

## שיעור תשעה עשר

### בעניין מצות "תשביתו"

כבר עסקנו מעט בנידון זה בשיעורים שניתנו לתחילת פרקנו, ובשיעור זה נעסוק בדברים יותר בעומק.

דברי הראשונים בסוגיא רחבה זו מופיעים בעיקר בדף ב', בדף ד' ובדף ו'.

#### שיטת רש"י

ראשית, נעסוק בשיטת רש"י. בסוגיין (ד ע"ב) מובא:

כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה – הימנוהו רבנן בדרבנן.

ופירש רש"י: "בביטול בעלמא – דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה".

לדעת רש"י, מצוות "תשביתו" משמעותה – ביטול החמץ, וביטול זה הוא בלב. רש"י לא מרחיב כל-כך, ומי שמבאר באריכות את שיטת רש"י, ואף נוקט כך להלכה, הוא הרמב"ן, שהוכיח שמשמעות הלשון "תשביתו" היא "תבטלו". וז"ל:

ואפשר ונכון הוא לומר כדברי רש"י, דנפקא לן ממדרש תשביתו, דהכי קאמר רחמנא תשביתו אותו משאור ולא יראה שאור אלא שיהא בעיניך כשרוף והוי רואה אותו כעפר ואפר ולא תהא רוצה בקיומו, מדלא כתיב תבערו או תשרפו, שהרי בשאר איסורים ביעורן כתיב בהן, כענין שפירש בע"ז (סנהדרין נה ע"א) "השחת ושרוף וכלה", מ"מ ביטול כשמו שיבטלו בלבו מתורת חמץ ואינו רוצה בקיומו, וכך הוא משמעות השבתה בכל מקום כענין ולא תשבית מלח ברית אלהיך לא תבטל, וכן נמי משמעות שביתת ביטול מלאכה, וכן אונקלוס מתרגם תבטלון חמירא, וזהו שאמרו בגמרא (י ע"א) בפשיטות אטו בדיקת חמץ דאורייתא היא מדרבנן היא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה, ולא מייתי קרא דכתיב, אלמא פשטיה דקרא בביטול הוא. ומצאתי בהלכות גדולות ז"ל ובתור דבדיק מבטל ליה דכתיב תשביתו שאור מבתיכם, וזהו מדרשו של רש"י ז"ל.

בחינושי רבינו דוד לדף ו ע"ב, חולק על ביאור זה. לדעתו, גם אם נאמר שהתורה השתמשה במילה "תשביתו" ולא "תבערו", כדי ללמדנו שיש לבטל, מ"מ אין שום

ראיה שזהו ביטול בלב דווקא, שהרי לשון כילוי סובל אף הוא את ההגדרה "ביטול", וא"כ הביטול יכול להיות ע"י כילוי גמור של החמץ, ולא דווקא בלב.

וכן נקט מהר"ם חלאווה, והוסיף, דעל כרחק לאו ביטול בפה קאמר, אלא שיבטלנו מן הבית, דכתיב "מבתיכם", ומוכח שכוונת הפסוק היא לבטל ע"י כילוי, דאם הכוונה בפה או בלב היה צ"ל "תשביתו שאור בבתיכם" ולא "מבתיכם". וא"כ, לא רק דאפשר ש"ביטול" הוא כילוי, אלא אף מוכח בפסוק כך.

וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"ב מחו"מ ה"ב) שכתב: "ומהי השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטלנו בלבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל".

וא"כ צ"ע בדעת רש"י.

ומהי מהות המושג "ביטול"? רש"י כתב לעיל (ד ע"א, ד"ה "חובת הדר"):

...דסגי ליה בבטול בעלמא, אי מסיח דעתיה מיניה ומשווי ליה כעפרא, ואמר: כל חמירא דבביתא הדין כו', ורבנן הוא דאצרוך בדיקה, והשתא, כי האי גוונא, מיבעיא לן טורח זה על מי מוטל.

וכן כתב הרמב"ן: "תשביתו אותו משאור, שיהא בעינך כשרוף, והוי רואה אותו כעפר ואפר, ולא תהא רוצה בקיומו". וכן משמע בדברי רבינו דוד.

בקובץ שיעורים (אות ח) כתב: לקמן (ו ע"ב) איתא, דצריך לבטל משום דחיישינן שמא ימצא גלוסקא יפה, וא"א לבטל לאחר זמן איסורא. ובשלמא לתוס' ודעימיה (שנרחיב בשיטתם להלן), שביטול הוא מדין הפקר, מובן מדוע לאחר זמן איסורו א"א לבטל, שהרי בזמן זה החמץ אינו שלו, דהוי איסורי הנאה, ואינו ברשותו, וממילא א"א להפקיר לאחר זמן האיסור. אך לרש"י והרמב"ן, שביטול חמץ אינו פעולה קניינית אלא רק במחשבה ובלב, שמתייחס לחמץ כעפרא דארעא – מדוע לא יוכל לעשות כן אף אחר זמן איסורו? מדוע לשיטתם יש צורך שתהיה לו שייכות לחמץ? והגרא"ו נשאר בצ"ע.

בספר קה"י (סי' א אות ב) מיישב: במהות הביטול יש לדון, שהרי אם אדם אומר שהוא מחשיב חפץ כעפר, אין אומרים שמכאן ואילך אין לחפץ זה שווי ממוני, משום שעדיין באופן חיצוני יש לחפץ ערך כלפי העולם. וכן בחמץ, הרי לאחרים, כגון נכרים, הוא שווה כסף, וא"כ כיצד אפשר לבטלו כעפרא דארעא? אלא על כרחק, שהביטול אינו מתורת ממון בכלל, אלא מתורת ממון שלו. כלומר: ביחס לבעל

החמץ – אינו מתייחס לחמץ כאל חפץ בעל ערך, שנכלל בשאר נכסיו. ולדעה זו אין צורך בהפקר, אלא די בדבר זה.

ולפ"ז, כיוון שביסוד הדבר תוצאת הביטול היא, שהחפץ אינו נחשב ממונו, מעשה זה שייך רק אם האדם עצמו עושה זאת, אך לאחר זמן איסורו – הערך הממוני כבר בטל ממילא מדין תורה, שהרי החמץ בשלב זה כבר אינו שווה כלום כלפי האדם, מאחר והוא איסור הנאה. ולכן, לא שייך ביטול לאחר זמן איסורו, ואם לא ביטל קודם לכן – עובר בבל יראה ובל ימצא, כל עוד אינו מבער את החמץ.

לפי ביאור זה ניתן ליישב קצת את קושיית מהר"ם חלאווה על שיטת רש"י, מדוע כתוב "מבתיכם", משום שאמנם אין צורך להפקיר את החמץ, אך התורה חידשה שאם האדם מתייחס במחשבתו אל החמץ כאל דבר חסר חשיבות – הרי בכך הוא בעצם מוציא אותו מרשותו, שמפקיע אותו מהיות ממון שלו. משא"כ לאחר זמן האיסור, שכבר יצא מביתו ממילא מדין תורה, ומשו"ה שוב אינו יכול לבטל.

האבני נזר (או"ח סי' שיז, אות ג ואות ו) מיישב באופן אחר את דברי הגמ' ב"ב ו' א"ב דרש"י והרמב"ן.

נקדים, שהקה"י הבין, שלדעת רש"י והרמב"ן הביטול הוא עניין בגברא ולא בחפצא. דהיינו, שמצבו של החמץ עצמו לא משתנה, משום שהוא עדיין "ממון", אך כלפי האדם הוא חסר חשיבות ואין לו ערך ממוני עבורו.

אך יש כמה ראשונים שהבינו ברש"י אחרת, שביטול הוא דין שחל בחפצא. כך הבין מהר"ם חלאווה, שהקשה על מש"כ בגמ' דכעפרא בעלמא חשיב, וברגע שאכלו אחשביה – מדוע אסור בהנאה. ומוכח דס"ל, שהחמץ עצמו נהפך להיות כעפרא דארעא, והתבטל מתורת אוכל לגמרי, ולכן הקשה, שאם זהו עפר מדוע אסור בהנאה, שהרי התורה אסרה בהנאה רק חמץ ולא עפר! ?

כע"ז מובא בפירוש רבינו מנוח (פ"ג מהל' חו"מ ה"ז), ש יסוד "ביטול חמץ" הוא שביטלו מתורת אוכל, וכדאי' לקמן (מה ע"ב) שניתן לבטלו ע"י טיחה בטיט או לייחודה לישיבה, משום דבטל מזה תורת מאכל לגמרי ומותר בהנאה.

וכ"כ הריטב"א (ו ע"ב): "ויש שפירש דהא דלא עבר עליה לאחר ביטול משום דתו ליכא עלי' תורת לחם". וכוונתו לדעת רש"י (שכתב בהמשך "וכתבו בתוס' דאין זה נכון...") והביא את קושיות התוס' על רש"י. וכן כתב מהר"ק ועוד.

ומכל הנ"ל משמע דלא כדברי הקה"י שביאר שיש ביטול מתורת ממון שלו (דהיינו

מצד הגברא), דמבואר בראשונים הנ"ל שהחפצא של החמץ בטל.

[אמנם מצינו, שאם אדם הניח כרים וכסתות על קרקעית הסוכה ובכך רוצה למעטה מעשרים אמה – אע"פ שביטל אותם, מ"מ בטלה דעתו אצל כל אדם, ולכן אינם בטלים לגבי קרקע.]

נחזור לקושיית מהר"ם חלאווה, שאם החמץ הוא כעפר מדוע אסור בהנאה? מהר"ם תפס שדי בכך שמבטלו מתורת אוכל כדי לקיים "תשביתו", ולכן הקשה דבשלמא לאכול אינו יכול, משום שביטלו, אך מדוע א"א ליהנות מהחמץ. ויש מקום ליישב, שהביטול אינו רק מתורת אוכל, אלא ביטול מכל צורות ההנאה שיש בחמץ, להפוך אותו לעפר לגמרי. ולכן, אם אח"כ מתייחס אליו בצורת הנאה כלשהי, אפילו לא באכילה – אחשביה<sup>1</sup>, וביטל את הביטול, ועובר עליו.

עתה, נבוא לדברי האבני נזר: קיי"ל, שאם אדם גמר בדעתו להשתמש בריעת עור לצורך מפה וכדו' – מקבלת טומאה, ואם לצורך מנעלים – אינה מק"ט. אך אם גזל רייעת עור – אינו יכול לגרום שיקבל טומאה במחשבה, שרק הבעלים יכול לעשות כן. ומבואר, שחלות בחפצא לקביעת החפץ כ"כלי" – רק הבעלים יכול ליצור.

ולפ"ז יש לומר גם להיפך: לקחת מאכל ולבטלו מתורת אוכל – רק הבעלים יכול לעשות זאת. האבנ"ז מקשה על כך מהגמ' במסכת ע"ז (נב ע"ב) איתא שניתן לבטל חפץ משם של ע"ז, וגוי יכול לבטל ע"ז של חברו, וא"כ רואים שאפשר לבטל אפ' שאינו בעלים! מיישב האבני נזר, ששם מיירי שמבטל במעשה, כגון ששובר לע"ז איבר מסוים, אך במחשבה – רק בעלים.

וכ"כ בהערות המהדיר על הריטב"א הנ"ל בשם רלב"ג.

איברא, שבהמשך דבריו (אות ו') מקשה האבנ"ז, דבגמ' בסוכה מבואר שיש הבדל בין העלאת דבר לתורת מאכל לבין הורדתו מתורת מאכל. שבמחשבה אפשר רק להעלותו לקבלת טומאה, אך להוריד מטומאה א"א ע"י מחשבה! ?

ומתריץ, דע"כ יש חידוש מיוחד שהתורה חידשה בחמץ, שהבעלים יכול לבטל מתורת אוכל אף במחשבה בלבד.

ולפ"ז נראה לומר, שלאחר שביטלו מתורת אוכל – ממילא החמץ אינו מקבל טומאה, משום שדין הביטול חל בחפצא, וכיוון שהתורה חידשה שהחמץ מתבטל מתורת אוכל ע"י מחשבת הבעלים – תו לא מקבל טומאה.

<sup>1</sup> אמנם אם ייחדו לישיבה, ודאי שיכול לשבת עליו בפסח וליהנות, משום שזה ע"י מעשה. והאמור כאן הוא רק במחשבה, שהביטול ע"י מחשבה מועיל רק אם אינו נהנה ממנו אח"כ בצורה כלשהי.

וזו תהיה הנ"מ בין אם הביטול הוא מצד הגברא או בחפצא, שלפי הבנת הקה"י שהביטול רק מתורת ממונו של האדם – עדיין מקבל טומאה, אך לפי הבנת הראשונים הנ"ל והאבנ"ז נראה שאינו מק"ט. וצ"ע לדינא.

עכ"פ, לפי דברי האבנ"ז מיושבת קושיית הקובץ שיעורים, שלאחר זמן איסורו אינו יכול לבטלו, מפני שאינו "בעלים", וא"כ איך לו אפשרות לבטלו כאשר אינו בעלים.

ויש להמתיק עפ"ד השערי ישר (ש"ו) שביאר מדוע נאמן אדם לומר שהבשר הוא נבילה, שכיוון שבידו לכלות את הממון – יש לו כוח לומר שהוא נבילה. ע"ש. וה"ה בנידו"ד, שכיוון שבידו של בעל החמץ לשרוף אותו בפועל – ממילא יש לו כוח לבטלו מתורת מאכל.

הצל"ח (ה ע"ב) על הגמ' "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", מקשה: מדוע יש צורך בדרשא מיוחדת, הרי אם "תשביתו" ממון שהיה שלך וביטלתו – אינך עובר עליו, פשיטא שאינו עובר על ממון של אחרים?

ותירץ, דהנה בטור (סי' תמ) הובאו דעות במקרה שיש חמץ אצל שומר חנם, האם עובר בכל יראה ובל ימצא, דלדעת הרא"ש אינו עובר, אף שחייב בפשיעה, משום שפטור בגניבה ואבידה. וא"כ, לולי הפסוק "לא יראה לך שאור" הו"א שחמץ שחייב עליו בפשיעה עובר עליו, קמ"ל שאינו עובר דחשיב "של אחרים", מאחר ופטור מגניבה ואבידה.

אך לפי דברי האבנ"ז נזר יש לתרץ את קושיית הצל"ח באופן אחר, שהרי יסוד ההיתר שאינו עובר בב"י וב"י כאשר ביטל אינו כהבנת הקה"י שהחמץ אינו שלו משום שאינו ממונו (וכך כנראה הבין הצל"ח). אלא הביטול מועיל בחפצא, ולכן צריך פסוק ללמד שאינו עובר בחמץ של אחרים שברשותו, שהרי בשלמא כאשר ביטל – החמץ כעפר ולכן אינו עובר, אבל כאשר החמץ חשוב ונמצא ברשותו, הו"א דעובר עליו אע"פ שהוא של אחרים – קמ"ל שלא.

\*\*\*

המנ"ח (מצוה ט אות א) מבאר את מחלוקת רש"י ותוס' בגדר תשביתו. לדעתו, פליגי אי מצוות תשביתו היא בקו"ע או בשוא"ת. לדעת תוס' המצוה בקו"ע, ולכן הקשו על שיטת רש"י, דהא מחצות היום ואילך יש להשבית ואיך אפשר לבטל לאחר חצות, הא אינו ברשותו, כי הם הבינו שהביעור הוא בידיים. אך דעת רש"י, וכן ביאר הרמב"ן, שצריך שלא יהיה חמץ מחצות ואילך, ולכן הביטול נעשה עוד קודם זמנו, שבשעה זו היה החמץ ברשותו.

והקשה המנ"ח על זה, שהרי רבי יהודה סובר שהשבתתו בשריפה, ועל הצד שזו מצוה בשוא"ת, מדוע יש צורך בהשבתת דווקא בשריפה ולא מהני בכל דבר, הרי סו"ס צריך רק את התוצאה, שלא יהיה חמץ?

ולכן חידש (ד"ה העולה), שרבי יהודה אינו לומד שמצוותו בשריפה מ"תשביתו", דבאמת תשביתו הוא בכל דבר לפי הצד דהמצוה בשוא"ת, אלא הוא לומד זאת מנותר, שיש לבערו באש דווקא.

אך זה קשה: א. יוצא לפי רש"י דבר מוזר, שאם יסוד חיוב השריפה הוא כמו בנותר, מה ההיגיון לומר שחיוב השריפה הוא לפני חצות היום (כמ"ש רש"י לקמן יב ע"ב), הרי קודם חצות אכתי לא נאסר בהנאה?!

ב. לפי המנ"ח לא מובן מדוע ר"י אומר "לא מצא עצים היא יושב ובטל", שהרי יכול לקיים את מצוות תשביתו בכל דבר אף לדעת רבי יהודה?!

לכן יש להציע גדר חדש, וכן כתב בהגהות הגרא"ז מלצר על הרמב"ן.

הרמב"ן (ד"ה ומה שהקשו) כתב, ש"תשביתו" אין הכוונה שמעשה הביעור יהיה אחר שעת האיסור, אלא בהכרח כוונת התורה שהחמץ יהיה כבר מושבת משעה שביעית, דהיינו שיש להשביתו קודם לכן, ו"תשביתו" היינו התוצאה, שהחמץ מושבת.

ומקשה הגרא"ז מלצר, דלפ"ז לא מובנים דברי ר"ע לקמן (ה סע"א), שלומד מ"ביום הראשון" דהיינו י"ד, משום שאם הכוונה ליום ט"ו, הרי מצינו להבערה שהיא אב מלאכה, ולא הותר ביו"ט לשרוף. אך לפי דברי הרמב"ן ש"תשביתו" הכוונה שהחמץ יהיה מושבת, עדיין אפשר ש"ביום הראשון" הוא יום ט"ו, דהרי אף אם "תשביתו" הוא הבערה, לרמב"ן לא כתוב בפסוק שמעשה ההבערה בפועל צריך להיות ביו"ט, אלא רק שהחמץ צ"ל מושבת בזמן זה, וא"כ אולי זה ביום ט"ו, וראיית ר"ע אינה מובנת?!

לכן מכריח הגרא"ז, דודאי "תשביתו" היינו שמעשה הביעור בפועל צריך להיעשות "ביום הראשון", וזו ראית ר"ע שמצוה זו נעשית ביום י"ד. אך על כך מוסיף ר"ע ולומד: "אך – חילק", דהיינו, שמעשה ההשבתת צריך להיות ביום י"ד לפני חצות, כדי שבחצות יהיה מבוער.

ולדברי האבן האזל, זו כוונת רש"י וכך היא גם כוונת הרמב"ן. אין כוונתם שהמצוה בשוא"ת, כהמנ"ח, אלא שיש לבער בידיים לפני זמן האיסור, כדי שבזמן האיסור יהיה החמץ מושבת.

אמנם יש לעיין, מדוע המילה "אך" אינה מלמדת שבחצי היום הראשון אין כלל צורך לבער, ורק מחצות ואילך צריך להשבית, הרי לדברי הגרא"ז "תשביתו" משמעותה ההשבתה בפועל, וא"כ יש לבצעה רק מחצות בגלל "אך" !?

יש לבאר באופן הבא:

מהר"ח אור זרוע מקשה מדוע א"א לעשות שליח להנחת תפילין וכדו', וכותב דהטעם הוא משום שהתורה רוצה שיעשה בגופו. וכ"כ בתורי"ד קידושין דף מב, והובא בקצה"ח סי' קפב סק"א ונתבארו שם דבריו, כמפורסם. וא"כ יש חלוקה בין מצוות שבגופו, שבהם אין שליחות, לבין מצוות שאינן מוטלות על גופו, דמהני שליחות.

כאשר התורה אומרת, למשל, לעשות מעקה, עיקר כוונת התורה היא לתוצאה – כדי שלא יפול הנופל ממנו. במצוות כאלו שהעיקר הוא התוצאה, אפשר לעשות שליח. עד כדי כך שהרב מחנה אפרים (הל' שלוהין סי' יא) מחדש, שניתן למנות שליח גוי לבנות מעקה, אע"פ שאין שליחות לגוי, ואף ניתן לברך על כך, משום שעצם כוונת התורה אינה הבנייה בעצמה, אלא שידאג שיהיה מעקה, והרי דאג לכך.

בס' פרי חדש כתב (יו"ד סי' קכ, על סעיף טו) שישראל יכול לברך על טבילת כלים שהוטבלו בידי גוי<sup>2</sup>. ותמהו האחרונים (עי' ט"ז שם סקי"ז): "היאך יברך על מה שיטביל הגוי, והישראל אינו עושה כלום"? אך אם נלך בדרך הנ"ל הרי זה מיושב, שלדעת הפר"ח העיקר הוא התוצאה, שהכלי יהיה טבול. ולכן ניתן לברך על כך, כי אין מצוה במעשה הטבילה עצמו<sup>3</sup>.

דוגמא נוספת: התורה מצוה לכתוב ס"ת, אך אין כוונתה לכתוב בפועל, אלא שיהיה לאדם ס"ת כדי שיוכל ללמוד בו. ולכן כתב הרמב"ם במ"ע י"ז שאדם שקנה ס"ת מאחר – מקיים את המצוה, דרצון התורה נתקיים.

וכן מצינו, דקי"ל שאדם שרצח נהרג, משום ובערת הרע מקרבך, אך המצוה אינה עצם ההריגה, אלא שהרע יתבער מן העולם, ולכן אם א"א להורגו ע"י ישראל – אפשר שגוי יהרגנו, וכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סי' שנו), ע"פ הגמ' בגיטין (פח) חובטין אותו ואומרים לו עשה מה שישראל אומר לך.

אמנם כאן יש לדייק, כאשר הנידון למוות מת ממחלה – לא נתקיימה המצוה, משום שאע"פ שרצון התורה שהרע יתבער, מ"מ התורה רוצה שהדבר יתקיים בקום ועשה

<sup>2</sup> ויש שהבינו כן גם מתשו' הרשב"א ח"ג סי' רנה, שהיא מקורו של השו"ע שם.

<sup>3</sup> א"ה: ועי' מש"כ בזה בשו"ת הר צבי אורח חיים א, סימן קמח (ד"ה ואשר אני).

ולא בשוא"ת.

וכיוצא בזה, אדם שירש ס"ת לא קיים מצוות כתיבת ס"ת. וכן אדם שקנה בית שיש בו כבר מעקה – לא קיים מצוות מעקה (אף שפטור), משום שהמצוה מתקיימת בקו"ע.

וכ"כ הקוב"ש (כתובות), שבכל מקום שהקיום מתהווה במעשה המצוה, יש דין שליחות, אך היכא שהמצוה אקרקפתא דגברא, לא נאמרה פרשת שליחות.

ובזה יש לבאר כוונת הגר"ח על הרמב"ם, שביאר את מחלוקת ר"י ורבנן אם תשביתו בשריפה או בכל דבר, שנחלקו אם המצוה בביעור עצמו או בתוצאה. ולהנ"ל אין כוונתו שלדעת חכמים מקיימים את המצוה בשוא"ת, אלא דפליגי ר"י ורבנן מהו רצון התורה כאשר אמרה "תשביתו", האם כוונתה שהאדם ישבית או שהחמץ יהיה מושבת, ואף חכמים מודים שמקיימים בקו"ע, אך לשיטתם עיקר כוונת התורה היא שהחמץ יהיה מושבת ולא על הגברא.

והשתא י"ל דבזה גופא פליגי רש"י ותוס', אם כוונת התורה לתוצאה או לעצם ההשבתה, אך כו"ע מודו שיש לקיים את המצוה בקו"ע.

י"א שיכול למנות גוי שליח להשבית את החמץ. הקשה רע"א בהגהותיו על השו"ע, שהרי לא קיים מצוות תשביתו, כי אין שליחות לגוי.

אך כותב האמרי בינה (הל' פסח סי' טו), דלפי הסוברים שהמצוה בתוצאה, ניתן לבצע אף ע"י גוי, וכמו שכתב הרשב"א גבי המחויב מיתה, משום שאמנם צריך לקיים המצוה במעשה, אך א"צ שהישראל יבצע בעצמו אלא שידאג שהשבתה תבצע.

בתרו"מ ובקידושין יש גזיה"כ שרק בני ברית יכולים להפריש, מפני שבעניינים אלו יש לבעל המעשה כוח לבצע דבר מסוים, והשליחות היא מסירת הכוח לאחר שיעשה זאת, ולכן יכול למנות רק ישראל, אך במצוות אחרות כמו מעקה ובנ"ד של השבתת חמץ אין כאן מסירת כח אלא רק ביצוע הפעולה, וניתן למנות גוי.

המג"א (סי' רסג סק"א) כותב, על מה שנהגו בתקופתם להינשא בע"ש סמוך לכניסת השבת (כדי להרוויח שהסעודה תהיה גם סעודת שבת), ולעיתים החופה הייתה מסתיימת אחר השקיעה בבין השמשות, ואיך תדליק נרות שבת? כותב המג"א שתאמר לגוי או גויה להדליק והיא תברך, משום שבביה"ש לא אסרו אמירה לגוי לצורך מצוה, אף



במלאכה דאורייתא<sup>4</sup>.

ובסידור דרך החיים להגאון מליסא, בהל' הדלקת נרות, מקשה על דברי המג"א הנ"ל, כיצד מועיל לעשות כן, וכיצד יכולה לברך על כך?

אך האמרי בינה שם מיישב לפי הנ"ל, שמצוות ההדלקה היא שהנר יהיה דולק, שחז"ל אמרו שיש לדאוג שיהיה דלוק ולא שצריכה להדליק, ולכן מהני ויכולה לברך.

וע"פ גדר זה, מבאר הגראז"מ את דברי הרמב"ן בסוגיין: התורה חילקה ואמרה "אך ביום הראשון", וכוונת התורה לדעת הרמב"ן היא, שהפעולה תיעשה עד חצות היום, כדי שמחצות ואילך לא יהיה לו חמץ, ולא שהפעולה תיעשה בחצות ממש, משום שלרמב"ן גדר המצוה אינה בעצם פעולת ההבערה עצמה אלא בתוצאה, ולכן אע"פ שיש לקיים בקו"ע, פעולת ההשבתה תיעשה קודם חצות, משום שהפעולה אינה עיקר המצוה אלא העיקר הוא שיהיה מושבת, וזה רצון התורה.

ונ"מ בהבנת רצון התורה הוא כנ"ל, האם ניתן למנות שליח לביעור חמץ או לא.

\*\*\*

### שיטת תוספות

עתה נבוא לבאר את שיטת התוס' בגדר המושג "ביטול":

התוס' כתבו שהביטול מהני מה"ת, משום דכתיב "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים", וממילא אפשר לראות חמץ של הפקר, וזו מהות הביטול – שמפקיר את החמץ.

ואומר ר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה...

הר"ן (א ע"א מדפי הרי"ף), הרמב"ן (בסוגיין) וראשונים נוספים, הקשו כמה וכמה קושיות:

אם ביטול הוא הפקר, מדוע שינו חכמים כאן בלשונם ואמרו "ביטול"?

הביטול מוסכם בגמ' ואין בו מחלוקת. והנה דעת רבי יוסי בנדריים (מג ע"א) דהפקר כמתנה, כל זמן דלא אתי לידי זוכה – שייך למפקיר, ואם ביטול הוא הפקר, יוצא

<sup>4</sup> והציע שם הצעה נוספת, שתדליק מבעוד יום, ולאחר החופה תחזור לביתה, תכסה את עיניה ותברך. וצ"ע כיצד מהני.

שלרבי יוסי לא מהני, דהרי אף אחד לא זכה בחמץ, וא"כ הוא נותר ברשות המפקיר! ?

כיצד אפשר לבצע את ההפקר בלב, הרי דברים שבלב אינם דברים! ?

ובאמת הר"ן (ט ע"ב מדפי הרי"ף) כותב: "אמר רב חסדא וצריך שיבטל בלבו. איכא מאן דפירש דלבו לאו דוקא אלא לומר שאין צריך להשמיע לאזניו אבל צריך שיוציא בשפתיו דדברים שבלב אינן דברים...". ומבאר הבית מאיר (סי' תלא) ש"האיכא מאן דפירש" היא שיטת התוס', שבאמת סוברים שצריך לבטל בפיו, דביטול הוא הפקר.

בנדרים (מה) איתא, דהפקר צריך שלושה, וכאן אינו מבטל בפני שלושה! ?

והנה התוס' עצמו הקשו קושיא זו, ותירצו דמדאו' א"צ שלושה. וביאר הריטב"א דהכא אוקמוה אדאורייתא ולכן לא צריך לבטל-להפקיר בפני שלושה.

איתא לקמן (ז ע"א) דהביטול מותר בשבת, והא קיי"ל דאסור להפקיר בשבת ויו"ט, כדאי' בביצה (לו ע"ב) אין מקדישין ואין מעריכין וכו' גזירה משום מקח וממכר.

המאירי לקמן (ז ע"א, ד"ה וביטול זה) וכן בב"מ (ל ע"ב, ד"ה וכלל הדברים) כותב עיקרון: הצורך בג' אנשים בהפקר הוא משום שאנו לא משוכנעים שהאדם החליט בלבו להפקיר, ולכן כל עוד היה בינו לבין עצמו, חוששים שלא היתה גמירות דעת. ממילא, אם יש מקום לומר שהיתה גמירות דעת, לא יהיה צורך בשום ביטוי חיצוני, ואף לא יהיה צריך לומר בפה. המאירי מניח שבביטול חמץ יש גמירות דעת בוודאות, שהרי אם לא יבטל, דהיינו יפקיר, יעבור בבל יראה ובל ימצא, ולכן לא הצריכו בפני שלושה, ולכן סגי בביטול בלבו וא"צ להוציא בשפתיו.

אמנם אין זה מיישב את כל הקושיות.

מהר"ם חלאווה מחלק בין הפקר שמגמתו היא להקנות את החפץ לאחר לבין הפקר שבמהותו הוא רק סילוק מרשות הבעלים ולא הקנאה לעולם. יסוד החילוק מובא אף בס' זרע אברהם (סי' כד אות יד) ובס' מגן אבות להמאירי (עניין יח).

וע"פ יסוד זה, מיושבות כל הקושיות:

ההפקר של חמץ הוא סילוק בלבד, ולכן קראו לו חכמים "ביטול", כדי להורות שהפקר זה שונה מהפקר של הקנאה.

אף רבי יוסי מודה שכאשר ההפקר הוא רק סילוק, א"צ שיגיע לידי זוכה, שאמר כן רק כאשר יש בהפקר כוונת להקנות לאחר.

מטעם זה ניתן לבטל אף בלב.

ומשום הכי א"צ שלושה, משום שהטעם שצריך שלושה הוא כדי שתהיה אפשרות להקנות לאחר, וכ"כ הגהות מיימוניות (פ"ב ה"ב), שאחד זוכה ושני עדים, וכאן זה לא שייך.

ועל כן אין איסור לבטל בשבת, מפני שרק הפקר שיש בו הקנאה נאסר משום מו"מ, אך הפקר כזה לא נאסר.

\*\*\*

התוס' מחדשים בדבריהם, שאינו עובר בב"י וב"י על חמץ של הפקר.

ובתוך דברי הרמב"ן, הוא מסתפק בחידוש זה, וז"ל:

...ועוד יש לי ספק בהפקר לפי שהצריכו בגמ' (ה ע"ב) תרי קראי חד לגוי שלא כבשתו וחד לגוי שכבשתו, ואלו הפקר לא אתי מינייהו, דכיון דלית ליה בעלים ולא דאחרים הוא אף על פי שאינן שלך אינו בכלל היתר זה, דאיהו מצי זכי ביה כנפשיה טפי וטפי מגוי שכבשתו, וגם זה אפשר שהוא מותר, לפי שמצאתי בירושלמי לא יראה לך אית תנאי תנו לא יראה לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה בפלטיא, ואית תנאי תנו אפי' בפלטיא, מן דמר אבל אתה רואה בפלטיא כשהפקירו קודם לביעורו כו' סוגיא, מ"מ שיהא הביטול הפקר אינו מתקבל בכל הסוגיות הללו שלנו ולא בגמ' הירושלמית הזו, דהתם פליגי אמוראי בהפקר, דאיכא דאסר ביה דאמר דהפקר משום זכיה כו' יוסי, כלומר שאין הפקר יוצא מרשות מפקיר עד שיבא לרשות זוכה, ואילו בביטול הכל מודים דשרי, ומשנה שלימה שנינו יבטל בלבנו.

נציע שתי דרכים בביאור צדדי הספק של הרמב"ן:

א. ידועה דרשת חז"ל לקמן (ה ע"ב): "שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. רש"י (ד"ה לפי) מפרש: "דמדכתב 'לך', משמע מינה: שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה בגבולין של אחרים, כגון נכרי ושל גבוה, אם הקדישם לבדק הבית". ומבואר להדיא, שחמץ של ישראל חברו הנמצא ברשותו – אע"פ שלא קיבל עליו אחריות עובר עליו.

וכך דייק הגר"א (על השו"ע סי' תמג סע"ב) מדברי רש"י. וכך גם ביאר את הפשט בדברי השו"ע עצמו (שם), שפסק ע"פ המעשה בר' יוחנן חקוקאה (לקמן יג ע"ב) וז"ל: "ישראל שהיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון, יעכבנו עד שעה חמישית, ואם לא

בא בעליו ימכרנו לאינו יהודי; ואם לא מכרו חייב לבערו בזמן איסורו, אפילו אם אינו חייב באחריותו". וביאר הגר"א דס"ל להשו"ע כדעת רש"י, שמחויב לבער אע"פ שאינו חייב באחריותו.

הפנ"י לקמן (ט ע"א) מדייק כך מדברי רש"י על המשנה שם: "אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום, שאם כן מחצר לחצר ומעיר לעיר, אין לדבר סוף". ופירש"י: "שאם כן – שבאת לחוש לכך, הרי גם מחצר לחצר יש לומר כך: אני בדקתי קודם לחברי, ולאחר בדיקתי הביאה חולדה חמץ מחצר חברי לחצרי, ואין לדבר סוף...". ומדייק הפנ"י, דמשמע שאם כן היינו אומרים כן, היה עובר על החמץ בב"י וב"י אע"פ ששייך לחברו ולא קיבל עליו אחריות, מפני שמונח בחצרו שלו.

הקוב"ש (אות ז) בסוגיא לעיל גבי משכיר ושוכר, מוכיח כשיטה זו מהגמ' בב"ק (צח ע"ב). מבואר שם, שהגזול חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו במועד – פטור, שהכל מצווין עליו לבערו, ומוכח שכל ישראל עוברים עליו.

אמנם יש מהאחרונים (הצל"ח לקמן כט ע"א ועוד) שדחו ראיה זו, משום שאפשר שכוונת הגמ' שם היא שהכל מצווין לבערו מדין ערבות, כדי להציל את הגזול מאיסור, ודלא כהבנת הקוב"ש.

המג"א על השו"ע שם (סק"ה) חולק על הבנת הגר"א וסובר, שאינו עובר על חמץ של ישראל הנמצא ברשותו, אם לא קיבל עליו אחריות. ומבאר שהטעם שהשו"ע פסק שחייב לבערו כאשר היה בידו חמץ בפיקדון, הוא ג"כ מדין ערבות, כדי להציל את המפקיד מאיסור בל יראה ובל ימצא.

ולפ"ז, לכל אדם יש מצוה להציל את חברו מאיסור דב"י וב"י, כאשר יכול לעשות כן. והצל"ח שם מביא נ"מ: כאשר קטן קיבל חמץ בירושה, והפקידו ביד ישראל גדול – האם יהיה השומר מחויב לבערו? לפי דיוק הגר"א בד' רש"י והשו"ע, יהיה מחויב לבער, משום שהאיסור רובץ על השומר עצמו, שיש בידו חמץ של ישראל. אך לדעת המג"א וסיעתו יהיה פטור, מפני שהמפקיד הקטן אינו בר-חיובא, וקי"ל דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו (אלא רק אביו), וכ"ש בשוא"ת.

מ"מ הצל"ח עצמו סובר כהגר"א, שכאשר יש ברשותו חמץ של ישראל – עובר עליו, ואף שדחה את ההוכחה מב"ק צח, יש לו הוכחות אחרות, ולקמן נביא חלק מהן.

וכדי לבאר את יסוד המחלוקת בין השיטות, יש לחקור מהי סיבת הפטור בחמץ של אחרים ושל גבוה: האם הפטור הוא מצד הגברא – כלומר, שהאדם אינו מצוה לבער

חמץ שאינו שייך לו, או שהפטור מצד החפצא – שחמץ של גוי ושל גבוה אינו נכלל במצוות תשביתו.

אם נאמר שסיבת הפטור היא בגברא, שאינו מחויב לבער חמץ שאינו שלו – ממילא גם בחמץ של ישראל אחר אינו עובר, דהא אינו שלו.

אך אם יסוד הפטור נעוץ בחפצא, א"כ בחמץ של ישראל אחר יעבור עליו, משום שעל חמץ זה מצווים לבערו ועוברים עליו.

ורש"י ע"כ תפס כהצד השני, ולכן ס"ל שעוברים עליו.

ונראה שאף תוס' סברו כך, ממ"ש (ה ע"ב, ד"ה אבל) וז"ל:

הקשה הרב ר' יעקב דאורליי"נש, דהכא לא מצריך תרי קראי למעוטי נכרי וגבוה דמחד לך ממעטינן תרוייהו אף על גב דתלתא לך כתיבי ובפ' כל שעה (לקמן כג ע"א) משמע דצריכי כולהו ובמנחות בפרק רבי ישמעאל (סו ע"א) קאמר תרי עריסותיכם כתיבי חד למעוטי נכרי וחד למעוטי הקדש ומיהו בספרים מדויקים גרס חד כדי עריסותיכם פירוש כשיעור עיסת מדבר וחד לעיסת הקדש וכן נראה דבראשית הגז (חולין קלה ע"ב) דרשינן מעריסותיכם כדי עיסתכם.

אי נימא דס"ל לתוס' שהפטור הוא מצד הגברא, לא מובנת ההשוואה בין חלה לבין חמץ, שהרי בחלה ודאי דמיירי בפטור של חפצא – שעיסה של גוי והקדש פטורה (וברור שאין כוונת התורה מצד הגברא, שכל חלה שאינו שלו פטורה), ומה בין זה לבין חמץ, שהפטור הוא משום שאינו שלו?! אע"כ דהם תפסו שהפטור בחמץ של נכרי ושל גבוה הוא פטור בחפצא, ורק בהם, ולכן השווה התוס' בין זה לבין חלה.

הצל"ח (כט ע"א) מוכיח הוכחה נוספת. המשנה לקמן (כח ע"א) אומרת: "חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח – מותר בהנאה. ושל ישראל – אסור בהנאה". ובגמ': "מני מתניתין? לא רבי יהודה ולא רבי שמעון ולא רבי יוסי הגלילי. מאי היא, דתניא: חמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו – עובר עליו בלאו, תוך זמנו – עובר עליו בלאו וכתר, דברי רבי יהודה". ובהמשך (כח ע"ב-כט ע"א):

מני מתניתין? אי רבי יהודה – חמץ סתמא קאמר, אפילו דנכרי... אמר רב אחא בר יעקב: לעולם רבי יהודה היא, ויליף שאור דאכילה משאור דראייה. מה שאור דראייה – שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, אף שאור דאכילה: שלך אי אתה אוכל, אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה. ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא דאפילו באכילה נמי שרי, ואידי דתנא דישאל אסור בהנאה – תנא נמי דנכרי מותר בהנאה. ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא דאפילו

בתוך זמנו מותר בהנאה, ואידי דתנא דישראל לאחר זמנו – תנא נמי דנכרי לאחר זמנו.

ופירש"י: "ויליף שאור דאכילה – כלומר: חמץ דגבי לא יאכל, משאור דראייה, ומותר חמצו של נכרי אף באכילה, ואפילו בפסח מן התורה".<sup>5</sup>

ומבואר, דרב אחא סובר בשלב זה (לקמן בגמ' חזר בו) שמותר לאכול חמץ של נכרי בפסח, כי השווה שאור דראייה לשאור דאכילה. ואי נימא סובר שגם חמץ של ישראל אינו עובר עליו באיסור ראייה, היה לו לכתוב דבר יותר מחודש – שמותר לאכול אף חמץ של ישראל חברו! אלא ע"כ דחמץ של ישראל חברו אסור, משום שההיתר הוא רק בחפצא, על חמץ של נכרי ושל גבוה, ותו לא.<sup>6</sup>

ע"פ כל הנ"ל, יש להקשות על שיטת התוס' בסוגיין, הסוברים שביטול הוא הפקר – מדוע חמץ של הפקר אינו עובר עליו, הרי תוס' סוברים שהפטור הוא בחפצא, וחמץ של הפקר אין בו פטור מצד זה, שלא נתמעט בתורה! ?

וצ"ל, דסברת התוס' היא, שיסוד הפטור הוא כך: הפטור הוא אכן מצד החפצא, אך מההיתר בחמץ של אחרים ושל גבוה לומדים, שהחמץ מוכרח להיות של בר-חיובא כדי לעבור עליו באיסור ראייה, אך אם החמץ שייך לגוי, להקדש, או אף חמץ של הפקר – שכולם אינם שייכים לבר-חיובא – אינו עובר עליהם.

ולפ"ז יובן ספקו של הרמב"ן, שהרמב"ן אמנם מודה שהפטור הוא מצד החפצא, אך הסתפק האם באמת נאמר כנ"ל, שהתמעט כל חמץ שאינו שייך לבר-חיובא, ולפ"ז אינו עובר אף בחמץ של הפקר, או שצריך מיעוט לכל דבר ודבר בפ"ע, ולכן כל עוד לא נתמעט חמץ של הפקר – עובר עליו.

איברא, דבפירוש הרמב"ן עה"ת לא משמע כן.

עה"פ "שאור לא ימצא בבתיכם" (שמות יב, יט) כותב הרמב"ן:

אבל המדרש הזה שדרשו מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך אינו אלא להוציא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי. וכן שנויה במכילתא (כאן) בבתיכם למה נאמר, לפי שנאמר בכל גבולך, שומע אני כמשמעו, ת"ל בבתיכם, מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אף על פי

<sup>5</sup> אמנם תוס' שם חולקים וסוברים שאם הנכרי נותן לך חמץ הוא הופך להיות של הישראל, ואסור. ולכן פירשו בעניין אחר, ע"ש.

<sup>6</sup> יש שרצו לדחות ראייה זו, דאמנם כאן רב אחא סבר כן, אך לקמן כאשר חזר בו, חזר גם מהבנה זו וס"ל דההיתר מצד הגברא. אך זה דוחק, דלא משמע כן.

שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפל עליו מפולת אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו וכו'. ופירושה, שהיה במשמע ולא יראה לך בכל גבולך שלא נניח חמצנו בכל גבולינו אפילו בבית של נכרי, ולכך בא בבתיכם להוציא ביתו של נכרי:

ולמדנו מן הברייתא הזו שלא הוזהרנו מן התורה אלא שלא נקיים חמץ שלנו ברשותנו, בין בביתנו בין בגבולינו, אבל אם הפקדנו אותו ביד גוי בבית שלו אין אנו עוברים עליו בכל יראה ובל ימצא. וכן הדבר, שאם לא תאמר כן, על חמץ שלו עובר בכל מקום ואפילו הפקידו ביד גוי במדינת הים, ועל של נכרי אינו עובר עליו אפילו בביתו של ישראל, ואם כן למה נאמר "בבתיכם" ולמה נאמר "בגבולך", אין בין ביתנו וגבולנו לבתי הגוים וגבוליהם הפרש, אלא שלא הוזהרנו כלל מן התורה אלא מרשותנו. אבל מדברי סופרים הוצרכנו לבער חמץ שלנו מכל מקום:

ונראה, שהרמב"ן כאן הולך בשיטת רבינו דוד ומהר"ם חלאווה, שיש צורך בשני תנאים כדי לעבור עליו – שהחמץ יהיה שלו ושיהיה ברשותו, ואם יש רק תנאי אחד – אינו עובר. ולפ"ד משמע דס"ל ש"לא יראה לך – אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה" הוא מיעוט בגברא, וא"כ פשוט שלא יעבור בחמץ של הפקר, דהא אינו שלו. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, מהם צדדי הספק שלו בדברי התוס'?

ב. הר"ן בתחילת המסכתא כתב שעוברים באיסור ב"י וב"י רק בחמץ ידוע, אבל בחמץ שאינו ידוע אין עוברים. וז"ל: "ונמצאת אתה אומר לפי דעת זה שהתורה שאמרה תשביתו היינו או בבטול או בבדיקה וביעור והיינו בחמץ ידוע או מפני חשש מקומות שהוא רגיל להמצא בהן אבל כל שאין לו חמץ ידוע ולא מקומות שהוא רגיל להמצא בהן לא חלה עליו מצות השבתה". וכ"כ התוס' לקמן (כא ע"א).

והקשינו לעיל (בשיעור השלישי), שהרי הר"ן עצמו כתב לעיל מינה: "ומשמע דתנא דמתני' לא בעי ביטול כלל אלא בדיקה ובהכי סגי ליה, לפי שמכיון שבדק יצא ידי חובתו ואם שמא ימצא אחר כך גלוסקא יפיה יבערנה לאלתר. שמא תאמר למפרע עבר עליה ליתא שהרי סמכה תורה על החזקות". וקשה, מדוע נצרך לבאר דסמכה תורה על החזקות, ולא כתב שהטעם שאין עוברים עליו למפרע הוא משום שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, כפי שכתב בהמשך (ואכן התוס' כתבו כך)!

וביארנו, שדעת הר"ן היא, שהגדרת איסור הראייה אינה בעצם המציאות של החמץ בבית, אלא בעצם העובדה שהאדם משאיר את החמץ ואינו נוקף אצבע כדי להוציאו מביתו, ובכך מתרצה בקיומו של החמץ. ולכן, אם הוא פועל למען השבתתו – לא

יעבור למפרע בבל יראה ובל ימצא.

ומהי הגדרתו של חמץ "שרוצה בקיומו"?

על כך כותב הר"ן, במקום שמכניסים חמץ – "מקומות שהוא רגיל להימצא בהן" (כלשון הר"ן) – שם ודאי חייב לבדוק, כי סביר שיש שם חמץ, ואם אינו בודק – נחשב הדבר שהוא אינו פועל להשבתת החמץ. אך במקומות שאין רגילים להכניס חמץ – קבעה תורה שסומכים על החזקות, שבמקומות אלו חזקה שאין חמץ, ולכן אינו מחויב לבדוק שם כלל, כי התורה התירה לו להניח שאין שם חמץ, ולא נחשב שהוא "מחזיק חמץ ברשותו". ולכן, אף אם ימצא שם חמץ בפסח – אינו עובר למפרע בבל יראה ובל ימצא לדעת הר"ן. ואמנם לולי החזקה – היה צריך לבדוק אף במקומות שאין רגילים להכניס חמץ, ולכן הוצרך הר"ן לנמק ש"סומכים על החזקות"<sup>7</sup>.

עתה, לפי הגדר הנ"ל, בחמץ של הפקר שנמצא ברשותו של האדם – האם עובר עליו או לא?

אם כוונת התורה להתיר חמץ של אחרים ושל גבוה משום שאינו שלו – אינו עובר אף בשל הפקר, כשם שאינו עובר על חמץ של ישראל חברו הנמצא ברשותו. אך אם נאמר שההיתר הוא משום שאין לו רשות להשתמש בחמץ זה – הגדרה זו ממעטת רק חמץ של אחרים ושל גבוה (כולל חמץ של ישראל חברו), מפני שאינו חפץ בקיומו של חמץ זה, שהרי אין לו שום רשות בו, אך אינה ממעטת חמץ של הפקר, כיוון שבחמץ זה יכול להשתמש.

ונראה, שבזה הסתפק הרמב"ן. וכך יש לדייק מדבריו, שכתב: "דאיהו מצי זכי ביה בנפשיה טפי וטפי מגוי שכיבשתו" – ומבואר, שדברים אלו עמדו ביסוד ספקו של הרמב"ן, שכיוון שיכול לזכות בו – הרי הוא רוצה בקיומו, ולפי צד זה עובר באיסור ראייה בחמץ של הפקר.

<sup>7</sup> וע"ש שנתבאר, שאף התוס' מודים להגדרה זו.