

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 משש 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 מבטל 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, כמבואר 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

קשות מאוד, (170) ואף על פי כן אם נפלו עליהם מים ובאו לחשש חימוץ, אין חוששין לקידושין אלו, לפי שכבר החטים אינם שלו באותה שעה. (171)

הרי שמתחילת שעה ששית כבר נחשב החמץ כדבר שאינו שלו למרות שהוא אסור רק מדרבנן. ולכן אי אפשר לבטלו באותה

אמנם הכונה היא לסוף שעה ששית. אלא שהגמרא מביאה ראייה מחיטי קורדניתא שהם חמץ נוקשה שאיסורו רק מדרבנן, ואף על פי כן אין חוששין לקידושין. והוא הדין לחמץ מתחילת שש שאף שיסורו רק מדרבנן, נחשב לאינו ברשותו, ולא יוכל לבטלו אז. תוספות ד"ה משש [בעמוד הקודם].

וכתב הר"ן, שלפי התוספות יתכן שבתרי דרבנן, דהיינו שגם החמץ רק מדרבנן וגם בשעה ששית, חוששין לקידושין [וכן מבואר להדיא בדברי התוס' בחולין ד [ב] סוד"ה מותר]. ורק מדרבנן אחד אין חוששין לקידושין, בין אם החמץ הוא מדרבנן, בין אם השעה היא מדרבנן. ומה שנקט רב גידל משש שעות ולמעלה, כדי לכלול גם חמץ דרבנן, שזה רק משש ולמעלה. אבל בחמץ דאורייתא, אפילו מתחילת שש אין חוששין לקידושין.

הרמב"ן במלחמות סובר אף הוא כדעת התוספות שמשש שעות ולמעלה היינו מסוף שש. ומוסיף עוד יותר, שרב גידל דוקא נקט משש שעות ולמעלה. אבל בשעה ששית אפילו בחמץ דאורייתא חוששין לקידושין. והטעם, משום שאמנם לגבי זה שהחמץ אינו ברשותו של אדם, אין לחלק בין חמץ דרבנן לשעות דרבנן, ולכן מביאה הגמרא ראייה מרב גידל, שכמו שבחיטי קורדניתא נחשב החמץ לאינו ברשותו, כך גם בשעה הששית. וממילא אי אפשר לבטלו אז. אך לענין קידושין חששו חכמים הואיל ובשעה ששית הכל עסוקין בחמץ לשרפו, סוברים האנשים שאז הוא עדיין מותר בהנאה. ואם יאמרו שהקידושין לא חלין אז, יטעו לומר כן גם בשעה רביעית וחמישית, ונמצא מתירין

אשת איש לעלמא. לכן לא רצו חכמים להפקיע את הקידושין אז.

הר"ן סובר לדינא כמו הרמב"ן, אך מטעם אחר. שהמקדש בשעה ששית חוששין לקידושין, כי יש לחשוש שמא הקידושין היו בשעה החמישית, אלא שטעו בין השעה החמישית לששית. אבל משש שעות ולמעלה אין לחשוש שטעו על החמישית וסברו שהיא שביעית. כי בחמישית החמה במזרח ואילו בשביעית החמה במערב, כמו שהגמרא אומרת לקמן [יא ב]. אולם לענין עצם הדין שהחמץ אינו ברשותו של האדם, אין הבדל בין חמץ דרבנן לשעות דרבנן, ואף בשעה ששית אין החמץ נחשב כברשותו של האדם.

הרא"ש בפרק שני [ב] מביא שיטת בעל העיטור שרב גידל סובר כרבי שמעון שחמץ בערב פסח אינו אסור בהנאה מן התורה עד הלילה, ורק מדרבנן הוא אסור בהנאה, והם לא אסרוהו רק מסוף שעה ששית ולא בשעה ששית עצמה. ולכן רק מסוף שש אין חוששין לקידושין.

[ולדבריו צריך לומר, שהגמרא מוכיחה מרב גידל, שלדין שבשעה ששית אסור מדרבנן, יחשב כאינו ברשותו כבר מאז].

170. שצומחים בהרי אררט [התרגום אומר על "הרי אררט" - טורי קרדום]. רש"י והמהר"ם חלאוה.

171. רש"י הוסיף, שלכאורה איך אפשר שאיסור הנאה דרבנן יפקיע קידושי תורה, ונמצא מתירים אשת איש לעלמא? אלא שבכמה מקומות בש"ס

עצמו מאבד מן החפץ כל תורת ממון ועושהו לעפרא בעלמא.

ואם כן, באיסורי הנאה דרבנן, גם ההפקעה מתורת ממון אינה אלא מדרבנן. ומן התורה עדיין יש עליו דין ממון, כיון שהוא מותר בהנאה.

ולכן המקדש בחיטי קורדנייתא שאין חוששין לקידושין, אין הטעם משום שאינו נחשב שוה כסף מן התורה, שלעולם איסורי הנאה דרבנן הוי כסף גמור מן התורה, ורק מדרבנן הוא שנפקע ממנו דין ממון, שעשו רבנן חיזוק לדבריהם כשל תורה, ועשוהו כאילו היה אסור בהנאה מן התורה. ואף שהם מתירים בכך אשת איש לעלמא, זה משום שבכחם להפקיע הקידושין על ידי כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, או על ידי הפקר בית דין הפקר.

והוכחת הגמרא מרב גידל לענין ביטול חמץ בשעה ששית הוא כך: שהיה אפשר לומר, שמה שאסרו חכמים את החמץ בשעה ששית, לא תיקנו שיהא החמץ עצמו נחשב מאז כדבר שאינו ראוי, רק הם ציוו שלא יהנה האדם מהחמץ. ואם כן, היה יכול לבטל אז, כיון שעדיין החמץ נחשב ברשותו אף מדרבנן, שהרי אפילו מדרבנן הוא ראוי להנאה, אלא שדבר אחר גורם לו שלא יהנה ממנו, שהוא רוצה לשמוע לגזירת חכמים, ומפני זה עדיין לא פקע רשותו ממנו. ומבקשת הגמרא להוכיח שאינו כן אלא שרבנן עשו שיהא תקנתם דומה לשל תורה, דהיינו שיהא נחשב הדבר עצמו [מדרבנן] כאילו הוא אינו ראוי לאכילה ולהנאה, ולא כאילו יש עליו אזהרה מצד אחר.

ומביאה הגמרא הוכחה מרב גידל, מזה שהוא אומר שהמקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדנייתא אין חוששין לקידושין, מוכח שאיסורי הנאה דרבנן נחשבים מדרבנן לאינם ראויים בעצמותם, ולכן לא חלים הקידושין, על כל פנים מדרבנן, שכאילו קידשה בעפרא

אמרו כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. והפקר בית דין הפקר, והם הפקירו ממונו. ואם כן, המקדש באיסורי הנאה דרבנן, אפילו מדאורייתא אינה מקודשת.

הריטב"א כתב, שהטעם אינו משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, אלא כיון שחכמים אסרוהו בהנאה הרי אין בו שוה פרוטה, ואפילו מדאורייתא אינה מקודשת. ונפקא מינה שאם יקדש בפסולי עדות דרבנן, חוששין לקידושין לחומרא, כיון שמן התורה חלו הקידושין, שהרי קידש בדבר ששוה פרוטה ובעדים כשרים מן התורה. [ואילו לפי הטעם של כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, גם כאן לא היינו חוששין לקידושין].

ולכאורה צריך ביאור שיטת רש"י, מדוע צריך את הטעם של כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. מאחר שאיסורי הנאה דרבנן באמת אינם שוים כלום, כיון שבמציאות אי אפשר ליהנות מהם, ונמצא שלא נתן לה דבר שיש בו שויות? ועוד, שלפי רש"י מה הראיה מרב גידל לענין ביטול חמץ בשעה ששית. הלא לענין קידושין אין הטעם משום שאיסור דרבנן הוי כדאורייתא, אלא משום כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. וזה לא יתכן לגבי ביטול חמץ?

וביאר בשערי יושר [א י] שדעת רש"י שמה שאיסורי הנאה אינם נחשבים ממון אין זה משום שאי אפשר לאדם ליהנות מהם כיון שהוא מוכרח לשמוע לאזהרת התורה שהזהירה אותו על כך. אלא שאם התורה אוסרת איזה דבר באכילה, הוא אינו נחשב לדבר מאכל לגבי ישראל, אלא הוי כדבר המזיק לגוף וכסם המות לאדם האוכלו, אף שהוא טועם בו טעם מתוק לחיך. וכך גם באיסורי הנאה שמה שאסרה תורה בהנאה הוא נחשב כעפרא בעלמא, כיון שאין בו שום תשימש מועיל לישראל. כללו של דבר, שלא העדר יכולת האדם להשתמש בדבר האסור בהנאה הוא שמפקיעו מדין ממון, אלא שהאיסור

שעה. (172)

לא מצוי מביטול ליה? והרי מצינו שאפילו בזמן שהוא אסור מדאורייתא אפשר לבטלו —

ומקשינן: וכי לבתר זמן איסורא דחמץ שוב

מדרבנן אין בו תורת ממון אפילו מדאורייתא. אם כן, הוא הדין שביטול בשעה ששית אינו מועיל אף מן התורה, כיון שהוא אסור בהנאה מדרבנן נחשב לאינו ברשותו אף מן התורה. אבל לשיטת רש"י שאיסור הנאה דרבנן אינו מפקיע ממנו תורת ממון מדאורייתא, אם כן, חל הביטול מן התורה בשעה ששית, כיון שמדאורייתא הוא עדיין ברשותו, ורק בקידושין אינה מקודשת אף מן התורה, כיון שהפקיעו חכמים את הקידושין, מה שאין כן לענין ביטול.

ואין לומר, שגם לענין ביטול עשו חכמים הפקר בית דין הפקר כדי שלא יועיל הביטול אפילו מדאורייתא, שמדוע נאמר כן. בשלמא לענין קידושין עשו הפקעה כדי שלא יעקר את דין התורה ויתירו אשת איש לעלמא, אבל לענין ביטול מה איכפת לרבנן אם יחול הביטול מן התורה.

172. מכאן הוכיח רע"א שקידושי כסף הוא מדאורייתא ממש [ומה שכתב הרמב"ם שהוא מדברי סופרים, היינו שאינו מפורש בתורה אלא שסופרים קיבלוהו מסיני לדרוש גזירה שוה "קייחה קייחה" משדה עפרון]. שאם לא כן מה הראיה ממקדש בחיטי קורדניתא שהוא קידושין דרבנן, לכן לגבי דרבנן די באיסורי הנאה דרבנן כדי שיחשב כאינו שלו, אבל לגבי חמץ דאורייתא דלמא הוי כשלו.

לקמן בפרק שני [כח א] נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בדין חמץ בערב פסח. רבי יהודה סובר שיש לאו מיוחד בתורה על איסור אכילה והנאה בחמץ בערב פסח מחצות ועד הלילה. [בפסח עצמו יש לאו אחר, ובנוסף גם כרת]. ואילו רבי שמעון סובר שאין שום לאו על

בעלמא, ושוב גם לא חלים הקידושין מדאורייתא, מדין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. שאם לא כן, היו צריכים לחול הקידושין בעצם אף מדרבנן, ושוב לא יתכן שיפקיעו את הקידושין, כי מה שהפקיעו חכמים את הקידושין בכל מקום הוא רק כאשר מדרבנן לפחות היא מותרת לעלמא, וכדי שלא יהיו חכמים עוקרים בתקנתם את דין התורה, הם מפקיעים את הקידושין אף מן התורה על ידי הדין של "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש". אבל אם גם מדרבנן ראוי לחול הקידושין, למה יפקיעו בחנם.

ובחידושי רבי שמואל סימן א כתב, שזה היה הספק של חכמי ונציה שהובא בפרי חדש [תלד ב]. האם מה שלא מועיל ביטול בשעה ששית זה רק מדרבנן, כיון שהוא אסור אז בהנאה מדרבנן, הוא נחשב כאינו ברשותו מדרבנן, אבל מדאורייתא חל הביטול, כיון שמן התורה עדיין הוא מותר בהנאה. או שגם מדאורייתא לא חל הביטול, כיון שהוא אסור בהנאה מדרבנן. ונפקא מינה לדינא במי שביטל את החמץ רק בשעה ששית ולא ביעור, האם ילקה עליו מן התורה על לאו של בל יראה, או לא?

ומסקנת הפרי חדש שודאי לא מועיל הביטול אפילו מדאורייתא, שהרי הגמרא מדמה את דין הביטול בשעות מדרבנן לקידושין בשעות דרבנן, ובקידושין הרי אינה מקודשת מדאורייתא. אם כן הוא הדין הביטול אינו מועיל מדאורייתא.

אכן נראה שחכמי ונציה נסתפקו במחלוקת הריטב"א ורש"י. שלדעת הריטב"א שהמקדש באיסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת מעיקר הדין אף מדאורייתא, כיון שדבר האסור בהנאה

והא תניא: היה יושב בבית המדרש, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, הרי הוא מבטלו

ולכן הדין של רב גידל הוא גם להלכה, שגם איסור הנאה דרבנן עושה את הדבר לאינו ברשותו של האדם.

[ומה שאמר רבי אלעזר "שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו", ואחד מהם הוא חמץ ממש שעות ולמעלה. לאו דוקא הוא. כי לפי רבי שמעון רק בפסח עצמו יתכן לומר עשאו הכתוב כאילו ברשותו, ואילו בערב פסח, הוא ברשותו ממש, ורק חכמים עשאוהו כאילו ברשותו. אלא, לפי שלא בא רבי אלעזר להכריע כאן במחלוקת בין רבי יהודה ורבי שמעון, לכן נקט לשון זה בסתם, ולא נחת לפרטי הענין.]

ולכן גם לא הוכיחה הגמרא מרבי אלעזר עצמו שגם בשעה ששית החמץ אינו ברשותו, שהרי גם משש ולמעלה האיסור רק מדרבנן, ומה בין שעה ששית ושעה שביעית. אלא שבדעת רבי אלעזר היה אפשר לומר, שהוא סובר כרבי יהודה שמשש שעות ולמעלה החמץ אסור בהנאה מדאורייתא.]

ג. דעת הר"ן בחידושי ש"תשבתו" כולל גם איסור הנאה מן התורה, שהרי כבר נתבאר שענין הביטול הוא, שיוציא האדם את החמץ מלבו לגמרי ושיהא אצלו כמבואר, ואם אתה אומר שמותר ליקנות ממנו, הרי לא נתבטל החמץ אצלו כלום.

ואם כן, גם לפי רבי שמעון נכונים דברי רב גידל ורבי אלעזר שחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם, והמקדש בו אין חוששין לקידושין.

וראה עוד בתוס' לקמן [כח ב] ד"ה רבי שמעון, שלפי רבי שמעון חמץ בערב פסח אסור באכילה מן התורה, כי "תשבתו" משמע להשביתו שלא כדרך הנאתו דהיינו אכילה, אבל להסיקו תחת תבשילו מותר אף לכתחילה.

אכילה והנאה מחמץ בערב פסח, ורק מהלילה הוא אסור בלאו וזכרת.

לדעת כמה מהראשונים הלכה כרבי שמעון. לכאורה, לפי רבי שמעון, חמץ בערב פסח מותר באכילה והנאה אף לכתחילה עד הלילה. ולפי זה דנו הראשונים כיצד ליישב את דברי רב גידל שהמקדש בחמץ בערב פסח אין חוששין לקידושין, ואת דברי רבי אלעזר שחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו, עם דעת רבי שמעון. שמאחר שהחמץ מותר אז בהנאה, אם כן, הוא נחשב ברשותו.

א. בעל המאור סובר, שאכן דברי רב גידל אמר רב אינם להלכה. כי רב אמר זאת רק לשיטתו, שהוא פוסק לקמן [כט ב] כרבי יהודה, אך לפי מה דקיימא לן כרבי שמעון, המקדש בחמץ משש שעות ולמעלה חוששין לקידושין.

אלא, שמכל מקום, גם רבי שמעון מודה שמצות "תשבתו" נוהגת כבר מערב פסח בחצות. דהיינו, שמוטל עליו חיוב לבער את החמץ בערב פסח אחר חצות. אך עדיין אין החמץ אסור לא באכילה ולא בהנאה, אלא אדרבה, האוכל חמץ בערב פסח מקיים בזה מצות תשבתו "שאיין לך השבתה גדולה מזו", אלא שכאמור, לכתחילה אסור להשהות את החמץ בערב פסח אחר חצות. אך אם עבר והשהו וקידש בו אשה, חוששין לקידושין.

ב. הרמב"ן במלחמות סובר, שאף לרבי שמעון נאסר החמץ באכילה מן התורה בערב פסח מדין תשבתו, "שאיין לך בתורה דבר שצריך השבתה ומותר באכילה", ובכלל תשבתו לאסור גם באכילה. אך בהנאה אינו אסור אז מן התורה, ורק מדרבנן הם שאסרוהו בהנאה, גזירה, שאם יהא מותר בהנאה יבא להשהותו ולאוכלו.

עסקינן. (175) ונזכר שיש לו עיפה מגולגלת בתוך ביתו שעדיין לא החמיצה, והוא מתיירא שמא תחמיץ. ומפני אימת כבוד רבו אינו יכול לקום מלפניו וללכת הביתה ולאפותה. הלכך קדים ומבטיל ליה כאן, בבית המדרש, מקמיה [לפני] דתחמיץ. ואז ודאי הוא יכול לבטלה, שהרי עדיין היא מותרת באכילה ונחשבת שלו.

ומביאה הגמרא ראייה: דיקא נמי שמדובר בעיסה שעדיין לא החמיצה. דהא קתני "היה יושב בבית המדרש", ומשמע שלכן הוא מבטלה בלבו, מפני שאינו יכול לקום מלפני רבו, ולולי כן היה היה הולך לביתו ואופה את העיסה בטרם תחמיץ. כי אם היה מדובר בחמץ גמור, מדוע נקטה הברייתא שהיה יושב בבית המדרש, הרי אפילו אם היה יושב בביתו, גם אין בידו לעשות יותר

בלבו. (173) אחר [בין] בשבת ואחר [ובין] ביום טוב עושה כן!

והשתא תקשי: בשלמא בשבת, משכחת לה שיכול לבטלו קודם שהוא נאסר. ובגוה, שחל ארבעה עשר בניסן להיות בשבת, והוא מבטלו קודם שעה ששית, שעדיין הוא מותר בהנאה.

אלא ביום טוב של פסח, כיצד יכול לבטלו, הרי בתר זמן איסורא הוא?!

אלא ודאי מוכח מכאן שגם לאחר זמן איסורו של החמץ אפשר לבטלו! (174)

ומשנינן: אמר רב אחא בר יעקב: לעולם אי אפשר לבטל חמץ לאחר שהוא אסור. והכא בתלמוד שיושב לפני רבו ביום טוב

בלבד שאינו רוצה שיהא לו זכיה בחמץ כדי שלא יעבור עליו [הובא לעיל בהערה]. אם כן, לרבי יוסי הגלילי שהחמץ מותר בהנאה והוא ברשותו של אדם, אין מועיל כלל ביטול, אלא צריך להפקירו הפקר גמור. ואילו בברייתא נאמר "מבטלו בלבו". ועל כרחך שברייתא זו אינה הולכת לפי רבי יוסי הגלילי.

אבל לשיטת רש"י שביטול נלמד מ"תשבתו", גם לרבי יוסי הגלילי מועיל ביטול. ויקשה כאמור, מדוע לא מתרצת הגמרא שברייתא זו סוברת כרבי יוסי הגלילי.

וראה בהערה שם שהרבה אחרונים חולקים על השאגת אריה שגם לרבי יוסי הגלילי מועיל ביטול אפילו לשיטת הר"ן.

175. יש להקשות, הרי גם לפני כן ידענו שמדובר ביושב בבית המדרש, ומה נתחדש עתה יותר?

173. נחלקו הראשונים. יש שמבארים כפשוטו, שביטול בלב בלבד מועיל. ויש שמבארים שבלבו לאו דוקא, שהרי דברים שבלב אינם דברים. אלא בא לאפוקי שאינו צריך להשמיע לאזנו, אלא די שיוציא בשפתיו בלבד, וראה בתחילת הפרק בהערה בשיטת הר"ן.

174. יש להקשות, מה מקשה הגמרא. דלמא ברייתא זו סוברת כרבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה. ולדידיה ודאי שאפשר לבטל גם לאחר זמן האיסור. כי הרי כל הטעם שאי לבטל אז, הוא רק משום שהוא אסור בהנאה אז ואינו ברשותו?

ומוכיח השאגת אריה [עז] מזה כשיטת הר"ן בביאור ענין הביטול. שביטול הוא מטעם הפקר, אך אינו הפקר ממש, אלא כיון שבלאו הכי החמץ אינו ברשותו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. לכן די בגילוי דעת

מאשר לבטל את החמץ. (176)

ומסקינן: שמע מינה! (177)

אמר רבה בר רב הונא אמר רב: הפת שעופשה ואין ניכר עליה אם היא חמץ או מצה, (178) כיון שרבתה מצה שבאותו ארגז

הותרה ולא דחוייה. וכמו למאן דאמר טומאה הותרה בציבור, שיכולים טמאים לעבוד במקדש אף שיש שם טהורים? קובץ שיעורים.

177. וכל האוקימתא של הגמרא נאמרה רק לענין יום טוב. אך בשבת באמת אין נפקא מינה אם היה יושב בבית המדרש או לא, שהרי במילא אינו יכול לאפותה. ולא נקטה הברייתא שהיה יושב בבית המדרש רק משום יום טוב. ובשבת מדובר גם לפי המסקנא בחמץ ממש, ובי"ד שחל להיות בשבת שעדיין אפשר לבטל החמץ, וכמו שאמרו בהוה אמינא. רש"י.

הרש"ש כתב, שאף משום שבת נקט דוקא יושב בבית המדרש, כיון שמדובר קודם זמן האיסור, ואילו היה בביתו היה אוכלה. או אפילו לאחר זמן האיסור, ובעיסה שלא נתחמצה עדיין, ואילו היה בביתו היה נותנה לכלבו טרם שתחמץ.

בחזון איש [קכד לרף ז א] הקשה: עדיין קשה, למה נקט יום טוב דוקא, שהרי אפילו בחול המועד כך הדין שאין צריך לקום מבית המדרש ולילך לביתו לאפותו? ואפשר, שיום טוב לאו דוקא, אלא הכי קאמר, "אחד שבת", היינו ערב פסח שחל בשבת קודם זמן האיסור, "ואחד יום טוב", היינו שכבר נכנס יום טוב, ויש לו עיסה מגולגלת שלא החמיצה עדיין.

ועוד יש לומר, שנקט יום טוב להשמיענו שאפילו ישאר החמץ בבית כל היום טוב, אף על פי כן אינו צריך לקום מבית המדרש אלא סומך על הביטול בלבד.

178. בזמנם היו אופים מצות עבות קצת, ולא היה הבדל בין מצה לככר חמץ. משנה ברורה

מבאר רבינו דוד שבהוה אמינא סברנו שמדובר בחמץ גמור, ואף על פי כן אפשר לבטלו אפילו ביום טוב עצמו. אם כן, "יושב בבית המדרש" לאו דוקא, אלא הכונה היא שהוא אינו בביתו, וכיון שעתה הוא שבת או יום טוב ובמילא אי אפשר לבערו, לכן לא הטריחוהו לחזור מיד לביתו כדי לכפות עליו כלי, כדין המוצא חמץ ביום טוב, אלא מבטלו בינתיים, וכשיגיע לביתו יכפה עליו כלי. אבל עתה שמדובר בעיסה מגולגלת שעדיין לא החמיצה, על כרחך ש"יושב בבית המדרש" הוא בדוקא, דהיינו שיושב לפני רבו ועוסק בתורה, לכן התירו לו לסמוך על ביטול בלבד כדי שלא יבטל מתלמודו. אבל בלאו הכי אסור לו לסמוך על הביטול אלא הוא צריך למהר לביתו ולאפות את העיסה בטרם תחמץ, כדי לא לעבור על חיוב ביעור חמץ מדרבנן.

176. שהרי אמרו לעיל [ו א] שהמוצא חמץ בביתו ביום טוב אינו מבערו אלא כופה עליו את הכלי.

ולכאורה קשה. הרי שיטת רש"י שם שאם לא ביטלו מערב יום טוב, מותר לשורפו אף ביום טוב. אם כן אילו היה בביתו היה יכול לשורפו כיון שעדיין לא ביטלו.

ויש לומר, שרק לפי האמת שאי אפשר לבטל לאחר זמן האיסור, לכן מותר לשורפו ביום טוב כשלא ביטלו. אבל כאן הגמרא הולכת לפי הצד שאפשר תמיד לבטל, אם כן ודאי אסור לשרוף את החמץ ביום טוב כיון שאפשר לבטלו.

אך מכל מקום קשה, כיון שעצם השריפה הוא צורך היום כשלא ביטלו, אם כן אף שאפשר על ידי ביטול יהא מותר. כי אוכל נפש ביום טוב [וכן שריפת חמץ שהוא מטעם "מתוך"] הוי

והוא מעלה את הכסף לירושלים, וקונה בהם דברי מאכל, ושוב מתחללת קדושת המעשר שני שבכסף על המאכלים, והכסף יוצא לחולין.

ולפי שלא היו מספיקים עולי הרגלים להוציא את כל הכסף של מעשר שני שבידם בעודם בירושלים, היו נותנים את יתר הכסף לבני העיר תמורת איזו טובת הנאה, והם היו משתמשים בו במשך כל השנה בקדושת מעשר שני.

ועיקר השימוש בכסף מעשר שני היה בקניית בהמות כדי להקריב אותם לקרבן שלמים. [שדורשים גזירה שוה "שם שם", מעשר שני משלמים].

וכל זמן שיש לאדם בירושלים כסף מעשר שני, הוא אינו קונה בהמות מכסף חולין שבידו, אלא הוא מוציא את כסף המעשר על הבהמות ומקריב אותם שלמים.

ומאחר שרוב הבהמות שבירושלים ניקנות מכסף מעשר שני, ממילא רוב הכסף שנמצא לפני סוחרי הבהמות שנפל מידי הבאים שם לקנות, הוא כסף מעשר שני. ואף על פי שאפשר הדבר שהכסף נפל מהמוכר לאחר שנקנו בהם הבהמות, וכבר נתחללה הקדושה מהכסף על הבהמות, מכל מקום, ספק הוא, וספק איסורא לחומרם. (179)

חולין. ונמצא שרוב המעות הם חולין?

ותירצו, שהמעות שביד הלוקחים הם רוב לעומת הכסף שביד המוכר. משום שכמה בני אדם עומדים על בהמה אחת לקנות, ובסוף לא קונים. וכל [רוב] הכסף שבידם הוא מעשר שני. ואילו הכסף שביד המוכר הוא רק מפדיון הבהמות שנמכרו בפועל. תוספות ד"ה לפני.

שנמצאה הפת השתמשו במצה יותר מבחמץ, הרי היא מותרת בפסח, כי הולכים אחר הרוב שהיה מצה.

והוינן בה: היכי דמי? אילימא דידע בה בפת זו דחמץ היא. אם כן, אף כי רבתה מצה בארגז זה מאי הוי? והרי היא חמץ, ואיך היא מותרת?

אלא בהכרח, מדובר דלא ידעינן בה אי חמץ הוא אי מצה הוא. אם כן, מאי אריא שהיא מותרת רק כי רבתה מצה? הרי אפילו כי לא רבתה מצה, אלא שנתמשו שם כל השנה בחמץ יותר ממצה, נמי מותרת אותה הפת שנמצאה בתוך הפסח, כי ניזיל בתר בתרא, נלך אחר השימוש האחרון שנעשה בתוך אותו ארגז, שבודאי היה במצה?

מי לא תנן שהולכים אחר השימוש האחרון?

דתנן: מעות שנמצאו בירושלים לפני סוחרי בהמה, לעולם הם בחזקת כסף מעשר שני, כי רוב הבהמות הניקנות בירושלים נקנות מכסף מעשר שני.

[פירות מעשר שני מותרים באכילה רק בירושלים. ומי שיש בידו פירות מעשר שני וקשה לו להעלותם לירושלים, יכול לחלל את המעשר שני על כסף, והפירות נעשים חולין, והכסף נתפס בקדושת מעשר שני.

[תמו יב].

179. רש"י. והקשו התוספות: הרי יש רוב להקל. כי "סמוך מיעוטא לפלגא", היינו שנצרף את מיעוט המעות של חולין שביד הקונים [שהרי ישנו מיעוט הבא לקנות בהמות לצורך חולין] למחצית שביד המוכר שכל המעות שלו

האנשים שמטאטים את השוק ולוקחים אותו לעצמם. אלא ודאי שבשעת הרגל עצמו נפל הכסף.

אבל הר הבית אינו עשוי להתכבד בכל יום, משום שהוא משופע והרוח מכבדתו מעפר. וגם משום שאין אדם נכנס להר הבית באבק שעל רגליו. ולכן אפשר שהכסף שנמצא בתוך הרגל נפל עוד לפני הרגל ונשאר שם עד עתה.

ומסקינן את הקושיא: **אלמא, אמרינן** הואיל ומעוהו הם דבר העשוי להתכבד, **קמאי קמאי אזלי ליה**, המעוהו הראשונות שנפלו קודם הרגל כבר ניטלו מכאן, **והני**, המעוהו שנמצאו עתה בירושלים, מעוהו, **אחריני נינחו**, שנפלו ברגל עצמו.

אם כן, **הכא נמי** בפת שנמצא בפסח בתוך הארגז, **נימא**, מן הסתם, בארגז שמניחים בו דברי מאכל, **קמא קמא אזיל**, לוקחים קודם את האוכל שהושם בו תחילה, כדי שלא יתעפש. וכל שכן בערב פסח, שמן הסתם הוא בדיק את הארגז ופינה ממנו את החמץ. **והאי**, הפת הזו שנמצאה עתה בפסח, **דהאידנא הוא**, ודאי היא מהפת שהושם היום בארגז, דהיינו מצה. ומדוע אנו מתירים

ואם נמצאו המעוהו **בהר הבית**,⁽¹⁸⁰⁾ לעולם בחזקת חולין הן. ואפילו בתוך הרגל, שאז רוב הכסף בירושלים הוא ממעשר שני בגלל עולי הרגלים שמביאים את כסף המעשר שני שלהם, בכל זאת אין חוששים שמא הוא כסף מעשר שני, לפי שהולכים אחר רוב השנה, ואומרים שמן הסתם הכסף נפל עוד לפני הרגל, שאז רוב הכסף בעיר הוא חולין.⁽¹⁸¹⁾

ומעוהו שנמצאו בירושלים — אם נמצאו בשעת הרגל, הרי הן מעשר, לפי שרוב הכסף שבירושלים בשעת הרגל הוא כסף מעשר שני.

ואם נמצאו המעוהו בירושלים בשאר ימות השנה, הרי הן חולין. לפי שאז רוב הכסף בעיר הוא חולין.

ואמר רב שמעיה בר זירא: מאי טעמא אם נמצאו המעוהו בשעת הרגל הם מעשר, ואין אומרים שמן הסתם עוד לפני הרגל נפלו, והם חולין, כמו שנמצאו בהר הבית?

הואיל ושוקי ירושלים עשויין להתכבד [לטאטא] **בכל יום** מפני הטיט. ואם היה הכסף נופל לפני הרגל, היו מוצאים אותו

והלכות מעשר שני [ו א] כתב טעם אחר על פי הירושלמי, שחזקתן של מעוהו שנמצאו בהר הבית שהן משקלים של תרומת הלשכה שכבר נתחללו מקדושתם. לפי שאין הגזבר מוציא מעוהו מתרומת הלשכה עד שהוא מחללן תחילה על הבהמות שקונה בהם בשביל קרבנות. ובמאירי מוסיף: ואם תמצא לומר, שהמעוהו נפלו מהישראלים המביאים את השקלים. הרי אינם קדושים עד שיגיעו ללשכה.

180. ואם תאמר: איך יכול לימצא כסף בהר הבית, הרי אמרו במסכת ברכות [סב ב]: לא יכנס אדם בהר הבית במעוהו הצרורות בסדינו? ויש לומר: שהאיסור הוא רק כשנושא את המעוהו בפרהסיא, שגנאי הוא, שנראה כאלו הולך שם לצורך מסחר. אבל לשאת מעוהו בצניעא בהר הבית, אין איסור. תוספות ד"ה בהר.

181. רש"י. והרמב"ם בהלכות שקלים [ג טו]

מצה" עילויה, שנמצאה הפת לאחר שכבר עברו כמה מימי הפסח, ואף אם היא מצה, כבר ראויה היתה להתעפש במשך ימים אלו. ואם כן, שוב הולכים בטר בתרא, שודאי נשארה מפסח ומצה היא.

ושוב מקשינן: **אי הכי פשיטא** שהיא מצה ואין כאן ספק כלל שמא היא חמץ, שהרי ודאי בדק את הארגז מחמץ בערב פסח?! (184)

ומשנינן: **לא צריכא**, אלא דעיפושה מרובה שהפת נראית מעופשת מאוד. מהו דתימא, כיון דעיפושה מרובה, איגליא מילתא דודאי

אותה רק באופן שנשתמשו בארגז, מצה יותר מחמץ? (182)

ומשנינן: **שאני הכא**, בפת שעטיפשה, דעיפושה מוכיח עילויה שכבר נמצאת בארגז ימים רבים עוד מלפני פסח, ובודאי היא חמץ.

ומקשינן: **אי עיפושה מוכיח עילויה**, שמימים רבים הונחה כאן, **כי רבתה מצה**, מאי הוי? הרי ודאי חמץ היא! (183)

ומתריצין: **אמר רבה: לא תימא בדברי רב "שרבתה מצה", אלא אימא "שרבו ימי**

184. לכאורה קשה, אולי זה גופא בא רבה בר רב הונא להשמיענו שהולכים בטר בתרא? מבאר בחידושי הר"ן, שזה היה פשוט לגמרא שרבה בר רב הונא לא בא להשמיענו שהולכים בטר בתרא. שאם כן, לא היה צריך לומר הפת שעטיפשה ורבו עליה ימי מצה, אלא היה יכול לומר פת שנמצאה בפסח ואין ידוע אם חמץ היא או מצה, מותרת משום שהולכים בטר בתרא. אלא ודאי שזה היה פשיטא לרבה בר רב הונא, אלא שבא להשמיענו שלמרות שעטיפשה ומוכח שהיא מלפני פסח, בכל זאת היא מותרת, משום שרבו עליה ימי מצה, ואפשר לתלות שהיא נתעפשה בתוך הפסח. ועל זה הקשתה הגמרא שגם זה פשיטא. ותירצה, שרבה בר רב הונא בא להשמיענו שאף על פי שעטיפשה מרובה ומוכח לכאורה שהיא עוד מלפני פסח, בכל זאת, כיון שאפשר לתלות ואפילו בדבר רחוק שבתוך הפסח נתעפשה, עדיף לתלות בזה מאשר לומר שבשעת הבדיקה נשאר חמץ ולא ראהו, כיון שקיימא לן שהולכים בטר בתרא.

רבינו דוד מתרץ, שהפשיטא היא מאחר ששינו במעות שנמצאו בירושלים ברגל שהם

182. קשה, מה הראיה ממעות שנמצאו בירושלים. דלמא רק לחומרא הולכים בטר בתרא, ואומרים שהכסף הוא מעשר. אבל לקולא, לומר שהפת הוא מצה ולא חמץ, מנלן שהולכים בטר בתרא?

ויש לומר, שגם במעות מעשר יש קולא, שאם יקדש בו אשה לא תהא מקודשת, משום דקיימא לן שמעשר שני ממון גבוה הוא, והמקדש בו אינה מקודשת. ומכיון שהמשנה אומרת סתם שבשעת הרגל הוא מעשר, משמע שאפילו לקולא הוא מעשר. אם כן, ראיה שהולכים בטר בתרא אף לקולא. צ"ח.

183. לכאורה אינו מובן, הרי גם לפני פסח השתמשו בארגז מצה יותר מחמץ, ונלך אחר הרוב כפי שהגמרא סברה עד עתה שזה טעם ההיתר ברבתה מצה?

ובמאירי כתב, שלכן "דין אותו בחמץ, אפילו היו משתמשים במקום זה במצה יותר, הואיל ומכל מקום משתמשים בו [גם] בחמץ, והרי רוב בני אדם כל השנה מן הסתם חמץ הם אוכלים. ויש להחמיר ולדון [אותו] בחמץ, שמא ממקום אחר בא" [ששם הרוב חמץ].

מלפני הפסח היא, והמין מעליא היא.

ומקשינן על המשנה של מעות שנמצאו בירושלים: ומי אזלינן בתר בתרא?

והא תניא: רבי יוסי בר יהודה אומר: תיבה שנשתמשו בה למעות חולין וגם למעות מעשר שני. ונמצאו בה מעות ואין יודעים אם חולין הן או מעשר. הרי אם רוב המעות שהונחו בה היו מכסף חולין, אנו תולין שמעות אלו חולין. ואם רוב המעות

קא משמע לן, כיון שרבו ימי מצה עילויה, שכבר עברו כמה מימי הפסח עליה, אמרינן, כל יומא ויומא מימי הפסח נהמא חמימא, מצה חמה, אפה, ושדא עילויה, והניחה עליה, ומחמת כן עפשה טפי, ולא בגלל שהיא עוד מלפני פסח. (185)

ואפשר, שמהאי טעמא השמיטו הראשונים את הדין הזה, כי לא היה ברור להם אימתי הוא נאמר, אם בפסח עצמו, או רק לאחר הפסח, כדברי רבינו חננאל.

ולכן אף שבשולחן ערוך פסק להקל אף בפסח עצמו, למעשה, אין להקל נגד דברי רבינו חננאל, שכל דבריו, דברי קבלה הם.

ובחזון איש [קכ א] תמה מאוד על הביאור הלכה: איך יתכן שמימרא שלימה נאמרה בגמרא על פת שעייפשה שמוותרת, ואנו נפרש שהכוונה רק לאחר הפסח. ולמה העלימו הדבר בגמרא, והניחו לטעות לכל התלמידים. ועוד, שהגמרא שואלת פשיטא שהולכים בתר בתרא, ואם בפסח עצמו באמת אסור, מהי הפשיטות? אלא ודאי, כונת רבינו חננאל היא רק לפרש לשון הגמרא "רבו ימי מצה", דהיינו שרבו ימים אחר כניסת הפסח, ולעולם מדובר בפסח עצמו. ובמכתב [הובא בחזון איש שנדפס מחדש על סדר הש"ס] חזר בו החזון איש מפירושו בדברי רבינו חננאל, וסבר שכונתו אמנם שדוקא לאחר הפסח מותר, אלא שאין זה מעיקר הדין, אלא שבדרך כלל אינו מתעפש כל כך רק כשעברו כל ימי הפסח. וכמו שאמרה הגמרא "כל יומא ויומא" משמע שכל ימי הפסח קאמר. ואמנם הכל לפי הענין. שאם לפי דעת המומחים אפשר שהתעפש מתחילת הפסח עד עתה, מותר גם בפסח עצמו, וכפסק השולחן ערוך.

מעשר מפני ששוקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום. כל שכן במוצא פת אחר בדיקה שאין לחשוש שהוא חמץ, שהרי בדיקת חמץ היא גדולה יותר מהכיבוד שעושים בירושלים, משום שבשעת בדיקת החמץ הוא נותן דעתו על החמץ שלא ישאר ממנו כלום.

185. הרי"ף והרמב"ם השמיטו לגמרי דין זה של פת שעייפשה.

וכמה טעמים נאמרו בזה:

1. המהר"ם חלאווה כתב, שאפשר משום שמילתא דלא שכיחא הוא.
2. הצ"ח מבאר, שמרא דשמעתתא הוא רב, הפוסק לקמן [כט ב] שהלכה כרבי יהודה שחמץ לאחר הפסח אסור מן התורה, ואם כן, הוי חמץ דבר שאין לו מתירין. אבל הרי"ף והרמב"ם סוברים שחמץ הוא דבר שיש לו מתירין. וכשם שרוב אינו מועיל בדבר שיש לו מתירין, כך גם אין הולכים בתר בתרא בדבר שיש לו מתירין.
3. הביאור הלכה [תמו ד] הביא את פירוש רבינו חננאל בסוגיין, שכל ההיתר של פת שעייפשה הוא רק לאחר הפסח. וטעמו, משום שבפסח עצמו שהוא בכרת לא היו מקילין כל כך להתיר דבר שהוא חשש חמץ גמור. רק לאחר הפסח שהוא מדרבנן [ואפילו למאן דאמר שהוא מדאורייתא, הוא קל יותר, שאין בו כרת], הקילו לילך בתר בתרא.

שנשתמשו בה למעות מעשר ולמעות חולין בעת ובעונה אחת, באופן שהפריד ביניהם ועשה ציבורין ציבורין, ערימה נפרדת של מעשר בזוית זו וערימה אחרת של חולין בזוית זו. ולאחר שנטל את הציבורין, נמצאו בה מעות ואין יודעים מאיזה ציבור הם נשארו. ומאחר שהשתמשו בהם ביחד, אין כאן "בתרא", ולכן הולכים אחר הרוב.

רב פפא אמר: הכא במאי עסקינן, כגון, דאשתכחו המעות בגומא שבתביבה, שאין לומר "זיל בתר בתרא", כי שמא המעות האלו נשארו מקודם, משום שבעל הבית לא הבחין בהם בגלל שהיו המעות מוסתרות בתוך הגומא.

אמר רב יהודה: הבודק את החמץ, צריך שיברך קודם לבדיקתו, ככל המצוות שמברכים עליהן קודם עשייתן. (188)

והוינן בה: **מאי מברך?** באיזה נוסח מברכים?

עד עתה היו מעשר, אנו תולין שגם מעות אלו הן מעשר. (186)

ואי אמרת שהולכים בתר בתרא, אמאי הולכים כאן אחר הרוב? לזיל בתר בתרא, נבדוק איזה מעות הונחו בתיבה באחרונה, ולפי זה נחליט אם הן מעות מעשר או חולין?

שמין הסתם מקפידים לא להשתמש יחד מעשר וחולין, כדי שלא יתערבו. אלא מסלקים קודם את המין האחד לפני שמכניסים את המין השני].

ומשנינן: **אמר רב נחמן בר יצחק:** הכא במאי עסקינן, כגון, שנשתמשו בה בתיבה מעות חולין ומעות מעשר, אך ואין הוא יודע איזה מהן נשתמש בה בסוף, וכיון שאי אפשר ללכת אחר בתרא, הולכים אחר הרוב. (187)

רב זביר אמר: הכא במאי עסקינן, כגון,

בסוף, הולכים אחריו אף אם הוא מיעוט. ואם כן, הוי ספק השקול, מה היה האחרון, חולין או מעשר?

ותירץ, כיון שרוב פעמים נשתמשו חולין, אנו תולין שהשימוש האחרון היה מהרוב שהוא חולין.

ועוד תירץ, שאף אם נשתמשו רק פעמיים [ואין יודעים מה היה אחרון], הולכים אחר הרוב. כיון שיותר מסתבר שהכסף הנמצא הוא מהרוב, וגם הולכים בתר בתרא. על כרחנו לומר, שהשימוש האחרון היה מהרוב שהוא חולין.

188. הקשה הר"ן: מאי קא משמע לן רב יהודה. וכי למה לא יברך על בדיקת חמץ כשם שמברכים על כל המצות?

186. כתב הריטב"א: יש מקשים, איך מתבטלים מעות מעשר ברוב, הרי מעשר שני הוא דבר שיש לו מתירין על ידי חילול, וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטל?

ותירצו, שיש הבדל בין ביטול ברוב ובין הולכים אחר הרוב. שרק בתערובת איסור והיתר שהנידון הוא שהאיסור יתבטל ברוב, בזה אמרינן שדבר שיש לו מתירין אינו בטל אפילו באלף. אבל בדבר שפרש משאר דברים, ואיננו יודעים אם פרש מהאיסור או מההיתר, אז אפילו בדבר שיש לו מתירין הולכים אחר הרוב שודאי פרש מהרוב ולא מהמיעוט.

187. הקשה בחידושי הר"ן: אם כן, אמאי הולכים אחר הרוב, שהרי אם נשתמשו במעשר

ומבארנין: בנוסח של "לבער חמץ" כולי עלמא לא פליגי, דודאי שאפשר לברך. כי לשון זה להבא משמע, שהוא מברך על הביעור שעתיד לעשות לעשות לאחר מכן. (189) והרי צריך לברך קודם עשיית המצוה.

רב פפי אמר משמיה דרבא: מברך "אשר קדשנו במצוותיו וצונו לבער חמץ".

רב פפא אמר משמיה דרבא: מברך "וצונו על ביעור חמץ".

[ביעור משמעותו, גם בדיקה. רש"י].

וכן כתב מהר"ם חלאווה, שביעור לשון בדיקה הוא, כמו "ביערתו הקדש מן הבית". ועל פי זה כתב, שאין נכון מנהג הנשים להחביא פתיתי חמץ בבית, כדי שימצאם הבודק, ולא תהא ברכתו לבטלה, שהרי הברכה היא על החיפוש והבדיקה, בין מצא או לא מצא חמץ.

עוד כתב הרא"ש, מה שאין מברכין "שהחיינו" על בדיקת חמץ אף שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן, כי המצוה הזו היא לצורך הרגל, לתקן את הבית ולבער החמץ מתוכו, הלכך סומכים על שהחיינו של הרגל. כמו בעושה סוכה ולולב, שמעיקר הדין היה ראוי לברך שהחיינו בשעת העשייה, אלא שסומכים על ברכת שהחיינו של הרגל.

והריטב"א הביא עוד טעם, משום שבדיקת חמץ אין לה זמן קבוע, שהרי המפרש והיוצא בשיירא בודק לפני הזמן. ומי שלא בדק בערב פסח בודק בתוך המועד או לאחר המועד.

ובשם הרא"ה הביא, שהטעם הוא משום שביעור חמץ אינו ענין של הנאה אלא אדרבה הוא חיסור ממונו. ולא תיקנו שהחיינו אלא על דבר שיש בו הנאה.

והמאירי כתב, מצוה שאין עיקרה לעצמה אלא רק להרחקת עבירה, כגון בדיקה שמטרתה שלא ישאר חמץ בבית, אין מברכין עליה שהחיינו.

189. התוספות מביאים שהרשב"א פסק שהאב צריך לברך את ברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" לפני המילה ולא לאחריה, שהרי

ותירץ, שהחידוש הוא שאף שעיקר המצוה הוא ביעור החמץ שלמחרת, בכל זאת מברכים על הבדיקה שבליה, כי זה תחילת המצוה. רבינו דוד מבאר, שהחידוש הוא שמברכים על הבדיקה אף שהיא רק מדרבנן. שנחלקו בזה אמוראים בסוכה [מה ב] אם מברכים על מצוה דרבנן.

כתב הרא"ש: לכאורה, היה מן הראוי לברך רק למחרת בשעה החמישית, כאשר מוציאים את החמץ מן הבית ומקיימים מצות "תשביתו שאור מבתיכם". אלא ש"תשביתו" היינו שריפה, ולא צייתה התורה לשרוף את החמץ רק לאחר שהוא נאסר, בדומה לנותר שמצוה לשורפו רק לאחר שהוא נאסר באכילה ונעשה נותר. ואילו בשעה חמישית עדיין אינו אסור ולא מקיים בו מצות תשביתו. ומה שמוציאין אותו מן הבית הוא רק כדי שלא לעבור עליו בכל יראה ובל ימצא, לכן לא יתכן לברך אז.

עוד כתב, שהיה מן הראוי לברך "על בדיקת חמץ". אלא שתיקנו לומר "על ביעור חמץ", משום שלאחר הבדיקה הוא מבטל את החמץ שאינו ידוע לו, וכזה הוא מבערו. וגם החמץ שמצניע לאוכלו ומבערו למחר, הרי תחילת ביעורו הוא עתה בשעת הבדיקה, ולמחרת הוא גמר ביעורו. לכן מברך על הבדיקה "על ביעור חמץ".

וזה לשון הר"ן: ומיהו, אין מברכין לבדוק אלא לבער, שעיקר כונת הבדיקה הוא הביעור. אך מרש"י משמע שהבדיקה עצמה נקראת ביעור.