

## שיעור שלישי

### שיטת הר"ן בעניין בדיקת חמץ

לעיל הבאנו מחלוקת בין הראשונים מה הדין בחמץ שאינו ידוע, האם יש בו איסור בל יראה ובל ימצא.

לדעת רבים מהראשונים (הרא"ש, רבינו דוד, ספר המכתם, הטור ועוד) – אם בדק וביער אך לא ביטל, ומצא חמץ בפסח – עובר באיסור ב"י וב"י למפרע. ויש הבדל בין הראשונים הללו, האם עובר בשוגג או באונס<sup>1</sup>.

לעומתם, בדברי התוס' (לקמן כא ע"א) למדו הפר"ח ועוד, שאפילו אם יודע בוודאות שיש לו חמץ, אלא שאינו יודע היכן הוא נמצא – אינו עובר עליו. הפנ"י הגדיר שהחילוק בין ידוע לאינו ידוע הוא, ש"ידוע" היינו במקומות שרגילים להכניס בהם חמץ, ו"שאינו ידוע" כוונת תוס' למקומות שאין מכניסים בהם חמץ, ולכן אינו עובר בכל יראה ובל ימצא כלל. וראינו שכך סובר הרמב"ם.

השאלה היא, היכן הר"ן עומד במחלוקת זו – כהטור והרא"ש או כהתוס' והרמב"ם.

לכאורה, הר"ן סובר כתוס', שחובת ההשבתה היא רק בחמץ הידוע, שכתב (ד"ה אלא):

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...

ובדבריו נראה שהוא מכוון להבנת הפנ"י בתוס', שהוסיף וכתב "או מפני חשש מקומות שהוא רגיל להימצא בהן" – דהיינו במקום שמכניסים בו חמץ.

מאידך, לעיל מינה (באותו דיבור) כתב הר"ן:

ומשמע דתנא דמתני' לא בעי ביטול כלל אלא בדיקה<sup>2</sup> ובהכי סגי ליה לפי שמכיון שבדק יצא ידי חובתו ואם שמא ימצא אחר כך גלוסקא יפיפיה יבערנה לאלתר. שמא תאמר למפרע עבר עליה, ליתא, שהרי סמכה תורה על החזקות

<sup>1</sup> וכנראה שורש הויכוח בזה הוא, האם אנו אומרים שהוא התרשל בכך שלא ביטל – ולכן עובר בשוגג, או שאין כאן רשלנות, כי סו"ס בדק וביער, ואף שלא ביטל – הוא רק אנוס, שזה מוגדר כ"מאי הו"ל למעבד".

<sup>2</sup> כבר הזכרנו, שהר"ן מפרש שרש"י סובר שמשנתנו היא לפני התקנה ש"הבודק צריך שיבטל". וכ"כ הצ"ח בהקדמתו לפסחים להדיא, שתקנה זו מאוחרת, והיא מתקופת האמוראים.

וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא י"ח, ואין לו לחוש לככר בשמי הקורה ולפיכך תנא דמתני' לא הזכיר בטול אחר הבדיקה כלל אלא שבא רב יהודה אמר רב וחדש ואמר הבודק צריך שיבטל ומסקינן בגמ' (לקמן ו ע"ב) דהיינו טעמא שמא ימצא גלוסקא יפיפיה ודעתיה עלויה ופרש"י ז"ל דשמא מתוך שדעתיה עלויה ישהה אותה מלבערה ונמצא עובר עליה כלומר משעת מציאתה ואילך אבל מקמי הכי לא שכבר יצא י"ח בבדיקה כדכתיבנא.

ויש להקשות, מדוע הר"ן צריך את הנימוק ש"אין סומכין על החזקות" כדי לבאר מדוע אין עוברים למפרע, תיפוק ליה משום שאין חובת השבתה על חמץ שאינו ידוע, כדעת התוס', וכפי שכתב לקמן ! ?

נימוק זה, היה מתאים לדעת הטור והרא"ש ולא לדעת התוס', וא"כ צ"ב בדעת הר"ן, כמי הוא סובר.

האור גדול (הרי"ל פרלמן) מקשה קושיא נוספת על שיטת הר"ן, שלא עוברים למפרע כי סמכה תורה על החזקות: הרי מי שסמך על חזקה ואכל בשר, והתברר שהוא בשר נבילה – ודאי שעבר איסור בשוגג או באונס (תלוי במידת הרשלנות), משום שאע"פ שהתורה קבעה שסומכים על חזקות, מ"מ אין זה משנה את המציאות, אלא זו רק הכרעה במקרה של ספק, ולכן ודאי שצריך כפרה ועבר איסורא, אף שהיה מותר לו לסמוך על החזקה. וא"כ, ה"ה בנ"ד, הרי דין זה שסומכים על החזקות הוא רק לכתחילה – האם חייב לבדוק או לא, אך לאחר שכבר מצא חמץ – ודאי יעבור בבל יראה ובל ימצא למפרע, כי התברר שעבר איסור, ומאי אהני לן שסומכים על החזקות לאחר מעשה.

צריך לומר, ששיטת הר"ן היא שיטה שלישית. הגדרת איסור בל יראה ובל ימצא לר"ן, שונה במהותה.

לדעת הרא"ש והטור, ההגדרה היא שכל חמץ שנמצא ברשותו ולא ביערו או ביטלו – עובר עליו, אף אם אינו יודע שהוא קיים. התוס' סוברים, שחמץ שאינו ידוע (לפי הבנות האחרונים) אין בו כלל מצוות השבתה וביעור.

אך הר"ן סובר, שהגדרת האיסור אינה בעצם זה שהחמץ נמצא 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.

איזה חמץ מוגדר ש"מחזיק אותו ברשותו" ואיזה חמץ לא נחשב כך ?

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".

ובכך מיושבות הקושיות.

וגם התוס' יודו להגדרת הר"ן, אך הם יסברו כך בחמץ הידוע (במקום שרגילים להכניס, לפני).

יש לחזק את הדבר, מדברי התוס' לקמן (כט ע"ב, ד"ה רב אשי בסה"ד):

ומכאן מוכיח ר"י, שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו – אינו עובר באותה שהייה.

ומכאן מוכח, דבעינן שירצה בקיומו כדי שיעבור עליו, אך אם דעתו לבערו – אינו עובר עליו.

המרדכי (רמז תקלג) מביא:

וה"ר שמואל מפולייזא אמר: שמעתי על ר"י בר' אברהם שהיה רגיל להשהות פרוסה אחת מלשורפה עד תחלת שעה שביעית, כדי לקיים ביעור חמץ בזמנו. כדפירש ר"ת, דפירש דשלא בשעת ביעורו בתחלת שבע.

דעת רבי יהודה שביעור חמץ רק בשריפה, ולדעת ר"ת מצוות הביעור אליבא דרבי יהודה היא רק בסוף שעה שישית ותחילת שביעית, שזהו זמן איסורו, ולכן ריב"א היה מקפיד על כך, כדי לצאת ידי חובת ביעור לדעת רבי יהודה.

ומקשה ה"ר שמואל מפולייזא על כך:

ופליאה היא, דמפני ברכה דביעור שאינה אלא מדרבנן היה סומך על השעות לעמוד בספק תשבתו מתחלת שבע?

אך לפי דברינו, ניתן ליישב את דעת הריב"א, שסוף-סוף הוא רוצה לבערה, ואינו רוצה בקיומה של הפרוסה בזמן האיסור, ולכן אינו עובר בבל יראה ובל ימצא.

אך ה"ר שמואל שהקשה על הריב"א סבר כדעה השנייה, שעצם העובדה שיש חמץ ברשותו גורמת שעובר באיסור.

הרמב"ם (פ"ג מחו"מ ה"ה) כותב, שאם מצא חמץ ביו"ט – כופה עליו כלי ומבערו במוצאי יום-טוב, כדברי הגמרא.

ובכסף משנה מביא קושיא על כך:

הקשו בהגהות: יבערנו במקומו, והא אית ליה לרבי יהודה מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך? ותירצו, דהכא איירי בשבטלו.

והתוס' פ"ק דכתובות תירצו, דלעולם בשלא בטלו, ומאי דלא שרינן לשורפו משום מתוך היינו טעמא משום דאסור לשורפו מדרבנן משום מוקצה דאסור לטלטלו.

ומקשה הכס"מ על דברי התוס': וכי משום איסורא דרבנן שרינן ליה להשהותו ולעבור עליו בבל יראה ובל ימצא? ומיישב:

וי"ל, דחכמים עשו חיזוק לדבריהם. ועוד, דאילו לעבור על איסור מוקצה צריך קום עשה ולעבור על בל יראה בשב ואל תעשה הוא ורצונו היה לבערו אלא שחכמים אסרוהו – אינו עובר עליו, דלא אמרה תורה בל יראה ובל ימצא אלא כשברשותו היה לבערו ואינו מבערו, אבל אם הוא אנוס – לא, וזה אנוס הוא.

ומבואר כאן אותו יסוד, שאם ברצונו לבערו – אינו עובר בבל יראה ובל ימצא.

המקו"ח (בפתיחה לסי' תלא), מקשה: מדוע עוברים בב"י וב"י בחמץ שאינו ידוע, הרי אינו יודע שקיים חמץ, ואם מוצאו – הרי הוא בגדר "מתעסק" גרידא, כמבואר בשבת (עב), שאם הגביה ענף שהיה בטוח שהוא תלוש, והתברר שהיה מחובר ובכך תלשו – אינו מוגדר כ"שוגג", כי שוגג היינו שידוע שעושה מלאכה אלא שאינו יודע ששבת היום או שאינו יודע שמלאכה זו אסורה, אלא כאן הוא "מתעסק בעלמא". וה"נ בנ"ד.

ומבאר המקו"ח, שהפטור של מתעסק הוא דוקא באיסור שיש בו מעשה, שכאשר נעשה בלא כוונה – יש פטור כזה. אך כאשר האיסור הוא בשוא"ת – אין פטור דמתעסק.

והביאור בזה, שכאשר עושה מלאכה בקו"ע, ואינו מתכוון לכך – המלאכה אינה מתייחסת אליו (וכ"כ החמד"ש כתובות דף ג). כאשר יש פעולה בלתי רצונית, אין כאן בכלל פעולה של האדם, כי הפעולה קיימת רק אם ברצון האדם לעשותה. אך בשוא"ת לא שייך הפטור של מתעסק, כי סו"ס יש כאן איסור.

והגדרתו של המקור"ח יכולה להשתלב גם לפי דעת הר"ן. שגם לר"ן שהאיסור הוא "החזקת החמץ ברשותו" – מ"מ זו החזקה בשוא"ת, ולכן אינו נחשב מתעסק ועובר עליו בבל יראה ובל ימצא.

\*\*\*

הר"ן (סם) מיישב את שיטת רש"י, וכותב שיש צורך בבדיקה אף לאחר שתיקנו לבטל:

אלא מפני שבטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהן שוות, ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי, ראו חכמים להחמיר שלא יספיק בטול, והצריכוהו בדיקה וביעור שהוא מספיק ג"כ מן התורה...

הר"ן מבאר, שגם לאחר תקנת "כל הבודק צריך שיבטל" – הצריכו בדיקה וביעור, כי ייתכן שפיו ולבו לא יהיו שווים לבטל את החמץ בצורה מוחלטת ואמתית. ובזה ניחא ליישב קושיית התוס'.

הר"ן לא מסתפק בזה, ומוסיף:

או מפני שחששו שאם ישהנו בתוך ביתו יבא לאכלו.

הר"ן הוצרך לומר זאת, כדי ליישב גם מה שהביאו תוס' מדף י ע"ב גבי כיכר בשמי קורה.

רע"א בתשובה (מהדו"ק סי' כג) דן בנימוקו הראשון של הר"ן ש"לא יוציאו מלבן לגמרי". קי"ל (קידושין דף מט) דדברים שבלב אינם דברים, וא"כ מה אכפת לן שבלבו אינו מתכוון, הרי אנו מתייחסים למה שאמר בפיו, ובפיו ביטל את החמץ.<sup>3</sup>

רע"א מבאר, שיש לחלק בין דברים שחלותם נעשית ע"י דיבור, ובין דברים שחלותם נעשית ע"פ רצון הלב. ברור לחלוטין שבדברים שהחלות נעשית ע"י דיבור – כמו קידושין וקניינים – אנו מניחים שאת מה שאמר בפיו הוא חושב גם בלבו, פיו ולבו שווים. וגם אם לא – דברים שבלב אינם דברים. אך בדברים שעיקרם בלב – לא שייך לומר דדברים שבלב אינם דברים. ביטול חמץ אינו דומה להפקר, אלא צריך שהאדם יחשוב בלבו שהחמץ אינו חשוב לו כלל והוי כעפרא דארעא, ואף שתיקנו לומר בפיו את הנוסח, מ"מ כוונת הלב היא זו שיוצרת את חלות הביטול. והנוסח רק מגלה מה שחושב בלבו.

<sup>3</sup> ולא דווקא מצד "נאמנות" אמרין דדברים שבלב אינם דברים. הגרנ"ט מבאר, שהטעם שאינם דברים הוא משום שמבחינתנו, המחשבות של האדם בטלות, ורק מה שמוציא בפיו – קובע.

עפ"ז רוצה רע"א ליישב את קושיית החכם צבי, כדלהלן:

בגמ' איתא שגוי פסול לכתוב גט, מכיוון שאינו כותב לשמה. ומבואר שם, שאפילו אם גדול עומד על גביו – פסול, דאדעתא דנפשיה קעביד. מקשה החכם צבי: וכי זו סיבה לפסול? הרי אם ישראל יצווה על הגוי לומר בפיו שכותב לשם פלונית, ואם יאמר זאת בפיו – אף אם בלבו חושב אחרת – דברים שבלב אינם דברים.

החכם צ"צ מתרץ, ע"פ יסוד מפורסם (הובא גם בקצה"ח סי' יב סק"א), שכאשר הדברים שבלב הם גם בלב כל אדם – הווי דברים. והביאור לכך הוא, שכאשר הוא חושב בלבו ואין זה בלב כל אדם – הגילוי היחיד לסובבים אותו הוא רק מה שמוציא בפיו, ומבחינתנו זה מה שנקבע. אך במקום שאיננו זקוקים לאמירת פיו בכדי שנדע מה חושב אותו אדם – שם הדברים שבלבו הווי דברים. לדוגמא, הגמ' בב"ב מביאה שאם אדם אמר שייתן נכסיו לאחר, כי שמע שבנו מת, ובסוף נודע שיש לו בן – המתנה מתבטלת. ואף שלא התנה שנותן מתנתו רק בתנאי שהשמועה נכונה (שבנו מת), כי ברור לכולם דבר זה, וא"צ שיוציא בשפתיו. וא"כ, אומר החכם צ"צ, שבגוי כולם יודעים דאדעתא דנפשיה קעביד, ואין זה מעניין אותו לשם מי יכתב הגט, ולכן ל"ש לומר כאן דדברים שבלב אינם דברים.

ולא ניחא ליה לגרע"א בתירוץ זה, כי קשה לומר באופן גורף שיש אנן סהדי שהגוי מכוון אדעתא דנפשיה. ואכן הבית שמואל כותב שזהו רק ספק, ומדאו' ייתכן שספק מגורשת, וא"כ ל"ש לומר שודאי מכוון לא לשם האשה. וא"כ הדק"ל מדוע א"א שיאמר בפיו ונכשירנו?

לכן מתרץ רע"א, ע"פ היסוד הנ"ל, שלעניין גט – כוונת הלב היא זו שיוצרת את הגירושין. ולכן, כל עוד לא ברור לנו שהוא מכוון בלבו לשם האשה – לא מועיל מה שאומר בשפתיו.

אמנם צ"ע, דבשו"ע כתב שבגט צריך אמירה דווקא, וא"כ לכאורה גט הוא מהסוג הראשון. ונראה שרק בקדשים ותרומה העיקר הוא המחשבה, כמ"ש רש"י שאם אדם חשב בלבו להקדיש – ההקדש חל, דכתיב "כל נדיב לב עולות". אך בגט אין זה כך. וצ"ע.

עכ"פ, בביאור דברי הר"ן ניתן לקבל את דברי רע"א, שעיקרו של הביטול הוא בלב. אמנם הר"ן גופיה (ד"ה ומהו) כותב: "דביטול מדין הפקר הוא", והרי הפקר הוא ודאי דבר שעיקרו באמירה בפיו?

אך בהמשך, מבאר הר"ן, שהביטול אינו דומה להפקר, ומוצא הבדלים ביניהם:

ואע"ג דהפקר כי האי גוונא לא מהני דודאי מאן דאמר בנכסי דידיה דלבטלו ולהווי כעפרא לא משמע דהוי הפקר. ותו דבגמ' אמרי' מבטלו בלבו ובודאי דלענין הפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני דדברים שבלב אינם דברים ותו למאן דאמר התם בנדריים (מג ע"א) אליבא דר' יוסי דהפקר כמתנה מה מתנה עד דאיתיה ברשות זוכה לא נפקא מרשות נותן ה"נ בהפקר וכיון שכן בטול חמץ לר' יוסי היכי מהני מדין הפקר והא לא אתי לרשות זוכה...

וכן לעיל (ד"ה הרי) כתב הר"ן שביטול מועיל אף בלב, בשונה מהפקר:

והכי תניא בספרי: "לא יראה לך" שאור בטל בלבך.

ודנו האחרונים, האם במסקנתו הוא עדיין סובר שהביטול דומה במהותו להפקר, ויש רק הבדלים צדדיים, או שמסקנתו שהם שני עניינים שונים לגמרי.

דעת התוס' לקמן (ד ע"ב, ד"ה מדאורייתא) שביטול הוא מדין הפקר:

...ואומר ר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה והא דאמרינן בנדריים (מה ע"א) הפקר בפני שלשה – מדאורייתא אין צריך.

השאגת אריה (סי' פג) הביין, שהר"ן סובר כדעת התוס'. דהיינו, הר"ן מודה שביטול הוא מדין הפקר (אף שיש נקודות שוני ביניהם כפי שפירט הר"ן).

ולפי הבנת השאג"א, ודאי שדברי רע"א אינם נכונים, כי אם ביטול הוא מדין הפקר, ודאי שאזלינן בתר מה שאומר בפיו. כי הגם שנתחדש שגם ביטול בלב מועיל, מ"מ כאשר אומר בפיו ודאי שלא יוכל לומר שבלבו התכוון אחרת. וא"כ הדק"ל על דברי הר"ן, מה אכפת לן שבלבו אינו מתכוון, הרי אנו מתייחסים למה שאמר בפיו?

הבית מאיר (סי' תלא על סע"א) מביא את הבנת השאג"א ודוחה אותה. לדעתו, הר"ן סובר שיש הבדל בין ביטול להפקר. שאם ביטול הוא כהפקר גמור (כדעת ר"י בתוס') – מיד בשעה שאומר את הנוסח, מתבטל החמץ. אך אם ביטול אינו הפקר, אלא הוא רק "הדיפה" לכך שהתורה מכניסה אותו לרשותו, א"כ הביטול יחול רק בשעת האיסור, שאז התורה רוצה להכניסו לרשותו אך הוא לא ייכנס משום שהמבטל גילה דעתו קודם לכן שאינו רוצה בכך ושהחמץ אינו חשוב בעיניו. ולדעת הבית מאיר זו ההבנה בר"ן.

ומנמק זאת, שעצם העובדה שיש לנו פסוק ודרשא מפורשת בספרי, שהביטול מועיל

אף בלב – זה מראה שביטול אינו מדין הפקר. כי אם הוא מאותו דין – איך אפשר להמציא בביטול דינים חדשים שאין בהפקר.

וכך ביאר גם המקור"ח בפתיחה לסי' תלא, כדעת הבית מאיר.

ונראה שכך הביין גם רע"א, ולכן הוא כותב שדברים שבלב הוו דברים, וכך ביאר דעת הר"ן.

הגר"ש שקאפ בשערי ישר (ש"ה פכ"ג) כותב, שלדעתו הפשט בדברי הר"ן אינו כדברי רע"א. הר"ן בתחילת דבריו הדגיש ש"מדין הפקר נגעו בה", ואם נאמר כדברי הבית מאיר והמקור"ח שהביטול חל רק בשעה שהתורה רוצה להכניסו לרשותו, מדוע הר"ן כותב שהביטול חל מדין הפקר, שמהותו שונה לגמרי, שההפקר מוציא את החפץ מרשותו ולא מונע את כניסתו.

הוכחה נוספת: הר"ן לקמן (דף ג ע"ב מדפי הרי"ף) מביא שתי דעות, האם שליח יכול לבטל את החמץ עבור חברו. דעת בעל העיטור ששליח יכול לבטל, אך דעת הר"ן עצמו שלא.

וכתב הרב בעל העיטור ז"ל, דמסתבר דשליח מבטל, דגבי הפרה וגבי השואל את פרתו הוא דפליגי בה תנאי בפרק השואל (ב"מ צו ע"א) אי שלוחו של אדם כמותו, משום דבשואל כתוב "בעליו", ובהפרה כתוב "אישה יקימנו", הא בעלמא – כ"ע מודו דשלוחו של אדם כמותו.

ואחרים חולקין, דכיון דבטול מתורת הפקר נגעי בה, וכמו שכתבתי למעלה – שליח ודאי לא מצי מבטל, שהרי אם אמר אדם לחבירו "הפקר אתה נכסי" – אין בכך כלום.

הר"ן כותב כאן להדיא שביטול מתורת הפקר, וכשם ששליח אינו יכול להפקיר נכסי חברו, כך א"א לבטל את חמצו של חברו. והנה, אם כל המושג של ביטול משמעותו גילוי דעת שאינו רוצה שהחמץ ייכנס לרשותו – כדברי הבית מאיר – ודאי ששליח יכול לבטל עבור חברו. ומכאן מוכח שהר"ן אינו סובר כך.

קושיא נוספת, מקשה הקוב"ש: לקמן בגמ' (ו ע"ב) מבואר שהבודק צריך שיבטל, ודנה הגמ' בטעם הדבר:

...אמר רבא: גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה. וכי משכחת ליה לבטליה! – דילמא משכחת ליה לבתר איסורא, ולא ברשותיה קיימא, ולא



מצי מבטיל. דאמר רבי אלעזר: שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו...

מבואר, שאם אדם מוצא חמץ לאחר זמן איסורו – שוב אינו יכול לבטלו (ומוטל עליו לבערו). ובשלמא אם נאמר שביטול הוא מדין הפקר – מובן, שלאחר זמן איסורו לא שייך להפקירו, שכבר עבר איסור (כי ההפקר הוא מידי), ולכן צריך לבערו. אך לפי הסוברים שביטול אינו מדין הפקר (וכך סובר רש"י) – אלא גילוי דעת שאינו רוצה שהחמץ ייכנס לרשותו – מדוע לא מועיל ביטול אף לאחר זמן איסורו (כאשר מוצא חמץ בפסח), שהרי מגלה דעתו שאינו רוצה שייכנס לרשותו (ועד כה לא עבר בכל יראה ובל ימצא לדעת הר"ן, כי בדק וביער לפני הפסח). ונשאר בצ"ע.

ועכ"פ יהיה קשה גם אם נבאר שהר"ן סובר שביטול כהפקר, את קושיית רע"א הנ"ל. נראה לומר, שהר"ן ודאי אינו מתכוון לומר שביטול דומה ממש להפקר רגיל, שהרי כתב להדיא כדברי הבית מאיר, ש"בגילוי דעתא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגווייה כלל – סגי". אלא במה שכתב הר"ן "מדין הפקר נגעו בה", כוונתו להוציא מדברי הרמב"ן, שמבטל את החמץ מתורת אוכל, וזהו החידוש של התורה כשאמרה לבטל את החמץ.

הר"ן בא לומר, שביטול אינו כדברי הרמב"ן, אלא כהבנת רש"י, שהוא מבטל את החמץ שאין לו ערך ממוני. ולכן כתב "מדין הפקר נגעו בה" – ואין כוונתו שדומה ממש להפקר, אלא מלמדנו שהביטול הוא במישור הממוני, ובזה הוא דומה להפקר. אך אינו כהפקר שמוציאו מרשותו, אלא הביטול הוא גילוי דעת שאינו רוצה שייכנס לרשותו (כהגדרת הבית מאיר), וכלשונו "בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגווייה כלל – סגי".

עדיין יש קושיות שלא התיישבו, אך מ"מ יישבנו את ביאורו הבית מאיר בדברי הר"ן. ולפ"ז אפשר לחזור ולבאר כדברי רע"א שפתחנו בהם.