

שני לא היה באותו זמן שעשו את הפסח ראשון. אלא איידי דאיירי במילי דפסחא, היות והכתוב מדבר כאן על ענין פסח ראשון, מסיק להו לכל מילי דפסחא, הוא אומר גם את הציווי על פסח שני.

והוינן בה: ומאי טעמא דרבי שמעון בן גמליאל דקאמר "שתי שבתות"?

ומשנינן: שהרי מצינו במשה רבינו, שהיה עומד בראש החדש ניסן, ומזהיר על הפסח. שנאמר בפסח מצרים [שמות יב ב], "החדש הזה לכם ראש חדשים". ומיד כתיב "דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שח לבית אבות שח לבית", שנצטוו לומר לישראל את הלכות הפסח.<sup>(151)</sup>

הרי שדורשים בהלכות הפסח שתי שבתות קודם לו.

ועדיין תקשי: וממאי דברישי ירחא בניסן קאי, מנין לנו שגם הציווי של משה לבני ישראל היה באותו יום שנצטוו מהקדוש ברוך הוא, דהיינו, בראש חדש. דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי,<sup>(152)</sup> ורק אז ציוה לישראל?<sup>(153)</sup>

רבי שמעון בן גמליאל אומר: שתי שבתות קודם הפסח שואלין ודורשין בהלכותיו.

והוינן בה: מאי טעמא דתנא קמא שהזמן לשאול ולדרוש בהלכות הפסח הוא משלשים יום קודם הפסח?

ב-1 ומשנינן: שהרי מצינו במשה רבינו שהיה עומד בפסח ראשון ומזהיר את ישראל על הפסח השני.

שנאמר, שהקדוש ברוך הוא ציוה למשה [במדבר ט ב] "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו".

וכתיב לאחר מכן, בשעה שבני ישראל עשו את הפסח בארבעה עשר בניסן, "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא". וציוה להם משה אז על הלכות פסח שני שהוא ב"ד באייר. הרי שדורשים בהלכות הפסח שלשים יום קודם לו.<sup>(150)</sup>

והוינן בה: ורבי שמעון בן גמליאל, מדוע הוא אינו לומד משם?

ומשנינן: אמר לך רבי שמעון בן גמליאל, אין משם ראייה, שלעולם הציווי על הפסח

151. היינו שאר הלכות הפסח שנאמרו בפרשה, ולא רק שיקחו אותו בעשור לחדש. שמזה אדרבה, יש ראייה שצריך רק עשרה ימים קודם. חידושי הר"ן.

152. מה שנקטה הגמרא ארבעה וחמשה בירחא ולא שני ושלישי בירחא. משום ששני בניסן היה אז בערב שבת, כמבואר בשבת [פז ב]. ובודאי לא בא משה לבשר להם הגאולה בערב שבת, כמו שאמרו לקמן [יג א] כבר מובטח להן

ששואלים, אחד שואל כענין ואחד שואל שלא כענין, נזקקין תחילה לזה ששואל כענין. ר"ן.

150. אף על גב שמשה לא אמר להם מעצמו, אלא שהיה צריך לענות לאנשים הטמאים ששאלו אותו מה דינם? מכל מקום, אילו לא היו צריכים לדרוש עתה בהלכות הפסח השני, לא היה משה מאריך לומר את כל פרשת פסח שני, אלא היה אומר להם רק, אל תעשו עתה פסח! תוספות ד"ה ומזהיר.

מה להלן, **בראש חדש** [אייר] היה. גם הציווי של הקדוש ברוך הוא למנות את ישראל, וגם הציווי של משה לישראל על כך [שנאמר "באחד לחדש השני ויתילדו על משפחותם לבית אבותם"]. **אף כאן**, גם הציווי של הקדוש ברוך הוא למשה, וגם הציווי של משה לישראל על הפסח, אף הוא היה **בראש חדש** [ניסן].<sup>(154)</sup>

ואגב שהובא הפסוק שבתחילת ספר במדבר שנאמר "באחד לחדש השני", מקשה הגמרא: **וניכתוב ברישא דחדש ראשון**, מדוע לא כותבת התורה קודם את פרשת הפסח שבפרשת בהעלותך שנאמרה בחדש הראשון, והדר **ניכתוב דחדש שני**, ולאחר מכן תכתוב את פרשת מנין בני ישראל שבראש ספר במדבר, שנאמרה לאחר מכן באחד לחדש השני?

ומשנינן: **אמר רב מנשיא בר תחליפא**

**אלא, אמר רבה בר שמי משמיה דרבינא:** מהכא למד רבי שמעון בן גמליאל: שנאמר [במדבר ט א] **וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית בחדש הראשון** לאמר". **וכתיב שם**, שהקדוש ברוך הוא אמר לו **"ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו"**. הרי שנצטוו משה בראש חדש ניסן לומר לישראל על הפסח, דהיינו, שתי שבתות קודם לפסח.

ושוב מקשינן: **הכא נמי, ממאי דברישי ירחא קאי** שהציווי היה בראש חדש ניסן? **דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי?**

ומשנינן: **אמר רב נחמן בר יצחק: אתיא גזירה שוה "מדבר" מ"מדבר"**.

**כתיב הכא "במדבר סיני"**. **וכתיב התם, בתחילת ספר במדבר, "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחדש השני"**.

חדש ניסן. כמבואר במסכת מנחות [כט א] שנתקשה משה בראיית הלבנה, אימתי היא ראויה לקידוש החדש עד שהראה לו הקדוש ברוך הוא את הלבנה בחידושה, ואמר לו "כזה ראה וקדש". אלא הקושיה היא, שמא משה לא אמר להם לישראל את הציווי עד ארבעה וחמשה בחדש.

בדרך אחרת ביארו התוספות, שהקושיה היא, שאמנם "החדש הזה לכם ראש חדשים" נאמר בראש חדש, אך הציווי על הפסח "דברו אל כל עדת ישראל ויקחו להם איש שה לבית אבות", וכל אותה הפרשה, נאמר רק בארבעה וחמשה בחדש. תוספות ד"ה ממאי.

154. תוספות ד"ה מאי.

לכאורה, מה יאמרו רבנן על הדרשות של רבי

לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים מפני הטורח. ובשלישי שהיה שבת, פשיטא שלא אמר להם שיקחו שה, כיון שהמצוה אינה בו ביום. נמצא שהזמן המוקדם ביותר הוא ארבעה או חמשה לחדש [ולקמן שנקטה הגמרא שוב ארבעה וחמשה, הוא אגב הנאמר כאן]. יעב"ץ.

ובדומה לזה כתב במרומי שדה, שאין שונין בערב שבת לכתחילה [דבר חדש], משום כבוד השבת. [שלכן הוסיף משה יום אחד מדעתו כדי שלא תהא קבלת התורה בערב שבת]. וכן בשבת אין שונין לכתחילה כמבואר בנדרים [לז א]. ועל כרחק שהיה בארבעה או בחמשה בירחא.

153. כך מפרשים התוספות, שזה ודאי ש"החדש הזה לכם ראש חדשים" נאמר בראש

שהתורה כתבה ענין מסויים באופן כללי, ואחר כך פירטה בו פרט, אנו אומרים שהפרט בא לפרש את הכלל שקדם לו, לומר שהכוונה בכלל היא רק למה שנאמר בפרט, ולא יותר.

ואם נאמר שאפילו באותו ענין "אין מוקדם ומאוחר בתורה", אם כן, דילמא קודם נאמר הפרט, ואחריו נאמר הכלל, ואין זה "כלל ופרט", אלא להיפך, "פרט וכלל" הוא?

ותו קשיא, הרי בכל מקום שהפרט נכתב קודם ולאחר מכן הכלל, אנו דורשים במדת "פרט וכלל" — נעשה כלל מוסוף על הפרט, ומרבים כל דבר. שלכן הוסיפה התורה את הכלל, כדי שלא תאמר שרק הפרט או כיוצא בו, אלא הכל בכלל.

ואם נאמר שאין מוקדם ומאוחר בתורה גם בענין אחד, הרי גם לגבי זה קשה, כיצד ניתן

משמיה דרב: זאת אומרת, אין מוקדם ומאוחר בתורה. שלא הקפידה התורה על סדר הקדימה. ולפעמים פרשיות שנאמרו קודם, נכתבו בתורה לאחר הפרשיות שנאמרו לאחריהן.

אמר רב פפא: לא אמרן ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה", אלא בתרי ענייני, בשני ענינים. אבל בחד עניינא, בסדר המקראות באותה פרשה עצמה, מאי דנכתב מוקדם נאמר מוקדם, ומאי דנכתב מאוחר נאמר גם מאוחר יותר.

דאי לא תימא הכי, אלא תאמר שאפילו באותה פרשה אין סדר קדימה, איך אנו סומכים בכל התורה על המדה "כלל ופרט" — אין בכלל אלא מה שבפרט?

שהרי אחת משלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן, היא הלימוד, שבכל מקום

יכול משה לומר להם קודם, שהרי עדיין לא נצטווה כלל על הפסח עד ראש חדש. ועל הקדוש ברוך הוא בודאי אין לשאול למה לא ציוה מצוה זו קודם לכן. [והראיה, שגם רבי שמעון בן גמליאל לא אמר "שהרי הקדוש ברוך הוא הזהיר בראש חדש". שאם היה אומר כן לא היה קשה "וממאי דבריש ירחא", שהרי הקדוש ברוך הוא ודאי אמר פרשה זו בראש חדש כמבואר בתוס' ד"ה ממאי. אלא ודאי שמהקדוש ברוך הוא אין ללמוד]. וגם מ"ועשו בני ישראל את הפסח במועדו" אין לשאול מדוע לא ציוה משה קודם לכן, שהרי לא ידע משה כלל שיעשו את הפסח באותה שנה עד שאמר לו הקדוש ברוך הוא, שהרי כל ארבעים שנה שהיו במדבר לא עשו פסח, מלבד אותה שנה שהיתה הוראת שעה, כמבואר בתוס' בקידושין [לז בן ד"ה הואיל.

שמעון בן גמליאל, שמשמע שדי בשני שבועות בלבד?

יש לומר, שמ"החדש הזה" אי אפשר ללמוד, כיון שהיה קודם מתן תורה, ועדיין לא נתחייבו לשאול ולדרוש כלל. ובהרבה מקומות אמרו שאין למדין מקודם מתן תורה. ומ"ועשו בני ישראל את הפסח במועדו" גם אין ללמוד. כיון שכבר ידעו את כל דיני פסח וחמץ ומצה מפסח מצרים, ממילא כבר שאלו ודרשו בהלכות אלו שלשים יום קודם. אלא שפרשת "ועשו בני ישראל את הפסח" נשנתה בשביל דבר שנתחדש בה - "במועדו" אפילו בשבת ואפילו בטומאה. פני יהושע.

וראה שם שביאר את דעת רבי שמעון בן גמליאל לפי זה, שהוא הולך לשיטתו, ורבנן לשיטתם במחלוקת אחרת.

הצ"ח מתרץ, שב"החדש הזה" לא היה

לדרוש כן, והרי דילמא אין זה "פרט וכלל",  
אלא "כלל ופרט" הוא? (155)

אלא ודאי, בחד עניינא "יש מוקדם ומאוחר בתורה".

ומקשינן: אי הכי, אפילו בתרי ענייני, ששם ודאי אנו אומרים "אין מוקדם ומאוחר בתורה", נמי יקשה, כיצד דורשים "כלל ופרט" או "פרט וכלל" כאשר אחד מהם נאמר בפרשה זו, והשני בפרשה אחרת?

הניחא למאן דאמר "כלל ופרט" המרוחקין זה מזה אין דנין אותו ב"כלל ופרט" –

שפיר! שלדבריו, באמת אין דורשים מדה זו בשתי פרשיות.

אלא למאן דאמר אפילו כשהם מרוחקים זה מזה דנין אותו ב"כלל ופרט", מאי איכא למימר? הרי אין מוקדם ומאוחר בתורה!

ומשנינן: אפילו למאן דאמר דנין כלל ופרט המרוחקים זה מזה, הני מילי, דוקא כשהם כתובים בחד עניינא, באותה פרשה. אבל בתרי ענייני, בשתי פרשיות, לכולי עלמא אין דנין. לפי שבשתי פרשיות "אין מוקדם ומאוחר בתורה". (156)

שנאמר למשה?

וצריך לומר, שכל מצוה שבתורה ניתנה למשה יחד עם כל ההוספות שבתורה שבעל פה על פי המדות שהתורה נדרשת בהן. אם כן, הלימוד של כלל ופרט כבר נאמר בשעה שנצטוו משה, לפני שנכתב בתורה.

156. נתבאר על פי התוס' במנחות [נה ב] ד"ה כלל. וכן מוכח מהתוס' בסוגייתנו שתרי עניינא היינו שתי פרשיות, ולכולי עלמא אין דנין בהם כלל ופרט.

אך מדברי רש"י מוכח, שגם בשתי פרשיות נחלקו, ולפי מאן דאמר אחד דנים בהם כלל ופרט. ולדבריו צריך שכולי עלמא מודים בתרי עניינא היינו כשהכלל והפרט הם בשני עניינים שונים [ורק אז אמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה, כמו הדוגמא של סוגייתנו, תחילת ספר במדבר ופרשת בהעלותך, שמדברים בשני עניינים שונים]. אבל בענין אחד אפילו בשתי פרשיות, עדיין נחלקו. מהרש"ל ומהרש"א.

[וברבינו חננאל מבואר להדיא כפירוש הזה].

155. הקשה מהרש"ל: מה הראיה, דלמא לעולם אמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה אפילו בחד ענינא, אלא שאין אומרים כן רק במקום שיש הוכחה לכך. כגון פרשת הפסח שבפרשת בהעלותך ומנין הפקודים שבתחילת ספר במדבר. אבל כשאין הוכחה וטעם, מדוע נאמר אין מוקדם ומאוחר בתורה, ולא נדרוש כלל ופרט? ותירץ, שלפעמים דורשים כלל ופרט גם כשהוא נגד קל וחומר, וזה כאילו הוכחה שלא נדרוש כלל ופרט משום שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ובפרט לפי מה שכתבו התוספות בנזיר, שבכל כלל ופרט, שאין בכלל אלא מה שבפרט. אם כן, למה נכתב הכלל? אלא משום שיש כאן קל וחומר או במה הצד שאפשר לדרוש ממנו לרבות יותר מהפרט. לכן כתבה התורה כלל ופרט, שאין לך אלא מה שבפרט. ואם כן, היה לנו לומר, שמסתבר שאין זה כלל ופרט, כי אין מוקדם ומאוחר בתורה. ועל כרחק משום שבחד ענינא לעולם לא אמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה. וראה מהרש"א.

ובקובץ שיעורים הקשה, מה הראיה מכלל ופרט, דלמא מדת כלל ופרט ניתנה לידרש לפי הסדר שנכתב בתורה, על אף שאינו כפי הסדר

וכי תימא, כיון דמינטר להו אנב ביתיה, הואיל ובעל הבית שומר את הפירורים עם שאר ממונו, שהרי כאשר הוא נועל את ביתו לשומרו נמצא משמר בכך אף את הפירורין, לכן, הם השיבי ואינם בטלים?

וכי שימור כזה שהוא רק דרך אגב, מחשיב את הדבר?

**והתניא: סופי תאניב,** תאנים שבעל הבית משאיר אותם על העץ בסוף הלקיטה, שלעולם לא יתבשלו כל צרכן. והרי בעל הבית משמר את שדהו שנמצאים בה התאנים הללו, רק מפני הענבים שבתורה שעדיין לא הגיע זמן הבציר שלהם. וכן סופי

אמר רב יהודה אמר רב: הבודק את החמץ, צריך, בנוסף, שיבטל בלבו את החמץ מיד לאחר הבדיקה. (157) ויאמר "כל חמירא דאיכא בביתא הדין ליבטיל". (158)

והוינן בה: מאי טעמא צריך גם לבטל? והרי הוא מבער את כל החמץ הנמצא בבית?

**אי נימא, משום** שאנו חוששים שמא נשארו בבית פירורין קטנים לאחר הבדיקה?

הרי גם אם נשארו פירורין, אינו עובר עליהם ב"ל יראה", כי הא לא השיבי, והם בטלים מאליהם? (159) (160)

שהרי צריך שיעור כזית לענין כל יראה וכל ימצא, כמבואר במשנה בריש מסכת ביצה. אלא שאפילו אם תאמר שצריך לבער אף פחות מכזית מדין חצי שיעור שאסור מן התורה, מכל מקום, פירורין אין בהם איסור כל יראה וכל ימצא, משום שאינם חשובים ואין דעתו עליהם. רבינו דוד.

[וכבר נחלקו האחרונים אם יש איסור חצי שיעור בכל יראה וכל ימצא. ראה שו"ת רדב"ז [א קלה]. שו"ת חכם צבי [פנ]. רע"א על שולחן ערוך אורח חיים [סוף סימן תמד]. שאגת אריה [פא]. מגן אברהם [תמב י] ודגול מרבבה [שם].

**המהר"ם חלאווה** הקשה מהגמרא לקמן [מה ב] שאמר עולא בשני חצאי כזית שנמצאים בבית, שחייב לבערם, משום שלפעמים כאשר הוא מכבד את הבית הם עלולים להצטרף יחד לכזית. ומדוע בפירורים לא חיישינן לכך? ותירץ, שדוקא בעיסה אפשר שיתדבקו יחד לכזית שלם, אבל בפירורי פת אין לחוש לכך.

160. כתב החזון איש [קטז יג יח] שרק לענין

157. רש"י. וכתב הקרבן נתנאל [א] שהראיה לזה מדברי רב יהודה אמר רב, שלא קבע את דבריו על המשנה "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ", ולהוסיף על כך שצריך גם ביטול, אלא אמר "הבודק צריך שיבטל", ומשמע שבא להשמיענו שתיכף סמוך לבדיקה צריך לבטל.

158. רש"י. והטור [תלד] כתב, שלא יאמר כן אלא יאמר "כל חמירא דאיתיה ברשותי" כדי לכלול אף את החמץ שיש לו במקומות אחרים. וכתב הב"ח, שדעת רש"י היא, כיון שכל הביטול כאן אינו אלא מחשש שמא ימצא גלוסקא יפה. וזה אינו יתכן אלא בבית שהוא דר בעת הבדיקה, לכן אין צריך לומר אלא "בביתא הדין".

**והראש יוסף** כתב, שהטור הולך לשיטתו, שאם נשארה גלוסקא יפה הוא עובר עליה למפרע. ולא רק משעת מציאתה [ראה לקמן בהערה]. אם כן, החשש קיים בכל חמץ שברשותו אף שאינו בבית שדר בו.

159. היה יכול לומר, משום שאין בהם שיעור,

הרי, שאף על פי שבעל הבית משמר את סופי התאנים והענבים אגב יתר הדברים שבשדה, אין זה מונע אותם מלהיות הפקר, כיון שהוא אינו מתכוין בשימור זה אליהם. וגם כאן הוא אינו מתכוין לשמר את הפירותים, ומדוע לא יתבטלו מאליהם?

ומשנינן: **אמר רבא:** טעם הביטול הוא משום גזירה, **שמא** לא יבדוק היטב וימצא בתוך הפסח **גלוסקא יפה** של חמץ שאינה בטילה מעצמה, ודעתיה עילויה, והיא תהא חשובה בעיניו, ויחוס עליה מלשורפה מיד. (161) ונמצא עובר בבל יראה ובל ימצא אפילו על רגע אחד שהוא משהה אותה ואינו מבערה.

**ענבים** שנשארו על העץ, ובעל הבית משמר את שדהו **מפני מקשאות ומפני מדלעות** גידולי קישואים ודלעת שבתוכה —

**בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן,** על סופי התאנים והענבים, הרי הם **אסורין** לכל אדם משום גזל. **וחייבין במעשר,** שהרי הם שייכים לבעל הבית ואינם הפקר.

אבל **בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן,** הרי הם **מותריין** לכל אדם, ואין בהן משום גזל, משום שבעל הבית מפקיר אותם. וכן הם **פטורין משום מעשר** כדין הפקר הפטור ממעשר.

כיון שבדק כדין יצא ידי חובתו מן התורה, שהרי סומכין על החזקות בכל מקום. וחזקה כיון שבדק, ודאי לא נשאר חמץ בבית.

ב. **התוספות** [לקמן כא א ד"ה ואין הוכיחו מכאן, שאין עוברים כלל על חמץ שאדם אינו יודע היכן הוא נמצא בביתו. ואין זה בכלל "בל יטמין" כי בל יטמין נלמד מ"לא ימצא", ואין זה נחשב מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא. ולכן אינו עובר למפרע על הגלוסקא שמצא.

מעתה צריך לבאר, מה החשש "שמא ימצא גלוסקא יפה" בשעה שכבר אי אפשר לבטל, הרי הוא יכול לבערה אז, שהרי על מה שהיתה הגלוסקא עד עתה בביתו, כאמור, אינו עובר?

ולכן מפרש רש"י "ודעתיה עילויה" היינו שמתוך שהיא חשובה בעיניו יחוס עליה מלשורפה מיד כשימצאנה, ונמצא עובר עליה באותו רגע על בל יראה ובל ימצא.

והקשו עליו הראשונים:

א. **התוספות** מקשים: אם כן, מה מקשה הגמרא "וכי משכחת לה לבטלה". הרי הוא חס עליה ואינו רוצה לבטלה?

ביטול יש קולא לפירורין שאין צורך לבטלן. אך לענין חיוב בדיקה שחייבו חכמים לבער את החמץ מן העולם אף לאחר ביטול, אין הבדל בין פירורין לגלוסקא יפה. ולכן צריך לבדוק את הספרים מחשש פירורים. וכבר נחלקו בזה הפוסקים אם פחות מכזית צריך ביעור. ראה **משנה ברורה** [תמב לג].

161. ביאור הסוגיא לפי רש"י ושאר הראשונים. יש להוכיח מלשון הגמרא "שמא ימצא גלוסקא יפה", ולא "שמא נשאר גלוסקא יפה", שגם אם נשארה גלוסקא יפה בבית, אינו עובר עליה אלא משעת מציאתה ואילך, ולא למפרע. וכן מקושיית הגמרא "וכי משכחת לה לבטלה", משמע שעל הימצאות הגלוסקא עד עתה בביתו אינו עובר כל שיבטלנה מעתה.

ושני טעמים נאמרו בראשונים, מדוע אינו נחשב כעובר בשוגג על בל יראה ובל ימצא, על חמץ שנשאר בביתו לאחר הבדיקה, גם אם עדיין לא מצא אותו.

א. הר"ן אומר [הובא בתחילת הפרק בהערה]

ומקשינן: ועדיין, מדוע אנו מחייבים אותו, כבר מעכשיו לבטל את החמץ, ולא נאמר, **כי משכחת ליה**, כאשר ימצא את הגלוסקא,

אבל אם הוא יבטל עתה, בשעת הבריקה, שוב אינו עובר עליה, שהרי התורה לא חייבה דוקא לבער את החמץ אלא אמרה "תשביתו". דהיינו, ביטול בלב.

לשעה ששית, כדי שלא יבאו לאחר את הזמן של התורה. וכל שכן שחששו בתוך הפסח עצמו שלא יגיע למצב שיצטרך לבער את החמץ ברגע אחד. ולכן תיקנו ביטול קודם לכן.

ומה שאמרו "ודעתיה עילויה", פירושו שגלוסקא אינה כמו פירורין שאינם צריכים ביטול מפני שהם בטלים מאליהם, אלא היא חשובה ודעתו של אדם עליה וצריכה ביטול. ו"גלוסקא יפה" לאו דוקא, אלא כל שיצא מכלל פירורין, בכלל גלוסקא יפה היא.

ב. החזון איש [קכד לרף ו ב] מבאר בדרך אחרת [ונרמז בקצרה ברבינו דוד], שאמנם אין חשש שיתעצל מלבער את הגלוסקא תיכף למציאתה, אך באותו זמן שהוא עוסק בביעורה הוא עובר על כל יראה ובל ימצא. ואף שהוא אנוס, מכל מקום, אין ראוי להכניס עצמו לאונס זה. לפיכך תיקנו שיבטלה קודם לכן, כדי שלא יכשל באיסור כל יראה אפילו באונס. אבל אם היה ביטול מועיל בפסח עצמו, לא היה עובר כלל, שהרי אין שום שהות בין מציאת החמץ לביטולו.

ג. המהר"ם חלאווה מבאר, שהחשש הוא שמא ימצא את הגלוסקא יפה ביום טוב, כאשר אינו יכול לבערה משום שהיא אסורה בטלטול בגלל מוקצה, כמבואר לעיל בעמוד א במוצא חמץ בביתו ביום טוב שכופה עליו את הכלי. [וראה שם בהערה דעת המהר"ם חלאווה שאפילו כשלא ביטל את החמץ אסור לטלטלו ולהוציאו מבתו. וראיתו מסוגיא דידן על פי ביאורו הנ"ל].

בדומה לזה כתב השאגת אריה [פ], שלדעת התוספות לקמן [כט ב] ד"ה רב אשי שהמשהה

ב. הרמב"ן מקשה: אם אנו חוששים שמא יחוס על הגלוסקא לאחר שמצאה, אם כן, מה מועיל הביטול של עכשיו, שהרי כיון שהוא רוצה בה עתה, שוב נעשית הגלוסקא שלו שזכה לו חצירו. ואם תאמר שאין זכיה באיסורי הנאה, הרי מצינו בעבודה זרה שיכול הישראל לזכות בה אף שהיא אסורה בהנאה. וכל שכן חמץ, שכל הביטול מתחילה אינו הפקר ממש אלא שהוא אינו רוצה בקיומו של החמץ. וכיון שהוא חוזר ונותן דעתו עליו, נתבטל הביטול ועובר עליו?

ג. רבינו דוד מקשה, שמפני חשש זה לא היו צריכים חכמים לתקן ביטול שהרי מילתא דלא שכיחא הוא, שכולם יודעים שאסור להשהות חמץ אפילו רגע אחד בפסח. וכי ברשיעי עסקינן?

א. ולכן מפרשים הראשונים, שהחשש אינו שמא ישהה אותה בכונה, אלא שמא יתירשל ולא יבערנה מיד, ונמצא עובר עליה בכל יראה ובל ימצא. ועל זה הקשו "וכי משכח לה לבטלה", שאם היה אפשר לבטלה אז, לא היה חשש שיתירשל מלבטלה מיד, כיון שביטול הוא דבר קל לעשות.

עוד הוסיף רבינו דוד לבאר, שאין רצון חכמים שיהא זמן מדויק לביעור חמץ, משום שלא כל אדם זריז במלאכתו לבער מיד. ומטעם זה הוסיפו חכמים שעה אחת לביעור חמץ, ואמרו ששורפין בתחילת שש. שאילו מן התורה אפשר לשרוף את החמץ בתחילת שבע, שלא אמרה התורה שיהא החמץ מושבת כשתכנס שעה שביעית, אלא שיתחיל אז להשביתו. אלא שחכמים הרחיבו את הזמן והקדימו את הביעור

לבטליה אז מיד? (162)

לבתר זמן איסורא של חמץ, דהיינו, לאחר חצות היום בערב פסח, ולא ברשותיה קאי. שאז כבר אין החמץ שלו, כיון שהוא אסור

ומשנינן: אנו חוששים דילמא משכחת ליה

162. כתב הרמב"ן, שמכאן משמע שהביטול מועיל לא רק לחמץ שאין ידוע לבעליו היכן הוא, אלא אפילו לחמץ שהוא ידוע ונראה לפנינו מועיל ביטול. שהרי הגמרא שואלת שיבטל את הגלוסקא יפה שמצא ועומדת לפניו. וכן מבואר לקמן [ז א] בתלמוד שיושב לפני רבו ונזכר שיש לו חמץ בביתו, שיכול לבטלה בלבו ואינו עובר עליו. וכן מבואר להדיא במשנה לקמן [מט א] בהולך לשחוט את פסחו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו שאם אינו יכול לחזור לביתו ולבערו ולחזור ולשחוט את פסחו, מבטלו בלבו ודיו.

אך מצינו דיעה זו בראשונים שלחמץ ידוע לא מועיל ביטול. ולפי הגירסא שהיתה ביד הכסף משנה גם הרמב"ם סובר כן, שכתב בהלכות חמץ ומצה [ב ב] "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו, ושאינו ידוע יבטלו בלבו". משמע שרק לחמץ שאינו ידוע מועיל ביטול, ואילו לחמץ ידוע צריך שיסיר אותו מרשותו.

וביאר הכסף משנה דעת הרמב"ם שמאחר שתשביתו משמעו ביטול, ומאידך מסתבר כיון שהחמירה התורה בחמץ שצריך לבטלו בלבו, דבר שאינו קיים בשאר איסורים, אם כן, מן הסתם שחמץ בפסח צריך ביעור ממש כמו עבודה זרה. ועל כרחק כונת התורה שהיכן שאפשר, צריך דוקא ביעור, והיכן שאי אפשר די בביטול. ומסרו הכתוב לחכמים שיפרשו, היכן די בביטול, והיכן צריך דוקא ביעור. והם פירשו שלחמץ ידוע, ולחמץ שאינו ידוע די בביטול. ועל פי זה אפשר לומר, שבכל האופנים האמורים לעיל אף שהוא חמץ ידוע, כיון שהוא טרוד, דהיינו שהוא יושב לפני רבו או שהולך לדבר מצוה, דנו אותו חכמים כאילו אי אפשר

חמץ בפסח על מנת לבערו, אין עובר עליו בינתיים כל שביערו בסוף. על כרחק צריך לומר, שהחשש הוא רק שמא ימצא גלוסקא יפה בשביעי של פסח. שעל מה שימצא לפני כן אינו עובר אף שלא ביערו תיכף, כיון שדעתו לבערו בסוף. אבל אם ימצא בשביעי של פסח על כרחו ישהנו עד הלילה, כשכבר אין מצוה לבער, ונמצא עובר על כל יראה למפרע.

ד. תוספות הרא"ש סובר, שלא כמו כל הראשונים דלעיל, אלא שאם מצא חמץ בפסח, אף שבדק קודם הפסח, הוא עובר למפרע בשוגג על "בל יראה ובל ימצא". וקושיית הגמרא "וכי משכחת לה ליבטלה" היינו מדוע צריך לבטל מיד אחר הבדיקה, והרי כשימצאנה קודם זמן איסורו עדיין יכול לבטלה. ומתרצת הגמרא, שחוששין שמא ימצאנה לאחר זמן איסורו, ואז באמת אף אם יבטלנה הוא עובר בשוגג למפרע על מה שהיתה הגלוסקא עד עתה בביתו, אלא שהגמרא מתרצת עוד יותר, שאפילו במזיד הוא עלול לעבור מכאן ואילך, כיון שאי אפשר כבר לבטל אז.

וראה קרבן נתנאל [ט ג] שביאר כעין זה בדעת הרא"ש בפסקיו.

וכדעת הרא"ש משמע גם בטור [תלד] שכתב, שיבטל לאחר הבדיקה "דהשתא אפילו אם נשאר בבית חמץ שלא מצא אינו עובר עליו". משמע שלולי הביטול היה עובר למפרע על החמץ שנשאר בביתו. וכן כתב בסימן תמ"ו במוצא חמץ ביום טוב, שאם לא ביטלו, ישרפנו עתה "כדי שלא יעבור עליו במזיד, שעד עתה לא עבר עליו אלא בשוגג".

וראה עוד מגן אברהם [תלד ה] וב"ח שם.

וכדאמר רבי אלעזר: שני דברים אינם ברשותו של אדם, ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו להתחייב עליהם.

בהנאה, ואיסורי הנאה אינם נחשבים ממונו של אדם, (163) ושוב לא מצי מבטיל לה, שהרי אין אדם יכול לבטל חמץ שאינו שלו.

מבערו מחמת איזו סיבה, כגון שהוא יושב לפני רבו או שהולך לדבר מצוה, מועיל ביטול, כיון שבאמת דעתו לבערו, אלא שבינתיים אינו ממהר מחמת סיבה.

וכן במוצא גלוסקא יפה, דעתו לבערו לאחר מכן, אלא שאינו מזדרז כל כך לבערו מיד, לכן מועיל הביטול בינתיים.

ולכן, כל הבדיקה היא רק מדרבנן, כי מדאורייתא מועיל ביטול בלבד, כיון שמה שהוא נמנע מלבער זה מחמת טורח החיפוש והבדיקה. וכן בככר בשמי קורה ובבור, הוא נמנע מלבער רק מחמת טורח העליה בסולם והירידה לבור, ואין דעתו לקיים את החמץ, אלא שברגע שיבא החמץ לידו, דעתו לבערו, על כן מועיל שם ביטול.

163. כך כתב רש"י, שאיסורי הנאה אינם נחשבים "שלו". אך יש ראשונים הסוברים שיש בעלות על איסורי הנאה.

והריטב"א בסוכה [לה א] כתב שאתרוג של ערלה נחשב "לכם" אף שהוא אסור בהנאה. ולשיטתם צריך לפרש, שאסורי הנאה אמנם נחשבים "שלו", אך הם אינם ברשותו. ולפיכך אינו יכול להפקירם, כי כשם שאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, כך אינו יכול להפקיר דבר שאינו ברשותו. קצות החשן [תו ב].

וכתב המרחשת [א א], שרש"י הולך לשיטתו בטעם הביטול, שהוא נלמד מ"תשביתו" שהשבתה בלב השבתה היא, וכמו שביאר הר"ן, שביטול אינו הפקר גמור אלא כיון שהוא מבטלו בלבו ומשיב אותו כעפרא דארעא, ואינו רוצה בקיומו, שוב לא עשאו הכתוב כאילו ברשותו.

לו לבערו ולכן די בביטול.

אך עדיין קשה מהגמרא שלנו "וכי משכחת לה לבטליה", ומשמע שאפילו כשאפשר לו לבער מועיל ביטול. ועוד הביא מהרמב"ם בהלכות ברכות [יא טו], שנתן טעם למה שמכריזים "על ביעור חמץ" ולא "לבער חמץ", כיון שתמיד הברכה היא לאחר קיום המצוה "שמשה שגמר לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק". הרי שביטול מועיל לכל סוגי החמץ בין ידוע ובין שאינו ידוע?

ולכן כתב, שגירסא זו ברמב"ם משובשת, והגירסא הנכונה היא כפי שמצא בספר מדוייק "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר", ולא חילק בין חמץ ידוע לשאינו ידוע.

ובפרי חדש [תלא א] הקשה עוד על דיעה זו מהגמרא להלן [י ב], שמסתפקת בככר בשמי קורה או ככר שנפל לבור, אם צריך לטרוח ולהעלותו משם או לא. והרי חמץ זה הוא ידוע, ואם נאמר שלחמץ ידוע לא מועיל ביטול, ודאי שהיה צריך לבערו כדי שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא. אלא ודאי שגם בחמץ ידוע מועיל ביטול.

בקהילות יעקב [ב] כתב ליישב דעת הראשונים הללו: כיון שהוא ידוע היכן החמץ, והוא יכול לבערו, ואף על פי כן הוא משאיר אותו ברשותו, הרי זו ריעותא בעצם הביטול שמוכח מזה שאינו מבטלו בלב שלם. אבל בחמץ שאינו ידוע, שמה שאינו מבערו עתה, לפי שאינו ידוע היכן הוא, ומיד כשימצאנו דעתו לבערו. אז מועיל הביטול כבר מעכשיו, כיון שהוא מתכוין לבטלו בכלב שלם.

ולפי זה, אפשר שגם בחמץ ידוע שאינו

והמין משש שעות ולמעלה, שאף הוא אינו שלו, ואף על פי כן חייבה התורה עליו בכל יראה ובל ימצא (165) כאילו היה שלו. (166)

ואלו הן: בור ברשות הרבים, שהפותח או כורה בור ברשות הרבים, הרי הוא חייב בנזקיו. ואף על פי שאין הבור שלו אלא של הפקר, בכל זאת חייבתו התורה כאילו הבור שלו. (164)

165. כך מפרש רש"י בבבא קמא [כט ב] ד"ה משש. ורש"י לשיטתו לעיל [ד א] שמערב פסח בחצות עוברים על כל יראה ובל ימצא. ולפי הראשונים שאין עוברים על כל יראה אלא בפסח עצמו, ובערב פסח עוברים רק על תשביתו. צריך לומר, שמשש שעות ולמעלה עשאו הכתוב כאילו ברשותו, היינו שהוא מצווה עליו בהשבתה כאילו הוא ברשותו. רבינו דוד.

166. כתב הקובץ שיעורים: נראה פשוט, שלא חידשה התורה להתחייב על החמץ למרות שהוא אסור בהנאה, אלא אם אין בו רק את האיסור של חמץ בלבד. אך אם נוסף בו עוד איסור הנאה, כגון שהוא גם כלאי הכרם, לא אמרינן כיון שבלאו הכי הוא אסור בהנאה ואף על פי כן הוא עובר עליו, מה איכפת לך שיש בו עוד איסור. אלא, כיון שהוא חידוש התורה, אמרינן, אין לך בו אלא חידושו, ורק על חמץ חייבה רחמנא, ולא על איסור אחר.

ועוד נראה, שאפילו אם האיסור השני נוסף בו לאחר זמן איסור חמץ, כגון שהשתחוה לחמץ לשם עבודה זרה, פקע ממנו האיסור של כל יראה, כיון שעתה הוא אינו שלו.

וראיה לכך, שהרי הגמרא שואלת "וכי משכחת ליה לבטליה". ומתרצת, שאם ימצאנו לאחר זמן איסורו שוב אינו ברשותו שיוכל לבטלו. ומשמע, שאילו היה יכול לבטלו, אז היה פוקע ממנו האיסור של כל יראה, על אף שהוא כבר חל. והרי לשיטת התוספות ביטול הוא מטעם הפקר, ונמצא שההפקר מועיל אפילו להפקיע את האיסור שכבר חל, ואם כן, הוא

ולכן, אילו איסורי הנאה היו רק בגדר "אינו ברשותו", עדיין היה יכול לבטל את החמץ אפילו לאחר זמן איסורו. כי היות שהוא שלו, והוא בעליו, בכחו לבטלו ולהחשיבו כעפרא דארעא. ורק לענין לעשות הפקר גמור צריך שיהא ברשותו.

ולכן הוכרח רש"י לפרש שהחמץ אינו שלו, ואין הוא בעלים כלל עליו שיוכל לבטלו. ודברי הקצות החשן יתכנו רק לדעת התוספות, שביטול הוא הפקר גמור. ולדבריהם די שהחמץ יהא אינו ברשותו כדי שלא יוכל להפקירו.

ויש מהאחרונים הסוברים מכח דברי הראשונים הללו, כי מה שחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם, אינו משום איסור הנאה שבו [ואף שרש"י כתב כן בבבא קמא כט ב ד"ה משש, לא נתכוין אלא לומר שכך היא האמת, אך אין זה הטעם], אלא משום חובת ההשבתה המוטלת עליו, "שאינן לך דבר המופקר גדול מזה שהכל מצווים לבערו ולהשביתו". מקור חיים [בפתיחה לסימן תלא אות ג]. וכן בבית מאיר [תלא א] וביוורה דעה [רכא ח].

[וצריך עיון מכל הראשונים שטרחו ליישב את הדין שחמץ בערב פסח משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם עם דעת רבי שמעון שחמץ בערב פסח מותר בהנאה. ראה לקמן בהערה. ולדברי האחרונים הללו אין כלל סתירה בין הדברים].

164. וקראתו התורה בעל הבור. ר"ן.

ועדיין מקשינן: וניבטליה בשית, שיתקנו א-1 חכמים שכל אדם יבטל את החמץ בלבו בתחילת שעה ששית, שאז הוא עסוק בשריפתו, וזה מהוה סימן גדול עבורו שלא ישכח לבטל אז את החמץ?

ומשנינן: כיון שבאותה שעה כבר חל דאיסורא דרבנן עילויה, שמתחילת שעה ששית נאסר החמץ בהנאה מדרבנן, כאיסור הנאה דאורייתא דמיא, ושוב החמץ לאו ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטיל ליה.

וראיה לכך שמאז שהחמץ נאסר בהנאה אפילו רק מדרבנן, כבר הוא אינו שלו. דאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: המקדש אשה בחמץ בערב פסח ממש שעות ולמעלה מתחילת שעה ששית (169) — אפילו אם קידש בחיטי קורדניתא, חטים

ומכל מקום, לענין ביטול, נשאר הדין שהחמץ אינו ברשותו של אדם, ואינו יכול לבטלו משש שעות ולמעלה.

ועדיין מקשינן: מדוע צריך לבטל את החמץ כבר בליל י"ד לאחר הבדיקה, וניבטליה ביום י"ד בארבע שעות, או וניבטליה בחמש שעות ביום לפני שהוא נאסר בהנאה?

ומשנינן: כיון דשעה ארבע וחמש, עדיין לאו זמן איסורא של החמץ הוא, (167) וגם עדיין לאו זמן ביעורא הוא שהרי שורפין רק בתחילת שש, (168) לכן אנו חוששים דילמא פשע ולא מבטיל ליה, שמא ישכח ויבא לידי כך שלא יבטל, שהרי אין מה שיזכיר לו באותה שעה שהוא צריך לבטל. אבל עכשיו, בשעה שהוא עוסק בבדיקת החמץ, אם יחייבו אותו לבטל, יהיה לו סימן לזכור.

לאו זמן ביעורו. רש"ש.

168. אין הכונה שאילו היה זמן איסורו וזמן ביעורו היה יכול לבטל, שהרי לאחר זמן איסורו אינו יכול לבטל. אלא שהאדם יבא לומר, כיון שעדיין אינו זמן איסורו וזמן ביעורו, עדיין יש לו זמן לבטל, ובסוף יגיע זמן האיסור ושוב לא יוכל לבטל. המהר"ם חלאווה.

169. כך מפרש רש"י. ומקשים התוספות עליו, ש"משש שעות ולמעלה" היינו מסוף שעה ששית ולא מתחילתה. וראיה לכך מהגמרא לעיל [ד ב] "דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור, מנלן". ושם ודאי הכונה היא לסוף שש, שהרי הגמרא מביאה לאחר מכן פסוקים על כך. ומן התורה, ודאי שאסור רק מסוף שעה ששית?

לכן הם מבארים ש"משש שעות ולמעלה"

הדין כשנוסף איסור הנאה לאחר זמן איסורו, פקע ממנו איסור בל יראה.

ולכאורה יש להקשות, מאחר שאסרו חכמים את החמץ בשעה ששית, ומאז כבר הוא אינו ברשותו והוי הפקר, כמבאר בגמרא וברש"י לקמן שהפקר בית דין הפקר, הרי לא יתכן כלל שיעבור אדם על בל יראה מן התורה, כיון שכבר נעשה הפקר מקודם לכן?

וצריך לומר, שלא הפקירו חכמים את החמץ אלא לחומרא, שלא יוכל לבטל אז ולא לקדש בו את האשה. אבל לא לקולא, שלא יעבור עליו בכל יראה, שלענין זה הוי שלו. ומצינו סברא כזאת בדברי הר"ן בנדרים.

167. זו תשובה על "וניבטליה בארבע", שאז עדיין אינו אסור. ו"לאו זמן ביעורא" הוא תשובה על "וניבטליה בחמש". שאפילו לרבי יהודה שהוא כבר אסור בחמש, מכל מקום עדיין