

כדתניא, שהחבר מוחזק לקיים את המצוה בזמנה: חבר [הנאמן על המעשרות] שמת, והניח מגורה [גורן] מליאה פירות – אפילו הן בני יומן שרק היום נגמרה מלאכתם ונתחייבו במעשר, הרי הן בחזקת מתוקנים [מעושרים], שחזקה על החבר שודאי לא הוציא מתחת ידו את הפירות עד שגמר את כל המצוה, והפריש תרומות ומעשרות כדין.

ואם כן, נפשטה האיבעיא, שהמשכיר בית לחבירו בארבעה עשר בבקר, והוא אינו

ב-ד לאו, האם אין הטעם, משום דחזקתו של הבית שהוא בדוק. דקסבר התנא של הברייתא, הכל "חברים" [בחזקת נאמנים] הם אצל בדיקת חמץ. (87) ואפילו עם הארץ מוחזק כחבר לענין בדיקת חמץ, שאינו חשוד שלא יבדוק את החמץ. ובדבר שאדם מוחזק בו כחבר, חזקה שהוא קיים את המצוה בזמנה. ולכן כל בית הוא בחזקת בדוק בערב פסח. וזה הטעם שאנו מאמינים לנשים ועבדים וקטנים שמעידים על בית שהוא בדוק, שהרי גם בלי עדותם, הבית מצד עצמו בחזקת בדוק. (88)

שצריך לבדוק אור לארבעה עשר. אבל כאן בברייתא, שנאמר "הכל נאמנים על ביעור חמץ", משמע שאפילו כלילה הם נאמנים. על זה צריך לומר, שכולם חברים אצל בדיקת חמץ, וחבר אינו משהה אפילו רגע אחד, כמו בפירות טבל שאפילו הן בני יומן הם בחזקת מתוקנים, כי מיד הוא מעשרם.

וראה עוד בפני יהושע, שביאר בדרך אחרת.

88. הקשו התוספות: מה היתה ההוה אמינא של הגמרא. שאם הבית בחזקת בדוק, מה צריך בכלל את הנאמנות שלהם?

א. ותירצו, שהגמרא סברה עתה שמדובר שבעל הבית נמצא בעיר. ולכן אף שהבית בחזקת בדוק, צריך לשאול את בעל הבית, אם הוא בדק את הבית או לא, ולא לסמוך על החזקה. [ואף שלגבי טבל סומכים על חזקת חבר, ואין צריך לשאול אותו אפילו כשהוא נמצא בעיר. זה משום שאנו מניחים כיון שהחבר שולח לו את הפירות לאכול, מן הסתם הוא עישר קודם, כדי שלא יבא הלה לידי מכשול של אכילת טבל. אבל בבדיקת חמץ אין זה כל כך מכשול לדור בבית שאינו בדוק. ולכן אין ראייה מזה שהוא השכיר לו את הבית בסתמא, שהוא

כראוי. אך אין זה מגרע מכח הנאמנות שלהם שהוא מטעם שהוא "בידו" שהרי יכולות הן לבדוק כראוי. אם כן כאן, שהגמרא מדברת שהן מעידות שאדם אחר בדק מדוע לא נאמינם. ובשלמא אם "בידו" היה מטעם מיגו, היה אפשר לומר כיון שהן עצלניות אין כאן מיגו שהרי אילו הן עצמן יבדקו לא נסמוך עליהן. אבל הלא הדין של "בידו" אינו מטעם מיגו, אלא כמו שכתב הרא"ש בגיטין שהוא מטעם בעלים?

ושמא מדובר כאן באופן שאין הדבר בידן לבדוק, כגון שאינן יכולות ליכנס לבית. לכן מקשה הגמרא מדוע הן נאמנות.

87. יש להקשות, מדוע הוסיף כאן טעם על כך שחזקתו בדוק. ואילו בתחילת האיבעיא שאל סתם אם חזקתו בדוק?

ומבאר הצ"ח על פי מה שפירש רש"י על האיבעיא, שמדובר בהשכיר לחבירו בארבעה עשר שחירת. ובדאי כונתו לומר, שעל כל הלילה לא יתכן לומר חזקתו בדוק, כי אולי עדיין לא בדק המשכיר, שהרי זמנו כל הלילה. ואף שזרזין מקדימין בתחילת הלילה, מכל מקום, לאו כולי עלמא זרזים הם, ודי בכך שאנו מחזיקים אותו שלא עבר לגמרי על מצות חכמים

ושוב מקשינן: **אלא מאי** תאמר הטעם, משום דחזקתו של הבית שהוא בדוק.

אם כן, **האי דקתני "הכל נאמנים על ביעור חמץ"**, קשיא. שהרי לדבריך אין הדבר תלוי כלל בנאמנותם, אלא רק בחזקת הבית. ו"כל הבתים בחזקת בדוקין בארבעה עשר" **מיבעי ליה למימר?**

ומקשינן על המקשה שרוצה לסתור את הראיה מהברייתא שהבית חזקתו בדוק: **אלא מאי** אתה רוצה לומר, שכל הטעם הוא משום אמירה דהני. אבל, **הא לא אמרי הני**, אם הם לא היו אומרים שהם ראו שהוא בדק, **לא מחזקינן את הבית לבדוק**. אם כן, **תפשוט מיניה מהברייתא הזאת איפכא, דאין הבית בארבעה עשר חזקתו בדוק**. ולכן השוכר בית מחבירו בארבעה עשר, עליו לבדוק.

ומסקינן: **לא תפשוט מכאן לשום צד**.<sup>(89)</sup> כי לעולם אימא לך שכל בית מן הסתם חזקתו

נמצא לפנינו לשואלו אם בדק את הבית או לא. אין השוכר צריך לבדוקו, משום שהבית הוא בחזקת בדוק.

ומקשינן על הראיה: **וממאי**, מנין לך לומר כי הטעם שהכל נאמנים על בדיקת חמץ הוא משום שכל אחד מישראל דינו כחבר לענין בדיקת חמץ, וממילא כל בית הוא בחזקת בדוק? **דילמא**, שמא יש לומר כי לעולם עמי הארץ אינם חברים על כך, והבית מצד עצמו אינו בחזקת בדוק. אך **שאני הכא, משום דקאמרי הני**, שהנשים ועבדים וקטנים מעידים שהם ראו שבעל הבית בדק את הבית, ורק על סמך זה אנו מחזיקים את הבית לבדוק?

ומשנינן: **אטו וכי אמירה דהני, מידי מששא אית ביה**, האם יש בה ממש? והרי אין שום ממש בדבריהם של אלו, מאחר שהם פסולים לעדות. אלא ודאי, הטעם הוא רק בגלל שהבית בחזקת בדוק.

בדקו תחילה].

ולגבי הביורור הזה שהוא רק לכתחילה, סברה הגמרא שדי בנאמנות של נשים ועבדים וקטנים, שלא נצטרך לשאול את בעל הבית אם בדק את הבית או לא. ונפשטה, אם כן, הבעיא שחזקתו של הבית, בדוק, בארבעה עשר.

ומקשה הגמרא על כך. שאם כן, היתה צריכה הברייתא רק לומר "כל הבתים בחזקת בדוקין". וממילא הייתי יודע כיון הבית בחזקת בדוק, אפשר לסמוך על נאמנותם של נשים ועבדים וקטנים לענין שלא נצטרך לכתחילה לשאור את בעל הבית, אפילו כשהוא נמצא בעיר.

ב. הסבר נוסף אומרים התוספות. שהגמרא סברה בהוה אימינא שמדובר שהנשים ועבדים וקטנים אומרים שבעל הבית לא בדק את הבית,

אלא שהם בדקו אותו, ולכן מוכיחה הגמרא, שבשלמא אם כל בית הוא בחזקת בדוק, ניחא, שהם נאמנים, שהרי יש להם "מיגו דאי בעי שתקי", שגם אם לא היו אומרים כלום היינו מחזיקים את הבית לבדוק. אבל אם אין חזקתו של הבית בדוק, מדוע מאמינים להם.

ומקשה הגמרא. שאם כן, היתה הברייתא צריכה לומר רק "כל הבתים בחזקת בבדוקין". והייתי יודע מזה לבד, שהם נאמנים מכח מיגו. ומדוע צריכה הברייתא לומר "הכל נאמנים על ביעור חמץ". תוספות ד"ה לאו.

89. ומכיון שלא נפשטה האיבעיא, יכול השוכר לבטל את החמץ [שמסתמא הפקיר המשכיר את החמץ כשיצא מהבית וזכה בו השוכר. משנה

**בדוק. והכא במאי עסקינן,** דמוחזק לן בבעל הבית הזה **דלא בדק.** וכגון, שראינו אותו שהיה טרוד בענין אחר בכל זמן בדיקת חמץ, או שיצא לדרך ב"ג מבעוד יום וקאמרי **הני נשים** ועבדים וקטנים שאנו

**בדיקניה.** (90)

**מהו דתימא,** לא ליהימניהו רבנן על כן, שהרי הם פסולים לעדות. **קא משמע לן,** כיון **בדיקת חמץ כל חיובה מדרבנן הוא,** דהרי

ברורה תלו י בשם אחרונים]. ואז ישאר רק ספיקא דרבנן אם הוא חייב בבדיקה או לא. והולכים לקולא. רא"ש.

**המהר"ם חלאווה** כתב שאפילו ביטל את החמץ והוא רק דרבנן. אף על פי כן, כיון שאפשר לבדוק חייבים לבדוק. שאפילו בספיקא דרבנן, כל שאפשר לעמוד על בירוון של דברים, אין מותר עד שיעמדו עליו.

וראיה לכך, שהרי לא נסתפקו בגמרא אם הבית בחזקת שאינו בדוק, אלא רק אם הוא בחזקת בדוק או שאינו בחזקת בדוק. וקשה, למאי נפקא מינה, שאפילו אינו בחזקת בדוק, הרי הוא רק ספק, וספיקא דרבנן לקולא? אלא ודאי שבספק בדוק חייבים לבדוק.

יש להקשות, מה יענה **הרא"ש** לראיית **המהר"ם חלאווה,** שעל כרחך בספק בדיקת חמץ אין אומרים ספיקא דרבנן לקולא?

וצריך לומר, שודאי על הצד שהבית אינו בחזקת בדוק צריך לבדוקו אף מספק, אך הטעם הוא משום שיש כאן חזקת שאינו בדוק, ובמקום שאיתחזק איסורא, אין אומרים בו ספיקא דרבנן לקולא. או כמו שכתב **המגיד משנה** בהלכות חמץ [ב י], שבבדיקת חמץ מחמירים אף מספק, כיון שכל הבדיקה ניתקנה רק על הספק שמא יש כאן חמץ.

ולפי הטעם הראשון, יש לומר, שכל זה רק כאשר הגמרא עצמה מסתפקת שמא הבית אינו בחזקת בדוק, ועל הצד הזה הרי יש כאן ספק במציאות אם הבית נבדק או לא, ועל זה יתכן לומר שיש כאן חזקת אינו בדוק. אבל למסקנא, שהאיבעיא לא נפשטה, ואנו מסתפקים שמא יש

על הבית דין של חזקתו בדוק, לא יתכן לומר שיש כאן חזקת אינו בדוק. כי על הצד שיש כאן חזקת בדוק, הרי חזקה זו מפקיעה מהחזקה קמא של אינו בדוק.

וגם לפי הטעם השני יש לומר, שרק בספק של הגמרא, על הצד שהבית אין חזקתו בדוק שיש כאן ספק במציאות אם הבית נבדק אם לא. ספק זה דומה לכל ספק אם יש כאן חמץ או לא, שעל זה ניתקנה הבדיקה. אבל למסקנא שאנו מסתפקים שמא הדין הוא שצריך להחזיק את הבית לבדוק, על זה לא יתכן לומר שכל הבדיקה ניתקנה על הספק, שהרי הספק הוא שמא יש לנו בירור על הבדיקה. ושוב חזר הכלל שספיקא דרבנן לקולא [כלומר, הספק כאן אינו ספק אם יש כאן חמץ אם לא, אלא האם באופן כזה תיקנו חכמים בדיקה או לא. ועל ספק כזה לא מצינו שחייבו חכמים בדיקה]. **חידושי רבי שמואל** [אות נז].

90. בפשטות, מדובר בשוכר ומשכיר, ואנו יודעים שהמשכיר לא בדק, והנידון לגבי השוכר אם הוא צריך לבדוק או לא. שאם לא כן מאי נפקא מינה בעדותם של אלו. הרי בעל הבית אינו נמצא כאן, ולגבי אנשים אחרים, מה איכפת להם אם הבית בדוק אם לאו.

אמנם יש שפירשו שהספק הוא לגבי יתר בני הבית שנמצאים כאן. אך פשטות הגמרא אינה כן. וגם הרמב"ם **והשולחן ערוך** הביאו דין זה לגבי משכיר ושוכר.

ולכאורה קשה מכאן לשיטת רבינו דוד בהאיבעיא הראשונה של הגמרא, על מי החיוב

מדאורייתא, בביטול החמץ בעלמא סגי ליה, (91) שהרי לא נאמר "תבערו" אלא

במילא על ידי המשכיר, לפיכך הבדיקה אינה רק מדרבנן. ולכן לא הוצרך הרמב"ם להזכיר את ענין הביטול כלל. חידושי רבי שמואל [אות נח].

91. מכאן הוכיחו האחרונים כשיטת הר"ן בתחילת המסכת [ראה הערה 1] שאפילו חמץ שאינו ידוע אם הוא נמצא בבית או לא, חייבים לבדוק אחריו מדאורייתא. ואם לא בדק, ונשאר חמץ בבית, הוא עובר עליו בשוגג, כמו מי שאוכל חלב בשוגג. [ודלא כשיטת התוס' לקמן כא א ד"ה ואי שחמץ שאינו ידוע אין עוברים עליו מן התורה], שהרי מבואר כאן שלולי הביטול היתה הבדיקה מדאורייתא. ובדיקה היינו בחמץ שאינו ידוע.

והקשה המקור חיים [בהקדמה לסימן תלא אות א]: הרי בחלב גופא לא נקרא שוגג רק כשהאדם מתכוין לעשות מעשה אכילה, אבל כשאינו מתכוין כלל לאכילה, כגון שהוא סבור שהוא רוק ובלעו, לא נקרא שוגג אלא מתעסק [ויאף על פי כן בחלב הוא חייב חטאת, משום שבכל זאת הוא נהנה. וכמו שאמרו "המתעסק בחלבים ועריות כן נהנה". אבל בשאר איסורים שאין בהם הנאה פטור במתעסק]. אם כן, בחמץ שאינו ידוע מדוע הוא נחשב שגגת עבירה ולא מתעסק, כיון שאינו מתכוין כלל להשתותו, וגם אין לו בזה שום הנאה?

וכתב לחדש, שכל הפטור של מתעסק נאמר רק בדבר שיש בו מעשה. בזה אנו אומרים שלא אסרה התורה לעשות המעשה אלא אם כן הוא נעשה בכונה, אבל באיסור שהוא בשב ואל תעשה, כגון בחמץ, שאסרה התורה שלא יהא חמץ בביתו, לא נאמר פטור של מתעסק.

ורע"א בתשובה [קמא ח] כתב לתרץ, שכל הפטור של מתעסק נאמר רק לענין חטאת, אך גם מתעסק נחשב לעבירה בשוגג, אלא שהתורה

לברוק על המשכיר או על השוכר. שמדאורייתא לא המשכיר ולא השוכר עוברים על כל יראה [הובא לעיל בהערה]: הרי מדברי הגמרא כאן, שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, משמע שלולי הביטול היו עוברים מדאורייתא?

[ולולי דבריו, אפשר לפרש שהשוכר עובר על החמץ משום שהמשכיר מפקיר את חמצו בצאתו מהבית והשוכר זוכה בו, וכדעת המגן אברהם [תלז ג]. או כדעת הגר"א בשולחן ערוך [תמג ב] שגם על חמץ של ישראל אחר עוברים בכל יראה].

ויש לומר שהוא יפרש הגמרא כך: בעצם היה מקום לומר שהשוכר יעבור על חמץ אף שאינו שלו כיון הוא ברשותו. כי התורה לא מיעטה רק חמץ של נכרי ושל גבוה, אך לא חמץ שלא ישראל אחר. אבל מאחר שאנו רואים שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וביטול הרי הוא מטעם הפקר דהיינו שאין החמץ שלו. על כרחך שהמיעוט אינו דוקא משום שהוא של נכרי או של גבוה, אלא כל שהחמץ אינו שלו אינו עובר עליו. ואם כן, גם השוכר אינו עובר כלל על החמץ שאינו שלו. וכעין זה כתב בפרי מגדים [תלז ח] באשל אברהם.

ובזה מיושב מה שהקשו על הרמב"ם, שכתב סתם שנשים ועבדים וקטנים נאמנים לומר שהם בדקו, ולא הזכיר שזה דוקא כשהיה ביטול, והבדיקה רק מדרבנן. משום שכאמור, אין כונת הגמרא לומר שצריך ביטול למעשה, אלא שהביאה זאת כראיה על כך שהשוכר אינו עובר על החמץ מדאורייתא.

ועוד יש ליישב את הרמב"ם על דרך המגן אברהם, שהמשכיר מפקיר את חמצו בצאתו מהבית. [והוא הוסיף שהשוכר זוכה בו. ובזה הרמב"ם אינו סובר כמותו]. וזו כונת הגמרא שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, כלומר, שמן התורה מועיל הפקר בחמץ. וזה אכן נעשה

והעבדים והקטנים בבדיקת חמץ, שהיא רק מדרבנן. כי היות ורבנן הם שחייבו את

"תשבתו", והשבתה היא בלב, (92) לפיכך הימנעו רבנן, האמינו חכמים את הנשים

פטרם שוגג כזה מחטאת.

וביישוב דעת התוספות מהגמרא שלנו, כתב במקור חיים שהם יפרשו את הגמרא כך: בשלמא אם תשבתו היה פירושו שריפה דוקא, אם כן, היה חייב לבדוק כדי לקיים את המצות עשה של תשבתו, שהרי אדם מחוייב לחזור אחר קיום מצות עשה. כמו שאמרו בחולין [קלט ב] לענין שילוח הקן "יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן תלמוד לומר "כי יקרא" - במאורע לפניך", ומשמע שבשאר מצות חייב לחזור אחריהם כדי לקיימם. אבל עתה, שתשבתו משמעותו ביטול, והיינו כמו שכתב הר"ן, שענינו גילוי דעת שאינו חפץ בחמץ, ועל ידי זה לא עשאו הכתוב כאילו ברשותו לענין כל יראה, מוכח מזה שתשבתו אינו אלא תיקון לאיסור של כל יראה. וכיון שבחמץ שאינו ידוע בלאו הכי אינו עובר על כל יראה, ממילא אין שום חיוב מן התורה לעשות ביטול או בדיקה.

92. כך מפרש רש"י שמשמעות "תשבתו" היינו ביטול. ועל ידי ביטול החמץ מתקיימת מצות "תשבתו".

א. התוספות מקשים עליו, שלקמן בגמרא מבואר ש"תשבתו" היינו שריפת החמץ ולא ביטולו. כי רבי עקיבא מוכיח ש"אך ביום הראשון תשבתו" היינו מערב יום טוב, שהרי "תשבתו" הוא שריפה, ואיך ישרוף החמץ ביום טוב עצמו שהיא מלאכה שלא לצורך היום? ועוד הקשו, שהרי זמן ה"תשבתו" הוא לאחר חצות היום בערב פסח, כמו שהגמרא דורשת לקמן מ"אך חלק". ואז החמץ כבר אסור בהנאה, ואינו ברשותו של האדם שיוכל לבטלו? לכן מפרשים התוספות שאמנם "תשבתו" היינו שריפה, אלא שביטול החמץ אף הוא

מועיל מדאורייתא, ומטעם אחר. כיון שהוא מבטל את החמץ הרי הוא יוצא מרשותו ונעשה הפקר, ושוב אינו עובר עליו, שהרי אמרו "חמץ שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה חמץ של אחרים".

והוסיפו התוספות, שאמנם מצינו בגמרא בנדרים, שהפקר צריך להיות בפני שלשה אנשים. אך זה רק מדרבנן, אבל מדאורייתא מועיל גם הפקר שנעשה בינו לבין עצמו. ולכן מדאורייתא מועיל ביטול חמץ, אף שהוא אינו נעשה בפני שלשה אנשים, ולמרות שכאמור ביטול הוא מטעם הפקר. תוספות ד"ה מדאורייתא.

וראה בכיארנו על התוס' יישוב דעת רש"י מקושיות התוס' עליו.

#### ב. שיטת הר"ן בגדר הביטול ומקורו.

הר"ן [בתחילת המסכת] סובר שאמנם מהגמרא מוכח שביטול הוא מדין הפקר [כי הגמרא לקמן [ו] ב] מדמה את הביטול לדין סופי תאנים שמוותרים משום גזל כי הם הפקר]. אלא שאי אפשר לומר כפשוטו שביטול הוא הפקר ממש, מכמה טעמים:

1. לשון הביטול אינו לשון הפקר, כי מי שיאמר על נכסיו שיהיו בטלים ויהיו כעפר, אינם נעשים בכך הפקר.
  2. בגמרא מבואר שביטול מועיל אפילו אם נעשה רק בלב בלבד. ובודאי שהפקר בלב אינו הפקר, שהרי דברים שבלב אינם דברים.
  3. רבי יוסי סובר במסכת נדרים [לפי מאן דאמר אחד] שהפקר הוא כמו מתנה. שאינו נפקע מרשות המפקיר עד שיגיע לרשות הזוכה בהפקר. ואיך יועיל לדבריו ביטול חמץ בשעה שהחמץ עדיין לא יצא מרשותו.
- אלא ענין הביטול הוא, הואיל וחמץ בפסח

ב"תשביטו" לא יועיל ביטול עד הלילה. והרי מבואר במשנה לקמן [מט א] שמבטלו בלבו. והיה לגמרא לפרש שהמשנה אינה לפי רבי יוסי הגלילי ורבי שמעון. אלא, כונת הר"ן היא, שלמרות שלשון הביטול אינו לשון של הפקר, וגם שהפקר בלב אינו מועיל. מכל מקום, כיון שהוא מוזהר בבל יראה ובתשביטו להוציא את החמץ מרשותו ולהפקירו, לכן די בגילוי דעת בלבד שאינו רוצה בחמץ, ואנן סהדי שהוא מפקירו בלב שלם. אלא לרווחא דמילתא נקט הר"ן, שלדידן שאנו פוסקים שחמץ אסור בהנאה מובן יותר, שהרי בלאו הכי החמץ אינו ברשותו, ולכן מועיל ביטול.

[ומדברי הר"ן בהערה מוכח להדיא כדעת השאגת אריה, שכתב, שאפילו רבי שמעון שאינו דורש כרבי יהודה שיש לאו מיוחד לאיסור הנאה בחמץ בערב פסח, מכל מקום, הוא מודה שהחמץ אסור או בהנאה מכח הדין של ביטול. שלא יתכן לומר שהוא מבטל את החמץ בלבו ושיהא אצלו כמבוער בעוד שהוא מותר בהנאה. נמצא, שלפי רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה אין כלל דין ביטול בתורה. אך אם כן, יקשה על הר"ן עצמו, מנא ליה שרבי שמעון אינו סובר אף הוא כרבי יוסי הגלילי שאין כלל ביטול. ואם כן, אין ראייה שהוא אוסר בהנאה חמץ בערב פסח?]

וראה עוד בהגהות הגרא"ז על הרמב"ן [אות א] שכתב, שהשאגת אריה לא ראה דברי הרמב"ן שכתב להדיא שאף לרבי יוסי הגלילי מועיל ביטול. על אף שהרמב"ן סובר אף הוא כשיטת הר"ן ביסוד ענין הביטול.

ג. שיטת רבינו דוד [בדעת הרמב"ן, לקמן ו ב.].

הרמב"ן סובר אף הוא כהר"ן שהטעם שהביטול מועיל, הוא משום שהחמץ בלאו הכי אינו ברשותו של אדם. אלא שבנוגע למהותו של הביטול הוא סובר שביטול אינו ענין של הפקר

במילא אינו ברשותו של אדם, כיון שהוא אסור בהנאה, ואיסורי הנאה אינם נחשבים ממונו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו ברשותו כמבואר לקמן [ו ב.]. לכן על ידי שהאדם מגלה דעתו שאינו רוצה שיהיה לו זכות בחמץ, די בכך שלא יכניסנו הכתוב לרשותו, אלא ישאר בעיקר דינו שהוא הפקר.

ביחס למקור הביטול סובר הר"ן, או כרש"י, שהוא נלמד מ"תשביטו", שהרי לא אמרה תורה תבערו או תשרפו, כמו שאמרה בעבודה זרה "ואשריהם תשרפון באש". אלא "תשביטו", ומשמע שהכונה היא לביטול החמץ. וכן מתרגם אונקלוס על "תשביטו", "תבטלון". או כמו שדרשו בספרי "לא יראה לך" - בטל בלבך. [ראה להלן ביאור דרשה זו].

השאגת אריה [עז] כתב, שלפי שיטת הר"ן, הרי שלדעת רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה, אין מועיל כלל ביטול, שהרי לדידיה לא יתכן לומר שהחמץ בלאו הכי אינו ברשותו של אדם, כיון שהוא מותר בהנאה. אלא צריך להפקיר את החמץ הפקר גמור.

אך הרבה אחרונים חלקו על השאגת אריה, וסוברים שגם לרבי יוסי הגלילי מועיל ביטול אפילו לשיטת הר"ן. כי הטעם שחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם אינו משום איסור הנאה שבו [שהרי לדעת הרבה ראשונים גם איסורי הנאה נחשב "לכם"] אלא משום חובת ההשבתה המוטלת עליו "שאינן לך דבר המופקר גדול מזה שהכל מצוים לבערו ולהשביתו". וכיון שגם לרבי יוסי הגלילי יש מצות תשביטו, לכן גם הוא מודה שחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם. מקור חיים [בפתיחה לסימן תלא אות ג]. וכן בבית מאיר [תלא א] וביוורה דעה [רכא ח].

גם החזו"ן איש [קכד לךף מט א] כתב, שלא יתכן שלפי רבי יוסי הגלילי לא יועיל ביטול. וכן לרבי שמעון הסובר שחמץ בערב פסח מותר בהנאה [ואף על פי כן הוא מצווה עליו אז

יהא החמץ נראה וחשוב בעיניך כלל אלא כעפרא דארעא.

**בראש יוסף** מבאר, שדורשים "לא יראה לך" שאפילו אחרים רואים את החמץ, כל שהוא אינו רואה את החמץ, די בכך. והיינו על ידי ביטול. ואף שדורשים מ"לך" "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", מכל מקום אין מקרא יוצא מידי פשוטו].

**ד. שיטת חלק מהראשונים.**

הריטב"א [שם] הביא שיש מי שפירש ענין הביטול שעל ידי הביטול הוא מבטלו מתורת לחם.

והקשה עליו שאין הדבר תלוי בדיבורו, שיפקע על ידי דיבורו בלבד מתורת לחם. ועוד, שאם כן, למה אינו יכול לבטל לאחר זמן איסורו, וכי צריך לזה דין בעלות?

וראה להלן בדברי הרלב"ג ישוב לקושיה זו. **ובאבני נזר** אורח חיים [שיז ג] תירץ, על פי מה שאמרו בעורות של גזלן שאין מחשבה מטמאתן. דהיינו שמחשבתו של הגזלן אינה מועילה להוריד על העורות תורת כלי לענין קבלת טומאה, ורק מחשבת הבעלים מועילה לזה. והוא הדין שצריך מחשבת בעלים בדוקא כדי לעשותו עפר.

אך הקשה, שמצינו לענין ביטול עבודה זרה [שהושה לדין ביטול חמץ. ראה לעיל בדברי רבינו דוד] שמועיל גם בעבודה זרה של חבירו? ותירץ, שבעבודה זרה לא מועיל ביטול רק על ידי מעשה. [כגון שישבור אונה או חוטמה]. ומצינו לענין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, שעל ידי מעשה הוא יכול לאסור אף דבר שאינו שלו. לכן גם יכול לבטל את העבודה זרה אף שאינה שלו כיון שהוא על ידי מעשה.

ומסיק, שלפי זה, בכופת שאור שיחדה לישיבה וטח פניה בטיט, שהדין הוא שבטלה מתורת חמץ, יועיל גם בחמץ לאחר זמן איסורו, כיון שיש בזה מעשה, ואין צריך לזה דין בעלות.

כלל. שההפקר הוא שמסלק רשותו ממנו כדי שיזכו בו אחרים. ואילו הביטול הוא שמסלק דעתו ממנו שיהא כעפר, ולא שיזכו בו אחרים. וכיון שמעיקר הדין, חמץ אינו ברשותו של אדם, וכל מה שעשאו הכתוב ברשותו הוא משום שדעתו עליו, אם כן, כל זמן שיאמר שאין דעתו עליו לא נשאר עליו שום חיוב.

ולכן מותר לבטל את החמץ בשבת ויום טוב, כמבואר לקמן [ז א] ביושב בבית המדרש ונזכר שיש לו חמץ בביתו שמבטלו בלבו ואפילו בשבת ויום טוב. ואילו היה הביטול מטעם הפקר, הרי אסור להפקיר בשבת ויום טוב.

ועוד כתב, שמטעם זה לא מצינו ענין ביטול במקום אחר מלבד בחמץ, אלא בעבודה זרה, וביטול רשות שבעירובין. שגם שם אינו ענין של הפקר, שהרי הדין הוא שהגוי יכול לבטל אפילו עבודה זרה של חבירו. ואיך יכול אדם להפקיר מה שאינו שלו. אלא שביטול עבודה זרה עניינו שהוא מסלק אמנותו ממנה ומבטל את חשיבותה בעיניו. וכן ביטול רשות שבעירובין, ודאי אין כונתו להפקיר רשותו לשכניו על מנת שיזכו בו, אלא שהוא עוקר דעתו ממנה, כדי שיחשב כאילו רק הם דרים בה.

ומקור הביטול בתורה אינו מ"תשביתו" כפי שכתב רש"י, משום שתשביתו אין משמעותו ביטול כלל אלא רק ביעור וכליון ממש. אלא שדרשו בספרי "לא יראה לך" - בטל בלבך! כלומר, כיון שביטלו בלבו, כבר יצא מרשותו ואינו שלו, שהרי, כאמור, איסורי הנאה ממילא אינם ברשותו של אדם.

[ברמב"ן] עצמו מבואר שדרשת הספרי היא מ"לך שאור". כיון שהוא נתייאש מהחמץ מפני איסורו והוציאו מדעתו מכלל ממון, ואינו בעיניו כשארור שלו אלא כעפר שאינו שוה כלום, כבר יצא ידי חובתו.

**בגליוני הש"ס** מבאר, ש"לא יראה לך" הוא מלשון "ורואה אני את דברי אדמו"ן", דהיינו שלא

הבדיקה, הרי בכחם גם להתיר לסמוך על דבריהם של אלו ביחס לחיוב זה. (93)

למה שאמרו במסכת סוכה [ד ב] בסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה, ומיעטה על ידי שהניח על קרקעה תבן וביטלו שם, כשירה הסוכה. כי על ידי הביטול נהפך התבן לקרקע הסוכה. כך גם החמץ נהפך לעפר על ידי הביטול.

ג. במכתם אף הביא דיעה שיהא מותר החמץ באכילה לאחר ביטולו. שמפרש את דברי הגמרא לקמן [ו ב] שלכך צריך לבטל את החמץ בנוסף על הבדיקה "שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עליויה". היינו שיתן דעתו עליה ויאכלנה ויתחייב כרת. אך לאחר שביטלו ועשאו כעפר, אפילו אכלה הרי זה כאוכל עפר ופטור.

ודחה המכתם דיעה זו שיועיל ביטול עד שיהא מותר באכילה. אך בעיקר הדבר גם הוא מפרש "שענין הביטול שמשים אותו כדבר שאינו ממון, ואינו חשוב כלום, וכדבר בטל לגמרי. ולפיכך אינו נחשב לכלום להתחייב אחר שעשאו כן".

ד. וזה לשון הרלב"ג בפרשת בא [יב נא]: השרש הראשון שיחשבהו כעפר והדומה לו ממה שאינו ראוי לאכילה, קודם איסורו. כי אז הוא שליט עליו ויכול לעשות ממנו מה שירצה, לפי שהוא קנין מקניניו. [ובזה מיושב קושיית הריטב"א לעיל]. והוא מפני זה יכול להסכים שלא ישתמש מהלחם ההוא בשימוש המיוחד בו מצד מה שהוא לחם, אבל ישתמש בו שימוש העפר והאבן והדומה להם שנאמר "תשביתו שאור מבתיכם", רצה לומר, שישבתנו משימוש המיוחד לו.

ובהמשך כתב: השרש השני הוא שאחר שביטלו אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, אף על פי שנשאר בביתו, שהרי אינו שאור ולא חמץ אצל הבעלים לפי שכבר השביתו.

93. התוספות ושואלים: הרי גם בדבר שהוא

בקובץ שיעורים מבאר, שרק בשעה שהחמץ עודנו חשוב, יתכן לומר שעל ידי מחשבתו הוא מבטלו מחשיבותו ועושהו כעפר. אך לאחר שהוא נאסר, שכבר ממילא הוא כעפר, אין ביטולו מעלה ולא מוריד, שהרי גם ללא הביטול הוא נחשב כעפר, ואף על פי כן חייבה התורה עליו. ומה נתחדש על ידי שגם הוא חושבו כעפר.

המהר"ם חלאווה [שם] הקשה על שיטה זו: אם כן שבטל ממנו תורת חמץ על ידי הביטול ונחשב כעפר בעלמא, יהא מותר ליהנות ממנו בפסח. ובשלמא לאכול, אסור. כי על ידי אכילתו הוא חוזר ומחשיבו, וחל עליו דין חמץ. אבל על ידי הנאה אין הוא מוציא מותרת עפר, שהרי אפשר ליהנות מעפר? וראה להלן מספר המכתם.

עוד הוכיח כשיטת התוספות שביטול הוא מדין הפקר. מנוסח הביטול [של הלילה] "דלא ידענא ליה". והיינו משום שמשייר עדיין חמץ לאוכלו למחר. ובשלמא אם ביטול מטעם הפקר, ניחא, שאינו יכול לומר סתם שהוא מבטל את כל החמץ שברשותו, שהרי אם יאכל לאחר מכן מהחמץ שלו נמצא חוזר בו מהפקר, אבל אם ביטול היינו שמבטלו מתורת אוכל, אין כאן חזרה כללית מהביטול, שרק החמץ שהוא אוכל הוא מחשיבו בכך, אבל יתר החמץ נשאר בביטולו.

אך בכמה מהראשונים אכן הובאה דיעה זו. א. רבינו מנוח על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה [ג ז] כתב על ענין הביטול, שאחר שביטלו מצורת אוכל, שוב לא נקרא חמץ. והרי זה ככופת שאור שטח פניה בטיט, שאמרו לקמן [מה ב] שבטלה, ושוב אינו עובר עליה. משום שנאמר "לא יראה לך חמץ", ומשמע דוקא בתורת חמץ לא יראה, אבל בתורת עפר יראה. ב. במהרי"ק [קמב] כתב שביטול חמץ דומה

טעות, ויכול השוכר לחזור בו מהשכירות ולומר, לא על דעת כן שכרתיו שאצטרך לטרוח ולבודקו. או שהוא לא יכול לחזור

איבעיא להו: המשכיר בית להכירו בערב פסח, בחזקת שהוא בדוק.<sup>(94)</sup> ובסוף מצאנו שהוא אינו בדוק — מהו? מי היו כמקח

94. הקשה הריטב"א: כיון ששכרו במפורש על מנת שהוא בדוק, פשיטא שהוא מקח טעות, ומה יתכן לומר "ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בגופיה", כאשר אנו רואים שהוא מקפיד בדבר? ותירץ, שאין מדובר באופן שהתנה השוכר במפורש שהוא בדוק. אלא כיון ששכרו ב"ד, מן הסתם הוא בחזקת בדוק, שהרי לא נפשטה הבעיא דלעיל אם חזקתו בדוק ב"ד או לא, וכל "תיקו" דרבנן, אזלינן לקולא, ונמצא, למעשה, שחזקתו בדוק.

והקשה על זה, שאם רק בגלל החזקה שהוא בדוק, ודאי שאין לו להיות מקח טעות. וכל שכן שהדבר בספק אם חזקתו בדוק או לא, והמוציא מחבירו עליו הראיה. ואיך יכול השוכר לטעון מקח טעות?

ולכן הוא מפרש שמדובר באופן שהתנה השוכר במפורש שהבית בדוק. אלא שזה היה פשוט לגמרא שהתנאי מועיל לכך, שאם יתברר שהבית אינו בדוק יצטרך המשכיר לבודקו, או לשלם הוצאות הבדיקה. אלא, שנסתפקה הגמרא אם זה נחשב להקפדה גמורה מצד השוכר, שאפילו אם ירצה המשכיר לבודקו עתה, תבטל השכירות לגמרי ויהא מקח טעות, או לא. ופושטת הגמרא שאינו מקח טעות, ואפילו אם המשכיר אינו כאן, והשוכר צריך לבודק בעצמו על מנת לגבות לאחר מכן תשלום הבדיקה מהמשכיר, אף על פי כן, ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בין בגופו ובין בממונו. דהיינו, שניחא ליה להוציא ממון על מנת להשתלם לאחר מכן מהמשכיר.

המהר"ם חלאווה סובר, שאם השוכר אכן היה מתנה עם השוכר שהוא שוכר את הבית על מנת שהוא בדוק, ודאי היה מקח טעות כשנמצא

מדאורייתא מאמינים לנשים בדבר שהוא בידם לעשות, שהרי מעשים בכל יום שאנו מאמינים לאשה ועבד כשהם מעידים על השחיטה ועל הניקור שנעשה כדין, כיון שהדבר בידם לשחוט ולנקר. וגם מצינו שמאמינים לאשה על המעשרות?

מתרצים התוספות: בדיקת חמץ שונה, הואיל ויש בה טורח גדול וצריכה דקדוק רב, לכן אילו היה הדבר מדאורייתא לא היו מאמינים להם אף על פי שהוא בידם. ורק משום שבדיקת חמץ הוא מדרבנן, האמינו להם חכמים לנשים ועבדים, למרות הטירחא הגדולה שבדבר.

ומצינו דוגמא נוספת של ענין שהוא מדרבנן, אך גדר הנאמנות שם שונה, והוא, ענין הנאמנות על גבולות תחום השבת. לפי שמצינו לגבי איסור היציאה מן התחום בשבת, שהוא רק מדרבנן, ובכל זאת לא האמינו חכמים לקטנים להעיד עד היכן מגיע תחום השבת. ורק לנשים ועבדים האמינו. והטעם לכך, משום שקביעת התחום אינו דבר שהוא בידם כלל, לכן לא האמינו לקטנים שדרגת נאמנותם פחותה מזו של נשים ועבדים, כפי שמוכח בסוגייתנו, שהברייתא מונה את הקטנים בסוף לאחר הנשים והעבדים. תוספות ד"ה הימנוהו.

ובתוס' רי"ד כתב, מה שמאמינים לנשים ועבדים וקטנים בדבר שהוא בידם, זה דוקא בדבר שמוטל עליהם, כגון פירות טבל שלהם, שהם אומרים שעישרום. אבל אם הם מעידים על פירות טבל של ראובן, שהוא הרשה להם לעשרם, והם עישרום, אינם נאמנים. לכן כאן, שהם מעידים על בית של אדם אחר שהם בדקו אותו, אילו היה חיוב הבדיקה דאורייתא, הם לא היו נאמנים, כיון שאין חובה זו מוטלת עליהם.

ברו? (95)

בית אחר יותר נאה.

תנן התם [לקמן יא ב]: רבי מאיר אומר: אוכלין את החמץ בערב פסח כל חמש שעות הראשונות מהיום, ושורפין אותו בתחילת השעה הששית. ולא ימתין עד תחילת השעה השביעית, שאז הוא אסור מן התורה, לפי שגזרו חכמים ואסרו את החמץ בשעה הששית, שמא אנשים יטעו בשעה אחת ויחשבו על השעה השביעית שהיא ששית.

רבי יהודה אומר: אוכלין כל ארבע שעות, ותולין כל חמש, בשעה החמישית אין אוכלין חמץ, לפי שאדם טועה אף בשתי שעות, והוא עלול לחשוב על השעה השביעית שהיא חמישית. אך עדיין אין צריך לשורפו, אלא הוא מותר בהנאה, כגון, להאכילו לבהמתו. ושורפין רק בתחלת שש. שמאז הוא אסור אפילו בהנאה מדרבנן.

דבולי עלמא מיהא מודים שחמין, משש שעות ולמעלה אסור מן התורה.<sup>(96)</sup> שאם לא היה אסור עד הלילה, לא היו גוזרים חכמים לאוסרו לפני כן, שהרי בין יום ללילה אנשים

תא שמע מהא דאמר אביי: לא מיבעיא באתרא דלא יהבי אגרא ובדקו, במקום שאנשים לא נוהגים לשכור אדם שיבדוק עבורם את החמץ, אלא כל אחד בודק בעצמו את ביתו, דפשיטא שהשוכר אינו יכול לטעון שהוא מקח טעות, שאילו היה יודע שהבית אינו בדוק לא היה שוכרו. דהרי ניהא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה, ובודאי שאף אם היה יודע שהוא אינו בדוק, לא היה נמנע בשל כך מלשוכרו.

אלא, אפילו באתרא דיהבי אגרא ובדקו, במקום שכל בני העיר נוהגים שלא לבדוק את החמץ לבד, אלא לשכור מי שיעשה זאת עבורם, ונמצא שנגרם לשוכר הפסד ממון על ידי כך שהבית אינו בדוק, והוא נאלץ לשכור אדם שיבדוק עבורו. בכל זאת, אין השוכר יכול לטעון שהוא מקח טעות, משום דניהא ליה לאיניש לקיומי מצוה אפילו בממוניה, ובודאי שהיה מסכים לשכור את הבית, גם אם היה יודע שהוא צריך להוציא כסף עבור הבדיקה. ולא זו הסיבה שהוא רוצה לחזור בו עתה מהשכירות, אלא בגלל שהוא מצא

טעות, הרי המשכיר הוא חייב לבדוק. ואם לא בדקו עד עתה, יבדקנו עכשיו. אבל הר"ן כתב שמדובר שהשכירו בי"ד. אלא שהמשכיר אינו רוצה לבדוק את הבית או שהוא אינו בעיר, שאז מוטל החיוב על השוכר לבדוק. שהרי אפילו חמצו של נכרי חייב לעשות לו מחיצה של עשרה טפחים. ולכן הוא יכול לטעון שזה מקח טעות, שהרי הוא שכרו בחזקת בדוק.

96. היינו בין באכילה ובין שאסור להשתות. אך

שהוא אינו בדוק. והספק של הגמרא הוא בגלל שהשוכר לא התנה, אלא שהמשכיר אמר לו שהוא בדוק. ומסקנת הגמרא היא, כיון שהמשכיר אמר זאת מעצמו, לא הוי מקח טעות. כי מאחר שהוא דבר של מצוה, ודאי לא מקפיד השוכר גם אם לא יהיה בדוק. ומה שהוא רוצה עתה לבטל המקח הוא מסיבה אחרת.

95. התוספות סוברים שמדובר דוקא שהשכירו בי"ד. שאם השכירו בי"ד, מה זה שייך למקח

אינם טועים. (97)

לא ימצא בכתובים, ומשמע שאפילו שעה אחת בתוך שבעת הימים לא ימצא חמץ.

וכתיב [שם טו] "אך ביום הראשון תשביתו שאור מכתובים". ומשמע שביום הראשון עצמו משביתים את החמץ.

הא כיצד מתיישבים שני הכתובים הללו

והוינן בה: מנלן שחמץ אסור מן התורה בערב פסח לאחר חצות היום?

אמר אביי: תרי קראי כתיבי בחמץ —

כתיב [שמות יב יט] "שבעת ימים שאור

ולמעלה אסור" ולא "חמץ משש שעות ולמעלה צריך ביעור", משמע שהגמרא דנה לענין איסור אכילה בלבד, ואלבא דרבי מאיר ורבי שמעון שאינם דורשים איסור לאו בערב פסח. ואכן מתשביתו נלמד גם איסור אכילה בנוסף על חובת הביעור "לפי שאין לך בתורה דבר שצריך השבתה ומותר באכילה". וראה להלן בהערה מחלוקת הראשונים בזה.

97. הקשה בחידושי הר"ן: עדיין מנלן שהאיסור מתחיל משש שעות ולמעלה בדוקא?

ותירץ, שהגמרא אכן לא ידעה עתה שהאיסור הוא מחצות. אלא רק שהאיסור מתחיל ביום י"ד באיוו שהיא שעה. ומה שנקטה משש שעות ולמעלה, משום שכך הוא לפי המסקנא.

עוד כתב שזה דרכו של רש"י. אך הוא מפרש בדרך אחרת. שעל כרחק האיסור מן התורה הוא משש ולמעלה בדיוק. שאם היה אסור מן התורה מתחילת שש, היו צריכים חכמים להקדים את השריפה לפני כן כדי שלא יבאו לידי טעות. ואם היה מתחיל האיסור רק מתחילת שעה שמינית, לא היו צריכים חכמים לאוסרו כבר מתחילת שש, שהרי בין תחילת שש לתחילת שמונה אי אפשר לטעות, כי בתחילת שש החמה במזרח, ואילו בתחילת שמונה החמה במערב.

ועוד, כיון שעל כרחק י"ד מקצתו אסור, מסתבר שהאיסור מתחיל מחצות שהוא זמן שחיטת הפסח.

הגמרא דנה כאן רק לענין איסור השהיה, ועל זה הובאו הדרשות מהפסוקים דלהלן. ריטב"א.

וכן כתב רבינו דוד, שהביא יש מי שאומר, ששאלת הגמרא מנלן, היא רק לפי מאיר, שאילו לפי רבי יהודה, הרי הוא סובר לקמן [כח ב] שיש שלשה פסוקים באיסור חמץ, אחד לתוך זמנו, ואחד ל"לפני זמנו", דהיינו בארבעה עשר בחצות, ואחד ל"לאחר זמנו". ומה מקשה הגמרא מנלן שחמץ אסור בערב פסח מחצות.

וכתב על זה רבינו דוד שאינו כן, לפי שמשמע ששאלת הגמרא היא גם לרבי מאיר. ועוד, ששאלת הגמרא היא על ביעור החמץ ולא על איסור אכילתו, וזה לא ידענו לרבי יהודה, שהפסוק שהוא דורש אינו מדבר אלא על איסור האכילה ולא על חיוב ביעורו, והרבה איסורים יש שאין חייבים לבערם.

והפני יהושע מקשה: אם כן, מדוע לא תירצה הגמרא כי מה שאמרו צריך לשרוף החמץ לאחר שש הוא רק מדרבנן, שמאחר שהוא אסור אז באכילה, גזרו רבנן על ביעורו שמא יבא לאוכלו?

ותירץ, שהיה פשוט לגמרא שגם רבי יהודה אינו דורש לאיסור אכילת חמץ בערב פסח אלא רק לאחר שגילתה התורה ששיך איסור חמץ בי"ד. דהיינו מהדרשות דלקמן. אך לולי זאת לא היה יתכן כלל לדורש שתיאסר אכילת חמץ בי"ד, אלא היה מעמיד את הדרשה באופן אחר. אך הרמב"ן במלחמות [ג א מדפי הרי"ף] כתב, שמלשון הגמרא "חמץ משש שעות

ומקשינן: ואימא, לעולם "ביום הראשון" הוא היום הראשון משבעת הימים, ובא הכתוב לרבות לילי המשנה עשר לביעור, שצריך לבער את החמץ כבר בליל חמשה עשר ולא ימתין עד למחרת בבקר.

דסלקא דעתך אמינא, אם היה נאמר רק "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", "ימים" כתיב, ומשמע "ימים", אין, אבל לילות, לא מוזהרים על כך. (99) לכן קא משמע לן קרא ד"ביום הראשון", שמיד בכניסת היום הראשון תשביתו את החמץ, ואפילו לילות! (100) (101)

שסותרים זה את זה? שהרי אם הוא משבית את החמץ ביום הראשון עצמו, נמצא שהוא משהה את החמץ זמן מה עד שיבערו, ואין מתקיים "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם"? (98)

אלא בהכרח, "ביום הראשון" הוא היום שקודם לשבעת ימי הפסח. שבא הכתוב לרבות את יום ארבעה עשר לביעור, שחייבים לבער את החמץ כבר מערב פסח. [ולקמן תבאר הגמרא, מנלן שחייבים רק משש שעות ולמעלה]. ובכך נתקיימו שני הכתובים, שאכן כל שבעת הימים לא ימצא שאור בבתיכם, ואפילו לא שעה אחת ממנו.

להשבית את החמץ מערב פסח. ועוד הם מבארים, שאביי מסתמך על הדרשה של "אך חלק". ולכן הוא אומר שהמקראות סותרים. שמ"אך חלק" משמע שהיום הראשון מקצתו מותר. ואילו "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", משמע כל שבעת הימים יהא אסור. ועל כרחך ש"אך ביום הראשון" מדבר ביום קודם. תוספות ד"ה וכתב.

99. בתוס' הרשב"א כתב, שהיה יכול לתרץ, שלומדים שבעת ימים של חמץ משבעת ימים של סוכה, שהוא אפילו בלילה, משום תשבו כעין תדורו. וכמו שהגמרא בשבת [קלא ב] אומרת על שבעת ימים של לולב, שהייתי לומד שאפילו בלילה, משבעת ימים של סוכה.

100. היינו שמהלילה מתחיל ה"תשביתו", ולא שהוא מגלה על "שבעת ימים" שאף הוא מתחיל מהלילה. שאם כן, שוב יקשה לשיטת רש"י שבעוד שהוא עוסק בביעורו הוא עובר על "לא ימצא". חידושי רבי שמואל [אות עג].

101. התוס' כתבו שהגמרא היתה יכולה לתרץ,

98. רש"י. והקשו התוספות עליו: הרי "תשביתו" משמעו שריפת החמץ [כשיטתם בהערה לעיל]. ואם כן, מה היא הסתירה בין המקראות? והרי אדרבה, שריפת החמץ זמנה הוא רק לאחר שהחמץ כבר אסור, כמו שריפת נותר, שזמנה הוא רק לאחר שהוא נאסר באכילה. ומה ההכרח לומר ש"ביום הראשון תשביתו" אינו מדבר על היום הראשון של פסח, בשעה שהוא כבר אסור?

ועוד, לפי רש"י, הרי מ"ביום הראשון תשביתו" לבד משמע שמקצת היום הראשון, בעודו עוסק בהשבתת החמץ, הוא מותר. ואם כן, מדוע צריכה הגמרא לקמן את "אך חלק", לדרוש שמקצת היום הראשון מותר? [אך לפי פירוש שני של רש"י לקמן שמ"אך" לומדים לא רק שמקצת היום מותר, אלא שאותו מקצת נמשך עד חצי היום [ראה בהערה לקמן] לא קשה מדוע צריך את ה"אך חלק" בנוסף על הלימוד הנוכחי].

לכן מבארים התוס', שהדרשה היא מהייתור של כל הפסוק של "אך ביום הראשון תשביתו", שהרי כבר נאמר "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". ועל כרחך שהוא בא לרבות שצריך

ומשנינן: **ההוא, לא איצטריכא ליה קרא** ד"ביום הראשון", כי גם בלעדיו אנו יודעים ש"ליל חמשה עשר נכלל אף הוא ב"שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם".

ה-ה **דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ.**

מהיקש אנו למדים שזמן השבתת שאור שנאמר בפסוק של "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" הוא משעה שאסור לאכול חמץ. **ואכילת חמץ הוקשה לאכילת מצה** שזמן איסור אכילת חמץ הוא משעה שחייבים באכילת מצה.

ומבאר הגמרא: **השבתת שאור הוקשה לאכילת חמץ, דכתיב "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, כי כל אוכל מהמצת ונכרתה הנפש ההיא מירא מיום הראשון עד יום השביעי"**. (102)

**ואכילת חמץ הוקשה לאכילת מצה, דכתיב [שם כ] "כל מהמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות"**.

וזמן אכילת מצה הוא בליל חמשה עשר, **דכתיב ביה כמצה [שם יח] "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו**

**מצות"**. אם כן, זמן איסור אכילת חמץ וזמן השבתת שאור אף הם מבערב. ובהכרח ש"ביום הראשון" אינו בא לרבות ליל חמשה עשר, אלא את יום הארבעה עשר לביעור חמץ.

ומקשינן: **ואימא**, בא הכתוב לרבות אפילו ליל י"ד לביעור. ומגלן שזמן הביעור הוא רק משש שעות ולמעלה ביום ארבעה עשר?

ומשנינן: **"ביום הראשון" כתיב**, ומשמע רק מביום, ולא מהלילה.

ועדיין מקשינן: **ואימא מצפרא** מבקר יום ארבעה עשר יתחייב להשבית את החמץ, ולא רק מחצות היום?

ומשנינן: **"אך" — חלק**, דהיינו, "אך ביום הראשון" כתיב, וכל "אכין" ו"רקין" שבתורה מיעוטים הם, ובא הכתוב לומר שרק מקצת יום ארבעה עשר אסור בחמץ ומקצתו מותר. ולכן, יש לנו לחלק את יום ארבעה עשר, שחציו מותר, ורק מחציו השני ואילך הוא אסור. (103)

**דבי רבי ישמעאל תנא: מצינו י"ד בניסן**

פסח. ורבי יהודה סובר שיש לאו על כך, אך הוא לומד זאת מפסוק אחר. משום שההיקש אינו מאכילת חמץ להשבתת שאור של ערב פסח, אלא להשבתת שאור של שבעת ימים האמור בפסוק הזה.

אך הקשו, שנלמד מההיקש הזה שיהא חיוב כרת על השבתת שאור כמו על אכילת חמץ? **תוספות ד"ה דהא.**

103. **רש"י** מביא פירוש נוסף ש"אך" עצמו משמע חצי היום. כי "אך" הוא "חץ" באלף בית

שאי אפשר לומר ש"ביום הראשון" בא לרבות אפילו מהלילה שהרי "ביום" כתיב, משמע ביום ולא בלילה, כמו שמתרצת לקמן על קושיה אחרת. **תוספות ד"ה ואימא.**

102. כתבו **התוספות** שמההיקש הזה אי אפשר ללמוד גם להיפך, שאכילת חמץ הוקשה להשבתת שאור, לענין שהלאו על אכילת חמץ מתחיל מחצות בערב פסח. [ולקמן] [כח ב] נחלקו בזה רבי יהודה ורבי שמעון. לפי רבי שמעון אין איסור לאו על אכילת חמץ בערב