברכות מב:), לדעת רב ששת בברכות (מא:): דפירות שבתוך הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם א"כ יצטרך לברך ברכה אחרונה על היין ששותה בביתו, וממילא דאינו מסיח דעתו מהיין ששתה בכהכנ"ס כדי שברכת על הגפן שבביתו תעלה לשניהן, וכדין דברים הטבל"ב. אבל לשי' ר"נ דעל פירות שבתוך הסעודה אינו מברך ברכה אחרונה, וה"ה יין כמש"כ רש"י בתשובה, ואפילו יין שלאחר המזון בכלל וכנ"ל, א"כ מצא שאין דעתו לברך על הגפן בביתו כלל, וא"כ הדר דינא דהסיח דעתו מהיין שבביהכנ"ס.

ומעתה נחא קושיית התוס', דרב ושמואל י"ל דס"ל כר"ב, דפירות שבתוך הסעודה אין טעונים ברכה לאחרייהם, וה"נ יין, וא"כ הסיח דעתו מהיין של קידוש, ולא יצא ידי יין. ומ"מ שפיר מקשה רשב"ם מנ"ל להגמ' דר' יוחנן ס"ל דשינוי יין אי"צ לברך אפילו בדבר שאינו טבל"ב, דכונת קושייתו דילמא ר' יוחנן ס"ל כרב ששת

^{ק"ב} וקוטב הדברים, דעי' בגמ' ברכות (שם) אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחרייהם, ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחרייהם, לאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפנייהם בין לאחרייהם. שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחרייהם אמר להם הואיל ופת פוטרתן אי הכי יין נמי נפטריה פת שאני יין דגורם ברכות לעצמו עיי"ש.

והנה שי' התוס' דדברים הבאים בתוך הסעודה היינו שבאו קודם סילוק הפת, ודברים הבאים אחר הסעודה היינו שבאו אחר סילוק הפת. אבל דעת רש"י דדברים הבאים לאחר הסעודה כו' הכונה לפירות שרגילים לבוא אחר הסעודה, דאם אכלם בתוך הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם. ולפי"ז לא מצינו בדברי רב פפא חילוק בין דברים הנאכלים בשעה שהלחם לפניו לבין אחר סילוק הלחם. וקרוב לומר דלדעת רש"י כל מה שנאכל קודם ברהמ"ז (או עכ"פ קודם שהסיח דעתו) הוי בכלל הסעודה ודינו כאילו נאכל בתוך הסעודה. ומה שאמר רב פפא שפירות רגילים לבוא "אחר הסעודה", אין הכונה קודם ברהמ"ז, דזהו תוך הסעודה, רק כונת ר"פ דפירות רגילים לאכלם אחר ברהמ"ז.

אבל בדבר א' מצינו חילוק בין הנאכל עם הסעודה ממש לבין הנאכל בסיום הסעודה קודם ברהמ"ז, והוא בדין יין שמה ששותה בתוך הסעודה חשיב שבא לשרות האכילה ומה שאוכל לאחר הסעודה חשיב שבא לשתות, ולכן נחלקו בגמ' (שם מב:): אם בירך על היין שבא לשרות אם פוטר את היין שבא לשתות.

והנה תוס' בחולין (פו:): הביאו בשם תשובת רש"י דדיין שבתוך הסעודה דינו כפירות שבתוך הסעודה שטעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם (לשי' רש"י הנ"ל בביאור דברי ר"פ). והתוס' הקשו על זה ממה שהקשו בגמ' הנ"ל אי הכי יין נמי נפטריה פת, ומתוך שגורם ברכה לעצמו, הרי שאלמלא הסברא דגורם ברכה לעצמו היה נפטר אפילו מברכה ראשונה, ולא דמי לפירות, ולמה יברך ברכה אחרונה.

אכן למבואר י"ל דשם מייירי ביין ששותה בשעת הסעודה ממש שהוא לשרות, והוי כבא ללפת את הפת, ולכן היה נפטר בברכת הפת, אלמלא שגורם ברכה לעצמו. אבל רש"י בתשובה כונתו ליין שבא לאחר הסעודה, שבא לשתות, ומה שרש"י קראו יין שבתוך הסעודה היינו לפי שיטתו שכל שהוא קודם ברהמ"ז נחשב תוך הסעודה.

אי"צ לברך ברכה אחרונה לפני שיאכל שנית כדי שלא יפסיק בין האכילה והברכה. על זה באו דברי הר"ן בחולין, ומבאר דנמלך אינו הפסק כ"כ כמו שינוי מקום, ואין כונתו לומר דנמלך אינו מבטל הקביעות, דזה ודאי אינו דאין לך סילוק יותר מנמלך וכמש"כ בפירקין. רק כונתו דאף שיש כאן סילוק וקביעות אחרת, מ"מ הסילוק והאכילה האחרת אינו מפסיק כ"כ בין האכילה הראשונה לבין ברהמ"ז, דכל שמברך באותו מקום אף שיש שם נמלך ואכילה אחרת בינתיים אי"ז מפסיק כ"כ, ולכן יכול לברך ברהמ"ז א' לכל הפרוסות. אבל שינוי מקום הוי הפסק טפי ולכן צריך לברך לפני שעוקר ממקומו, ודו"ק.

מדקתנו עקרו רגליהן מכלל דברברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן עסקינן כו'. ע"י רש"י ורשב"ם מש"פ. וק' לפמש"כ רשב"ם עצמו לק' (קב). ד"ה להודיעך כחו דר' יהודה, דבשאר דברים לא היה יכול לומר טעונין ברכה למפרע (ועי' לעי' מה שפירשנו בזה) א"כ למה לי להש"ס לדייק מדקתנו עקרו, תפ"ל דבהדיא תנא בסיפא דכשלא הניחו שם זקן או חולה טעונים ברכה למפרע. (וכן פי' באמת הר"ן.) וכן הק' הרש"ש. אכן באמת בלא"ה דברי הש"ס כאן תמוהים מדדייק טעמא דהניחו שם זקן או חולה הוא דכשהו יוצאין כו' אבל לא הניחו שם זקן או חולה כו' ומשמע דהוא מכח דיוקא בעלמא, והרי בהדיא תניא כן בסיפא. ומשמע דמאיזה טעם רוצה הש"ס לדייק מהרישא. וכיון שכן אפשר דגם דבר זה דבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן עסקינן רוצה הש"ס לדייק מהרישא ולא מהסיפא. וצ"ע.

ק"ב ע"א

רשב"ם ד"ה ה"ג חברים כו' ולא גרסינן לשתות יין. כונתו ברורה משום דלק' בסוף סוגיין אמרי' תניא כותיה דרב חסדא והק' רשב"ם שם אמאי לא מייתי הגמ' סייעתא לרב חסדא מת"ק דברייתא זו, ותי' דהתם לא קתני בהדיא יין. ולכן כתב רשב"ם כאן דל"ג לשתות יין.

והגרעק"א הבין שכונת רשב"ם דמהברייתא ליכא להביא סייעתא לרב חסדא דדילמא מיירי בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, וא"כ סובר הת"ק כו' יוחנן. (ואע"ג דקאמר הברייתא שעקרו דמשמע דמיירי בדברים הטבל"ב צ"ל דאי"ז דיוק חזק כ"כ ויותר נחא להש"ס להביא מאידך ברייתא דקתני יין בהדיא.) והק' הגרעק"א דלמה הוצרך הרשב"ם לזה בפשיטות הו"ל

בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לברך לפני שעוקר.

וק' דעי' בר"ן חולין (פו): שהקשה מאי שנא שמש שמברך על כל פרוסה ופרוסה ברכה ראשונה, אבל אי"צ לברך ברכה אחרונה, וע"כ דלענין ברכה אחרונה יכול לברך ברכה א' על כולן, ומאי שנא מחברים שעקרו לקראת חתן וכלה דצריכים לברך ברכה למפרע. ותי' דשינוי מקום הוי הפסק טפי מנמלך. ולכ' סותר את דבריו כאן.

והסתירה היא משולשת, חדא דבדבריו בחולין מבואר דמה שצריך לברך ברהמ"ז בשינוי מקום הוא מטעם הפסק (ולכ' אפילו בדברים שאין טבל"ב), ואילו בדבריו כאן מבואר דמה שצריך לברך ברהמ"ז בשינוי מקום הוא משום שצריך לברך במקומו, ודוקא בדברים הטבל"ב. ועוד דבחולין כתב דשינוי מקום הוי הפסק טפי מנמלך, ואילו בפסחים כתב דנמלך הוי סילוק טפי. ועוד דבחולין הקשה על מה שהוכיח דנמלך אי"צ לברך ברכה אחרונה, מהברייתא דחברים שעקרו כו' דכשהו יוצאין טעונים ברכה למפרע (והוצרך לתרץ דשינוי מקום הוי הפסק טפי מנמלך), ואילו בסוגיין כתב דמה שטעונים ברכה כשהם יוצאים הוא מדין דבר הטבל"ב (דלכתחילה צריך לברך לפני שיוצא, ורק בדיעבד אם יצא יכול לחזור למקומו ולברך), וא"כ אינו ענין לנמלך כלל.

ונראה בזה דהנה מדברי הר"ן כאן מבואר דמדין דברים הטבל"ב בעי' שיברך לפני שעוקר את הקביעות. ונראה דזהו באמת מדין הפסק, היינו דדין דבר הטבל"ב כולל גם שלא יפסיק בין האכילה לבין הברכה שלאחריה. אבל כל זה בדבר הטבל"ב, אבל בדבר שאינו טבל"ב באמת אין שום קפידא אם יפסיק בין האכילה לבין הברכה שלאחריה.

ובזה אבוא אל סתירת דברי הר"ן, דהר"ן בפירקין קאמר דאין לך סילוק יותר מנמלך, פירוש דנמלך הוא ביטול הקביעות לגמרי, שהרי בהדיא דעתו לגמור, ואין לך ביטול הקביעות יותר מזה. ומ"מ אי"צ לברך ברכה אחרונה, ומזה מוכרח דבעצם אפשר לברך ברכה אחרונה א' על כמה קביעות. ולכן בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומן אי"צ לברך ברכה אחרונה, אלא אוכל במקום אחר ובקביעות אחרת ומברך ברכה א' לכולן. אבל בדברים הטבל"ב צריך לברך ברהמ"ז לפני שעוקר, כדי שלא יפסיק בין האכילה והברכה.

אלא דא"כ יקשה בהא דשמש שמברך על כל פרוסה ופרוסה, ואינו מברך ברכה אחרונה, אשר מזה הוכיח הר"ן בחולין דהיסח הדעת אי"צ לברך ברכה אחרונה, והרי פרוסת לחם טעונה ברכה לאחריה במקומה ואמאי

וא"כ ממש"א ר' יהודה שצריכים ברכה למפרע ע"כ דמייירי בדברים הטבל"ב.

אבל ק' א"כ מ"ק הגמ' דנקט דברים הטבל"ב להודיעך כחו דר' יהודה, הרי אי"ז טעמא כלל רק נקט דברים הטבל"ב משום דבשאר דברים אי"צ ברכה למפרע. וכן ק' מה מק' רשב"ם בהמשך דאדרבא יודיענו כחם דרבנן. אבל פשוט דאי"ק דאילו רצה הברייתא להודיענו כחו דת"ק היה יכול לתפוס דברים שאין טבל"ב ואז היה אומר ר' יהודה אומר דכשהם חוזרים טעונים ברכה לכתחילה ותו לא. ולכן צריכים לדברי הגמ' דבא להודיענו כחו דר' יהודה, ולכן נקט דברים הטבל"ב, וממילא דאמר ר' יהודה בלשון זה דכשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע כו'.

וא"ת א"כ לשם מה ביאר הרשב"ם דבשאר דברים לא היו יכול לומר דטעונים ברכה למפרע, נראה משום שהוקשה לו דישתוק הברייתא מעקרו ויכלול הכל, בין דברים הטבל"ב בין דברים שאין טבל"ב, ויודיענו עיי"ז גם כחם של רבנן וגם כחו דר' יהודה. ולזה ביאר רשב"ם דזה א"א, שהרי משונים הם בדינים, דדברים הטבל"ב אם הסיח דעתו צריך לברך גם למפרע, משא"כ שאר דברים ולכן אין להברייתא מנוס אלא או לדבר מדברים הטבל"ב לבד ולהודיענו כחו דר' יהודה, או לדבר מדברים שאין טבל"ב ולהודיענו כחם דרבנן.

תודה כשהן יוצאין, בא"ד וכן נראה עיקר דהא בפי' כל הבשר אמר השמש מברך על כל פרוסה ופרוסה כו'. יל"ע לדעת רש"י ורשב"ם לק' (קג:) וכן דעת בעה"מ ריש פירקין דכל שהסיח דעתו צריך לברך ברכה אחרונה, מה יענו לראיה זו. דבדואי דוחק לומר לדעתם דהשמש צריך לברך ברהמ"ז על כל פרוסה ופרוסה.

וי"ל לפי מה שביארנו בשיעורים לפ' כיצד מברכין (מב.) על דברי התוס' שם ד"ה אתכא דריש גלותא, שכתבו בשם י"א דהסמוך על שולחן בעה"ב ואינו יודע אם יתן

לומר דאפילו אם הברייתא מייירי בין מ"מ סבר ת"ק כו' יוחנן ונקט יין להודיעך כחו דר' יהודה, וכדאמר הש"ס בהדיא.

ולכן פי' הרש"ש וכן בחי' הגרא"מ הורוביץ דכונת רשב"ם באופן אחר, דאין כונת רשב"ם לומר דאפשר לאוקמה לת"ק כו' יוחנן, שהרי ר' יוחנן בלא"ה איתותב, רק כונתו דת"ק מצי סבר אפילו כרב ששת, והיינו דנוקים להברייתא בלחם ובזה אפילו רב ששת מודה דאינו צריך לברך. ומדוייק בדברי הרשב"ם דכתב דל"ג לשתות יין, ומבואר דמחק גם תיבת לשתות, ואילו על הברייתא דלע"י (ק:) כתב רשב"ם דלא גרסינן יין אבל לא מחק תיבת לשתות, והיינו משום דאילו היינו גורסים כאן לשתות היה מוכח דלא מייירי בלחם את"ד.

אלא דלכ' אינו מובן הסברא לחלק בין לחם ויין, דכיון דאפילו יין טבל"ב א"כ במה עדיף לחם מיין. ונראה דהמעלה דלחם הוא שהוא קביעות טפי ואין קביעותו מתבטלת אפילו כשעקר ממקומו, ודמי להניחו שם זקן או חולה.^{ק"ה}

ומ"מ ממה שהדגיש רשב"ם דבברייתא לא קתני בהדיא יין, משמע שלשון עקרו באמת משמע דהברייתא מייירי בדברים הטבל"ב אבל כיון שאי"ז אלא משמעות לכן עדיף להש"ס לסייע לרב חסדא מברייתא בתרייתא דקתני שם יין בהדיא. וזהו כהבנת הגרעק"א בדברי רשב"ם דכונתו דאפשר לאוקמה לדברי ת"ק בדברים שאין טבל"ב וכו' יוחנן.

רשב"ם ד"ה להודיעך כחו דר' יהודה כו' אבל בשאר דברים לא היה יכול לומר טעונין ברכה למפרע כו' דהא אי"צ ברכה לאחריהן במקומן. מבואר מדבריו דבשאר דברים אי"צ ברכה למפרע, וביארנו זה לע"י (קא:) עפ"י המבואר בדברי רשב"ם שם דדברים שאין טבל"ב היינו שאי"צ ברכה בפנ"ע ולכן אין טעונים ברכה למפרע שהרי יכול לאכול במקו"א ולברך ברכה א' על שתיהן.

^{ק"ה} ויל"ע אם הניחו שם זקן או חולה אבל לא חזרו לאותו מקום אלא עקרו למקום אחר, אם מועיל מה שהניחו במקום הראשון זקן או חולה לומר שלא גמרו סעודתן כדי שיוכלו להמשיך אפילו במקום אחר. ולפי פירוש זה בדברי רשב"ם נראה להביא ראיה דאמנם כן, דהרי לק' דמיייתי תניא כותיה דרב חסדא, ולכ"ק מה ראיה היא זו הרי התם מייירי כשחזרו למקום הראשון, ואילו רב חסדא מייירי בשינוי מקום. והתוס' הק' כן וכתבו דאין לחלק בכך. והרי נתבאר דגם כשלא הניחו שם זקן או חולה יש סברא לומר דלא נתבטלה הקביעות כשעקר, עכ"פ לענין לחם, וא"כ ק' מנ"ל להש"ס דאין סברא כזו גם ביין, שהרי גם ביין יש קביעות קצת כמבואר בגמ' ברכות (מג.), וא"כ הדק"ל מה ראיה מיייתי לרב חסדא. וע"כ צ"ל דאם איתא דלא נתבטלה הקביעות במקומו א"כ גם כשעקר למקום אחר לא היה נחשב גמר לאכול, ולא היה צריך לברך, ולכן שפיר מוכיח מהברייתא כותיה דרב חסדא. וא"כ ה"ה לענין הניחו שם זקן או חולה, כיון שלא נתבטלה הקביעות במקומו לא גמר לסעודתו גם כשעקר למקום אחר.

שם בא"ד וסברא הוא כיון דהב וניברין הוי הפסק כאילו כבר בירכו סגי בברכת בפה"ג כמו אחר ברהמ"ז. לכ' משמע דרצונם לומר דכיון דהב וניברין חשיב היסח הדעת משום דהוי כאילו בירך – דהיינו כמבואר בגמ' פ' כיסוי הדם (פו:): דהב וניברין הוי היסח הדעת משום דמשתי וברוכי בהדי הדדי א"א, ולכן ההחלטה לברך היא כהחלטה שלא לשנות, נמצא שהב וניברין דחשיב היסח הדעת הוא משום דברהמ"ז עצמה היא היסח הדעת משתיה – לכן לא עדיפא מברהמ"ז, וכמו לאחר ברהמ"ז דאי"צ כ"א לברך ברכה ראשונה, ה"נ כשאמר הב וניברין. והדברים משוללים הבנה שהרי לאחר ברהמ"ז פשוט שאי"צ לברך כ"א ברכה ראשונה שהרי כבר בירך ברהמ"ז, אבל אכתי נימא דהיסח הדעת מחייב שיברך ברהמ"ז לפני שישתה.

ונראה בהקדם מה דיל"ע מה היא א"כ הסברא שבאין התוס' לאפוקי ממנה, ואין הבינו התוס' את שיטת רש"י ודעימיה – שהתוס' באים להפריכו – דכל שהסיח דעתו צריך לברך ברהמ"ז קודם שישתה. ומדברי הרא"ש בחולין שם משמע דהבין בדעת רש"י שהוא משום הפסק, דאין להפסיק בין גמר הסעודה לבין ברהמ"ז (דלכן הרא"ש כשבא לחלוק על שיטה זו מבאר דלענין ברכה אחרונה לא איכפת לן בהפסק).

אבל נראה דהתוס' לא חשו לסברא זו כלל, ופשיטא להו דשרי להפסיק בין האכילה לבין ברהמ"ז, ולא כנגד זה הם באים להביא ראיה.

ויש לבאר זה דפשיטא להו להתוס' דאין לומר דאסור לשנות קודם שיברך ברהמ"ז מלתא דהפסק, דמאי שנא מפירות שאוכל לאחר הסעודה דמברך לפנייהם ולאחריהם כמבואר בברכות (מא:): ולא חשיבי הפסק בין הסעודה לבין ברהמ"ז. ובאמת עי' בריטב"א בברכות (מב.) דס"ל כשי' רש"י ודעימיה דכל שאמר הב וניברין צריך לברך ברהמ"ז, והק' קושיא זו דמאי שנא מפירות שלאחר הסעודה דמברך לפנייהם ולאחריהם, ותי' דהב וניברין גרע דגמרו בדעתם לברך. ובשיעורים ע"פ כיצד

לו פירות צריך לברך על כאו"א. והתוס' הקשו על זה מהמבואר בסוגיא שם דאדרבא הסמיכות על ריש גלותא היא מעליותא דאינו מסיח דעת.

וביארנו דעת הי"א, בהקדם המבואר בגמ' לק' (קג.) דרב יעקב בר אבא איקלע לבי רבא, חזייה דברין בורא פרי הגפן אכסא קמא, והדר בריך אכסא דברכתא, ואישתי. אמר ליה למה לך כולי האי, הא בריך לן מר חדא זימנא, אמר ליה כי הוינן בי ריש גלותא הכי עבדינן. אמר ליה תינתן בי ריש גלותא דהכי עביד, דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן, הכא הא מנח כסא קמן ודעתן עליוהי. אמר ליה אנא עבדי כתלמידי דרב, דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, קאי עלייהו רב ייבא סבא. אמרו ליה הב לן וניברין. לסוף אמרו ליה הב לן ונישתי. אמר להו הכי אמר רב, כיון דאמריתו הב לן וניברין איתסרא לכו למישתי. מאי טעמא דאסחיתו דעתיכו ע"כ. וצריך להבין, דבסוגיא דברכות מבואר דכל שסומך אתכא דריש גלותא הוי מעליותא דאינו מסיח דעתו מלאכול, ואילו בגמ' לק' מבואר להיפך דרב יעקב בר אבא אמר דבי ריש גלותא צריך לברך על כל כוס וכוס כיון דספק מייתי לן.

ונראה לחלק, דלק' מיירי בתחילת דעתו כשבירך על הכוס הראשון, ובוה אמרינן שאין דעתו כ"א על אותו כוס, כיון ששאר הכוסות הם ספק אצלו אינו סומך דעתו ע"ז. אבל בגמ' ברכות מיירי להיפך, שכבר בירך על הסעודה, וכל מה שיבוא לפניו מחמת הסעודה היא בכלל הברכה. ואנו דנים אם הסיח דעתו מחמת סילוק השולחן, ובוה אמרינן להיפך דכיון שיתכן שישאו משאות מהריש גלותא לכן הסילוק הוא רק ספק, ולא חשיב היסח הדעת.

ולפי"ז מבוארת סברת הי"א, דכיון דכשבירך על הפרי הראשון לא ידע אם בעה"ב יתן לו עוד, דמי ממש לההיא דלק' דספק מייתי ספק לא מייתי, ואין דעתו כ"א על הפרי הראשון.

ועד"ז י"ל לדעת רש"י ודעימיה, דאמנם אם אמר הב וניברין וכן בשאר עניני היסח הדעת הוי ביטול הקביעות וצריך לברך ברכה אחרונה. אבל בהך דהשמש שמברך על כל פרוסה אינו מסיח דעת מלאכול, אלא דמתחילה כשבירך על הפרוסה הראשונה לא היתה לו סמיכות דעת כ"כ כדי שיעלה הברכה לאינך פרוסות, ולכן צריך ברכה ראשונה על כל פרוסה ופרוסה. אבל עכ"פ כל פרוסה שאוכל מצטרף להקביעות הראשונה, ולכן אי"צ לברך לאחריהן כ"א ברכה א'.

מברכיך הארכנו לבאר כונתו.¹⁷¹

היסח הדעת דא"א לשתות בשעה שמברך, ה"נ כשאומר הב ונברכיך והחליט לברך ברהמ"ז הר"ז כהחלטה להסיח דעתו משתיה. וכיון שכל דין הב ונברכיך הוא נמשך מדין ברהמ"ז עצמה, ממילא דאין לנו שום מקור וסמך לומר סברא חדשה דע"י שאמר הב ונברכיך וגמר לאכול חל בו חיוב ברהמ"ז שיאסרנו בשתיה, שהרי דיו לבא מן הדמיון לברהמ"ז להיות כברהמ"ז, ואין בהב ונברכיך יותר ממה שיש בברהמ"ז עצמה, דהיינו דין הפסק בעלמא (שהרי א"א לומר דברהמ"ז עצמה היא מחייבת בברהמ"ז דאין לזה שחר), וממילא דסגי במה שמברך ברכה ראשונה. ולענ"ד הוא נכון מאד בכונת התוס'.

ב. ובאמת קרוב לומר דמש"כ הריטב"א דכיון שגמרו לברך גרע טפי מפירות דלאחר הסעודה, כונתו לאותה סברא הנ"ל שדחו התוס', דכיון שגמר לאכול נתחייב ברהמ"ז ואזי נאסר לאכול קודם שיברך.¹⁷² אלא שיק' עליו א"כ קושיית התוס' מהגמ' דקאמר טעם אחר דמשתי וברוכי בהדי הדדי א"א.

והנה ע"י רמב"ם פ"ד ברכות ה"ח וז"ל היו שותין ואמרו

עכ"פ התוס' נראה דהיה פשוט אצלם – ואולי מחמת קושיא זו – דאין לחוש להפסק בין הסעודה לבין ברהמ"ז כלל. ולא בזה שו"ט התוס'.

אבל השו"ט בתוס' היא סביב סברא אחרת, דשמא כשאמר הב ונברכיך והסיח דעתו מלאכול אזי חל החיוב דברהמ"ז, ושמא כשחל החיוב דברהמ"ז נאסר לשתות או לאכול עד שיברך. ולא דמי לפירות הבאים אחר הסעודה דהתם עדיין לא הסיח דעתו מן הסעודה (כמבואר בגמ' ברכות (מב). דאפילו סילוק השולחן לא חשיב היסח הדעת עד שיטול מים אחרונים) ולכן עדיין לא חל החיוב לברך ברהמ"ז עד יאמר הב ונברכיך או עד שיטול ידיו באחרונה.

ועל זה הקשו התוס' דבגמ' חולין מבואר דטעמא דתלמידי דרב דהב ונברכיך נאסר לשתות הוא משום דמשתי וברוכי בהדי הדדי א"א, היינו דדין הב ונברכיך נסמך על דין ברהמ"ז עצמה, וכמו שברהמ"ז עצמה הוי

¹⁷¹ ואעתיק עיקרי הדברים כאן. הריטב"א (שם מב.) ס"ל כשי"ר ש"י (שם) דאם הסיח דעתו צריך לברך ברהמ"ז קודם, אבל בדברי ר"פ (מא:); דדברים הבאים אחר הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם פ"י כתוס' דכל שאוכל אחר סילוק הפת טעון ברכה לפניו ולאחריו, ואינו מן הסעודה. (ודלא כרש"י שפי' דדברים הבאים אחר הסעודה היינו שרגילים להאכל אחר הסעודה, אבל עכשיו אוכלם בתוך הסעודה.) והק' הריטב"א דלפי"ז איך מותר לאכול פירות אחר הסעודה, ואמאי אי"צ לברך ברהמ"ז קודם, ומאי שנא מסילוק השולחן או הב ונברכיך דצריך לברך ברהמ"ז תחילה. ות"י דשאני התם שכיון שקבעו לברהמ"ז צריך לברך ברהמ"ז תחילה. והדברים עמומים.

ונראה לבאר דבריו, ונקדים, דהנה ר"פ אמר שדברים הבאים לאחר הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, ופי' התוס' דכל שבא אחר סילוק הפת אינו מצטרף להסעודה וצריך ברכה לפניו ולאחריו ואינו נפטר בברהמ"ז. ושוב כתבו התוס' דאצלנו אינו נהוג דין זה כיון שאין אנו מסלקים את הפת כלל. וצריך להבין למ"ל טעם זה, בפשוטו היה להם להתוס' לומר דבלא"ה אין הלכה כר"פ בזה, דר"פ לשיטתו דס"ל דסילוק השולחן הוא גמר הסעודה כמבואר בגמ' לקמן מיניה (מב.), אבל מסקנת הגמ' שם דלית הלכתא הכי אלא כל שלא נטל ידיו אינו מסיח דעתו מן הסעודה. שו"ר שכן הק' הפנ"י.

אבל נראה דיש כאן שני ענינים נפרדים, הנידון בדברי ר"פ (מא:); הוא אם הפירות ושאר הדברים הנאכלים אחר הסעודה מצטרפים להסעודה להיות נטפלים אליה כדי להפטר מברהמ"ז. ובוה אמר ר"פ – לפי ביאורם של התוס' והריטב"א – דכל שבא אחר סילוק הפת אינו מצטרף להסעודה והוא עומד בפניו וצריך ברכה לפניו ולאחריו. אבל עדיין אי"ז אומר שהסיחו דעתם מן הסעודה, דעדיין יתכן שאם יחזירו את הפת לא יצטרכו לברך עליו, שלא הסיחו דעתם ממנו. וזהו הנידון בסוגיא דלקמ"י (מב.), ודעת ר"פ שם דאם סילוק השולחן הוי היסח הדעת מן הפת, ומסקנת הגמ' דלא היא, דלא נגמרה הסעודה עד נט"י, ולכן אפילו אם סילקו הפת והשולחן יכולים להחזירו ולא יתחייבו בברכה. אבל מ"מ אם אוכל פירות בזמן שהפת מסולק חייב לברך לפנייהם ולאחריהם, כמו שאמר ר"פ (מא:).

ומעתה יתבאר דברי הריטב"א, דהכי קאמר דאמנם כשאוכל פירות אחר הסעודה אינם מצטרפים להסעודה וצריכים ברכה לפנייהם ולאחריהם, אבל מ"מ עדיין לא נגמרה הסעודה, שהרי יכולים עדיין להחזיר את הפת ולא יצטרכו לברך מחדש. וכיון שלא נגמרה הסעודה אין כאן הפסק בין גמר הסעודה לברהמ"ז. אבל כשקבעו לברהמ"ז – ע"י שגמרו לאכול או ע"י סילוק השולחן או ע"י נט"י, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי' – זהו גמר הסעודה ממש, וחייב לברך ברהמ"ז מיד בלא הפסק אכילה אחרת, וק"ל.

¹⁷² וזהו דרך אחרת ממה שכתבנו לע"י לבאר דברי הריטב"א.

וק' טובא מנ"ל דלרב חסדא ולרב ששת צריך לברך אפילו כשחזור למקומו, והרי לא באו רב חסדא ורב ששת אלא לבאר הברייתא דשינוי מקום צריך לברך, וכיון שאותו ברייתא מיירי בעוקר למקום אחר א"כ שמא רב חסדא ורב ששת נמי לא אמרו שצריך לברך אלא ככה"ג אבל לא בחזור למקומו.

ונראה בזה, דממוצא דברי הרמב"ן מבואר דיש ב' נידונים בסוגיין, חדא כשחזור למקומו אם צריך לברך, ועוד את"ל שאי"צ לברך כשחזור למקומו שמא עכ"פ צריך לברך כשעוקר למקום אחר.

ולכ' זה דלא כהתוס' בסוף הסוגיא שכתבו דאין לחלק בכך, אלא כל שגמר לאכול צריך לברך אפילו חזר למקומו, וכל שלא גמר לאכול אי"צ לברך אפילו כשעובר למקום אחר. והתוס' הוכיחו זה לפי גירסתם בגמ' הברייתא האחרונה היא כותיה דרב חסדא, והרי רב חסדא מיירי בשינוי מקום והברייתא מיירי בחזור למקומו וע"כ דהכל אחד.

וב' הנידונים חלוקים ביסודם, דכשחזור למקומו הנידון הוא אם כשעקר תחילה גמר לסעודתו. אבל כשעוקר למקום אחר הנידון הוא את"ל דלא גמר סעודתו אבל שמא א"א להעביר הקביעות למקו"א. ור' יוחנן דס"ל דשינוי מקום אי"צ לברך ע"כ דמיקל בשני הענינים, דס"ל דלא גמר לסעודתו כשעקר וגם ס"ל דאפשר להעביר הקביעות למקו"א. ולענין העברת הקביעות ר' יוחנן איתותב אבל לענין מה דס"ל דלא גמר לאכול תנא כותי' ולכן אם חזר למקומו אי"צ לברך.

והנה רב חסדא מחלק בין דברים הטבל"ב לבין דברים שאין טבל"ב, ונראה פשוט דחילוק זה הוא בין גמר לאכול, דכל שטבל"ב אינו גומר לאכול כשעוקר כיון שצריך עדיין לברך במקומו. אבל לענין אם בעצם אפשר להעביר קביעות ממקום א' למקום אחר אין שום סיבה לחלק בין דברים הטבל"ב לבין שאר דברים. וממילא, כיון דס"ל לרב חסדא דבדברים הטבל"ב אי"צ לברך כשעובר למקום אחר, ע"כ ס"ל דלעולם אפשר להעביר קביעות למקו"א. ומה דשינוי מקום צריך לברך בדברים שאין טבל"ב היינו משום שגמר לאכול.

וממילא דלרב חסדא אין מקום לחלק בין שינוי מקום לבין חזרו למקומו, שהרי מוכרח לדעתו דבעצם אפשר להעביר קביעות למקו"א, אלא שבדברים שאין טבל"ב הוא גומר אכילתו כשעוקר ממקומו, וא"כ אפילו חזר למקומו נמי. וממילא דברייתא בתרייתא דקאמר בשותה יין שאם חזר למקומו צריך לברך הוא ע"כ דלא כרב חסדא.

בואו ונברך ברכת המזון, או בואו ונקדש קידוש היום, נאסר עליהם לשתות עד שיברכו או יקדשו. ואם רצו לחזור ולשתות קודם שיברכו או יקדשו אע"פ שאינם רשאים צריכים לחזור ולברך תחלה בפה"ג ואח"כ ישתו. אבל אם אמרו בואו ונבדיל אין צריכין לחזור ולברך עכ"ל.

והנה מה שחילק הרמב"ם בין הב ונקדש להב ונבדיל כתבו הנו"כ שלמד הרמב"ם מסוגיא דלק' (קה). דשבת קובעת לקידוש ולא להבדלה, והרמב"ם מפרשו דע"י אמירת הב ונברך נעשה סעודת שבת לחייבו בקידוש, אבל ע"י אמירת הב ונבדיל לא נעשה סעודת חול ואכתי לא נתחייב בהבדלה. אבל ק' דמ"מ יחשב היסח הדעת דומיא דהב ונברך, שהרי משתי ואבדולי בהדי הדדי א"א.

וצ"ל שדעת הרמב"ם דאע"ג דא"א לשתות בשעה שמברך, אבל מ"מ ההחלטה לברך כשלעצמה אינה חשובה היסח הדעת משתיה. אלא הענין דכשאמר הב ונברך נתחייב בברהמ"ז, וכן בהב ונקדש, וממילא דאסור לשתות קודם שיברך. ומש"א בגמ' דמשתי וברוכי בהדי הדדי א"א, הפירוש דאילו היה אפשר לשתות בשעת ברכה א"כ החיוב לברך ברהמ"ז או לקדש לא היה מונעו משתיה, שהרי שתיה אינה סתירה לברכה. אבל כיון שא"א לשתות בשעת ברכה, ממילא דכשנתחייב לברך נאסר בשתיה מיד, והאיסור שתיה הוא עצמו היסח הדעת לחייבו בברכה ראשונה אם עבר ושתה.

ומעתה י"ל כן גם בדעת הריטב"א, דהב ונברך אינו היסח הדעת מצד עצמו, רק מצד שנכנס למצב של חיוב ברהמ"ז, וניחא קושיית התוס', וק"ל.

תניא כותי' דרב חסדא כו' כך היא גי' רש"י ורשב"ם ותוס'. אבל גי' בעה"מ והרמב"ן תניא כותיה דר' יוחנן, וס"ל דהברייתא מסייע לר' יוחנן דמיירי בשותה יין וס"ל דאין חשיב אינו טבל"ב. אלא שהקשו דלע"י אמרי' דר' יוחנן איתותב, ואיך קאמר הש"ס עכשיו דתניא כותיה. (ובעה"מ תי' דהך תניא כותי' היא מהסבוראים.) ותי' הרמב"ן דר' יוחנן איתותב לענין כשעקר למקום אחר, אבל הברייתא כאן מיירי בחזור למקומו ובזה לא איתותב ר' יוחנן וברייתא זו מסייעו. ומבאר הרמב"ן עוד דהברייתא היא כר' יוחנן ולא כרב חסדא ורב ששת, דלדידהו שינוי מקום צריך לברך אפילו כשחזור למקומו, וא"כ ברייתא זו היא כר' יוחנן ודלא כותיהו את"ד.

וממילא דעדיין איתותב ר' יוחנן. ואף דהתוס' כתבו דאין לחלק בין שינוי מקום לבין חוזר למקומו היינו אליבא דרב חסדא דמחלק בין דברים הטבל"ב לבין דברים שאין טבל"ב, דלרב חסדא באמת אין מקום לחלק בין שינוי מקום לבין החוזר למקומו. והשפ"א קיצר ולא ביאר למה לרב חסדא אין לחלק בין שינוי מקום לבין החוזר למקומו, אבל לנ"ל מבואר דכיון דס"ל לרב חסדא דבדבר הטבל"ב יכול להעביר הקביעות למקו"א א"כ ע"כ מה דבשאר דברים צריך לברך הוא משום שגמר לאכול וא"כ אפילו חזר למקומו נמי, וק"ל.

ק"ב ע"ב

ונימרינהו לתרוייהו אחדא כסא, פרשב"ם דלר' יוסי קא פריך, דאילו לרבי יהודה כיון דמפסיקין וצריך עקירת שלחן צריך שני כוסות. לכ' משמע שצריך עקירת שולחן בין כוס של קידוש לבין כוס של ברהמ"ז, ודלא כתוס' שכתבו לעי' (ק.) שעקירת השולחן היא קודם קידוש, כפריסת מפה לשמואל. אבל הדבר תמוה, חדא למה ימתין עם עקירת השולחן עד אחר קידוש, והרי רשב"ם עצמו כתב לעי' (שם) דלשמואל פורס מפה קודם קידוש משום סילוק פתורא, וביארנו שם משום דא"א לקדש על סעודת חול, וא"כ לכ' ה"ה לר' יהודה היה צריך לעקור את השולחן קודם קידוש מה"ט. ק"מ ועוד, אפי"ת שמאיזה טעם אינו עוקר את השולחן עד אחר קידוש, מ"מ אמאי יעקור אותו קודם ברהמ"ז, כיון שעקירת השולחן היא משום הפסק בין סעודת חול לבין סעודת שבת היה עדיף לכ' לעקור אותו אחר ברהמ"ז. (אכן בזה י"ל כמש"כ תוס' דרגילים היו לעקור את השולחן קודם ברהמ"ז.)

ונראה דאין כונת רשב"ם שעוקרים את השולחן בין קידוש לברהמ"ז דוקא, אלא כונתו דכוס של קידוש צריך להיות מסעודת שבת, וכוס של ברהמ"ז צ"ל מן הסעודה של חול, וכיון שמפסיק בין ב' הסעודות א"א שכוס א' ישתייך לב' הסעודות.

ומבואר לפי"ז דשי' רשב"ם דהכוס של קידוש צ"ל חלק מן הסעודה, ואפשר שהוא בכלל דין קידוש במקום סעודה. ומסתבר דרשב"ם לשיטתו שכתב לעי' (קא.)

וגם רב ששת שאמר אחד זה ואחד זה צריך לברך, ואינו מחלק דינא בין דברים הטבל"ב לבין שאר דברים, מ"מ נראה דגם לדעתו מה ששינוי מקום צריך לברך אי"ז משום שבעצם א"א להעביר קביעות למקו"א, דהרי מצד זה אין שום חידוש בדברים הטבל"ב יותר מאשר בדברים שאין טבל"ב, ואין רבותא בזה יותר מזה, ואילו לשון רב ששת דהוצרך לבאר דאחד זה ואחד זה כו' משמע דלא זו אף זו קאמר, דאפילו דברים הטבל"ב צריך לברך, והיינו משום דבעצם גם רב ששת ס"ל כרב חסדא דאפשר להעביר הקביעות למקו"א, ופלוגתתם היא רק לענין גמר לאכול, דרב חסדא ס"ל דבדברים הטבל"ב אינו גומר אכילתו כשעוקר, ורב ששת ס"ל דאפילו בדברים הטבל"ב גומר אכילתו בשעה שעוקר. וממילא דגם אם חזר למקומו צריך לברך שהרי כשעוקר גמר לאכול. וא"כ הברייתא היא גם דלא כרב ששת.

והם הם דברי הרמב"ן דלרב חסדא ולרב ששת אין חילוק בין אם עוקר למקו"א או חוזר למקומו. ובכל גונא צריך לברך (לרב חסדא בדברים שאין טבל"ב ולרב ששת אפילו בדברים הטבל"ב). והברייתא דאי"ז לברך כשחוזר הוא ע"כ כו' יוחנן דלעולם אינו גומר לאכול כשעוקר, ודו"ק.

ב. ולפי"ז באמת יתכן דגם התוס' מודים דיש מקום לחלק בין שינוי מקום לבין החוזר למקומו, ומש"כ התוס' בסוף סוגיין דאין לחלק והכל אחד היינו אליבא דרב חסדא (שהרי דברי התוס' קאי על הא דתניא כותיה דרב חסדא) ולרב חסדא באמת אין מקום לחלק ביניהם וכמ"נ.

והנה בגמ' לעי' דקאמר לימא תהוי תיובתא דר' יוחנן נמי מהך ברייתא דחברים שהיו יושבים כו' ודחה הגמ' דשמא הברייתא מיירי גם בדברים שאין טבל"ב ונקט עקרו להודיעך כחו דר' יהודה. והק' הגרעק"א דא"כ גם מברייתא קמייתא ליכא תיובתא לר' יוחנן דנימא דאותה ברייתא אזלא כו' יהודה. ובשפ"א תירץ דאם הברייתא דחברים שהיו יושבים כו' מיירי אפילו בדברים שאין טבל"ב א"כ מסתבר יותר לומר דהברייתא דשינוי מקום צריך לברך מיירי בשינוי מקום דוקא דגרע טפי, ולא בחוזר למקומו, דכיון דלא שמעינן פלוגתא דת"ק ור' יהודה אלא בחוזר למקומו א"כ מהיכ"ת שיש חולק על הברייתא דשינוי מקום צריך לברך כשעוקר למקום אחר.

^{ק"מ} ותלמידי הר"ר זאב איידר נ"י אמר לתרין משום ששי' רש"י ורשב"ם לק' (קג:) דכל שאמר הב ונברייך אסור לשתות קודם שיברך ברהמ"ז, ולכן ממתין עם סילוק השולחן עד אחר קידוש כדי שלא יהיה היסח הדעת מן הסעודה. אבל ק' על זה חדא דמסקי' בברכות (מב.) דסילוק השולחן אינו נחשב היסח הדעת, ועוד דלק' (קה.) אמר רב המנונא דשבת קבעה נפשה ופרשב"ם דכיון שקידש היום ואסור לאכול אין לך הפסק גדול מזה ע"ש וא"כ מה מרויח ע"י שאינו עוקר את השולחן.

דאין כונתם שכוס א' אינו יכול להשתייך לב' הסעודות, אלא הקידוש עצמו וברהמ"ז עצמה אינם יכולים להזדווג על כוס א', כיון שהם נאמרים על ב' סעודות. ולשון התוס' גם דייקא כן. (דאילו הרשב"ם דיבר מן הכוס, דכיון שמפסיק צריך ב' כוסות, אבל תוס' כתבו דאין לומר קידוש וברהמ"ז על כוס א' היינו שהקידוש וברהמ"ז עצמם אינם יכולים להאמר על כוס א'). אלא שעצם הסברא אינה מובנת כ"כ, דכיון דאכתי לא מסיק טעמא דאין עושיין מצוות חבילות חבילות א"כ למה א"א לומר קידוש וברהמ"ז על כוס א', ומה לי שהם נאמרים על ב' סעודות. וצ"ע.

והא יו"ט שחל להיות אחר השבת דאית לי' כו' עי' רש"י ורשב"ם שפירשו דאית לי' ד'. והתוס' תמהו על זה דהא הד' כוסות צריך לסדר עליהם ההגדה וברהמ"ז והלל וא"כ סוכ"ס יהיה חבילות חבילות.

והיה נראה בדעת רש"י ורשב"ם דעי' לק' (ק"ז): ד' כוסות תקנו רבנן הלכך כל חד וחד נעבד בהו מצוה, ופרשב"ם כלומר ראוי שיעשה בו מצוה כו' שאף כאן אין הכוס בא בשביל ברהמ"ז עיי"ש, ובפשוטו מבורר דעיקר חיוב ד' כוסות הוא חיובא בפנ"ע לשתות ד"כ, אלא שאחר שתקנו מצוות שתיית ד"כ מצאו לנכון שמצוות הלילה יאמרו על אותם ד"כ כדי שיעשה בהם מצוה. וא"כ כאן שבלא"ה יש לו מצות הברלה שצריכה כוס, עדיף לסדר הברלה על כוס שני, וא' משאר מצוות הלילה כגון אמירת ההגדה או ההלל יאמר בלא כוס. וזו היא קושיית הש"ס כאן.

אמנם יל"ע מהא דלק' (קח): שתאן בבת א' ידי יין יצא ידי ד"כ לא יצא, ופרשב"ם ששתאן רצופין שלא על סדר המשנה, יצא יד"ח שמחה אבל לא יד"ח ד' כוסות. (ועי' לעי' (צט): מה שדיברנו ביישוב הסתירה בין ב' הסוגיות). ומשמע מלשון הרשב"ם שצריך לשתות הד"כ על הסדר דוקא, והיינו דמש"א (ק"ז): הלכך כל חד וחד נעבד בהו מצוה היינו דוקא מצוות הלילה. אבל באמת לק"מ דגם הברלה היא מסדר הלילה דהיא עיולא יומא (כמש"כ הר"ן עיי"ש) ולכן באמת היה עדיף שיאמר הברלה על כוס שני (שהרי הברלה באמת טעונה כוס גם מצד עצמה) במקום לומר ההגדה על הכוס. ויתקיים עיי"ז אמירת ד"כ על הסדר.

והתוס' שהקשו על פרש"י י"ל דאזלי לשי' בריש פירקין דצדדו דאי"צ שכא"א ישתה ד"כ כלל, רק בעה"ב לבדו, דלפי"ז צ"ל דליכא מצוות שתיית ד"כ כלל רק סידור מצוות הלילה על הכוס. והגמ' לק' (ק"ז): יתפרש לדעתם דכיון שחז"ל רצו שיהיו שם ד"כ לכן תקנו ד' מצוות

דא' מן הטעמים שצריך קידוש במקום סעודה משום שהיין של הסעודה חשוב טפי עיי"ש.

אכן לפי פירוש זה בדברי הרשב"ם צ"ל דלר' יוסי שאוכל והולך אותה סעודה עולה לסעודת שבת (וכמש"כ תוס' לעי' (ק). ד"ה רבי יוסי) דאי לא תימה הכי א"כ מאי פריך הש"ס אליבא דר' יוסי שיאמר קידוש וברהמ"ז על כוס א'. אבל לעי' (שם) כתבנו באופן אחר, דעיי"ש פסק רשב"ם כשמואל דפורס מפה ומקדש, ודעת רשב"ם דשמואל ס"ל כר' יוסי ומחמיר עליו קצת, ומ"מ פסק רשב"ם כר' יוחנן דדוקא בשאר שבתות ויר"ט עושה כן, אבל בפסח צריך להפסיק לגמרי ולקבוע סעודה אחרת לשם פסח. וכ"פ בעה"מ. והרמב"ן הק' על פסק זה דכיון דלר' יוסי ולשמואל כשממשיך לאכול עולה הוא לסעודת שבת א"כ איזה טעם יש להחמיר בפסח יותר מאשר בשאר יר"ט. דאין חילוק בין פסח לשאר יר"ט כ"א לענין חשש תיאבון. וביארנו שם בדעת רשב"ם ובעה"מ דס"ל דבאמת טעמא דר' יוסי (וכן טעמא דשמואל דס"ל כותיה) דמה דאוכל והולך נחשב סעודת חול, ואחר שגומר צריך לאכול סעודת שבת, ולכן בפסח אין לעשות כן דחיישינן לאכילה גסה. (והבאנו ראיה לזה ממה שחילק בעה"מ בין המתחיל בהיתר לבין המתחיל באיסור עיי"ש). וזה דלא כדברינו כאן בדברי הרשב"ם. והמעייין יבחר.

ב. ועי' בתוס' ד"ה ונימרינהו כתבו ג"כ דקושיית הש"ס היא לר' יוסי, אבל לר' יהודה לא פריך כיון דברכת המזון אסעודת חול וקידוש על סעודה הבאה אין לומר שניהם על כוס אחד. ולכאורה היה נראה לפרש כונתם ג"כ על דרך הנ"ל דכוס של קידוש צ"ל מסעודת שבת וכוס של ברהמ"ז מסעודת חול. אבל ק' דלעי' (קא). הוכחנו שדעת התוס' שאין הכוס של קידוש צ"ל מן הסעודה, חדא ממש"כ תוס' שם דלשמואל המקדש בביהכנ"ס מוציא את האורחים שאוכלים בחדר אחר דכיון שהם שומעים את הקידוש במקום הסעודה חשיב קידוש במקום סעודה, והיינו שיוצאים חובת קידוש במקום הסעודה, והרי כיון שהכוס של קידוש אינו בחדר שאוכל שם א"כ אינו מן הסעודה. (והתוס' שם אזלי בלא הסברא דמועיל תנאי מחדר לחדר כי זהו תירוץ אחר בתוס' עיי"ש). ועוד ממש"כ תוס' (ק: ד"ה ידי קידוש) דר' יוחנן ס"ל דצריך קידוש במקום סעודה, וק' מנא להו זה דילמא ר' יוחנן דאמר דיצא ידי קידוש ה"ט משום דאזיל לטעמי' דיצא ידי יין, וא"כ הקידוש שמקדש בביהכנ"ס הוא קביעות א' עם מה שאוכל בביתו והוי חלק מן הסעודה, ומתקיים דין קידוש במקום סעודה עיי' הקידוש עצמו שמצטרף להסעודה. אע"כ דפשיטא להו להתוס' דהקידוש אינו מן סעודת שבת.

וא"כ צריך לומר שסברת התוס' כאן היא באופן אחר,

ברהמ"ז תחילה ואח"כ מקדש על כוס שני, ולא יברך ויקדש על כוס א' שאין עושין שתי מצות בכוס אחד, שמצות קידוש ומצות ברהמ"ז שתי מצות של תורה הן עכ"ל, ונראה מלשונו שהוא מפרש מש"א בגמ' דקידוש והבדלה חדא מילתא הן היינו שהן מצוה א' בתורה, דמצות זכור את יום השבת כוללת קידוש והבדלה, משא"כ קידוש וברהמ"ז הן ב' מ"ע. וא"כ אין כאן ענין לברהמ"ז והבדלה שהן ודאי ב' מצוות והדרא קושיא לדוכתה.^{קט}

הלילה על הכוס. ולפי"ז עיקר התקנה מתחילה היה סידור מצוות הלילה על הכוס. ולכן פשיטא להו להתוס' דמעיקרא תקנו אמירת ההגדה וברהמ"ז וההלל על הכוס, ואין מקום לומר שימינו בהבדלה על הכוס, וק"ל.

פסקי הרמב"ם בדין חבילות חבילות

ב. והנה יש לדקדק בלשון הרמב"ם מש"כ דנוטל ידיו ומברך ברהמ"ז, למה הזכיר מה שנוטל ידיו, והרי תיכף לעי' מיניה שם כשביאר דין פורס מפה ומקדש כתב וז"ל פורס מפה על השולחן ומקדש וגומר סעודתו ואח"כ מברך ברהמ"ז עכ"ל, ולא הזכיר נט"י, וכן בהלכה הבאה שם כתב וז"ל היה אוכל וגמר אכילתו עם הכנסת שבת מברך ברהמ"ז תחילה ואח"כ מקדש על כוס שני עכ"ל, ולא הזכיר מנט"י כלום. והלא דבר הוא.

כתב הרמב"ם פכ"ט שבת הי"ב היה אוכל בשבת ויצא השבת והוא בתוך סעודתו גומר סעודתו ונוטל ידיו ומברך ברהמ"ז על הכוס ואח"כ מבדיל עליו עכ"ל. ומקורו מהמשנה ברכות (נא:) ומובא גם לק' (קג.) ב"ש אומרים נר ומזון בשמים והבדלה וב"ה אומרים נר ובשמים ומזון והבדלה. הרי שיכול לסדר ברהמ"ז והבדלה על כוס א'. וק' דהר"ז חבילות חבילות ומ"ש מברהמ"ז וקידוש דא"א לסדר על כוס א' כמבואר בסוגיין וכמש"פ הרמב"ם עצמו שם הי"ג. ובאמת כי רש"י ורשב"ם (קג.) פי' דהמשנה מיירי כשאין לו אלא כוס א'. וכן לק' (קו.) כשאמרו על משנה זו דש"מ אומר ב' קדושות על כוס א' פרשב"ם כשאין לו כוס אחר, אבל הרמב"ם כפיה"נ פי' המשנה אפילו כשיש לו וכפשטא דהגמ' לק' (קו.). אבל ק' דמ"ש מברהמ"ז וקידוש. ועוד דבסוגיין מבואר להדיא דאפילו ברהמ"ז והבדלה אין לסדר על כוס א' אא"כ אין לו כוס אחר.

והנה עי' בגמ' לק' (קה.) מה שנחלקו אם שבת קובעת להבדלה, היינו אם מפסיקין להבדלה, וצריך להבין מהו לשון קובעת להבדלה. והנה בהא דאמרו שם דכשם ששבת קובעת למעשר כך היא קובעת לקידוש פרשב"ם דמאליה חשובה אכילת שבת וממילא דאסור לאכול קודם שיקדש, והביאור כפיה"נ דקידוש הוא מתחיל לסעודת שבת ומתקן אותה, וכלשון הר"ן בסוכה (יט.) בדפי הרי"ף, ולכן כיון שמאליה נעשה סעודת שבת הר"ז מחייבתו בקידוש קודם שיאכל. וצ"ל דעל דרך זה מתפרש הא דשבת קובעת להבדלה, דסיום אכילת שבת היא מחייבתו בהבדלה על הכוס.

והמ"מ תי' דברהמ"ז והבדלה הכל הוא על מה שעבר וחשיב חדא מילתא. וסוגיין דקאמר דאין לומר ברהמ"ז והבדלה על כוס א' צ"ל דהיינו מקמי דמסיק דקידוש והבדלה חדא מילתא נינהו, אבל למסקנא דקידוש והבדלה הם חדא מילתא ה"ה ברהמ"ז והבדלה. וזהו על דרך מש"פ הר"ן דקידוש והבדלה הם חדא מילתא משום דשניהם עיולא יומא משא"כ ברהמ"ז קאי למפרע, ולפי"ז י"ל דהבדלה מלבד שהיא עיולא יומא (כשנכנס ליו"ט) היא גם אפוקי יומא ולכן למסקנא היא נחשבת חדא מילתא עם ברהמ"ז. אבל ק' דהרמב"ם כתב בהי"ג וז"ל היה אוכל וגמר אכילתו עם הכנסת שבת מברך

אכן קיי"ל דשבת אינה קובעת להבדלה ואין סעודת שבת מסתיימת מאליה, אבל עכ"פ למדנו דגמר סעודת שבת היא שמחייבתו בהבדלה על הכוס.

אכן הרמב"ם (פ"ד ברכות ה"ח) מפרש הסוגיא לענין חברים שהיו אוכלים ואמרו הב ונקדש, או הב ונבדיל, אבל גם לדידה נראה דיסוד הסוגיא הוא עד"ז דעי'

^{קט} ועי' בס' שיעורים לזכר אבא מארי ח"ב בענין קידוש והבדלה האריך לתרץ עפי' מש"פ הרמב"ם שם הי"ז דאין מקדשין על חמר מדינה, אף שמבדילין, וכן דייק מלשון הרמב"ם סופ"ז מהל' ברכות דאין לומר ברהמ"ז על חמר מדינה, וביאר דקידוש וכן ברהמ"ז צריכים להאמר על כוס יין שהוא מעיקר הסעודה שהסעודה נקבעת על יין, אבל הבדלה אינה ענין להסעודה, וממילא דבקידוש וברהמ"ז השתיה היא מעיקר המצוה משא"כ בהבדלה, ומחדש דל"ש חבילות חבילות כ"א כששתיית הכוס היא מעיקר המצוה, ולכן בכוס של הבדלה שאין השתיה מעיקר המצוה ל"ש דין חבילות חבילות כלל את"ד.

ולא יכולתי להבין דהרי בסוגיין מפורש דגם בהבדלה שייך דין חבילות חבילות. ומשמע מתוך דבריו שם דנקט דבמסקנת הסוגיא נדחה זה, ולא ידעתי איפה זה נרמז במסקנת הגמ'. ודבריו צ"ע.

דהמשנה מיירי במי שהיה אוכל בשבת ונמשכה סעודתו עד מוצ"ש, כמש"כ הרמב"ם, ובזה שפיר מזדווגים לכוס א' כיון שמתחייבים כאחד כנ"ל, אבל הברייתא מיירי בסעודת חול שאוכל אחר השבת, ורק בזה מקשה הגמ' דהו"ל חבילות חבילות והוצרכו לתרץ דאין לו שאני, ודו"ק.

ק"ח ע"א

הסיבה

בגמרא נסתפקו אם שתי הכוסות הראשונות הן שצריכות הסיבה, כי זהו זמן החירות, אבל שתי הכוסות האחרונות שהן בסוף הסדר אינן צריכות, דמאי דהוה הוה, או דילמא שתי הכוסות האחרונות שבסוף הסדר הן שצריכות הסיבה, שבאותה שעה כאילו כבר יצא לחירות, אבל שתי הכוסות הראשונות אינן צריכות, דאכתי עבדי פרעה אנן. ועבדינן כשתי הסברות לחומרא.

והנה דעת הרמב"ם שעצם תקנת שתיית הארבע כוסות היא גם כן משום חירות, כמבואר בדבריו (פ"ז חו"מ): בכל דור ודור צריך להראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים... וכל אחד ואחד... חייב לשנות בלילה הזה ארבע כוסות של יין... שתי ארבעה כוסות אלו מיין שאינו מזוג יצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות... עיי"ש. והוא כגירסת ספרים שלנו בגמרא (ק"ז): ארבע כוסות תקנו רבנן "דרך חירות". (אבל הרשב"ם שם אינו גורס "דרך חירות" עיי"ש).

ומעתה קשה, למה הדרך חירות של שתיית ארבע כוסות הוא בכל הכוסות, ואילו הדרך חירות של הסיבה אינו אלא בשתי כוסות, או הראשונות או האחרונות.

ונראה לבאר החילוק על פי דברי הרמב"ם (שם הל' ט') שתי ארבעה כוסות מזוגין בבת אחת יצא ידי חירות, ולא יצא ידי ארבעה כוסות. והוא כגירסת הרי"ף בגמרא (ק"ח:). והדברים מתבארים על פי דברי הגמרא (ק"ז:): הנ"ל שארבע כוסות תקנו רבנן דרך חירות, הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה. הרי שיש שני דברים: התקנה הבסיסית לשנות ארבע כוסות דרך חירות, ומה שקבעו לסדר את מצוות הלילה על אלו הכוסות. ולכן אם שתאן בבת אחת, שלא על סדר מצוות הלילה, יצא ידי התקנה הבסיסית של שתיית ארבע כוסות דרך חירות, אבל לא יצא ידי הדין הנוסף של "הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה", דהיינו סידור מצוות הלילה וברכותיה על ארבע כוסות.

אמירת הב ונקדש נעשה סעודת שבת (דזהו הדמיון לקביעות למעשר) ומחוייב לקדש תחילה, ונחלקו אם ע"י אמירת הב ונבדיל נעשה סעודת חול, ונתחייב תחילה בהבדלה.

ג. והנה ע"י דברי הרמב"ם שם וז"ל היו שותין ואמרו בואו ונברך ברכת המזון, או בואו ונקדש קידוש היום, נאסר עליהם לשנות עד שיברכו או יקדשו. ואם רצו לחזור ולשנות קודם שיברכו או יקדשו אע"פ שאינם רשאים צריכים לחזור ולברך תחלה בפה"ג ואח"כ ישתו. אבל אם אמרו בואו ונבדיל אין צריכין לחזור ולברך עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם דאמירת הב ונבדיל לא חשיב היסח הדעת, וצ"ל משום דלא נתחייב ע"י להבדיל, ורק אמירת הב ונקדש או הב ונברך חשיב היסח הדעת, וע"כ משום דע"י נתחייב באמת בקידוש או בברהמ"ז. ומבואר מזה דאמירת הב ונברך היא מחייבת בברהמ"ז, והיינו משום שהיא גמר הסעודה, וגמר הסעודה מחיל חיוב ברהמ"ז. (והארכנו בזה לע"י עמ' א').

ומעתה נראה, דס"ל להרמב"ם דכיון שהמחייב של ברהמ"ז הוא המחייב של הבדלה, ושניהם מתחייבים מסיבה א', לכן הם כחדא ויכול לסדרם על כוס א'. ודמי למש"א דקידוש והבדלה חדא מילתא הם, כיון שחיובם מכח מצוה א', הכא נמי ברהמ"ז והבדלה חדא מילתא הם, כיון שיש להם מחייב א'. (וגם עדיף מיניה, דמה שקידוש והבדלה חשיבי חדא מילתא לא נתחדש עד למסקנת סוגיין, אבל מה שברהמ"ז והבדלה הם כחדא זה ידע הש"ס גם מתחילה, ולכן לא פריך מהמשנה בברכות כלל, כמו שיתבאר).

וזהו שהדגיש הרמב"ם שנוטל ידיו ומברך ברהמ"ז כו', דבגמ' ברכות (מב.) נחלקו מתי הוא גמר הסעודה, דיי"א בשעת עקירת שולחן, ויי"א בשעת סיכה, אבל מסקנת הגמ' דלית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא גמר הסעודה הוא כשנוטל ידיו. נמצא דנט"י היא שמחייבתו בברהמ"ז וכן היא המחייבתו בהבדלה, וכיון שנט"י מחייבת לשתייהן לכן מסדרם יחד על כוס א'.

ד. ולא דמי למש"א בסוגיין דאין לסדר ברהמ"ז והבדלה על כוס א' כי אם כשאין לו, דזה נאמר בביאור הברייתא דהנכנס לביתו במוצ"ש, דמבדיל קודם שיאכל, ואם אין לו ממתין עד אחר הסעודה ומשלשל כולן על כוס א', וסעודה זו היא נאכלת לגמרי אחר השבת, ובזה ודאי חיוב ברהמ"ז וחיוב הבדלה הם ב' מילי ואין לצרפם כ"א כשאין לו כוס אחר.

והתוס' הק' אמאי פריך הגמרא מהברייתא ולא מהמשנה בברכות, אבל למש"נ בשיטת הרמב"ם ניחא ברוחא

שהכונה שנעשה הנס בייחוד על ידן, שבשכר נשים צדקניות נגאלו, וכן אסתר בפורים ויהודית בחנוכה. אבל התוספות פירשו שאף הן היו בכלל הצרה והישועה.

ולכאורה פירוש התוספות פשוט יותר, וגם יותר מתאים ללשון הגמרא ש"אף" הן היו באותו הנס, ויש לעיין למה לא היה ניחא לרש"י ולרשב"ם בפירוש זה.

עוד יש מקום עיון במה שהגמרא בסוגיא לק' בסמוך (ע"ב) מביאה ברייתא, הכל חייבין בארבע כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין אלא מחלקין להן קליות ואגוזים ע"כ. הרי שמפורש כבר בברייתא שנשים חייבות בארבע כוסות, ומה אם כן חידש ר' יהושע בן לוי.

עוד יש לתמוה על מה שהרשב"ם שם פירש שתינוקות חייבים (לדעת ת"ק) משום שאף הן נגאלו. ואם טעם זה מספיק לחייב תינוקות, א"כ גם נשים תהיינה חייבות מטעם זה, שגם הן נגאלו, ולמה אם כן הוצרך הרשב"ם לפרש בדברי ר' יהושע בן לוי שנשים חייבות משום שנעשה הנס בייחוד על ידן, שבשכר נשים צדקניות נגאלו.

ב. ונראה ברור בזה, כי הנה ממה שהוצרך הרשב"ם לפרש שקטנים חייבים משום שאף הן נגאלו, ולמה לא היה די לו לומר שחייבים משום חינוך, מוכרח שהרשב"ם מפרש שהברייתא מיירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך. וכן פירש הראב"ה בהל' מגילה, וכ"כ החק יעקב בשם מהרי"ל. (אבל ראשונים אחרים פירשו שהברייתא מדברת בקטנים שהגיעו לחינוך דוקא, וכן פסק השו"ע.) והנה ודאי חיוב זה אינו מוטל על הקטנים שלא הגיעו לחינוך עצמם, אלא הוא חיוב על הגדולים לתת ארבע כוסות לקטנים. ועי' בראב"ה (הל' מגילה) שמבאר שכיון שאף הן נגאלו לכן מצוה לפרסם להם את הנס. כי הארבע כוסות יש בהם פרסומי ניסא, כמבואר בגמרא (ק"ב). וא"כ ממה שהברייתא כללה את חיוב נשים ביחד עם חיוב קטנים היה אפשר לומר שכונת הברייתא גם בנשים שחיוב על הגברים לתת להן ארבע כוסות כדי לפרסם להם את הנס. אבל לא שיהיה חיוב על הנשים עצמן.

ודעת רש"י ורשב"ם שזהו עצמו מה שבא ר' יהושע בן לוי לשלול, וזהו מה שמחדש יתר על מה שהיינו למדים מהברייתא, כי מהברייתא היה אפשר לחשוב שחיוב נשים בארבע כוסות הוא כמו חיוב קטנים שהרי נשנו יחד, זאת אומרת חיוב על האנשים לתת להן ארבע כוסות כדי לפרסם להם את הנס. וריב"ל חידש שלא כן הוא, כי נשים חייבות בארבע כוסות מצד עצמן. (ולכן

ומבואר מזה שעיך חיוב שתיית ארבע כוסות דרך חירות הוא קדום לענין של "הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה". ומאידך, הרי כל השם של כוסות ראשונות וכוסות אחרונות קשור לסידור מצוות הלילה על הכוס, שהכוסות שעד ברכת אשר גאלנו נחשבות כוסות ראשונות, והכוסות שאחר ברכת אשר גאלנו נחשבות כוסות אחרונות, וכמבואר בדברי התוספות שביארו שסברת הגמרא שמא הכוסות האחרונות אינן צריכות הסיבה דמאי דהוה הוה היינו משום שכבר אמר ברכת אשר גאלנו. אשר על כן, כיון שהדין הקדום של שתיית ארבע כוסות דרך חירות יכול להתקיים אפילו במנותק מברכות הלילה, ואפילו אם שתאן בכת אחת, ברור שכל הסברות להבדיל בין הכוסות הראשונות והאחרונות – משום שבראשונות אכתי עבדי פרעה אנן, או להיפך משום שבאחרונות מאי דהוה הוה שכבר נגאלנו – אינן שייכות לדין שתיית ארבע כוסות משום חירות.

מה שאין כן הדרך חירות של הסיבה הוא דין בסעודה, וכמו שמפורש בלשון הרמב"ם (שם הל' ז') לפיכך כשועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות עיי"ש. ולכן הוא תלוי בסדר הלילה, דהיינו סדר הסעודה ומצותיה, ושייך בו ההבחנה בין כוסות ראשונות לכוסות אחרונות.

(ונפקא מינה לפי"ז שהשתה ארבע כוסות בבת אחת שלא על הסדר – כדי לצאת ידי חירות על כל פנים – לא שייך בו דין הסיבה כלל, שהרי אין שם לא כוסות ראשונות ולא כוסות אחרונות, והדין הסיבה נאמר בדוקא בכוסות הראשונות, או בדוקא בכוסות האחרונות, כספיקת הגמרא, אבל לא בכוסות שאינן מן הסדר כלל.)

ומדוייק מאד בלשון הרמב"ם (הל' ז') לפיכך כשועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות... וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין... עיי"ש. דקדק הרמב"ם שלענין הסיבה כתב "כשועד אדם בלילה הזה", כי ההסיבה היא מחובת הסעודה, ואילו שתיית ארבע כוסות לא תלה בסעודה כלל רק כתב שחייב לשתות ארבע כוסות "בלילה הזה", והם הם הדברים.

אף הן היו באותו הנס

אמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות בארבע כוסות שאף הן היו באותו הנס. וכן מצינו שאמר ר' יהושע בן לוי לענין נר חנוכה ומקרא מגילה. ופירש רש"י ורשב"ם

חייבות לעשות כן, אבל יסוד החיוב אינו משום קריאה, אלא משום שמיעה.)

וכיון שהבחנת הבה"ג נעוצה בעצם אופי הסברא של אף הן היו באותו הנס – שהיא מחייבת שיתפרסם הנס להן, לא תתפרסמה אותו לאחרים – לכן סובר הראב"ה שגם ביתר המצוות שבהן חיוב הנשים נובע מסברא זו – דהיינו נר חנוכה וארבע כוסות – שייכת אותה הבחנה. ולא ביאר הראב"ה איך הבחנה זו באה לידי ביטוי, אכן נראה שבנר חנוכה הכונה שחיובן אינה בהדלקה (שהיא פרסום הנס לאחרים), אלא בראיה (שהיא פרסום הנס להן). (ועיי"ש שמוסיף הראב"ה שמכל מקום אם אין שם נר חנוכה של איש חייבת להדליק בעצמה, לא משום חיוב הדלקה עצמה אלא כדי שיהיה שם נר חנוכה שתוכל לראותו. אבל יסוד החיוב משום ראייה ולא משום הדלקה. וא"ת א"כ סוף כל סוף מה הנפקא מינה למעשה בחילוק בין חיוב הדלקה לחיוב ראייה, נראה שהיא לענין אכסנאית הושהה אצל אחרים, שבאכסנאי הדין שצריך להשתתף בפרוטה בהדלקת בעל הבית, ולפי הראב"ה אכסנאית לא תהיה צריכה להשתתף בפרוטה, ודיה במה שרואה את הנרות.)

אבל לענין ארבע כוסות עדיין צ"ב במה מתבטא חילוק זה. ושמא כונת הראב"ה שאיש חייב לשתות ארבע כוסות, שעל ידי זה מפרסם הנס לאחרים, אבל אשה אינה חייבת אלא לשמוע מצוות הלילה על הכוס, ובה מתפרסם הנס להן. והרי תוספות והרא"ש (צ"ט): נסתפק אם יש חיוב שתיית ארבע כוסות לכל אחד מן המסובים, או שמא די בזה שהקורא יברך על ארבע כוסות, ושאר המסובים ישמעו ממנו, כמו בקידוש והבדלה. ולהלכה קיי"ל שכל המסובים – כולל נשים – חייבים בשתייה. אבל לשיטת הראב"ה יהיה חילוק בזה בין איש לאשה.

עוד בהנ"ל

אמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות בארבע כוסות שאף הן היו באותו הנס. ופירש רש"י שהארבע כוסות הם כנגד השלש כוסות של פרעה שבחלומו של שר המשקין, ועוד כוס נוסף לברכת המזון. (וכפי הנראה נקט רש"י שהלכה כמאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס.) אבל בתחילת הפרק (על מתני' דאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו כו') כתב רש"י שהארבע כוסות הן כנגד ד' לשונות של גאולה.

והסתירה כפולה, האחת בעצם הלימוד, אבל זו אינה קשה כל כך כי שני הרמזים מבוארים בירושלמי

ריב"ל – שלא כהברייתא – לא הזכיר קטנים.) ואין זה משום שאף הן נגאלו, כי טעם זה אינו מספיק אלא שנאמר שמצוה על הגברים לפרסם להן את הנס, וכמו שמצינו בקטנים. אבל לא שתהיינה הן עצמן חייבות בפרסום הנס לאחרים. ועל כרחק שכונת ר' יהושע בן לוי שבנשים יש טעם נוסף שלא מצינו בקטנים, שנעשה הנס ביחוד על ידן, וזהו טעם לחייב אותן לפרסם את הנס לאחרים.

וביתר ביאור, כי מה שאף הן נגאלו מחייב שיתפרסם הנס להן, כמו שמצינו בקטנים, שמצוה על החייבים בפרסומי ניסא (דהיינו הגדולים) לפרסם הנס לכל מי שנגאל (דהיינו גם קטנים). אבל מה שנעשה הנס ביחוד על ידי נשים הוא ענין אחר ושונה בגדרו, כי אין שום סיבה לומר שכיון שהנס נעשה ע"י נשים לכן יותר יש חיוב לפרסם הנס לנשים, כי אין לזה שחר, כמובן. רק הענין להיפך, כיון שהנס נעשה ביחוד על ידי נשים, זהו סיבה לחייב את הנשים לספר הנס לאחרים, כי על ידי נשים משתתפות בסיפור (שהוא דבר חידוש, שהרי היא מצוה שהזמן גרמא) מתפרסם לכל שהנשים נטלו חלק מיוחד בנס זה, וזהו פרסום צד נוסף של הנס שלא היה מתגלה על ידי סיפור הגברים לבדם.

ג. כל זה לדעת רש"י והרשב"ם. אבל הראב"ה (שם) יש לו שיטה אחרת, כי מבואר בדבריו שאותה סברא שנאמרה בנשים שאף הן היו באותו הנס נאמרה גם בקטנים שלא הגיעו לחינוך. ועיין עוד בדבריו שנוטה לומר שחילוקו הידוע של הבה"ג – שנשים חייבות בשמיעת המגילה ולא בקריאתה – שייך גם בנר חנוכה ובארבע כוסות, דהיינו שלשת המצוות שבהן נאמר אף הן היו באותו הנס. ולא פירש סברתו בזה, וגם איך בכלל שייכת ההבחנה בין קריאה לשמיעה במצוות של הדלקה ושתייה.

ונראה שהראב"ה סובר שגם ר' יהושע בן לוי לא נתכון לומר אלא שאף הן נגאלו, ושלקח מצוה לפרסם להן את הנס, וכמו שמצינו בקטנים שלא הגיעו לחינוך, וכמשמעות הברייתא שכללם יחד. ואין בכח הסברא של אף הן היו באותו הנס אלא לחייב שיתפרסם הנס להן, ולא שהן תפרסמנה אותה לאחרים. אלא שמה שמוסיף ר' יהושע בן לוי על הברייתא הוא זה, שבניגוד לקטנים שלא שייך להטיל עליהם חיוב כלל, אלא על הגדולים מוטל החיוב לפרסם הנס להם, אבל נשים חייבות בעצמן, אלא שאופי החיוב נשאר שיתפרסם הנס להן, ולא שהן תפרסמנה אותו לאחרים. והן חייבות ואחראיות שיתפרסם הנס להן. וזהו שורש שיטת הבה"ג שנשים חייבות בשמיעת המגילה – כי שמיעה היא פרסום הנס להן – ולא בקריאתה – שהיא פרסום הנס לאחרים. (אמנם יכולות לקרות בעצמן, ואם אין שם איש

הלימוד מהכוסות של שר המשקין (שרמזו לציאת מצרים כמבואר במדרש), שמשם למדים שיש ענין של כוסות בסיפור יציאת מצרים. אבל אחר שידענו מחלומו של שר המשקין שיש כוסות בודאי אין זה הפרסומי ניסא, לפרסם הכוסות של חלומו של שר המשקין. אלא מאחר שיש כאן ארבע כוסות, מפרסם על ידן את הד' לשונות של גאולה, וזהו הפרסומי ניסא.

ולכן כתב רש"י שכשאנו באים ללמוד הענין של כוסות, אין צריך לימוד כי אם לשלש כוסות, כי ברכת המזון בלאו הכי יש לה כוס. ואף שבברכת המזון בדרך כלל אין חיוב שכל אחד ישתה הכוס, רק המברך לבד, מה בכך, הרי גם הכוסות של חלומו של שר המשקין לא היה בהם חיוב שתייה, ואין אנו באים ללמוד משם אלא מציאות של ארבע כוסות בליל הסדר. אבל עכשיו שיש מציאות של ארבע כוסות – ששלש מהן למדים מחלומו של שר המשקין ואחת היא כוסה של ברכת המזון – יש מצוה לשתותן לפרסם הארבע גאולות.

נמצא שדברי רש"י בשני המקומות צריכים זה לזה. מהכוסות של שר המשקין למדים שיש מציאות של שלש כוסות, ובצירוף הכוס של ברכת המזון יש ארבע כוסות. וחייבו כל אחד בשתיית ארבע כוסות אלו משום פרסומי ניסא לפרסם הארבע גאולות שבארבע לשונות של והוצאתי גו'.

ד. ועדיין צריך ביאור למה נטר רש"י לבאר ענין זה של חלומו של שר המשקין עד מימרא זו של ר' יהושע בן לוי שנשים חייבות בארבע כוסות. והרי כל הפרק מדבר בענין ארבע כוסות, שבתחילת הפרק תנן שלא יפחתו לו מארבע כוסות, ואח"כ תנן מזגו לו כוס ראשון כו', מזגו לו כוס שני כו', ולמה אחרי כל זה שוב נתעורר רש"י לבאר מניין אנו למדים ארבע כוסות.

ועוד קשה על דברי רש"י מהגמרא (ק"ז:), על דברי המשנה "מזגו לו כוס ג' ומברך עליו ברכת המזון", ואמרת על זה הגמרא שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס. ודוחה הגמרא, שמא בעלמא ברכת המזון אינה טעונה כוס, אבל כאן ארבע כוסות תקנו רבנן, הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה. ומבואר מאותה סוגיא שאפילו אם ברכת המזון לא היתה טעונה כוס מכל מקום יש לנו סיבה לארבע כוסות. וזה שלא כדברי רש"י שאנו למדים רק שלש כוסות, והכוס של ברכת המזון אינה אלא משום שברכת המזון טעונה כוס.

ושמא יש לומר שהרי נתבאר שיש קיום של פרסומי ניסא בארבע כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה. אלא שמכל מקום אנו צריכים מקור למציאות של כוסות, וזהו שלמדים מכוסות פרעה. ומעתה שמא באנשים אין צריך

ובמדרש, אבל הסתירה היותר קשה היא שבראש הפרק הצריך קרא לכל הארבע כוסות, ואילו כאן לא הצריך קרא אלא לג' כוסות, כי ברכת המזון בלאו הכי טעונה כוס.

ועוד קשה, שאמנם משמע שדעת רש"י כהפוסקים שברכת המזון טעונה כוס, אבל גם אם כן אבל זה ודאי שאין צריך שכל אחד מהמסובים ישתה כוס, רק המברך שותה ודוי, כמו בכל כוס של ברכה, ואילו בארבע כוסות של ליל הסדר הסכמת הראשונים שצריך שכל אחד ואחד ישתה ארבע כוסות. וא"כ מה לי שברכת המזון טעונה כוס, אבל אין זה כחיוב ארבע כוסות שכל אחד חייב לשתות, וא"כ עדיין צריך לימוד לכל הארבע כוסות.

ב. והנה באמת צריך להבין מאי שנא שבארבע כוסות יש חיוב שתייה לכל אחד ואחד, ובמה נבדל מכל כוס של ברכה. ובפשוטו הוא משום שיש בשתיית הארבע כוסות משום פרסומי ניסא, כמבואר בגמרא (ק"ב).

אלא שבגדר הפרסומי ניסא הזה נראה שנחלקו ראשונים. כי הרמב"ם (פ"ז חו"מ ה"ז וה"ט) כתב שהארבע כוסות הם משום חירות, וגרס כן בגמרא (ק"ז:): ארבע כוסות תקנו רבנן "דרך חירות", וכן גרס בגמרא (ק"ח:): שתאן בבת אחת "ידי חירות" יצא ידי ארבע כוסות לא יצא, וביאר הגרי"ז שהכונה שיצא ידי חובת שתיית ארבע כוסות משום חירות, אבל לא יצא ידי חובת סידור מצוות הלילה על הכוס. ולדעת הרמב"ם, מה שאמרה הגמרא שארבע כוסות יש בהם משום פרסומי ניסא היינו פרסום הדבר שנהיינו בני חורין ע"י ששותה כוסות של יין דרך חירות.

אבל הרשב"ם (ק"ז:): מוחק תיבות "דרך חירות" מן הגמרא, וכן בשתאן בבת אחת גירסת הרשב"ם וכן תוספות והרא"ש ועוד ראשונים שיצא "ידי יין" – היינו שמחת יו"ט – ולא נזכר שם ענין חירות. ואם כן לראשונים אלה לא מצאנו ענין שתיית ארבע כוסות משום חירות.

ואפשר שלדעתם הפרסומי ניסא של הארבע כוסות הוא מה שמפרסם הארבע לשונות של גאולה, שהיו ארבע פנים של גאולה וכמו שהאריכו המפרשים.

ג. ובכל אופן זה ודאי שאין הפרסומי ניסא לפרסם הכוסות של שר המשקין. אלא ענין הרמז מכוסות אלה הוא כי מהארבע לשונות של גאולה לא ידענו שיש כאן כוסות כלל, ובודאי הפרסום צ"ל ע"י ארבע דברים ששייכים לענין הלילה, ומהיכי תיתי שיש כאן ענין של כוסות כדי שעל ידן ייעשה הפרסומי ניסא. ולזה בא

אלא שלפי זה לכאורה יקשה לרש"י דברי הגמרא (ק"ז): הנ"ל שאם שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ארבע כוסות לא יצא. והרי למה לא יצא ידי ארבע כוסות, מי גרע מהארבע כוסות של חיוב נשים שאינן כוסות של ברכה (מלבד כוס ברכת המזון) אלא כנגד הכוסות של פרעה, ומכל מקום מקיים בהן דין ארבע כוסות.

אבל באמת לא קשה מידי ואדרבא רש"י לשיטתו, שהרי רש"י שם פירש ששתאן בבת אחת היינו שעירה ארבעתן לתוך כוס אחד. (ושלא כהרשב"ם ותוספות והרא"ש שפירשו ששתה ארבע כוסות רצופים שלא על סדר מצוות הלילה.) ובזה גם נשים לא יצאו ידי ארבע כוסות, כיון שאין שם אלא כוס אחת גדולה. אבל אין הכי נמי, אם שתה ארבע כוסות נפרדות שלא על סדר מצוות הלילה באמת יצא ידי חובת ארבע כוסות לדעת רש"י, אף שאין שם כוסות של ברכה, שהרי מכל מקום יש שם כוסות כנגד ג' כוסות של פרעה ואחד של ברכת המזון, ומקיים בהם פרסומי ניסא. (אלא שלפי"ז צריך על כל פנים שאחד מהם יהיה כוס של ברכת המזון.)

עוד בהנ"ל

בגמ' אריב"ל נשים חייבות בד"כ דאף הן היו כו' ופרש"י דהנס נעשה על ידן דבשכר נשים צדקניות נגאלו, וכן גבי מקרא מגילה אמרינן כן כיון שהנס היה ע"י אסתר, וכן לענין ג"ח ע"י אשה נעשה הנס, וכע"ז כתב רש"י שבת (כג.) [אבל ע"י מגילה (ד.) שם כתב רש"י בע"א]. ותוס' פי' דגם להן נעשה הנס דיציא"מ.

והנה ע"י בגמ' ברכות (כ:) בתפילה פשיטא כיון דכתיב ערב ובקר כו' כמ"ע שהז"ג דמי כו' ורש"י לא גרס ליה שהרי תפילה דרבנן, ומבואר דס"ל לרש"י דבדרבנן ל"א דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג. אבל תוס' שם חולקים ע"ז וס"ל דגם בדרבנן פטרינן נשים ממ"ע שהז"ג.

וכשיטת רש"י דבדרבנן לא פטרינן נשים ממ"ע שהז"ג כתב גם ר"ת בספר הישר (תשובות סי' ע' אות ד') לענין חיוב ג' סעודות בשבת (אלא שכ' גם טעם אחר דאף הן היו בנס דהמזן) וכן אי' בארחות חיים להרא"ה (דין ג' סעודות אות ב').

ולשיטה זו דבדרבנן לא פטרינן נשים ממ"ע שהז"ג יק' למ"ל לריב"ל טעמא דאף הן היו באותו הנס תיפוק ליה דבדרבנן לא פטרינן נשים ממ"ע שהז"ג.

ב. ולכ' י"ל דכונת ריב"ל דנהי דנשים חייבות במצוות

רמז ולימוד להמציא מציאות של כוסות, שהרי יש כוסות של ברכה מצד שתקנו לסדר מצוות הלילה על הכוס. והם הם דברי הגמרא "ארבע כוסות תקנו רבנן הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה" – פירוש, שכדי שתהיה מציאות של כוסות שעל ידן נוכל לפרסם הארבע לשונות של גאולה חייבו כוסות של ברכה למצוות הלילה.

וראיה לזה, מדברי הגמרא (ק"ח): שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ארבע כוסות לא יצא. ופי' רשב"ם ותוספות והרא"ש ששתה הארבע כוסות בזה אחר זה שלא על סדר מצוות הלילה, ולכן לא יצא אלא ידי יין דהיינו ידי שמחת יום טוב, אבל לא יצא ידי חיוב ארבע כוסות. וקשה, הרי החיוב לשתות ארבע כוסות נאמר קודם החיוב לקבעם על סדר מצוות הלילה, כדברי הגמרא הנ"ל ש"ארבע כוסות תקנו רבנן הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה", ואם כן כששתאן בבת אחת האף שלא קיים הענין של "כל חד וחד נעבד בה מצוה" אבל למה לא קיים על כל פנים התקנה הקדומה של "ארבע כוסות תקנו רבנן". ועל כרחק שאין כאן שתי תקנות, אלא חז"ל רצו לתקן ארבע כוסות לפרסומי ניסא, אבל לזה צריך מציאות של כוסות, ולכן קבעו ארבע כוסות של ברכה, אבל אם שתאן בבת אחת אין שם תורת כוס של ברכה, וכיון שכן אין שום משמעות לכוסות, וממילא שלא יצא ידי תקנת ארבע כוסות.

ונראה שסובר רש"י שלענין נשים לא שייך זה, כי הוא סובר שנשים אינן חייבות בהגדה, שהרי מצוות סיפור יציאת מצרים היא מ"ע שהזמן גרמא. אמנם החינוך (מצ' כ"א) כתב שחייבות בסיפור יציאת מצרים, אבל באמת המנחת חינוך תמה עליו, שהרי היא מ"ע שהזמן גרמא, ורק באכילת מצה מצינו לימוד שמי שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, אבל לא במצוות סיפור יציאת מצרים. ואפשר שגם רש"י סובר כסברת המנחת חינוך. וכן אינן חייבות בהלל כמבואר במשנה בסוכה (לח.) שנשים פטורות מהלל. אמנם תוספות (שם) כתבו שחייבות בהלל של ליל הסדר שהרי חייבות בכוס רביעי, אבל רש"י אפשר שחולק על זה. וגם מקידוש של יו"ט כתב בשו"ת הגרעק"א (בהשמטה לסי' א') שנשים פטורות מן הדין. אמנם השו"ע (סי' תע"ד סי"ד) כתב שנשים חייבות בכל מצוות הלילה של ליל פסח, אבל רש"י אפשר שאינו סובר כן. וא"כ בנשים חסרה המציאות של שלש מהארבע כוסות. ואיך אמר ר' יהושע בן לוי שנשים חייבות בארבע כוסות, נהי שחייבות בפרסומי ניסא לפרסם הארבע גאולות, אבל חסר אצלן המציאות של כוסות. ולזה ביאר רש"י שגם אצלן שייך מציאות של כוסות כנגד שלש כוסות שבחלומו של שר המשקין, בצירוף הכוס של ברכת המזון, שסובר ר' יהושע בן לוי כמאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס.

יציא"מ. וכן מצוות ד' כוסות בודאי נסמכה על מצוות סיפור יציא"מ. אשר לכן אילו היו נשים פטורות ממצוות סיפור יציא"מ היה הדין נותן לפטרן גם ממצוות אלו שנתקנו דוגמתה. אלא דכיון שאף הן היו באותו הנס, ממילא יש לחייבן, וגם בסיפור יציא"מ חייבות מה"ט, כשי' החינוך, וק"ל.

ק"ט ע"ב

כפולגתת הראשונים בהסיח דעתו אם צריך לברך ברהמ"ז

הראשונים כאן האריכו אם כל א' מהד' כוסות צריכה ברכה ראשונה בפנ"ע, וכן דנו אחרי איזה כוסות צריך לברך ברכה אחרונה, ולק' נעיר בדבריהם. ובכמה מקומות דבריהם נוגעים לשאלה כללית שנחלקו בה הראשונים בכ"מ, בכל מקום שהסיח דעתו אם צריך לברך ברהמ"ז או ברכה אחרונה קודם שיאכל שנית, או דילמא סגי שיברך ברכה ראשונה בלבד, ואח"כ יברך ברכה אחרונה אחת על הכל. וענין זה דיברנו בו כ"פ בשיעורים ע"פ כיצד מברכין, אבל כיון שנוגע מאד לסוגיא כאן, אעתיק עיקרי הדברים.

הנה ש' התוס' והרא"ש בכ"מ (ברכות מב., פסחים קג., חולין פו:), וכן ש' הר"ף והראב"ד ריש פירקין וכן ש' הר"ן (חולין פו:) ועו"ר, דאפילו במקום שהסיחו דעתם מן הסעודה (ע"י סילוק השולחן, או ע"י אמירת הב לן ונברך) ובאו לשתות או לאכול, האף דצריכים לברך ברכה ראשונה אבל אי"צ לברך ברהמ"ז תחילה.

וסברת שיטה זו ביאר הרא"ש בחולין שם דלענין ברכה אחרונה לא איכפת לן בהפסק, ויכול להפסיק באכילה אחרת בין הסעודה לבין ברהמ"ז. וכן יכול לברך ברהמ"ז א' על כמה סעודות, ואף שיש הפסק בין הסעודה הראשונה לבין ברהמ"ז שלבסוף. וכן מורה לשון הר"ן חולין שם שכתב שמברך ברכה א' לכולן.

ב. אכן ע"י בתוס' חולין (פו:) ברה"ע הביא בשם הר"ר יו"ט דאם התפלל באמצע הסעודה צריך לברך ברהמ"ז ולחזור ליטול ידיו ולברך המוציא דהתפילה הויא הפסק כיון דבשעת התפילה לא היה יכול לאכול, וכמו דאמר' בהב וליברך דמישתי וברוכי בהדי הדדי א"א. והתוס' פליגי וס"ל דתפילה לא הויא הפסק ולא דמי לברהמ"ז עיי"ש טעמא. וצריך להבין נהי דס"ל להר"ר יו"ט דתפילה הויא הפסק, כיון דמיכלי וצלווי בהדי הדדי א"א, אבל מי עדיפא מהב וליברך דג"כ הוי הפסק

דרבנן שהז"ג אבל מצוה שנתקנה על נס ולא היו הן בכלל הנס אין לחייבן, ולזה הוצרך ריב"ל לאשמענין דגם נשים היו בכלל הנס וממילא דחייבות. [שוב הראוני דכ"כ החיד"א במחזיק ברכה סי' רצ"א אות ח'.] אלא דזה ניחא דוקא לשיטת התוס' דאף הן כו' פירוש שהיו בכלל הנס כמו הנשים, אבל לפרש"י שפי' דאף הן היו כו' היינו דנעשה הנס בייחוד על ידן עדיין יקשה למה לי זה מהיכ"ת לפטרן כיון דברבנן לא פטרינן נשים ממ"ע שהז"ג.

ג. והנה החינוך כתב דנשים חייבות במצוות סיפור יציא"מ והמנ"ח תמה ע"ז שהרי זה מ"ע שהז"ג. ואין לומר דחייבות משום שאף הן היו באותו הנס, זה אינו דכבר הקשו התוס' לעי' (קח:): דלמה אין נשים חייבות במצוות סוכה תיפוק ליה דאף הן היו כו' והוכיחו מזה דבמצוות דאורייתא לא אמרינן אף הן היו כו'.

לכ' היה אפשר"ל דהתוס' לשיטתם דס"ל דאף הן כו' פי' שהיו בכלל הנס כמו האנשים, אבל לרש"י דפי' שנעשה הנס בייחוד על ידן, והרי בסוכה לא אשכחן שהיה הנס בייחוד ע"י נשים, וא"כ שוב אפשר"ל דאפילו במצוות דאורייתא אמרינן דאף הן היו באותו הנס, ויהיה ניחא א"כ שיטת החינוך דמחייב נשים בסיפור יציא"מ.

אבל אי"ז מספיק דעדיין יקשה למה לי בגמ' שם (צא:): ללמוד חיוב נשים במצה ממה דמי שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תיפוק ליה דאף הן היו באותו הנס דבשכר נשים צדקניות כו'. וע"כ דגם לרש"י צ"ל דבמצוות דאורייתא לא אמרינן אף הן כו' וא"כ הדרא הקושיא על החינוך לדוכתה.

ד. אבל יש ליישב שיטת החינוך דס"ל דאמנם כן כי רק במצוות דרבנן אמרינן דאף הן כו' כי רק במצוות דרבנן נוכל להחליט שהמצוה נתקנה דוקא על הנס, אבל במצוות דאורייתא דמי בא בסודו לדעת טעם המצוות בזה ל"ש כלל לחייב נשים משום שאף הן היו באותו הנס. אבל מצוות סיפור יציא"מ דעצם תוכן המצוה מיוסד על הנס בזה גם בדאורייתא אמרינן דאף הן היו כו'.

ה. ומעתה נראה ליישב משה"ק על שיטת רש"י כיון דס"ל דברבנן לא פטרינן נשים ממ"ע שהז"ג א"כ למ"ל טעמא דאף הן היו כו'. ולנ"ל י"ל דמה דברבנן לא פטרינן נשים ממ"ע שהז"ג היינו במצוות חדשות כתפילה שאינן מוסמכות על שום מצוה דאורייתא. אבל קריאת המגילה הרי אמרו בגמ' (מגילה יד.) שלמדו אותה ק"ו מה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן, וכתב הריטב"א שם דה"ה נ"ח נלמד מק"ו זה, א"כ מצוות אלו נתקנו דוגמת מצוות סיפור

שהבין דהוא משום הפסק, דאין להפסיק בין הסעודה לבין ברהמ"ז באכילה או שתיה אחרת. (דלכן הרא"ש כשבא לחלוק על שיטה זו מבאר דלענין ברכה אחרונה לא איכפת לן בהפסק.) אבל נראה דהתוס' לא חשו לסברא זו כלל ולא בזה שו"ט התוס'.

אבל השו"ט בתוס' היא סביב סברא אחרת, דשמא כשאמר הב ונברך וכן בשאר היסח הדעת צריך לברך ברהמ"ז משום דכשגמר לאכול חל החיוב ברהמ"ז, וכל שחל החיוב לברך ברהמ"ז אסור לשתות או לאכול עד שיברך. ולא דמי לפירות הבאים אחר הסעודה דהתם עדיין לא הסיח דעתו מן הסעודה (כמבואר בגמ' דסילוק השולחן לא חשיב היסח הדעת עד שיטול מים אחרונים) ולכן עדיין לא חל החיוב לברך ברהמ"ז עד שיאמר הב ונברך או עד שיטול ידיו באחרונה.

ועל זה הקשו התוס' בדגמ' חולין (פ:): מבואר דטעמא דהב ונברך אסור לשתות הוא משום דמשתי וברוכי בהדי הדדי א"א, היינו דאמירת הב ונברך היא גמירת דעת לברך ברהמ"ז וכיון שבשעת הברכה א"א לשתות לכן גם הב ונברך שהיא ההחלטה לברך חשיב היסח הדעת כאילו כבר בירך ברהמ"ז. וכיון שכן אין לנו שום מקור וסמך לומר סברא חדשה דע"י שאמר הב ונברך וגמר לאכול חל בו חיוב ברהמ"ז וחלות חיוב זה אוסרתו מלשתות עד שיברך ברהמ"ז. דדיו לבא מן הדמיון לברהמ"ז להיות כברהמ"ז, וכיון שדין הב ונברך הוא נמשך מדין ברהמ"ז עצמו, א"כ אין בו יותר ממה שיש בברהמ"ז עצמו, דהיינו דין הפסק בעלמא, וממילא דסגי במה שמברך ברכה ראשונה, וק"ל.

עכ"פ מבואר לפי"ז דפשיטא להו להתוס' דשרי להפסיק בין האכילה לבין ברהמ"ז.

ד. והנה הראשונים הקשו לשי' תוס' והרא"ש ודעימייהו דכשהסיח דעתו אי"צ לברך ברכה אחרונה, מהגמ' לעי' (קא:): בחברים שיצאו לקראת חתן וכלה דכשהם יוצאים מברכים ברהמ"ז וכשהם חוזרים מברכים המוציא, ולשי' זו למה צריכים לברך ברהמ"ז, הרי סגי להו לברך המוציא כשהחוזרים ולבסוף לברך ברהמ"ז על הכל. והתוס' והרא"ש תירצו דאיה"נ רק עצה טובה קמ"ל. אבל הר"ן (חולין שם) תי' דעקירה הוי הפסק טפי מנמלך, ואף שבנמלך (כגון באומר הב ונברך ונמלך לאכול או לשתות) אי"צ כ"א לברך ברכה ראשונה, אבל בנעקרו צריכים לברך ברהמ"ז תחילה.

והנה אם נימא דגם הר"ן ס"ל כהרא"ש דלא איכפת לן במה שיש הפסק אכילה אחרת בין הסעודה לבין ברהמ"ז א"כ אינו מובן טעם החילוק בין נמלך לבין נעקרו, דסוכ"ס יש שם אכילה אחרת הטעונה ברכה

מה"ט גופא ומ"מ שיטת התוס' (בדיבור שתיכף לפני"ז) דאי"צ לברך ברהמ"ז וסגי שיברך ברכה ראשונה.

ושמא דעת התוס' דבאמת אין להפסיק בין גמר הסעודה לבין ברהמ"ז, ובמה דהב וליברך אי"צ לברך ברהמ"ז הוא משום דכשחזר ונמלך לאכול חוזר לקיבעא קמא, ואף דצריך לברך ברכה ראשונה שכבר הפסיד הברכה הראשונה כשהסיח דעתו, אבל עכ"פ אחר שמתחיל לאכול שנית חוזר הוא לקביעות הראשונה. א"כ ניחא דכל זה כשרק אמר הב וליברך, דסבר לברך והוי היסח הדעת (כיון דא"א לאכול בשעת אמירת ברהמ"ז ולכן כשגמר בדעתו לברך ברהמ"ז הרי הסיח דעתו מן האכילה), ובזה יכול להיות שוב נמלך ולחזור לקביעות הראשונה. אבל כשהתפלל בפועל, א"כ בשעת התפילה באמת היה אסור לאכול, והוי הפסק וא"א לחזור לקיבעא קמא.

אבל לסברת הרא"ש דלא חיישינן להפסק בין הסעודה לבין ברהמ"ז כלל, ויכול לברך ברהמ"ז א' על ב' סעודות, א"כ אין מקום לחילוק זה. ומדוייק כי הרא"ש כשהביא שי' הר"ר יו"ט כתב דאחר שהתפלל צריך לחזור ולברך המוציא, ולא הזכיר שיהיה צריך לברך ברהמ"ז, ואזיל לטעמיה.

ג. אבל יש להביא ראיה נגד זה, דע"י בתוס' לעי' (קב:). אחר שהאריכו לחלוק על שי' רשב"ם שצריך לברך ברהמ"ז, והביאו ראיות דסגי בברכה ראשונה בלבד, כתבו לבאר וז"ל וסברא הוא כיון דהב ונברך הוי הפסק כאילו כבר בירכו סגי בברכת בפה"ג כמו אחר ברהמ"ז עכ"ל.

לכ' משמע דרצונם לומר דכיון דהב ונברך חשיב היסח הדעת משום דהוי כאילו בירך – דהיינו כמבואר בגמ' פ' כיסוי הים דהב ונברך הוי היסח הדעת משום דמשתי וברוכי בהדי הדדי א"א, ולכן ההחלטה לברך היא כהחלטה שלא לאכול ולשתות, נמצא שהב ונברך דחשיב היסח הדעת הוא משום דחשיב כההיסח הדעת דברהמ"ז עצמה – לכן לא עדיפא מברהמ"ז, וכמו לאחר ברהמ"ז דאי"צ כ"א לברך ברכה ראשונה, ואי"צ לברך ברהמ"ז, ה"נ כשאמר הב ונברך. והדברים משוללים הבנה שהרי לאחר ברהמ"ז פשוט שאי"צ לברך כ"א ברכה ראשונה שהרי כבר בירך ברהמ"ז, אבל אכתי נימא דהיסח הדעת מחייבת גם ברכה אחרונה וגם ברכה ראשונה.

וביארנו לעי' (שם) דיל"ע איך הבינו התוס' את שיטת רש"י ודעימיה דכל שהסיח דעתו צריך לברך ברהמ"ז קודם שישתה, ומה היא א"כ הסברא שבאין התוס' לאפקי ממנה. ומדברי הרא"ש בחולין הנ"ל מבואר

בפנ"ע ולמה אינה חשובה הפסק.

שתלויה בדעתו כשקבע לאכול, אינה חלה כ"א על אותה קביעות, וכל שהפסיק באמירת ההגדה או ברהמ"ז או הלל נעשה קביעות אחרת ואינו מצטרף, אבל ברכה אחרונה שמברך על מה שאכל בפועל ושבע ממנו א"כ כל שאכל באותו מושב מצטרף ואפילו כמה קביעות.

אשר מזה היה נראה לכ' דהר"ן ס"ל דבאמת אין להפסיק בין הסעודה לבין ברהמ"ז. ומה שבנמלך אי"צ לברך ברהמ"ז תחילה הוא משום דאמרינן לקיבעא קמא הדר. אבל ק' דלשון הר"ן שכתב שמברך ברכה א' לכולן לא משמע כן, דמשמע דבאמת הוי קביעות אחרת ומ"מ מברך ברכה אחרונה לכמה קביעות.

ו. עוד יש לעי' דלכ' דברי הר"ן סתרי אהרדי דבחולין כתב דשינוי מקום הוי הפסק טפי מנמלך ולכן צריך לברך ברהמ"ז, ואילו בפירקין (קא:) כתב דשינוי מקום צריך לברך ברהמ"ז (למ"ד שינוי מקום צריך לברך) דוקא בדברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן, משום שצריך לברך במקום האכילה, אבל בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהן במקומן אי"צ לברך ברהמ"ז, וסגי בברכה ראשונה, דאין לך סילוק יותר מנמלך ומ"מ סגי ליה בברכה ראשונה. וקשה דבחולין מבואר דמה שצריך לברך ברהמ"ז בשינוי מקום הוא מטעם הפסק, ואילו בדבריו לעי' מבואר דמה שצריך לברך ברהמ"ז בשינוי מקום הוא משום שצריך לברך במקומו, ובדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם דוקא. ועוד דבחולין כתב דשינוי מקום הוי הפסק טפי מנמלך, ואילו לעי' כתב דנמלך הוי סילוק טפי. ועי' מה שביארנו בזה לעי' (שם ד"ה מדקתני עקרו).

ועוד, דהנה דעת הר"ן כאן כדעת הרי"ף והרמב"ן דצריך לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס מהד' כוסות, דכיון שמפסיק בין הכוסות באמירת ההגדה וברהמ"ז והלל, ומשתי וברוכי בהדי הדדי א"א, לכן הוי הפסק. ומ"מ אי"צ לברך ברכה אחרונה כ"א על הכוס האחרון, והיינו לשיטתו דנמלך אף שצריך לברך ברכה ראשונה אבל אי"צ לברך ברכה אחרונה. אלא דיל"ע, דאם סברת הר"ן היא משום דאחרי שנמלך חוזר לקיבעא קמא, א"כ מה זה ענין לד' כוסות דאינו רק ענין של נמלך בלבד אלא שהפסיק בפועל, ואיך יחזור אח"כ לקיבעא קמא. ולכ' מוכח מזה דבאמת סברת הר"ן אינה משום שחוזר לקיבעא קמא, אלא דבעצם יכול לברך ברכה אחרונה על כמה קביעות.

ומה דשינוי מקום גרע טפי, צל"פ משום שהוא מבטל הצירוף אפילו לענין ברכה אחרונה, דלברכה אחרונה מצרפים כמה קביעות אבל בעי' שיהיו עכ"פ במושב אחד. והסברא צ"ב.

שיטות הראשונים בענין ברכות על ד' כוסות

ברי"ף

כתב הרי"ף בשם רבוואתא דממה שאמר רבינא דכל כוס וכוס הוי מצוה בפנ"ע ידעי' דצריך לברך בפה"ג אכל כוס וכוס. והק' הרא"ש הא בתש"י ותש"ר דהו"ב מצוות ומברך א'. וקושיית הרא"ש צ"ב דלכ' י"ל בפשיטות דממקום שבאת שהרי סח בין תש"י לתש"ר מברך שתיים וה"נ כיון דהוי ב' מצוות לכן אפילו שיחה מפסקת. משא"כ אילו היו מצוה א' לא היתה שיחה הפסקת, וכמש"כ הרי"ף פ"ד דר"ה לענין הפסק באמצע התקיעות עיי"ש.

ה. ושמא יש לבאר הסברא בזה, בהקדם דהנה בהא דקיי"ל (ברכות מא:) דדברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם, ודעת רוב ראשונים דמ"מ אם אכלם אחר הסעודה צריכים גם ברכה לאחריהם, ומוכח מזה דאין ברהמ"ז פוטרותן בפנ"ע (דא"כ לאחר הסעודה נמי ייפטר, וכמה שכ' הרמב"ן כאן), ומה שנפטרים מברכה אחרונה בתוך הסעודה היינו ע"כ משום שנטפלים להסעודה, וצריך ביאור א"כ אמאי חייבים בברכה ראשונה. ותלמידי רבינו יונה (שם) כתבו דאין מצטרפים לברכה שלפניהם אבל לברכה שלאחריהם מצטרפים כיון שמברך על כל מה שאכל. וכונתו נראה דברכה ראשונה תלויה בדעתו, ואין דעתו מתחילה כשמברך המוציא כ"א על הפת והבא מחמתו, אבל הצירוף לברכה אחרונה תלוי במה שאכל בפועל ושבע ממנו, וכל שבא בתוך הסעודה הוי בכלל. ומדבריהם למדנו שיותר קשה להצטרף לברכה ראשונה, שהברכה צריכה לחול קודם האכילה על מה שדעתו לאכול, ויותר נקל להצטרף לברכה אחרונה שהברכה חלה על מה שאכל בפועל.

עכ"פ משמע מזה דהרי"ף דן לברכת בפה"ג כברכת המצוה, וק' מהירושלמי שהביא הרמב"ן דאם בירך בפה"ג מבעו"י וקידש עליו היום מקדש בלי בפה"ג. (אלא שבלא"ה דברי הירושלמי קשים להרי"ף שהרי כיון שנאסר לשתות כשקידש היום הר"ז הפסק ולמה לא יצטרך לברך בפה"ג מחדש, עיין ברמב"ן מש"כ בזה.) ועו"ק מהגמ' ר"ה (כט.) דמבע"ל אם יצא מוציא בברכת היין דקידוש וברכת הלחם דמצוה, כיון דחובה ניהו או"ד ברכה לאו חובה, הרי משמע שהברכה אינה ברכת

ומעתה שי"ל בדומה לזה לענינו, דברכה ראשונה

הכוס השני הוא חוזר לאותה קביעות של שתיה, ואי"צ לברך ברכה אחרונה על כוס א'. אבל אח"כ כשקובע סעודתו, הרי הסעודה היא קביעות אחרת, והיא מפסקת בין קביעות השתיה לברכת על הגפן, ולכן צריך לברך על הגפן קודם. ועי' תוס' ברכות (מב:); דאם הבדיל על שולחנו קודם נט"י צריך לברך ברכה אחרונה על הכוס של הבדלה ושוב אינו פוטר יין שבתוך הסעודה, ולכ' הפי' דכיון ששתה קודם נט"י אינו שייך להסעודה ואין ברהמ"ז פוטרותו, וצריך ברכה אחרונה בפנ"ע, ולכן צריך לברך ברכה אחרונה לפני שיאכל דאל"כ הסעודה תהיה הפסק. וזהו על דרך המתבאר בדברי הרי"ף.⁹⁷

ג. ולענין הקושיא השניה אמאי אין ברהמ"ז פוטר את ב' הכוסות הראשונות כדין יין שלפני הסעודה, הנה לפי מה שכתבו התוס' בברכות הנ"ל דדוקא יין ששותה אחר נט"י א"כ ניחא בפשיטות. (אך אינו פשוט כ"כ לפי מה שכתב המג"א דאפילו אם נט"י שלא מדין נט"י רק כהכנה בעלמא ומשום נקיות ג"כ סגי לדין זה דכבר נחשב כחלק מן הסעודה, א"כ יתכן דכל מה שהוא מסדר הלילה ייחשב כיון שלפני המזון. ועי' בשלטי גיבורים.) עוד י"ל דס"ל דכיון ששותה לשם מצוות ד' כוסות ולא בשביל לפתוח את מעיו לאכילה לא חשיב כיון שלפני המזון. (ודלא כהתוס' דפשיטא להו דהבדלה שאומר על שולחנו חשיב כיון שלפני הסעודה.) ועי' בעה"מ ורמב"ן מה שכתבו בקושיא זו, וידובר במקומו.

בבעה"מ

עי' בעה"מ שהסכים עם הרי"ף דצריך לברך ברכה אחרונה על ב' כוסות הראשונות, והביא הקושיא דמאי שנא מיין שלפני המזון שפוטר יין שבתוך המזון. ותי' דמיירי שלא היו לו כ"א ד"כ ולכן עקר דעתו מלשתות. ולכ' אינו מובן חדא כמשה"ק הרא"ש דאם אין היין שלפני המזון חשוב חלק מן הסעודה בעצם א"כ מה יועיל מה ששותה בתוך המזון סוכ"ס היין שלפני המזון אינו נפטר ברהמ"ז וצריך ברכה אחרונה בפנ"ע.

(ולכן הרא"ש חולק על בעה"מ וס"ל דדין שלפני המזון בא לפתוח בני המעיים ולעולם חשיב מן הסעודה ואי"צ

המצוה (וזהו דקאמר דאינה חובה). ושמא יפרש הרי"ף דהיא גופא קמבע"ל התם אם הברכה היא חובה. ומ"מ קשה דהרי"ף עצמו בהמשך מבאר סברא אחרת דצריך לברך על כל כוס וכוס משום שאמירת ההגדה וההלל הוו הפסק דמשתי וברוכי בהדי הדדי א"א. וזו לכ' סברא אחרת לגמרי. ועי' בשלטי גיבורים בשם חו"י שמש"כ הרי"ף שיש סייעתא לסברא זו הכונה לפסק זה, וכונתו נראה דבאמת היא סברא אחרת לגמרי רק שיוצא אותו הדין דצריך לברך על כל כוס וכוס.

אכן עי' ברמב"ן מבואר בדבריו שמפרש דברי הרי"ף דהכל א', דכיון דאמר רבינא דכל כוס הוי מצוה בפנ"ע ולא חשיב זוגות, והיינו משום דחשיב כנמלך, והיינו מאותו הטעם שכתב בהמשך משום שהפסיק בהגדה ובהלל. ולכ' אינו מובן א"כ למה צריך ללל להסברא דהוי ד' מצוות, תפ"ל שהפסיק. ויתבאר לק'.

ב. עו"כ הרי"ף דמברך על הגפן אחר ב' כוסות הראשונות ואחר ב' האחרונות. וק' חדא למה לא יועיל ברכת על הגפן שמברך אחר כוס ד' גם לב' הכוסות הראשונות. ועו"ק למה לא יועיל ברהמ"ז לב' הכוסות הראשונות כדין יין שלפני המזון.

ולענין הקושיא הראשונה, הנה נחלקו ראשונים במקום שהסיח דעתו וצריך לברך ברכה ראשונה מחדש (כמו באומר הב לן וניברך, או כשנטל ידיו) אם צריך תחילה לברך ברכה אחרונה על מה שאכל, או"ד יכול לברך ברכה אחרונה לבסוף על ב' האכילות. עי' לעי' (קג.) וחולין (פו:); ובראשונים שם. ודעת הרי"ף דסגי בברכה ראשונה, כמבואר בדבריו כאן וכן בריש פירקין גבי פורס מפה ומקדש. ובטעם שיטה זו י"ל בכמה אופנים, או דס"ל דבברכה אחרונה אין דין הפסק ויכול לברך ברהמ"ז א' על כמה סעודות, וכ"כ הרא"ש חולין שם, או דס"ל דאף שהסיח דעתו והפסיד הברכה הראשונה אבל כשמברך וחוזר לאכול אמרי' דלקיבעא קמא הדר, וכמשברך לבסוף הוי הכל קביעות א'. והארכנו בזה לעי'.

ושי"ל שדעת הרי"ף ג"כ כסברא זו, ולכן ס"ל דתינח אחר כוס ראשון אף שקריאת ההגדה היא היסח הדעת וצריך לחזור ולברך בפה"ג, אבל מ"מ כששותה את

⁹⁷ אך יל"ע מ"ש מפירות שאחר הסעודה שמברך לפנייהם ולאחריהם, הרי שאינם מן הסעודה, ומ"מ אינם מפסיקים בין הסעודה לבין ברהמ"ז. ולעי' (קב). ביארנו דכיון שאם יחזיר השולחן לא יצטרך לחזור ולברך המוציא, למה דקיי"ל שם דאין עקירת השולחן חשוב היסח הדעת א"כ נט"י, לכך אף שאין הפירות עצמם מן הסעודה, מ"מ לא פקעה קביעות הסעודה ואינו נחשב הפסק בין הסעודה לבין ברהמ"ז. וא"כ למה לא נאמר גם כאן דכיון שיחזור אח"כ להשתיה לא פקעה קביעות השתיה ע"י הסעודה, ולא ייחשב הפסק. ויש לחלק.

ברמב"ן

עי' ברמב"ן במלחמות מבואר מדבריו דמש"כ הרי"ף דשמעי' מרבינא דצריך לברך על כל כוס וכוס, ומש"כ שאמירת ההגדה וההלל מפסקת, הכל סברא אחת, דטעמא דרבינא משום שנמלך אין בו משום זוגות, וכיון שכל כוס הוא קביעות אחרת הו"ל כנמלך, ומה"ט צריך לחזור ולברך. ואינו מובן לכ' א"כ למ"ל להרי"ף טעמא דהו"ל ד' מצוות כלל, אפילו אם לא היו אלא מצוה א' אבל כיון שמפסיק לקריאת ההלל וההגדה הו"ל קביעות אחרת.

ב. וע"ע ברמב"ן שהק' על הרי"ף ממי שלא היה לו אלא חזרת לטיבול ראשון, שמברך על הטיבול הראשון בפה"א ועל אכילת מרור, וק' איך עולה ברכת בפה"א למרור שאוכל אח"כ הרי קריאת ההגדה וההלל מפסקת. ותי' דבאמת נפטר בברכת המוציא שפטר את הפרפרת. וק' תינה ברכת בפה"א אבל ברכת על אכילת מרור מאי איכא למימר.

ג. וע"ע ברמב"ן שכתב דכשתמצא לומר ב' מצוות שהן חובה אפילו שיחה קלה מפסקת, והיינו סח בין תפילה לתפילה. ומצוה א' אין שיחה מפסקת, כמו המפסיק באמצע ק"ש מפני הכבוד וכיו"ב. וכן בסעודה א' אין שיחה באמצע הסעודה מפסקת, ולא אפילו שיחה מצוה של רשות כתפילה. ורק הפסקה המחוייבת מפסקת כמו ברהמ"ז. ואילו ב' מצוות בקביעות א', כמו ד' כוסות וכן כמה שחיטות, אין שיחה מפסקת, אבל הפסקה המחוייבת מפסקת, ולכן אמירת ההגדה וההלל מפסקת בד' כוסות, וכן כיסוי הדם (למה שהיה ס"ד דא"א לשחוט ולכסות בב"א) מפסקת בין השחיטות.

וקשה, דתחילה משמע שמדמה מצוה א' לסעודה א', וא"כ הדין היה נתן דכמו שבסעודה הפסקה המחוייבת מפסקת, ה"ה במצוה א'. אבל א"כ קשה למה כתב דב' מצוות בקביעות א' הפסקה המחוייבת מפסקת, דמשמע דאילו במצוה א' אין הפסקה המחוייבת מפסקת.

ד. ונקדים, דצריך להבין עיקר סברת הרמב"ן שחילק בין הפסקה המחוייבת לבין הפסקת רשות, שרק הפסקה המחוייבת מפסקת, אבל הפסקה שאינה מחוייבת, היא הפסקת דעת אחרת, ואינה מפסקת. ונראה, שדעת הרמב"ן שענין ההפסק הוא שמתחילה כשצריך כבר היה נחשב כב' קביעות, וא"א לברך כ"א על קביעות א'. וכמו בסעודה שמתחילה לא בירך אלא על הקביעות שהיא עד ברהמ"ז. וכן בשחיטה (למה דס"ד דא"א לכסות ולשחוט בב"א) מתחילה הקביעות היתה לשחוט עד כיסוי הדם, ואין הברכה חלה על יותר. וזה ענין הפסקה המחוייבת, דמתחילה לא קבע אלא עד מקום שיהיה

ברכה אחרונה בפנ"ע, בין אם שתה בתוך המזון בין אם לא שתה בתוך המזון. והרמב"ן ג"כ חולק על בעה"מ אבל לאיך גיסא דיינן שלפני המזון לעולם אינו מן הסעודה והוא צריך ברכה אחרונה, אלא שממתין לברך ברכה אחרונה עד סמוך לברהמ"ז, כדי שלא יצטרך לברך ברכה ראשונה על היין שבתוך המזון. אכן דעת התוס' (ק:): בסה"ע משמע כבעה"מ עיי"ש).

ועו"ק כמשה"ק הראב"ד מ"ק דעקר דעתו מלשתות, הרי עדיין דעתו לשתות ב' הכוסות האחרונות.

עו"כ בעה"מ בשם הגאונים דברהמ"ז פוטרת חיוב מעין שלש של היין שקודם הסעודה. וק' כמשה"ק הראב"ד והרמב"ן מדין פירות שלאחר הסעודה שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, ואמאי לא נימא דברהמ"ז פוטרת ברכה א' מעין שלש. (אך זה יש לתרץ עפ"י דברי תר"י ברכות יד. דברכת הזן פוטר יין כיון דסעיד.) ועו"ק שהרי בעה"מ כתב לעי' בריש פירקין שאין ברהמ"ז א' עולה לב' סעודות, וא"כ איך תעלה ברהמ"ז גם להסעודה וגם להיין שקודם הסעודה, כיון שהיין אינו נחשב חלק מן הסעודה. (דאם הוא חלק מן הסעודה א"כ אי"צ לסברת הגאונים.)

ושי"ל דבאמת סברת הגאונים שכתב בעה"מ אינה סברא אחרת אלא סייעתא לסברתו הוא, ומיירי דוקא כששתה גם בתוך הסעודה, והוא ביאור לשיטת בעה"מ דהיין שלפני הסעודה נפטר בברהמ"ז דוקא כששתה בתוך המזון ג"כ, אבל אם לא שתה בתוך המזון אין ברהמ"ז פוטר להיין שלפני הסעודה. וטעמא, משום דבאמת לעולם אין היין שקודם הסעודה נחשב מן הסעודה כלל, אלא שאנו באים לפוטרו ע"י ברהמ"ז משום שיש בכלל שלש מעין שלש. אלא דבאמת אין ברהמ"ז א' יכול לעלות לב' קביעות. ולכן, אם שתה גם בתוך הסעודה נמצא שקביעות השתיה מתאחדת עם קביעות הסעודה והכל קביעות א', ובכה"ג ברהמ"ז יכול לפטור גם להסעודה וגם להיין. אבל כשלא היו לו כ"א ד' כוסות, נמצא שעקר דעתו מלשתות בתוך הסעודה, אף שדעתו לשתות אח"כ, מ"מ בכה"ג קביעות השתיה לחוד וקביעות הסעודה לחוד, ואין ברהמ"ז א' עולה לשתיהן. וזהו גופא טעמא דפירות שלאחר הסעודה טעונים ברכה לאחריהם, ואינם נפטרים בברהמ"ז, ולא אמרינן דיש בכלל שלש מעין שלש, והוא משום שכיון שמשך ידיו מן הפת הו"ל קביעות אחרת, ואין ברהמ"ז א' עולה לב' קביעות.

ההגדה וההלל מפסקת בין ברכת על אכילת מרור שעל טיבול ראשון לבין אכילת המרור שבטיבול שני, ודו"ק.

שם. מש"כ הרמב"ן שמה שאמרו הגאונים דברכת שלש פוטרת מעין ג' היינו ביין שבתוך המזון, לכ' אינו מובן א"כ למה להו כלל טעמא דברהמ"ז פוטרת מעין ג', תפ"ל דנעשה טפל להלחם (שהרי אפילו מברכה ראשונה היה פטור אלמלא טעמא דגורם ברכה לעצמו) וממילא נפטר בברהמ"ז. ואם נפשך לומר דס"ל דטפל אינו נפטר כ"א מברכה ראשונה ולא מברכה אחרונה (וכספיקת הב"י בשם הכלבו) א"כ יקשה להיפך איך ברהמ"ז פוטרת את היין כיון שאינו מזון, וכמו דפשיטא ליה להרמב"ן דאינה פוטרת יין שלפני המזון כיון שאינו מזון.

והנה עי' בעה"מ ריש פירקין (בשמעתתא דפורס מפה ומקדש) שכתב דאין ברהמ"ז א' עולה לב' סעודות (ודלא כדעת הרא"ש חולין פו:). והראב"ד השיג עליו והביא ראיה דברהמ"ז פוטרת ב' סעודות מדין דייסא ופירות הבאים בתוך הסעודה שמברך לפניהם ולא לאחריהם הרי שברהמ"ז עולה להם. ודבריו תמוהים לכ' דהתם ע"כ משום שנעשה חלק מן הסעודה עצמה, ולא משום שברהמ"ז פוטרת אותם בפנ"ע, כדמוכח ממה שאם אכלם לאחר הסעודה לא היה ברהמ"ז פוטרתן. וכמו שכתב הראב"ד עצמו בהשגות לבעה"מ ברכות (מא:). דדברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה נפטרים בברהמ"ז משום דחשיבי צרכי הסעודה. וביותר תמוה דהראב"ד עצמו כאן השיג על מש"כ בעה"מ דברהמ"ז פוטרת מעין שלש, מהא דדברים הבאים לאחר הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם (וכמו שהק' גם הרמב"ן), וע"כ דמה שפוטרת דברים הבאים בתוך הסעודה הוא משום שנעשו חלק מן הסעודה.

ושי"ל דהנה ברמב"ן כאן מבואר דטעמא דאין ברהמ"ז פוטרת מעין ג' בעלמא (כגון פירות שאחר הסעודה) משום שאינם מזון. וא"כ י"ל דמש"כ הראב"ד שברהמ"ז פוטרת דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה משום שנעשו צרכי סעודה, הכונה דע"י שנעשו צרכי סעודה חשיבי מזון, וכיון שנעשו מזון ברהמ"ז פוטרתן בפנ"ע. אבל מ"מ הם דבר נפרד מהלחם (שהרי חייבים בברכה ראשונה בפנ"ע). וזהו שכתב הראב"ד להוכיח דחוינן מזה דברהמ"ז א' יכולה לפטור ב' דברים, שהרי היא פוטרת את הלחם וגם את הדייסא והפירות, כל א' בפנ"ע, וממילא דה"ה דיכולה לפטור ב' סעודות.

חייב להפסיק.

ועי' בלשון רבינו דוד (שכל דבריו בנויים על דברי הרמב"ן) וז"ל שמעתה אין אלו הכוסות סמוכין זל"ז מאחר שהוקבע ביניהן ענין המפסיקן עכ"ל, והם הם הדברים.

ה. ומעתה נראה, דאף שהרמב"ן דימה מצוה א' לקביעות סעודה א', היינו לענין שהם דברים המחוברים ואין שיחה קלה מפסקת אותן. אבל מ"מ אינם דומים ממש, דענין הפסקה המחוייבת שייך דוקא לענין קביעות סעודה, שכל ענינו הוא שהקביעות סעודה היא מתחילה עד ההפסקה. אבל אינו ענין למצוה א', שהרי במצוה א' החיבור אינו מצד הקביעות כ"א מצד שהיא מצוה א' בעצם, ומה לי אם באמצע היה מחוייב להפסיק סוכ"ס הר"ז מצוה א'.

והגע בעצמך, הרי הרמב"ן כתב עוד דכמו דבסעודה א' הפסקה המחוייבת מפסקת, כמו"כ שינוי מקום, ונראה פשוט דענין שינוי מקום ל"ש במצוה א', דאם שינה מקומו באמצע ק"ש אין זה כלום, דשינוי מקום הוא ביטול הקביעות, אבל האיחוד דק"ש אינו מצד שקבע לקרות ק"ש אלא מצד המצוה. וה"נ לענין הפסקה המחוייבת.

אשר על כן, אילו היו ד' כוסות מצוה א', א"כ לא היה איכפת לן במה שהפסיק בקריאת ההגדה וההלל, דאי"ז אלא ביטול הקביעות, ולא ביטול המצוה. ולזה הוצרך הרי"ף לומר דד' כוסות הם מצוות נפרדות, ואין המצוה מחברן. ומ"מ הרי קבע לשתות כולן, והיה מקום לומר שהקביעות יצרפם, ולזה מבאר הרי"ף דזה אינו כיון שמחוייב להפסיק את הקביעות לקריאת ההגדה וההלל.

וכן בשחיטה, כל שחיטה היא מצוה נפרדת אלא שהיא קביעות א' (כמבואר להדיא ברמב"ן), שקבע עצמו לשחוט הרבה חיות ועופות, ובזה היה מקום לומר דכיסוי הדם הוי ביטול הקביעות, אלמלא שאפשר לשחוט בידו א' ולכסות בידו א'.

וזהו שכתב הרמב"ן דב' מצוות וקביעות א' הפסקה המחוייבת מפסקת, פי' דכיון שכל החיבור מצד הקביעות לכן מועיל הפסקה המחוייבת לבטל הקביעות. אבל בדבר שחיבו מצד המצוה עצמה שהיא מצוה א', לא איכפת לן בהפסקה המחוייבת.

ולכן כשאוכל חזרת בטיבול ראשון, הר"ז מצוה א' עם אכילת מרור דאח"כ, ובזה לא איכפת לן בביטול הקביעות כלל, ולכן לענין ברכת המצוה אין אמירת

שם, לכן מי שיש לו יין כו' פי' דיין שבתוך הסעודה מצד עצמו אי"צ ברכה אחרונה, אבל כיון שרוצה שייפטר מב"ר ע"י יין שקודם הסעודה, אינו יכול לברך ברכה אחרונה על היין שקודם הסעודה עד לאחר אכילתו. ולפי"ז נמצא שהיין שקודם הסעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה אע"פ שלענין ברכה אחרונה אינם נפטרים כא', כי היין שקודם המזון חייב בברכה אחרונה בפנ"ע ואילו היין שבתוך הסעודה נפטר בברהמ"ז. וזה דלא כדעת הרא"ש בפירקין (סי' כ"ד) דפשיטא ליה שכל שצריך ברכה לאחריו בפנ"ע א"א שיפטר דבר אחר בברכה ראשונה עיי"ש. וצ"ב פלוגתייהו.

שם, אבל לאחריו לא מצינו אלא בעקירת מקום כו'. כונתו מבוארת לפי מש"כ הרמב"ן לעי' (קא): בחברים שעקרו לצאת לקראת חתן וכלה, דכשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע, ודעת התוס' והרא"ש דאינו אלא עצה טובה, אבל הרמב"ן שם כתב דהטעם דילמא ממשיך ולא הדר לברוכי בדוכתי עיי"ש, והיינו שכתב כאן דבעקירת מקום ובדברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן צריך לברך ברהמ"ז.

קיד"ע א"

מחלוקת ב"ש וב"ה בסדר ברכת היין וברכת היום

ת"ר דברים שביין ב"ש וב"ה בסעודה כו', כל הסוגיא. ק' דעי' סוכה (נו). מחלוקת רב ורבב"ח דרב ס"ל סוכה ואח"כ זמן, דחיובא דיומא עדיף, ורבב"ח ס"ל זמן ואח"כ סוכה דתדיר קודם. וס"ד דרב דאמר כב"ש ורבב"ח כב"ה, דהרי ב"ש מקדים ברכת היום שהיא חיובא דיומא, וב"ה מקדים ברכת היין שהיא תדיר. ודחי דרב דאמר אפילו לב"ה, דעד כאן ל"ק ב"ה אלא דהיין גורם לקידוש שתאמר, אבל התם אי לאו זמן מי לא אמרינן סוכה. ורבב"ח דאמר אפילו לב"ה, דעד כאן ל"ק ב"ש אלא דהיום גורם ליין שיבוא, אבל התם אי לאו סוכה מי לא אמרינן זמן. עכ"פ מבואר דמה שב"ש מקדימים ברכת היום יש לו גם טעם אחר דחיובא דיומא עדיף, ולמה לא הוזכר טעם זה בביריתא, וגם מ"ק הגמ' הכא דב"ה נתנו ב' טעמים נגד ב' טעמי ב"ש, הרי ב"ש אית לי' טעם שלישי.

והסוגיא שם קשה מצד עצמה דמתחילה קאמר דרב ורבב"ח פליגי אם חיובא דיומא עדיף או תדיר עדיף, ואיך תיכף מדמה לי' לפלוגתא ב"ש וב"ה, והרי ב"ש

ומעתה שי"ל כעיי"ז גם בדברי הרמב"ן אליבא דהגאונים, דיין שבתוך הסעודה נפטר בברהמ"ז משום דכיון שהוא נעשה חלק מן הסעודה חשיב מזון, וממילא דברהמ"ז פוטר, אבל לא משום שנעשה טפל להפת, כ"א משום דכיון דחשיב מזון ברהמ"ז פוטר בפנ"ע, וכדברי הגאונים דברהמ"ז פוטר מעין ג'.

אלא שצריך להבין למ"ל להגאונים טעם זה, תפ"ל דבאמת נעשה טפל להפת, שהרי אפילו מברכה ראשונה היה פטור אלמלא טעמא דגורם ברכה לעצמו. ושמא ס"ל באמת כהך צד בספיקת הכלבו דאין טפילה פטור מברכה אחרונה. ומה שברהמ"ז פוטר את הדברים הבאים בתוך הסעודה הוא באמת משום שהכל נעשה מזון וברמת"ז פוטר בפנ"ע.

ב. עוד יל"ע במש"כ הרמב"ן דהסברא דיין גורם ברכה לעצמו לא נאמרה אלא לענין ברכה ראשונה, אבל לענין ברכה אחרונה אינו גורם ברכה לעצמו. דלכ' זה תלוי בכיבור הסברא דיין גורם ברכה לעצמו, דרש"י ברכות (מב.) פי' דבכמה מקומות הוא בא אע"פ שאי"צ לשתייתו, וכונתו כמש"כ לעי' מיניה (מ): בקידוש והבדלה וברכת חתנים. אבל תוס' (מא): פי' בשם הרשב"א שתקנו לו ברכה בפנ"ע.

ולדברי התוס' לכ' סברא זו הי' צריך להועיל גם לענין ברכה אחרונה, שהרי תקנו לו ברכה מיוחדת גם לברכה אחרונה דהיינו ברכת על הגפן ועל פרי הגפן. וק' דהתוס' לעי' (קג): כתבו ג"כ כהרמב"ן דיין נפטר בברהמ"ז דאינו גורם ברכה לעצמו כ"א לברכה ראשונה. ולכ' זה דלא כדברי התוס' בברכות הנ"ל.

ושי"ל דהתוס' לשיטתם דכתבו שם (מד). דהחתימה דברכת על הגפן היא בא"י על הארץ ועל הפירות, ואינו מפרט גפן בחתימה כלל. ושי"ל דמה"ט לא חשיב גורם ברכה לעצמו לענין ברכה אחרונה. אבל אי"ז עולה יפה בדעת הרמב"ן, שהרי דבריו הם בשיטת הרי"ף, והרי"ף ס"ל בסו"פ כיצד מברכין דחותם על הגפן ועל פרי הגפן.

ולכ' צ"ל דהרמב"ן מפרש גורם ברכה לעצמו על דרך רש"י, דבכמה מקומות הוא בא כו' והיינו ברכה ראשונה דוקא.

שם, ואין דינן אלא כפת הבאה בכסנין, צ"ל כפת הבאה בכסנין, והכונה שאין דינם של הגאונים (דברהמ"ז פוטר מעין ג') אלא כפת הבאה בכסנין, שהיא מזון.

שהיא המחייבת לברכת הזמן המתחייבת. ורוב"ח דאמר כב"ה דלא חש להקדים המחייב למתחייב.

ודחי הגמ' דרב דאמר אפילו לב"ה, דאפשר דגם ב"ה מודים שיש מקום להקדים המחייב למתחייב, אלא דס"ל דעדיף להקדים מה שגורם הברכה בפועל, דהיינו ברכת היין שגורם לקידוש שתיאמר, אבל בנידון דסוכה וזמן דבלא"ה אין א' מהן גורם לשני בפועל, דגם אי לא זמן מי לא אמרינן סוכה, מודי ב"ה דיש להקדים ברכת המחייב לברכת המתחייב.

ומאי דך רבב"ח דאמר אפילו לב"ש, דאף שב"ש ס"ל שיש להקדים הברכה על המחייב (דהיינו הברכה על קדושת היום) לברכת היין המתחייבת (וגם ב"ה אפשר דמודי לסברא זו רק ס"ל דעדיף להקדים מה שגורם לקידוש בפועל כנ"ל), אבל בנידון דסוכה וזמן אי"ז סיבה להקדים סוכה לזמן, דאי לאו סוכה מי לא אמרינן זמן, ולנ"ל צ"פ הכונה דאף שהסוכה מחייבת לברכת הזמן אבל יש שם גם מחייב אחר, דהיינו קדושת היום, וזהו דמחדש רבב"ח דאי"צ להקדים הברכות על כל המחייבים לברכה המתחייבת, אלא שגוי שיקדים הברכה על א' מן המחייבים, דהיינו הברכה על קדושת היום, ובוזה שגוי שיוכל לברך ברכת הזמן, אף דברכת הזמן קאי גם על הסוכה.

ומזה דן הרא"ש לענין לילה שניה, דכיון דחזינן מדברי רבב"ח דמיד שבירך על קדושת היום יש לברך זמן, דכיון שבירך על א' מהמחייבים של ברכת הזמן ראוי מיד לברך הברכה המתחייבת, אף שלא גמר לברך על כל המחייבים. (ובפרט שהיא תדירה.) כל שכן בלילה שניה דיש רק מחייב א' לברכת הזמן, דראוי לברך ברכת הזמן מיד לאחר שבירך על קדושת היום המתחייבת אותה, ודו"ק.

הביאו לפנינו מטבל בחזרת כו'. רש"י ורשב"ם פי' הביאו לפנינו ירקות. אבל התוס' פי' שהביאו לפנינו השולחן. וברור דכונתם שהביאו לפנינו השולחן עם המצה ושאר צרכי הסעודה, ושוב מסלקים אותו, ומביאים אותו פעם שנית, כמש"כ התוס' (ד"ה הביאו לפנינו מצה). ולכן רשב"ם כתב דע"כ הטיבול אינו בחרוסת, שהרי טרם הביאו אותו, והתוס' כתבו דאינו מוכרח. (אבל רש"י כתב שמטבל בחרוסת וק' הרי לשיטתו עדיין לא הביאו השולחן, וצ"ל דמ"מ עם החזרת הביאו חרוסת.)

והנה עי' לעי' (ק:) אין מביאין את השולחן אא"כ קידש, ופירשו רשב"ם ותוס' דקאי אכל ליל שבת כשבא מביהכנ"ס ומקדש, שאין להביא את השולחן עד אחר

וב"ה בהדיא קאמרי דטעמייהו משום שהיום גורם כו' והיין גורם כו' ולא הזכירו ענין חיובא דיומא כלל.

ב. עוד צריך להבין בסוגיא שם דמדמה ברכת סוכה לברכת היום דשניהם נחשבים חיובא דיומא, ולכ' לא דמי, דברכת סוכה היא ברכה על חיובא דיומא, אבל ברכת היום היא חיובא דיומא עצמה.

ג. וברא"ש שם פ"ד ה"ד כתב דמחלוקת רב ורבב"ח הוא בליל א', אבל בליל ב' דזמן לא קאי אסוכה כלל, א"כ יש להקדים ברכת זמן לברכת סוכה, דאין להפסיק בברכת סוכה בין קידוש היום וברכת הזמן, והביא ראיה מרבב"ח דאפילו בליל א' ס"ל דמקדים זמן לסוכה ומ"מ קאי גם אסוכה, ומיניה נשמע לדין בליל ב'. ותמוה, דטעמא דרבב"ח משום דתדיר קודם לחיובא דיומא, ולא קיי"ל כותיה, ומה זה ענין למה שחידש הרא"ש דבליל שני יש להקדים ברכת זמן מטעם אחר לגמרי שלא להפסיק בין קידוש היום לברכת זמן דעלה קאי.

ד. והנה בעיקר פלוגתת ב"ה וב"ש, דב"ש ס"ל דמברך על היום ואח"כ על היין שהיום גורם ליין שיבוא, וב"ה ס"ל דיין קודם שהיין גורם לקידוש שתיאמר, והגדר נראה דב"ש ס"ל דאזלינן בתר גרימת החיוב, דהגורם לחיוב הוא קדושת היום, ולכן יש להקדים הברכה על קדושת היום. אבל ב"ה ס"ל דאזלינן בתר גרימת הקידוש בפועל, ובפועל לא שגוי בקדושת היום דצריך גם שיהיה לו יין, נמצא דבפועל מה שגורם לקידוש הוא היין.

ולפי"ז נראה דהך טעמא דב"ש דהיום גורם ליין שיבוא, הוא דבר אחד עם טעמא דרב דחיובא דיומא עדיף. דהסוכה היא המחייבת את ברכת הזמן, ויש להקדים הברכה עלי', כמו דס"ל לב"ש דקדושת היום מחייבת לאמירת קידוש, ויש להקדים הברכה עלי'.

נמצא דענין חיובא דיומא שנאמר לענין סוכה וברכת היום הוא ענין א', דהסוכה עצמה וכן קדושת היום עצמה הם גורמים החיוב, ויש להקדימם.

(וזהו כתוס' הרא"ש בסוגיין שפי' שהיום גורם ליין שיבוא היינו שגורם חיובא דיין, אבל רשב"ם פי' דגורם להביא יין קודם הסעודה, ודבריו צ"ב, ובפרט דסברא זו ל"ש כשמקדש על הפת.)

ה. ולפי"ז השו"ט בגמ' שם מתפרש כך, דמתחילה ס"ד דרב דאמר כב"ש, דכמו דס"ל לב"ש שמקדימים הברכה על קדושת היום שהיא המחייבת לברכת היין המתחייבת, כך ס"ל לרב שמקדימים הברכה על הסוכה

מסלקים אותו.

קיד ע"ב

מרור

כתב הרא"ש וז"ל משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית, דאין אכילה בפחות מכזית עכ"ל. והשגת אריה (סי' ק') הבין שכונתו שמדאורייתא מצוות מרור מתקיימת גם בפחות מכזית, כיון שלא נזכר בתורה לשון אכילה ביחס למרור, רק שיאכלו הקרבן פסח על מצות ומרורים. אבל כיון שתקנו את הברכה בלשון אכילת מרור, ואין אכילה בפחות מכזית, ממילא הברכה מחייבת שיאכל מרור בשיעור כזית.

(אמנם יש שהבינו את דברי הרא"ש באופנים אחרים, אבל בדברי תלמידו רבינו ירוחם (ספר אדם, נתיב ה' חלק ה') והתרומת הדשן (פסקים וכתבים רמ"ה) מפורש כהבנת השגת אריה.)

ולכאורה תמוה, אם באמת מצוות מרור אינה זקוקה לכזית, כיון שלא נאמר בה לשון אכילה בתורה, מה ראו חז"ל לתקן הברכה בלשון אכילה ולהצריך כזית.

והנה השגת אריה הקשה על הרא"ש, מה לי שלא נאמרה מצוות מרור בתורה בלשון אכילה, הרי גם איסור בשר בחלב וכלאי הכרם לא נאמרו בלשון אכילה, ומכל מקום שיעורם בכזית. ותירץ הגר"ח שאיסורים אלה פשוט שהם איסורי אכילה, ושיעורים ממילא בכזית, אבל מצוות מרור אינה מצוות אכילה בפני עצמה כלל, רק היא חלק ממצוות אכילת הפסח, כמו שכתב הרמב"ם (סה"מ ע' נ"ו, והל' חו"מ פ"ז הי"ב) שמצוות מרור אינה נמנית מצוה לעצמה כיון שאינה אלא מדיני הפסח ותנאי אכילתו. וכיון שאין בה תורת אכילה בפני עצמה, רק עם הפסח, דיו במה שאוכל כזית מן הפסח. והדברים ידועים.

ונראה לומר עוד על פי יסודו של הגר"ח שהברכה נתקנה בזמן הבית, ואז שפיר היה שייך לברך בלשון אכילה, אף שאין צריך כזית מרור, כי המרור אף שאין בו מצוות אכילה בפני עצמה אבל אכילתו מצטרפת לאכילת

קידוש. והביאו מהשאלות דטעמא כי היכי דיתי סעודתא ביקרא דשבתא. [אבל הרי"ף והרמב"ן ובעה"מ והראב"ד יש להם פירוש אחר בגמ' שם, ועי' מש"נ שם.] וקרוב לומר דזהו הטעם שמביאים את כל השולחן, לדעת התוס', ולא סגי בהבאת הירק לחודיה. כי הסעודה צריכה לבוא עכשיו ליקרא דהיו"ט, והירק לחוד לאו שם סעודה עליו. אבל הרשב"ם (שם) כתב מפורש דהטעם שמקדש ואח"כ מביאין לפניו ומטבל בחזרת הוא כי היכי דיתי סעודתא ליקרא דשבתא, ומשמע דס"ל דגם על הירק לחוד שייך דין זה. ושמא תלוי במה שנחלקו ראשונים אם צריך לברך בני"ר אחר טיבול ראשון, דתלוי אם הוא נחשב מן הסעודה. ואולי לשיטתייהו (קטו). שדעת הרשב"ם שם דהבפה"א שמברך על טיבול ראשון פוטר את המרור, ודעת התוס' דההגדה היא הפסק, רק המרור נפטר בברכת המוציא עיי"ש.

והנה הרמב"ם והטור והשו"ע ס"ל כתוס', דההבאה הראשונה היינו הבאת השולחן. ולכן כתבו הטור והשו"ע שמביאין הקערה אחר קידוש.^{ספ} ויש לעיין מאי שנא מכל ליל שבת דכתבו שהלחם לפניו בשעת קידוש אלא שפורס מפה עליו. ולמה לא יביאו הלחם בשבת אחר קידוש, כמו שעושים לדעתם בליל פסח.

ובפשוטו י"ל, דהנה התוס' לעי' (שם) הקשו כיון שאין מביאין השולחן עד לאחר קידוש, א"כ איך מתקיים מש"א בגמ' שבת (ק"ט): מצא שולחן ערוך מלאך טוב אומר כו', ועל מה יברך המלאך. ותירצו דהשולחן ערוך הוא במקום אחר עיי"ש. ומעתה בשולחנות שלנו שהם גדולים, וא"א להביא השולחן לאחר קידוש, א"כ אילו היו מביאים את הלחם בליל שבת אחר קידוש נמצא דכשבא מביהכנ"ס אין השולחן ערוך, שהרי אין הלחם עליו, ועל מה יברך המלאך. ולכן צ"ל הלחם על השולחן, ופורס עליו מפה. אבל בליל פסח דליכא שני מלאכים, דמסתמא זה נאמר בשבת דוקא, א"כ אדרבא עדיף להמתין עם הבאת הקערה עד אחר קידוש, דבזה מתקיים יותר דבא השולחן לכבוד יו"ט.

(ולכ' לפי"ז יהיה נפק"מ דגם להשו"ע כשחל ליל פסח בשבת היה ראוי להביא הקערה קודם קידוש ולפרוס עליו מפה.)

ודע דגם הרשב"ם מודה שמסלקים השולחן ומחזירין אותו, כמפורש בגמ' לק' (קטו:), וצ"ל לדעתו דאחר שמביאים את השולחן אחר טיבול ראשון, תיכף

^{ספ} אלא שנחלקו מתי מביאים את השולחן בפעם שניה, דתוס' והטור והשו"ע כתבו דמביאים אותו בתחילת ההגדה לקיים דין לחם עוני. אבל הרמב"ם ס"ל שאין מחזירין את השולחן עד אמירת פסח מצה ומרור.

רק חזרת לחוד דיעשה טיבול ראשון ויוצא ידי הכירא וידי חובת מרור, ואי"צ טיבול שני. והמשנה קמ"ל דמ"מ צריך טיבול שני בשביל הכירא טובא.

[ואין לומר דמסברא פשיטא לי' לרשב"ם דמצות מרור עדיפא מהכירא, דהרי גם לפי פירושו אי"ז אלא ס"ד, והמשנה קמ"ל דבכל אופן עבדינן הכירא אף דעי"ז לא יקיים מצות מרור בזמנה. ומי דחקו לרשב"ם לחדש ס"ד זה.]

ושמא יש לומר בזה, דלפי סברת ריש לקיש דלא עבדינן הכירא בשני טיבולים, ואין שם אלא היכר אחד במה שמטבל קודם הסעודה, אותו היכר מעורר התינוקות לשאול על הטיבול הראשון לחוד, ובודאי א"כ שהטיבול ראשון צ"ל בחזרת, דאם יטבל בירק אחר א"כ מה נרויח במה שישאלו התינוקות עליו, הרי אותו ירק אינו זכר ליצא"מ כלל. ורק אחר דנתחדש הענין דהכירא טובא, דיש היכר במה שמטבל שתי פעמים, נמצא דשני הטיבולים מצטרפים להכירא, הוא דיש מקום לטבל טיבול ראשון גם בשאר ירקות, דעי"ז ישאלו על ריבוי הטיבולים, ויספר להם על שום מה אוכלים המרור.

וממילא דאילו הוי תנן שהטיבול ראשון הוא בשאר ירקות, ממילא הוי ידעינן הענין דהכירא טובא, שיש היכר בריבוי הטיבולים, וממילא דלא יכל הרשב"ם לפרש דאזי הוי ס"ד כריש לקיש דאם אין לו אלא חזרת דסגי בטיבול ראשון. והוצרך הרשב"ם לפרש דהיה ס"ד דאם אין לו אלא חזרת לא יעשה הכירא כלל, דמצות מרור בזמנו עדיפא מהכירא.

ב. זוהי שיטת הרשב"ם, ויסוד הדברים דריש לקיש ידע דעבדינן טיבול ראשון להכירא, אבל לא ידע דצריך טיבול שני להכירא טובא. אבל התוס' כפיה"נ לא ניחא להו בזה. ובתוס' הרא"ש מבואר דס"ל דאליבא דאמת הטיבול השני אינו להכירא כלל, כי הוא אחר אמירת מה נשתנה. וא"כ שוב יקשה איך יתפרש הסוגיא, דכיון דריש לקיש ע"כ ידע דצריך טיבול ראשון להכירא – דאם לא כן גם אם מצ"כ אמאי צריך טיבול ראשון כלל, לא יעשה אלא טיבול שני שהוא מרור בזמנו – א"כ מה כל השו"ט בגמ' אי עבדינן תרי טיבולי להכירא.

ואפשר עוד דהתוס' ניידי מפרשב"ם משום דס"ל דכל היכר הוא בטיבול שני, היינו במה דעביד שני טיבולים, וכלשון השאלה במה נשתנה, אבל הטיבול ראשון מצד עצמו אין בו היכר כלל. ומה"ט הוקשה להם הסוגיא, דכיון דריש לקיש ע"כ ידע דצריך תרי טיבולי להכירא – דאם לא כן גם אם מצ"כ אמאי צריך טיבול ראשון כלל, יעשה רק טיבול שני שהוא מרור בזמנו – א"כ מה כל השו"ט בגמ', וכנ"ל.

הפסח, ושפיר נופל על המרור לשון אכילה, כחלק מאכילת הפסח. ואחר החורבן לא שינו את הברכה, אלא שמעשיו צריך תורת אכילה למרור בפני עצמו, שאין שם פסח, ולכן בזה"ז הברכה מחייבת שיאכל כזית מרור.

ב' טיבולין להכירא

אמר ר"ל זאת אומרת מצ"כ כו'. הסוגיא קשה לכאורה, דאם ריש לקיש לא ידע טעמא דהכירא, א"כ למה לדעתו מטבל ב' פעמים, לא היה לו לאכול מרור כ"א בזמנו אחר אכילת המצה.

והרשב"ם יישוב זה במה שפירש בד"ה דילמא הא קמ"ל וז"ל דבעינן תרי טיבולי משום תינוקות שישאלו ועבדי הכירא טובא כו' עיי"ש. פי', דודאי גם ריש לקיש ידע דהטיבול ראשון שעושה קודם הסעודה הוא להכירא, אבל הגמ' מחדש דמלבד אותו היכר דטיבול ראשון עבדינן הכירא טובא דהיינו דמטבילין פעם שנית שע"י ריבוי הטיבולים יהיה היכר נוסף.

ולפי"ז ביאור השו"ט דר"ל קאמר בשלמא אם מצ"כ, הטיבול ראשון שלא לשם מצוה הוא משום הכירא, והטיבול שני הוא לשם מצות מרור בזמנו. אבל אם מאצ"כ א"כ בטיבול ראשון כבר יצא יד"ח מרור וגם די הכירא, ואמאי עושה טיבול שני כלל. והגמ' דוחה דילמא לעולם מאצ"כ, ובטיבול ראשון יוצא יד"ח מרור וידי הכירא, אבל צריך טיבול שני בשביל היכר נוסף.

וריש לקיש משיב דא"כ דאין המשנה משמענו דמצ"כ, אלא דין היכרא והכירא טובא, א"כ לאשמעינן בשאר ירקות שמטבל שאר ירקות בטיבול ראשון לשם הכירא, וחזרת בטיבול שני למצות מרור וגם בשביל הכירא טובא.

ודחי הגמ' דאילו תנן הכי הו"א דאם אין לו שאר ירקות לא יטביל כ"א פעם אחת, ופרשב"ם דהכונה שלא יעשה הכירא כלל רק יטבל לבסוף למצות מרור בזמנו, דמצות מרור בזמנו עדיפא מהכירא.

וקשה דזו סברא מחודשת דמצות מרור בזמנו עדיפא מהכירא. ולמה לא פירש רשב"ם בפשיטות דאילו תנן טיבול ראשון בשאר ירקות הו"א – כמו דנקט ריש לקיש מעיקרא – דאי"צ שני טיבולים בשביל הכירא טובא, וסגי בהיכר דטיבול אחד קודם הסעודה, והטיבול שני הוא למצות מרור בזמנו, וממילא דאם אין לו ירק אחר

ועי' תוס' לק' (קטו. ד"ה מתקיף), דלמ"ד מאצ"כ אם לא בירך על טיבול ראשון ובירך על טיבול שני הויא ברכתו לבטלה, ומזה משמע דליכא בטיבול שני קיום מצות מרור כלל, וזה יותר נוטה לפירוש השני בדברי התוס', דההיכר הוא בטיבול השני דוקא, ומצות מרור יוצא לגמרי בטיבול הראשון.

ד. ולדעת תוס' הרא"ש דהטיבול השני אינו להכירא כלל, שהוא אחר מה נשתנה, קשה שהרי מפורש במשנה (קטו.) ששואל מה נשתנה כו' הלילה הזה שתי פעמים. ואף שלא ראה עדיין את הטיבול השני, צ"ל כמש"כ תוס' (קיד. הביאו לפניו מצה, ועי' לק' קטו: ד"ה כדי) דכששואל על עקירת השולחן אביו אומר לו עדיין יביאו שלחן לעשות טיבול שני והבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים.

צ"ל בדעת תוס' הרא"ש דמ"מ כיון שכל ענין שאלת התינוק הוא שישאל מה נשתנה, א"כ לא שייך לומר דעבדינן טיבול שני להכירא, כיון שהטיבול השני הוא לאחר מה נשתנה. אלא ע"כ דכל ההיכר הוא בטיבול הראשון, וגם בעקירת השולחן, אלא דמ"מ כיון שע"י שאלת התינוק אומרים לו שיביאו השולחן לטיבול שני, שואל גם על זה, אבל מ"מ עצם הטיבול שני א"א לומר שהוא להכירא.

אבל דעת הרשב"ם שהטיבול השני הוא להכירא, ואף שהוא אחר מה נשתנה. וקרוב לומר דאזיל לשיטתו דעי' לק' (קטו.) מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו כו' ובפשוטו הכונה דשואל מה נשתנה, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו לשאול מה נשתנה. אבל הרשב"ם פי' דכאן הבן שואל על מזיגת הכוס. ומשמע דהבן אי"צ לשאול כל השאלות של המה נשתנה, אלא נפטר בשאלה אחת על שינוי הלילה. ועי' מש"נ לק' שם. נמצא שלדעת הרשב"ם השאלות של מה נשתנה – שהן תמצית מצוות הלילה – אינן שאלות הבן כלל. ולדידיה ניהא בפשיטות שעושים שינויים גם אחר כך כמו בטיבול שני, והכל כדי לעשות הכירא לתינוקות. דבשעת מזיגת הכוס אין הבן שואל את כל שאלותיו, רק שאלה אחת כל דהו, אבל יש לעוררו גם לשאלות אחרות במשך הלילה. משא"כ תוס' הרא"ש ס"ל דבשעת מזיגת הכוס שואל כל שאלותיו, ואחר שמסיים שאלותיו עונה אותו האב.

שני תבשילין

מאי שני תבשילין, רב הונא אמר סילקא וארוזא, ופרשב"ם דכל שכך מיני בשר. בפשוטו כונתו דיותר דומים לפסח וחגיגה, והיינו כדברי הר"ן דכל האמוראים

ולכן מפרשים התוס' – ומבואר יותר במרדכי ובתוס' ר"פ – דראית ריש לקיש מעיקרא היתה כמו שביאר הגמ' לבסוף דלאשמעינן בשאר ירקות, אלא דהגמ' מבאר כונת ריש לקיש דרך שו"ט. וביאור בסוגיא, דריש לקיש ידע גם מתחילה דצריך תרי טיבולי להכירא. אלא שהקשה ריש לקיש דמ"מ אם מאצ"כ תרי טיבולי למה לי, והגמ' מעיקרא לא הבינה הקושיא דבדאי צריך תרי טיבולי כנ"ל, עד שמסיק הגמ' דכונת ריש לקיש דאם מאצ"כ א"כ לישמענין בשאר ירקות, פי' דמהמשנה משמע דאי"צ לחזר אחר שאר ירקות, ואם מאצ"כ היה עדיף לחזר אחר שאר ירקות לטיבול ראשון כדי לקיים מצות מרור בזמנו.

ומתריך הגמ' דרבנן אשמעינן דהיה ס"ד דאם אין לו אלא חזרת לא יטבל ב"פ כלל, רק לבסוף, דמרור בזמנו עדיף מהכירא. קמ"ל דמ"מ עבדינן הכירא.

ג. ולשון התוס' בסו"ד דבעינן תרי טיבולי כדי לאכול מרור כמצוותו ומשום הכירא עכ"ל, וביאור הדברים תלוי אם להתוס' ההיכר הוא בטיבול ראשון (כתוס' הרא"ש) או במה שעושה שני טיבולים. דאם ההיכר הוא בטיבול ראשון דוקא א"כ כונתם דעושה הטיבול הראשון קודם הסעודה להכירא, ובזה יוצא גם ידי עיקר חובת מרור (שהרי מאצ"כ), ומ"מ עושה גם טיבול שני כדי לקיים גם מרור בזמנו. ואם ההיכר הוא במה שעושה שני טיבולים א"כ כונתם להיפך, דבטיבול הראשון מקיים מצוות מרור (אף דאי"ז זמנו, דמאצ"כ) ומ"מ עושה גם טיבול שני להכירא.

ולשון התוס' מש"כ כדי לאכול מרור כמצוותו יותר משמע כהפירוש הראשון, דכונתו לטיבול שני שהוא מרור בזמנו. אבל א"כ מבואר מדבריהם חידוש, דאף דלמ"ד מאצ"כ יצא יד"ח מרור בטיבול ראשון, מ"מ עושה טיבול שני בשביל מצות מרור בזמנו, וזה חידוש דגם אחר שיצא יד"ח מרור עדיין יכול לקיים דין מרור בזמנו. אבל לפרשב"ם אינו כן, דלפי פירושו הטיבול השני הוא בשביל הכירא טובא, אבל מצות מרור בזמנו כבר אינו יכול לקיים, כיון דמאצ"כ וכבר יצא יד"ח בטיבול ראשון. וצ"ב ביסוד פלוגתתם.

ושמא תלוי במה שדנו הפוסקים אם מרור צריך כזית מה"ת, דהשאג"א דייק מדברי הרא"ש (סי' כ"ה) דאי"צ כזית כ"א מדרבנן משום הברכה דעל אכילת מרור, והשאג"א עצמו ס"ל דצריך כזית מה"ת דנלמד ממצה. דיש מקום לומר, דאם צריך כזית א"כ אחר שאכל כזית נתקיימה המצוה בטיבול ראשון ואין מקום לקיימה עוד בטיבול שני. אבל אם אי"צ כזית א"כ כל מה שאוכל הוא כלל המצוה. וצ"ת בזה.

ואין שום חידוש כאן דג וביצה שעליו חשיבי שני תבשילין שהוא דין המשנה, וכל חידושו של חזקיה אינו אלא דג חשיב כבשר, א"כ למה נקט חזקיה חידושו בציוור זה דג וביצה שעליו, ולמה לא אמר בפשיטות אפילו דג וביצה. ולכ' זה סיוע לומר דצריך ששני המינים יהיו מעין בשר, אלא שהביצה שהוא על הדג חשוב כמותו, וזהו דאשמעינן חזקיה, אבל דג וביצה לחודיהו לא דצריך שני מינים שהם מעין בשר.

ד. באוצר הגאונים (עמ' 128) הביא מרב שרירא גאון דהב' תבשילין הם כנגד שני שלוחין משה ואהרן, ויש נוהגין בג' תבשילין כנגד משה אהרן ומרים שנאמר ואשלח לפניך את משה ואהרן ומרים, ונוהגים בבשר ודג וביצה כנגד סעודת לוי' וזו שדי ושור הבר עי"ש. (וחלק מהדברים הובאו בחק יעקב ובאליה רבה בשם הרוקח.) וקשה דבגמ' מבואר דהוא כנגד פסח וחגיגה ולמה צריך טעמים אחרים. ומשמע דסבירא לי' דרק רב יוסף הוא דס"ל כן, ולטעמי' דצריך שני מיני בשר, אבל לאינך אמוראי אינו כנגד פסח וחגיגה כלל.

ומ"מ עצם הדבר תמוה שיביאו שני תבשילין כנגד משה ואהרן, וכי כך עושים זכר למשה ואהרן. ונראה ברור שאין כונתו דזו היא עיקר סיבת הבאת התבשילין, אלא ודאי מה שמביא שני תבשילין הוא משום סעודת הלילה, דשני תבשילין הוא סעודה חשובה של חירות, וכמו שמצינו לענין סעודה המפסקת דאסור לאכול שני תבשילין, ה"נ להיפך. אלא שמצא רמז בזה למשה ואהרן, ואם אוכל סעודה חשובה יותר בג' תבשילין הוי רמז גם למרים, וגם מרמז לסעודת לוי' דיהיה חירות מיצה"ר ומשעבוד מלכות. וזו שיטה חדשה, דהשני תבשילין שמביאין על השולחן הם לסעודת הלילה.

ומסתבר דגם רב יוסף ל"פ על זה אלא דמוסיף שהשני תבשילין יהיו מיני בשר דראוי שיהיה כעין הסעודה בזמן המקדש, ודו"ק.

מצוות צריכות כונה

-א-

הבעה"מ בפ"ג דר"ה הביא בשם י"א דרבא דאמר (שם כת.) התוקע לשיר יצא, דמצוות אי"צ כונה, לא פליג על מש"א ר"ז (שם טז.) איכוון ותקע לי, דלא היתה כונת ר"ז דצריך כונה להוציא, רק כונה להשמיע קול שופר בעלמא. והבעה"מ הקשה ע"ז דבדואי אם אי"צ כונה לצאת אי"צ כונה להשמיע. וביאור הקושיא דכל מה

בסוגיין מודי דהשני תבשילין הם כנגד פסח וחגיגה, וכמה שאמר רב יוסף בסמוך. ולכ' ראייה לזה, דהא רבא מהדר אסילקא וארוזא, והוא עצמו אמר לק' (קטז:) בשר אי"צ להגביה עי"ש, וע"כ הכונה אם היה שם בשר אף דסגי גם בסילקא וארוזא, הרי דגם לרבא הוא כנגד הפסח דלכן צריך הדבר להיאמר דאי"צ להגביהו. אבל ברי"ף כאן הגיוסא רבה מהדר אסילקא וארוזא, ולא רבא, ולפי"ז אין ראייה.

ב. ובמש"א חזקיה אפילו דג וביצה שעליו, פרש"י ורשב"ם דהחידוש הוא דחשיב שני תבשילין. והוא עפ"י המשנה ביצה (טו:) דג וביצה שעליו חשיב שני תבשילין לענין עירוב תבשילין. אבל הר"ן כתב דאפשר דכונת חזקיה דצריך דג דוקא שדומה לבשר לענין נדרים, אבל סילקא וארוזא לא. וצ"ב א"כ למה סגי בביצה שעליו שאינו דומה לבשר כלל. ושמא כיון שהוא על הדג חשוב כדג לענ"ז, אף שהוא שני תבשילין. אי"נ סגי במין א' שהוא מעין בשר, כיון דאינו אלא זכר בעלמא.

וכן במש"א רבינא אפילו גרמא ובישולא, ופי' הר"ן דלרבינא צריך מין בשר, וצ"ב א"כ איך סגי במרק שעמו. ושמא גם המרק חשיב מין בשר. אי"נ כיון שהוא עם הגרמא חשוב עמו, וכנ"ל. ועי' בהגהות מיימוניות (פ"ח חו"מ ס"ק ב') דלרבינא צריך שני מיני בשר, ולא סגי בגרמא וביצה. אבל השו"ע (סי' תע"ג) כתב דנהגו בזרוע וביצה, והגר"א ציין דלרברי הר"ן, משמע דמפרש דלרבינא סגי במין א' של בשר.

ג. ובעיקר מש"כ הר"ן דאפשר דחזקיה מצריך דג דוקא שדומה לבשר, אבל סילקא וארוזא לא, ודלא כרש"י ורשב"ם שפירשו דלא נתכוון חזקיה אלא לאשמעי' דג וביצה שעליו חשיבי שני תבשילין, אבל דג אינו כבשר ולחזקיה סגי גם בסילקא וארוזא. עי' בתורת רפאל (סי' ע"א) שרצה לתלותו במה שהביא הר"ן פ"ד תענית פלוגתא לענין סעודה המפסקת דאסור לאכול שני תבשילין, אם מותר בדג וביצה שעליו. דעי"ש ברי"ן דאי' מ"ד דחשיב שני תבשילין כמו לענין עירוב תבשילין, ואידך מ"ד ס"ל דקולא הוא בעירוב תבשילין אבל בעלמא הוא תבשיל אחד. וביאר התורת רפאל, דלהך מ"ד דילפינן מעירוב תבשילין לעלמא דג וביצה שעליו הם שני תבשילין בכל מקום, א"כ יקשה מה אשמעי' חזקיה, הרי מתניתין היא. וע"כ דחזקיה משמיענו דצריך דג שהוא מעין בשר. אבל להך מ"ד דקולא הוא בעירוב תבשילין, בודאי הוצרך חזקיה לאשמעי' דגם לענין שני תבשילין דליל הסדר מקילין כן.

אבל קשה להך צד דילפינן מעירוב תבשילין לעלמא,

בסוגיין. ומה שנחלקו תנאי בסוגיין אם מצוות צריכות כונה היינו אם צריכות כונה בעצם, דאיכא מ"ד דמצוות אי"צ כונה כלל, ואי"צ אפילו שיהיה סתמא לשם מצוה, ולכן יצא בטיבול ראשון בלא כונה, ועל זה פליג ר' יוסי דמצוות בעצם צריכות כונה, ולכן לא יצא בטיבול ראשון, דאין שם סתמא לשם מצוה. ומה"ט גופא ס"ל לר' יוסי דצריך כונה להשמיע, דאילו לא היה צריך כונה בעצם א"כ גם כונה להשמיע לא היה צריך, אבל כיון דס"ל לר' יוסי דבעצם צריך כונה, אלא דסתמא לשם מצוה, א"כ צריך כונה להשמיע כדי שנוכל לומר דסתמא לשם הוצאת חבירו יד"ח.

ד. ועי' בירושלמי (פ"י ה"ג) דר' יוחנן ס"ל דאפילו טיבול טיבול ראשון בחזרת צריך לחזור ולטבל טיבול שני דמצוות צריכות כונה. ומקשה עליו מבריייתא דיוצאים במצה בין שכיוון בין שלא כיוון. ומתריך הכא כיון שהיסב חזקה כיוון. והפירוש ברור, דאף דר' יוחנן ס"ל מצ"כ, היינו דבעצם צריך כונה, אבל במצה כיון שאוכל דרך הסיבה כדינו סתמא לשם מצוה. וזה קרוב למש"נ. (אלא דלפי דברינו לכ' היה יכול הירושלמי לתריך באופן אחר קצת, דבטיבול ראשון כיון שאי"ז זמנו סתמא לא כיוון, משא"כ במצה שהוא זמנו. וצ"ל דהירושלמי ליי"ל סברא זו שהוכיחו הראשונים מסוגיין דתחילה מצוה ואח"כ מרור.)

ה. ומעתה ניחא מה שהקשינו מהסוגיא בעירובין דלמ"ד מצות אי"צ כונה גם ב"ת אי"צ כונה. דהכונה התם למ"ד מצות אי"צ כונה כלל, והיינו הך תנא דסוגיין דס"ל דיצא בטיבול ראשון בלא כונה.

ו. והתוס' בסוגיין (קטו. ד"ה מתקיף) העירו דהגמ' בר"ה כשדנה בארוכה אם מצוות צ"כ לא הביאה כלל הנך ברייתות שהובאו בסוגיין דפליגי כשלא נתכוון בטיבול ראשון. אכן לפי השיטה הנ"ל ניחא דאי"ז ענין לשם, דהכא פליגי אם מצוות צריכות כונה בעצם, ומסקנת הסוגיא דצריכות כונה כמה שהוכיחו התוס', אבל התם פליגי אם צריך כונה מפורשת או דסגי במה שסתמא לשם מצוה.

ב-

ז. הרמב"ם (פ"ו חו"מ ה"ג) פסק דאם אכל מצוה בלא כונה יצא, ואילו לענין תקיעת שופר פסק (פ"ב שופר ה"ד) דהתוקע להתלמד לא יצא, וצריך כונה לצאת ולהוציא. וכ"פ השו"ע. ומבואר דמחלק בין מצוה לשופר, דבמצוה אי"צ כונה, ובשופר צריך. והמקור לחילוק זה דהנה בגמ' ר"ה (כח.) איתא דשלחו לאבוה דשמואל כפאוהו פרסיים לאכול מצוה יצא, ואמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא. ופריך הגמ' פשיטא,

שצריך כונה להשמיע הוא משום דצריך כונה לשם מצוה, וכשמוציא אחרים צריך כונה לשם מצוה דידהו. אבל למ"ד מאצ"כ, ואי"צ כונה לשם מצוה כלל, רק שלא יהיה מתעסק דהיינו שהשומע ידע שאי"ז חמור בעלמא, והתוקע יתכוון לתקוע שיעור תקיעה (עי' תוס' שם ד"ה דקא מנבח), אבל כל שאינו מתעסק איזו סברא יש להצריך כונה להשמיע.

עוד הקשה בעה"מ בדגמ' מבואר דר"ז דאמר כר' יוסי דתניא השומע שומע לעצמו ומשמיע משמיע לפי דרכו, ר' יוסי אומר לא שנו אלא בשליח ציבור אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע. והרי ר' יוסי מפורש סבירא ל' בסוגיין דמצוות צריכות כונה, וכשומר ר' יוסי דצריך כונת משמיע היינו ע"כ כונה להוציא, ומינה נשמע דגם ר"ז לכך נתכוון.

ב. והנה הר"ן שם הביא בשם ר"ה דאף דכפאוהו פרסיים לאכול מצוה יצא, אבל צריך עכ"פ שידע שהוא מצוה. ובפשוטו היינו משום דבלא"ה הוי מתעסק, וכמו השומע קול שופר וסבר חמור בעלמא הוא. אבל עי' במגיד משנה (פ"ו חו"מ ה"ג) שכתב בסגנון אחר שצריך שידע שהלילה הוא פסח והוא חייב באכילת מצוה עיי"ש. וצ"ב בטעם הדבר כיון שאינו מתעסק בעצם מעשה האכילה ומצוות אי"צ כונה למה צריך לידע גם שהוא פסח ושהוא חייב באכילת מצוה.

ומשמע מזה דס"ל דמה דמצוות אי"צ כונה היינו טעמא משום דסתמא לשם מצוה. ולכן צריך שידע שהוא פסח ושהוא חייב במצה. דאם אינו יודע שהוא חייב א"כ ליכא סתמא לשם מצוה.

אבל לכאורה קשה על זה מהגמ' עירובין (צה:) דמבואר שם דלמ"ד מצוות אי"צ כונה ה"ה דעובר על ב"ת בלא כונה לשם מצוה. והרי התם ל"ש לומר דסתמא לשמה. ובהמשך יבואר.

ג. ומעתה נראה דגם הי"א שהביא בעה"מ הכי ס"ל, ולכן סבירא להו דר"ז לא פליג על רבא, דאף שמצוות אין צריכות כונה אבל ה"ט משום דסתמא לשם מצוה, וכן כשתוקע לאחרים סתמא להוציא, ולכן צריך כונה להשמיע עכ"פ, דאם אין כונתו להשמיע לאחרים לא נוכל לומר דסתמא להוציאם יד"ח.

וממילא יש ליישב קושיית בעה"מ דהא ר"ז ס"ל כר' יוסי, והרי ר' יוסי מפורש סבירא ל' בסוגיין דמצוות צריכות כונה. אכן דברי ר' יוסי בסוגיין נאמרו לענין מי שעשה טיבול ראשון בחזרת, ובה נראה דל"ש לומר דסתמא לשם מצוה, שהרי אי"ז זמן המצוה כלל, דזמן מצוות מרור הוא לאחר המצה, כמבואר בראשונים

אבל היותר פשוט הוא מש"כ התוי"ט (פ"ג סוכה מי"ד) שהגמ' אזיל כמ"ד מצוות אצ"כ (וכ"כ התוס' שם), וממילא דמיד כשהגביהו יצא (אצ"כ הפכו או נטלו בכלי), אבל הרמב"ם לשי' בהל' שופר שפסק דמצוות צריכות כונה, ולכן כיון שבשעת הגבהה לא נתכוון לצאת לא יצא והוי עדיין טועה בדבר מצוה. וזה דלא כדברי המ"מ דרק בשופר ס"ל להרמב"ם דצריך כונה, משום דתליא בשמיעה, אבל בשאר מצוות אי"צ כונה.

ט. ושמא יש לומר דבר חדש בשיטת הרמב"ם. הנהה המהר"ל (גבורות ה' פרק מ"ח) חידש דאף שיוצא יד"ח מצוה בכזית א', אבל כל שאוכל יותר במשך הלילה הכל מצוה א' דאכילת מצוה. וכ"כ הנצי"ב בחידושו למכילתין (לט.).

אכן שיטתם היא לכ' דלא כדעת התוס' (קטו.) שכתבו דכל שאכל כזית א' של מצוה הוי הכזית השני רשות ומבטל למצות מרור עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן במלחמות.

אכן גם לשי' המהר"ל והנצי"ב נראה דכל זה דוקא במצוות מצוה שהיא מצות אכילה, ואף שאין אכילה פחותה מכזית אבל כל שאוכל יותר הכל נכנס ומצטרף לכלל אכילתו. אבל בשופר דהמצוה היא בל' קולות, אם תקע יותר בודאי שאי"ז מן המצוה כלל. וכן בלולב שהמצוה היא בנטילה, כל נטילה עומדת בפנ"ע, ואם נטל לולב כמה פעמים רק נטילה אחת חשובה מצוה.

ומעתה נראה ליישב שיטת הרמב"ם, ובהקדם מה שביארנו לעי' ששיטת כמה ראשונים דטעמא דמ"ד מצוות אי"צ כונה משום דסתמא לשמה, ונראה דגם הרמב"ם סובר כן. אלא דבזה יש חילוק בין מצוה לשופר. דבמצוה הרי אם אכל מצוה כל הלילה הכל יכול להכנס בכלל המצוה, ולכן כל אכילת מצוה באותה לילה הויא סתמא לשמה. אבל בשופר, הרי אם יתקע כל היום א"א שהכל ייכנס לכלל המצוה, רק ל' קולות לבד, וממילא דכל שתוקע סתם א"א לומר דסתמא לשמה, דמהכ"ת דקול זה הוא מהל' קולות דמצוה.

וזהו כונת הגמ' בר"ה דהתם אכול מצוה אמר רחמנא והא אכל, פי' דכל אכילת מצוה ממילא היא יכולה להיות בכלל המצוה וסתמא לשמה, אבל בשופר דל"ש זה, דהמצוה היא רק ל' קולות מסויימים, א"כ אין סתמא

ומתרין מה"ד התם אכול מצוה אמר רחמנא והא אכיל, אבל הכא מתעסק בעלמא הוא. (כך גרס רש"י והר"ן, ולפנינו איתא אבל הכא זכרון תרועה אמר רחמנא.) קמ"ל. וס"ל להרמב"ם דאף דרבא לא סבירא ל' לחלק כן, אבל למה דקיי"ל כר' זירא דבשופר צריך כונה הדרינן לחילוק זה, דר"ז לא פליג על אבוה דשמואל, דבמצוה אי"צ כונה, ובשופר צריך. אלא דצריך עיון בטעם החילוק, ומאי קאמר הגמ' דהתם אכול מצוה אמר רחמנא, אבל הכא מתעסק בעלמא הוא, ואמאי לא נימא דגם במצוה מתעסק בעלמא הוא.

והר"ן ביאר דכונת הגמ' דבשופר כל שלא נתכוון הרי הוא כמתעסק, וכן בשאר מצוות, אבל במצוה יצא אפילו כשהוא כמתעסק שכן נהנה, וכדאמרין בעלמא המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה.²⁰⁷

אבל קשה לומר כן בשיטת הרמב"ם, שהרי שיטת הרמב"ם בפיה"מ (פ"ד כריתות מ"ג) דפטור מתעסק לא נאמר כ"א לענין שבת, ומשום מלאכת מחשבת, וכן משמע מדבריו בהל' שגגות (פ"ב ה"ז). ועי' באבי עזרי (פ"א איסור"ב ה"ב) שהוכיח מזה דהרמב"ם ס"ל דשכן נהנה אי"ז טעם מחודש לחייב במתעסק, אלא להיפך פטור מתעסק הוא מטעם מלאכת מחשבת, ול"ש כ"א לענין שבת, אבל בשאר עבירות ליכא פטור מתעסק כלל. וכ"כ הגרשו"א בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' ל'). ועי' לעי' (כה:): הארכנו לבאר איך יפרנס הרמב"ם לדברי הגמ' דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. עכ"פ מבואר דהרמב"ם לית ל' הך טעמא דשכן נהנה מפקיע דין מתעסק.

ח. והמגיד משנה (הל' שופר שם) ביאר דביסוד הדבר הרמב"ם פסק דמצוות אי"צ כונה, ולכן במצוה יצא בלא כונה. אבל בשופר כיון שתלוי בשמיעה צריך כונה. ויש שכתבו לפי"ד דהרמב"ם גורס בגמ' כג' ספרים שלנו, דבשופר בעי כונה כיון דכתיב זכרון תרועה.

אבל יל"ע דעי' במשנה סוכה (מא:): דהמוציא לולב ביו"ט שחל בשבת פטור דהוי טועה בדבר מצוה, ופריך הגמ' מדאגביה נפיק ב', ומתרין דמייירי שהוציאו בכלי או שהפכו באופן שעדיין לא יצא יד"ח. אבל הרמב"ם (פ"ב שגגות ה"י) סתם דהמוציא לולב ביו"ט שחל בשבת כדי לצאת בו פטור. והרבה תירוצים נאמרו בזה,

²⁰⁷ ואף שהוא סתם בלשון הגמ', דלכ' העיקר חסר מן הספר. אבל נראה דהר"ן מפרש דרבא ס"ל דהנידון אם מצוות צריכות כונה אינו ענין למתעסק, וכל הנידון הוא אם הכונה היא בעצם חלק מהמצוה, ולכן ס"ל דאין מקום לחלק בין מצוה לשופר, וכיון דבמצוה אי"צ כונה, ה"ה בשופר. והגמ' דוחה דהיה מקום לחלק ולומר דאף שאין הכונה חלק מעצם המצוה, אבל מ"מ כל שעושה בלא כונה הוא כמתעסק בעלמא, וממילא פשוט דזה ל"ש כ"א בשופר ולא במצוה, שכן נהנה.

לשמה וממילא כל שלא כיוון מתעסק בעלמא הוא.

רש"י והרשב"ם לעי' בדברי ריש לקיש.

וממילא גם לענין נטילת לולב, כיון שאם יטול כמה פעמים א"א שהכל יהיה בכלל המצוה, לכן ליכא סתמא לשמה, וצריך כונה כמו בשופר, ודו"ק.

עכ"פ משמע מדברי רש"י והרשב"ם דלרב חסדא הטיבול שני עושה רק משום תרי טיבולי, אבל יוצא יד"ח מרור בטיבול ראשון שצריך עליו. וקשה מדברי הרשב"ם לק' (ק"ט: ד"ה אין מפטירין אחר המצה אפיקומן) דהמצה הבצועה שאוכל באחרונה הוא שאוכל לשם חובה, ומ"מ מברך על הראשונה, ומדמה ל' להא דרב חסדא עיי"ש, ומשמע דלרב חסדא נמי יוצא בטיבול שני, אף שמברך בטיבול ראשון.

והיה אפשר דאמנם יוצא בטיבול שני, רק כונת רש"י והרשב"ם הכא הוא לבאר כיון שלרב חסדא מברך שתי הברכות על טיבול אחד, אף שהוא חבילות, א"כ למ"ל טיבול ראשון כלל, יעשה הכל בטיבול שני דהכי עדיף שהוא עיקר קיום המצוה. וע"ז תירצו דצריך תרי טיבולי.

אבל ק' דמדברי הרשב"ם לעי' בסוגיא דריש לקיש משמע דבטיבול ראשון לבד איכא הכירא (דהוא קודם הסעודה), והטיבול שני הוא להכירא יתיא, וא"כ למה הוצרכו כאן לכתוב דבעינן תרי טיבולי, ולמה לא כתבו דצריך טיבול ראשון משום הכירא, וטיבול שני משום שהוא מרור בזמנו. אלא משמע דבאמת יוצא חובת מרור בטיבול ראשון, שמברך עליו, וכל מה שצריך טיבול שני הוא בשביל הכירא יתיא דתרי טיבולי. ושוב קשה מדברי הרשב"ם לק' (ק"ט: ה"ל).

וש"ל דרב חסדא ס"ל מצ"כ, וא"כ בפשוטו היה ראוי לברך על אכילת מרור בטיבול שני ואזי היתה כונתו בטיבול שני ג"כ, ומ"מ קאמר דלאחר שמילא כריסו הימנו כו' וכמו שפירשו התוס' דאף שאינו יוצא עד טיבול שני מ"מ צריך לברך כשאוכל מרור בראשונה. וממילא דגם כונתו נמשכת אחר הברכה, והטיבול שני רק משום תרי טיבולי. אבל מ"מ מבואר מדברי רב חסדא דגם אילו היה מתכוון בטיבול שני מ"מ ראוי לברך על טיבול ראשון. ומזה מיייתי הרשב"ם דכמו"כ לענין מצה אף שאוכל הכזית מצה באחרונה לשם חובה מ"מ ראוי לברך בראשונה. אלא דעדיין קשה למה לא נימא גם התם דהכונה נמשכת אחר הברכה.

שני טיבולים, ואין עושיין מצוות חבילות חבילות

הטעם שמתבליין שתי פעמים מבואר בגמרא משום הכירא, כדי שישאלו התינוקות. ובאמת ענין זה אפשר לקיים במרור לבד, שיטביל ויאכל המרור אחר קידוש, טיבול ראשון, ואחר מוציא-מצה טיבול שני. וכן באמת מצויירם שני הטיבולים במשנה.

רש"י ורשב"ם ד"ה פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות.
יל"ע בלשונם שהאריכו בחיוב ברכת בפה"א ולכ' מה זה ענין לסוגיין, ועיקר הנידון דסוגיין הוא בברכת על אכילת מרור איפה מקומה, ולא בברכת בפה"א דפשוט שצריך לברכה בטיבול ראשון. ומשמע מדבריהם דשמיע להו מלשון הגמ' דעיקר השאלה היא מצד שצריך לברך בפה"א על טיבול ראשון, דלכן יותר יאות היה שלא לברך על אכילת מרור עד טיבול שני. והיינו כשי' ר' יוסף טוב עלם שהובא בתוס' (ד"ה והדר) דאם מברך בפה"א ועל אכילת מרור בטיבול אחד הוי חבילות חבילות, וכאותה שיטה בתוס' ברכות (לט:) דאין לברך המוציא ועל אכילת מצה על מצה אחת עיי"ש.

ולכן ס"ל לרב הונא דמברך בפה"א על טיבול ראשון, ועל אכילת מרור בטיבול שני. וק' דהרשב"ם לעי' (ד"ה זאת אומרת מצ"כ) ביאר בדעת ריש לקיש דהטעם שמברך על אכילת מרור בטיבול שני הוא משום שכל זמן שלא אכל המצה עדיין אין אכילת מצות מרור לפניו. והיה אפשר דהיינו למ"ד מצ"כ, אבל רב הונא שמא ס"ל מאצ"כ, ואם כן כבר קיים המצוה בטיבול ראשון, והיה לו לברך עליו על אכילת מרור, ומ"מ ס"ל דמברך על טיבול שני משום חבילות חבילות. אבל זה חידוש לומר שיכול לברך אחר שכבר קיים המצוה, והתוס' פשיטא להו דכה"ג הויא ברכה לבטלה. ויותר נראה דגם רב הונא ס"ל דמצ"כ, ואיה"נ מה"ט גופא מברך על אכילת מרור לבסוף, אלא דמ"מ האמת הוא דעי"ז גם נפטר מחבילות חבילות. ולאפוקי מדעת רב חסדא.

ורב חסדא ס"ל דמברך על אכילת מרור בטיבול ראשון, דס"ל דאין לברך לאחר שמילא כריסו הימנו. ואף שהוא חבילות חבילות, אבל כיון שא"א לברך לאחר שמילא כריסו ע"כ צריך לברך שתי הברכות על טיבול אחד.

וכתבו רש"י והרשב"ם דהטיבול שני הוא בלא ברכה משום דבעי' תרי טיבולי. ומשמע דעיקר חובת מרור יצא בטיבול ראשון. ואפשר דהיינו משום דס"ל מאצ"כ (וא"כ זהו גופא מאי דקאמר לאחר שמילא כריסו הימנו כו' פ"י שכבר יצא המצוה). אי"נ לעולם ס"ל מצ"כ, ומ"מ כיון שמברך על ט"ר (משום הסברא דלאחר שמילא כריסו הימנו) ממילא דגם כונתו לצאת בטיבול ראשון. דהכונה נמשכת אחר הברכה. וכמו שפירשו

וכמו שמצינו (קב:) במי שהיה אוכל סעודתו בערב שבת וקידש עליו היום, שאין לברך ברכת המזון וקידוש על כוס אחד, משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות, אלא יברך ברכת המזון על כוס אחד, ויקדש על כוס אחר, אלא אם כן אין לו אלא כוס אחד, שאז בהכרח יסדר הכל על כוס אחד. וכן כאן, לכתחילה אין לקבוע ברכת בורא פרי האדמה וברכת על אכילת מצה על טיבול אחד, אלא יטול ירק אחר (ולא מרור) לטיבול ראשון, ועליו יברך בורא פרי האדמה, ואח"כ יקח מרור לטיבול שני, ויברך עליו על אכילת מרור. והמשנה שצ"ה שני הטיבולים במרור לא דיברה אלא במי שאין לו ירק אחר רק מרור לבד.

וכן משמע מדברי רש"י ורשב"ם (ד"ה פשיטא), וכן מפורש בסדר פסח לרבינו שמעיה (תלמיד רש"י) ומובא במרדכי סוף מכילתין ב"הא לך הסדר בקצרה", וכן הוא בפירושו המיוחס לרש"י על ההגדה, ובסדר פסח לראב"ן. וכן דעת הטור והשו"ע, שפסקו שלכתחילה יקח ירק אחר לטיבול ראשון²⁰⁷.

אבל התוס' (כאן, וברכות לט:) סוברים שהכלל שאין עושין מצוות חבילות חבילות לא נאמר אלא בשתי ברכות שהן שני ענינים, כמו ברהמ"ז וקידוש, אבל ברכת הנהנין הבאה להתיר אכילת המרור, וברכת המצוה על אכילת המרור, ענינן אחד, ויכול לסדרן יחד על ירק אחד.

והביאו התוס' (ברכות שם) ראייה לשיטתם מכל ברכה על הכוס, כגון קידוש, שמברך ברכת בורא פרי הגפן

אלא שנחלקו אמוראים איך יסדר את הברכות. דעת רב הונא שעל הטיבול הראשון של מרור יברך בורא פרי האדמה, ועל הטיבול השני של מרור יברך על אכילת מרור. (וביאר ראוניג שרוב הונא סובר שמצוות צריכות כונה, וכונתו לקיים מצוות מרור בטיבול שני, אחר המצה, כמו שכתוב על מצות ומרורים, תחילה מצה ואח"כ מרור, ע"י בתוס' ורמב"ן ור"ן.) אבל רב חסדא סובר שאי אפשר לדחות את ברכת על אכילת מרור עד הטיבול השני, דלאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה. אלא דעת רב חסדא שמברך על הטיבול הראשון את שתי הברכות – בורא פרי האדמה, ועל אכילת מרור – ובטיבול השני אוכל המרור בלא ברכה²⁰⁸. ומסקנת הגמרא שהלכה כרב חסדא, ומכל מקום רב אחא בריה דרבא היה מהדר אחר שאר ירקות לטיבול ראשון, כדי שלא להכנס למחלוקת רב הונא ורב חסדא.

ודייקו מזה התוספות (ד"ה והדר) שרק רב אחא בריה דרבא הוא שהיה מהדר אחר שאר ירקות, כדי שלא להכניס עצמו למחלוקת איך לברך, אבל רב הונא ורב חסדא עצמם, שהיה ברור להם איך לסדר הברכות – כל אחד לפי שיטתו – היו עושים את שני הטיבולים במרור אפילו לכתחילה. ולפי זה כיון דאנן קיי"ל להלכה כדעת רב חסדא, מותר לכתחילה לעשות את שני הטיבולים במרור, ואז יסדר שתי הברכות על הטיבול הראשון.

אבל התוספות הביאו דעת רב יוסף טוב עלם שלכתחילה יש להמנע מזה וליטול ירק אחר (ולא מרור) לטיבול ראשון, כדי שלא יצטרך לסדר שתי הברכות על ירק אחד, מחמת הכלל שאין עושין מצוות חבילות חבילות.

²⁰⁷ ונחלקו תוס' והרמב"ן בסדר רב חסדא, דעת הרמב"ן שמקיים מצוות מרור בטיבול הראשון כיון שבירך עליו ברכת המצוה, ודעת התוס' שמקיים המצוה בטיבול השני, שהרי כך המצוה כתיקונה – תחילה מצה ואח"כ מרור – ומ"מ מברך ברכת המצוה בשעת הטיבול הראשון. והתוס' מדמים דין זה למה שמברכים ברכת שופר בשעת תקיעות דמיושב, אף שעיקר המצוה מקיים אח"כ בתקיעות דמעומד.

²⁰⁸ והתוספות הקשו על שיטה זו, מכח הדיוק הנ"ל שמשמע בגמרא שרק רב אחא בר רבא היה מהדר אחר שאר ירקות, ומשום שלא רצה להכנס למחלוקת רב הונא ורב חסדא לענין סידור הברכות, ומשמע שאילו רב חסדא עצמו – שהלכה כמותו – לא היה מהדר אחר שאר ירקות, אלא לכתחילה היה עושה שני הטיבולים במרור, ומברך שתי הברכות על הטיבול הראשון, לכתחילה.

ולדעת ר' יוסף טוב עלם וסיעתו צריך לומר שאמנם הם סוברים שאם יש לו ירק אחר בביתו צריך ליטלו לטיבול ראשון, ולא לעשות שני הטיבולים במרור, ומשום שאין עושין מצוות חבילות חבילות, אבל מכל מקום אם אין לו בביתו אלא מרור, יכול לקחתו לשני הטיבולים לכתחילה, וינהג כרב חסדא ויסדר שתי הברכות על הטיבול הראשון, ואינו מחוייב לצאת לשוק בערב פסח להשיג ירקות אחרים. ורק רב אחא בריה דרבא הוא שהיה מחזר בשוק להשיג שאר ירקות, משום שלא רצה בשום פנים להכנס למחלוקת רב הונא ורב חסדא. והביאור בזה, שכיון שטעם איסור עשיית המצוות חבילות חבילות הוא כדי שלא ייראה עליו כמשאוי (כמו שפרש"י לע"י קב:), לא שייך זה אלא במי שיש לו בביתו שני כוסות, ובוחר לסדר הכל על כוס אחד, שנראה כאילו רוצה לחסוך הכוס השני. וכן כשיש לו בביתו ירקות אחרים. אבל מי שאין לו בביתו אלא מרור אינו מראה שהמצוות עליו כמשאוי במה שמסדר כל הברכות עליו, ואינו עובר על האיסור לעשות המצוות חבילות חבילות, ואין עליו שום חיוב לצאת לשוק לחפש ירקות אחרים.

באמירת בורא פרי הגפן וקידוש על הכוס משום חבילות חבילות כי ברכת קידוש מצד עצמה אינה שייכת לכוס, וכל מה שהיא חלה על הכוס אינו אלא ע"י השתיה או ע"י ברכת בורא פרי הגפן. נמצא שאין כאן שתי ברכות שמצד עצמן חלות על כוס אחד. מה שאין כן ברכת בורא האדמה וברכת על אכילת מרור, ששתיהן חלות על המרור מצד עצם תכנם, יש באמירתן יחד משום חבילות חבילות. ולכן לכתחילה יש ליטול ירק אחד לטיבול ראשון, ולברך עליו בורא האדמה לבד, ובטיבול שני יקח מרור ויברך עליו ברכת המצוה לבד, וכנ"ל.

עוד יש להעיר בענין זה, שהנה מצינו מחלוקת זו – אם שייך אין עושין מצוות חבילות חבילות בברכת הנהנין – גם לענין מצוה. שדעת הרא"ש והטור שצריך לברך המוציא על מצוה אחת, ועל אכילת מצוה על מצוה אחרת, שאין לברך שתי הברכות על מצוה אחת, משום חבילות חבילות. וזה כדעת רב יוסף טוב עלם וסיעתו. ודעת התוס' (לק' קטז). שמברך שתי הברכות על הפרוסה לבדה, וכשיטתם שאין דין חבילות חבילות בברכת הנהנין. (ועי' לק' שם מה שנתבאר בזה).

אלא שצריך להבין מעתה, למה לדעת ר' יוסף טוב עלם וסיעתו צריך ליטול ירק אחר לטיבול ראשון, הרי יש עצה אחרת, שיטול שני עלים של מרור לטיבול ראשון, ועל העלה הראשון יברך בפה"א, ועל השני יברך על אכילת מרור, ויאכל אותם. וכמו שהוא עושה במוציא מצוה לדעת הרא"ש והטור.

ונראה שלא שייך זה אלא בלחם, שנאמר בו דין בציעה, שהבציעה מחילה את הברכה על הלחם. כמתבאר מתוך הגמרא בברכות (לט., בסוגיא דפת צנומה בקערה, ועי' ברא"ש ותלמידי רבינו יונה שם). ולכן שם יכול ליחד ברכת המוציא על מצוה אחת ע"י שיבצע אותה קודם שיברך על אכילת מצוה. אבל בירק לא שייך זה, ואם יברך שתי הברכות כשהמרור לפניו, ממילא שתייהן תהיינה מוסבות על שני העלין. (ולא יועיל לברך בפה"א ויאכל את העלה הראשון, ואח"כ יברך על אכילת מרור על העלה השני, שהרי דעת רב חסדא שאין לברך ברכת

וברכת קידוש היום על כוס אחד, ואינו נחשב "חבילות חבילות". וקשה לדעת ר' יוסף טוב עלם וסיעתו, מה יענו לראיה זו.

ונראה בזה, בהקדם סתירת דברי רש"י, שכתב בעירובין (מ:) (לענין אמירת ברכת שהחיינו ביום הכיפורים, שסלקא דעתן בגמרא שם שצריך לאמרו על הכוס, ויטעים הכוס לתינוק) שהטעם שצריך שמישהו ישתה מהכוס של ברכה הוא משום שכיון שמברך עליו בורא פרי הגפן, גנאי הוא לברכה אם לא יטעמו מן הכוס. ומבואר שבעצם ברכה על הכוס מצריכה שיברך בורא פרי הגפן, וכתוצאה מכך (משום גנאי) צריך גם לשתות קס"ה. ואילו בר"ה (כט:) כתב להיפך, שברכת בפה"ג בקידוש באה לפי שהמברך צריך שיטעום, ואי אפשר לטעום בלא ברכה. והרש"ש עמד על סתירת הדברים, שבעירובין עשה הברכה סיבה, והשתיה מסובבת, ובר"ה עשה השתיה סיבה, והברכה מסובבת.

עוד קשה על דברי רש"י בעירובין, מדברי הירושלמי (ברכות פ"א ה"ו, ומובא בתוס' לעיל קג.:, וברא"ש סי' ב', ובשו"ע סי' תרע"א), שאם כבר בירך בפה"ג בערב שבת, וקידש עליו היום, מקדש בלי ברכת בפה"ג. ומזה מבואר שכל מה שצריך לברך בפה"ג בקידוש אינו אלא כדי להחיר השתיה, וכשיש לו כבר היתר שתייה מקודם אינו צריך לברך בפה"ג שנית כחלק מסידור קידוש על הכוס.

ונראה בירורם של דברים, שכדי שברכת קידוש או הבדלה או שאר ברכות הנאמרות על הכוס תחולנה על הכוס, צריך או שהמברך ישתה ממנה, או שיברך עליה בורא פרי הגפן. כי בלאו הכי כמה תתקשר ברכת המצוה (שאינו בעצם תכנה שום ענין להכוס) להכוס. ולכן בעירובין שמדובר ביום הכיפורים, שאין המברך יכול לטעום, על כרחך הוא צריך לברך בורא פרי הגפן כדי לקשר ברכת הזמן להכוס, אלא שממילא גנאי הוא שלא ישתה מן הכוס (וצריך להטעימו לתינוק). ואילו בר"ה לענין קידוש מדובר שהמברך עצמו ישתה מן הכוס, ובזה נעשה כוס של ברכה, אלא שממילא צריך לברך בורא הגפן, שא"א לשתות בלי ברכת הנהנין קס"ה.

ומעתה נראה בדעת ר' יוסף טוב עלם וסיעתו, שאין

קס"ה והריטב"א שם כתב באופן אחר קצת, שאם לא יטעום תהיה הברכה לבטלה. וגם לדבריו מבואר שהכוס בעצם טעונה ברכת בפה"ג, אלא שממילא צריך לטעום משום שברכת בפה"ג שלא באה אחריה הנאה היא נחשבת לבטלה.

קס"ו ונפנ"מ לפי"ז שבציור הירושלמי שמקדש בלי ברכת בפה"ג צריך לשתות בעצמו מן הכוס ולא להטעימו לאחר, כי אם לא כן במה יתקשר הקידוש עם הכוס.

מדיני המצוה, ע"כ שמעתי.

על אכילת מרור לאחר שכבר מילא כריסו ממנו.¹⁰⁷

קט"ו ע"א

בגדר מה שהברכה צ"ל תיכף לעשיית המצוה

ע' תוס' ד"ה אמר ר"ח, שיטתם דרב חסדא ס"ל מצ"כ, ויוצא יד"ח מרור בטיבול שני, ומ"מ מברך על טיבול ראשון. והדבר צ"ב, דהרי זה ודאי דצריך לברך על קיום המצוה שהוא בטיבול שני, אבל על טיבול ראשון שאין בו קיום מצוה ל"ש חיוב ברכה, וכמו דפשיטא להו להתוס' דלמ"ד מאצ"כ ויוצא בטיבול ראשון דא"א לברך על טיבול שני ואם בירך הו"ל לבטלה. וא"כ אינו מובן לרב חסדא דס"ל מצ"כ, איך מברך על טיבול ראשון.

ומעתה שי"ל דאמנם לרב חסדא דס"ל מצ"כ בודאי הברכה קאי בעצם על הטיבול השני, שבו קיום המצוה. אבל מה שצריך לברך תיכף לעשייה אינו ענין לקיום המצוה, רק הוא דין בהכשר הברכה שצריכה לבוא תיכף לעשייה, ואפשר דלזה אי"צ קיום מצוה כלל אלא סגי בזה שהברכה על אכילת מרור היא תיכף למעשה אכילת מרור, ועי"ז יש כאן ברכה כדון, ומ"מ עצם חיוב הברכה הוא מצד הטיבול שני שבו קיום המצוה כנ"ל.

ב. ועי' ברי"ף סוף ר"ה וז"ל שאלו מקמי ריש מתיבתא המברך יום ר"ה על תקיעת שופר בתר ס"ת והשיח צריך לברך על התקיעות של סדר ברכות או לא ואהדר להו הכין קא חזו רבנן שגוערין בזה ששח עד שלא יתקע על סדר הברכות אבל לחזור ולברך אינו חוזר ולא דמיא הא לתפילין דאמר רב חסדא שח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך דהנך שתי מצות נינהו דתנן תפילה של יד אינה מעכבת של ראש ושל ראש אינה מעכבת של יד כו', ואעפ"כ קשה להשיח דתניא שח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וחזרין עליה מעורכי המלחמה, וכ"ש כי האי ששח בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד

והנה יש לחקור בדין סמיכות שמצינו בברכות שצריכות להיות תיכף להמצוה אם הוא מצד המצוה שצריכה ברכה תיכף לה, ובלא"ה המצוה מעורטלת מברכה, או"ד הוא דין בהברכה שמדיני הכשירה צריכה להיות תיכף להמצוה, ובלא"ה חסר בתנאי הברכה. וכמדומה ששמעתי בבחרותי מידידי ורבי הגרד"צ שוסטל שליט"א להביא סמך לצד זה השני דהנה עיין בר"ן לעי' (ז). כתב דברכות השבח אי"צ עובר לעשייתן, דאין סברא שיצטרך להתקרב להים הגדול כשעיניו עצומות. עוד כתב שם דכיון שאי"צ עובר לעשייתן לכן גם אי"צ שיברך תיכף, ולכן תקנו ברכות השחר בביהכ"נ ולא בשעת מעשה ע"ש. מבואר דדין עובר לעשייתן ודין תיכף הכל אחד (שהברכה צ"ל תיכף עובר לעשייה). והנה הרא"ש בכתובות (ז): כתב דברכת אירוסין אי"צ עובר לעשייתן משום שאינו מברך בלשון עשייה ע"ש, ומוכח מדבריו דס"ל שדין עוב"ל הוא מתנאי הברכה ולכן תליא בנוסח הברכה אם נקתנה בלשון עשייה. וכיון ששמענו מהר"ן שדין תיכף ודין עוב"ל תלויים זב"ז, א"כ מינה נשמע דגם דין תיכף הוא מתנאי הברכה, ולא

¹⁰⁷ אבל שיטת ר"י (בתוס' ברכות לט): שאין צריך לייחד הברכות של המוציא ועל אכילת מצה למצות מסוימות, אלא כל שנוטל שתי המצות בידו כבר אינו באיסור חבילות חבילות כיון שיש שם עכ"פ שתי מצות לשתי ברכות, א"כ גם במרור יעשה כן, שיטול שני עלין ויברך שתי הברכות עליהם. ואפשר שאמנם כן, לדעת ר"י יכול ליטול שני עלין של מרור לטיבול ראשון לכתחילה. אבל יותר נראה שגם סברת ר"י לא שייכת אלא בלחם, שכל ככר הוא דבר בפנ"ע, מחמת דין בציעה שבו, ושתי המצות נחשבות שתי חפצות. אבל בירק אפילו נטל שני עלים הכל חפצא אחד, ואין לברך שתי הברכות על חפצא אחד.

¹⁰⁸ וידועה מה שדנו בגדר שומ"כ אם יוצא ע"י ברכת הקורא או דהשמיעה עצמה היא הברכה, והדברים עתיקים.

לשתי המצות. ושפיר כתב הרי"ף דכיון שאסור להשיח בין תפילה לתפילה, משום שפוגם בברכה הראשונה, אע"פ שסוכ"ס הסמיך לה מצוה שלמה של תפילין של יד, כ"ש שאסור להפסיק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, שאם הפסיק נמצא שלא הסמיך להברכה אלא חצי מצוה. ומ"מ לענין לחזור ולברך הוא להיפך, דבתקיעות אינו חוזר כיון שהכל מצוה אחת וברכה כשרה היא יצא יד"ח ברכה, משא"כ לענין תפילין ששתי מצות הן אם לא הסמיך את הברכה למצות של ראש אינה עולה לה כלל, דהברכה נחשבת ברכה על התש"י לחוד.

כורך

אמר רבינא אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן הכי אמר הלל משמיה דגמרא לא ניכרוך איניש מצה ומרור כו' עיי"ש כל הסוגיא.

וצריך להבין למסקנת הגמ' דגם לרבנן יוצא אם אכל מצה ומרור ביחד, א"כ מ"ק ר' יוחנן דחולקין עליו חביריו על הלל, וגם מאן האי תנא דס"ל מצות אין מבטלות זא"ז.

ויש בזה כמה שיטות. שי' התוס' דבמצה ומרור איכא גזה"כ ועדיפא משאר מצוות, אלא דלמ"ד דבעלמא מצוות מבטלות זא"ז אתיא קרא לגלות דבפסח רשאי לאכלם יחד. וזהו שיטת רבנן. אבל למ"ד דבעלמא מצוות אין מבטלות זא"ז, ע"כ קרא אתיא לגלות דבפסח איכא חיוב לאכלם יחד, וזהו שיטת הלל.

שיטת בעה"מ, דהברייתא דיוצא אפילו אם אכלם בפנ"ע, אזיל בשיטת הלל, דגם להלל יצא אם אכלם בפנ"ע. רק דמצוה לאכלם ביחד.^{ספ} ור' יוחנן קבלה בידו דרבנן פליגי עלי' דהלל וס"ל דלא יצא אם אכלם ביחד. דמצוות מבטלות זא"ז.

והרשב"ם משמע דס"ל דאיכא ג' שיטות, שיטת הלל דצריך כריכה דוקא, ושיטת רבנן דברייתא דכריכה הוא רשות, ושיטת רבנן דר' יוחנן דאסור לכרוך דמצוות מבטלות זא"ז.

אלא שאינו חוזר ומברך שמצוה אחת היא צא וראה שהרי ההלל שמברכין קודם לקריאתו ואעפ"כ בין פרק לפרק פוסק ולא הוצרך לחזור ולברך עכ"ל.

מבואר שהאיסור להשיח בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד יש ללמוד מכ"ש מהאיסור להשיח בין תש"י לתש"ר דחוזר עליה מעורכי המלחמה. רק חלוקים בזה דבתפילין שהן שתי מצות חוזר ומברך ובתקיעות שהן מצוה אחת אינו חוזר ומברך. ואינו מובן מה הוא טעם איסור זה, דממנ"פ אם הוא משום שגורם לתקיעות השניות שיאמרו בלא סמיכות ברכה א"כ מה ענין זה לתפילין דכששח מברך על התש"ר בנפרד. ואם טעם האיסור משום שגורם לאמירת ברכה יתירה א"כ מה ענינו לתקיעות שאינו חוזר ומברך. מלבד שעיקר האיסור בתקיעות צ"ע אם אינו חוזר ומברך דלא צריך סמיכות למה יהיה אסור להשיח. גם מש"כ הרי"ף דכיון שאסור להפסיק בתפילין כ"ש בהתקיעות אינו מובן מה כ"ש הוא, הא שאני תקיעות שהכל מצוה אחת שהרי מה"ט אינו חוזר ומברך. ואם לענין לחזור ולברך קילי תקיעות מתפילין למה לענין עיקר האיסור חמירי יותר.

ובימי חרפי אמרתי בזה עפמש"נ דהדין שהברכה צ"ל תיכף לעשייה הוא דין בברכה ולא במצוה, יש לבאר שיטת הרי"ף, דלעולם איסור שיחה בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד משום שהברכה צריכה להיות תיכף לתקיעות דמעומד. ומ"מ אם שח אינו חוזר, כיון שמצד המצוה עצמה אי"צ שהברכה תהיה תכופה לה, ואילו מצד הכשר הברכה עצמה כיון שהסמיך לה עכ"פ את התקיעות דמיושב ברכה כשרה היא, ועולה לכל המצוה. ומ"מ אסור לעשות כן לכתחילה להפסיק בין התקיעות, וגוערין בו, שכיון שצריך להסמיך את המצוה להברכה, מצד דיני הברכה, עיקר המטבע הוא להסמיך את כל המצוה להברכה ולא מקצתה. וכן בשח בין תפילה לתפילה, איסורו משום שפוגע בהברכה, שעיקר תקנתה היתה להיות סמוכה לשתי המצות גם למצות תפילין ש"י וגם למצות תפילין ש"ר. ונהי דשתי מצות הן, אשר מטעם זה שח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך, דכיון שלא הסמיך את הברכה למצות תפילין של ראש לא עלתה למצוה זו כלל, וחשיב כברכה על מצות תפילין של יד לחוד, מ"מ לכתחילה לא תקנוה כן להיות ברכה על מצות תפילין של יד, אלא תקנוה כברכה לשתי המצות, ועיקר דין תכיפות שלה היא להיות תכופה לשתי המצות הן תפילין ש"י והן תפילין ש"ר. וכל שלא עשה כן פגע במטבע הברכה, שהיתה צריכה להיות סמוכה

^{ספ} באמת אינו מפורש בבעה"מ אם להלל הוא מצוה לאכלם יחד, או רשות, אבל ממה דעבדינן זכר למקדש כהלל לאכלם יחד דוקא משמע דהיא מצוה עכ"פ.

(לצאת ידי שיטת רבנן) נמצא דגם להלל כבר יצא, ומ"מ צריך לאכול מצה וחסא זכר למקדש כהלל.^ק

אבל אי"ז מספיק דעי' בדברי בעה"מ שכתב דאילו היתה הלכה כהלל היה אוכל מצה ואח"כ כורך זכר למקדש עיי"ש. והרי ככה"ג אכילת כורך לכו' לא היתה זכר למקדש בעלמא אלא לעיקר חיובא דמצה ומרור בכריכה א'.

ונראה מזה דס"ל לבעה"מ דגם להלל חיוב מרור בזה"ז הוא מרור בפנ"ע, ולא דמי לחיוב מרור בזמן הבית, שהרי המצוה מדאורייתא היא פסח מצה ומרור, וזה ל"ש בזה"ז כלל. ולא שייך לומר דמדרבנן חייב לכורך מצה ומרור ביחד, דאינו דומה לחיובא דאורייתא כלל. ולכן גם להלל עיקר החיוב בזה"ז הוא מצה בפנ"ע (מדאורייתא) ומרור בפנ"ע (מדרבנן). ואכילת כורך הוא רק זכר למקדש בעלמא.

ד. וא"ת א"כ מה הוא זה שאמרו בגמ' דהשתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן לכן צריך לאכול מצה לחוד ומרור לחוד. ואח"כ כורכס זכר למקדש. והרי אפילו להלל כך היא המצוה, מצה בפנ"ע ומרור בפנ"ע דזהו עיקר החיוב בזה"ז, ואח"כ כורך זכר למקדש.

אבל פשוט דבעה"מ לטעמי' דהלל וחכמים נחלקו לא רק בדין כורך אלא בדין מצוות מבטלות זא"ז, ולכן אילו היתה ההלכה ברורה כהלל דמצוות אין מבטלות זא"ז היה יכול לאכול מצה ואח"כ כורך, ולא היו מבטלות זא"ז. (ובעה"מ לשיטתו דגם הכזית שני דמצה חשיבא אכילת מצוה, כנ"ל.) וגם היה מקיים בזה זכר למקדש. לכך קאמר הגמ' דלא איתמר הלכתא כהלל, ושמא הלכתא כרבנן דמצוות מבטלות זא"ז, ולכן צריך לאכול מצה בפנ"ע ומרור בפנ"ע.

ונראה לדייק כן בלשון בעה"מ, דאחר שביאר דלהלל היה סגי במצה ואח"כ כורך, מסיק נמצא אוכל שני זיתי מצה ואחד של מרור, אבל השתא דמספק"ל הלכתא צריך שני זיתי מצה ושני זיתי מרור עיי"ש. ומה צריך לזה לחשב כמה זיתים צריך לאכול, וכי חושבנא אשמעינן. והרי העיקר מה שצריך לומר הוא דלרבנן צריך לאכול מצה ומרור בפנ"ע לקיים מצות מצה ומרור, שהרי מצוות מבטלות זא"ז, אבל להלל המצוה לכתחילה עכ"פ לאכלם יחד, ולכן צריך לעשות כסדר

ושיטת הרמב"ן דמש"א ר' יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל היינו דס"ל לרבנן דאין חיוב כריכה רק היא רשות, אבל מ"מ גם לרבנן מצוות אין מבטלות זא"ז, נמצא דלמסקנת הגמ' ליכא למ"ד דמצוות מבטלות זא"ז. (אבל מ"מ מצוה דרבנן מבטלת מצוה דאורייתא.)

ב. והנה מסקינן דהשתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן מברך על אכילת מצה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל. ומשמע דאילו היתה ההלכה מבוררת כהלל היה סגי לאכול מצה ואח"כ כורך. וכן דייקו הראשונים.

וביאר תוס' והרמב"ן דלרבנן א"א לאכול מצה ואח"כ כורך, דכיון שיצא יד"ח מצה בכזית ראשון נמצא דהכזית השני של מצה אינו אלא רשות, ומבטל מצות מרור דרבנן. אבל להלל אפילו אם אכל תחילה כזית מצה דאורייתא, אבל עדיין לא יצא יד"ח מצה דרבנן שצריכה להיות כרוכה עם מרור, ולכן היה סגי לאכול מצה (לצאת ידי"ח מצה דאורייתא) ואח"כ כורך.

אבל לדעת בעה"מ נראה דאיי"צ לזה, ולעולם י"ל דכל מה שאוכל מן המצה חשיבא אכילת מצוה, ומ"מ לרבנן א"א לאכול מצה ואח"כ כורך, דהרי רבנן ס"ל מצוות מבטלות זא"ז.

אבל להרמב"ן לא סגי בכך, דהרי ס"ל דלמסקנת הגמ' לכו"ע מצוות אין מבטלות זא"ז. וכן התוס' לטעמייהו דאפילו למ"ד מצוות מבטלות זא"ז אבל במצה ומרור איכא גזיה"כ דאין מבטלות. ולכן הוקשה להם א"כ לרבנן אמאי אינו יכול לאכול מצה ואח"כ כורך, והוצרכו לחדש דלרבנן הכזית השני של מצה חשיבא אכילת רשות.

ג. והנה יש לעיין במש"א הגמ' דהדר אכיל מצה וחסא זכר למקדש כהלל, ומשמע דאינו אלא זכר בעלמא, וקשה דהרי להלל זוהי עיקר מצות מרור דרבנן. ולמה זה נקרא זכר למקדש, ומאי שנא מאכילת מרור דלא קרי ליה זכר למקדש כרבנן.

ולשי' בעה"מ דגם להלל יצא בדיעבד אם אכלם בפנ"ע, א"כ היה אפשר דכיון דכבר אכל מצה ומרור בפנ"ע

^ק וגם התוס' (ד"ה אלא אמר רב אשי) כתבו בדביעבד יצא להלל אם אכלם בפנ"ע, והמהרש"א הקשה מנ"ל זה, ואפשר דהוא מחמת הך קושיא אמאי קרי לאכילת מצה וחסא לבסוף זכר למקדש בעלמא, וע"כ דגם להלל כבר יצא במה שאכל מצה ומרור בפנ"ע.

זה.

מצה בפנ"ע ומרור בפנ"ע מברך על זה בפנ"ע ועל זה בפנ"ע. ובפשוטו דעתו דכיון דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, כמבואר בסוגיין, לכן דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד (וכדאשכחן לענין זמן תפילת מנחה עי' ברכות כז).

ועיי"ש (ה"ח) דבזה"ז אוכל מצה בפנ"ע ומרור בפנ"ע, וזו מצוה מד"ס, וחוזר וכורך מצה ומרור ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש. ובפשוטו משום דלרבנן א"א לאכול מצה ואח"כ כורך, או משום דמצוות מבטלות זא"ז (וכמש"נ לעי' בדעת בעה"מ) או משום דלרבנן הכזית שני דמצה היא רשות ומבטל מרור דרבנן (וכמש"כ הרמב"ן). אבל ק' כיון דעביד כמר עביד א"כ אמאי אינו יכול לעשות כהלל גם בזה"ז ולאכול מצה ואח"כ כורך.

ושמא ס"ל דגם לרבנן מצוות אין מבטלות זא"ז, כשי' הרמב"ן, ולכן בזמן הבית יכול לעשות כהלל לכתחילה כיון דגם לרבנן יצא, ואדרבא הכי עדיף דיצא לכו"ע, אבל בזה"ז אם יעשה כהלל הרי לא יצא יד"ח מרור לרבנן, דהכזית שני של מצה היא רשות וכנ"ל, ובזה אין לעשות כהלל נגד רבנן, אף דלא הוכרעה ההלכה כרבנן. דמ"מ אין לעשות כיחיד נגד רבים. ודוחק.

ב. והנה עצם שיטת הרמב"ם בדומן הבית כורך מצה ומרור, ולא הק"פ, קשה מסוגיית הירושלמי (פ"א חלה ה"א) דאיתא שם הלל הזקן היה כורך שלשתן כאחת אמר רבי יוחנן חלוקין על הלל הזקן. והא רבי יוחנן כרך מצה ומרור. כאן בשעת המקדש כאן שלא בשעת המקדש. [ופי' הגר"א דס"ל דמצה בזה"ז דרבנן, ומצוות דרבנן אין מבטלות זא"ז]. ואפילו תימר כאן וכאן בשעת המקדש שני דברים רבין על אחד ומבטלין אותו ע"כ. ומבואר להדיא דלהלל כורך כל הג' מינים יחד.

ונראה דהרמב"ם באמת פסק כחכמים, וס"ל דלחכמים נהי דאין לכורך הג' מינים יחד, דשני דברים רבין על אחד ומבטלין אותו, אבל מצוה לכורך המצה ומרור יחד, ולרבנן זהו דין על מצוות ומרורים. דלכן הקפיד ר' יוחנן לאכול מצה ומרור יחד. ומש"כ הרמב"ם דאם אכל מצה בפנ"ע ומרור בפנ"ע מברך על זה כו' היינו משום דגם לרבנן בדיעבד יצא אם אכלם בפנ"ע, וכמבואר בברייתא שהובא בסוגיין דאפילו זה בפנ"ע וזה בפנ"ע.

וניחא מש"פ דבזה"ז אוכל מצה ומרור ואח"כ כורך, אף דלהלל באמת סגי במצה וכורך, משום שפסק כרבנן. ולכן אם יאכל מצה ואח"כ כורך הכזית השני דמצה הוי רשות, דאף שמצוה לאכלם יחד אבל כיון שבדיעבד יצא בכזית ראשון סכו"ס הוי הכזית שני רשות. משא"כ להלל י"ל דהכריכה לעיכובא ולכן אין הכזית שני רשות.

אבל לדברינו הוא מבואר מאד, דבאמת גם להלל חיוב מצה ומרור בזה"ז הוא מצה בפנ"ע ומרור בפנ"ע, כמו לרבנן. וכל מה שאוכל מצה וחסא בהדי הדדי הוא זכר למקדש בעלמא. וא"כ גם להלל עיקר סדר המצוה הוא מצה בפנ"ע ומרור בפנ"ע, ואח"כ כורך זכר למקדש. אלא דמ"מ להלל כיון דס"ל מצוות אין מבטלות זא"ז, יש עצה לאכול מצה ואח"כ כורך, ובאכילת כורך יצא חיוב מרור בפנ"ע בזה"ז, דמצוות אין מבטלות זא"ז, וגם יצא ידי עשיית זכר למקדש. וזהו מעין תחבולה שלא יצטרך לאכול כ"כ חסא. אלא דאינו יכול לעשות כן, משום שיטת רבנן דמצוות מבטלות זא"ז. וזהו שהאריך בעה"מ דלהלל היה סגי בשני זיתי מצה וזית אחד של מרור, משא"כ לרבנן.

ה. אבל לשי' הרמב"ן דלכו"ע מצוות אין מבטלות זא"ז, למה א"כ לא יאכל מצה ואח"כ כורך נכו"ע. וע"כ צ"ל כמש"כ הרמב"ן דלרבנן הכזית השני של מצה חשיבא אכילת רשות. ויקשה א"כ גם להלל נאמר כן, ובגמ' משמע דלהלל היה סגי במצה ואח"כ כורך. ע"כ צ"ל דלהלל גם בזה"ז לא יצא יד"ח מצה ומרור מדרבנן אא"כ אכלם יחד. ולכן כל זמן שלא כרכם יחד אין המצה רשות, דעדיין לא יצא יד"ח מצה מדרבנן, וכל שכן שלא יצא יד"ח מרור. ודלא כמש"נ בדעת בעה"מ.

ולדעת הרמב"ן יקשה א"כ למה זה נקרא זכר למקדש כהלל, כיון דלהלל זהו עיקר חיובא דרבנן בזה"ז. ושי"ל דמ"מ הרי אי"ז כמצוות כורך בזמן הבית שהיה פסח מצה ומרור, ולא דמי לשאר מצוות הנוהגות בזה"ז מדרבנן דעכ"פ היא אותה המצוה שנהגה בזמן הבית, אבל כאן מה שכורך מצה ומרור אינו דומה כלל למצות כריכה שנהגה בזמן הבית, אלא ע"כ דתקנו מצוה מחודשת בזה"ז לכורך מצה ומרור. ותקנו כן זכר לכריכה שנהגה בזמן המקדש. ומ"מ כך תקנו עיקר מצות מצה ומרור בזה"ז, וכל שלא עשה כן לא קיים מצות מצה ומרור מדרבנן כלל.

והנה הטור כתב דלא יפסיק בין ברכת מרור לאכילת כורך, דלהלל הברכה עלי' קאי. ולמש"נ זהו כהרמב"ן, ודלא כבעה"מ.

שיטת הרמב"ם בכורך

הרמב"ם (פ"ח חו"מ ה"ו) פסק בדומן הבית לוקח המצה ומרור כאחת ומברך על אכילת מצות ומרורים, ואם אכל

קט"ז ע"א

מוציא מצה

מבואר בגמרא (ברכות לט): שבפסח כורך המצה הפרוסה בתוך המצה השלימה ובוצע, משום שדורשים לחם עוני, מה דרכו של עני בפרוסה כו'. ודעת הרא"ש (פסחים פ"י סי' ל') שצריך שלש מצות, שתיים שלימות משום לחם משנה, ואחת פרוסה משום לחם עוני.

אבל דעת הר"ף והרמב"ם (פ"ח חו"מ ה"ו) שאין צריך אלא שתי מצות, אחת שלימה ואחת פרוסה. ומבאר הר"ף משום שדין לחם עוני מגרע אחד הלחמים של לחם משנה. וכ"כ הרמב"ם (שם) וז"ל ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני עיי"ש.

אלא שצריך להבין לשיטתם למה לא יגרע דין לחם עוני את שתי המצות, ויקח שתי פרוסות. וזה יתבאר בהמשך.

ב. עוד נחלקו ראשונים בשתי הברכות – המוציא ועל אכילת מצה – על איזו מצה מוסבת איזו ברכה. דעת התוס' כאן שמברך שתי הברכות על המצה הפרוסה. ובתוס' בברכות (לט): ייחסו שיטה זו לר' מנחם מווינא. ואף שאין עושין מצוות חבילות חבילות, ביארו התוס' שכלל זה לא שייך בברכת הנהנין. וכמו שביארנו לעיל.

אבל ראשונים אחרים סוברים שגם בברכת הנהנין נאמר הכלל שאין עושין מצוות חבילות חבילות, וצריך לברך שתי הברכות על מצות נפרדות. אלא שנתפרדו הדעות על איזו מצה מוסבת איזו ברכה:

שיטת הרא"ש (סי' ל') שמברך המוציא על השלימה, ועל אכילת מצה על הפרוסה.

התוס' בברכות (לט): הביאו שיטה – והעידו שכן המנהג – שהיא כעין שיטת הרא"ש, אבל יש שם תוספת, שמברך המוציא על השלימה, ובוצע, "ונראה כבוצע מן הפרוסה", ואח"כ מברך על אכילת מצה על הפרוסה. ותוספת זו ש"נראה כבוצע מן הפרוסה" צריכה ביאור.

הטור מביא שיטה הפוכה, והיא שיטת ר"ח, שמברך המוציא על הפרוסה, ועל אכילת מצה על השלימה.

ג. אלא דיל"ע למה פסק הרמב"ם כרבנן, כיון דבבבלי איתא להדיא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן.

ונראה, דר' יוחנן אמר (גם בבבלי וגם בירושלמי) דחולקין עליו חבריו על הלל. ובפשוטו הכונה דלרבנן אסור לכרכם ביחד דמצוות מבטלות זא"ז. ומביא על זה ברייתא. אלא דלבסוף רב אשי מדייק מלשון אפילו בברייתא דגם להברייתא יצא אם אכלם יחד. ויקשה א"כ מה נעשה עם דברי ר' יוחנן. והרמב"ן תי' דר' יוחנן ג"כ לא קאמר אלא דרבנן אינם מצריכים כריכה. אבל בירושלמי מבואר שלא הבינו דברי ר' יוחנן כן, שהרי הקשו על ר' יוחנן ממה שהוא עצמו אכל מצה ומרור ביחד. ובעה"מ והרשב"ם תירצו דר' יוחנן לא נתכוון לרבנן להברייתא אלא קבלה היתה בידו שיש רבנן שחולקים על הלל.

אבל דעת הרמב"ם נראה דאיה"נ לפי סוגיית הבבלי איתותב דברי ר' יוחנן. אבל לפי הירושלמי ר' יוחנן לא איתותב, דמש"א בברייתא דאפילו זה בפנ"ע דמשמע דיצא גם אם אכלם יחד, היינו מצה ומרור, ואדרבא באמת מצוה לאכלם יחד, כמו שעשה ר' יוחנן עצמו. ומש"א ר' יוחנן דחולקין עליו חבריו על הלל, היינו על מה שהלל כרכם עם הק"פ, ובוזה ס"ל לרבנן דשני דברים רבין על אחד ומבטלין אותו.

והנה בבבלי אמרו שלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, אבל בירושלמי משמע דהלכה כרבנן, שהרי הקשו על ר' יוחנן שאמר חולקין עליו חבריו על הלל, ממה שר' יוחנן עצמו אכל מצה ומרור יחד. ומאי קושיא, דילמא ר' יוחנן עשה כהלל, דכיון דלא איתמר הלכתא לא כמר כו' א"כ דעביד כמר עביד. ונראה דפליגי התלמודים לשיטתם, דלמסקנת הבבלי כל הפלוגתא בין הלל לרבנן הוא דלהלל חייב לכרוך, ולרבנן רשות. ולכן בזמן הבית לא הוכרעה ההלכה, שהרי היו יכולים לעשות כהלל ולצאת ידי שניהם. ואף דנפק"מ בזה"ז אם יכול לאכול מצה ואח"כ כורך, אבל כיון דעיקר פלוגתתם לענין מצות אכילת ק"פ, ולא הוכרעה ההלכה בזמן הבית, לכן נשאר הדבר בלא הכרעה. אבל לשיטת הירושלמי חולקין עליו חבריו על הלל, דסבירא להו לרבנן דאסור לעשות כהלל, דשני דברים רבין על אחד ומבטלין אותו. וא"כ בודאי שהוצרכו להכריע ההלכה בזמן הבית, ומסתמא הלכה כרבנים נגד יחיד.

ולכן כיון שלפי הבבלי לא מצינו מזור לדברי ר' יוחנן, ואילו הירושלמי יישב שיטת ר' יוחנן על נכון, לכן תפס הרמב"ם לעיקר כשיטת הירושלמי, וכדרכו בכ"מ דבמקום שהבבלי נשאר בקושיא ובירושלמי יש תירוצן על זה, פסק כהירושלמי, וק"ל.

וז"ל: ולוקח שני ריקיין וחולק אחד מהן ומניח פרוס
לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ. ומפני מה אינו
מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר
לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה.
ואחר כך כורך מצה ומרור כאחת ומטבל בחרוסת ומברך
ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו
וצונו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן עכ"ל.

ומבואר שכל הדין ד"לחם עוני" שייך לברכת המוציא,
ולא לברכת על אכילת מצה. והיינו כנ"ל משום שהוא
דין בבציעה.

ד. ויש להביא ראיה גדולה לביאור זה מדברי הרא"ש.

דהנה ראינו עד עתה ב' מחלוקות – מחלוקת הרי"ף
והרא"ש אם הדין לחם עוני מגרע מהלחם משנה, ואי"צ
אלא ב' מצות, או שלחם עוני לחוד ולחם משנה לחוד,
וצריך ג' מצות, ומחלוקת ר"ח והרא"ש אם מברך על
אכילת מצה על הפרוסה והמוציא על השלימה, או
להיפך. ולכאורה אין שתי המחלוקות תלויות זב"ז כלל.

אבל עי' ברא"ש אחר שהביא דעת עצמו, שמביא ג'
מצות, ומברך המוציא על אחת מהשלימות ובוצע,
ואח"כ על אכילת מצה על הפרוסה. ואח"כ מביא שיטת
הרי"ף שדי בשלימה ופרוסה ואי"צ מצה שלישית.
ומסיק וז"ל והרוצה לצאת ידי חובת שניהם יברך
המוציא ועל אכילת מצה ויבצע מן השלימה ומן
הפרוסה עכ"ל.

פי', דפשיטא לי' דלהרי"ף המוציא קאי על הפרוסה.
וא"כ איך יבצע אחר המוציא, דלהרא"ש צריך לבצוע
השלימה, ולרי"ף צריך לבצוע הפרוסה. ואם יבצע
שתייהן אחר המוציא א"כ ברכת המוציא תהיה מוסבת
על שתייהן, ואח"כ כשיברך על אכילת מצה יהיה חבילות
חבילות. ולכן ממתין לבצוע עד אחר שתי הברכות
באופן שאין הבציעה קובעת על איזו מצה בירך המוציא.

מבואר דפשיטא לי' דלהרי"ף בוצע על הפרוסה. ואיפה
ראה זה בדברי הרי"ף.

ולדברינו מבואר מאד. שהרא"ש הבין שממוציא שיטת
הרי"ף שדין לחם עוני מגרע בלחם משנה מוכח שהוא
דין בבציעה, דאם לא כן למה יגרע הלחם משנה, ולמה

ומחמת מחלוקת זו כתב השו"ע שיאכל ב' כזיתים ק"א,
כיון שיש פלוגתא על איזו מצה קאי ברכת על אכילת
מצה, ובאותה מצה צריך לאכול הכזית של מצה.

כל אלו השיטות צ"ב. והיותר מובנת היא שיטת הרא"ש,
דדין לחם עוני שייך למצת מצה ומעמידה על פרוסה,
ואילו המוציא מברך על שלמה כמו בכל השנה. אבל
דברי התוס' צ"ב, ושיטת ר"ח לכאורה אינה מובנת כלל,
כי איזו סברא יש שדוקא המצה של המוציא – שאינו
מקיים בה המצה – היא שצ"ל לחם עוני, ואילו המצה
של על אכילת מצה – שהיא המצת מצה – היא
השלימה.

ג. ונראה שסברת ר"ח היא שהדין של לחם עוני – מה
דרכו של עני בפרוסה – נאמר בבציעה – כי בבציעה הוא
ששייך חילוק בין שלימה לפרוסה. והרי כל הסוגיא
בברכות (לט:): מדברת בדיני בציעה, ובתוך אותה סוגיא
נאמר דין זה דבפסח צ"ל פרוסה. וגם לשון הגמרא מורה
כן: אמר רב פפא, הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך
שלימה ובוצע.

שוב הראוני שבפי' ר"ח שנדפס מחדש עמ"ס ברכות שם
מפורש דמה דרכו של עני "לבצוע" בפרוסה כו'.

וסובר ר"ח שתורת בציעה שייכת לברכת המוציא, ורק
הלחם שמברך עליו המוציא הוא ששייך בו תורת
בציעה. ולכן דוקא הלחם שמברך עליו המוציא הוא
שצ"ל פרוסה. וממילא מברך על אכילת מצה על המצה
האחרת, משום חבילות חבילות.

ולבאר יותר, כי ברכת אכילת מצה היא על מצות אכילה,
ואכילה היינו שלוקח כזית ובוֹלע, ועל זה לא תפיס תורת
שלימה ופרוסה. אלא שלימה ופרוסה שייכים לבציעה,
שהיא תחילת הסעודה, וע"י שהבציעה היא בפרוסה
נעשה אכילת של "מה דרכו של עני בפרוסה". ולכן כל
ענין זה של פרוסה שייך למצה של המוציא, כי ברכת
המוציא נתקנה על הבציעה וכמש"נ. אבל ברכת על
אכילת מצה קאי על האכילה, ובוזה ל"ש תורת פרוסה.

ובמרדכי כתב שדרכו של עני בפרוסה כשמברך המוציא,
ונראה שהכונה ג"כ על דרך זה.

ומאד מאירים לפי"ז דברי הרמב"ם (פ"ח חו"מ ה"ו)

ק"א כ"כ בשו"ע הגרש"ז ובמשנ"ב, אבל ברא"ש מבואר דגם לשיטת עצמו צריך שני כזיתים, שצריך לאכול כזית מן המצה של
המוציא, והמשנ"ב תמה ע"ז, ואכ"מ.

אבל להרמב"ם כל דין פרוסה הוא במעשה בציעה, ואין שום טעם לחלק המצה קודם, דכל הדין של לחם עוני מתקיים אך ורק בזה שפותח הסעודה ע"י שמברך המוציא ובוצע מצה פרוסה.

ז. ומעתה נבוא לביאור השיטה שהביאו התוס' בברכות (לט:) והעידו שכן המנהג, שמברך המוציא על השלימה ובוצע, "ונראה כבוצע מן הפרוסה", ואח"כ מברך על אכילת מצה על הפרוסה.

ונראה ששיטה זו סוברת שדין לחם עוני נאמר בבציעה (כהרי"ף) כפשטות לשון הגמ' שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מ"ט כו', אבל הוא גם דין במצת מצוה (כהרא"ש) שהרי מצוות התורה היא לאכול לחם עוני. אשר א"כ נאחזנו בסבך, שהרי מדין לחם עוני צריך לבצוע על הפרוסה, וממילא צריך לברך עליה המוציא שהרי ברכת המוציא לעולם נאמרת על הבציעה, אבל מאידך הפרוסה שהיא לחם עוני היא גם מצת המצוה וצריך לברך עליה על אכילת מצה. ואין יברך שתי הברכות על מצה אחת הרי זה חבילות חבילות.

ולזה כתבו התוס' שאמנם מברך המוציא על השלימה ובוצע אותה, אבל נראה כבוצע גם על הפרוסה. והיסוד לזה מדין לחם עוני משנה בשבת, שהוא ג"כ דין בבציעה כמש"א הגמ' שצריך לבצוע על שתי ככרות, ומ"מ רב כהנא נקט תרתי ובצע חדא, ואין קיים בזה דין בבציעה על לחם משנה. וע"כ שכיון שנטל שתי הככרות יחד הבציעה של אחת מתיחסת גם לשניה, ומשום שנראה כבוצע גם עליה. וזהו עצת התוס' גם כאן, שמברך המוציא על השלימה ובוצע אותה, אבל הבציעה מתיחסת גם לפרוסה, ומתקיים דין בציעת לחם עוני, ואח"כ מברך על אכילת מצה על הפרוסה כדי לקיים מצוות הלילה בלחם עוני.

(והמעין בדברי התוס' שם יראה איך כל דברי התוס' מתבארים יפה עפ"י זה.)

ח. והנה הרא"ש באמת לא הזכיר ענין חבילות חבילות, ולדעתו נראה שאין צריך לזה וגם אלמלא הטעם שאין עושים מצוות חבילות חבילות צריך לברך המוציא על השלימה דוקא, ועל אכילת מצה על הפרוסה דוקא, שהרי הוא סובר שאין דין לחם עוני מגרע בדין לחם משנה, וצריך א"כ לבצוע על שתי שלימות, ולבצוע אחת מהן, והמוציא הרי נתקנה על הבציעה, ועל כרחך שמברך המוציא על השלימות. ואילו על אכילת מצה צריך לברך דוקא על הפרוסה שהיא המצת מצוה. אבל התוס' לא הזכירו מצה שלישית, משום שהם סוברים שלחם עוני הוא גם כן דין בבציעה, ולכן דין לחם עוני מגרע בלחמי משנה, ולכן אלמלא טעמא דאין עושין

לא יקח פרוסה בפנ"ע למצות מצה. אלא ע"כ שדעת הרי"ף דלחם עוני הוא דין בבציעה, וממילא שהוא מגרע מהלחם משנה, דפשיטא לי' להרי"ף שצריך לבצוע על הלחם משנה, שזהו עיקר דין לחם משנה, שבוצע על ב' ככרות, כלשון הגמ' בברכות (לט:).

ה. ולפי"ז מתורץ מה שנתקשנו לעיל בשיטת הרי"ף והרמב"ם, הסוברים שדין לחם עוני מגרע בלחם משנה. והקשינו א"כ נימא ששתי המצות צ"ל פרוסות.

אבל להאמור ניחא, שהרי דין לחם משנה הוא שצריך לבצוע "על שתי ככרות", ומ"מ מבואר בגמרא (ברכות שם) דרב כהנא נקט תרתי ובצע חדא, וכך פסק הרי"ף. (אבל דעת הרשב"א שר' זירא חולק עיי"ש.) ומעתה, כיון שלחם עוני הוא דין בבציעה, שצריך לבצוע מצה פרוסה, והרי גם כשנטל לחם משנה אינו בוצע אלא אחד, ואותה מצה שבוצע לשם לחם משנה היא שצ"ל פרוסה, ולא האחרת.

אבל אכתי צ"ע בדעת הגר"א דס"ל דהעיקר כהרי"ף והרמב"ם דלוקח ב' מצות, הרי דדין לחם עוני מגרע בלחם משנה, והוא עצמו ס"ל (סי' רע"ד) כהרשב"א דלדינא בוצע משתי הככרות של לחם משנה, וא"כ למה לא יגרע דין לחם עוני בשתי המצות. וצ"ל דס"ל דלדין לחם עוני סגי במה שמגרע משבת ויו"ט בעלמא, דבעלמא נקט תרתי והשתא מצה וחצי. ועיי' בדברי הגר"א שהקשה על הרא"ש דלוקח ג' מצות דהר"ז עשירות שהוא יותר מלחם משנה בעלמא, דהרי דדנים על כל הככרות יחד. וא"כ ה"ה להיפך דכל שאחת שלימה ואחת פרוסה גרוע מלחם משנה בעלמא ודי בזה לקיים דין לחם עוני.

ו. נמצינו למדים שנחלקו הרא"ש עם הרי"ף והרמב"ם בגדר דין לחם עוני. שלהרא"ש הוא דין במצת מצוה, שהמצה שמקיים בה מצות אכילת מצה צ"ל פרוסה. ולהרי"ף והרמב"ם הוא דין בבציעה, שהבציעה – שהיא תחילת הסעודה – של סעודת הלילה תהיה בפרוסה, ולכן הוא מתקיים במצה של המוציא דוקא.

ופליגי לשיטתם. שנחלקו גם מתי חוצים את המצה. דעת הרא"ש (בהלכות פסח בקצרה) כדעת הטור שבוצע המצה קודם מגיד. אבל שיטת הרמב"ם שאינו חולק המצה עד תיכף לפני מוציא מצה.

והוא מבואר, דלהרא"ש עצם המצת מצוה צ"ל פרוסה. וכיון שאומרים ההגדה על המצת מצוה – בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך – לכן חולקים המצה בתחילת ההגדה, כדי לומר ההגדה על מצת מצוה כדינה דהיינו לחם עוני.

הנהנין ל"ש חבילות חבילות מברך שתי הברכות על הפרוסה, כשיטת ר' מנחם מוינא, ואם בברכת הנהנין שייך חבילות חבילות, מברך המוציא על השלימה ובוצע אותה אבל נראה כבוצע גם מן הפרוסה מדינא דרב כהנא דנטל תרתי ובצע חדא וחשיב בציעה על שתי הכרות, ונתקיים בזה דין בציעה על לחם עוני, ומברך על אכילת מצה על הפרוסה שהיא למצות הלילה.

זכרון ללחם עוני

נתבאר דשיטת ר"ח והרי"ף והרמב"ם שהדין שנדרש בגמ' בברכות "מה דרכו של עני בפרוסה" אינו דין במצת מצוה, אלא במצה של המוציא, והוא שכשיברך המוציא יבצע על פרוסה, וכגירסת ר"ח שם: מה דרכו של עני "לבצוע" אפרוסה כו'.

ונראה לבאר הדברים יותר. דהנה הדין הוא שאינו יוצא יד"ח במצה עשירה, וגם זה נדרש מלחם עוני. ובפשוטו אין שום איסור לאכול מצה עשירה או לאפותה, רק דלחובת כזית מצה צריך לחם עוני דוקא. אבל לשון הרמב"ם אינו כן, שכתב (פ"ה חו"מ ה"כ) וז"ל וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד. לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני. וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני עכ"ל. ולשונו צריך ביאור דמשמע שיש איסור במצה עשירה, והרי לכאורה אין בו שום איסור רק דלא יצא יד"ח כזית מצה. ודייק מזה הגרי"ז דאמנם כן הרמב"ם סובר שמלבד הדין דאינו יוצא יד"ח מצת מצוה במצה עשירה, גם נאמר דין דאסור לאכול מצה עשירה, דצריך לעשות זכרון ללחם עוני.

ולשון הרמב"ם מורה שדין זה אינו במצת מצוה דוקא, אלא כל מצה שאוכל ביום ראשון צ"ל לחם עוני לאפוקי מצה עשירה.

ונראה שדברי הרמב"ם תואמים לשיטתו דגם דין פרוסה – שנלמד אף הוא מ"לחם עוני", מה דרכו של עני לבצוע אפרוסה כו' – אינו דין במצת מצוה כלל, אלא בבציעת המצה של המוציא, שהיא פתיחת הסעודה.

ב. ולשון הרמב"ם הוא שאיסור מצה עשירה הוא "ביום הראשון", "וביום הראשון בלבד" צריך לעשות זכרון ללחם עוני. ופשטות לשונו בודאי משמע דזה כולל לא רק ליל ט"ו אלא גם יום ט"ו. וראיה לזה דכל יום ראשון צריך לעשות זכרון ללחם עוני מלשון הרמב"ם לענין דין פרוסה, שכתב (פ"ח שם ה"ו) וז"ל ואחר כך מברך

מצוות חבילות חבילות היה מברך שתי הברכות על הפרוסה, וכשיטת ר' מנחם מוינא.

והנה באמת י"ל עשיית הרא"ש שמברך המוציא על השלימה ובוצע, ואח"כ על אכילת מצה על הפרוסה, א"כ למה צריך שלש מצות כלל, ולמה לא יקח שתי שלימות ויברך עליהן ויבצע, ואחר הבציעה הרי השלימה נעשה שתי פרוסות, ועל אחת מאותן פרוסות יוכל לברך על אכילת מצה ויתקיים דין לחם עוני. אבל התירוץ פשוט, שצריך שתהיה לו מצה פרוסה בשעת אמירת ההגדה. אלא מאי אית לך למימר, למה לא יקח שתי מצות שלימות ויברך עליהן המוציא ויאכל מהן, ואח"כ יברך על אכילת מצה על אותה פרוסה המונחת על השולחן מקודם. אבל פשוט שא"א לעשות כן, שא"כ באנו לטענת רב חסדא וכי מאחר שמיילא כריסו ממנה יברך עליה. וע"כ צריך להניח הפרוסה שעל השולחן שאמר עליה את ההגדה בתוך השלימה כדי שתיכף אחר הברכה יאכל ממנה ביחד עם השלימה שבצע עליה.

(וקצ"ע שהגר"א ריש סי' תע"ה משמע שהשוה שיטת התוס' עם שיטת הרא"ש.)

ט. נתבאר ששלשת פלוגתות הראשונים במוציא מצה – אם צריך ג' מצות או ב', ומתי חוצים המצה, ועל איזו מצה מברכים איזו ברכה – סובבות סביב ציר אחד, והוא גדר דין לחם עוני. שיטת הרא"ש שהוא דין בחפצא של המצת מצוה, ושיטת ר"ח והרי"ף והרמב"ם שהוא דין בבציעה של הלחם של סעודת הלילה.

ולכן להרא"ש חוצים המצה בתחילת הסדר, כדי לומר ההגדה בשעה שהמצה של מצוה כצורתה מונחת לפניו. ולהרמב"ם אין סיבה לחצות המצה עד תיכף לפני מוציא מצה כדי שיוכל לבצוע על פרוסה.

ולכן להרא"ש אין דין לחם עוני מגרע בדין שצריך לבצוע על שתי ככרות משום לחם משנה, ולכן צריך ג' מצות. אבל להרי"ף והרמב"ם הרי דין לחם משנה הוא לבצוע על שתי ככרות, אבל מדין לחם עוני צריך לבצוע על פרוסה דוקא, ולכן דין לחם עוני מגרע בלחם משנה, ואי"צ אלא שתי מצות, אחת שלימה ואחת פרוסה.

ולכן להרא"ש מברך על אכילת מצה על הפרוסה, שהיא המצה של מצוה, והמוציא מברך על השלימה. אבל לר"ח והרי"ף מברך המוציא על הפרוסה, שהרי המוציא קאי על הבציעה, וצריך לבצוע על פרוסה.

והתוס' ס"ל כשתי השיטות, שלחם עוני הוא דין גם בבציעה וגם בחפצא של מצת מצוה, ולכן אם בברכות

המצה לפני מגיד, ואומרים את ההגדה על המצה הפרוסה, א"כ מובן דאומרים הא לחמא עניא לבאר למה חצינו את המצה, ולמה אנו עומדים לומר את ההגדה על מצה פרוסה. אבל דעת הרמב"ם שקודם מזיגת כוס שני מסלקים את השולחן ואין מחזירות אותו עד רבן גמליאל היה אומר, וגם אין חוצים את המצה עד סמוך להמוציא, ונמצא שאומרים הא לחמא עניא עם סילוק השולחן, ואיזה טעם יש לאמרו אז.

ונראה ברור לדעת הרמב"ם שהוא נסמך למה שאומרים כל דכפין ייתי ויכול, שמזמינים אורחים להשתתף בסעודה, ולכן מתנצלים על מה שהסעודה תהיה בלחם עוני, ולא בלחם חמץ או לכה"פ במצה עשירה, ומסבירים שאי"ז משום שענינו צרות באורחים אלא משום שבבהילו יצאנו ממצרים ואכלנו לחם עוני. והרמב"ם לשיטתו ש"לחם עוני" אינו דין בכזית של מצת מצוה דוקא, אלא באכילת לחם של יום ראשון בכלל, שבוצעים על מצה פרוסה וגם אסור לאכול מצה עשירה.

מה נשתנה

מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו, מה נשתנה כו'. בפשוטו הכונה דהבן שואל הד' קושיות, ואם אין דעת בבן לשאל הד' קושיות אביו מלמדו לשאל אותן, והן המפורטות במשנה מה נשתנה כו'. וכן נראה דעת התוס' לעי' (קיד. ד"ה הביאו לפניו מצה, קטו: ד"ה שיכיר התינוק וישאל).

אבל הרשב"ם פי' דכאן הבן שואל על מזיגת הכוס, ומשמע דאי"צ לשאל כ"א שאלה אחת, ולפי"ז ניחא בפשיטות הגמ' (קטו:): דאביי שאל על עקירת השולחן וא"ל רבה פטרן מלומר מה נשתנה, והתוס' נדחקו דאביי שאל גם שאר השאלות, אבל לרשב"ם ניחא דכל ששואל על דבר אחד כבר יש שאלה על שינוי הלילה ולא גרע משאלה על מזיגת הכוס, ועי"ז נפטר האב ממה נשתנה.

ועיי"ש בגמ' דס"ד דשואל שבכל הלילות אין אנו חייבים לטבול אפילו פעם אחת, ומקשה הגמ' חיובא לדרדקי, ופרשב"ם בתמיה הא משום הכירא דתינוקות כדי שישאלו קעבדינן עיי"ש. ויל"ע אמאי לא פירש הרשב"ם בפשיטות דכונת הגמ' במש"א "חיובא לדרדקי" להקשות איך הקטן יודע אם חייבים אם לאו. אבל פשוט דהרשב"ם לטעמי' דאי"ז שאלת הבן אלא שאלת האב.

ענט"י כו' ולוקח שני ריקין וחולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ. ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה עכ"ל. ויש לעיין במה שכתב "כשאר ימים טובים", שמשמע דרק בשאר ימים טובים מברך על שתי ככרות, והרי גם בפסח גופא לכאורה מברך על שתי ככרות זולת בליל הסדר. אבל האמת תורה דרכה שדעת הרמב"ם שכל יום ראשון צריך לעשות זכרון ללחם עוני, כדבריו לענין מצה עשירה, וא"כ כל יו"ט ראשון של פסח כמשברך המוציא מניח פרוס לתוך שלם ומברך, ורק בשאר ימים טובים (וגם אחרון של פסח בכלל שאר ימים טובים לענ"ז) מברך על שתי ככרות.

אבל עי' בדברי ר"ח (פסחים לו.) וז"ל ושנינו הא דאסר מצה עשירה ביו"ט ראשון בלבד בזמן שעונין אחריו דברים והן ההגדה שאמר מצה זו שאנו אוכלין על שום מה כו' אסור אותו זמן לאכול מצה עשירה דבעינן עוני עכ"ל. ודבריו הם מקור לדברי הרמב"ם דיש אסור לאכול מצה עשירה ביו"ט ראשון, אבל ממה שתלה לי' בזמן שעונים עליו מצה זו כו' משמע דהיינו ליל ט"ו דוקא ולא יומו. וצ"ח בנקודה זו.

ג. אלא שצריך להבין ענין זכר זה, מאי שנא יום ראשון משאר ימות הפסח, שביום ראשון בלבד צריך לעשות זכרון ללחם עוני. והרי מצה היא לחם עוני בעצם גם בשאר הימים כמבואר בקרא (דברים ט"ז ג') שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני.

ונראה שהוא מתוך דברי ר"ח הנ"ל שאיסור לחם עוני הוא בזמן שעונים עליו מצה זו, דהיינו שהזכרון הוא לחפזון, כמו שאומרים מצה זו כו' על שום שלא הספיקו בציקם. וכשיצאו ממצרים בחפזון אכלו מצות עד שהגיעו לסכות, דהיינו יום ראשון ליציאתם, והזכרון ללחם עוני" הוא זכרון לאותו חפזון.

והנה בתחילת ההגדה אנו אומרים הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים. וכמה מפרשי ההגדה פירשו שכשהיו עבדים במצרים האכילום המצרים מצה. אבל בנוסח ההגדה של הרמב"ם (בסוף הל' חו"מ) פותח "בבהילו יצאנו ממצרים, הא לחמא עניא...". וצריך להבין מה ענין תוספת זו ש"בבהילו" – דהיינו בחפזון – יצאנו ממצרים.

אבל עפ"י דברי ר"ח הוא מבואר, שאוכלים לחם עוני (לאפוקי מצה עשירה, וכן בוצעים אפרוסה) זכר לחפזון.

והנה צריך להבין למה אומרים זה בתחילת ההגדה. דבשלמא למנהג שלנו עפ"י הטור והרא"ש שחוצים את

הוא ממש"כ והיה כי ישאלך בנך כו'. ורק אם אין לו בן או שאין בנו חכם לשאול, מבואר בברייתא בגמ' דאשתו שואלתו או שואל את עצמו. וכ"כ הרמב"ם בעצמו (פ"ז שם). וא"כ כאן שהבן כבר שאל מה נשתנה, למה חוזר האב לשאול.

ונראה, דהנה לשיטת הרשב"ם והרמב"ם יש כאן ב' עניני שאלה, חדא שאלת הבן מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, היינו שאלה אחת כללית על שינוי הלילה. ושאלת האב ששואל ד' קושיות מפורטות על כל מצוות הלילה.

והרי שתי שאלות אלו מקבילות לשתי שאלות שמצינו בתורה, שאלת הבן התם ששואל מה זאת, והיינו שאלה אחת על שינוי הלילה, ושאלת החכם ששואל מה העדות והחוקים כו' והיינו ששואל על כל מצוות הלילה.

ויש לחקור במה שמבואר בברייתא דאם אין בנו יכול לשאול צריך לשאול את עצמו, איך הדין אם יש לו בן תם שיכול לשאול את שאלת התם, אבל אין לו בן חכם לשאול שאלת החכם, האם נפטר עי"ז מלשאול, או"ד עדיין חייב לשאול את עצמו שאלת החכם.

ונראה דבזה פליגי הרשב"ם והרמב"ם. דשניהם אמנם מפרשים דמש"א במשנה כאן הבן שואל היינו שאלת הבן התם, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, דהיינו שמתעורר לשאול עי"ז מזיגת הכוס או עקירת השולחן, והשאלה היא סתם מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, ותו לא. אלא דהרשב"ם ס"ל דכל שיש לו בן שיכול לשאול כן, אי"צ לשאול את עצמו יותר, ופותר ואומר עבדים היינו. וכן הוא פשוט משמעות המעשה דרבה ואביי. אבל הרמב"ם ס"ל דאף שהבן שואל את שאלת התם, אבל האב עדיין חייב לשאול את עצמו שאלת החכם, ולכן הקורא עדיין צריך לומר הד' קושיות. (ואם יש לו בן חכם כ"כ ששואל הד' קושיות מדעתו פשוט דאי"צ לחזור עליהם). ודו"ק.^{קכ}

חרושת

במשנה הביאו לפנינו מצה וחרושת וכו' תבשילין

ומש"א המשנה דאם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה כו', יל"פ דאם האב מלמדו לשאול אזי כבר מלמדו לשאול כל הד' קושיות.

אי"נ יל"פ דאם אין דעת בבן לשאול אביו מלמדו עבדים היינו אף שלא שאל הבן כלום.

וכ"נ שפי' הרמב"ם, דהנה הרמב"ם כתב (פ"ח חו"מ ה"ב) וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה כו'. ולא פירש הרמב"ם מהי שאלת הבן. וגם לא מוזכר ברמב"ם כלל שאביו מלמדו לשאול. ונראה ברור דמש"כ וכאן הבן שואל אי"ז הד' קושיות כלל, אלא שאלה כל דהו, ונסמך למש"כ לעי' (פ"ז ה"ג) וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות. וע"ע שם כיצד משנה מחלק להם קליות ואגודים ועוקרים השולחן כו' וחוטפין מצה זמ"ז כו'. נמצא דמש"א המשנה כאן הבן שואל, היינו שאלה אחת, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות.

ונראה דלהרמב"ם מש"א המשנה ואם אין דעת בבן אביו מלמדו, לא קאי על שאלת מה נשתנה כלל, כ"א על התשובה דעבדים היינו. וכן משמע ברמב"ם שלא הזכיר כלל שהאב מלמד לבן איך לשאול, רק כתב (פ"ז ה"ב) וז"ל מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבן. לפי דעתו של בן אביו מלמדו כו' עי"ש. ולפי"ז המשנה מתחלקת לג' בבי. א', דכאן הבן שואל שאלה אחת, או על מזיגת הכוס או עקירת השולחן או טיבול ראשון, ועיקר שאלת הבן היא מה נשתנה הלילה הזה. ב', אפילו אם אין דעת בבן לשאול אביו מלמדו שעבדים היינו. ג', דהקורא אומר מה נשתנה כו' שבכל הלילות כו'. וכמדומה ששמעתי מטין כן בשם הגר"ח.

וזה קרוב לשיטת הרשב"ם, אלא דמדברי הרמב"ם מבואר דאף שהבן שואל שאלה אחת, עדיין לא נפטר האב מלשאול הד' קושיות, וכמפורש בדבריו דכאן הבן שואל ואומר הקורא כו'. והק' החת"ס (שו"ע תע"ז ס"ז) מהגמ' (קטו): דאמר רבה לאביי פותרן מלומר מה נשתנה. ובאמת ברשב"ם (ד"ה פתח ואמר) מפורש דאחר שאלת הבן פותר האב ואומר עבדים היינו. ודלא כהרמב"ם.

עוד צריך להבין בדעת הרמב"ם, כיון שהבן שואל, למה יחזור האב לשאול, והרי עיקר טעם השאלה בפשוטו

^{קכ} ומש"א רבה לאביי פותרן מלומר מה נשתנה, שמא הרמב"ם יפרש דה"ק כיון ששאלת שאלת התם, פותרן מלשאול שאלה זו. אבל עדיין חייבים לשאול שאלת החכם. ומ"מ דינא קאמר לי', דכל ששואל הבן האב נפטר מלשאול אותה שאלה. ונפק"מ כשיגדל וישאל שאלת החכם, יפטר האב גם מזה.

ראב"צ וסבירא להו דחרוסת אינה מצוה אלא משום קפא אם כן אין מקום לטבל המצה בחרוסת, רק הרמב"ם לשיטתו שפסק כראב"צ, ונמצא אם כן שלדעת הרמב"ם נחלקו חכמים וראב"צ בעיקר סדר הלילה אם מטבל המצה בחרוסת, ולא מצאנו רמז לזה לא במשנה ולא בגמרא.

ועוד דלפי זה הרמב"ם בפיה"מ כשבא לבאר הנפקא מינה בין ראב"צ ורמב"ם חכמים היה צריך להזכיר זה.

ועוד תמוה דלפי דעת הרמב"ם נמצא מטבל ג' פעמים, כרפס ומצה ומרור, ובמשנה שנינו שבכל הלילות כו' הלילה הזה שתי פעמים.

ועוד קשה שהרי גם כורך הוא מטבל וא"כ הוא ד' פעמים.^{קעג}

ד. עוד יש לעיין בלשון הרמב"ם בפיה"מ שמתחילה כתב שהחרוסת זכר לטיט, ואח"כ ביאר דלראב"צ הוא מצוה ומברך עליה ואין הלכה כן, ומשמע דמה שכתב מתחילה שהחרוסת זכר לטיט אינו דוקא לראב"צ אלא גם לדין דלא קיי"ל כותיה, וקשה דלכאורה הוא נגד הגמרא דלחכמים טעמא דחרוסת אינו משום זכר לטיט כי אם משום קפא.

ה. במשנה ובגמרא (קיד.) מבואר דאם אין לו אלא חזרת ואין לו שאר ירקות מטבל חזרת שתי פעמים, ודעת התוס' דבכה"ג הטיבול ראשון צ"ל בחרוסת עכ"פ לחכמים משום קפא. אבל דעת המהר"ם חלאוה דמטבל בחומץ, דגם חומץ מועיל לקפא. וקשה אם איתא דחומץ מועיל לקפא אם כן לחכמים גם בטיבול שני למה לי חרוסת כיון דלית להו זכר לטיט.

ו. דעת הרמב"ם דגם טיבול ראשון דכרפס הוא בחרוסת, אבל ר"ת והרא"ש חולקים על זה, ועיין ברא"ש ביאר דקיימא לן כראב"צ דחרוסת מצוה ולא שייך מצוה בכרפס דאינו אלא להכירא. ועיין בבית יוסף שהביא מסה"ת דלדעת הרא"ש יש להקפיד לא לטבל הכרפס בחרוסת, כדי שיאכל את החרוסת אח"כ לתיאבון.

ובדרכי משה הביא בשם אגודה דכדי לצאת ידי שיטת הרמב"ם (דצריך לטבל הכרפס בחרוסת) וידי שיטת

אע"פ שאין חרוסת מצוה. ראב"צ אומר מצוה.

ובגמ' (קטז.) מקשה לחכמים ואי לאו מצוה משום מאי מייתי לה, ומתריך משום קפא. ועוד איתא שם לראב"צ מאי מצוה, ר' לוי אמר זכר לתפוח (פרש"י שהיו יולדות בניהן שם בלא עצב) ור' יוחנן אמר זכר לטיט.

ועיין בפירושו המשניות להרמב"ם דנפקא מינה בין ת"ק לבין ראב"צ דלראב"צ דחרוסת מצוה צריך לברך על אכילת חרוסת, ואין הלכה כמותו.

אבל עי' בהל' חו"מ פ"ז פסק הרמב"ם דחרוסת זכר לטיט והיינו לכאורה כראב"צ, ומכל מקום מבואר בפ"ח שם דאינו מברך על חרוסת. ולכאורה סותר את משנתו בפיה"מ בשנים, חדא דכאן בהל' חו"מ פסק כראב"צ, ואילו בפיה"מ פסק כחכמים, ועוד דכאן בהל' חו"מ מבואר דאפילו לראב"צ אי"צ לברך, ואילו בפיה"מ כתב שלראב"צ צריך לברך על אכילת חרוסת.

ב. ולדעת הרמב"ם בהל' חו"מ באמת צריך ביאור כיון דחרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט אם כן אמאי אינו מברך. ובטור כתב דאינו מברך על חרוסת משום דטפל למרור, ולכאורה אזיל לשיטתו דס"ל דרק מרור מטבל בחרוסת, אבל דעת הרמב"ם בפ"ח שם דגם מצה וכרפס מטבל בחרוסת, הרי דס"ל דכל אכילות הלילה צריך לטבל בחרוסת, ולכאורה צריך לומר דטפל לכל אלו האכילות. אבל ממה שכתב הרמב"ם שהחרוסת מצוה מדברי סופרים משמע שהיא באמת מצוה בפני עצמה, וא"כ שוב קשה למה אינו מברך עליה.

ג. בעיקר שיטת הרמב"ם דמצה צריך טיבול בחרוסת השיגו הראב"ד וכתב דזה הבל, ובאמת שיטת הרמב"ם בזה קשה מכמה צדדים:

חדא, כמה שהקשה הטור בשם ספר המנהיג דמצה מורה על גאולה וחרוסת הוא זכר לטיט ואם כן הם שני הפכים.

ועוד קשה דאם כל אכילות הלילה צריכות טיבול בחרוסת אם כן קרבן פסח נמי וזה לא שמענו וגם הרמב"ם לא הזכיר שיטבל הק"פ בחרוסת.

ועוד קשה דהרי לכאורה פשוט דלחכמים החולקים על

^{קעג} והמשנה באמת היינו יכולים לתרוץ דמיירי בזמן הבית וכהלל דאינו אוכל מצה ומרור בפני עצמן כלל רק כרוכים יחד, וא"כ אין שם אלא טיבול אחד מלבד טיבול הכרפס. אבל ברמב"ם בפ"ח שם וכן בנוסח ההגדה שלו מבואר דגם בזמן הזה הבן שואל בנוסח זה דהלילה הזה שתי פעמים, וא"כ קשה כנ"ל שהרי הוא באמת ד' פעמים.

ולפי זה אין סתירה כלל בין מה שפסק בפייה"מ לבין מה שפסק בהל' חו"מ.

וכן ניחא למה אין מברך על אכילת החרוסת, דכיון שאין באכילתה מצוה ל"ש לברך עליה, דעל ההבאה על השלחן לא שייך לברך דאין שם מעשה.

יא. אלא דלכאורה יקשה על כל זה ממה שפסק הרמב"ם דגם המצה מטבל בחרוסת, דהיינו על כרחך זכר לטיט, דקפא במצה ליכא, וא"כ מבואר שעצם הטיבול הוא זכר לטיט.

אבל באמת נראה שאינו קשה, דאף שהזכר לטיט הוא בעצם ההבאה על השלחן, ולא בטיבול, מכל מקום יש ענין לטבל את המצה בחרוסת, וכן שאר אכילות הלילה, דהא באמת יש לעיין לפי מה שנתבאר מלשון הרמב"ם שהזכר לטיט הוא בעצם ההבאה על השלחן, אם כן למה לא יביא טיט ממש ויניח על השלחן, ויהיה בזה זכר טפי. אבל התירוץ ברור, דזה אינו נחשב על השלחן כלל, דהשלחן היינו הפסח והמצה והמרור שעליהם מקיים מצות סיפור יציא"מ, אבל דבר המונח לפניו ואין לו שום קשר עם הפסח מצה ומרור אינו נחשב על השלחן כלל.

אשר על כן, כדי שהחרוסת תיחשב על השלחן ע"כ צריך לטבל את אכילות הלילה בחרוסת.^{קפד}

יב. וא"ת אם כן למה הוצרכו בגמרא לטעמא דקפא, ולמה לא אמרו בפשיטות דצריך לטבל המרור מאותו הטעם שמטבל המצה, כדי שהחרוסת תיחשב על השלחן וכו"ל. ונראה דאינו קשה, שהרמב"ם מפרש הסוגיא כך, דתינח המצה זהו דרך אכילתו, שהדרך היה לטבל לחם, כמו שמצינו בפ' כיצד מברכין לחם העשוי לכותח וכן בכ"מ, וממילא כשמטבל המצה בחרוסת הרי זה דרך אכילה ועל ידי זה מצרף את החרוסת אל השלחן. אבל על טיבול החזרת היה קשה להגמרא, דלא היה הדרך לטבל ירקות כלל, ואם כן אין טיבול החזרת דרך אכילת ירק, ואם כן איזה ענין יש בטיבול זה. ועל זה מתרץ הגמרא דגם בחזרת יש מקום לטבל בחרוסת, משום קפא, ואף שאין עושים כן כל השנה (כמש"כ הרא"ש ע"ש) אבל על כל פנים כיון שיש מקום לטיבול כזה ממילא עושים כן כדי שאכילות הלילה יהיו עם

הרא"ש (דאין לטבל הכרפס בחרוסת) היה נותן מעט חרוסת בחומץ ומטבל בו עיי"ש, והוא תמוה לכאורה דממה נפשך אם תערוכת זו נחשבת לחרוסת א"כ לא יצא ידי שיטת הרא"ש, ואם אינה נחשבת לחרוסת אם כן לא יצא ידי שיטת הרמב"ם, ואיזו תועלת יש בפשרה זו.

ז. ונראה בכל זה, בהקדם מה שיש לדייק בלשון הרמב"ם פ"ז הי"א החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט כו' ומביאין אותה על השלחן בליל פסח עכ"ל. ולשון זה משמע ברור שעיקר הזכר דחרוסת אינו במה שאוכלה כ"א בעצם הבאתה על השלחן.

וכן נראה שהבין בשו"ע הגרש"ז שכתב (סי' תע"ג סע' כ') וז"ל ותקנו שיהיה לפניו חרוסת בשעת אמירת ההגדה שהחרוסת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותנו במצרים כו' לכך צריך להיות על השלחן בשעה שמספר שעבוד מצרים עכ"ל.

ח. וזה נותן מקום לומר, דמה שנחלקו חכמים וראב"צ אם חרוסת מצוה או משום קפא, אינו אלא לענין עצם הטיבול והאכילה, דלראב"צ תקנו מצות אכילה בחרוסת זכר לטיט, ולחכמים אינו מטבל כ"א משום קפא, אבל עצם הבאת החרוסת על השלחן לכולי עלמא היא זכר לטיט.

ולפי"ז ניחא לשון הרמב"ם בפייה"מ שהבאנו לעיל דמשמע מדבריו שהחרוסת היא זכר לטיט אפילו לחכמים, דאמנם כן, עצם הבאת החרוסת היא זכר לטיט לכו"ע, רק דלראב"צ יש בה מצות אכילה, משא"כ לחכמים.

ט. ולפי זה ניחא שיטת המהר"ם חלאוה דגם חומץ מועיל לקפא, דהקשינו אם כן למה צריך חרוסת כלל לחכמים. ולנ"ל מבואר דצריך על כל פנים שיהיה חרוסת על השלחן זכר לטיט, וממילא דכשבא לטבל טיבול שני (משום קפא) מטבל בחרוסת. (אבל טיבול ראשון מטבל בחומץ כיון שעדיין לא בא החרוסת לשלחן.)

י. ולפי זה אין לנו ראייה ממה שכתב הרמב"ם דהחרוסת היא זכר לטיט דס"ל כראב"צ, ואדרבא, ממה שמשמע מדבריו שההבאה היא זכר לטיט ולא הזכיר שגם אכילת החרוסת היא זכר לטיט יש לדייק דבאמת פסק כחכמים.

^{קפד} ואף שהשני תבשילין אינם נאכלים היינו משום שבאים זכר למקדש וזה אינו ענין לשלחן אבל החרוסת שהוא חלק מסיפור יציא"מ צ"ל מצורף לאכילות הלילה. ועוד שהשני תבשילין הם זכר לפסח וחגיגה שהיו נאכלים עכ"פ. ועוד דלע"י (קיד): צידדנו שדעת הגאונים שהשני תבשילין היו נאכלים לסעודה.

כחכמים, וכמה שכתב בהדיא בפיה"מ ונתבאר דגם בהל' חו"מ סובר כן. אבל הרא"ש כתב בפירושו שהלכה כראב"צ, ואם כן לדידיה יש מצות אכילה בחרוסת. וכן מבואר ממה שכתב הב"י בשם סה"ת שלהרא"ש אין להטביל הכרפס כדי שיאכל החרוסת לתאבון.

ומעתה תתבאר שיטת האגודה, שבשעת אכילת כרפס היה מערב קצת חרוסת בחומץ כדי לצאת ידי שיטת הרמב"ם והרא"ש, ותמהנו לעיל על ענין פשרה זו.

אבל למבואר נראה, דכשנותן קצת חרוסת בחומץ ומטביל בה א"כ בודאי אכילת חרוסת אין כאן כיון דמעורב ברוב חומץ. ולכן אינו נחשב שאכל חרוסת קודם זמן מצותה, ושפיר יאכל החרוסת אח"כ לתיאבון, ויצא ידי שיטת הרא"ש. אבל מאידך, כיון שלמעשה משתמש בחרוסת לצורך אכילה, במה שמעורב עם החומץ, א"כ מועיל הדבר לענין שמקשר את החרוסת עם אכילת הלילה, כדי שיהיה נחשב על השלחן, ויצא שפיר גם ידי שיטת הרמב"ם.

יז. ואכתי פש לן לבאר מה שהקשה הטור דכיון שמצה מורה על גאולה וחרוסת היא זכר לטיט א"כ הרי זה שני הפכים.

והיה אפשר לומר על פי המבואר דכיון שאין כאן מצות אכילת חרוסת, רק ע"י הטיבול מקשר החרוסת עם השלחן והזכר לטיט הוא בעצם עמידת החרוסת על השלחן, ממילא דאינו נחשב שמערב אכילת המצה שהיא זכר לגאולה עם זכר הטיט.

אבל נראה שאין צריך לזה, דהנה בגמרא (קטז). אמרו ב' טעמים בחרוסת, דר' לוי אמר שהוא זכר לתפוח, ור' יוחנן אמר זכר לטיט, וקשה לדעת ר' לוי איך מטביל המרור בחרוסת, הרי המרור מורה על השעבוד ואילו החרוסת מורה על מה שהיו יולדות בלא עצב שזה לכ' שייך לגאולה.

ועוד קשה דאיתא שם דאביי אמר שצריך לקהויי זכר לתפוח ולסמוכיה זכר לטיט. והרי הם שני הפכים בנושא אחד.

וגם הרמב"ם דפסק שהחרוסת היא זכר לטיט מ"מ כתב שעושים אותה עם גרוגרות וכו' שזהו לכ' כאביי שצריך

חרוסת כדי שיחשב החרוסת על השלחן וכנ"ל.

ובמה שכתבנו שדרכם היה לטבל לחם ולא ירקות, הדבר מפורש בירושלמי (פ"י ה"ג) דאיתא שם דלדעת ריש לקיש הבן היה שואל בנוסח אחר ממה דתנן במתניתין, שהיה שואל שבכל הלילות אנו מטבילים אותו עם הפת, וכאן אנו מטבילים אותו בפני עצמו עיי"ש. הרי מפורש שדרכם היה לטבל לחם (או ירק עם לחם) ולא לטבל ירק.^{קע}

יג. נמצא מהלך הדברים לפי הרמב"ם הוא כך, דלכו"ע הבאת החרוסת על השלחן היא זכר לטיט. אלא דנחלקו חכמים וראב"צ בטעם הטיבול. דלראב"צ מטביל בחרוסת משום שתקנו מצות אכילה בחרוסת, וזכר לטיט. (ולכן לראב"צ מברך על אכילת חרוסת). אבל לחכמים אין מצות אכילה בחרוסת, רק דעכ"פ צריך לטבל את אכילת הלילה בחרוסת כדי שיצטרף אל השלחן ויהיה נחשב על השלחן בשעת אמירת ההגדה. ולכן מטביל המצה בחרוסת, שכך היה דרכם לטבל לחם. וגם המרור מטביל, אף שלא היה דרכם בכך כל השנה, דכיון שעל כל פנים מועיל לקפא ממילא נחשב קצת דרך אכילה, ומועיל גם כן לצרף החרוסת לאכילת הלילה.

יד. וממילא ניחא מה שהקשו לפי שיטת הרמב"ם שאפילו המצה מטביל בחרוסת אם כן למה אינו מטביל גם הקרבן פסח בחרוסת, ולנ"ל מבואר דדוקא המצה שדרכו בטיבול, וכן המרור שיש בו קפא, יכולים לטבל בחרוסת, אבל בשר הקרבן שאין הדרך לטבלו אין שום מקום להצריך שיטבילנו בחרוסת.

(ולדעת הרמב"ם שגם הכרפס מטביל בחרוסת צ"ל דגם בשאר ירקות איכא קפא.)

טו. וכן ניחא מה ששואל הבן הלילה הזה שתי פעמים, והרי באמת מטביל ארבע פעמים, כרפס מצה מרור וכורך. דאין הבן שואל כי אם על טיבול ירקות שלא היה דרכם בכל השנה, ובכל הלילות אין מטבילים אותם אפילו פעם אחת, אבל על טיבול המצה וכן טיבול הכורך אינו שואל כלל דגם בכל הלילות היו מטבילים לחמם.

טז. והנה נתבאר דלהרמב"ם אין בחרוסת מצות אכילה, רק מטביל החרוסת כדי שיהיה שייך לאכילת הלילה להחשב שבה על השלחן. והיינו משום שהרמב"ם פסק

^{קע} אבל אפשר דכונת הירושלמי שבכל הלילות מטבילים תוך הסעודה וכאן אוכל ירק קודם הסעודה וזהו השינוי.

לקהוויי זכר לתפוח וקשה כנ"ל.

ונראה דפליגי לשיטתייהו, דהנה הב"י (סי' תע"ג) הביא מהאגור דבשעה שמגביהים הכוס לומר לפיכך כו' מכסה המצה שלא יראה בשתו. וצריך להבין למה אינו יכול לאמרו על שניהם, וא"כ איזו בושא יש כאן. וע"כ דזה א"א, דכל שאומר על הכוס, אינו אומר על המצה.

ומעתה להטור דאומר ההגדה על המצה, משום לחם עוני, א"כ אינו אמרו על הכוס. ולהרמב"ם שאמרו על הכוס, אינו אמרו על המצה, וק"ל.

רשב"ם ד"ה וכאן הבן שואל, מש"כ בשם ר' יעקב בן יקר לגרוס וכן, כלומר דין הוא שיהא שואל. פי', דאם יש לו דעת לשאול דין הוא וראוי הוא שיהא שואל. ואם אין דעת בבן, אביי מלמדו כו'.

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

הנה בגמרא אינו מבואר אם נחלקו רב ושמואל גם במהות הסיום בשבח, אבל הרמב"ם (פ"ז חו"מ ה"ד) כתב וז"ל וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודת אלילים. ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבנו ליהודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. והוא שידרוש מארמי אובר אבי עד שיגמור כל הפרשה. וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח עכ"ל.

ומבואר שהסיום בשבח של "מתחילה עע"ז היו אבותינו" הוא "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו". והסיום בשבח על "עבדים היינו" הוא סיפור הניסים והנפלאות ע"י שדורש הפרשה כולה.

וקשה דא"כ דרשת הפרשה של ארמי אובר אבי היא הסיום בשבח של שמואל, אבל לרב יש סיום אחר בשבח, והרי במשנה מפורש שדורש פרשת ארמי אובר אבי, ואיך יעלה זה לרב. ואם נפשך לומר דרב ושמואל לא פליגי (וכ"כ הריטב"א) א"כ למה המשנה הזכירה הסיום בשבח של שמואל ולא של רב. ומאידך אם רב ושמואל פליגי למה הרמב"ם פסק כדברי שניהם, ומשמע שאי"ז מנהג בעלמא אלא כך שורת הדין שצריך לעשות כדברי שניהם ומנין למד כן.

עוד קשה למה אנו מרחיקים את ה"מתחיל בגנות" של שמואל – דהיינו עבדים היינו – לסיים בשבח שלו,

ונראה דגם ר' לוי מודה שהחרושת היא זכר לטיט, דהיינו קושי השעבוד וכמה שאמרו חז"ל במדרש שאין לך עבודה קשה מעבודת לבנים, רק דמוסיף ר' לוי שיש בה גם זכר לתפוח שהיו יולדות בלא עצב, וזה שייך לקושי השעבוד שהרי כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ, וקושי השעבוד עצמו הביא לריבוי התולדה.

ולכן שפיר אמר אביי שצריך לקהוויי ולסמוכיה שמורה על קשר שני הדברים שקושי השעבוד עצמו הביא לריבוי תולדותם ומורה שתכלית השעבוד היה להחיות עם רב, לחיותנו כהיום הזה.

וזהו באמת עיקר ענין טיבול המרור בחרושת, שמצד אחד הוא זכר לטיט ומורה על עוצם מרירות השעבוד, ומצד שני החרושת בעצם יש לו טעם מתוק. והם הם הדברים.

יח. והנה ענין זה מצינו במצה ג"כ, שבתחילת ההגדה אומרים הא לחמא עניא, וביארו האבודרהם ושאר מפרשי ההגדה שהמצרים היו מאכילים אותם מצה במצרים, אבל בודאי אין זה עיקר טעם מצה שהרי שנינו במשנה ר"ג היה אומר כו' מצה על שום שנגאלו. אלא שאנו מורים שאותו הלחם שבשעת השעבוד היה לחם עוני, הוא עצמו נעשה לחם גאולים. והמצה שבתחילת הסדר היתה לחמא עניא, לבסוף נעשה לחם גאולים, שאוכלים אותו על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה וגאלם.

ושפיר אם כן מטבילים המצה בחרושת, ומצא מין את מינו, ודו"ק.

במשנה, מזגו לו כוס שני כו'. הטור כתב שמוזגים הכוס עכשיו בתחילת ההגדה כדי שישאלו התינוקות. ומבואר דאי לאו האי טעמא לא היו מוזגים עד לבסוף בשביל ברכת אשר גאלנו (ואולי להלל). אבל הרמב"ם (פ"ז ה"י) כתב שכוס שני אומר עליו את ההגדה. ומבואר דפליגי אם ההגדה נאמרת על הכוס.

עוד מצינו דנחלקו לענין החזרת השולחן, דהטור כתב דמחזירים הקערה בתחילת ההגדה משום דבעי' לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה. וכ"כ תוס' לעי' (קיד.). אבל הרמב"ם כתב שאין מחזירים השולחן עד אמירת פסח מצה ומרור.

לעבודתו, שזהו מתחיל בגנות ומסיים בשבח כרב, ואח"כ דרשת הפרשה כולה, כסדר המשנה והרמב"ם.

שהוא דרשת הפרשה כולה.

ועוד קשה למה הרמב"ם כאן הקדים המתחיל בגנות של מתחילה ע"ז, בעוד שלמעשה כשאומרים ההגדה מקדימים לומר עבדים היינו, וכן בנוסח הגדה של הרמב"ם הוא כן.

רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר כו' ידוע מה שנחלקו רבוותא אם הכונה דלא יצא יד"ח פסח מצה ומרור, או דלא יצא יד"ח סיפור יציא"מ. דהרמב"ם כללו בפ"ז עם דיני סיפור יציא"מ, וגם כתב דכל זה נקרא הגדה (היינו מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש כל הפרשה כולה, ואמירת שלשה דברים אלה). הרי שהוא מדיני סיפור יציא"מ. וכן מבואר במאירי. ומאידך הרמב"ן במלחמות פ"ק דברכות כתב דמש"א ר"ג דלא יצא יד"ח לאו דוקא דגם אם לא אמר הג' דברים אי"צ לחזור ולאכול, ומבואר דאם היה לעיכובא היה צריך לחזור ולאכול, הרי שהוא מדיני פסח מצה ומרור עצמם. וכן מבואר בפ"י רש"י וכל בו על ההגדה, שכתבו דאפילו אכל פסח מצה ומרור לא יצא יד"ח דצריך שיהיה באמירה והגדה. ואילו היה זה מדיני סיפור יציא"מ מאי רבותא איכא דלא יצא אפילו אם אכל הפסח מצה ומרור. אכן המעי' בדברי הרמב"ן בסה"מ (השמטות העשין ט"ו) יראה דס"ל דגם עיקר מצות סיפור יציא"מ הוא מלתא דהק"פ ומדמה ל"ל למקרא ביכורים עיי"ש.

עוד מבואר מדברי הרמב"ן הנ"ל דהאמירה צריכה להקדים לאכילה, שהרי מבואר בדבריו דאילו היה הדין דלא יצא יד"ח לגמרי היה צריך לחזור ולאכול, ואמאי לא יוכל להשלים האמירה אח"כ. אלא ע"כ דפשיטא ל"י שצריך להקדים אמירה לעשיה. וכן מסתבר לשיטה זו שהוא מדיני קיום מצות פסח מצה ומרור, שהרי בודאי לפי"ז אין האמירה קיום בפנ"ע, כי המצוה בודאי היא האכילה לבד, רק דהאכילה צריכה להיות בהכרזה מקודם על שום מה הוא אוכל.

ואינו מפורש בגמ' המקור לדין זה דרבן גמליאל, והיה אפשר"ל דהוא נלמד ממש"כ בפ' ראה וזבחת פסח ואכלת שם גו' שבעת ימים תאכל עליו מצות גו' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ופרש"י שע"י אכילת הפסח והמצוה אתה זכור. ונאמר דזכירה זו מצריכה אמירה והגדה. (ואף דלא כתיב כ"א פסח ומצה, נאמר דמרור הוקש לפסח). וכמו דאשכחן דנלמד מקרא זה (מיתורא דכל ימי חייך) מצות זכירת יציאת בכל יום, שהיא בודאי באמירה.^{קע"ו}

אכן באמת נראה שמה שכתב הרמב"ם "והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה" קאי לא רק על הסיום בשבח אלא גם על המתחיל בגנות, שהרי בפרשת ארמי אובד אבי כלול גם סיפור העבדות וכל הרעה שעשו לנו המצרים, ואדרבא סיפור הרעה שגמלנונו הוא בפרשת ארמי אובד אבי דוקא ולא ב"עבדים היינו" שאנו אומרים בתחילת ההגדה. ומה שכתב הרמב"ם "וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים..." אין כונתו שאומר לשון זה ממש, אלא מודיע הענין שהעבירו אותנו, ומספר כל הרעה שהרעו לנו ונתנו עלינו עבודה קשה, ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו בדם ואש ותמרות עשן. "והוא" – הן הגנות והן השבח – ע"י שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה.

ולפי זה נראה דרב ושמואל נחלקו בביאור מה שאמרה המשנה שמתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש כל הפרשה כולה. דלשמואל הוא דבר אחד ופרושי קא מפרש, כי דרשת הפרשה היא ההתחלה בגנות והסיום בשבח. אבל לרב המשנה תרתי קאמר, שמתחיל בגנות של מתחילה ע"ז היו אבותינו ומסיים בשבח שקרבנו המקום לעבודתו, ואח"כ דורש פרשת ארמי אובד אבי. והרמב"ם פסק לגמרי כרב, שמתחיל בגנות של מתחילה עובדי ע"ז ומסיים בשבח שעכשיו קרבנו לעבודתו, ואח"כ מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנונו ומסיים בנסים ובנפלאות כו' ע"י שדורש פרשת ארמי אובד אבי. וסדר הרמב"ם הוא סדר המשנה לפי רב, והוא גם הסדר שלנו, שתחילה מתחיל בגנות ומסיים בשבח של מתחילה ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו כו', ואח"כ דורש פרשת ארמי אובד אבי.

אבל "עבדים היינו" שאומרים בתחילת ההגדה אינו ענין ל"מתחיל בגנות" של המשנה, אלא הוא דברי הקדמה, ועיקר ההדגשה בזה הוא מה שאומרים שאילו לא הוציאנו הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובנ"ב משועבדים היינו לפרעה במצרים, שלכן הסיפור נוגע לנו, וכן מאריך בשאר דברי הקדמה שאפילו כולנו חכמים ונבונים מצוה עלינו לספר, ושצריך לספר לבנים כל אחד על פי דרכו, ושזמן הסיפור הוא בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניו. אבל עיקר ההגדה מתחיל עם מתחילה ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום

^{קע"ו} אבל לשי' הב"ח דצריך לכוון בשעת ישיבת סוכה שהשיבה היא למען ידעו דורותיכם, ומ"מ לא אשכחן דצריך אמירה בפה,

שנגלה עליהם כו' אין זה סיבה למה אפו מצות ולא חמץ, דבלא"ה היו אסורים בחמץ, אלא כונת ההגדה לספר מקפיצת הדרך שהיה להם שהגיעו לסכות עד שלא הספיקו בציקם להחמיץ, ולא היו צריכים לאפות המצות בדרך.^{קע}

אבל א"כ צריך להבין דאי"ז ענין לעצם היציאה ממצרים, וא"כ יש סתירה בין המשנה דקאמר דהמצה היא על שום שנגאלו ממצרים, לבין נוסח ההגדה דקאמר שהמצה היא על שום שקפצה להם הדרך ואפו המצות בסכות.

וצ"ל דבודאי עיקר המכוון הוא לזכור היציאה ממצרים, דהיינו מה שיצאו ממצרים והלכו לדרכם, אלא שזוכרים זה ע"י שמזכירים פרטי אותה הליכה בדרך – על דרך כאן ישננו, כאן הוקרנו כו' (עי' רש"י ריש פ' מסעי) – והמצה מזכירה אין שקפצה להם הדרך ביציאתם ממצרים, ועי"ז נזכר בעצם היציאה. ועוד שמזכיר גודל חפץ ה' להוציאם מהארץ הטמאה ההיא מהרה.

אמר רבא צריך שיאמר ואותנו הוציא משם. אינו מובן כ"כ למה נקט רבא קרא אחר ממתני'.

ובנוסח ההגדה אמרי' בכל דור ודור חייב אדם לראות א"ע כו' כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך גו' לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם, שנאמר ואותנו הוציא משם גו'. ומשמע דיש חילוק בין שתי הדרשות, דהקרא דוהגדת לבנך גו' בעבור זה עשה ה' לי גו', שנאמר בלשון יחיד, מורה שצריך לראות א"ע כאילו יצא, אף שהאמת שהוא עצמו לא יצא שהרי נולד הרבה אח"כ, מ"מ חיובא הוא לראות בעין דמיונו כאילו יצא. אבל קרא דואותנו הוציא משם, שנאמר בלשון רבים, אינו בדרך דמיון שחייב לדמות כן, אלא האמת הוא דלא את אבותינו בלבד גו', שהרי גאולת מצרים היא גאולת כלל ישראל בכל הדורות, שהרי אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו כו'.

ב. אבל התוס' כתבו שהוא נלמד מקרא דואמרתם זבח פסח, והרי זה נאמר לגבי שאלת הבן מה העבודה הזאת לכם, ובאה התשובה ואמרתם זבח פסח גו', ומשמע דהוא מדין והגדת לבנך דהיינו מצות סיפור יציא"מ, וכהרמב"ם.

אלא דמאידיך ממש"כ התוס' דמצה ומרור והוקשו לפסח משמע שהוא מדיני פסח מצה ומרור, שהרי ההיקש הוא בדיני פסח מצה ומרור עצמם, ואינו ענין למצות סיפור יציא"מ, וצ"ת.

וע"ע לק' (ק"ט): בענין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

קט"ז ע"ב

מצה על שום שנגאלו כו'. וכ"כ הרמב"ם בפ"ז חו"מ. אבל בנוסח ההגדה איתא מצה על שלא הספיק בציקם כו', וכ"כ הרמב"ם עצמו (פ"ח שם) בנוסח ההגדה שלו. וצ"ל דהכל אחד, דע"י שזוכר שלא הספיק בציקם כו' נזכר שנגאלו.

אלא דיל"ע בזה, תינח לשי' הר"ן – דס"ל דלא נצטוו בפסח מצרים על ב"י וב"י, והיו יכולים לאפות חמץ למחר, ופירוש הקרא הוא ויאפו הבצק עגות מצות, משום שלא יכלו לעשות חמץ כיון שגורשו ממצרים – נמצא דמה שלא הספיק בציקם היה מחמת שגורשו ממצרים, והוא חפזון דישאל, והוא דבר אחד עם הגאולה והיציאה עצמה, ושפיר אמרינן דהמצה היא על שום שלא הספיק בציקם ועל שום שנגאלו והכל אחד.

אבל לשי' הרמב"ן עה"ת – דס"ל דהיו אסורים בחמץ, ופי' הקרא הוא דאפו מצות כי לא חמץ פי' שהיו אסורים בחמץ, אלא דהכתוב ממשיך ומבאר שלא אפו המצות במצרים כי גרשו ולא היה זמן לאפות מצות במצרים, אלא אפו המצות בדרך, או כשבאו לסכות לפי קבלת חז"ל שבאו לסכות בזמן מועט מאד עיי"ש – ע"כ מה שאומרים בהגדה שלא הספיק בציקם להחמיץ עד

א"כ יקשה מ"ש הכא דצריך אמירה בפה דוקא. אבל אלמלא דברי הב"ח היה אפשר לחלק דלמען ידעו הוא רק טעמא דקרא, אבל אי"צ שהוא יכוון לזה, אבל למען תזכור הוא חיובא דגברא שהמצוה תביא לידי זכירה וצריך אמירה בפה דוקא.

^{קע} אבל אידיך צד ברמב"ן שאפו המצות בדרך זהו רק לפי הפשט ודלא כקבלת חז"ל, כמבואר בדברי הרמב"ן עצמו וכדרכו בכ"מ, ונוסח ההגדה אינה עולה יפה כ"א לפי קבלת חז"ל.

בעלמא, סוכ"ס עי"ז פירש טעם האכילה, ואח"כ כשאוכל הוא אכילה בידיעת הטעם. ולכן הוצרך לפרש דההגבה אינה אלא משום חיבוב המצוה.

אבל הרמב"ם הרי ס"ל דאמירת ג' דברים האלה משום מצות סיפור, שיקשר האמירה לפסח מצה ומרור, שהפסח מצה ומרור שלפניו יהיו חלק מהסיפור, ואפשר דנלמד מבעבור זה, בשעה שיש פסח מצה ומרור מונחים לפניו. או כדברי התוס' מואמרתם זבח פסח הוא. עכ"פ לפי"ז מסתבר דלא סגי שיאמר על מצה ומרור בעלמא, אלא על המצה והמרור שיוחדו למצוה. ולזה צריך להגביה המצה והמרור, אבל הפסח כבר מיוחד ועומד וכנ"ל.

אמר ראב"י סומא פטור מלומר הגדה כו'. במרדכי מגילה (פ"ב סי' תשצ"ח) הביא מחלוקת ר"מ ור' יהודה (ב"ק פז). אם סומא פטור מכל המצוות, וכתב המרדכי דהלכה כר"מ דחייב, דקיימי ראב"י ורב ששת ורב יוסף כותי' בפ' ער"פ, דהתם לא פטר ראב"י סומא אלא משום דכתיב בעבור זה, דמינה דריש דסומא פטור מלומר הגדה. מיהו שאני התם דמדרבנן נמי פטור, אע"ג דאית לי' מצה בזה"ז דרבנן עכ"ל.

לכ' כונתו, דמתחילה לא נחית לחלק בין דאורייתא לדרבנן, והביא ראייה בפשיטות מדרב ששת ורב יוסף אמרו את ההגדה ש"מ דסומא חייב, וגם ראב"י לא פליג כ"א משום בעבור זה, אבל בעלמא משמע דסומא חייב. ודחה דשאני התם דכולהו ס"ל דמצה בזה"ז דרבנן, כמבואר בסוגיין, וממילא דהגדה נמי דרבנן, ולכן שפיר אמרו רב ששת ורב יוסף את ההגדה, דסומא חייב במצוות עכ"פ מדרבנן (כמבואר בתוס' ב"ק פז, ר"ה לג.), וס"ל להמרדכי דתרי דרבנן מפיק חדא דרבנן (כשי' התוס' ברכות מ: ובכ"מ).^{קט"ז} וראב"י יליף מבעבור זה דאפילו מדרבנן אינו חייב.

אלא שהוא תמוה איך אפשר לראב"י יליף מבעבור זה לפטרו אפילו מדרבנן, וכי קרא אתיא לדינא דרבנן.

ובס' חבצלת השרון (בעניני ליל הסדר, עמ' קי"ז) הביא בשם ש"ב הגרא"ל באקשט זצ"ל, דאף דסומא פטור מכל המצוות מדאורייתא מ"מ אם קיים את המצוה היא מעשה מצוה, כמו אשה שאם קיימה מ"ע שהז"ג יש לה

אבל לשון הרמב"ם הוא (פ"ז ה"ו) בכל דור ודור חייב אדם להראות א"ע כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואתנו הוציא משם. הרי שמביא הקרא דואותנו הוציא משם לענין החיוב להראות א"ע כאילו יצא ממצרים. וזה דלא כנוסח ההגדה שלנו. והקרא דוהגדת לבנך גו' עשה ה' לי גו' לא הביא הרמב"ם כלל, וצ"ת.

ולהעיר דהרמב"ם בפ"ח חו"מ בסדר עשיית הלילה אינו מזכיר פיסקה זו דבכל דור ודור כו' כלל, רק בפרק ז' בדיני סיפור יציא"מ מביא הדין דצריך להראות א"ע כו' דלפיכך צריך הסיבה וד' כוסות. ומש"א רבא דצריך שיאמר ואתנו הוציא משם השמיט הרמב"ם. אבל בנוסח ההגדה הביאו, וצ"ת.

בשר אי"צ להגביה

אמר רבא מצה צריך להגביה כו' בשר אי"צ להגביה ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ. פרשב"ם דבשר היינו של מיני תבשילין, ומבואר דאילו בשר הק"פ בזמן הבית היה מגביה. וכן בדין שהרי הרשב"ם כתב שהטעם שמגביה הוא משום חיבוב המצוה, וא"כ גם בק"פ שייך זה. רק בשר השני תבשילין בזה"ז אין להגביה שלא יהיה נראה כאוכל קדשים בחוץ.

אבל ברמב"ם מבואר דגם בזמן הבית לא היה מגביה הבשר, וצ"ל לדעתו דרבא תרתי קאמר, דבשר הק"פ אי"צ להגביה בזמן הבית, ולא עוד אלא דבזה"ז אם יגביה בשר יהיה נראה כאוכל קדשים בחוץ.

ולדעתו נראה דמה שמגביה המצה והמרור אי"ז משום חיבוב המצוה, אלא משום שצריך לייחד המצה והמרור למצותם, דצריך לומר מצה זו על מצת מצוה, וכן מרור זה. ובק"פ אין צורך בזה דמיוחד ועומד.

ונראה דאולי לשיטתייהו, דהרשב"ם לעי' בד"ה שלשה דברים הללו כתב וז"ל שפירש טעמן עכ"ל, ומבואר דגדר אמירת הג' דברים הוא משום שצריך לפרש טעם המצוה, וזהו כהרמב"ן ודעימיה דהוא מדיני פסח מצה ומרור עצמם, שיפרש טעמם. ולעי' דייקנו מדברי הרמב"ן שהאמירה צ"ל קודם האכילה, והוא מבואר דעיקר טעם האמירה הוא כדי שידע טעם האכילה כשאוכל. ולפי"ז אין שום סיבה שבשעת האמירה ייחד המצה והמרור, דגם אם אומר על מצה בעלמא ומרור

^{קט"ז} ומש"א בגמ' דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, זהו כלפי הפטור דבעבור זה, שהוא פטור גמור אפילו מדרבנן.

לשונות של גאולה.

ג. ולגוף הקושיא, הנה עי' בתוס' לעי' (קה): שהקשו להסוברים דאין ברהמ"ז טעונה כוס כ"א כשיש זימון, א"כ מאי ס"ד בסוגיין דטעמא דכוס שלישי משום דברהמ"ז טעונה כוס, והרי המשנה לא מיירי ע"י זימון דוקא. ותי' וז"ל מיהו יש לדחות משום דברהמ"ז טעונה כוס בג' תיקנו בפסח אפילו ביחיד כוס לברכת המזון דאי בשום פעם אינה צריכה מה ענין כוס בברהמ"ז היה להם לתקן שיר לכוס שלישי עכ"ל. פירוש דבריהם, דגם מתחילה ידע הגמ' דד' כוסות תקנו רבנן, וכל חד יש לקבוע עליו מצוה, רק דהוקשה להגמ' דאם אין ברהמ"ז טעונה כוס א"כ ל"ש כוס לברהמ"ז כלל, והוי כמברך ברכת השחר על הכוס, דאינו כלום, דאין לברהמ"ז שום אחיזה בכוס. ואם רצו לתקן ד' כוסות, היה להם לתקן איזה שיר לכוס ג', דשיר לעולם שייך ליינ.

ולפי"ז ניחא קושיין, דמעיקרא הוי ניחא לן כוס ב' וכוס ד', דיש שם הלל, ושפיר שייך לקבועו על הכוס, דשירה שייך ליינ, ולכן תקנו אותם על הכוס לקיום מצות ד' כוסות. (ומזה גופא מסתמא הוציאו התוס' הנ"ל דשייך כוס בשביל שיר.) ורק על כוס ברהמ"ז הוא שהוקשה לן, דאם אין ברהמ"ז טעונה כוס, א"כ ל"ש הברכה לכוס כלל.

אלא דאינו מובן לפי"ז מה מתרין הגמ' דד' כוסות תקנו רבנן כו' הלכך כל חד וחד נעבד בה מצוה, והרי זה ידע הגמ' גם מתחילה, וכל הקושיא היתה דסוכ"ס אם אין ברהמ"ז טעונה כוס ל"ש לקבוע ברהמ"ז על הכוס כלל, וכלפי זה לכ' לא תירין הגמ' כלום.

ונראה דרב חנן סבר דכל שאין ברהמ"ז מטעין כוס לאו שם כוס עלה כלל, וגם לדין ד' כוסות אינו עולה. וע"כ דברהמ"ז טעונה כוס עכ"פ בזימון וממילא גם בלי זימון יש מקום לברהמ"ז לשוות לה דין כוס. ורבא דחה דד' כוסות תקנו רבנן ומכח אותה תקנה שם כוס עלה מצד עצמה. ואף דבעינן דכל חד נעבד בה מצוה, אבל כיון שאי"צ שברהמ"ז יחיל עלה שם כוס יכולים לקיים מצות ברהמ"ז על כוס ג' אף שבעלמא ברהמ"ז אינה טעונה

שכר כאינה מצווה ועושה.^{קטט} ואשר מה"ט גופא חייבוהו חכמים. ואשר ע"ז נתחדש בקרא דבעבור זה, דסומא מופקע מהחפצא דמצות הגדה, ואין שם קיום מצוה כלל אפילו כאינו מצווה ועושה, ולכן מהשתא לא חייבוהו חכמים את"ד.

א"ל רב חנן לרבא ש"מ ברהמ"ז טעונה כוס כו' א"ל ארבע כוסות תקנו רבנן דרך חירות כו'. יל"ע לפי מאי דס"ד דטעמא דמתני' משום דברהמ"ז טעונה כוס, ולא משום תקנת ד' כוסות, תינה כוס שלישי אבל מ"ט צריך כוס שני וכוס רביעי. ואם כבר ידע דהנך משום תקנת ד' כוסות, א"כ מאי ראייה מייתי דברהמ"ז טעונה כוס.

ב. ולפלפולא אמינא, דעי' רש"י לעי' (קה). ד"ה ארבע כוסות, דג' כנגד ג' כוסות שנאמרו בחלום של שר המשקין, ורביעי ברהמ"ז. ומבואר דלכוס ג' אי"צ קרא דבלא"ה צריך כוס לברהמ"ז.^{קפ} וק' מסוגיין דמסקינן דד' כוסות תקנו רבנן, אפילו אם ברהמ"ז אינה טעונה כוס. ועוד דרש"י עצמו בריש פירקין כתב דהד' כוסות כנגד הד' לשונות של גאולה, הרי דצריך קרא לכל הד' כוסות.^{קפא}

ואפשר דרש"י באמת הוקשה לו בסוגיין כנ"ל מאי ס"ד דטעמא דכוס שלישי משום דברהמ"ז טעונה כוס, והרי אין טעם זה מספיק לכוס ב' וכוס ד'. ולכך פירש דבאמת יש סברא לג' כוסות, משום ג"פ שנאמר כוס בחלומי של שר המשקין. ולכן היה ס"ד בסוגיין דשאר הג' כוסות משום הג' כוסות שנאמרו בחלום של שר המשקין, אבל הכוס של ברהמ"ז משום דברהמ"ז טעונה כוס. ומסיק הגמ' דאינו ראייה, דאפשר דתקנו רבנן ד' כוסות, משום הד' לשונות של גאולה. אבל דעת רש"י נראה דלדינא ברהמ"ז טעונה כוס וכמש"כ רשב"ם בסוגיין, וא"כ סגי באמת בלימוד לג' כוסות, וכסברת רב חנן, וזהו שכתב רש"י (קה). דילפי' מג' כוסות של פרעה. ומ"מ בודאי גם אם ברהמ"ז טעונה כוס אי"ז מפרין שיהיה לימוד של ד' כוסות, דיכול להיות לימוד גם לכוס של ברהמ"ז שגם הוא בכלל הרמז דד' כוסות, אף שברהמ"ז בלא"ה טעונה כוס, ולכן בריש פירקין מביא רש"י הלימוד מד'

^{קטט} באמת יש בזה דין ודברים דעיי' בפ"י הראב"ד לתו"כ (ויקרא פרשתא ב') אהא דנחלקו תנאי אם נשים סומכות רשות, דמשמע מדברי הראב"ד דבזה תלוי הפלוגתא. ובמקו"א (ס' ישמח אב ח"ב ע"פ כירה ועוד, ס' נ"ד) הארכתי.

^{קפ} ומה שצריך קרא לכוס ראשון, ומאי שנא מכוס שלישי דאי"צ קרא, צ"ל משום דקידוש יכול להיאמר על הפת.

^{קפא} ועי' מש"נ בזה לעי' (צט): בענין ד' כוסות.

ב. אבל הרשב"ם כאן מחק "דרך חירות", ולכאורה אזיל לטעמי' דלא גרס לעי' (שם) דאם שתאן בב"א יצא ידי חירות, אלא ידי יין יצא, דהיינו שמחת יו"ט. ועכ"פ ל"ל סברת הרמב"ם דהד' כוסות משום חירות, ולכן מחקו פה.

אלא דמ"מ קשה דסוכ"ס מבואר בדברי רבא שהתקנה דד' כוסות קדמה לתקנה דכל חד וחד נעבד בה מצוה, וא"כ כששותה אותן בבת אחת נהי דלא יצא ידי התקנה ד"כל חד וחד נעבד בה מצוה" אבל אמאי אינו יוצא לכה"פ ידי התקנה ד"ד' כוסות תקנו רבנן".

(ולעיל בריש פירקין הארכנו לתרין דהתקנה ד"ד' כוסות תקנו רבנן" היינו שצריך ד' כוסות לשמחה, וזה באמת מה דקאמר הגמ' ידי יין יצא, דלחיוב שמחה צריך ד' כוסות).

אבל בפשוטו י"ל דהרשב"ם לשי' דס"ל דקיי"ל ברהמ"ז טעונה כוס, כמבואר בדבריו כאן, וא"כ י"ל דרבא כאן לא קאמר אלא דרך דחיה, אבל האמת כרב חנן דלא חשיב כוס אלא ע"י שברהמ"ז טעונה כוס ומחיל עלה שם כוס, אבל בלא"ה לאו שם כוס עלה כלל, ולכן שתאן בב"א לא חשיבי ד' כוסות כלל.

והרמב"ם לשי' דברהמ"ז אינה טעונה כוס, וא"כ דברי רבא אינם דרך דחיה אלא כך האמת דד' כוסות תקנו רבנן דרך חירות, ותקנה זו קדומה לתקנת "כל חד וחד נעבד בה מצוה", ולכן אם שתאן בבת אחת יצא ידי חירות דהיינו ידי התקנה הראשונה דד' כוסות תקנו רבנן דרך חירות.

ג. ויל"ע לשי' הרמב"ם דמשמע דלא רק בעה"ב אלא גם שאר המסובין צריכים לשתות הד' כוסות על הסדר, ואמאי לא סגי שהם ישתו ד' כוסות בבת אחת, וישמעו מבעה"ב כשאומר הברכות על הסדר על הכוס שלו, דבזה מתקיימים שני הדינים, דבשתיית ד' כוסות בבת אחת מקיימים דין חירות, ובשמיעתם מבעה"ב כשמברך על הכוסות שלו מתקיים דין סידור ברכות הלילה על הכוס, כמו בקידוש והבדלה דאי"צ שיהיה לכאור"א כוס מדידה.

אבל נראה דהתירוץ מבואר בסוגיין דד' כוסות תקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעבד בה מצוה, דהיינו שמלבד מה שתקנו שתיית ד' כוסות משום חירות וגם תקנו עשיית מצוות הלילה על הכוס, גם תקנו ששניהם יתקיימו באותו הכוס, דבאותו הכוס שמתקיים דין חירות נעבד מצוות הלילה. ולכן גם הד' כוסות דכל אחד ואחד, שמתקיים בשתייתם דין חירות, צריך שיעשה בהם מצוה, דהיינו שישמעו הברכות על הסדר

כוס ואין בכחה להחיל שם כוס.

ב. הר"ן כתב דגם אם אין ברהמ"ז טעונה כוס, מ"מ מצוה מן המובחר לברך על הכוס. וזה דלא כסברת התוס' הנ"ל דאם אין ברהמ"ז טעונה כוס ל"ש הברכה לכוס כלל. ולהר"ן צ"ל דראיית הגמ' דברהמ"ז טעונה כוס משום דלא מסיק אדעתיה דד' כוסות תקנו רבנן כו' כלל, והיה ס"ד דכל מה שצריך כוס שלישי אינו אלא משום חובת כוס ברהמ"ז.

ולהר"ן שוב תסתער הקושיא א"כ להך ס"ד תינח ברהמ"ז דטעונה כוס אבל מ"ט דכוס שני וכוס רביעי.

ושי"ל לפמש"כ הר"ן בשם רב האי גאון דאין מברכין על הלל דליל פסח דאינו בתורת קוראין אלא בתורת אומרים שירה. וא"כ שמא אף דהלל דכל השנה שהוא בתורת קריאה אי"צ יין, אבל הלל דליל פסח דהוא בתורת אמירת שירה צריך יין, דאין אומרים שירה אלא על היין. ולכן גם מתחילה מקמי דידעי' דד' כוסות תקנו רבנן כו' היה ניחא דצריך כוס שני וכוס רביעי משום תחילת ההלל וגמרו.

אלא דקשה ע"ז משחיטת הפסח שהיו אומרים הלל בלא יין (ועי' תוס' סד. ד"ה קראו), ולכ' גם שם אינו בתורת קוראין אלא בתורת שירה, הרי דגם הלל דשירה אי"צ יין, וא"כ לס"ד דסוגיין מ"ט דכוס ב' וד', וצ"ע.

שם. הרמב"ם פסק דברהמ"ז אין טעונה כוס, וכתב הר"ן דכן דעת הר"ף, מדהביא השו"ט דסוגיין, עם המסקנא דד' כוסות תקנו רבנן כו'. ויל"ע דמה ראייה, שמא ס"ל להר"ף דברהמ"ז טעונה כוס ומ"מ הביא סוגיין משום דנפק"מ במה דמסקינן ד' כוסות תקנו רבנן כו' הלכך כל חד וחד כו' לענ"ז דצריך שכל אחד ואחד יהיה לו כוס משלו לברהמ"ז, ואילו משום דברהמ"ז טעונה כוס הוי סגי בכוסו של בעה"ב בלבד, וצ"ע.

ועי' לעי' (קח): שתאן בבת א' ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא. וגי' הרמב"ם ידי חירות יצא, ידי ד' כוסות לא יצא. וביאר הגרי"ז דיש ב' דינים, שתיית ד' כוסות משום חירות, וכמבואר ברמב"ם פ"ז חו"מ דהוא מלתא דמה שחייב להראות א"ע כאילו יצא ממצרים, ועוד דין שצריך לסדר מצוות הלילה על הכוס. והמקור לשני הדינים מסוגיין דמסקינן ד' כוסות תקנו רבנן דרך חירות, דזהו דין שתיית ד"כ משום חירות, ובכל חדא וחדא נעבד מצוה, דהיינו דין סידור מצוות הלילה על כוסות אלה.

על הכוסות שלהם, וק"ל.

חותם בלשון הבוחר בשירי "זמרה", אבל בליל פסח דקאי על ההלל חותם בלשון החתימה דהלל, דהיינו מלך "מהלל" בתשבחות. אלא דזה ניחא טפי לשי' ר"ח כהן דהחתימה קאי בין על הלל המצרי ובין על הלל הגדול. אבל לשי' רשב"ם דעל הלל הגדול כבר חתם יהללון, ונשמת היא ברכה על הלל הגדול, וא"כ למה תשתנה חתימתה מחתימת נשמת בכל שבת, והרי גם בכל שבת אומר הלל הגדול בפסד"ז.^{קפב}

קיי"ח ע"א

סוגיא דברכת השיר

שיטת הרשב"ם דר' יוחנן מוסיף על דרב יהודה, ואף נשמת קאמר, ומוסיף ברכה אחרת על כל השנה, וקיי"ל כר' יוחנן ולכן אומרים גם נשמת, וקבעוה לאחר הלל הגדול שצריך לאומרן את"ד.

יסוד שיטה זו לכ' דיהללון הוי ברכה על הלל המצרי, ונשמת הוי ברכה על הלל הגדול.^{קפב} וק"ל דלשון המשנה משמע שאומר ברכת השיר על ההלל, ובפשוטו היינו על הלל המצרי. וגם ר' יוחנן אמר שאומר ברכת השיר מקמי דשמעינן הברייתא דצריך לומר הלל הגדול, ומשמע דחיוב ברכת השיר אינו משום הלל הגדול.

ולשי' זו דכבר בירך יהללון על הלל המצרי, ומברך נשמת על הלל הגדול, לכ' פשוט דצריך לחתום בחתימת ישתבח, דהיינו קל מלך גדול כו' הבוחר בשירי זמרה כו'. אבל ברא"ש ובטור (סי' ת"פ) מבואר דלרשב"ם חותם ב' הברכות במלך מהלל בתשבחות.

וזה צ"ב למה ישתנה חתימת נשמת מכל השנה.

אמנם הט"ז (סו"ס תפ"ו) כתב דבאמת חותם בחתימת ישתבח, וגם הטור נתכוון לזה אלא שהטור גורס בחתימת ישתבח דכל השנה מלך מהלל בתשבחות (במקום: קל מלך גדול בתשבחות) קל ההודאות כו', כמבואר מלשונו בהל' ברכות השחר (סי' נ"ד), וכאן נקט תחילת הברכה. אבל עי' ברא"ש שכתב שר"ח כהן חולק על הרשב"ם דב' חתימות בחד גוונא למ"ל, ומשמע שהבין בדעת הרשב"ם שחותם יהללון ונשמת באותה חתימה, דהיינו חתימת יהללון, מלך מהלל בתשבחות. (ושמא אינו מוכרח וכוונת הרא"ש שהחתימות דומות עכ"פ.)

והב"ח פי' דברי הטור כפשוטם דחותם נשמת בחתימת יהללון, וביאר דבכל השנה נשמת קאי אפסד"ז, ולכן

ב. עוד יל"ע דבפשוטו מה שאומר ב' ברכות לשי' הרשב"ם הוא משום שאומר ב' דברים, הלל המצרי והלל הגדול, ולכן צריך ברכה לאחר כאו"א, אבל לשון הרשב"ם לא משמע כן, אלא משמע מדבריו דלר' יוחנן בעצם צריך לברך ב' ברכות, דברכת השיר מוסף על ברכת יהללון דכל השנה, אלא דממילא עכשיו שצריך לומר ב' ברכות קבעו את ברכת השיר לאחר הלל הגדול באופן שתהיה ברכה לכאו"א, וזה צ"ע.

עוד יל"ע דמלשון הרשב"ם שלפנינו משמע דר' יוחנן בא להוסיף על רב יהודה, וקיי"ל כר' יוחנן לגמרי, אבל הרא"ש כתב בדעת רשב"ם דכיון דלא איתמר הלכתא לא כרב יהודה ולא כר' יוחנן לכן עבדינן כתרומיהו, וזה פלא איך מברך ב' ברכות מספק.

ועי' בראבי"ה (הל' פסח סי' תקכ"ה) דאומר ב' הברכות אחר הלל המצרי, וחותם בשתייהן, ואח"כ אומר הלל הגדול. וזה ודאי תימה איך אומר ב' ברכות על הלל אחד.

ג. ועי' בתוס' דר"ח כהן לא היה חותם ביהללון כי אם בנשמת לבדו משום דלישנא דברכת השיר משמע חדא ברכה. ואינו ברור אם כונתם דר"ח כהן לא היה אומר יהללון כלל, או שהיה אומרה אבל בלא חתימה. אבל ברא"ש ובטור מבואר להדיא דר"ח כהן היה אומר יהללון אלא שלא היה חותמה, ואח"כ היה אומר הלל

^{קפב} ולכ' היה מקום לומר דלכן בשבת חותמים פסד"ז בנשמת, משום שאומרים הלל הגדול בפסוקי דזמרה.

^{קפב} ובטור, וכן ברא"ש, משמע שלא נחלקו הרשב"ם ור"ח כהן בחתימה דברכת השיר.

הלל הגדול – תהיה ברכת יהללוך מפקקת בין פסוקי ההלל וברכת השיר. ועוד דכיון שכבר בירך יהללוך על ההלל, אפשר דיותר נכון לסדר ברכת השיר על פסוקים נוספים.

ומ"מ עכשיו שאומר ברכת השיר לבסוף, מצד סדר אמירתה שהיא צריכה לבוא אחרי פסוקי הלל היא נמשכת גם אחרי הלל המצרי שאמר תחילה. ואף שכבר בירך יהללוך, היינו בתורת חתימה, אבל ברכת השיר אינה בתורת חתימה אלא בתורת חיוב ברכה בפנ"ע אלא שהיא צריכה להיות מסודרת אחרי פסוקי הלל (וכמו הברכות דלאחריה דק"ש וכו'), וזה כולל גם הלל המצרי וגם הלל הגדול. (וכמו שברכת השכיבנו נחשבת ברכה המסודרת אחרי ק"ש, אף דברכת אמת ואמונה מפסיקה בינם).

ומבואר לפי"ז פלוגתת הב"ח והט"ז איך צריכה להיות החתימה דברכת השיר, דשי"ב חותם מלך מהלל בתשבחות, שהוא לשון החתימה דהלל, דגם ברכת השיר קאי על ההלל.^{קפ"ה} אבל הט"ז ס"ל דבכל זאת חותם בחתימה דישתבח, דלעולם סמוך לחתימה צ"ל מעין החתימה, והחתימה נגדרת אחר סוף הברכה.

ולפי"ז ניחא מש"כ הרא"ש בדעת הרשב"ם דכיון דלא איתמר הלכתא לא כמר כו' עבדינן כתרומיהו. ואיפה מצינו שמברך ב' ברכות מספק. דבאמת אין סתירה בין ב' הברכות, דהא בתורת חתימה והא בתורת חיוב ברכה בפנ"ע. ולכן אף דנחלקו רב יהודה ור' יוחנן בביאור המשנה, אבל בעצם אין זה תרתי דסתרי לברך כתרומיהו, וקאמר הרא"ש דכן המנהג.

ה. ומעתה לענין שי"ב ר"ח כהן, דתמהנו לעי' כיון דס"ל דאינו חותם ברכת יהללוך, א"כ למה אומר כלל. אבל לפי המבואר נראה דגם ר"ח כהן אית לי' כנ"ל דנשמת היא חיוב ברכה בפנ"ע, ולא דמיא לברכת יהללוך שהיא ברכת החתימה דהלל. אלא דמ"מ ס"ל דאינו נכון לחתום ב' חתימות בחד גונא, דיש עצה לכלול הכל בברכה אחת. דהיינו שפוחת ביהללוך, שהיא הברכה דלאחריה דהלל, וכולל עמה פסוקי השבח דהלל הגדול, וחותם בברכת השיר. והכל ברכה אחת ארוכה, והיא הברכה דלאחריה דהלל, כיהללוך בכל השנה, וגם יוצא בה ידי

הגדול, ונשמת, וחותם.^{קפ"ד}

וזה צריך ביאור כיון דאינו חותם ביהללוך, למה אומרה כלל, דהרי ברכה בלא חתימה אינה כלום.

ד. ונראה בדעת הרשב"ם, דלא הרי ברכת יהללוך כברכת נשמת. דיהללוך היא ברכה לאחריה דהלל. אבל נשמת היא שבח בפנ"ע, אלא שקבעו אותה לאחר פסוקי הלל וזמרה, וכמו שאומרים אותה בשבת אחר פסוקי זמרה, וזה סדר תיקון אמירתה. וכמו הברכות דק"ש, דהם חיוב בפנ"ע, שהרי מברך אותם אפילו לאחר שעבר זמן ק"ש, ומ"מ נקבעו לאמרם לפני פסוקי ק"ש ולאחריה. וכשעבר הזמן דק"ש מ"מ אומרם עם פסוקי ק"ש, כמש"א בגמ' ברכות דהקורא מכאן ואילך לא הפסיד ברכות, אלא כאדם הקורא בתורה.

וזהו שכתב הרשב"ם בדעת ר' יוחנן, דיהללוך אנו אומרים בכל יום שאומרים בו את הלל, וכונת המשנה להוסיף עוד ברכה אחרת לליל פסח. דאין כונתו להוסיף עוד ברכה שניה על ההלל, דאין לזה טעם, אלא להוסיף חיוב אמירת ברכה בפנ"ע, מלבד ברכת יהללוך שחייב מחמת ההלל כבכל השנה.

ובזה מבואר מש"א ר' יוחנן דברכת השיר היינו נשמת, ולדעת הרשב"ם היינו אף נשמת, והרי אכתי לא שמעינן הברייתא דצריך לומר הלל הגדול. דבאמת עצם חיוב אמירת ברכת השיר אינו ענין להלל הגדול, אלא הוא חיוב בפנ"ע. ומתני' ב' דינים קאמר, דצריך לומר הלל, וצריך לברך ברכת השיר.

ובזה מבואר שי"ב הראב"י דבאמת אומר ב' הברכות מיד אחר הלל המצרי, וחותם בשתייהן. כי הברכה דיהללוך היא ברכת החתימה דהלל, וברכת השיר חיוב בפנ"ע אלא שצריכה להאמר אחר פסוקי הלל.

אמנם הרשב"ם ס"ל דהשתא דשמעינן מהברייתא דצריך לומר גם פסוקי הלל הגדול, יותר יאות לומר ברכת השיר – דהיינו נשמת – לאחר הלל הגדול, שהרי עי"ז היא באה מיד אחר פסוקי הלל וזמרה, כתיקון אמירתה, ואילו אם יאמר ברכת השיר מיד אחר ברכת יהללוך – קודם

^{קפ"ד} ומלשון הטור משמע דבנוסח החתימה לא פליג ר"ח כהן על הרשב"ם, וא"כ תליא במחלוקת הט"ז והב"ח הנ"ל, וברא"ש משמע שהחתימה – הן לרשב"ם והן לר"ח כהן – היא מלך מהלל בתשבחות, דהיינו החתימה דיהללוך.

^{קפ"ה} ולא דמי לשבת שאין נשמת באה אחרי ההלל, רק אחרי פסד"ז (ואף שאמר הלל הגדול בפסד"ז אבל הלל הגדול אין לו תורת הלל ממש ואינו אלא פסוקי הילול בעלמא, וכשאר פסד"ז), ולכן לשון החתימה בשבת הוא בלשון זמרה, ולא בלשון הלל.

חיוב ברכת השיר.

ולכן להב"ח חתימה כחתימת יהללוך, כיון דקאי על ההלל. ולהט"ז חותם כחתימת ישמח, דהחתימה נקבעת לפי סוף הברכה, והרי סוף הברכה היא ישמח.

ומה שיכול לכלול הפסוקים ההלל הגדול בברכה זו, דכיון שברכת נשמת נתקנה אחר פסוקי שבח והודיה לכן חשיב הכל ברכה א', וכעין מש"כ הרשב"ם לעי' (קד): לענין ק"ש וברכה שלאחריה, דחשיב הכל ברכה א' עיי"ש.

ו. וכן נראה מוכרח ממש"כ הבי"ד, דהבי"ד נסתפק ג"כ לש"י ר"ח כהן אם צריך לחתום מלך מהלל בתשבחות, כחתימת יהללוך (וכדעת הבי"ח), או הבוחר בשירי זמרה כו' כחתימת ישמח (וכדעת הט"ז). ולכן כתב עצה בשם רבינו מאיר עראמה לצאת ידי הספק, דמהפך סדרו של ר"ח כהן, ואומר ברכת השיר (בלא חתימה) ואח"כ יהללוך, וחותרם כחתימת יהללוך. ולכ' תמוה שהוא לגמרי דלא כמאן, והרי הרא"ש והטור הסכימו לדינא כר"ח כהן, ואילו עצת הבי"ד היא לגמרי דלא כותיה, דלר"ח כהן עיקר הברכה שחותם בה היא נשמת, ואילו להבי"ד עיקר הברכה שחותם בה היא יהללוך.

אבל ברור דס"ל כנ"ל דהכל מצטרף לברכה אחת, דיטור ש"י ר"ח כהן דכיון שצריך לברך שתי הברכות (דבזה מסכים עם ש"י הרשב"ם), והרי חתימתם בחד גוונא, ק"ל לכן מצרפים שתי הברכות ביחד לברכה אחת. אלא שיש לנו ספק כחתימה, אם לחתום מלך מהלל בתשבחות, כיון דקאי על ההלל (כסברת הבי"ח), או"ד לחתום

כחתימת ישמח, דהחתימה נקבעת לפי סוף הברכה. ולזה מצא הבי"ד עצה, דהרי בעצם יש כאן ב' ברכות, ברכת יהללוך וברכת נשמת, ובעלמא כל אחת ברכה בפנ"ע, רק כאן שאומר שתייהן ס"ל לר"ח כהן דיאות לצרפם לברכה אחת. ולענ"ז מה איפת ל"י לר"ח כהן אם הצירוף יהיה באופן שיאמר יהללוך תחילה ואח"כ נשמת, או להיפך. ולכן יש לנו לומר תחילה נשמת, ואח"כ יהללוך, דבאופן זה ליכא ספק כחתימה, דממנ"פ יחתום מלך מהלל בתשבחות, שזה מעין סוף הברכה וגם דהחתימה דהלל, וק"ל.¹⁹⁷

ו. עכ"פ למדנו דש"י הרשב"ם וגם ש"י ר"ח כהן, דמש"א ר' יוחנן דברכת השיר היינו נשמת, בודאי לא נתכוון לומר משום שהיא הברכה לאחריה דהלל הגדול. דהרי אכתי לא שמעינן חיוב אמירת הלל הגדול. אבל גם אינו ברכת החתימה דהלל, דהרי כל השנה כולה החתימה דהלל היא יהללוך, וגם ר' יוחנן לא פליג על זה. אלא ר' יוחנן מפרש דהמשנה משמיענו חיוב ברכה בפנ"ע, דהיינו ברכת נשמת שהיא ברכת השיר, מלבד מה שחייב בברכת יהללוך לחתימת ההלל. וכמבואר היטב בלשון הרשב"ם. אלא דנחלקו הרשב"ם ור"ח כהן, דלדעת רשב"ם מברך ב' הברכות, יהללוך בתורת חתימה על הלל, ונשמת בתורת חיוב ברכה בפנ"ע, אלא דיאות לברכה אחר הלל הגדול משום שסדר אמירתה לאחר פסוקי שבח. (והראב"י ס"ל דבאמת מברך ב' הברכות מיד אחר הלל המצרי. ועל הלל הגדול אינו מברך כלל.) ור"ח כהן ס"ל דכוללם יחד, דמיד אחר הלל פותח בברכת יהללוך, ואח"כ מאריך בשבח דברכת השיר, וגם הלל הגדול כולל בברכה זו, דהכל אריכות בדברי שבח והודיה, ולבסוף חותרם (כחתימה דיהללוך, לדעת הבי"ח, וכחתימה דישמח, לדעת הט"ז). ולכל אלו הדעות

¹⁹⁷ ומה דחשיבי חתימם בחד גוונא, כמש"כ הרא"ש, אף להך צד דעל נשמת חותרם הבוחר בשירי זמרה כו', ואילו יהללוך אילו היה אומרה לבדה בודאי היה חותרם מלך מהלל בתשבחות, היינו משום דסוכ"ס החתימות הם מענין אחד, ובפרט לגירסת הטור דגם בישמח דכל השנה חותרם מלך מהלל בתשבחות אדון הנפלאות כו'.

¹⁹⁸ והנה בהגדות הנדפסות בדרך כלל נמצא או כש"י ר"ח כהן לפי הכרעת הט"ז, דאומר יהללוך ואח"כ ברכת השיר וחותרם כחתימת ישמח, או כש"י הבי"ד שאומר ברכת השיר ואח"כ יהללוך וחותרם מלך מהלל בתשבחות. ורובא דינשי כמדומה אומרים לפי ההגדה המזדמנת לידם, ונמצא שמשנים מנהגם מלילה ללילה ומשנה לשנה. אכן לפי המבואר יש להם על מה שיסמוכו, דנתבאר דהבי"ד בעיקר הדין מסכים לר"ח כהן, שצריך לצרף ב' הברכות, רק דס"ל דאין קפידא באיזה אופן יהיה הצירוף, ולכן עדיף ל"י שיאמר יהללוך בסוף כדי לצאת ידי הספק כחתימה. וממילא דניחא מנהג ההמון, דנוקטים הכרעת הט"ז דתמיד חותרם מעין סוף הברכה, וסברת הבי"ד דליכא קפידא איזו ברכה יאמר תחילה. והנח להם לישראל.

וידוע שהגר"ח היתה לו עצה אחרת, לברך יהללוך תחילה בלא חתימה ואח"כ הלל הגדול ונשמת, כש"י ר"ח כהן, אלא שהיה חותרם מלך מהלל בתשבחות קל ההודאות כו' הבוחר בשירי זמרה כו'. דממנ"פ אם צריך לחתום מלך מהלל בתשבחות, כחתימת יהללוך, א"כ הרי אמר כן, ומה שהוסיף קל ההודאות כו' זה רק תוספת דברים ואינו מגרע. ואם צריך לחתום כחתימת ישמח, א"כ מה ששינה ממלך גדול בתשבחות למלך מהלל בתשבחות מסתמא אינו לעיכובא, ועוד דזו באמת גירסת הטור בברכת ישמח דכל השנה.

ואי"ז הפסק באמצע הברכה דכיון דנשמת נתקנה אחר פסוקי זמרה והילול לכן גם הפסוקים דהלל הגדול מצטרפים לברכת נשמת, כמש"כ רש"י (קד). לענין ק"ש וברכת אמת ויציב. ובמקו"א הארכנו בס"ד.

אבל גי' הרי"ף חמישי גומר עליו את ההלל.

וכ"פ הרמב"ם (פ"ח ה"י) וז"ל ואח"כ מוזג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר והיא יהללך ה' כל מעשיך כו'. ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, והוא מ"הודו לה' כי טוב" עד "על נהגות בבל" עכ"ל.

ותמה הבעל המאור (שם) דאם ר"ט סוכר דיש כוס ה' הרי"ז דלא כהלכתא דהא סתמא קתני בריש ער"פ "ולא יפחתו מד' כוסות ואפילו מן התמחוי".

אבל הרמב"ן (מלחמות שם) כתב לדעת הרי"ף דע"כ ר"ט לא פליג על המשנה דא"כ הו"ל להגמ' לומר כן דלויא תנן דלא כר"ט כו'. אלא דהכוס החמישי דר"ט אינו אלא רשות, למי שרוצה לשתות כוס חמישי, ולכן לענין אין נותנים מן התמחוי כ"א ד' כוסות.

וכן הביאו התוס' (ק"ז): בשם ר' יוסף טוב עלם שכתב בסידורו "ואי בעי משתיא חמרא משום אונס לומר בחמישי הלל הגדול ישתנס".

והק' התוס' איזה איסור יש לשתות אחר כוס ד' שיהיה צריך היתר מיוחד ע"י אמירת הלל הגדול. הא כל האיסור לשתות בין כוס ג' לכוס ד' מבואר בירושלמי שהוא משום שכרות, אבל אחר שגמר את ההלל מאי איכפת לן אם ישתכר. וברא"ש משמע משום דבעי שיאריך בסיפור כל אותו הלילה. וק"ק דאם איתא דיש בכוס חמישי משום שכרות, א"כ מה מועיל מה שיאמר עליו הלל הגדול.

אכן הרמב"ן ביאר בזה, דאכן אסור לשתות אחר כוס ד' אבל לא מטעם שכרות אלא מטעם אחר, שלא יהיה נראה כמתחיל בק"פ חדש, דאין נמנין על ב' פסחים. ולכן אם בא לשתות כוס חמישי החמירו עליו לומר עליו הלל הגדול. והביאור לכאורה דע"י שאומר הלל הגדול משייך את הכוס החמישי לסדר הראשון.

ועיי"ש ברמב"ן שנסתפק שמא אחר שהאריכו עליו את

נראה דהלל הגדול אין לו באמת תורת הלל להצריך ברכה לאחריה בפנ"ע, רק הוא פסוקי שבח וזמרה בעלמא, ^{פ"ח} וברכת השיר היא חיוב ברכה בפנ"ע, אלא שסידרו אותה אחר פסוקי הלל הגדול, כמו שאומרים אותה אחר פסוקי דזמרה בשבת, וככל הנ"ל.

אבל ש"י הרי"ף והרמב"ם דר' יוחנן אינו אומר יהללך כלל, רק נשמת לבד. ולרב יהודה אומר רק ברכת יהללך לבד. (ופסקו כרב יהודה). ונראה דזה מוכח לשיטתם שגרוסו דאומר הלל הגדול על כוס חמישי. דמוכח לפי"ז דהלל הגדול אינו פסוקי שבח בעלמא, אלא דין הלל יש לו. וא"כ איזה טעם יש שיהיה לו ברכה אחרת מהלל. ואם החתימה דהלל היא יהללך, גם החתימה דהלל הגדול צ"ל יהללך, וכן להיפך, ודו"ק.

כוס חמישי

מנהג ישראל – ומובא בחק יעקב על השו"ע – למזוג כוס חמישי שלא מכוסות המסובין, וקוראין אותו כוס של אליהו. וצ"ב הענין.

ובס' קול אליהו ובס' טעמי המנהגים מובא בשם הגר"א דהוא מקביל לכוס חמישי שדברו בו הראשונים. וצ"ב שהרי אין שותין הכוס של אליהו כלל, ומאי שייטי' לדין כוס חמישי דבפשוטו דינו בשתייה.

ב. במשנה (ק"ז): רביעית גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר. ובגמ' נחלקו אם ברכת השיר היינו יהללך או נשמת כל חי. והרמב"ם פסק שהיא יהללך, ורשב"ם כתב שאומרים שניהם בחתימה, אבל התוס' והרא"ש כתבו שאין נכון לחתום ב"פ אלא אומר יהללך בלא חתימה ואח"כ נשמת בחתימה. ולכ' אינו מובן א"כ לא קיים ברכת יהללך כלל. אכן הביאור פשוט דהכונה דכולל שתייה בברכה אחת, והחתימה עולה לשתייה. (והב"י כתב דיש ספק לפי"ז אם יש לחתום בחתימת ישתבח, או"ד בחתימה דמלך מהלל בתשבות כיון שזו החתימה דהלל. ולכן כתב עצה לעשות להיפך, לומר נשמת ואח"כ יהללך. ואזי ודאי חותם יהללך. והביאור כנ"ל דכיון שכולל ב' הברכות בברכה אחת, בעצם אין קפידא איזו יקדים.)

ובגמ' (ק"ח). רביעי גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי ר"ט. כך בס"ש. וכן נוהגים עפ"י הרשב"ם ותוס' שאומרים גם הלל הגדול בין יהללך לנשמת,

^{פ"ח} ומסתמא נקרא הלל הגדול בלשון סגי נהור, כמו קידושא רבא.

שדורשים "לחם עני", שעונים עליו דברים הרבה.

והרמב"ם נראה דס"ל כר"ח (פסחים לו.) שכתב ש"דברים הרבה" היינו אמירת מצה זו שאנו אוכלים על שום מה.

עוד מצינו פלוגתא בין הרמב"ם והטור, דאיתא במשנה מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל, וכתב הטור שהטעם שמוזג כבר אז בתחילת אמירת ההגדה, אף שאי"צ להכוס כ"א אח"כ, הוא כדי שישאלו התינוקות. אבל הרמב"ם (פ"ז ה"י) כתב שאומר ההגדה על כוס שני, ומשמע שדינא הוא שההגדה צריכה להיאמר על הכוס.

בפשוטו דפליגי לשיטתייהו. דא"א לומר על שניהם. כמש"כ הב"י (תע"ג) בשם האגור דבכ"מ שמגביה הכוס מכסה המצות. ולרמב"ם אומר ההגדה על הכוס, ולא על המצה, ולטור להיפך.

ולדעת הרמב"ם שאומר ההגדה על הכוס, לכ' צריך להגביה הכוס לכל אמירת ההגדה. ובאמת שכן איתא בשבלי הלקט.

ואנו שאין עושים כן, בפשוטו משום שאנו מביאים הקערה בתחילת ההגדה כדעת הטור, ואומרים ההגדה על המצה, ולא על הכוס.

ו. והנה בהא דלחם עוני שעונים עליו דברים הרבה פרש"י הגדה והלל. ויל"ע דהנה הטור כתב בשם מדרש שוחר טוב דמגביה היין – והשו"ע מוסיף שמכסה המצה – מן "לפיכך" עד הסוף, משום שאין אומרים שירה אלא על היין. ופי"ה הגר"א דהיינו הלל. (ולכן מנהג הגר"ח דגם בכוס ד' מגביה הכוס.) וקשה הא עיי"ז מתבטל ענין "לחם עוני" שצריכים לומר ההלל על המצה.

ודוחק לומר דהטור והשו"ע חולקים על רש"י, וס"ל דענין לחם עוני אינו כולל ההלל. דבירושלמי מפורש דטעמא דבית הלל דאומר גם בצאת ישראל ממצרים על כוס שני משום המתחיל במצוה אומרים לו מרק, דהיינו מצות סיפור יציא"מ. הרי מפורש דגם זה בכלל מצות סיפור יציא"מ, ולמה יצא מכלל דין לחם עוני.

ובאמת שבהגהות מיימוני (סדר הגדה אות ג') כתב וז"ל כאן נוהגים כל אחד להגביה כוסו בידו עד סוף לפיכך, אכן נאה לאחוז בידו עד גאל ישראל ועד שיברך בפה"ג עכ"ל. הרי שהביא מנהג להגביה הכוס רק כשאומר לפיכך ותיכף מניחים אותו לומר הלל, ונראה טעם מנהג זה כנ"ל דצריך לומר על המצה. אבל עיי"ש דלא ניחא לי' במנהג זה. ועכ"פ דעת הטור והשו"ע להגביה הכוס

הדרך לומר הלל הגדול, כבר מותר לשתות עוד כוסות אח"כ. וזה צ"ב דכיון שאינו אומר על אותם כוסות הנוספים הלל הגדול א"כ למה יהיו מותרים. ואיזו סברא היא זו דכיון שאמר הלל הגדול על כוס ה' כבר הותר בכוסות נוספים. ובאמת הרמב"ן עצמו לא החליט הדבר, וצ"ב מהו יסוד הספק.

ג. והנה ראינו דהרמב"ן וריט"ע ס"ל דכוס ה' אינה אלא רשות. אבל הרמב"ם כתב "ויש לו למזוג כוס ה'... וכוס זה אינו חובה כמו ד' כוסות". ומשמע דהוא מצוה עכ"פ, רק דאינו חובה כ"כ כמו אינך. וכ"כ הר"ן בדעתו דהיא מצוה מן המבואר. וצ"ב הגדר.

גם יש לדייק דבשאר הכוסות כתב הרמב"ם שמברך בפה"ג ושותה (עי' פ"ח הל' א', ה', י'). ואילו לענין כוס זה החמישי לא כתב אלא שיש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, ולא הזכיר לא ברכת בפה"ג ולא שתיה. משמע שאי"צ לשתותו. וכן יש לדייק ממש"כ דד' כוסות צריכים הסיבה ולא הזכיר שיסב גם בכוס ה'. וכל זה צ"ב.

ד. הטור (סי' תפ"א) מביא בשם ר' האי גאון מחלוקת לענין ברכת השיר שהיא הברכה שאחרי ההלל, למי ששותה כוס ה'. דתחילה מביא בשם רס"ג דאחר ההלל דכוס ד' לא יברך, אלא ימתין לומר יהללך עד אחר הלל הגדול שעל כוס ה'. וטעמו ברור כדי שהברכה תחול על שניהם. (אבל מי שאינו שותה כוס ה' הרי אינו אומר הלל הגדול כלל.)

אבל ממש"כ ר' האי גאון וז"ל אבל עכשיו באו תלמידים ואמרו שעל כל כוס וכוס "צריך ברכה לאחריהו כמו לפניו" ולכן אחר ההלל דכוס ד' אומר יהללך, ואחר הלל הגדול דכוס ה' אומר נשמת וישתבח, באופן שחותם על כל א' בנפרד. וצ"ב מהו כונתו במש"כ שכל כוס וכוס צריך ברכה לאחריהו כמו לפניו, ומה זה ענין לחתימה ההלל. והד"מ והב"ח פ"י דהני תלמידים סבירא להו כהנך ראשונים דכל כוס צריך בפה"ג בתחילה ועל הגפן בסוף. אלא דאינו מובן מה זה ענין לחתימת ההלל. ועי' בדרכי משה שכתב דכיון שמברך על הגפן הוי כפורש מכוס ד'. והדברים טעונים ביאור.

ה. ונקדים:

הנה במשנה מבואר דאחר שהביאו את השולחן מתחילה בשעת טיבול ראשון מסלקים אותו. ונחלקו ראשונים מתי מחזירים אותו. דעת הרמב"ם שאין מחזירים השולחן עד אמירת "פסח מצה ומרור" כדי שיאמר מצה זו כו'. אבל דעת הטור דכבר בתחילת ההגדה מחזירין, משום שצריך לומר את ההגדה על המצות, כיון

היא מצוות כוס שני אינו צריך שיאחו הכוס בידו אלא סגי במה שאומר את ההגדה עלה קביעות של הכוס.

ולכן כתב הרמב"ן דאין לשתות כוס אחר משמזג כוס שני והתחיל במצותו, דכיון שאומר ההגדה על הקביעות של כוס זה, אם ישתה כוס אחר באמצע נמצא שההגדה לא נאמרה על הקביעות של כוס אחד אלא של ב' כוסות. ואי"ז כתיקונה. כי ההגדה צריכה להיאמר קביעות של כוס א'. ואם ישתה באמצע, נמצא שאמירת ההגדה היתה על קביעות של ב' כוסות.

ט. והנה אף דמצינו דכשאומר קידוש על הכוס מכסה הלחם שלא יראה בשתו, והב"י כתב בשם האגור והביאו גם בשו"ע דה"ה כשמגביה הכוס בשביל אמירת הלחם מכסה המצה, אבל כל זה ל"ש כ"א באמירה שהיא על הכוס שבידו ממש, דמה שאומר על הכוס שולל שאינו אומר על הלחם. והרי הכוס בידו, ולא הלחם. אבל לענין קביעות, בודאי יכול לקבוע את עצמו על שניהם, דקובע לאכילת לחם ויין. ומעתה נראה דאי"ז לשוות פלוגתא בין הטוהשו"ע שפסקו דצריך להביא הקערה בתחילת אמירת ההגדה כדי שיאמר ההגדה על המצה משום לחם עוני, לבין הרמב"ן שכתב דאמירת ההגדה היא מצות כוס שני. דתרוייהו איתנהו, דקובע את עצמו על המצה וגם על היין ומתקיימים שני הדינים.

ומעתה בהלל נהי שמגביה הכוס – משום אמירת שירה על היין, ולפי"ז השירה אינה על הקביעות של היין לחודה אלא על הכוס שמגביה ממש, ולכן כתב האגור שמכסה המצה שלא יראה בשתו, אבל לא בטלה עי"ז הקביעות של המצה, דמה שמכסה המצה הוא משום שאינו אוחה בידו לומר הלל על המצה שבידו ממש, אבל אי"ז ענין למה שקבע את עצמו על היין והמצה, ושפיר מתקיים דין לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה כפרש"י הגדה והלל, כי דין לחם עוני מתקיים במה שאומר הגדה והלל על הקביעות של המצה כנ"ל.

י. מעתה יש לבאר מש"כ ר' האי גאון בדעת התלמידים, דכיון שמברך על הגפן אחר כל כוס וכוס צריך תתימה בפנ"ע להלל המצרי ולהלל הגדול.

דהנה הטעם שצריך לברך ברכה אחרונה אחר כל כוס, משום דס"ל להני ראשונים דא"א לברך ברהמ"ז אחת לכמה סעודות. (והוא מח' רש"י ותוס' בחולין פו:): ובכ"מ, דעת רש"י דכיון שהסיח דעתו צריך לברך ברהמ"ז. ותוס' ס"ל דאי"ז, וביאר הרא"ש משום שברהמ"ז אחת עולה לשתי הסעודות.

ודעת הני תלמידים כדעת רש"י דא"א לברך ברכה אחרונה אחת לכמה קביעות, וגם סבירא להו דכל כוס

מן לפיכך עד הסוף, ובשו"ע כתב שמכסה המצה, וק' הא מבטל עי"ז דין לחם עוני שצריך לומר הגדה והלל על המצה.

ז. ונראה בזה בהקדם, דהנה במשנה (ק"ז). תנן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות שותה. ודעת רש"י ובעה"מ ורמב"ן דהיינו אפילו בין כוס א' לב'. (אבל יש ראשונים דסבירא להו דלא ישתה בין כוס א' וב' משום שכרות, דגם יין שקודם הסעודה משכר. והמשנה לא התירה כ"א בין כוס ב' וג' דהוי תוך הסעודה). ולפי"ז כתב בעה"מ (כד. בדפי הרי"ף) דאפילו באמצע ההגדה יכול לשתות כוס אחר. שאינו ממנין הכוסות.

אבל הרמב"ן שם פליג. דאף דגם הוא ס"ל דשרי לשתות בין כוס ראשון לכוס שני, אבל היינו דוקא קודם שהתחיל ההגדה. אבל "משמזגו לו כוס שני והתחיל במצותו" אסור לשתות כוס אחר.

ולכ' חזינן מזה דהרמב"ן ס"ל כהרמב"ם, שאומר ההגדה על הכוס (ודלא כהטור שאין המזיגה בתחילת ההגדה אלא כדי שישאלו).

ומ"מ דבריו צ"ב, נהי שאומר ההגדה על הכוס, למה לא יוכל לשתות באמצע כוס אחר. ונניח שמגביה הכוס ואומר ההגדה, מהכ"ת שיהיה איסור באמצע להניחו ולשתות כוס אחר, ואיך זה פוגע באמירת ההגדה על כוס זה.

ח. נראה דבאמת אין דעת הרמב"ן ממש כדעת הרמב"ם שכתב שאומרים ההגדה "על כוס שני", דמשמע שהוא מדין אמירה על הכוס ממש, דלפי"ז היה הדין נותן להגביה הכוס כמש"כ השבלי הלקט, והרמב"ן לא הזכיר זה, רק כתב "משמזגו לו כוס שני והתחיל במצותו". אלא כונת הרמב"ן שאומר ההגדה על הקביעות דכוס שני.

ולבאר זה יותר. דכוס של ברכה ודאי יש דין להגביה הכוס. אבל שם זה משום שהברכה חלה על מה שבידו. כמו דאיתא בירושלמי (מובא בתוס' ברכות לט.). דהיכא דברין אתורמוסא למיכליה ונפל מידיה ושקל אחרינא בעי ברוכי זמנא אחריתי. אבל אמירת ההגדה אינה ברכה, ואינה חלה ביחוד על מה שבידו. וכמו שלהטור שצריך להביא המצה בתחילת אמירת ההגדה משום "לחם עוני" שעונים עליו דברים הרבה, ולא אשכחן שצריך להחזיק המצה בידו, כי "עליו" אינו מצריך שתהיה המצה בידו, אלא סגי במה שאומר ההגדה על הקביעות של המצה. והרי גם ביין שייך קביעות (כמבואר באו"ח סי' רי"ג דפת ויין מהני הסיבה להוציא אחרים יד"ח), וגם שם מש"כ הרמב"ן דאמירת ההגדה

ובזה קאמר ר"ט דאם אומר עליו הלל הגדול שרי לשתות כוס ה'. ובפשוטו הייתי אומר דהביאור דע"י אמירת הלל הגדול משייך הכוס להקביעות דמעיקרא, דהוי המשך אחד עם סעדות הק"פ הראשונה. אבל א"כ אינו מובן מה זה שכתב הרמב"ן דשמא אחר שאומר הלל הגדול על כוס חמישי שרי לשתות אח"כ כוסות אחרים. והרי סוכ"ס אחר שגמר כוס זה עם הלל הגדול שעליו, ושותה כוס אחר, נראה כקובע לפסח אחר.

יב. ולכן נראה להיפך, דהלל הגדול אינו ענין לקביעות דק"פ. כי כל הדר' כוסות שייכים להקביעות דהק"פ, דקידוש הוא במקום סעודה, ואמירת ההגדה בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניו. (ושי' הרמב"ן עצמו דהפסח מצה ומרור הם שמחייבים בסיפור יציא"מ כמבואר בדבריו בסה"מ במצוות ששכח הרמב"ם (מצ' ברכת התורה) שדימה היחס שבין מצ' סיפור יציא"מ למצ' פסח מצה ומרור ליחס שבין מצ' ברכת התורה ומצ' ת"ת, ומקרא ביכורים למצ' בכורים, ואכ"מ.) וברהמ"ז היא על הסעודה דהק"פ. וגם ההלל נאמר על הק"פ, כמפורש במשנה דהפסח טעון הלל באכילתו. וכמש"כ הרמב"ן בחידושים דהיינו טעמא שאמרו י"ח ימים שהיחיד גומר בהם את הלל, ולא אמרו י"ח ימים ולילה אחד, כי ההלל דליל פסח אינו מתחייב ע"י הלילה אלא ע"י הק"פ.

אבל הלל הגדול אינו ענין להק"פ. שהרי אמרו אחר שכבר נאכל ונגמר הפסח. משא"כ ההלל שעל כוס רביעי התחיל באמירתו על כוס שני כשהפסח לפניו. ונראה דזה גופא טעמא שחילקו ההלל, כדי להתחיל באמירתו כשהפסח קיים. וא"כ הך כוס חמישי אינו שייך להקביעות דהק"פ.

ומה שאמירת הלל הגדול מתיר שתיית כוס חמישי, אדרבא הוא מה"ט גופא דכיון שקובע עצמו בכוס זה לדבר אחר – דהיינו אמירת הלל הגדול – שאינו שייך לק"פ כלל, לכן אינו נראה כקובע עצמו לאכילת ק"פ אחר.

ובזה דן הרמב"ן דשמא כיון שקבע עצמו בכוס זה להלל הגדול דל"ש לקביעות דק"פ פקע כל החשש וגם אם ישתה כוסות נוספים כבר לא תלינן שעושה כן בשביל לקבוע על ק"פ.

יג. והנה שי' ריט"ע והרמב"ן דכוס ה' הוא רשות, כנ"ל.

הוי קביעות בפנ"ע, וזה מה שהוכיחו ממה שמברך ברכה אחרונה על כל כוס וכוס.

ולכן סבירא להו, דתינח אילו לא היה מברך ברכה אחרונה לאחר כוס ד', היה אפשר ל' דכוס ד' וכוס ה' הוי קביעות אחת. וממילא, דאף שהדין לומר הלל על הקביעות של יין, כאן שני הכוסות הוי קביעות אחת, ולכן הוי כהלל א'. והיה יכול לחתום חתימה אחת לכל. אבל כיון שמברך ברכה אחרונה על כל כוס, ע"כ דכל א' היא קביעות בפנ"ע, וממילא דכל הלל עומד בפנ"ע, וצריך חתימה לכאור"א.

יא. מעתה נראה לבאר מש"כ הרמב"ן דאסור לשתות אחר כוס ד', דנראה כקובע לפסח אחר (אא"כ אומר עליו הלל הגדול). דלכ' אינו מובן מה ענין כוס נוסף לחשש שרוצה לאכול ק"פ אחר.

דהנה שי' הרמב"ן (במלחמות כד: בדפי הרי"ף) דאי"צ לברך ברכה אחרונה על כל כוס, אבל המעי' שם יראה דדעתו דלאו היינו טעמא משום שיכול לברך ברכה אחרונה א' על כמה קבעיות, אלא משום שהכל חשוב קביעות אחת עיי"ש. נמצא דכל הדר' כוסות מצטרפים לקביעות אחת, והיא הקביעות דהסעודה הק"פ. וקביעות זו נגמרת עם הכוס הרביעי.

(וצ"ל דאי"ז סותר למה שכתבנו לעי' בדעת הרמב"ן שצריך לקבוע אמירת ההגדה על כוס א' דוקא (ולכן אסור לשתות כוס אחר משמזג כוס ב' והתחיל במצותו), כי בודאי אומר ההגדה על קביעות של כוס א', וכן קידוש וברהמ"ז והלל, כל א' נתקן על קביעות של כוס א'. ק"ט אלא דס"ל להרמב"ן דליכא סילוק בין כוס לכוס, ולכן כל הדר' קבעיות של הדר' כוסות מצטרפין, ומברך ברכה אחרונה א' על הכל.)

וזהו ענין מש"כ הרמב"ן דאסור לשתות אחר כוס ד' משום דנראה כקובע א"ע לק"פ אחר, דתמהנו בריש דברינו בגדר חשש זה, ומהיכ"ת לחשוב דכיון ששותה כוס נוסף שרוצה לאכול פסח אחר. אבל לנ"ל מבואר, כי הקביעות של הדר' כוסות מצטרפין לקביעות אחת, והיא היא הקביעות דסעודת הק"פ, והקביעות דסעודה הק"פ נגמרת עם כוס ד'. ואם אח"כ שותה כוס נוסף הרי הוא מתחיל בקביעות חדשה, ונראה כקובע לסעודה אחרת, של פסח אחר.

ק"ט והוא דיכול לשתות בין כוס ב' וג' היינו קודם שמזג כוס ג' והתחיל בברהמ"ז, כמוכח.

ומה שאנו מוזגים אותו לפני הלל המצרי, ואם איתא דהוא משום כוס חמישי לכאורה היו צריכים למזוג לפני אמירת הלל הגדול. פשוט משום שאנו עושים כשי' התוס' וכוללים הלל הגדול בתוך ברכת השיר. וא"כ יהיה הפסק באמצע הברכה למזוג הכוס חמישי אז. ומ"מ לצאת ידי שי' הרמב"ם מוזגים גם כוס ה', קודם התחלת ההלל. כדי שלדעתו הלל הגדול ייאמר עליו.

טז. ונראה לבאר יותר ענין הלל זה, שאינו על הק"פ, ואומרים אותו בסוף הלילה.

ונקדים מה ששמעתי מהגר"מ שפירא שליט"א בשם בעל המכתב מאליהו, דחז"ל תקנו בנוסח התפילה בסוף ברכת יוצר "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו". ורגילים לחשוב שהדיוק הוא מלשון "עושה", שהוא לשון הווה. אבל זה אינו. דהרי כמו"כ כתוב "לגזור ים סוף לגזרים", "למכה מצרים בבכוריהם" גוי, וכל זה היה בעבר, ומ"מ נקט לשון הווה, ואי"ז דיוק. אלא הכונה לדייק ממש"כ "כי לעולם חסדו", שפירושו שאותו חסד שהיה כשגזרו ים סוף לגזרים, הוא עצמו קיים לדורות, שבאותה מידה עושה ועתיד לעשות עמנו נסים ונפלאות. ואותה מידת החסד שהיתה בהכאת מצרים בבכוריהם, היא עצמה קיימת לנו ולבנינו לעשות פדות ונקם מצרינו. אשר לכאורה אם כן יקשה, איך קאמר לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו, והרי החסד דמעשה בראשית הוא ענין מיוחד, דעולם חסד יבנה, ואינו שייך אח"כ. אלא ע"כ שהקב"ה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, "בטובו", דהיינו באותה מידת החסד ממש דשעת הבריאה את"ד, והדברים עמוקים.

ומזה אנו מבינים, דבזה נבדל הלל הגדול מההלל המצרי. כי הלל המצרי הוא על יציא"מ עצמה. והיא נאמרת על הק"פ, שע"י הקרבן פסח נחשב שעת הגאולה והיציאה ממצרים.

(וכמו שביארנו במקו"א דלכ' דברי הרמב"ן (בחי' ע"פ ער"פ) סתרי אהדדי דכתב שלא אמרו י"ח ימים ולילה אחת משום שההלל דליל פסח אינו מצד היום אלא מצד הק"פ, והוא עצמו כתב שם בהמשך דאומרים הלל משום שהיא שעת הגאולה. והביאור פשוט דע"י הק"פ נחשב שעת הגאולה. דא"א לומר שירה על הנס כ"א בשעת הנס, ואינו נחשב שעת הנס כ"א ע"י קביעת יו"ט, או ע"י מצוה שהיא זכר לנס. ומצד הקביעת יו"ט דפסח הרי אומר הלל למחר. אלא ע"כ שאפשרות אמירת הלל על הגאולה דיצא"מ הוא מכח הק"פ.)

אבל הלל הגדול אינו על יציא"מ, אלא על אותה מידת החסד שנתגלה במצרים והיא קיימת לעולם, ובה אנו

אבל שי' הרמב"ם דיש לו למזוג כו' אלא שאינו חובה כהד' כוסות. ונתקשינו בגדר הדבר.

ומדברי הרמב"ם מדוייק דאי"צ לברך בפה"ג ולשתות כוס זה, שלא כתב אלא שיש לו למזוג כוס חמישי ואומר עליו הלל הגדול, ולא כתב שמברך בפה"ג ושותה, כמו שכתב בשאר הד' כוסות. וגם בדין הסיבה לא כתב הרמב"ם אלא שד' כוסות צריכים הסיבה, ולא הזכיר שיסב בכוס ה'. ושיטתו מבוארת דבאמת אי"צ לשתות כוס ה', וממילא א"א לומר דטעם מזיגת כוס זה בשביל מי שתאב לשתות, כדברי הרמב"ן. והוצרך הרמב"ם לפרש דעצם אמירת הלל הגדול על כוס ה' הוא מצוה. אלא שיקשה מהמשנה דלא יפחתו לו מד' כוסות. ולזה הוצרך הרמב"ם לומר דאינו חובה כמו שאר הכוסות. ואינו אלא למצוה מן המוכרח, ולכן אין נותנים זה מן התמחוי.

ומה שאינו חיוב גמור נראה משום שחיוב הלל בליל פסח הוא משום הק"פ, כמבואר במשנה דהפסח טעון הלל באכילתו, והלל הגדול הרי אינו על הק"פ וכמש"נ, ולכן אינו חובה. אלא שדעת הרמב"ם דמ"מ מצוה איכא, להאריך בשיר ושבח ליקרת הלילה.

ובאמת מלשון הרמב"ם משמע עוד דעל הלל הגדול אינו אומר ברכת השיר. ודלא כדברי הטור בשם הגאונים שמברך לבסוף (לרס"ג כדאית לי, ולתלמידים כדאית להו). דס"ל דכיון שאינו חיוב גמור לא קבעו עליו ברכה.

וכיון שאין שם ברכה, ממילא דאף שאמרו על היין, משום דאין אומרים שירה על היין, אבל אין שם דין כוס של ברכה. והחיוב טעימה בכ"מ הוא מדיני כוס של ברכה, כמבואר בעירובין (מ:): דכוס של ברכה טעון טעימה. ופרש"י משום שהוא גנאי לכוס של ברכה לא לטעום ממנו.

אמנם יש עוד טעם לשתית הד' כוסות, משום חירות, אבל בלשון הרמב"ם (פ"ז חו"מ הל' ו' ז') מבואר שהוא מדין חיוב אדם להראות עצמו כאילו יצא ממצרים, והוא דין אחד עם הסיבה, והכל מדיני הסעודה, ד"כשסועד אדם בלילה הזה" – דהיינו סעודת הק"פ – צריך להראות א"ע כאילו יצא ממצרים ע"י הסיבה ושתית ד' כוסות דרך חירות. אבל כוס חמישי זה שאינו מהקביעות דהק"פ, אינו ענין לשתיה דחירות.

יד. ולשי' הרמב"ם מכוון מאד הנאמר בשם הגר"א דכוס של אליהו – שאין שותים אותו אלא מוזגים אותו לחוד – הוא כנגד כוס ה'. דהרי הרמב"ם אין בכוס זה חיוב שתיה. רק מוזגים אותו בשביל אמירת הלל הגדול.

בטוחים שיפרקנו מצרינו תמיד.

ואומרים עליו הלל, ומתריך שקודם שנכנסו לארץ ישראל בראשונה היו כל הארצות כשירות לומר שירה (ועיין טורי אבן שם). הרי מפורש שבפסח אומרים הלל על הנס.

וזהו עומק מה שנתבאר דארתו הלל הגדול אינו שייך לקביעות דק"פ, שנגמר עם כוס ד'. והיא קביעות אחרת, ושייכת לגאולה שבכל דור ודור ולגאולה הסופית העתידה.

ואין אנו שותים את הכוס הזה, כי הוא שמור וקיים לעתיד, והוא כוסו של אליהו, שיבוא ויבשרנו הן גאלתי אתכם אחרית כראשית, ואז נשתה אותו על גאולתנו ועל פדות נפשינו בב"א.

מחייבי ההלל בליל הסדר

נחלקו ראשונים אם צריך לברך על אמירת ההלל בליל הסדר. דעת הרמב"ן כאן שמברך פעם אחת בתחילת ההלל שבסוף מגיד, ועולה הברכה לכל ההלל. ואף שמפסיקים באמצע ההלל באכילה, כך היתה תקנת קריאתה בהפסק.

ובזה נבוא אל הסתירה בדברי רב האי גאון, כי הוא סובר שאמירת הלל על הקרבן פסח היא בתורת פסוקי שירה בעלמא, ולא בתורת תקנת קריאת הלל. וכמו בשחיטת הפסח שגם כן אמרו הלל, ולא תמיד היו גומרים אותו, כי נכנסו בשלשה כתות ומימיהם של כת שלישי לא הגיעו לאהבתי, כמבואר במשנה, ובודאי תקנת קריאת הלל אינה מתקיימת אלא כשגומר את כולה, רק היה שם בתורת אמירת פסוקי שבה בעלמא, וכן הוא באכילת הפסח. אבל אמירת הלל על הנס היא חובת קריאה גמורה, ובברכה, וכמו הלל של חנוכה. ומעתה יש לומר, שמה שכתב הר"ן והמרדכי בשם רב האי גאון שאין מברכים על הלל בליל פסח, מדובר כשקרא הלל בבית הכנסת ובירך שם, וכמבואר במסכת סופרים (פ"ב) שכך מצוה מן המובחר, ואם כן כבר יצא בזה ידי חובת קריאת הלל על הנס, ובביתו בשעת הסדר אינו חייב בהלל אלא משום הקרבן פסח, ואין זה אלא כהלל של שחיטת הפסח, בתורת פסוקי שירה, ואינו מברך. אבל מה שכתב הטור בשם רב האי גאון שמברך שתי פעמים, מדובר כשלא קרא הלל בבית הכנסת, ואם כן בא לצאת גם ידי חובת הלל על הנס, שהוא חיוב קריאת הלל גמור, וצריך לברך כמו בחנוכה, ומכיון שמפסיק באמצע (שכך נתקן) מברך שתי פעמים.

מאידך, הר"ן והמרדכי הביאו בשם ר' האי גאון שאין לברך, שאין הלל זה בתורת תקנת קריאת הלל, אלא בתורת אמירת שירה בעלמא. וביאר הגרי"ז שדומה לאמירת ההלל בשעת שחיטת הפסח, שלא היתה בתורת חיוב קריאת הלל, שהרי אמרו במשנה (לעיל סד.) שמימיהם של כת שלישי לא הגיעו לאהבתי, הרי שלא גמרו ההלל כלל ועל כרחך שלא היתה האמירה בתורת קריאת הלל כתקנתה, אלא בתורת אמירת פסוקי שירה בעלמא. ולכן אינו מברך.

אכן הרמב"ן יש לו שיטה אחרת ביסוד הענין. כי עיין בדבריו כאן שכתב שלא נמנה הלל של ליל פסח בגמרא בתוך מנין הי"ח ימים שהיחיד גומר בהם את הלל משום שלא נתכוננו שם למנות אלא הימים שבהם היום הוא המחייב בהלל, ואילו בליל פסח ההלל מתחייב מצד מצוות הקרבן פסח, ולא מצד היום. ובהמשך דן הרמב"ן אם מברכים על ההלל של ליל פסח, וכתב שבדאי צריך לברך שהרי היא שעת גאולתם. ולכאורה דברים כסותרים זה את זה, שתחילה כתב שההלל בליל פסח הוא אך ורק על הקרבן פסח (ולכן אינו נמנה בין הי"ח ימים, כי הקרבן מחייב ולא היום), ובסוף כתב שאומר הלל משום שהוא שעת גאולתם.

שיטה שלישית כתב הטור בשם מהר"ם מרוטנבורק שמברך שתי פעמים, פעם אחת על תחילת ההלל שעל כוס שני, ואחר כך כשבא לגמור ההלל על כוס רביעי מברך שנית. וכתב הטור שכן נהג ר' האי גאון.

ולכאורה יש כאן סתירה בשיטת ר' האי גאון מן הקצה אל הקצה, כי הר"ן והמרדכי כתבו בשמו שלא לברך כלל, ואילו הטור כתב בשמו לברך שתי פעמים.

וצריך לומר שהכל אחד, כי סובר הרמב"ן שאמירת הלל על הקרבן פסח היא אמירתה על נס הגאולה (ושלא כמו שביארנו בדעת רב האי גאון שהם שני ענינים נפרדים, ובבית הכנסת יכול לקיים אמירת הלל על הנס אבל לא אמירת שירה על הקרבן פסח). והביאור בזה, כי למשל בחנוכה אומרים הלל על הנס, אף שהנס הרי אירע בעבר לפני שנים רבות, משום שקביעת היו"ט של חנוכה פועל שעל ידי זה כשעומד ביום של חנוכה הרי הוא

ונקדים, כי הנה בהלל של ליל פסח כלולים שני ענינים, האחד מה שמבואר במשנה (צה.) שהקרבן פסח טעון הלל באכילתו, והשני שצריכים לומר הלל על הנס, וכמו שמבואר בגמרא (ערכין י:): שחייבים לומר הלל בחנוכה "משום ניסא", ומקשה הגמרא אי הכי פורים נמי, ומתריך משום שאין אומרים הלל על נס שבחוף לארץ, ועל זה מקשה הגמרא "והרי פסח", שהיה נס שבחוף לארץ

הראשון טעון הלל באכילתו כו' ע"ש ומבואר שאמירת ההלל בליל פסח על הקרבן פסח הוא בא. ובפשוטו כי זהו טעם הר"ן סופ"ב דמגילה דפשיטא ליה דלראב"ע הסובר שזמן אכילת הפסח הוא עד חצות, גם ההלל צריך לאמר לפני חצות ע"ש.

וק"ל, דבאו"ח סי' תע"ז ס"א פסק המחבר שצריך להזהר לאכול האפיקומן קודם חצות, ובהג"ה שם כתב שה"ה להלל שצריך לאמרו קודם חצות, וכתב ע"ז בבהגר"א שהוא משום כוס ד' ע"ש, ומבואר דעת הגר"א דההלל מצד עצמו היה אפשר לאמרו גם אחר חצות, רק דצריך לאמרו קודם חצות משום כוס ד' שצריך לשתותו קודם חצות, וכפיה"נ משום ששתיית ד' כוסות הוא מקיומי מצ' סיפור יציא"מ שזמנו כשפסח מצה ומרור מונחים לפניו דהיינו עד חצות לראב"ע. וקשה, למה לא פי' הגר"א דגם ההלל צריך להאמר קודם חצות, כיון שהוא בא על אכילת הפסח.

ג. במסכת סופרים פ"כ ה"ט, ומובא בר"ן ובטור סו"ס תע"ג, ימים י"ח ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל ואלו הן כו' ויו"ט הראשון של פסח ולילו. ובגולה כ"א יום וב' לילות. ומצוה מן המובחר לקרות הלל בשני לילות של גלויות בביהכ"ס ולברך עליהן ולאמרן בנעימה לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו ע"כ. והלשון משמע קצת דרין זה דאמירת הלל בביהכ"ס נאמר בגלויות דוקא, והדבר צריך טעם.

ועי' בגמ' לעי' (פה): כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא, שהיו אוכלים הפסח בבתייהם ואח"כ עולים לגגים לומר הלל.³⁷ ונראה שהוא מעין ההוא דינא דמס' סופרים הנ"ל שמצוה מן המובחר לומר הלל בביהכ"ס משום

עומד בשעת הנס. וזהו שאמרו בגמרא לענין חנוכה שקבעום ועשאום יו"ט בהלל והרמב"ם כתב (ריש הל' חנוכה) שעשו אותם ימי הלל. ולכן חנוכה נמנה בין הי"ח ימים שגומרים בהם את ההלל, על אף שהרמב"ן ביאר שלא נמנו שם אלא הימים שהיום הוא שמחייב בהלל, כי גם בחנוכה אלמלא היום שנקבע ל"יום הלל" לא היה אומר הלל על הנס. אבל בליל פסח לא היום הוא שמחייב בהלל, שהרי מצד היום יאמר הלל גם למחר, ובמה נתיחד הלילה שייחשב שעת הנס בפני עצמו. אלא הוא על ידי הקרבן פסח, כי שעת אכילת הקרבן פסח נחשבת שעת הגאולה, כי הפסח הוא זכר למה שפסח על בתינו בשעת הגאולה ועי"ז נגאלנו.³⁸

ונוכל להוסיף שהרמב"ן בזה לשיטתו, שהרי הוא סובר שגם מצוות סיפור יציאת מצרים תלויה בקרבן פסח (יחד עם המצה והמרור), כמה שביארנו לעיל (קטז). נמצא שכל דיני זכירת הנס – הן מצוות סיפור יציאת מצרים והן אמירת הלל בשעת גאולתם – נובעים ממה שפסח מצה ומרור מונחים לפניו.

חלוקת ההלל

יש לעיין בטעם הדבר שמחלקים את ההלל בליל פסח, שאומרים מקצתו על כוס שני ומקצתו על כוס רביעי, כמבואר במשנה. ובתיור"ט נדחק שהוא בשביל התינוקות שלא יישנו.

ב. במשנה לעי' (צה). מה בין פסח ראשון לשני כו'

³⁷ לפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ן שאי אפשר לומר הלל על הנס של יציא"מ אלא ע"י הקרבן פסח, שעל ידי הקרבן מתקשר לנס, יש לתרץ מה שלכאורה קשה בדברי התוספות (סוכה לח). שכתבו שנשים פטורות מהלל בסכות ושבועות, שרק בליל פסח חייבות משום שאף הן היו באותו הנס. וקשה, למה לא נאמר שחייבות בהלל גם בסכות משום שאף הן היו בנס של ענני הכבוד. והרי התוספות עצמם (לעיל קח): שאלו למה אין נשים חייבות בסוכה שהרי אף הן היו באותו הנס (ותירצו שבמצוה דאורייתא לא שייך אף הן היו כו'), הרי שהיה פשוט אצלם שבעצם שייכת סכרת אף הן היו באותו הנס במצוות סוכה. ואם כן למה לא נאמר שנשים חייבות בהלל בסכות משום שאף הן היו באותו הנס. וכמו שחייבות בהלל של ליל פסח. ולפי מה שנתבאר יש לומר שבסכות לא שייך הלל על הנס, כי מהיכי תיתי שהיו"ט מיוסד על הנס. ורק בליל פסח שהקרבן פסח הוא על שום שפסח כו' הוא שבא הלל על הנס. וההלל של סכות אינו אלא על היו"ט.

וא"ת למה לא נחייב נשים לומר הלל בשעת ישיבת סוכה על הנס של כי בסכות הושבתי גו'. וכמו שאומרים הלל על הנס של יציא"מ בשעת אכילת הקרבן פסח. שהרי מפורש בקרא שמצוות סוכה היא למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני". ולמה כתבו התוספות שבהלל של סכות לא שייך אף הן היו באותו הנס. אבל פשוט שאינו קשה, שהרי נשים פטורות ממצוות סוכה, ואי אפשר שמצוה שהן פטורות ממנה תחייב אותן בהלל.

³⁸ ובס' דבר שמואל כתב דבר נפלא שזהו טעם המנהג לפתוח הדלת קודם אמירת ההלל, שהוא לזכר מה שהיו יוצאים מן הבית לגגים לומר את הלל.

אכילת הפסח, כמבואר במשנה הנ"ל דהפסח טעון הלל באכילתו. וכמו"כ הרי הפסח טעון הלל גם בשחיטתו, כמבואר באותה משנה, ובשעת שחיטת הפסח ליכא איסור עשיית מלאכה. וע"כ דהלל על עשיית המצוה בכנופיא אי"צ זמן המקודש לעשיית מלאכה. ואיך ילפי מהלל בליל פסח דלילה המקודש לעשיית מלאכה טעון שירה. (וכע"ז עי' טו"א מגילה (יד.) משה"ק.)

וע"כ צ"ל דמלבד הקיום הלל שעל אכילת הפסח, יש עוד קיום הלל מצד הלילה עצמו, שהוא לילה המקודש לעשיית מלאכה. ואף שגם לילות שאר יו"ט מקודשים לעשיית מלאכה, ואין בהם הלל בפני"ע, רק נכללים באמירת הלל של היום. צ"ל דליל פסח שאני כיון שיש לו קרבן בפני"ע. וכעין מה דאמרי' בגמ' לענין הלל בסכות, דמק' הגמ' מאי שנא סכות דטעון הלל בכל יום, ומ"ש פסח שאי"צ לומר הלל מעיקה"ד כ"א ביום ראשון בלבד, ומתוך הגמ' דסכות שאני שכל יום חלוק בקרבנותיו. וכמו"כ נאמר לענין ליל פסח, כיון שיש בו חילוק קרבנות, שיש בו מצות אכילת הפסח, הוא נחשב קדושה בפני"ע וטעון הלל מצד הלילה עצמו שהוא לילה המקודש לעשיית מלאכה, ודו"ק.

ומעתה י"ל, דבאמת ההלל שהיו אומרים אחר גמר אכילת הפסח, בשעה שעלו לגגין, לא היה בו קיום הלל על הפסח כלל. כיון שאינו במקום אכילת הפסח. רק הוא הלל על הלילה עצמו שהוא לילה המקודש לעשיית מלאכה. וממילא ניחא טעם חלוקת ההלל, שהפסח טעון הלל באכילתו, ולכן היו מתחילים את ההלל על כוס שני כשהפסח מונח לפניו. ובמקצת הלל זה סגי, ואי"צ לגמור את ההלל, וראיה לזה דהא גם שחיטת הפסח טעונה הלל ומ"מ מימיהם של כת שלישי לא הגיעו לאהבתי, וע"כ דלקיום דין אמירת הלל על שחיטת הפסח אי"צ לגמור את ההלל, ומינה נדון גם לאכילת הפסח. ואח"כ כשגמרו את הפסח היו עולים לגגין, ושם היו גומרים את ההלל המתחייב מצד הלילה עצמו. ומה שלא סדרו את כל ההלל על כוס שני כשהפסח מונח לפניו, הוא באמת משום שרצו לגמור את ההלל בכנופיא משום ונרוממה שמו יחדיו, וכמש"נ.

[וכן ההלל שאומרים בגולה בביהכנ"ס, משום ונרוממה שמו יחדיו, ג"כ מסתבר שאינו דוגמת אמירת הלל על הפסח, רק הוא דוגמת אמירת הלל על הגגים דהיינו על הלילה עצמו.]

ו. ועפי"ז ניחא דברי הגר"א שכתב שאי"צ להקדים את אמירת ההלל לפני חצות כ"א משום כוס ד', אבל משום אמירת ההלל עצמו אי"צ, דהקשינו כיון שההלל בא על אכילת הפסח א"כ מסתבר שההלל עצמו צריך להאמר בזמן אכילת הפסח דהיינו עד חצות. ולנ"ל מבואר דרק

ונרוממה שמו יחדיו, שיאמר אותו בכנופיא וברבים. ולכן היו עולים לגגים לומר הלל ביחד עם כל ישראל, וזהו "פקע איגרא", כמו שפרש"י "לקול המולת ההמון מההלל".

ושמא י"ל פ"פ מה שנקט במסכת סופרים שדוקא בשתי לילות של גלויות מצוה לקרות ההלל בביהכנ"ס, דמייירי בזמן הבית שבא"י היו עולים לרגל לירושלים ושם באמת לא היה צריך לומר הלל בביהכנ"ס, כי היו מקיימים דין אמירת ההלל בכנופיא כשעלו לגגים אחר אכילת הפסח. (אבל שבתו והתבוננתי דדוחק לומר דהברייתא דמסכת סופרים מייירי בזמן הבית, דידוע שזמן חיבורו מאוחר.)

ד. ועי' תוס' ברכות (יד.) הביאו מירושלמי שגם כשהיו אומרים הלל בביהכנ"ס בליל פסח מ"מ היו חוזרים לאמרו אח"כ בשעת הסדר וצ"ב למה הוצרכו לכך כיון שכבר אמרו אותו בביהכנ"ס. אמנם בפשוטו י"ל שהוא כדי לסדרו על הכוס. עו"ל דכיון שהפסח טעון הלל באכילתו כדאי' במשנה הנ"ל, לא סגי לזה באמירת הלל בביהכנ"ס. (ואף למש"נ שעיקר דין אמירת הלל בביהכנ"ס היה בחו"ל, מ"מ פשוט שכל הלכות הסדר הם דוגמת סדר אכילת הפסח.)

ובאמת כמו"כ בזמן הבית בירושלים כשהיו אומרים הלל בגגין בכנופיא שלא במקום אכילת הפסח, וגם לא במקום הראוי לאכילת הפסח כמבואר בגמ' שם דגגין לא נתקדשו, וגם אחר גמר אכילת הפסח, דלפנ"כ היה אסור ליעקר, גם זה לא היה מספיק לקיים דין אמירת הלל על אכילת הפסח. ולכן היו מתחילים את ההלל על כוס שני, כשהפסח מונח לפניהם, יחד עם סדר סיפור יציא"מ שג"כ צריך להאמר על מצות ומרורים בשעה שפסח מצוה ומרור מונחים לפניו, וכיון שהתחיל ההלל על הפסח, נתפס ההלל על הפסח, והיה אפשר לגמרו אח"כ על הגגין, לקיים דין ונרוממה שמו יחדיו.

וא"כ נתבאר טעם נכון לחלוקת ההלל בין כוס ב' לכוס ד', דמקצתו נאמר על כוס ב' להתפיסו על הפסח, ומקצתו על כוס ד' אחר שגמרו לאכול הפסח והיה אפשר להעקר, כדי שיוכלו לאמרו בגגין לקיים דין ונרוממה שמו יחדיו.

ה. ואפש"ל עוד, דעי' בגמ' ערכין (י.) למדו מקרא דהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג, דלילה המקודש לעשיית מלאכה טעון שירה, לילה שאינו מקודש לעשיית מלאכה אין טעון שירה, ולכן ר"ח שאין בו איסור עשיית מלאכה אינו טעון הלל מעיקה"ד. והרי פסוק זה קאי על אמירת הלל בליל פסח כמבואר לעי' (צה):. וא"כ קשה הרי אמירת הלל בליל פסח הוא על

מצות אכילת הפסח, ובודאי כי הלל הבא על המצוה יכול לבוא גם בזמן שאינו מקודש לעשיית מלאכה, כדחזי' משחיטת הפסח. רק הגמ' דורשת שם מיעוט פרטי למעט מצות אכילת פסח שני, דרק לילה המקודש לעשיית מלאכה טעון שירה כו' פי' רק מצות אכילת פסח הבא בלילה המקודש לעשיית מלאכה דהיינו פסח ראשון טעונה שירה, לאפוקי מצות אכילת פסח שני הבא בלילה שאינו מקודש לעשיית מלאכה. ולענ"ז אמרי' דלילה קא ממעט, יום לא קא ממעט. אבל הגמ' ערכין מיירי מצד ההלל המתחייב ע"י קדושת היום, והוי בעי' לחייב גם ר"ח בהלל, ולענין זה דרשי' דרק לילה המקודש לעשיית מלאכה מחייב בהלל מצד קדושת היום. ולענ"ז אין חילוק בין לילה ליום, דזיל בתר טעמא, דכל יום שאינו מקודש לעשיית מלאכה אין בו קדושת היום לחייב בהלל.

אבל עכ"פ מוכח לכ' מזה שגם בליל פסח יש חיוב הלל המתחייב ע"י קדושת היום. וק' להרמב"ן והר"ן שכתבו שהגמ' ערכין לא מנה ההלל דליל פסח משום שבא על המצוה ולא על היום וצ"ע.

ומ"מ עיקר חלוקת ההלל ניחא גם לדעת הרמב"ן והר"ן, שהיו מתחילים אותו על כוס ב' כדי להתפסו על הפסח, והיו גומרים אותו על הגגין משום ונרוממה שמו יחדיו, ונאמר לדעתם דכיון שכבר נתפס התחלת ההלל על הפסח ממילא דגמר ההלל ג"כ שייך להפסח. אבל אלמלא שהתחילו לומר הלל על הפסח, א"א היה לומר כל ההלל על הגגין, כי לא היה נתפס ההלל על הפסח כלל.

ז. ועי' בירושלמי שם פ"ה ה"ה על המשנה עד היכן הוא אומר ב"ש אומרים עד אם הבנים שמחה, וב"ה אומרים עד חלמיש למעינו מים, ובירושלמי אי' בזה"ל א"ל ב"ש וכי יצאו ישראל ממצרים שהוא מזכיר יצ"מ. אמרו להם ב"ה אילו ממתין עד קרות הגבר עדיין לא הגיעו לחצי גאולה היאך מזכירין גאולה ועדיין לא נגאלו כו' אלא מכיון שהתחיל במצוה אומרים לו מרק ע"כ. והוא מאמר סתום. דאיזה חילוק יש אם אומר בצאת ישראל ממצרים על כוס ב' או על כוס ד'.

ונראה, דב"ש ס"ל דהלל שעל כוס ד' שאינו על הק"פ שכבר נאכל, בא על נס הגאולה, וכמו שקבעו הלל על נס חנוכה כדאי' בגמ' ערכין הנ"ל. וא"כ יותר ראוי לאחר בצאת ישראל ממצרים להלל שעל כוס ד', שבא על גאולתם, ולא לאמרו על כוס שני, שבא על אכילת הפסח. והוא, כי ההלל שאומר על כוס שני, כיון שהוא בא על אכילת הפסח צריך הוא להאמר קודם חצות דוקא, ואילו עיקר הגאולה היה אחר חצות, כי בחצות נגף את מצרים, ולכן צריך לומר בצאת ישראל ממצרים

מקצת ההלל שאומר על כוס שני הוא שבא על אכילת הפסח, אבל מה שגומר את ההלל על כוס רביעי שהוא אחר גמר אכילת הפסח, והיה נאמר על הגגין שלא במקום הפסח, אינו בא על הפסח כלל, כ"א על קדושת הלילה שהוא לילה המקודש לעשיית מלאכה. ולכן אותו הלל לא היה צריך להאמר קודם חצות כלל, אלמלא שצריך לשתות אחריו כוס רביעי, ודו"ק.

אבל עי' ברמב"ן סוף פירקין שהק' למה לא מנו בגמ' ערכין (שם) כ"א י"ח ימים שהיחיד גומר את ההלל, ולא הוזכר שם לילה אחד, ומ"ש מהברייתא דמס' סופרים שמנה י"ח ימים ולילה אחד. ותירץ שהגמ' בערכין לא מנה כי אם ימים המחייבים הלל מצד היום, משא"כ ליל פסח מחייב בהלל מצד מצות אכילת הפסח. וכ"כ הר"ן. וזה דלא כמש"נ. וצ"ע לדעתם איך ילפי' א"כ מהקרא דהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג, דלילה המקודש לעשיית מלאכה טעון שירה. ומ"מ בדעת הגר"א עדיין אפש"ל כמש"נ.

ובאמת ק"ל בסוגיית הגמ' ג"כ, דבגמ' ערכין הנ"ל ילפי' מקרא זה דהשיר יהיה לכם כליל התקדש כו' דר"ח אי"צ אמירת הלל כיון שאינו מקודש לעשיית מלאכה, ובגמ' לעי' (צה:): יליף מיניה שאין פסח שני טעון הלל כיון שאינו לילה המקודש לעשיית מלאכה. וצ"ב הרי כיון שההלל מתחייב מכח מצות אכילת הפסח שטעון הלל באכילתו, א"כ איך אפש"ל דרק לילה המקודש לעשיית מלאכה טעון שירה, והרי גם שחיטת הפסח טעונה שירה, אף שאינה מקודשת לעשיית מלאכה. ואיך ממעטינן א"כ מדרשא זו שפסח שני אי"צ הלל באכילתו. וצ"ל שאין כונת הדרשא שא"א לחייב הלל כ"א במקום שיש איסור מלאכה, רק הוא דרשא פרטית דבא למעט אכילת פסח שני מהלל, ויהיב קרא סימנא דרק לילה המקודש לעשיית מלאכה טעון שירה, דהיינו פסח ראשון ולא פסח שני. אבל אי"ז סיבת הפטור. וכן מבואר מהמשך הגמ' שם דהפסח שני טעון הלל בשחיטתו, ומבאר הגמ' משום דלילה קא ממעט, יום לא קא ממעט ע"ש. אבל א"כ אינו מובן איך דרשי' מזה בגמ' ערכין דגם ר"ח אי"צ אמירת הלל דאינו מקודש לעשיית מלאכה, דמזה משמע דהפסוק ממעט דרק זמן שיש בו איסור מלאכה מחייב בהלל.

ועוד קשה דכיון דבגמ' לעי' אמרי' דלילה קא ממעט, יום לא קא ממעט, א"כ איך דרשי' בגמ' ערכין מפסוק זה למעט ר"ח, והרי התם יום הוא, ויום לא קא ממעט.

וצ"ל דיש כאן שתי דרשות נפרדות, והדרשא דסוגיא דלעי' דממעט פסח שני מהלל, והדרשא דסוגיא דערכין דממעט ר"ח מהלל, אינם ענין זל"ז, אף שנדרשו על סמך אותו קרא. דהגמ' לעי' מיירי מצד ההלל המתחייב ע"י

ב"ה דהוא משום המתחיל במצוה אומרים לו מרק, דכיון שהתחיל במצות אמירת הלל על כוס ב', אומרים לו לגמור את ההלל, דהיינו גמר ההלל שאומר על כוס ד'. ולכן ס"ל דיותר ראוי לומר בצאת ישראל ממצרים על כוס ב'. אבל פירוש זה קשה, חדא דמ"מ לא ביארו ב"ה טעם למה צריך לומר בצאת ישראל על כוס ב', כיון שגם לדעתו אין אותו הלל נאמר על הנס של יציא"צ. ועוד, דקשה לומר שכל מה שגומר את הלל על כוס ד' הוא רק משום המתחיל במצוה אומרים לו גמור, דא"כ יקשה טובא למה באמת לא יאמר את כל ההלל על כוס ב', כדי שיהיה בכלולו משום קיום אמירת הלל על הפסח [ולזה לא יספיק לתרץ דהוא משום ונרוממה שמו יחדיו, דכי משום כך יפקיעו את הלל מכל קיום עצמי ויהיה בו רק משום המתחיל במצוה אומרים לו מרק].

ולכן נראה כונת ב"ה באופן אחר, דודאי ההלל שאומר על כוס ד' חיוב גמור הוא, או מצד אכילת הפסח, וכדעת

על כוס ד' דוקא, אחר חצות.^{קכב} ואפי' למש"כ הגר"א שצריך לשתות כוס ד' לפני חצות, וממילא דגם גמר ההלל הוא לפני חצות, מ"מ י"ל דכיון שאותו הלל הנאמר על כוס ד' מצד ההלל עצמו אין זמנו קבוע קודם חצות, ממילא דהוא שייך לכל הלילה, ושפיר שייך לנס של יציא"מ. אבל ההלל שאומר על הפסח, דהיינו מה שאומר על כוס שני, שם ההלל מצד עצמו צריך להאמר לפני חצות, שהרי בא על הפסח, וממילא דאותו הלל אינו בא על נס יציא"מ, שהיה אחר חצות. זהו דעת ב"ש.^{קכג}

וב"ה ס"ל דעיקר הגאולה לא היתה בלילה כלל, ואילו ממתין עד קרות הגבר עדיין לא הגיעו לחצי הגאולה, וא"כ ההלל שעל כוס ד' אינו בא על הנס כלל. ובמה דקאמרי ב"ה אלא המתחיל במצוה אומרים לו מרק היה אפשר לפרש דבא לבאר למה גומרים את ההלל על כוס ד', כיון שאינו לא על הנס, ולא על הפסח. ולזה מבארים

^{קכב} ואף דגם ב"ש מודי דאומר ההגדה על כוס ב', אף שאי"ז שעת יציאתם ממצרים, צ"ל דזהו בתורת סיפור, אבל שירה על יציא"מ ל"ש כ"א לאחר שנגאלו.

ועיין עוד בירושלמי שמקשה: "לא כבר הזכיר על הכוס". פירוש, שכבר הזכיר יציאת מצרים בקידוש. (ומשמע שנשארת הגמרא בקושיא.) ואין כונת השאלה ברורה כ"כ. והקרוב עדה פירש שהכונה להקשות לב"ש הסוברים שיש לאחר אמירת "בצאת ישראל ממצרים" עד סוף הסדר, והרי אומרים "זכר ליציאת מצרים" בקידוש, בתחילת הסדר. ולכאורה אין השאלה מובנת, למה קשה להירושלמי מקידוש יותר משאר ההגדה, שאומר ויוציאנו כו' ואתנו הוציא משם כו' בתחילת הלילה, וכנ"ל.

ונראה משום דגם קידוש הוא שירה. כי כל ברכה על היין היא מדין "אין אומרים שירה אלא על היין". ולכן מקשה הירושלמי לבית שמאי, כיון שסוברים שאין לומר בצאת ישראל ממצרים בתחילת הלילה, כיון שנגאלו בסופו, ואין ראוי לומר שירה על יציאת מצרים עד סוף הלילה, אם כן איך אומרים "זכר ליציאת מצרים" בקידוש – בתורת שירה, כיון שהוא תחילת הלילה.

אכן יש מקום לפרש – שלא כפירוש הקרבן עדה – שקושיית הירושלמי היא באמת לב"ה. והכונה להקשות למה סוברים ב"ה שצריכים לומר "בצאת ישראל ממצרים" בשביל גמר מצוות סיפור, שצריך גם להודות ולהלל על יציאת מצרים כדי להשלים מצוות סיפור, והרי כבר אמרו קצת שירה על יציאת מצרים בקידוש, כשאמרו "זכר ליציאת מצרים".

ולשני הפירושים יוצא – שבביל פסח הקידוש כולל שירה על יציאת מצרים, וזה חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים.

ומסוגיית הירושלמי הנ"ל יוצא לנו מקור למה שכתב רבינו פרץ שהטעם שאין מברכין על מצוות סיפור יציאת מצרים משום שכבר בירך בקידוש, והקידוש הוא גם כן חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים, שהרי אומר "זכר ליציאת מצרים". ובהגדה "מעשה נסים" (לבעל הנתיבות) הקשה שאין בזה משום סיפור יציאת מצרים, כיון שאינו דרך סיפור. אבל לנ"ל הכונה כמבואר בירושלמי דישי בזה על כל פנים שירה על יציאת מצרים, וגם השירה על יציאת מצרים היא חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים.

^{קכג} עוד אפשר ל"דב"ש ס"ל כר"ע דזמן אכילת הק"פ עד הבוקר, ובאמת עדיף לומר ההלל אחר חצות, דהוא עכ"פ שעת חפזון דמצרים, ושייך לומר בצאת ישראל ממצרים, ודוחק. עוד אפשר דבאמת גם על כוס ד' אי"ז שעת יציאתם ממצרים, אלא דאומר בצאת ישראל ממצרים כחלק מן ההלל כמו בשאר ימים שגומר בהם את ההלל, וטענת ב"ש היא דבדאי עיקר ההלל צריך לומר על כוס ד', שאמרו בכנופיה, וגם שנתקן לו כוס בפנ"ע, ומה שמתחיל ההלל על כוס ב' הוא רק משום הק"פ, שיתחיל ההלל כשהק"פ לפניו, ולזה סגי בפרק אחד, ואין טעם להקדים אמירת בצאת ישראל ממצרים ולאמרו על כוס זה, כיון דבלא"ה אי"ז שעת יציאתם ממצרים. ועל זה השיבו ב"ה דאי"ז טעמא דידהו, דגם הם מודים דאילו ממתין עד קרות הגבר כו', רק טעמייהו משום המתחיל במצוה, שכבר התחיל במצות סיפור יציא"מ.

לגמור מצות סיפור יציא"מ על כוס שני, דהמתחיל במצוה אומרים לו מרק. ושאר ההלל גומר על כוס ד', כדי לאמרו על הגגין בכנופיא משום ונרוממה שמו יחדיו, וכמש"נ, ודו"ק.

ט. ובמה שביארנו דברי ב"ה בירושלמי דהלל דליל פסח אינו בא על הנס כלל, דאילו ממתין עד קרות הגבר עדיין לא הגיעו לחצי גאולה, יש לעיין מדברי התוס' סוכה (לח.) שכתבו דנשים חייבות בהלל דליל פסח שאף הן היו באותו הנס.

וכן עיין בגמ' מגילה (יד.) ת"ר מ"ח נביאים וז' נביאות נתבאו להם לישראל ולא פתחו ולא הותרו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה ומה מעבדות לחירות אמרין שירה ממיחה לחיים לא כל שכן. אי"ה הלל נמי נימא. אמר ר' יצחק לפי שאין אומרים הלל על נס שבחז"ל. יצא"מ דנס שבחז"ל היכי אמרין שירה, כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה. רב נחמן אמר קרייתא זו הלילא. רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש, אחתי עבדי אחשוורוש אנן. בין לרבא בין לר"נ קשיא והא תניא משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה. כיון שגלו חזרו להכשירן הראשון ע"כ.

ועיי"ש ברש"י ד"ה מעבדות לחירות וז"ל ביצא"מ אמרו שירה על הים ע"כ. והטו"א השיג ע"ז דאותו הלל לא נקבע לדורות ואין ילפי' מזה ק"ו לדורות ולכן פירש הוא שהכונה להלל שביו"ט ראשון.^{קפ"ה} ושוב הק' הא

הרמב"ן, או מצד הלילה עצמו שמחייב בהלל, וכמש"נ בדעת הגר"א. אלא דס"ל לב"ה שיש טעם מיוחד שצריך לומר בצאת ישראל ממצרים על כוס ב' דוקא, דעי' ברמב"ם בסה"מ מצ' קנ"ז וז"ל הוא שצונו לספר ביציא"מ בליל ט"ו כו' וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו כו' ובהודות לו על מה שגאלנו מחסדיו כו' עכ"ל לענינינו, ומבואר שגם ההודאה הוא חלק ממצות סיפור יציא"מ. אבל נראה שלא נאמר זה על ההלל בכלל, רק על אותו חלק מההלל שמזכיר את יציאת מצרים, דהיינו בצאת ישראל ממצרים. והם הם דברי ב"ה, דעדיף לומר בצאת ישראל על כוס ב', משום המתחיל במצוה אומרים לו מרק, פירוש דכיון שהתחיל בכוס ב' במצות סיפור יציאת מצרים, אומרים לו לגמור את מצות סיפור יציאת מצרים, ולכן יש לומר את ההלל עד חלמיש למעינו מים, כדי שיאמר בצאת ישראל ממצרים על כוס ב', שגם באמירת בצאת ישראל ממצרים יש קיום של מצות סיפור יציאת מצרים. ואפשר שדברי הירושלמי האלה הם מקור לדברי הרמב"ם בסה"מ הנ"ל.^{קפ"ד}

ח. ולפ"ז יש לבאר גם טעם חלוקת ההלל באופן אחר. לב"ה כדאית ליה, ולב"ש כדאית ליה. דלב"ש צריך לחלק את ההלל, דמקצת ההלל צריך לומר על כוס ב', משום הפסח שטעון הלל באכילתו. ומקצת ההלל צריך לומר על כוס ד', משום הנס של יציא"מ. וא"א לכלול שתי אמירות אלו יחד, שהרי אין זמנם שוה, כי זמן אכילת הפסח הוא עד חצות, ואילו אמירת הלל על הגאולה עיקרו הוא אחר חצות. ואילו לב"ה הוא באופן אחר, דמקצת ההלל אומר על כוס ב', דהיינו עד חלמיש למעינו מים, משום שבמקצת הלל זה יש קיום של סיפור יציאת מצרים, דהיינו בצאת ישראל ממצרים, וצריך

^{קפ"ה} ולפ"ז יש מקום לומר דקושיית רב אבונא בר סחורא היא על ב"ה, דלמה צריך לומר בצאת ישראל על כוס שני, והרי כבר אמר זכר ליציאת מצרים בקידוש, ויצא בזה יד"ח שירה, וא"כ עדיף לומר בצאת ישראל על כוס ד', דשם עיקר ההלל, כנ"ל.

^{קפ"ה} וליישב דעת רש"י ש"ל, דהנה ידוע מש"כ הב"י דאין אומרים הלל בז' של פסח משום מש"כ במדרש דבקשו מלאכי השרת לומר שירה ואמר להם הקב"ה מעשה ידי טובעים בים כו'. ומקשים דהא בנ"י אמרו שירה. ורגילים לתרץ דהם עצמם ניצולו, אבל לדורות לא אמרין כמו המלאכים. אבל קשה מדברי רש"י הנ"ל דילפינן משירת הים לדורות.

ועו"ק על הב"י דבגמ' (שם) מקשה דגם בפורים נימא הלל, ואמאי לא תירצו משום דמעשי ידי נהרגים ואתם אומרים שירה.

ומדברי רש"י הנ"ל מבואר דמה שאמרו שירה על הים לא היה על הנס אלא על מה שיצאו מעבדות לחירות, שזה נשלם עכשיו שראו מצרים מת על שפת הים וידעו בבירור שלא יחזרו לשם. ונראה דזהו החילוק בין ישראל שאמרו שירה לבין המלאכים, דהמלאכים ביקשו לומר שירה על הנס שהוא גילוי שכינה, ואמר להם הקב"ה דעל נס כזה דמעשי ידי טובעים בים אין לומר שירה. אבל בנ"י אמרו שירה על יציאתם מעבדות לחירות ואינו ענין למעשי ידי טובעים כו'.

שיש דין אמירת הלל על הנס בליל פסח כלל.

ושמא באמת כונת הגמ' שם להלל שעל אכילת הפסח, דבאמת צ"ע מאי אולמי' דמצוה זו משאר מצות דאתיין מזמן לזמן ואין בהן אמירת הלל. ותינח שחיטת הפסח שבא בכנופיה י"ל דהיינו רבותי' וכדאמרי' בגמ' אפשר ישראל שוחטין פסחיהן ונוטלין לולביהן ולא אמרו שירה. אבל אכילת הפסח מאי איכא למימר. וע"כ משום שהמצוה ההיא באה על גאולתינו. וא"כ ההלל שעל אכילת הפסח היא גופא הלל שעל הנס של יציא"מ, ולכן פריך הגמ' שפיר והא אין אומרים הלל על נס שבחור"ל. ולכ' סייעתא לסברא זו מדברי הרמב"ן סוף פירקין, כשדן אם ההלל דליל פסח טעון ברכה, שכתב וז"ל ותמה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה עכ"ל.

אבל ק' דהרמב"ן עצמו כתב שם דה"ט שלא נמנה ההלל דליל פסח בין הי"ח ימים שיהיה גומר בהן את ההלל, משום שבא על המצוה. ואם איתא דבאמת יש בו קיום אמירת הלל על הנס, למה יגרע מאמירת הלל בחנוכה שנמנה בין הי"ח ימים.

ונראה דלעולם ההלל שעל אכילת הפסח הוא הלל על הנס ג"כ, דכי לא היו שם ניסים, אבל מ"מ אלמלא הפסח לא היה אומר הלל בליל פסח, שהרי יאמר הלל למחר, וזה יכול הכל, ולמה צריך לומר הלל בליל פסח ביחוד. ובפרט לשיטת ב"ה שעיקר היציא"מ לא היה בלילה. רק כיון שיש שם מצות אכילת הפסח, ואותה מצוה היא על שום הנס, לכן נקבע הלל על הנס בשעת אכילת הפסח. ומ"מ לא נמנה הלל זה בין הי"ח ימים, אף שההלל דחנוכה שבא ג"כ על הנס נמנה, והביאור דכבר כתבתי במקו"א במה שאומרים הלל על נס כמבואר בגמ' הנ"ל והרי ישראל מלומדים בנסים הם ומ"מ לא אמרי' הלל כ"א על נס חנוכה, ונראה משום שרק בחנוכה הוקבע יו"ט על הנס, ורק ע"י היו"ט של חנוכה הוא נחשב שעת

אי"ז הלל על הנס רק על קדושת היום שהוקדש לעשיית מלאכה דמה"ט גם בסוכות ושבועות אמרינן הלל ואפי' בר"ח הוי בעי' לומר הלל אלא שלא הוקדש לעשיית מלאכה כמבואר בסוגיא דערכין (י). ולכן פי' הטו"א שהכונה להלל שביליל ראשון דפסח שאותו הלל הוקבע על הנס את"ד. ונלפירושו רש"י שהק"ו הוא משירת הים יל"פ שגם מה שמקשה הגמ' יצא"מ דנס שבחור"ל ואמרי' שירה הכונה לשירת הים.]

לפי' הטו"א שהכונה להלל שביליל פסח ק' דשיטת ב"ה שההלל דליל פסח אינו בא על הנס כלל שאפילו ממתין עד קרות הגבר עדיין לא הגיעו לחצי גאולתם.

ושי"ל דלעולם יש קיום אמירת הלל על הנס בליל פסח, רק כונת ב"ה דמ"מ אין חילוק בין קודם חצות לאחר חצות, ולכן מצד זה אין נפק"מ אם יאמר בצאת ישראל ממצרים על כוס ב' או על כוס ד'. ולכן עדיף לאמרו על כוס ב' דהמתחיל במצות סיפור יציא"מ אומרים לו מרק, וכנ"ל.

ועדיין צ"ע מנ"ל להגמ' מגילה הנ"ל שיש באמת חיוב אמירת הלל בליל פסח על הנס, עד דפריך הא אין אומרים הלל על נס שבחור"ל. שמא לעולם ההלל דליל פסח אינו על הנס כלל – דאין אומרים הלל על נס שבחור"ל – רק על אכילת הפסח בלבד, כלשון המשנה שהפסח טעון הלל באכילתו. והיה אפשר' דתינח ההלל שעל כוס ב' י"ל שהוא על הפסח, אבל ההלל שעל כוס ד' אחר שגמרו הפסח ונעקרו לגגין א"א לומר שבא על הפסח, וע"כ שבא על הנס, והיינו דקא פריך הא אין אומרים הלל על נס שבחור"ל. אבל מ"מ קשה למה שכתבנו לעיל להוכיח מסוגיא דערכין דדריש השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לעשיית מלאכה כו' שביליל פסח יש חיוב אמירת הלל מצד קדושת היום. וא"כ הדרא הקושיא לדוכתה מנ"ל לגמ'

ומשירה זו באמת אפשר ללמוד גם לדורות צריכים לומר שירה על היציאה מעבודת לחירות, אלא שאותה שירה כבר אמרינן בליל ט"ו, דאזי היא מצות ק"פ וסיפור יציא"מ, אבל בפסח מצרים לא אמרו שירה עד שעמדו על הים. נמצא דרש"י לא פליג על הטו"א אלא הכל אחד.

וניחא מש"כ הב"י שאין אומרים שירה בז' של פסח משום הך טעמא דמעשי ידי טובעים בים, ומקשים דהא בני' אמרו שירה, וגם קשה מדברי רש"י הנ"ל דמשם ילפינן לפורים, אבל לנ"ל נחא, דבני' על הים אמרו שירה על שיצאו מעבודת לחירות, ומזה שפיר יכולים ללמוד לדורות, אלא דחיוב זה אנו מקיימים כבר בליל ט"ו, רק דמ"מ היה מקום לומר שנאמר שירה בז' של פסח על הנס דקי"ס (וכמו שאומרים הלל בחנוכה על הנס דפך השמן, כמבואר בגמ'), ולזה שפיר קאמר הב"י דעל הנס דקי"ס לא שייך לומר שירה, דמעשי ידי טובעים בים.

אם הלל דאורייתא כדעת בה"ג או דרבנן כדעת הרמב"ם. אבל בזה י"ל שהרמב"ן מפרש שאין כונת הסוגיא להלל דליל פסח, וכדעת הטו"א, כ"א לשירת הים, וכדעת רש"י, וס"ל דאותה שירה היתה מדאורייתא. אבל אי"ז מספיק דעכ"פ נלמד משירת הים שיש מצוה מדאורייתא לומר הלל כשנגאלים מעבדות לחירות או ממיתה לחיים.

וכדי ליישב זה שמא היה מקום לומר פירוש אחר בסוגיא זו שהק"ו אינו לא משירת הים ולא מהלל דליל פסח אלא ממצות סיפור יציאת"מ, דמזה למדים ק"ו שכ"ש ממיתה לחיים יש חיוב לספר ולפרסם הנס. ולשון הגמ' דקאמר אמרינן שירה יש להמתיק עפ"מ"נ שגם אמירת הלל בליל פסח הוא קיום של מצות סיפור יציאת"מ. ולפי"ז ניחא דאין מסוגיין ראייה דהלל דאורייתא.

ועיי"ש בריטב"א שהק' תינח מקרא מגילה אבל נר חנוכה מאי איכא למימר ותי' שנלמד מאותו ק"ו ע"ש (וכונתו דגם נס חנוכה היה ממיתה לחיים אף שלא גזרו אלא שמד אבל כיון שבשעת השמד חייב למסור"נ ממילא שהוא גזירת מיתה) ויל"ע דאם הלימוד הוא לחייב באמירת שירה איך למדים מזה למצות הדלקת נ"ח. ויהיה צ"ל שגם הדלקת נ"ח היא קיום של שירה, וזהו חידוש. אמנם קצת סמוכים לזה ממש"כ הגר"א ריש הל' חנוכה מקור להמנהג להדליק נ"ח בביהכ"נ"ס ממה שאומרים הלל בליל פסח בביה"נ"ס. אבל למה שכתבנו שהלימוד הוא מסיפור יציאת"מ ניחא דנ"ח הוא ג"כ מצות פרסומי ניסא כמבואר בגמ' בכ"מ.

ולפ"ז ניחא גם משה"ק הא ק"ו פריכא הוא דאין אומרים הלל על נס שבחול, דבאמת הק"ו אינו ענין לחיוב אמירת הלל רק לחיוב פרסומי ניסא ובזה אין חילוק בין א"י לחו"ל.

ומה שמקשה הגמ' שם אי הכי הלל נמי נימא יל"פ דה"ק דכמו בליל פסח שאומרים הלל על כוס שני משום שיש באמירת הלל משום קיום סיפור יציאת"מ כמו שביארנו בדברי הירושלמי דהמתחיל במצוה אומרים לו מרק ה"ג בפורים נאמר הלל מטעם זה. וע"ז משני שפיר שאין אומרים הלל על נס שבחול, או דאכתי עבדי אחשוורוש אנן, ול"ש בפורים אמירת הלל. ומ"מ עיקר מצות פרסומי ניסא יש גם בפורים וכו"ל.

או תהיה כונת הגמ' להקשות דמדרבנן עכ"פ יש חיוב אמירת הלל על הנס בחנוכה וגם בליל פסח לשיטת ב"ש ואולי גם לבי"ה וכדלעיל וא"כ נימא הלל בפורים וגם נדרוש הק"ו לענ"ז ג"כ דמה מעבדות לחירות אמרינן הלל (מדרבנן) ממיתה לחיים לא כ"ש ומתרץ הגמ' דאין אומרים הלל על נס שבחול או דאכתי עבדי אחשוורוש

הנס, אבל שאר נסים שנעשו לישראל אם אמנם אמרו שירה בשעת הנס אבל לשנה אחרת לא היה סיבה לאמרו. וביארתי בזה לשון הרמב"ם בהל' חנוכה שקבעו אותם ימי הלל, היינו שהיום מחייב בהלל, דע"י היום הוא נעשה שעת הנס. וא"כ י"ל דרק ימי חנוכה נמנו בי"ח ימים, כי שם באמת היום של חנוכה מחייב בהלל על הנס, משא"כ ההלל דליל פסח, אף שבא על הנס, אבל אין היום מחייב הלל על הנס, רק אכילת הפסח מחייב הלל על הנס, והי"ח ימים הם ימים שהיום עצמו הוא המחייב בהלל וק"ל.

ומ"מ יש לעיין, אם איתא שההלל שעל אכילת הפסח הוא הלל על הנס, א"כ למ"ל לב"ה טעמא דהמתחיל במצוה אומרים לו מרק לבאר מ"ט צ"ל בצאת ישראל על כוס שני, תפוז"ל משום שצריך לומר הלל על הנס של יציאת"מ על הפסח, כנ"ל. ולכ"ז צ"ל דגם ההלל שעל כוס ד' נחשב הלל על אכילת הפסח, אף שכבר גמרו לאכול ונעקרו ממקומם. ודלא כמש"נ לעיל (לבאר דברי הגר"א שאי"צ לאמרו לפני חצות, אלמלא כוס ד' שבא אחריו). ועי"ל דלעולם רק ההלל דכוס ב' הוא על הפסח, ואותו הלל בא על הנס ג"כ וכנ"ל, ומ"מ אי משו"ה אי"צ לומר בצאת ישראל ממצרים, שאינו הלל על הנס של יציאת"מ, שזה היה אחר קרות הגבר, כ"א על הנס שפסח על הבתים. אבל לא משמע כן בתוס' שכתבו שאף נשים היו באותו הנס. וכן לא מדברי הרמב"ן שכתב שאומרים הלל על אכילת הפסח שהוא שעת גאולה. וע"כ לדידהו שההלל שעל כוס ד' הוא באמת הלל על הפסח, ולא על קדושת היום, ולכן ס"ל לב"ה שפיר שהיה אפשר בצאת ישראל ממצרים גם על כוס ד', אלמלא שהתחיל במצות סיפור יציאת"מ ואומרים לו מרק. והרמב"ן לשיטתו דבלא"ה סובר שאין ליל פסח מחייב בהלל מצד קדושת היום שבו, דמה"ט לא נמנה בין הי"ח ימים וכנ"ל.

י. אגב אעיר מה שקשה לי בסוגיא דמגילה הנ"ל איך למדים ק"ו לקריאת המגילה בפורים משירה דיציאת"מ ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן, הא לדעת ר' יצחק ק"ו פריכא הוא דמה פורים דנס שבחול"ל הוא ואין אומרים הלל על נס שבחול"ל משא"כ יציאת"מ שהיה קודם כניסתם לארץ שאז הוכשרו כל הארצות לומר שירה. וכן לר"נ ק"ו פריכא הוא דמה לפורים דאכתי עבדי אחשוורוש אנן.

עוד ק"ל דהנה הרמב"ן ר"פ ואתחנן כתב לחדש שכונת הסוגיא הזו דאלמלא שדרשו הך ק"ו היה אסור לתקן מצוה חדשה דקריאת מגילה דכיון שאין בה משום סייג היו עוברים על איסור כל תוסף ע"ש, ומוכח לדעתו שק"ו גמור הוא מדאורייתא. וא"כ יהיה ראייה מסוגיא זו דהלל דאורייתא שהרי עיקר הק"ו הוא משירה דיציאת"מ וק' שהרמב"ן בסה"מ שרש ב' משמע שלא החליט הדבר

דקרא דזבחה פסח כו' שבעת ימים תאכל מצות, אבל תמוה שהוא נגד המשנה בברכות הנ"ל, ואי"ז מדרכו של רש"י לפרש המקראות נגד דרשת חז"ל, וכן תמה המנ"ח.

ו. הרמב"ם בסה"מ השמיט לגמרי המצוה דזכירת יציא"מ בכל יום, וכבר תמהו ע"ז.

ז. בכלל צריך להבין מה נתחדש במצוה דזכור את היום הזה דהיינו מצות סיפור יציא"מ בליל הסדר, כיון דבלא"ה חייב להזכיר יציא"מ בכל לילה לדעת בן זומא וראב"ע וכ"פ הרמב"ם ורוב הפוסקים.

אמנם בליל פסח יש חידוש שאם יש לו בן חייב לספר לבנו, וזה נלמד מקרא דוהגדת לבנך, אבל עדיין קשה דמבואר ברמב"ם בסה"מ דאם אין לו בן עדיין יש מצוה לספר בליל ט"ו שנלמד מקרא דזכור את היום הזה, וק' למ"ל מצוה זו תפ"ל דחייב להזכיר יציא"מ בכל לילה מקרא דלמען תזכור.

ח. ידועה תי' הגר"ח וכ"כ גם בפנים יפות עה"ת דבליל הפסח צריך לספר דרך סיפור משא"כ בכל יום ובכל לילה אי"צ כ"א זכירה בעלמא.

אבל כבר כתב הגאון מליסא בהגדת מעשה ניסים שבראשונים מבואר דמה"ת אי"צ דרך סיפור גם בליל פסח, שהרי כתב האבודרהם בשם ר"פ (בנדפס: רי"ף), אבל הוא ט"ס, וצ"ל ר"פ, וכן איתא ברבינו ירוחם נתיב ה' ח"ד) דמה"ת יוצא יד"ח באמירת זכר ליציאת מצרים בקידוש בתחילת הסדר. וכעיי"ז בשו"ת הרשב"א. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה.

ט. הפרמ"ג תי' דנפק"מ דבכל יום ולילה יוצא ע"י זכירה בלב משא"כ בליל פסח צריך זכירה בפה. והוא על סמך הגמרא במגילה (יח.) לענין זכירת עמלק יכול בלב ת"ל לא תשכח הרי זכירת הלב אמור, הרי מבואר דבלא גילוי זה הייתי אומר דזכירה היינו בלב, וממילא בכל השנה דכתיב למען תזכור כו' מסתמא היינו זכירה בלב, משא"כ בליל פסח דכתיב והגדת לבנך הר"ז מגלה דגם מצות זכור את היום הזה (כשאין לו בן) היא בפה.

אבל המנ"ח סתר תירוץ זה עפ"י דברי השאג"א שהוכיח בארוכה מסוגיית הגמרא ברכות (כ:) לענין בע"ק דאינו יוצא יד"ח זכירת יציא"מ בכל יום ע"י הרהור לחוד.

י. נחזור לדברי הרמב"ם שדימה מצות זכור את היום הזה למצות זכור את יום השבת. דהקשינו מאי בעי הרמב"ם בדמיון זה.

אנן ולכן לענין הלל ל"ש למדרש ק"ו אבל לענין חיוב פרסומי ניסא ילפי' ק"ו שפיר ממצות סיפור יציא"מ ולכן דרשי' ק"ו לעיקר חיוב קריאת מגילה וכנ"ל.

ומ"מ רש"י והטו"א לא פירשו כן אלא פירשו שהק"ו הוא משירת הים או מהלל דליל פסח וק' כנ"ל דק"ו פריכא הוא וצ"ע.

זכירת יציאת מצרים

ידועה הקושיא למה כללו את המשנה דאראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה כו' בהגדה של פסח, הרי משנה זו איירי בחיוב זכירת יציא"מ בכל יום ובכל לילה ולכ' אינה ענין כלל למצוה המיוחדת דליל פסח.

ב. וכן ידועה הקושיא למה הטביעו את נוסח ההגדה על יסוד פרשת מקרא ביכורים ארמי אובד אבי כו' ולא על יסוד הפרשיות דשמות וארא בא שהם עצם סיפור המאורע.

ג. יש לעמוד על טעם חלוקת ההלל בליל הסדר, וכבר דברנו בזה לעי', אבל עוד היד נטויה.

ד. כתב הרמב"ם ריש פ"ז דהל' חו"מ דמצוה לספר בניסים כו' בליל ט"ו שנאמר זכור את היום הזה כו' כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו. וכבר תמהו מאי בעי הרמב"ם בדמיון זה למצות זכור דשבת.

ה. עיי"ש ברמב"ם דלמד מצות סיפור יציא"מ בליל פסח מקרא דזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים. ובהמשך מביא עוד את הקרא דוהגדת לבנך כו'. ובסה"מ (קנ"ז) מבואר דצריך לשני הלימודים, דמקרא דוהגדת לבנך ילפינן שאם יש לו בן חייב לספר לבנו, ומקרא דזכור את היום הזה ילפינן דאפילו אין לו בן ואפילו בינו לב"ע ג"כ חייב.

עוד יש קרא אחר בפ' ראה וזבחת פסח כו' שבעת ימים תאכל עליו מצות כו' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. אלא שפסוק זה, כיון דכתיב ביה כל ימי חייך, פירשו חז"ל במשנה סופ"ק דברכות ארב"ע הרי אני כו' דקאי אמצות זכירת יציאת מצרים בכל יום, ולדעת בן זומא וראב"ע גם בכל לילה.

אבל ע"י בפירוש רש"י שם שפי' למען תזכור כו' ע"י אכילת הפסח והמצות, ומבואר דקאי אליל הסדר, ועל מצוות פסח ומצה בפרט, דלמען תזכור גוי' מוסב ארישא

יש לו שני מובנים וכנ"ל, וא"כ עדיין לא ידענו מנ"ל שזכור את היום הזה שנאמר בליל פסח פירושו זכירה בפה.

ונראה דע"כ הוא מתפרש כן, דאם לא כן במה נתיחדה הזכירה בליל פסח מזכירה דשאר ימות השנה. אלא ע"כ שהחילוק הוא גופא בזה, שמה שנאמר בשאר ימות השנה למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, פירושו באמת זכירה בלב, משא"כ מצות זכור את היום הזה שנאמר בליל פסח פירושו הזכרה בפה, כמו מצות זכור את יום השבת לקדשו.

אלא דלכ' זהו כדברי הפרמ"ג דבשאר ימות השנה יוצא יד"ח זכירה ע"י הרהור בעלמא, והרי השאג"א סתר זה מסוגיית הגמרא ברכות (כ): לענין בעל קרי דמוכח משם שאינו יוצא ע"י הרהור לחוד.

יג. אבל באמת אי"ק, ונקדים, דכבר הזכרנו דברי רש"י עה"פ למען תזכור את יום צאתך, שפי' ע"י אכילת הפסח והמצה אתה זוכר. והנה מדברי רש"י אלה ג"כ מוכח דלמען תזכור מתפרש מלשון זכירה בלב, ולא הזכרה בפה, שהרי כשאוכל את הפסח והמצה אינו מזכיר בפה רק זוכר בלב. אלא שדברי רש"י קשים דעכ"פ משמע דמפרש דקרא זה קאי אליל הפסח, כשאוכל הפסח והמצה, ואילו במשנה ברכות מבואר דקאי אכל ימות השנה.

ונראה ברור בזה, שפירוש הפסוק עפ"י פשוטו הוא בודאי שע"י אכילת הפסח והמצה אתה זוכר בלב את ענין יציא"מ. שהרי כך הוא לשון הקרא וזבחת פסח כו' שבעת ימים תאכל מצה כו' למען תזכור כו'. והיינו שגדר המצוה דלמען תזכור הוא שע"י הפעולות דאכילת פסח ומצה – שהן מצוות בפנ"ע – יהיה זכור בלבו מענין זכירת יציא"מ. וכמו שפרש"י.

אלא דמ"מ כיון שלשון הכתוב הוא "כל ימי חייו", והרי אינו אוכל פסח ומצה כל ימי חייו, מזה למדו חז"ל במשנה ברכות דכמו שבלייל הפסח צריך לעשות מעשי המצוה דאכילת פסח ואכילת מצה כדי שע"י יהיה זכור ביציא"מ, ה"ה כל ימי חייו מחוייב לעשות איזה מעשה מצוה שע"י יהיה זכור בלבו ביציא"מ. ומזה למדו שצריך לכלול באמירת ק"ש גם את ענין יציא"מ כדי שע"י יהיה נזכר ביציא"מ.

יד. והנה ממה שמקיים מצות למען תזכור ע"י אכילת הפסח והמצה, וכמש"כ רש"י, מוכרח שעיקר הזכירה היא בלב, כנ"ל. ומ"מ לא סגי בזכירה בלב לחוד, דא"כ מה זה ענין לאכילת הפסח והמצה. אלא ע"כ הגדר שאמנם הקיום הוא זכירה בלב, אבל זכירה זו צריכה

והנה זכור יש לו שני מובנים, זכירה בפה וזכירה בלב. וחלוקים ביסודם ובעצם הוראת הלשון, דזכור במוכן של זכירה בלב הוא ענין של זכרון, היפך השכחה, שזוכר הנשכחות, וכמו ויזכור א' את נח, ולא זכר שר המשקים, וכן רבים.

אבל זכור במוכן של זכירה בפה הוא ענין של הכרזה וקריאה, והוא כמו להזכיר, כמש"כ חסדי ה' אזכיר. (אף ששם הוא בלשון הפעיל, אבל בסמוך נראה דגם בלשון קל יכול להתפרש כן.)

וזה ביאור הגמרא במגילה שדן אם מצות זכירת עמלק היינו בפה או בלב, דהוא ספק בעצם ההוראה של זכור.

יא. והנה הרמב"ם למד מצות סיפור יציא"מ בליל הסדר, שהיא בודאי מצות סיפור בפה, מקרא דזכור את היום הזה. ומבואר דזכור כאן פירושו להזכיר. ולזה רצה הרמב"ם לבאר לנו שזכור יכול להתפרש כן, שהרי בדרך כלל זכור הוא מתפרש כזכירה בלב, שזוכר הנשכחות. ואיפה מצינו זכור בהוראה של להזכיר.

אמנם היה יכול להביא ראיה מקרא דחסדי ה' אזכיר הנ"ל, אבל שם הוא בבנין הפעיל, אבל מנא לן שגם בבנין קל, לזכור, יכול הוא להתפרש כן.

אמנם היה יכול הרמב"ם להביא ראיה מקרא דזכור את אשר עשה לך עמלק, שפירושו זכירה בפה, דזכירה בלב כבר ידעינן ממה שנאמר לא תשכח, וכמבואר בגמ' מגילה הנ"ל, אבל הוא בדרך דרש וייתור, ורצה הרמב"ם להביא ראיה מפשוטו של מקרא דזכור יכול להתפרש באופן זה.

ולזה מביא ראיה מקרא דזכור את יום השבת לקדשו, שע"כ אין פירושו שלא לשכוח את השבת, דעל זה לא שייך לומר לקדשו, אלא ע"כ פירושו להזכיר, להזכיר ולהכריז שהיום הוא יום שבת וע"י מקדש את השבת ומייחדו, והיא מצוות קריאה, כמו שסמכו על זה קרא דוקראת לשבת עונג.

ומזה מביא הרמב"ם שזכור יכול להתפרש להזכיר ולהכריז, וכן הוא מתפרש גם לענין זכור את היום הזה, שפירוש המצוה לספר – דהיינו זכירה בפה – ביציאת מצרים בליל פסח.

יב. אמנם מקרא דזכור את יום השבת לקדשו עדיין לא שמענו כ"א שזכירה יכולה להתפרש על זכירה בפה, אבל מ"מ יכול הוא גם להתפרש על זכירה בלב, כמו שהיה ס"ד בגמרא מגילה לענין זכירת עמלק, כי זכירה

ומצוה זו יכולה להתקיים גם בלא דיבור כלל, כגון ע"י אכילת הפסח או ע"י אכילת המצה, דעכ"פ ע"י האכילה הוא נזכר בלבו מענין יציא"מ. (וכמו שבאמת פרש"י על פסוק זה, ע"י אכילת הפסח והמצה אתה זכור כו.).

משא"כ מצות זכור את היום הזה, שנאמר בליל פסח ביחוד, פירושו להזכיר ולהכריז, כמו זכור את יום השבת לקדשו, שהיא מצות קריאה, ולכן הוא צריך להתקיים ע"י אמירה בפה דוקא, ולא סגי באכילת הפסח והמצה, אלא צריך לספר בפיו.

יז. ונראה ששורש החילוק משום שמה שצוותה התורה לזכור את יציא"מ בכל יום – מה שלא ציוותה בשאר מאורעות – ביארו הראשונים משום שיציא"מ היא יסוד אמונתנו (עי' ברמב"ן שמות י"ג ט"ז, ובספר הכוזרי בתחילתו, ובמקומות רבים בראשונים ובאחרונים). וכמו שמפורש בקרא למען תספר באזני בנך כו' וידעתם כי אני ה'. וממילא דעיקרה מצות זכירה בלב, שהרי האמונה היא בלב.

אבל החיוב לזכור את היום הזה שנאמר בליל פסח דוקא, שהוא ליל המאורע, יסודו בחיוב להודות להקב"ה על הנס שעשה לאבותנו בליל זה. וכמש"כ הרמב"ם בסה"מ דכל מה שיוסיף במאמר ויאריך בדברים בהגדת מה שעשה לנו השם כו' ובהודות לו יתברך על מה שגמלנו מחסדיו, יהיה יותר טוב.

וממילא שזכירה זו צ"ל דוקא בפה, שהרי הלל והודיה הם בפה דוקא.

יח. ונראה לפרש עפ"י את דברי הגמרא במגילה (יד). דשו"ט מאין למדו לתקן מצות קריאת המגילה דלכ' הוי מוסיף עה"ת ומסיק הגמרא שדנו ק"ו ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן. והמפרשים נתקשו איפה מצינו שיש חיוב לומר שירה על יציאתנו מעבדות לחירות. ורש"י פי' דקאי אשירת הים, והקשה הט"א דאי"ז מצוה לדורות. והט"א פי' דקאי אאמירת הלל בליל פסח, אלא דלכ' זה מספיק רק לדעת הבה"ג דס"ל שהלל הוא מדאורייתא, אבל לדעת הרמב"ם שאמירת הלל אינה אלא דרבנן א"כ א"א לפרש כן שהרי משמע בגמרא שדרשו ק"ו ממצות התורה שעל סמך זה לא יהיה נחשב מצות קריאת המגילה כמוסיף

לבוא ע"י עשיית מעשי המצוה דאכילת פסח ומצה. ומיניה נדון גם לשאר ימות השנה, אחר שחז"ל למדו ממה שנאמר כל ימי חיך שמצוה זו נוהגת בכל יום ויום, עיקר קיום המצוה אמנם הוא בלב, אבל זכירה זו שבלב צ"ל ע"י מעשי מצוה שעושה בפועל.

וממילא דע"י הרהור לבד אינו יוצא כלל. וכמו שהוכיח השאג"א.

טו. נמצינו למדים, שהמצוה דלמען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, שהיא מצות זכירת יציא"מ בכל יום, קיומה אמנם הוא בלב, אבל קיום זה של זכירה בלב צ"ל ע"י מעשה מצוה בפועל. ובליל פסח הוא מתקיים ע"י מעשי המצוה דאכילת פסח ואכילת מצה. ובשאר ימות השנה הוא מתקיים ע"י מעשה המצוה דאמירת ק"ש ע"י שכולל בק"ש גם את ענין יציא"מ.

והנה הרמב"ם בריש הל' תשובה כתב מ"ע להתוודות, דתמוה דלכ' עיקר המצוה היא התשובה, והודוי הוא רק תנאי בקיום המצוה, ומטין בשם הגריד"ס דאמנם קיום המצוה הוא התשובה בלב, אבל מעשה המצוה הוא הודוי בפה, והרמב"ם מונה את מעשה המצוה ולא את קיום המצוה.

וממילא הוא הדין לענינינו, לענין מצות למען תזכור, הרי קיום המצוה הוא הזכירה בלב, אבל מעשה המצוה הוא אכילת הפסח ואכילת המצה בליל פסח, ואמירת ק"ש בשאר ימים, דע"י מעשים אלה הוא נזכר ביציא"מ. והרי מעשים אלה מנה הרמב"ם כבר בין מנין המצות, דאכילת פסח ואכילת מצה ואמירת ק"ש בכל יום הרי הם נמנים בתרי"ג מצוות, וממילא ניחא למה הרמב"ם השמיט המצוה דזכירת יציא"מ בכל יום, כי הוא מונה את המעשה ולא את הקיום. וכמו שהשמיט מצות תשובה ומנה רק את מצות וידוי.

רק דשם המצוה דתשובה יש לו רק מעשה אחד, דהיינו ודוי, ואילו המצוה דלמען תזכור יש לו כמה מעשים, דיכול לקיימו ע"י אכילת פסח או ע"י אכילת מצה או ע"י אמירת ק"ש. אבל סוכ"ס כיון שכל המעשים האלה כבר נזכרים ונעשים במנין התרי"ג מצוות, אין לדעת הרמב"ם מקום למנות ביחוד את מצות למען תזכור.

טז. על פי דרכנו למדנו, דמצות למען תזכור שנאמר בכל יום ובכל לילה, ומצות זכור את היום הזה שנאמר בליל פסח, חלוקים הם ביסוד גדרם. דמצות למען תזכור שבכל יום פירושו זכירת הלב, רק שעכ"פ זכירה בלב זו צריכה לבוא ע"י מעשה מסויים.

על מצוות התורה.¹³⁷

מתקיים המצוה דזכור את היום הזה, אבל מה שע"י אמירה זו נזכר גם בלבו ביציא"מ אי"ז ענין למצות זכור את היום הזה, שהיא מצות הוהיה והלל וענינה רק בפה ולא בלב, אלא הוא שייך להמצוה דלמען תזכור שהיא מצות הזכירה בלב.

כא. ומעתה מאיר מאד מה שקבעו המשנה דאראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה כו' בהגדה של פסח, דתמהו המפרשים הרי משנה זו דנה במצוה דלמען תזכור, שהיא הזכירה דכל השנה, אבל למבואר נכון מאד דגם בליל הפסח מתקיימת מצוה זו דזכירה בלב, דעל ידי אכילת הפסח והמצוה, וכן ע"י אמירת ההגדה, נזכר בלבו ביציא"מ, והזכירה בלב היא שייכת למצות למען תזכור דוקא.

כב. והנה האחרונים כתבו דאמירת ההלל שבסוף הסדר היא חלק ממצות סיפור יציא"מ. ודייקו כן מלשון הרמב"ם בסה"מ. וכן מבואר בירושלמי דאומר תחילת ההלל על כוס שני משום המתחיל במצוה אומרים לו גמור, היינו שהתחיל במצות סיפור יציא"מ שהיא נגמרת באמירת ההלל.

ומ"מ פשוט שההלל, אף שהוא חלק ממצות זכירה, בא אחר סיום גוף זכירת המאורע. וכמו שבא סדר הדברים ברמב"ם בסה"מ הנ"ל, שיוסיף במאמר ויאריך בדברים בהגדת מה שעשה לנו השם כו' ובהודות לו יתברך על מה שגמלנו מחסדיו עיי"ש. תחילה מה שעשה לנו, ואח"כ בהודות לו ית'.

והנה מצות זכירה נתבאר שהיא מתחלקת לשנים, מצות זכירה בלב דכל השנה, ומצות זכירה בפה המיוחדת לליל הפסח. ושניהם מתקיימים בליל הפסח. והנה מצות זכירה בפה נגמרת עם סיום אמירת ההגדה על כוס שני, אבל המצוה דזכירה בלב נמשכת עד סוף אכילת הפסח, שע"י אכילת המצה והפסח הוא נזכר ביציא"מ, כמש"כ רש"י כנ"ל.

וא"כ ההלל שבא אחר הזכירה בפה, מקומו על כוס ב' אחר אמירת מגיד. אבל ההלל שבא אחר הזכירה בלב, מקומו אחר אכילת הפסח, ובזה"ז אחר אכילת האפיקומן.

וא"כ הרוחנו טעם חדש בחלוקת ההלל, שאומרים הלל

אבל לפמשי"נ היה נראה דהכונה למצות סיפור יציא"מ, דיסודה חיוב להודות ולהלל, ומיניה למדו ק"ו לתקן מצות קריאת המגילה, שהיא ממש דומה למצות סיפור יציא"מ, וגם היא עיקרה להודות ולהלל, וכמו שמפורש בגמ' שם (י.) דקריאתה זו היא הילולא.

יט. ומעתה מובן למה קבעו ההגדה על הפרשה דארמי אובד אבי, שהיא פרשת מקרא ביכורים, שהיא פרשה של הוהיה להקב"ה, אשר זהו יסוד החיוב דסיפור יציא"מ בליל הסדר, לספר ביציא"מ דרך הלל והודיה. משא"כ הפסוקים בפרשיות שמות וארא כו' לא נאמרו דרך הלל והודיה.

ועי' בריטב"א בסדר ההגדה כתב שיאמר את ההגדה בנעימה, אשר זה מורה בעליל שכל אמירת ההגדה היא מדין שירה.

כ. והנה האחרונים כשדנו מה נשתנה מצות זכירת יציא"מ בליל פסח ממצות זכירה דכל השנה, חפשו דרכים אשר בהם המצוה דליל פסח חמור יותר מהמצוה דכל השנה.

אבל להאמור כאן לא יצדק לומר שהמצות זכירה בליל פסח חמור מהמצוה דכל השנה. רק הם שונים בתכלית. דהמצוה דלמען תזכור דכל השנה היא מצות זכירה בלב, שע"י מעשה המצוה דק"ש משריש בלבו האמונה ביציא"מ, משא"כ המצוה דזכור את היום הזה דליל פסח היא מצות זכירה בפה להודות ולהלל על נס זה.

ולפי"ז גם בליל הפסח גופא מה שע"י מעשי הסדר נזכר בלבו ומשריש בלבו את האמונה ביציא"מ שייך להמצוה דלמען תזכור דכל השנה ולא להמצוה דזכור את היום הזה דליל פסח.

וכמפורש בדברי רש"י הנ"ל על הפסוק דלמען תזכור, דע"י אכילת הפסח והמצוה אתה זוכר, הרי שהזכירה שנעשה ע"י אכילת הפסח והמצוה שייכים להמצוה דלמען לזכור, שהיא מצות זכירה שבכל יום, ולא להמצוה דזכור את היום הזה שהיא המצוה דזכירה שבליל הסדר.

וגם באמירת ההגדה עצמה, אף שבאמירתה בפה

¹³⁷ ועי' לעי' בענין הלל בליל פסח בהערה מש"נ ליישב דעת רש"י.

בגמר שתי הזכירות.

ב. בגמ' (קז.) מבואר דבמקום דאין יין מברילין על חמר מדינה. ועוד איתא שם, ת"ר אין מקדשין אלא על היין ואין מברכין אלא על היין אטו אשיכרא ואמיא מי לא מברכין עליהו שהכל נהיה בדברו אמר אביי הכי קאמר אין אומרים הבא כוס של ברכה לברך אלא על היין.

כג. והנה מפרשי ההגדה (ובינים הגר"א) כתבו טעם אחר בחלוקת ההלל, דההלל דכוס ב' קאי על גאולת מצרים לשעבר, ואילו ההלל דכוס ד' קאי על הגאולה העתידה.

ודעת תוס' והרא"ש דהיינו במקום שיש יין, ודמי להבדלה. ויש ראשונים שמפרשים דהכונה כשאין יין, אלא דאותה ברייתא סובר דגם אין מברילין על חמר מדינה, ולא קיי"ל כן.

ונראה שזה ג"כ מכוון עם הנ"ל. כי ההלל של כוס ב' הוא אחר הזכירה בפה, שהיא הזכירה דהודיה, וכמה שנתבאר, וההודיה היא על העבר. אבל ההלל של כוס ד' בא אחר הזכירה בלב, שהיא הזכירה דאמונה, והאמונה היא בעיקר להעתיד, שע"י זכירת יציא"מ משריש האמונה שהקב"ה יגאלנו גם בעתיד, כשנאמר לפניו שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו.

אבל הרמב"ם (פכ"ט שבת הי"ז) כתב דאף שאין מקדשין אלא על היין, אבל מברילין על חמר מדינה. הרי דמפרש דהברייתא דקאמר שאין מקדשין אלא על היין הכונה אפילו במקום דעיקר הקביעות היא על חמר מדינה, ולא דמי קידוש להבדלה. וצ"ב בטעם החילוק.

עוד בענין סיפור יציא"מ, ובענין קידוש

אכן יש מקור לשיטתו מהירושלמי פ' ערבי פסחים (ה"ב) דאיתא שם דאפילו לכה"ה דיין ואח"כ קידוש, היינו משום דהיין גורם לקידוש שתיאמר, משא"כ הבדלה אי"צ יין. ומסיק א"ר זעירא דמזה נשמע מברילין בלא יין, ואין מקדשין אלא ביין, דמברילין על השכר עיי"ש.

כתב הרמב"ם (פ"ז חו"מ ה"א) מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר (שמות י"ג) זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר (שמות כ') זכור את יום השבת עכ"ל. וצ"ב מאי בעי בדמיון זה. והארכנו בזה לעי', אבל נראה דיש בזה גם דרך אחרת.

וכיון שהברייתא מדמה קידוש לברהמ"ז, א"כ יצא לשיטת הרמב"ם דגם בברהמ"ז צריך יין דוקא. וכן משמע באמת מדבריו (פ"ז ברכות הי"ד).

ועי' באור שמח שכתב דהכונה דכמו שתיקנו לקדש על היין, וכשאין יין מקדש על הפת, כך סיפור יציא"מ תיקנו על היין. וכי אין לו יין אומר ההגדה על הפת. וצ"ב כונתו.

ומ"מ צ"ב החילוק בין קידוש וברהמ"ז לבין הבדלה.

ג. בגמ' ביצה (יז.) תני תנא קמיה דרבינא מקדש ישראל והשבת והזמנים, א"ל אטו שבת ישראל מקדש לי' והא שבת מקדשא וקיימא, אלא אימר מקדש השבת וישראל והזמנים.

וראה זה פלא דבתורה שלימה (שמות י"ג) מביא ממדרש שכל טוב (חובר ע"י ר' טוביה ב"ר אליעזר, בתקופת הראשונים) כתב בזה"ל זכור את היום הזה, נאמר כאן זכור ונאמר בשבת זכור, מה להלן זכירה על היין בכניסתו, אף כאן צריך זכירה על היין בכניסתו עכ"ל. וזה ממש כדברי האור שמח.

אבל בירושלמי (שם) איתא, במקום שאין יין ש"ץ יורד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין ז' וחותרם מקדש ישראל ויום השבת. מבואר שדעת הירושלמי דברכה א' מעין ז' נתקנה דוקא במקום שאין יין, במקום קידוש על היין בביהכנ"ס. וצ"ב נוסח החתימה מקדש ישראל ויום השבת, והא שבת קיבעא וקיימא כמבואר בגמ' ביצה הנ"ל.

והנה עצם הדבר שמחדש האור שמח, דצריך לומר סיפור יציא"מ על היין, יש לו מקור מפורש ברמב"ם, דבמשנה מבואר דמוזגין כוס שני קודם שאלת מה נשתנה. ודעת הטור שמוזגים הכוס עכשיו בתחילת ההגדה כדי שישאלו התינוקות. ומבואר דאי לאו האי טעמא לא היו מוזגים עד לבסוף, דאין הכוס נצרך לאמירת ההגדה. אבל הרמב"ם (פ"ז ה"י) כתב שכוס שני אומר עליו את ההגדה. והדבר הוא חידוש, דמצינו ענין כוס של ברכה בברכות של שמחה, אבל מהיכ"ת שתהיה מצות סיפור יציא"מ על כוס.

ועוד מה טעם תקנה זו שהש"ץ אומר ברכה א' מעין ז' דוקא כשאין יין, ומה מוסיף בזה, והרי בלא"ה קידוש בתפילה.

ד. יל"ע איך מקדשין בליל הסדר ואח"כ מפסיקין הרבה

בשחיטתו, כמבואר באותה משנה, ובשעת שחיטת הפסח ליכא איסור עשיית מלאכה. וע"כ דהלל על עשיית המצוה בכנופיא אי"צ זמן המקודש לעשיית מלאכה. ואיך ילפי' מהלל בליל פסח דלילה המקודש לעשיית מלאכה טעון שירה.

ח. והנה קדושת שבת נקבעה כבר בשבת בראשית וכו"ל, אבל יש עוד מקור לקדושת השבת, וכמה שיתבאר.

דהנה בפ' אמור כתיב וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש אלה הם מועדי, ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש גו'. ומשמע לכ' דשבת היא גם בכלל המועדים.

אבל ע"י ברמב"ן שם דלא קאי מועדי ה' על השבת. וכן משמע בגמ' (ערכין י:) דשבת לא אקרי מועד.

אבל מ"מ נראה דהוי בכלל מקראי קודש, וכמפורש בנוסח הקידוש, תחילה למקראי קודש, דהיינו דשבת היא הראשונה מהמקראי קודש שבפרשה הנ"ל.

וע"י רמב"ם (פ"ו יו"ט ה"טז) כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש עכ"ל. ודבריו סתומים קצת, אבל ע"י בהגר"א (או"ח סי' תקכ"ט) וז"ל ת"כ מקרא קדש, קדשהו, ובמה אתה מקדשו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה... וז"ש כמו בשבת, כמ"ש וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד, ולא הזכיר יו"ט, ש"מ שבכלל שבת הוא, ובשיניהם נאמר מקרא קודש עכ"ל. ומבואר בדבריו דמש"כ הנביא וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד, דזהו המקור לדין כבוד ועונג שבת, לא קאי אשבת לחוד כ"א גם אי"ט, והנביא מבאר מש"כ בתורה מקרא קודש, וזהו שדרשו במה אתה מקדשו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, שזהו כבוד ועונג, ומקרא קודש קאי הן אשבת והן אי"ט.

וע"י לשון הרמב"ם (פ"ל שבת ה"א) דכבוד ועונג שבת "נתפרשו על ידי הנביאים", ולא כתב שנתחדשו או נתקנו ע"י הנביאים, ועפ"י דברי הגר"א הנ"ל הוא מכונן מאד, דהנביא פירש דזהו גדר מקרא קודש, לקדשו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה.

ונראה דמה ששבת היא מקרא קודש אי"ז מצד שבת בראשית כ"א מצד שגם היא זכר ליצא"מ (כמפורש בתורה בפ' ואתחנן), דכל המקראי קודש הם זכר ליצא"מ. ולכן כשקוראים פ' המועדים ביו"ט מתחילים מן הפרשה הקודמת, שור או כשב או עז כי יולד גו',

והא בע"י קידוש במקום סעודה וכתב הרמ"א (רע"ג ג') שצריך לאכול לאלתר. והגע בעצמך הרי שיטת כמה ראשונים דצריך לברך בפה"ג על כוס שני, דכבר הסיח דעתו מכוס ראשון, ובמה איפה מתקיים דין קידוש במקום סעודה.

ה. ע"י לעיל (קו). יליף דין קידוש מקרא דזכור את היום השבת לקדשו, אין לי אלא בלילה ביום מנין ת"ל זכור את היום השבת. אבל ע"י ברמב"ם פכ"ט שבת ה"ד דעיקר הקידוש בלילה, וביום רק אסמכתא, וכן דעת הרמב"ן ועו"ר.

וע"י ברמב"ן (שמות שם) שביאר בזה יותר וז"ל אבל לרבתינו עוד בו מדרש ממלת לקדשו, שנקדשהו בזכרון, כענין וקדשתם את שנת החמשים, שהוא טעון קדוש ב"ד לומר ביובול מקודש מקודש, אף כאן צוה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו. וכך אמרו במכילתא לקדשו, קדשהו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו, אין לי אלא ליום, ללילה מנין, ת"ל ושמרתם את השבת, וזהו קדוש היום, והוא מן התורה, אינו אסמכתא כו' וזה על קדוש הלילה, לפי שכל הטעונים קדוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קדוש החדש, וקדוש היובול, אבל ביום אסמכתא, ואין אומרים בו מקודש כלל, שדיינו בפעם אחת בכניסתו. וכן על היין אסמכתא ואינו קבע כלל עכ"ל.

ותמוה הדמיון ליובול ולקדשה"ח, דהתם הקידוש ענינו להחיל את הקדושה, ולכן צ"ל בכניסתו, אבל בשבת לכ' פשוט שאין קדושת השבת חלה ע"י קידוש, שהרי מקדשא וקיימא, וכמבואר בגמ' ביצה הנ"ל דשבת קביעא וקיימא ולא ישראל הוא שמקדשים אותה.

ו. קיי"ל (לעי' ק:) דבע"י קידוש במקום סעודה. וכתב רשב"ם וכן שאר ראשונים שנלמד מן "וקראת לשבת עונג". ובפשוטו דזהו דין פרטי בקידוש, שיהיה במקום סעודה. והוא מתנאי הקידוש.

אבל הר"ן (סוכה יט. בדפי הרי"ף) ביאר שהקידוש מתחיל סעודת שבת ומתקן אותה, ודבריו צריכים פירוש.

ז. ע"י ערכין (י). למדו מקרא דהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג, דלילה המקודש לעשיית מלאכה טעון שירה, לילה שאינו מקודש לעשיית מלאכה אין טעון שירה, ולכן ר"ח שאין בו איסור עשיית מלאכה אינו טעון הלל. והרי פסוק זה קאי על אמירת הלל בליל פסח כמבואר שם (צה:). וא"כ קשה הרי אמירת הלל בליל פסח הוא על אכילת הפסח, כמבואר במשנה דהפסח טעון הלל באכילתו. וכמו"כ הרי הפסח טעון הלל גם

לפני התיבה ואומר ברכה א' מעין ז' וחותרם מקדש ישראל והשבת. דק' מה מרויח בזה כיון דליכא יין והרי כבר קידש בתפילה עצמה.

ונראה דש"י הירושלמי דאמנם בתפילה חותמים מקדש השבת, דשבת קיבעא וקיימא, אבל על היין היו חותמים מקדש ישראל והשבת, משום דהקידוש על היין בא להחיל קדושת מקרא קודש, וזה באמת נעשה ע"י ישראל. ולכן כשאין יין לא סגי במה שקידש בתפילה, דשם לא אמר אלא מקדש השבת, דהיינו קדושת השבת מששת ימי בראשית, ולכן ש"ץ יורד לפני התיבה ואומר ברכה א' מעין ז', וחותרם מקדש ישראל והשבת.

אבל אנו מברכים מקדש השבת גם בקידוש, משום דסבירא לן דגם הקידוש על היין מתיחס גם לקדושת שבת בראשית, וכמו שמשמע מנוסח הקידוש, שמתחיל ושבת קדשו באהבה וברצון הנחלינו זכר למעשה בראשית, דהיינו שבת בראשית, וממשיך כי הוא יום תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים, דהיינו מה ששבת היא הראשון להמועדים דזהו קדושת המועדים של שבת שהוא זכר ליציאת מצרים כשאר המועדים.]

ועי' בגמ' ברכות (נב.). דעת בית שמאי דבקידוש מברך ברכת היום ואח"כ ברכת היין, אבל בהבדלה להיפך. ומבאר הגמ' משום דקידוש הוא עיולי יומא, ועדיף להקדים, והבדלה הוא אפוקי יומא. הרי להדיא דע"י הקידוש נכנסת קדושת היום. והיינו כנ"ל דהקידוש הוא מקרא קודש ומחיל קדושת השבת.

יא. ומעתה נראה דזהו הביאור במש"כ הרמב"ן דעיקר מצות קידוש היא בלילה דוקא שכל הטעונים קדוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, ודימה מצות זכור את יום השבת לקידוש היוכל ע"י ב"ד, ותמהנו דמה הדמיון הרי התם ב"ד הם המקדשים את השנה ואת היוכל ומה זה ענין לקידוש. ולנ"ל מבורר, דבקידוש מתקיים "וקראת לשבת", דהיינו דין מקרא קודש שבשבת. ודמי לקידוש החודש ויובל.

יב. והנה הזכרנו לעי' מה שהרמב"ם פסק דאין מקדשין אלא על היין. וכן בברהמ"ז. ומאי שנא מהבדלה. ונראה בזה כמש"כ הגריד"ס (הובא לעי' קב: בענין שי' הרמב"ם בעשיית מצוות חבילות חבילות) דבקידוש הכוס אינו רק בשביל כוס של ברכה. אלא משום שהקידוש צריך להתקשר לסעודה. דזהו מעצם דין קידוש על הכוס, לתקן את הסעודה. וכן בברהמ"ז הכוס צריך להיות שייך להסעודה. ולכן צריך יין דוקא שקובעים עליו סעודה.

ובאמת יש ראשונים שגורסים בגמ' (קז.) הנ"ל דאף

משום דסוף אותה פרשה ולא תחללו את שם קדשו גו' אני ה' מקדשכם המוציא אתכם מארץ מצרים גו'. וזהו ההקדמה לפרשת המועדים, דישאל נתקדשו ע"י יציאת מצרים, ולכן יש להם הכח לקדש המקראי קודש, שהם זכר ליציאת מצרים.

ועד"ז ביאר בחי' הגרי"ז עה"ת (פ' תשא) עה"פ אך את שבתותי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם לדרתיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם גו' ביני וביני בני' אות היא לעולם כי ששת ימים עשה ה' גו'. וביאר הגרי"ז דבשבת איכא שני דברים, חדא שהיא זכר ליציאת מצרים שהיא יסוד לבחירת וקדושת ישראל, כמפורש בתורה בפ' ואתחנן וזכרת כי עבד היית במצרים גו' על כן צוה ה' א' לעשות את היום השבת. ומצד זה שבת ושאר מקראי קודש שוים דכולם זכר ליציאת מצרים. ולכן מצד זה נאמר אך את שבתותי תשמרו, דכולל כל השבתות דכולם נקרא אות. ועוד ששבת היא זכר למעשה בראשית, וזהו בשבת דוקא, ולכן אמר עוד ביני וביני בני' אות היא, לשון יחיד, דקאי על שבת לבד ולא על שאר המקראי קודש.

ט. והנה נתבאר מדברי הרמב"ם והגר"א דמש"כ וקראת לשבת עונג וקדוש ה' מכוון, זהו בעצם דין מקרא קודש. והרי מאותו קרא דוקראת לשבת עונג כתבו הראשונים דלפינן דין קידוש במקום סעודה – דבמקום קריאה שם תהיה עונג – ומשמע מזה דהמקרא קודש חל ע"י הקריאה דקידוש. (ואפשר ד"מקרא" קודש הוא ג"כ מלשון קריאה. אכן הרמב"ן פי' דמקרא היינו לשון אסיפה.)

וזהו הביאור הפשוט במה שהסמיכו דין זה דקידוש במקום סעודה עה"פ וקראת לשבת עונג, דאי"ז אסמתכא בעלמא שצריך הקידוש להאמר במקום עונג, אלא זהו מעצם אופיו של הקידוש, שהוא קריאת עונג, היינו שמכריז על השבת כמקרא קודש ועי"ז הסעודה עצמה נעשית פעולה של מקרא קודש, לקדשו במאכל ובמשתה. ולכן צריך הקידוש להאמר במקום סעודה דוקא.

וזהו ביאור מש"כ הר"ן דהקידוש מתקן הסעודה, דע"י הקידוש נעשה מקרא קודש, אשר ענינו לקדשו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, דהיינו כבוד ועונג, ועי"ז יצאה הסעודה מדי אכילה ושתייה בעלמא, ונעשה קיום של עונג שבת.

ואף שאמרו בגמ' ביצה (שם) דשבת קיבעא וקיימא, היינו קדושת שבת מצד ששת ימי בראשית. אבל הקדושה דמקרא קודש באמת חלה ע"י קידוש.

י. ומעתה נל"פ דברי הירושלמי דאם אין יין ש"ץ יורד

הזה ד' כוסות של יין כו' עיי"ש, ומשמע דהכל מדיני הסעודה.

ולע"י בסוגיא דחרסות הארכנו בלשון הרמב"ם שצריך שיהיה חרוסת "על השולחן" זכר לטיט, וביארנו שאינה מצות אכילה אלא שיהיה על השולחן, ומה ענין שולחן, אלא שזהו הסעודה, וכל הדינים של סיפור יציא"מ וחיוב אדם לראות א"ע כו' הם מדיני הסעודה.

ולכן מבואר מאד דסיפור יציא"מ צריך להיות קשור לסעודה. ואיך מתקיים זה. אכן הוא מבואר, כמו בקידוש עצמו, שהוא מתקיים ע"י שאמרו על היין, ובמקום סעודה, וכך בליל פסח, אומר ההגדה על היין, כמש"כ הרמב"ם דאומר ההגדה על היין, וממילא דהוא מתקשר להסעודה.

ובאמת דפלוגתא היא, דאיתא משנה מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל כו'. ודעת הטור שמוזגים הכוס עכשיו בתחילת ההגדה כדי שישאלו התינוקות. ומבואר דאי לאו האי טעמא לא היו מוזגים עד לבסוף. אבל הרמב"ם (פ"ז ה"י) כתב שכוס שני אומר עליו את ההגדה. ומבואר דפליגי אם ההגדה נאמרת על הכוס. עוד מצינו דנחלקו לענין הבאת הקערה, דהטור כתב דמביאים אותו בתחילת ההגדה משום דבעי לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה. (וכ"כ תוס' לעי' קיד.). אבל הרמב"ם כתב שאין מחזירים השולחן עד אמירת פסח מצה ומרור.

ויחנן דהרמב"ם ג"כ מודה דצריך לחם שעונים עליו דברים הרבה. אלא דס"ל שהוא מתקיים ע"י שאומר את ההגדה על הכוס ועי"ז מתקשר להסעודה והמצה. דומיא דקידוש דע"י שאמרו על היין מתקשר לסעודה. (אבל בפשוטו דעת הרמב"ם כר"ח (פסחים לו.) דדברים הרבה היינו אמירת מצה זו כו').

עכ"פ גם להטור סיפור יציא"מ מתקשר לסעודה, ע"י שאמרו על המצה. אבל לדעת הרמב"ם דאין שם מצה בשעת אמירת ההגדה, הסיפור מתקשר לסעודה ע"י היין. והם דברי המדרש שכל טוב והאור שמח, דכמו שצריך קידוש על היין, כך צריך סיפור יציא"מ על היין. והאור"ש מפרש כן בלשון הרמב"ם, וזה דרך דרוש קצת, אבל קרוב לעצם פשט דברי הרמב"ם, דכונתו רמב"ם הוא דכמו שבשבת יש מצות זכור, ועי"ז חל המקרא קודש דשבת, כך בליל ט"ו, יש מצות זכור, ועי"ז חל המקרא קודש המיוחד דליל זה.

טו. ולפי"ז ניחא מה שהקשינו איך מקדשים בליל פסח ואוכלים הרבה זמן אח"כ, והרי בעי' קידוש במקום סעודה, אבל למבואר מה שצריך קידוש במקום"ס הוא משום וקראת לשבת עונג, להחיל המקרא קודש דשבת,

שאינ מברכין ברהמ"ז אלא על היין, אבל אם קבעו הסעודה על שכר שפיר דמי. וזה מתבאר יפה עפ"י הנ"ל.

יג. והנה לעי' הקשינו איך ילפינן מ"השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", דלילה המקודש לעשיית מלאכה טעון שירה. והרי חיוב הלל בליל פסח הוא על הק"פ, ואינו ענין לקדושת היום.

וצ"ל דמלבד הקיום הלל שעל אכילת הפסח, יש עוד קיום הלל מצד הלילה עצמו, שהוא לילה המקודש לעשיית מלאכה. ואף שגם לילות שאר יו"ט מקודשים לעשיית מלאכה, ואין בהם הלל בפנ"ע, רק נכללים באמירת הלל של היום. צ"ל דליל פסח שאני ונחשב מועד בפנ"ע. כדחזינן שיש בו מצוות בפנ"ע וקרנן בפנ"ע. (ועי' לעי' בענין הלל בליל פסח.)

והעומק בזה, דכל המועדים הם זכר ליציאת מצרים, אבל בליל פסח יש ענין נוסף דכאלו יוצאים ממצרים עכשיו, וא"כ יש בו תוקף מיוחד בקדושת המועד שבו. וממילא דהוא טעון הלל בפנ"ע.

יד. והנה נתבאר דע"י קידוש מחיל קדושת מקרא קודש דשבת, דהיינו הקדושה שהיא זכר ליציא"מ. ולכן צריך לקדש על היין, כי היין שייך לסעודה, והסעודה נעשה קיום של מקרא קודש ועונג שבת ע"י וקראת לשבת עונג.

אבל ליל פסח, שיש בו תוקף מיוחד בקדושת המועד, דאינו רק זכר ליציא"מ אלא זמן יציא"מ עצמה, לכן יש בו מצוות זכור בפנ"ע. דהיינו מצוות זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים. ועי"ז חל המקרא קודש המיוחד דלילה זה.

וזהו עומק כונת הרמב"ם, שנאמר זכור את היום אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו. דהיינו, דכמו שמצות זכור, ענינו להחיל קדושת מקרא קודש דשבת בכניסתו, כך בליל פסח, יש מצות זכור, לספר ביציא"מ ועי"ז להחיל הקדושה המיוחדת דליל פסח.

וכמו שבשבת הקידוש "מתקן את הסעודה", דעי"ז נעשה סעודה של עונג שבת, כך בליל פסח, סיפור יציא"מ "מתקן את הסעודה", שהרי הסעודה דליל זה יש בו אופי מיוחד, דזהו סעודה של יציא"מ, דלכן נאמרו דברים בסעודה, שיאכל בהסיבה ודרך חירות. וזהו מבואר בלשון הרמב"ם (פ"ו חו"מ) וז"ל לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכאו"א בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה

ובכלל לשון הרמב"ם קשה, דהרי יש ג' אכילות שהן מצוה, ומאי קאמר "שאכילתן" (אכילת הפסח בזמן הבית, והמצה בזה"ז) היא המצוה. ולכאורה צ"ל דכונתו שהן עיקר המצוה, אבל עדיין אינו מובן מה טעם הוא זה.

והנה הרמב"ן בשכחת העשין כתב שהרמב"ם השמיט מצוות ברכת התורה. וממשיך הרמב"ן שאף שהיה אפשר לטעון שמצוות ברכת התורה כלולה במצוות תלמוד תורה, אבל זה אינו, שהרי מקרא ביכורים נחשבת מצוה בפני עצמה אף שנאמר על ביכורים, וכן מצוות סיפור יציאת מצרים נחשבת מצוה בפני עצמה ואינה כלולה במצוות פסח מצה ומרור.

ולכאורה דבריו תמוהים, כי מה ענין מצוות סיפור יציאת מצרים לברכת התורה ומקרא ביכורים, והרי אינו דומה להם כלל, כי מצוות תלמוד תורה היא שמחייבת בברכת התורה, ומי שאינו לומד אינו מברך, וכן בביכורים מי שלא הביא ביכורים פשיטא שאינו חייב במקרא ביכורים, ומה זה ענין למצוות סיפור יציאת מצרים שהיא מצוה בפני עצמה.

וצריך לומר שאמנם כן דעת הרמב"ן שהפסח והמצה והמרור הם הם שמחייבים במצוות סיפור יציאת מצרים. ואילו לא היה לו לא פסח ולא מצה ולא מרור, לא היה חייב במצוות סיפור יציאת מצרים. וכמו מי שלא הביא ביכורים, שאינו חייב במקרא ביכורים, ומי שלא למד תורה, שאינו חייב בברכת התורה.

ואפשר לבאר הדבר בהקדם דברי הרמב"ן במלחמות בפ' ער"פ. דחז"ל דברו על "י"ח ימים" שגומרים בהם את ההלל, ונשאלת השאלה למה לא הזכרה גם "לילה אחד" שגומרים בו ג"כ את ההלל. ותירץ הרמב"ן שלא נמנה הלל של ליל פסח משום שלא נתכונה הברייתא למנות אלא הימים שבהם היום הוא שמחייב בהלל, ואילו בליל פסח ההלל מתחייב מצד מצוות הקרבן פסח, ולא מצד היום. ותמוה, שבאותו דיבור ממש בהמשך דן הרמב"ן אם מברכים על ההלל של ליל פסח, וכתב שבודאי צריך לברך שהרי היא שעת גאולתם. ולכאורה דברים כסותרים זה את זה, דתחילה נקט שההלל על הק"פ ולא מצד הזמן, ובסוף כתב שההלל הוא מחמת שהוא שעת הגאולה.

וברור בזה, דהנה למשל בחנוכה אומרים הלל על הנס, אף שהנס הרי אירע בעבר לפני שנים רבות, משום שקביעת היו"ט של חנוכה פועלת שעל ידי זה כשעומד ביום של חנוכה הרי הוא עומד בשעת הנס. וזהו שאמרו בגמרא לענין חנוכה שקבעום ועשאו יו"ט בהלל והודיה. והרמב"ם כתב (ריש הל' חנוכה) שעשו אותם

ובאמת כל מה שאומר על כוס שני הוא גם בכלל זה, דהכל בכלל הוקראת דהמקרא קודש דליל ט"ו, ואין שם הפסק כלל.

קיי"ט ע"ב

אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן

דרשה לשה"ג תשפ"ג

חכם מה הוא אומר כו' ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

ידועה השאלה למה מזכיר הלכה זו דוקא. ומטין בשם הגר"ז מולוזין דצ"ל "עד אין מפטירין...", והריטב"א והאברבנאל פירשו דגם לגירסא שלנו כך הכונה. ומ"מ צ"ב למה מדגישים שאומרים לו עד הלכה זו, שהיא אמנם המשנה האחרונה, אבל היה די לומר שאומרים לו את כל הלכות הפסח.

והנה בטעם הדבר שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן מבואר בגמ' שהוא כדי שישאר טעם הפסח בפיו, ובה"ז אין מפטירין אחר המצה אפיקומן, כדי שישאר טעם מצה בפיו. ודעת רשב"ם ורמב"ן ועוד ראשונים שהכל כדי שיאכל הפסח על השובע, ולכן הקפידו שלא איכל שום דבר לאחריו, ועי"ז ייזהר לאכול את הפסח בסוף הסעודה דוקא. ומצה משום שהיא זכר לפסח.

אבל א"א לומר כן בדעת הרמב"ם, דעיין בדבריו (פ"ח חו"מ), שמתחילה אוכל מצה ומרור וק"פ, ואח"כ נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובה"ז אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו טעם בשר הפסח או המצה בפיו, שאכילתן היא המצוה עיי"ש.

ומוכח דאוכל עיקר הפסח מצה ומרור לפני הסעודה, ורק באחרונה אוכל כזית מן הפסח או בזה"ז מן המצה רק כדי שיהיה טעם פסח או מצה בפיו. וצ"ב הטעם בזה.

שיטת רבינו דוד דהטעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן הוא כדי שלא יעקור מחבורה לחבורה, וגזרו מצה אטו פסח. וגם זה אינו עולה בשיטת הרמב"ם, שמדגיש: "שאכילתן היא המצוה".

פשוטו שעל ידי הפסח והמצה מתקיים "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים".

אשר על כן מעיקר חובת פסח מצה ומרור שיאמר מקודם על שום מה הם נאכלים, ועי"ז מקיים באכילתם "למען תזכור".

ומעתה יש לומר ביאור חדש בשיטת הרמב"ן בסה"מ שאכילת הפסח מצה ומרור היא שמחייבת בסיפור, והוא שנאמר שמש"כ הרמב"ן במלחמות שאם לא אמר הג' דברים חסר בקיום של פסח מצה ומרור ה"ה לכל מצות הסיפור, דאם לא סיפר ביציאת"מ חסר בקיום של פסח מצה ומרור, שכל הסיפור הוא כדי שבשעת אכילת המצוה יתקיים במילואו "למען תזכור". אלא שר"ג הוסיף דלא די בסיפור מאורעות יציאת"מ בלבד אלא צריך לקשר את הסיפור עם האכילה ע"י אמירת פסח מצה ומרור על שום מה.

וכל תכלית הסיפור הוא בשביל האכילה, שתהיה אכילה של זכירה כדבעי.

ויש לבאר שזהו ענין "לחם עוני", שעונים עליו דברים הרבה. שהדברים שאמרו עליו הם נזכרים בשעת האכילה, ועל ידם נעשה אכילה של "למען תזכור".

ובזה יש לבאר דבר אחר, שלא שמענו מעולם שיסבור הרמב"ן דבזה"ז יהיה מצ' סיפור דרבנן. והרי הרמב"ן בסה"מ כתב שמצות סיפור מתחייבת ע"י פסח מצה ומרור, כמו מקרא ביכורים שמתחייב ע"י ביכורים, וברכה"ת שמתחייבת ע"י ת"ת. והרי בזה"ז אין לנו פסח. וצ"ל דאף שהפסח מצה ומרור הם המחייבים בסיפור, אבל באחד מהם סגי. אלא דזה צ"ע לכאורה דשמא צריך כולם לחייב. אבל למש"נ נחא, כי מה שהפסח מצה ומרור מחייבים בסיפור הוא משום שרק ע"י הסיפור מקיים מצותן בשלימות, וכיון שיש גילוי בקרא דגם בזמן שאין פסח יש מצה, א"כ גם מצה לבדה מחייבת בסיפור דאם לא כן יחסר בקיום של מצה.

כל זה לרמב"ן. אבל הרמב"ם כתב דמ"ע לספר כו' ולא הזכיר שדוקא אם יש לו פסח מצה או מרור, ומשמע שהיא מצוה בפנ"ע, ודלא כרמב"ן.

גם מבואר ברמב"ם דמש"א ר"ג דכל שלא אמר ג' דברים אלה לא יצא יד"ח היינו חובת סיפור, ולא כרמב"ן דהוא חובת פסח מצה ומרור.

אבל נראה דגם לרמב"ם, מה שצריך לומר שלשה דברים אלה, הוא כדי שבשעת אכילה יקיים "למען תזכור".

"ימי הלל". ולכן חנוכה נמנה בין הי"ח ימים שגומרים בהם את ההלל, על אף שהרמב"ן ביאר שלא נמנו שם אלא הימים שהיום הוא שמחייב בהלל, כי גם בחנוכה אלמלא היום שנקבע ל"יום הלל" לא היה אומר הלל על הנס.

אבל לביל פסח לא היום הוא שמחייב בהלל, שהרי מצד היום יאמר הלל גם למחר, ובמה נתיחד הלילה שייחשב שעת הנס בפני עצמו. אלא הוא על ידי הקרבן פסח, כי שעת אכילת הקרבן פסח נחשבת שעת הגאולה, כי הפסח הוא זכר למה שפסח על בתינו בשעת הגאולה ועי"ז נגאלנו.

ועפ"י אפשר לבאר את דברי הרמב"ן בסה"מ דפסח מצה ומרור הם שמחייבים במצות סיפור. דרק על ידם נעשה שעת הנס, וכיון שנעשה שעת הנס חייב בסיפור, שיסוד מצות סיפור הוא לספר בדרך הלל והודאה וכמו שביארנו במקו"א.

אבל נראה לבאר דברי הרמב"ן בסה"מ באופן אחר:

דהנה רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר ג' דברים אלה לא יצא יד"ח כו'. וברמב"ם מבואר ד"ידי חובתו" היינו חובת סיפור.

אבל במלחמות בפ"ק דברכות כתב שלשון "לא יצא ידי חובתו" הוא לאו דוקא, שגם אם לא אמר השלשה דברים יצא ידי חובתו בדיעבד ואין צריך לחזור ולאכול את הפסח והמצה והמרור עי"ש. ומבואר מדבריו על כל פנים שהחובה שעליה מדובר היא חובת פסח מצה ומרור. וכן מבואר בפירוש רש"י וכל בו על ההגדה, שכתבו שאפילו אכל פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו כי צריך שיהיה באמירה והגדה, הרי שמדובר בחובת פסח מצה ומרור.

ויש לעיין מאיפה נלמד דבר זה, ומאי שנא משאר מצוות שלא מצינו שצריך לומר על שום מה נצטוינו.

ועי' תוספות (פסחים קטז). שכתבו שהוא נלמד מ"ואמרתם זבח פסח", ומצה ומרור הוקשו לפסח.

עוד היה אפשר לבאר על פי דברי רש"י עה"פ (דברים ט"ז) וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר... שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני... למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, פרש"י ע"י אכילת הפסח והמצה. ומבואר שאף שמפסוק זה נלמד חובת זכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה, כמבואר במשנה בברכות ומובא בהגדה לעיל, אבל לא יצא המקרא מדי

ויל"פ דזהו מה שאומרים לבן החכם הלכות הפסח עד אין מפטירין כו', דבאה להדגשה מיוחדת, דלא די במה שאומר לבנו עבדים היינו כו' ומסביר לו את מצוות הלילה. כי מי יערב שהבן יזכור את זה למחר. ורצון התורה שהסיפור שמספר האב לבנו לא יסור ממנו גם כי יזקין.

אשר על כן התורה הנציחה את זכר יציא"מ במצוות אכילה. כי אכילה יש לה כח מיוחד לעורר זכרונות. כל מי שאכל אי פעם עוגת שוקולד והרגיש טעם ילדותו מבין את זה. כשאנו נזכרים בפסחים משחר ילדותנו הזכרון נעשה חי ע"י זכרון שלל הטעמים המיוחדים של מאכלי הפסח. דבר זה נכנס עמוק לנפש.

ולכן לא די לספר לבן השואל כהלכות הפסח, ללמד אותו אודות מצוות הלילה ומשמעותן. אלא צריך להחדיר זכרון יציא"מ וכל דברי הסדר עמוק בנפשו, שגם כשיהיה זקן ומשענתו בידו עוד יזכור היטב איך לפני שנים רבות שאל "מה נשתנה" לאביו, ויזכור – כמו אמש – איך הקריא לו אביו את ההגדה וההלל. ודבר זה הוא ע"י הצירוף המיוחד של הסיפור והאכילה, וע"י ש"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", כדי שכל הטעמים של מצוות הלילה יישארו בפיו כל הלילה, וזכרונם לא יפוג כל ימי חייו. והבן כשיגדל ויהיה גם לו בן חכם השואל "מה נשתנה", יוכל למסור את כל מה ששמע וקלט וטעם וזוכר, וכן מאב לבן ומדור לדור, עד דור אחרון.

אלא דלרמב"ן כל עיקר מצות סיפור הוא בשביל האכילה, ואילו להרמב"ם מצות סיפור עומדת בפני עצמה, אלא שגם באכילה יש קיום של מצות סיפור, וכל שלא אמר "על שום מה" הוא אוכל לא יצא יד"ח סיפור בשלימות.

והחילוק לפי"ז בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרמב"ן, דלרמב"ן עיקר המצוה היא האכילה, והסיפור כולו הוא כדי שבשעת אכילה יתקיים "למען תזכור", ולכן אם אין לו פסח מצה ומרור גם מצות סיפור ליכא, כמבואר בדבריו בסה"מ שדימה יחס הסיפור לאכילה ליחס של מקרא ביכורים להבאתם. ואילו לדעת הרמב"ם מצות סיפור לחוד ומצות אכילה לחוד, אלא דבמצות אכילה מקיים שני דברים, גם עצם מצות אכילה וגם חלק ממצות הסיפור, דע"י שמקדים לאכילתם אמירת פסח מצה ומרור על שום מה מגלה באכילה פנים של "למען תזכור".

וקרוב לומר דהרמב"ם לשיטתו. דהנה הטור (תפ"ג) כתב שמביאים השולחן בתחילת מגיד, משום "לחם עוני – שעונים עליו דברים הרבה". אבל דעת הרמב"ם דאין מביאים השולחן עד "רבן גמליאל היה אומר", וכדעת ר"ח (פסחים לו.) ד"דברים הרבה" היינו אמירת מצה זו שאנו אוכלים כו'.

וי"ל דהטור סובר כרמב"ן, דכל מצות סיפור כולה היא בשביל האכילה, כדי לעשות את האכילה לאכילה של זכירה, ולכן ה"דברים הרבה" הם מצות סיפור כולה.

אבל לדעת הרמב"ם מצות סיפור עומדת בפני עצמה, אלא שהיא כוללת גם הזכירה שע"י האכילה, וזה שייך דוקא לאמירת פסח מצה ומרור, ולכן מביאים השולחן דוקא אז.

מעתה נחזור לדברי הגמ' (ק"ט:): דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שישאר טעם פסח בפיו, ובזה"ז טעם מצה. ודעת שאר ראשונים שהוא כדי שיאכל על השובע, או שלא יעקור לחבורה אחרת. אבל ראינו שהרמב"ם סובר שאוכל הפסח קודם הסעודה, אבל בסוף אוכל כזית פסח (או מצה בזה"ז) כדי להשאיר טעם המצוה בפיו, ש"אכילתן היא המצוה", והדברים שתומים.

אבל למש"נ נראה, דבטעם הפסח והמצה מונח זכירת ה"על שום מה", ובהרגשת אותו טעם מקיים "למען תזכור", לכן יש קיום מצוה במה שנשאר הטעם בפיו כל הלילה. שכל פעם שמרגיש הטעם בפיו נזכר "על שום מה" טעם זה בפיו.