

# ניקיון הבית וטהרת הלב

על חקירות אחרונים ומחלוקות חכמים, הלכות ומנהגים במסכת פסחים ובכלל

הרב יהודה ברנדס

## פתיחה

מצוות 'תשביתו שאור מבתיכם' היא מצוות עשה המחייבת את סילוקו של החמץ, והיא משלימה את מצוות הלא-תעשה: 'בל יראה ובל ימצא'.<sup>1</sup>

ישנם שני היבטים להסברת מהותה וטעמה של מצווה זו. אפשר להסביר את 'תשביתו' כניסוח החיובי של איסורי 'בל יראה ובל ימצא'. היא מתקיימת בהעדר חמץ בפסח, גם אם לא נעשה כל מעשה פעיל של האדם לשם כך. ואפשר להסביר אותה כמצווה פעילה, אקטיבית, שמחייבת מעשה ממשי של ביעור החמץ קודם לפסח. חקירה זו תעמוד במוקד דיונו במצוות 'תשביתו', ובעקבותיה ננסה לברר את אופיה של המצווה ופרטי הלכותיה ומנהגיה. בתוך כך נעמוד על היחס שבין העיון הלמדני לבין ההלכה, האגדה והמנהג של המצווה.

במאמר זה ננסה להראות כיצד בין שני ההיבטים המנוגדים – והמשלימים – הללו מתפרשות הלכות בדיקה וביעור, מנהגיהם וטעמיהם. אי-אפשר לומר שישנה הכרעה כוללת כאחד הצדדים, אלא שבנקודות שונות של הלכות ומנהגי בדיקת חמץ וביעורו צפות ועולות שתי אפשרויות הפרשנות הללו. לפעמים כמחלוקות בין חכמים, מימי התנאים ועד אחרונים, לפעמים בעמדות הלכתיות מורכבות הנותנות משקל לשני ההיבטים, ולפעמים בחלוקה לשני רבדים של מעשה המצווה: רובד החיובים ורובד המנהגים. ננסה להציע מיפוי של מצוות 'תשביתו' ופרטיה מסביב לציר הדו-קוטבי הזה, ומתוך כך להגיע גם להבנה טובה יותר של פרטי הנושא, וגם לעמידה על ערכו של הניתוח האנליטי של האחרונים להבנה סדורה של נושא תלמודי.<sup>2</sup>

## חקירות האחרונים במצוות ביעור חמץ

### חקירת המנחת חינוך: עשה חיובי או שלילי

החקירה היסודית על אודות מצוות עשה של 'תשביתו שאור מבתיכם' הוצעה בצורה מפורטת ובהירה מאוד על-ידי ר' יוסף באב"ד בעל ספר **מנחת חינוך**,<sup>3</sup> וזו תמצית דבריו:

<sup>1</sup> רמב"ם, **ספר המצוות**, עשה קנו, **ספר החינוך**, מצווה ט.

<sup>2</sup> רמב"ם, שם, לא תעשה ר-רא, **ספר החינוך**, מצווה יא, ומצווה כ.

<sup>3</sup> מאמר זה מבוסס על חלקי שיעורים במסכת פסחים שנלמדו בבית-המדרש בבית מורשה בשנת תשס"ה. אני מודה לחבריי להוראה, הרב בני לאו ומיכל טיקוצ'ניסקי מבית-המדרש לנשים, לתלמידים ולתלמידות בשני בתי-המדרש על שותפותם בלימוד הנושא ובעיצובו.

<sup>4</sup> ר' יוסף באב"ד, רב ואב"ד בטרנופול שבגליציה. הספר נדפס לראשונה בשנת תרכ"ט ונחשב לספר יסוד של הלמדנות הישיבתית בפולין ובליטא. ר' יוסף באב"ד אינו הראשון שניסח את החקירה הזאת וכבר קדמו לו אחרים, לדוגמה, בעל **השאגת אריה** (סימנים פב-פד). בעולם הישיבות הליטאי ידועה החקירה בעיקר על שמו של

השאלה היא אם המצווה של "תשביתו" מחייבת שיהיה החמץ מושבת, או שמצווה על האדם בקום ועשה להשבית את החמץ. דוגמה לעשה מן הסוג הראשון היא עשה של "שבתון" בשבת. בשבת, די בכך שאדם לא עשה מלאכה כדי לקיים לא רק את הלאו של איסור מלאכה אלא גם את מצוות העשה של "שבתון". אם אדם חילל שבת על-ידי עשיית מלאכה, הדבר נחשב גם כביטול העשה של "שבתון". דוגמה ל"עשה" מן הסוג השני היא מצוות ציצית. המצווה מחייבת את מי שלובש בגד של ארבע כנפות להטיל בו ציצית. מי שלא לובש בגד של ארבע כנפות אינו עובר על העשה, אבל גם לא מקיימו. כדי לקיים מצוות עשה של ציצית צריך ללבוש בגד של ארבע כנפות שהטילו בו ציצית. לפי הצד הראשון, די בכך שאין לו לאדם חמץ בפסח כדי שיקיים את העשה, ואם יש לו חמץ עובר ומבטל את העשה מלבד מה שעובר על הלאוים של 'בל יראה ובל ימצא'. לפי הצד השני, לא די בכך שלא יהיה לו חמץ. אמנם, מי שאין לו חמץ בפסח אכן לא עובר על הלאוים וגם לא עובר על העשה, כמי שאין לו בגד של ארבע כנפות, אך אין הוא מקיים את העשה. כדי לקיים את מצוות העשה צריך שיהיה לו חמץ קודם הפסח ויבערו בשעת הביעור.

לחקירה זו יש כמה השלכות, 'נפקא-מינות', שבעל המנחת חינוך מפרט אותן. האחת, זו הנפקא-מינה שצוינה בגוף החקירה: האם צריך שיהיה לו חמץ קודם הפסח כדי שיוכל לבערו ולקיים את המצווה, או די בכך שלא יהיה לו חמץ בפסח. במילים אחרות: האם אדם שאין לו חמץ בערב הפסח חייב לקנות חמץ כדי שיוכל לבערו? מכאן מסתעפת חקירה משנית: האם מצוות 'תשביתו' מוגבלת בזמן? אם המצווה היא רק העדר החמץ בפסח, אזי המצווה מתקיימת רק בפסח עצמו. לכן, בין שאדם סילק את החמץ מביתו זמן רב קודם לפסח ובין שסילקו בערב החג ממש, הוא קיים את המצווה בבוא החג. אבל לפי הדעה השנייה, ישנו זמן לקיומה של המצווה, בערב הפסח, ורק אם ביער בזמן, קיים את המצווה. לדעה זו יש לדון מאימתי חל זמנה של המצווה. ואכן ישנה מחלוקת ראשונים בדבר זה. לכל הדעות ברור שהיוצא מביתו למעלה משלושים יום קודם הפסח ובדק את הבית וביער חמצו, לא קיים בזה עשה דתשביתו באופן של עשייה חיובית.<sup>5</sup> עוד נפקא-מינה – פחות מעשית ויותר עיונית: מה דינו של אדם המוצא חמץ בביתו בפסח, ומבערו על-ידי אכילה(!)? לפי הצד הראשון של החקירה, הוא אמנם עבר עברה של אכילת חמץ בפסח, אך בדיעבד, כיוון שנתבער החמץ בכך, נתקיימה המצווה, ומשעה שאין לו חמץ בביתו נתקיימה מצוות 'תשביתו'. לעומת זאת, אם סוברים כדעה השנייה, שמדובר במצווה שיש בה מעשה מצווה חיובי, שהוא מעשה ההשבתה גופו, אזי במקרה הנדון, כיוון שכשהשבית את החמץ עשה עברה של אכילה, הרי זו הופכת להיות מצווה הבאה בעברה – ולא קיים בזה את המצווה – למאן דאמר שמצווה הבאה בעברה אינה מצווה.

המנחת חינוך סובר שהחקירה שהציע עומדת ביסוד מחלוקת הראשונים בדבר חיוב ביעור החמץ בזמנו ולאחר זמנו, והוא מונה בין הסוברים כצד הראשון את רש"י, הרמב"ם והשולחן ערוך, ובצד השני את בעלי התוספות.

ר' חיים. על ההבדלים בין המנחת חינוך לגר"ח בניסוח החקירה נעמוד לקמן. גם הר"פ פערלא פלפל בהרחבה ברעיון זה כפי דרכו בפירושו ל**ספר המצוות** של רס"ג, במצוות השבתת חמץ (עשה נ). העובדה שר' חיים השתמש ב**מנחת חינוך** וחיבבו ידועה מאוד בחוגי בית בריסק. (ראה **חידושי הגר"ח השלם – בבא מציעא**, ירושלים תשנ"ה, במבוא של רמ"מ גרליץ).

על-פי הגמרא בפסחים ו, ע"א, העוסקת במפרש ויוצא בשיירה שלוששים יום קודם לפסח. <sup>5</sup>

מונח נוסף שמשתמש בו המנחת חינוך להבהרת החקירה הוא "מצווה המוטלת אקרקפתא דגברא". אם ביעור חמץ היא מצוות עשה חיובית, כמו מצוות נטילת לולב, אזי העשה נחשב מוטל אקרקפתא דגברא. ולכן נובע מכך שאם אדם חטף מצווה זו מחברו ושרף חמצו של חברו בשעת הביעור, יהיה עליו לשלם לו כדין 'החוטף מצוות עשה מחברו', שמשלם לו עשרה זהובים.<sup>6</sup> לעומת זאת, לפי הגישה השנייה אין מעשה המצווה מוטל "אקרקפתא דגברא", ולכן אין ייחוס ישיר של מעשה המצווה לעושהו, ומוטל על האדם רק שלא יהיה לו חמץ בפסח. כך שאם אדם שרף את חמצו של חברו לפני הביעור, לא נטל ממנו את מצוותו.

### חקירת ר' חיים: גברא או חפצא

ר' חיים מבריסק (הגר"ח) עשה שימוש בחקירה זו בסגנון שונה במקצת,<sup>7</sup> ומכך נובעים גם ההבדלים בהשלכות החקירה. אחת התובנות המפורסמות הנובעות מן החקירה של ר' חיים נוגעת להבנת מחלוקת התנאים על אודות דרך ביעור החמץ. במשנה נחלקו תנאים בדבר הדרך הראויה לביעור:

רבי יהודה אומר: אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים: אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים (פסחים ב, א).

לפי הסברו של גר"ח, ר' יהודה סובר שיש מצוות עשה חיובית של שריפת החמץ באופן פעיל, ולכן הוא מחייב צורה מוגדרת ומוגבלת של מעשה השריפה, ואולם חכמים סוברים שאין מצווה כזאת, אלא רק דרישה שלאדם לא יהיה חמץ בפסח, ועל כן, כל דרך שבה ייפטר מן החמץ היא קיום המצווה.

כיסוד לדבריו העמיד הגר"ח הבחנה המופיעה בטור. בעל הטורים קובע, שלפי חכמים, האומרים שמצוות השבתת החמץ היא בכל דבר – אזי גם אם שרפו את החמץ, אפרו אסור כי דינו כ"נקברין" שאפרם אסור. ואילו למאן דאמר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, אזי אם שרפו את החמץ דינו כ"נשרפים" ואפרו מותר.<sup>8</sup> "נקברין" הם איסורי הנאה, שאין מצווה לשרוף אותם, וקוברים אותם כדי לסלקם וכדי שלא ייכשלו בהם. "נשרפים" הם איסורים שיש מצווה לשרפם בדווקא, כדוגמת נותר – שעליו ציוותה התורה בפירוש "והנותר ... באש תשרופו". כאשר שורפים נותר נתקיימה מצוותו ואין בו עוד איסור הנאה, אולם כאשר קוברים איסור הנאה אחר, לא נעשתה בכך כל פעולה מצוותית, והוא נשאר איסור בעינו. ההקבלה ברורה: רבי יהודה סובר שחמץ הוא "נשרפים" וחכמים סוברים שהוא מן ה"נקברין". על כך הקשה רבי עקיבא איגר, שגם לדעה הראשונה, שהשבתתו בכל דבר, נתקיימה מצוותו, מצוות השבתה, על-ידי הפירור והזרייה או השריפה, ומדוע לא ייחשב כדבר שנעשתה מצוותו והותר אפרו? על זה עונה הגר"ח כך:

<sup>6</sup> בבא קמא צא, ע"ב, חולין פז, ע"א, רמב"ם, חובל ומזיק, ז, יד, **שולחן ערוך**, חושן משפט, סימן שפב.

<sup>7</sup> **חידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם**, פרק א' מחמץ ומצה', ג. דברי הגר"ח נועדו ליישב קושיה בדעת הרמב"ם אולם הם מיוסדים על קושיית ר' עקיבא איגר, שעל הטור. מנקודת מוצא זו בדברי ר' עקיבא איגר בנה ר' חיים את ההבחנה היסודית בין שני סוגי ההשבתה. וראה בהערות **החזון איש לחידושי ר' חיים**, שלדעתו לא די בדברי הגר"ח כדי לפתור את הקשיים. יצוין שהמנחת חינוך קדם לר' חיים בשימוש בחקירה זו גם כדי לתרץ את הקושיה ברמב"ם.

<sup>8</sup> **טור** אורח חיים, סימן תמה, על-פי תמורה לד, ע"ב.

ונראה דלא דמי המצווה של תשביתו [למאן דאמר] דהשבתתו בכל דבר למצוות [תשביתו למאן דאמר דהשבתתו ב]שריפה, דמצוות תשביתו בשארי השבתות הוי עיקר המצווה שלא יהא להבעלים חמץ, משא"כ אם מצוותו בשריפה הוי מצווה שחייל בהחפצא של החמץ דחלה בו דין שריפה. ולענין היתר דנעשית מצוותו בעינן דוקא שיהא נעשית מצוותו בהחפצא אז נותר החפץ, ולא כשהבעלים קיימו מצווה דרמיא עליהו יהא נותר בזה החפצא. וע"כ שפיר מחלק הטור בין השבתתו בכל דבר ובין שריפה, דאם השבתתו בכל דבר רק הבעלים קיימו מצווה שאין להם חמץ, וע"כ לא הותר האפר, משא"כ אם מצוותו בשריפה דנעשה המצווה בהחפצא והוי נעשית מצוותו ע"כ הותר האפר.

יש לדייק בהבדלי הגוונים שבין חקירת המנחת חינוך לבין חקירת הגר"ח מברסק: לפי ניסוחו של המנחת חינוך, ההבחנה היא בין מצווה סבילה – המתקיימת על-ידי העדר חמץ, ולכן תיתכן גם בהעדר עשייה, לבין מצווה פעילה – המתקיימת רק על-ידי פעולה ממשית של ביעור החמץ. לפי הניסוח של בעל המנחת חינוך, מצווה אקטיבית נחשבת למוטלת "אקרקפתא דגברא". לפי ניסוחו של ר' חיים, השימוש במונח "גברא" מהופך. אם המצווה היא פסיבית, הוראה על העדר חמץ, היא מוטלת על ה"גברא", שלא יהיה לו חמץ, אבל אין לה ייחוס אל ה"חפצא" של החמץ, שכן המצווה אינה חלה על החמץ אלא רק על האדם – שלא יהיה לו חמץ. החמץ הוא כמו בהמה טמאה, שבהימנעות מאכילתה שומרים על איסור מאכלות אסורות ואין היא עצמה חפצא של מצווה. ואילו לדעה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, דהיינו, שקיימת מצווה אקטיבית לפעול בחמץ, החמץ הוא "חפצא של מצווה", כמו שופר ולולב.

ההבדל בין המנחת יצחק לגר"ח אינו הבדל סגנוני גרידא. להבדלי הניסוח של החקירה ישנן השלכות הלכתיות ואחרות. כך למשל בנוגע למחלוקת התנאים אם "אין ביעור חמץ אלא שריפה". לדעת הגר"ח זוהי אחת הנפקא-מינות המובהקות של החקירה שהציע, כפי שהסברנו לעיל. ואילו המנחת חינוך קובע במפורש שאין לתלות באופן ישיר את מחלוקת התנאים הזו בחקירתו. לדעתו, גם ר' יהודה יכול לסבור שתשביתו – מצד עצמה – מתקיימת בהעדר החמץ וזו מצווה פסיבית. אלא שיש לימוד מיוחד שאם רוצים לבער חמץ יש לעשות זאת בשריפה. הוא משווה זאת לדין כלאי הכרם שבשריפה. ברור שאין מצווה חיובית שיהיו לאדם כלאי הכרם וישרפם, ובכל זאת, התורה צוהתה שאם יש לו ורוצה לבערם, מצוותם בשריפה.<sup>9</sup>

### החקירה כגורם מארגן בסוגיה

על אף הבדלי הגוונים בין ניסוחי החקירה אצל האחרונים, נראה שרוב המשותף על השונה. באופן כללי ניתן לומר כפי שפתחנו, ששאלת היסוד היא אם 'תשביתו' היא מצווה חיובית עצמית, או שהיא מימוש הלאווים של חמץ בפסח. חשוב להבין בשלב זה מה תפקידה של החקירה בתפיסת הסוגיה ובהבנתה.

<sup>9</sup> אף-על-פי שאינו אומר זאת בפירוש, סביר להניח שגם הדעה האחרת אינה מחייבת תלות. ייתכן שחכמים יסברו ש'תשביתו' היא עשה אקטיבי, וצריך שיהיה לאדם חמץ בשעת הביעור כדי לקיים בו מצוות ביעור, אלא שמצווה זו יכולה להתקיים בכל דרך שבה החמץ יסולק מן העולם, לרבות פירור וזרייה לרוח והטלה לים. וכעין זה נמצא בדברי החזון איש.

ההנחה הסמויה בשיטת הניתוח האנליטית של האחרונים היא, שהפרטים המרובים שמהם מורכב נושא הלכתי, אינם בליל אקראי של פרטים ופרטי-פרטים, רסיסי רעיונות, מדרשי הלכה וסברות, מחלוקות ומנהגים, הנוגעים לפינות שונות וחלקיות של הנושא, אלא שניתן לשרטט רשת קואורדינטות המאפשרת לארגן ולהתמצא בפרטי הסוגיה.<sup>10</sup> הרשת הזאת, כמו כל מפה טובה, מאפשרת למקם כל פרט ופרט בהקשר הרחב של הסוגיה ובתוך מערכת התובנות הבסיסיות שלה. כאשר מדובר על חקירה שיש בה רק שני צדדים עיקריים, כמו בדוגמה שלפנינו, הסוגיה לפרטיה מסתדרת כמו שבבי ברזל על לוח שיש בו שדה מגנטי דו-קוטבי. השבבים מתארגנים בסדר קבוע, בהתאם למרחקם מכל אחד מן הקטבים.

כך גם בסוגיה התלמודית וההלכתית. הדעות, השיטות, המנהגים, ואפילו חילופי הנוסח, יכולים להיות מוסברים ומאורגנים על יסוד ההבנה הדו-קוטבית. דוק: אין לפלג את הסוגיה ולחלק את כל המתרחש בה לשני מחנות מוגדרים, במקרה שלפנינו – מחנה העשה הפעיל ומחנה העשה הסביל, אלא אדרבה, אפשר להראות שהחלוקה היא מגוונת ומשפיעה בנקודות שונות ובצמתים שונים. בהמשך הדיון נבחן את השפעת החקירה היסודית בכמה צמתים של הסוגיה.

ביסוד דברינו עומדת ההנחה, שכאמור היא ההנחה הסמויה בדרך החשיבה האנליטית של האחרונים, שמחלוקות אינן תוצר של אי-הסכמה על פרטים מקריים בסוגיה. המחלוקת, בין שמדובר בדרשת הכתובים ובין שמדובר בניתוח שקלא וטריא תלמודית, בין שמדובר במחלוקת הנראית כנובעת משני מנהגים שהתפתחו בשני מרכזים תרבותיים שונים, המחלוקת משקפת – תמיד! – ויכוח עקרוני בין שני החולקים, המייצג שתי תובנות יסודיות המצויות בסוגיה הנדונה. לא תמיד אנו מצליחים לחשוף את היסוד הזה אולם הוא קיים בכל מחלוקת בש"ס. הדוגמאות הרבות מספור שבהן הוכיחה ההנחה הזאת את פוריותה, בעיקר בספרות האחרונים, מספיקות כדי להבטיח שהמשך לימוד בדרך זו ובהסתמכות על ההנחות הללו אינו דגם מחודש של פלפול, אלא מתודה עקבית ויציבה של פרשנות פורייה.

גישה זו מבוססת גם על הנחות תאורטיות בהבנת מהותה של המחלוקת. בניגוד לאמור בדברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה, המחלוקת איננה תוצר של תקלה במסירה, אלא היא תופעה ראשונית והכרחית בתורה: התורה ניתנה מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור, ושני צדי המחלוקת

<sup>10</sup> דוק: האחרונים, ולא כפי שכתבו כמה חוקרים – דווקא בבית-מדרשו של ר' חיים מבריסק. שהרי ראינו שכבר קדמוהו אחרים. ויותר מכך, אם אצל ר' חיים משמשת החקירה בדרך כלל ככלי לפתרון קושיות, ולו באופן הצגת הדברים בחידושי על הרמב"ם, הרי שאצל השאגת אריה, ובוודאי אצל המנחת חינוך, החקירה קודמת לפרטי ההלכות והיא משמשת אצלם יסוד שעליו הם בונים את הדיון בפרטי הנושא. לעניין זה ראה מה שכתבו באחרונה הרב א' קרומביין והרב א' וולפיש בדיון על אודות תורתם של הגר"ח ונכדו הגר"ד ב**נטועים**. (א' קרומביין, **נטועים**, ט (תשס"ב), עמ' 51-94, א' וולפיש, **נטועים**, יא-יב (תשס"ד), עמ' 95-137, ותגובת א' קרומביין שם, עמ' 139-165). לא כאן המקום להאריך בדרכי הלימוד של האחרונים, מכל מקום נראה שיישום גישת ניתוח זו כדרך לימוד רצופה ועקבית בגמרא אכן החלה בשיעוריו של ר' חיים סולובייצ'יק בשיבת וולוז'ין, והיא התפשטה והופצה על-ידי תלמידיו. נכדו, הגר"ד סולובייצ'יק, היטב לתאר זאת במאמרו 'איש ההלכה' ו'מה דורך מדוד'. וראה שלמה טיקוצ'ינסקי, **ישיבות ליטא במאה התשע-עשרה**, עבודת מחקר לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד. בעיקר בפרק השני והשלישי, העוסקים בדרך ההבנה, שיטת הלימוד שנתחדשה בישיבות ליטא.

הם בבחינת "אלו ואלו דברי אלקים חיים".<sup>11</sup> המחלוקת נובעת מכך שבמהותו של הנושא הנדון אכן קיימות כמה תובנות יסוד, ואי-אפשר להכריע ביניהן ברמה העקרונית.<sup>12</sup> רק ברמת המעשה חייבים להכריע כאחת הדעות, וזוהי פסיקת ההלכה. אולם הדעה הדחויה אינה שקרית ואינה מתבטלת. אדרבה, היא נשמרת במשנה ובתלמוד, נדונה ומתפרשת על-ידי המחברים והמפרשים, ובסופו של דבר גם היא משפיעה, בדרך זו או אחרת, על הקיום המעשי של ההלכה. לפעמים סומכים בשעת הדחק על הדעה המקלה הדחויה, לפעמים מקבלים דעה מחמירה שנדחתה כחומרה וכהידור או כמנהג יחידים וחסידיים, ולפעמים "מתגנבת" הדעה הדחויה לתוך ההלכה המקובלת, כסייג או כעיבוד מסוים של הדעה שהתקבלה. כפי שנראה גם בסוגיה שלפנינו.

## מדרשי התנאים ומחלוקתם

ראינו שמחלוקת התנאים בשאלה כיצד מקיימים מצוות ביעור חמץ – בשריפה או בכל דבר, עשויה להיות תלויה בחקירה היסודית, וכך סבר ר' חיים, אולם אפשר לחלץ אותה מן התלות הזאת, וכך סבר המנחת חינוך. אמנם, אם אנו מניחים שהחקירה איננה מחלקת בהכרח את הסוגיה לשתי קבוצות ושני מחנות, אלא מדובר על רמות השפעה שונות, אזי אפשר לנסח נוסחת פשרה בין הגר"ח למנחת חינוך והיא: שאמנם אין הכרח לומר שר' יהודה סובר ש'תשביתו' הוא עשה חיובי וחכמים סוברים שהוא עשה שלילי, אבל אפשר לומר שהעמדה שאין ביעור חמץ אלא שריפה נוטה יותר לכיוון של מצווה חיובית, והעמדה שהשבתתו בכל דבר מוטה יותר לכיוון של מצווה שוללת. על יסוד ההנחה הזאת ניגש עתה לבחון כיצד מתפרשת המחלוקת הזאת ממקורותיה.

### חמץ ונותר

המחלוקת בין התנאים בדבר דרך ביעור החמץ מופיעה במדרש ההלכה, והיא מבוארת ומנומקת היטב:

רבי יוסי אומר: תשביתו שאור מבתים – בשריפה.

אתה אומר בשריפה או אינו אלא בכל דבר? הרי אתה דן: נותר אסור באכילה וחמץ אסור באכילה, אם למדת על נותר שאינו אלא בשריפה אף חמץ לא יהא אלא בשריפה.

הרי נבלה תוכיח שהיא אסורה באכילה ואינה בשריפה היא תוכיח על חמץ אע"פ שהוא אסור באכילה לא יהא בשריפה? אמרת הפרש, נותר אסור בהנאה וחמץ אסור בהנאה, אם למדת על נותר שאינו אלא בשריפה אף חמץ לא יהא אלא בשריפה.

<sup>11</sup> ראה במאמריי 'חקיו ומשפטיו לישראל', **כתלנו**, יב (תשמ"ז), עמ' 342 ואילך, ויראשיתם של כללי הפסיקה, **כתלנו**, יג (תש"ט), עמ' 492 ואילך. במאמרי 'המצווה בין מקרא והלכה', עמיחי ברהולץ (עורך), **מסע אל ההלכה**, תל-אביב תשס"ג, עמ' 157 ואילך, ניסיתי להצביע על המקורות המקראיים לשלוש תפיסות שונות הבאות לידי ביטוי בפרטי הלכות שבת.

<sup>12</sup> כמובן, לא בהכרח שתיים. בדרך כלל, בהשפעת המושג הבריסקאי "שני דינים" רגילים לחשוב על מבנה דו-קוטבי, והוא גם הולם בדרך כלל את רוב המחלוקות שבהן יש רק שני משתתפים. אולם בהחלט ייתכן שתהיינה מערכות מורכבות יותר. אצל ר' יוסף רוזין, הרואצ'ובר, מצויות הרבה חקירות "משולשות". ראה עליו בספרו של הרב זיון, **אישים ושיטות**, מהדורת צילום, ירושלים תשל"ט, עמ' 75 ואילך.

והרי שור הנסקל יוכיח שהוא אסור בהנאה ואינו בשריפה הוא יוכיח על חמץ אע"פ שהוא אסור בהנאה לא יהא בשריפה? אמרת הפרש, נותר חייבין עליו כרת וחמץ חייבין עליו כרת אם למדת על נותר שאינו אלא בשריפה אף חמץ לא יהא אלא בשריפה.

והרי חלב של שור הנסקל יוכיח, שחייבין עליו כרת ואינו בשריפה הוא יוכיח על חמץ שאע"פ שחייבין עליו כרת לא יהא בשריפה? אמרת הפרש: אדון ארבעה לשונות כאחת מד' לשונות כאחת. נותר אסור באכילה ואסור בהנאה וחייבין עליו כרת והזמן גרם. וחמץ אסור באכילה ואסור בהנאה וחייבין עליו כרת והזמן גרם.

ואל תאמר נבלה תוכיח שאע"פ שאסורה באכילה אינה אסורה בהנאה. ולא שור הנסקל יוכיח שאע"פ שהוא אסור בהנאה אין חייבין עליו כרת. ולא חלב שור הנסקל יוכיח שאע"פ שחייבין עליו כרת אין הזמן גורם אלא אלמוד דבר מדבר ואדון דבר מדבר אלמוד דבר שהוא שוה בד' דרכים מדבר ששוה בד' דרכים ואל אלמוד דבר שהוא שוה בארבע' דרכים מדבר שהוא שוה בדרך אחד או בשנים או בשלשה אם למדת על נותר שאינו אלא בשריפה, אף חמץ לא יהיה אלא בשריפה (מכילתא דר"י בא פסחא, פרשה ח).

ר' יוסי – מקבילו של רבי יהודה שבמשנה, למד את דין ביעור חמץ שבשריפה מנותר. החולקים עליו מנו רשימה של איסורים אחרים שאין בהם חיוב שריפה, ור' יוסי הגיב בכך שהצביע על הדמיון הרב שקיים דווקא בין חמץ לנותר. המכנה המשותף מבוסס, בסופו של הדיון, על ארבעה רכיבים – איסור אכילה, איסור הנאה, חיוב כרת, ותלות האיסור בזמן. הנתון המכריע, שבעקבותיו חדלו החולקים מלהביא ראיות מאיסורים אחרים כנגד ר' יוסי, היה גורם הזמן. גם חמץ וגם נותר הם איסורים שתלויים בזמן – עד שעה מסוימת הם מותרים, וממנה ואילך הופכים לאיסור.

נראה שאין מדובר כאן רק בטכניקה של השוואת נתונים כמותית שבה כל המרבה במציאת גורמים משותפים הרי זה משובח. ההשוואה מבוססת על דמיון מהותי בין שני האיסורים. כל רכיב הלכתי נוסף מגדיל את הדמיון. נקודת הדמיון האחרונה והמכרעת שבין חמץ לנותר קשורה לממד הזמן. דהיינו – גם חמץ וגם נותר הן מצוות שבהן נדרשים להשבית ולסלק דבר שבתחילה היה מותר ואפילו מצווה. בשני המקרים מדובר על מאכל כשר שכאשר זמנו עובר הוא הופך להיות איסור. בשני המקרים אפוא הבעיה איננה מהותית בגופו של החפץ. שלא כמו הנבלה, השור הנסקל וחלבו – שהם "חפצא של איסור" מלכתחילה – את הנותר והחמץ יש לסלק רק כאשר עובר זמנם. תפיסת מוקד איסורו של החמץ כאיסור התלוי בזמן ולא כמהות של איסור, מתאימה לפסוקי התורה שבהם הוסבר איסור חמץ כזיכרון ליציאה החפוזה ממצרים שבה לא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ. בחמץ עצמו, בלחם שתפת, אין שום איסור. ואולם יש מקרים שבהם נחוץ החיפזון – בעת הגאולה, ביום ארבעה-עשר, ואז צריך להשבית את החמץ.<sup>13</sup>

בבבלי ציטטו את מדרש ההלכה באופן שונה במקצת מן המופיע במכילתא, ובמקום להשלים את ההשוואה לנותר במילים "הזמן גורם" אומר רבי יהודה:

<sup>13</sup> הרעיון של איסור חמץ כאיסור "החמצת השעה" חוזר בספרי פרשנות, דרוש וחסידות אין-ספור פעמים. בעיקרו של דבר, איסור זה הוא פשוטו של מקרא.

חזר רבי יהודה ודנו דין אחר: נותר ישנו בבל תותירו, וחמץ בבל תותירו. מה נותר בשריפה - אף חמץ בשריפה (פסחים כח, ע"א).

בשימוש במושג "בל תותירו" ביחס לחמץ יש חידוש מפתיע שהרי אין בתורה איסור "לא תותירו" בנוגע לחמץ. השימוש בביטוי זה בגמרא מורה ביתר תוקף על קיומה של תפיסה המדמה את החמץ ביום י"ד לנותר.<sup>14</sup>

## חמץ ועבודה זרה

מי שסובר "אין ביעור חמץ אלא שריפה" משווה את החמץ לנותר. ואילו החולקים משווים אותו לעבודה זרה. דבר זה אינו מבואר במכילתא אך מתברר מסוגיית הבבלי הדנה בדעת חכמים הסוברים מפרר וזורה לרוח:

איבעיא להו, היכי קאמר: מפרר וזורה לרוח, ומפרר ומטיל לים. או דילמא: מפרר וזורה לרוח, אבל מטיל לים בעיניה. ותנן נמי גבי עבודה זרה כי האי גוונא: רבי יוסי אומר: שוחק וזורה לרוח, או מטיל לים. ואיבעיא להו: היכי קאמר? שוחק וזורה לרוח, ושוחק ומטיל לים. או דילמא: שוחק וזורה לרוח, אבל מטיל לים בעיניה.

אמר רבה: מסתברא, עבודה זרה דלים המלח קא אזלא - לא בעי שחיקה, חמץ דלשאר נהרות קאזיל בעי פירור. אמר ליה רב יוסף: אדרבה, איפכא מסתברא! עבודה זרה דלא ממיסה - בעי שחיקה, חמץ דממיס - לא בעי פירור... (פסחים כח, ע"א).

גם רבה וגם רב יוסף משווים את דין "מפרר וזורה" לדין עבודה זרה. המחלוקת ביניהם מתייחסת לשאלה עד כמה ניתן להשוות את הפרטים של שתי המצוות. הוויכוח נוגע לשאלה אם יש צורך לפורר קודם ההשלכה לים, אולם עצם העיקרון של "השבתה בכל דבר", שווה בחמץ ובעבודה זרה.

גם ההשוואה לעבודה זרה מורה על הקבלה מהותית בין שתי המצוות. דעת חכמים היא שיש לדמות חמץ לעבודה זרה ולא לנותר, מכיוון שלפי תפיסתם איסור חמץ אינו מייצג רק את החמצת השעה, כדבר התלוי בזמן וקשור למושג החיפזון בשעת הגאולה, אלא הוא מייצג רע מהותי. תפיסת החמץ כמייצג את יצר הרע, את מידת הגאווה, ותופעות שליליות אחרות, מקובלת גם במקורות אגדה ודרוש שיתפרטו לקמן.

העיון במקורות חז"ל מעלה אפוא שני רובדי טעמים למחלוקת התנאים. הרובד האחד הוא הרובד של 'המידות שהתורה נדרשת בהן': לאיזו מצווה אפשר להקיש את מצוות החמץ. הרובד השני הוא רובד המשמעות הרוחנית של המצווה – מהו הערך השלילי שאותו מבערים עם החמץ.

<sup>14</sup> ראוי לשים לב שזוהי עמדה המתאימה לצד הפסיבי של החקירה אף-על-פי שהיא מנוסחת כנימוק בדעת רבי יהודה הנוטה יותר לצד האקטיבי, כיוון ש"לא תותירו" אינו מחייב שיהיה לאדם חמץ, כשם שאין שום מצווה שאדם יותיר מבשר הקורבן כדי לקיים את מצוות שריפת הנותר. ואכן, הניסוח הזה לא הספיק לבסס את דעת ר' יהודה והוא נדחה בבבלי, בניגוד למכילתא ששם התקיימה דעתו של רבי יוסי בסופו של דיון, ונדחתה מטעם אחר.



## שני זמנים לביעור

לפי דברינו אלה תתבאר היטב הדחייה שדחה ר' יהודה בן בתירה את דברי ר' יוסי במכילתא, וכן האופן המתקן שבו היא מופיעה בבבלי.

אמר לו ר' יהודה בן בתירה: סבור אתה שאתה מחמיר עליו ואינך אלא מקל עליו! הא אם לא מצא אור ישב לו ולא ישרוף? אלא בלשון הזה הוי אומר: עד שלא תגיע שעת הביעור מצוות כילוי בשריפה. משהגיעה שעת הביעור מצוות כילוי בכל דבר... (מכילתא שם).

הצעתו של רבי יהודה בן בתירה להבחין בין קודם שעת ביעורו של החמץ לבין אחרי שעת ביעורו מעבירה את החקירה למישור אחר. אם עד כאן, לפי דברי ר' חיים, היא הופיעה כיסוד המחלוקת בין התנאים בדבר דרך ההשבתה, כעת היא מופיעה מן ההיבט של שני מצבי זמן שונים: לדעת ר' יהודה בן בתירה, עד שעת הביעור קיימת מצוות עשה חיובית של השבתה. זוהי מצווה שנקבע לה זמן וגם דרך ביצוע מחייבת – שריפה. לאחר זמן הביעור, עבר זמנה של המצווה הטקסית, העשה החיובי, ונשאר רק הצד הפסיבי של הימנעות מקיומו של חמץ. בשעה זאת, וכך גם בתוך כל ימי הפסח, מתקיימת לדעת ר' יהודה בן בתירה רק הבחינה השלילית של המצווה, ועל כן ביעורו בכל דבר.

יש כאן התגלמות אחרת של החקירה הדו-קוטבית: לא כמחלוקת, אלא הופעות שונות של המצווה בהתאם לזמנים השונים.<sup>15</sup>

## ערכם ומשמעותם של מדרשי ההלכה

אפשר כעת לסכם ולומר שמדרשי ההלכה שבסוגיה מהווים תשתית להבנת המהות העקרונית והרעיונית של מצוות 'תשביתו'.

מן ההשוואה של 'תשביתו' לנותר ולעבודה זרה, למדנו שתי תובנות אפשריות של החמץ: מאכל של היתר שעבר זמנו, או דגם של איסור חמור. אם כן, החקירה העקרונית במקומה עומדת, אלא שאם האחרונים ניסחו את החקירה בשפה מופשטת, מודרנית, הרי שהתנאים והאמוראים ניסחו אותה לפי דרכם, בשפה המדרשית.<sup>16</sup> אם חמץ מתדמה לנותר, הרי זה חפץ של מצווה שעבר זמנו והוא טעון שריפה. מעשה השריפה דומה לשריפת נותר. ומשנתקיימה בו מצוותו הרי הוא מותר. אם חמץ מתדמה לעבודה זרה הרי הוא חפץ של איסור שיש לסלקו בכל דרך אפשרית מרשות ישראל, ועל כן מפרר וזורח או עושה כל פעולה אחרת שמסייעת לסילוקו. הדעת נותנת שאם חמץ מדומה לנותר, הרי הוא דבר רצוי מלכתחילה, ולכן צריך שיהיה לאדם חמץ קודם הפסח, ואם

<sup>15</sup> המנחת חינוך הצביע על כך שחקירתו קשורה למחלוקת הראשונים בדבר זמן התחולה של מצוות ביעור חמץ. גם בדעות התנאים והאמוראים, יש להרחיב בביאור הסוגיה על אודות מועד ההשבתה. בפסחים ד, ע"ב; ה, ע"א, שבה מצויות שיטות שונות בהסברת המקור לחובת ההשבתה בערב הפסח, ואכמ"ל.

<sup>16</sup> הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ השתמש בביטוי "המושג הציורי", כתיאור של דבר בדרך ציורית שאין לקרוא כפשוטו כלל אלא כסוג של מטפורה. אפשר להתייחס אל הדימוי המדרשי של חמץ לנותר או לעבודה זרה כסוג של "מושג ציורי". ('הבנת התורה', דניאל גוטנמכר (עורך), **לפנים**, ירושלים תש"ס, עמ' 75-89. המאמר המקורי נדפס בכתב-העת **רשפים**, סיון תשי"ח).

חמץ מדומה לעבודה זרה, אין שום עניין שיהיה לאדם חמץ קודם לפסח. אלא שלא כמו בעבודה זרה, חמץ איננו איסור גמור ומותר להחזיקו ולאכלו בשאר ימות השנה, ורק בערב פסח הוא נתפס כדבר פסול ואסור ומוטב שלא יהיה ביד האדם.

## הלכות ומנהגים של ראשונים ואחרונים

פסק ההלכה במחלוקת התנאים הוא מישור נוסף שבו באה לידי ביטוי דו-הקוטביות שבסוגיה. באופן פשוט, יש מחלוקת ראשונים כיצד לפסוק. יש הפוסקים כחכמים, באשר הם הרבים, ויש הפוסקים כרבי יהודה, משיקולים שונים כגון שהמשנה סתמה כמותו ורבי עקיבא סובר כמותו.<sup>17</sup> הנטייה הראשונית היא להניח שהעובדה שהראשונים פסקו להלכה בעקבות התנאים אינה מוסיפה ממד חדש למחלוקת היסודית - בייחוד כאשר הפוסקים מבססים את עמדותיהם על כללי הפסיקה, שהרי כללי הפסיקה אינם מתייחסים כלל לעניינה הפרטי של הסוגיה ולנושא הנדון בה, וכל תפקידם הוא לסייע להכריע במחלוקת בלי להיכנס להכרעה בדיון המקומי. ואף-על-פי-כן נמצא שתולדות ההלכה והמנהג כוללים גיוון רב יותר בהשפעת שתי העמדות הבסיסיות.

### עמדת הטור – ללא הכרעה

בעל הטורים (טור אורח חיים, סימן תמה) מביא את שתי הדעות עם פסקי הראשונים, ואינו מכריע באופן מוחלט ביניהן:

רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה ורש"י פוסק כוותיה, וכן בספר המצוות.<sup>18</sup> והגאונים פסקו כחכמים דאמרי מפרר וזורה לרוח או מטיל לים פירוש גם יפרר כשיזרוק לים ולא ישליכנו שם שלם וכ"כ הרמב"ם ז"ל ובעל העיטור.

הטור אינו מכריע כאחת הדעות אלא פונה לאפשרות הביניים שהעלה רבי יהודה בן בתירא, והיא – הבחנה בין זמני קיום המצווה:

ואף ר' יהודה לא קאמר דוקא בשריפה אלא שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ופירש"י: שלא בשעת ביעורו הוא שעה ששית אז הוא דוקא בשריפה, ובשעת ביעורו הוא מכאן ואילך. ורבנו תם פירש איפכא: שעת ביעורו הוא שעה ששית ואז השבתתו בכל דבר, ומשם ואילך דוקא בשריפה. ולפי זה, אפילו לרבי יהודה אין צריך לשורפו שרוב העולם מבערין קודם סוף שש. כתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל, דאפילו לרש"י בשעה חמישית השבתתו בכל דבר כיון שמותר בהנאה. ואינו נראה כן מפירושו, שהוא פירש דלר' יהודה אפילו יוצא בשיירא הוא דוקא בשריפה.

בפועל נותרה המחלוקת בעינה מכיוון שהעולם מבערים חמץ קודם שעה שישית, וגם אם פוסקים כדעת רבי יהודה נשארת בעינה מחלוקת הראשונים אם בשעה שקודם זמן ביעורו (לפני השעה השישית ביום) חייב רבי יהודה שריפה. גם בנוגע לזמן איסורו, דהיינו אחרי חצות היום, משמר הטור את המחלוקת:

<sup>17</sup> הרא"ש בפרק ג סימן ג מפרט את שיקולי הפסיקה לכאן ולכאן.

וכששורפו בשעת איסורו לכ"ע אסור ליהנות בו לכך טוב לעשות לו מדורה ולשורפו בפני עצמו אבל ליהנות באפרו אחר ששרפו זה תלוי בפלוגתא דר"י ורבנן לרבי יהודה שהוא בשריפה מותר דקיימא לן כל הנשרפין אפרן מותר ולרבנן אסור דכל הנקברין אפרן אסור ואם בישל בו תבשיל או אפה בו פת לר"י שאפרו מותר אין התבשיל או הפת אסורין אלא אם כן נאפה הפת ונתבשל התבשיל בעוד גוף החמץ קיים או הגחלים לוחשות אבל אם כבו מותרין ולרבנן שאפרו אסור אסורים בכל ענין והרמב"ם ז"ל כתב סתם ואם אפה בו פת או בישל בו תבשיל אסורין והוא הולך לשיטתו שפוסק כחכמים.

אף-על-פי שהטור מעדיף את דרך השריפה אין הוא מכריע כרבי יהודה,<sup>19</sup> ולכן הוא משאיר את השאלה מה דינו של האפר פתוחה. מתברר שהוא גם יטען שאם אין לו במה לשרוף לא יהא יושב ובטל, אלא יבערנו בכל דרך.

מדברי הטור לא מבואר במה נחלקו רש"י ורבנו תם. ויש לפרש כך: שתי השיטות הללו הן התפלגות משנית במסגרת דעתו העקרונית של רבי יהודה שיש מצווה אקטיבית של ביעור בשריפה. רש"י ורבנו תם מקבלים את דעת רבי יהודה בן בתירה שיש להבחין בין זמנים שונים, אלא שהם נחלקו על פירושה. רש"י פירש שההקפדה על קיום המצווה האקטיבית בשלמותה לא יכולה למנוע את קיומה של המצווה הפסיבית, ההימנעות מן הלאוויים. ולכן בזמן הביעור מצוותו בשריפה דווקא, אבל משנכנס זמן האיסור, לא יהא יושב ובטל, אלא יבערו בכל דרך שאפשר. רבנו תם, לעומתו, פירש ששעת השריפה היא דווקא בעת שהחמץ נכנס למעמד של נותר, אחרי זמן איסורו, שאז הוא הופך להיות 'חפצא' שיש בגופו מצוות ביעור; קודם לכן, ניתן לסלקו בכל דרך שהרי עדיין אין בו בגופו שום איסור, וקיימת רק חובת הגברא למנוע שיהיה לו חמץ בפסח. לפי הסברנו זה, רש"י ורבנו תם נחלקו בהבדלי הגוונים שבין המנחת חינוך לגר"ח מבריסק בחקירה. רש"י הבין את רבי יהודה לפי ביאור החקירה שבמנחת חינוך שלפיו קיימת מצווה אקטיבית של ביעור, והיא יכולה – וצריכה, להתקיים בזמן ביעורו שקודם לזמן איסורו, ואילו רבנו תם הבין את רבי יהודה כפי שהחקירה מוסברת אצל הגר"ח: שחובת שריפת חמץ היא בשל איסור בחפצא, שמופיע רק בתוך זמן איסורו.<sup>20</sup>

## בין השולחן ערוך והרמ"א

ר' יוסף קארו פסק בשולחן ערוך כרמב"ם וסיעתו, ההולכים בשיטת חכמים, שאין צורך דווקא בשריפה:

<sup>18</sup> זהו הסמ"ג וזו הפסיקה האשכנזית העיקרית, וכן פסקו גם בעלי התוספות.

<sup>19</sup> עיין בבית יוסף כאן, שנטה לומר שדברי הטור "טוב לעשות לו מדורה ולשורפו בפני עצמו" אינם מתייחסים לשעת איסורו אלא גם למי שמבער קודם לכן. וכן הוא במגן אברהם, ס"ק ד.

<sup>20</sup> דברי רש"י ורבנו תם מבוארים בסוגיה בפסחים יב, ע"ב. ושם מפורש בדברי התוספות, ד"ה 'אימתי' שהסיבה שבגללה מחייב רבנו תם שריפה אחרי זמן ביעורו היא ההשוואה לנותר.

כיצד ביעור חמץ, שורפו או פוררו וזורה לרוח או זורקו לים. ואם היה החמץ קשה ואין הים מחתכו במהרה, הרי זה מפררו ואחר כך זורקו לים (שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תמה, א).

הרמ"א לא חלק על דברי המחבר, אולם הוסיף הערה המקיימת גם את הדעה החולקת:

הגה: והמנהג לשורפו.

וטוב לשורפו ביום דומיא דנותר שהיה נשרף ביום (ד"ע). אך אם רוצה לשורפו מיד אחר הבדיקה כדי שלא יגררנו חולדה, הרשות בידו. (הגהות מיימוני, פרק ג וכלבו).

אף-על-פי שהרמ"א אינו חולק על המחבר, הוא מציין שהמנהג אינו כדעת המחבר אלא נוהגים לשרוף. ולא עוד אלא שהרמ"א גם נסמך על טעמו של רבי יהודה – ההיקש לנותר, ומסיק מכך חידוש שלא שמענו עליו בגמרא, חובה לשרוף ביום דווקא! רעיון שאינו מובא כלל בדברי רבי יהודה שבמשנה ובגמרא והרמ"א מעלה אותו כחלק מן המנהג המבקש לשמר את דעת ר' יהודה. ברור שהמנהג שהרמ"א מביא אינו רק חומרה, לצאת ידי הדעה האחרת.<sup>21</sup> העובדה שהוא מוסיף ש"טוב לשורפו ביום" ומפרט - "דומיא דנותר", מורה שהשריפה ביום נועדה לשמר את המשמעות האחרת שהוא מציע לביעור חמץ – לא סילוק החמץ בעלמא, אלא טקס הקשור לשעתו, בבחינת "בל תותירו". נמצא, שבעקבות הרמ"א, לא רק ששיטת ר' יהודה לא נעלמה בעקבות דחייתה מן ההלכה, אלא שהיא אף הועצמה והוסף לה פרט חדש – מנהג השריפה ביום דווקא. ואחרונים הוסיפו וליקטו עוד ממנהגי אחרוני הראשונים:

טוב לעשות לו מדורה בפ"ע, ורש"ל כתב לשרוף אותו בחצר וכן נוהגין.<sup>22</sup>

אם יש לו הושענות טוב לשרוף החמץ בהושענות הואיל ואיתעביד בו מצווה חדא ליתעביד בו גם מצוות תשביתו.<sup>23</sup>

מכאן כבר ברור לגמרי שמדובר בטקס חגיגי של קיום מצוות שריפת חמץ. כדעת רבי יהודה המוסברת על-ידי חקירת האחרונים, יש כאן מצווה אקטיבית, פעילה, הדומה לשופר ולולב, המכילה זמן קיום, מעשה מובהק, ומסביבה כבר מתגבשת מערכת שלמה של מנהגים, נוסחי תפילה ויהי-רצון,<sup>24</sup> והמקובלים והחסידיים הוסיפו אף יותר מזה במנהגיהם.<sup>25</sup>

## "ההדלקה" של ערב פסח

צעד נוסף וקיצוני יותר לשימור שיטתו של רבי יהודה מביא הרמ"א בהגהה לסעיף ג:

ואם לא מצא חמץ כשבדק ישרוף הכלי שלקח לבדיקה, כדי שלא ישכח חובת ביעור (מהרי"ל).

<sup>21</sup> דלא כמשתמע מדברי המשנה ברורה, שם ס"ק ו.

<sup>22</sup> מגן אברהם, סימן תמה, ס"ק ד.

<sup>23</sup> משנה ברורה, סימן תמה, ט, ממנהגי מהרי"ל.

<sup>24</sup> מובאים בסידורים ובנוסחאות של הגדות פסח. ראה לדוגמה בסידור היעב"ץ.

<sup>25</sup> כמובא בלוחות המנהגים השונים, בעיקר חסידיים. ראה לדוגמה לוח דבר בעתו, בעריכת ר"מ גנוט, במנהגי ביעור חמץ המופיעים ב"ד ניסן.

הנחיה זו של המהרי"ל נראית מוזרה מאוד: אם יש איסור חמץ בפסח ולאדם אין חמץ, איך יביא הדבר לידי לכך שישכח חובת הביעור? וכי יעלה על הדעת שנחייב אדם לקנות איסורים כדי לבערם ולהימנע מלעבור עליהם? ברור שהמהרי"ל הבין את מצוות הביעור, "תשביתו", כמצווה חיובית, אקטיבית, שאין יוצאים בה אם לא היה חמץ ושרפו. יתר על כן, מסתבר שהמהרי"ל ייחס חשיבות לטקס השריפה עצמו, עד כדי כך שסבר שיש טעם לקיימו גם אם אין לו כלל חמץ לשריפה.<sup>26</sup> בעוד שעד כאן ביארנו, לכל הדעות, את עיקר המצווה בסילוק החמץ, והדיון בשאלה איך לעשות זאת היה דיון משני, הרי שהמהרי"ל סבור אחרת וכנראה הפוך – שעיקר המצווה הוא מעשה הביעור, והחמץ אינו אלא אמצעי לקיום המצווה. בדומה לתפקידו של השמן בנר חנוכה. המצווה היא ההדלקה, והנר והשמן הם האמצעי. ואכן אם תופסים כך את עיקר המצווה אזי יש באמת היגיון בהוראה לשמר את זכר מעשה המצווה גם אם חסרים הכלים לביצועה התקני.<sup>27</sup>

ברור אם כן שלא בחומרות עסקינן אלא בעיקרי הלכות ובמנהגים. הסיבה לשימורן של שתי הדעות נובעת מהנחות היסוד של דיוננו. אין מדובר כאן במחלוקת בעלמא, אלא בשני היבטים של המצווה, שיש להם – בין היתר – גם מופע של מחלוקת. הכרעת המחלוקת כדעה אחת היתה מביאה להיעלמותו של ההיבט האחר, ולראיית המצווה וקיומה באופן חד-ממדי. היות שהמחלוקת לא הוכרעה, אצל הטור, או הוכרעה אצל השולחן ערוך כדעת חכמים אבל גובתה במערכת מנהגים שמשמרת את שיטת רבי יהודה, אנו זוכים לפגוש ליד מדורת החמץ את שני פניה של המצווה. מצד אחד – סיום עבודות הניקיון לפסח, הכוללת השלכת שאריות הפסולת לאשפה<sup>28</sup> ושריפת החמץ שנשאר, ומצד שני – טקס חגיגי של "הדלקה", המצרף לחמץ גם את הבערת הלולב וההושענות, ומלווה בתפילות ובזמירות. מכאן כמובן עולות שאלות בנימוסים והנהגות של ערב פסח: האם הולכים למקווה קודם לביעור חמץ – כדי להתקדש לקראת הטקס החשוב, או שמא רק משנפטרו מן החמץ, רק אז, אפשר לגשת להתקדש לחג. מה לובשים לביעור חמץ? בגדי עבודה, בגדי חולין – שהרי זה השלב האחרון במפעל הניקיון הגדול, או שמא דווקא יש ללבוש בגדי יום טוב, שהרי, כאמור, עומדים לקיים מצווה פעילה, כמו שופר ונטילת לולב.

## בדיקת חמץ - לאור הנר

בחלקו השני של המאמר נבחן את יעילותו של הדגם הדו-קוטבי בחלק אחר של מצוות 'תשביתו' – בהלכות בדיקת חמץ. בדומה לביעור, גם ביחס לבדיקה ישנה דעה האומרת כי הבדיקה והביעור

<sup>26</sup> כידוע, מנהגו של המהרי"ל התרחב יותר, ונוהגים לשרוף את הכלי ששימש לבדיקה גם אם יש חמץ. בחוצות הערים מוכרים ערכות לבדיקת חמץ המכילות אביזרי מצווה קבועים: נר, נוצה, וכף לאיסוף החמץ שנהוג לשרוף אותה). בשיעור אחר הראינו שלמנהג הזה של שריפת הכלי עם החמץ יש גם שורש אחר והוא הדעה הנזכרת בגמרא ש"קדרות בפסח ישברו". גם זו דעה שנדחתה מההלכה ונשאר לה שריד דק במנהג. ואכמ"ל.

<sup>27</sup> כעין מה שנתבאר בדברי הפוסקים בהלכות נטילת לולב כאשר אין לולב כשר או חסר אחד מארבעת המינים. המהרי"ל מציע לקיים הנענועים של ההלל, אך לא לאפשר נטילה לכל אחד ואחד אפילו בלי ברכה (שו"ת מהרש"ל סימן ח). גם שם אפשר לבאר כך: הנטילה עצמה היא קיום של "ולקחתם לכם" ואין כאן לקיחה אם אין לולב. ואולם בנענועים אין הלקיחה עיקר אלא ההלל, והמינים רק מלווים אותו. במסגרת זו אפשר לקיים זכר ללולב גם אם אין לולב כשר.

<sup>28</sup> השימוש בפח האשפה לביעור חמץ, כשאין באפשרותו לשרפו נדון על-ידי האחרונים. לסיכום הדעות ראה ש"ז גרוסמן, **סידור פסח כהלכתו**, ירושלים תש"מ, חלק א, עמ' קעז, הערה 21 שם.

אינן אלא הכשר לקיום הלאו של 'בל יראה ובל ימצא'. בדרך זו, ניתן להשוות את בדיקת חמץ לבדיקות בתחומים אחרים בהלכה, שאין בהן ערך כשלעצמן ואין הן אלא אמצעי להימנע מאיסור. כגון, בדיקת פירות וירקות לפני אכילתם כדי לוודא שאין בהם חרקים. בקוטב השני ישנה גישה הרואה את בדיקת החמץ כמצווה בפני עצמה, או לכל הפחות כהשלמה מדרבנן למצוות 'תשביתו' מדאורייתא. על-פי גישה זו בדיקת החמץ תתפרש כמצוות עשה העומדת בפני עצמה, כשם שה'תשביתו' נבדלת מן הלאווים של 'בל יראה' ו'בל ימצא'. הבדיקה, לפי תפיסה זו, היא חלק מן החובה הפעילה של ביעור החמץ קודם הפסח.

## לאור הנר

הלכות פסחים נפתחות במשנה בקביעה: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר".

לאחר שהגמרא עסקה בפירוש "אור לארבעה עשר", ו"בודקין את החמץ", סוגיות שביררה בהן את המקורות וההלכות של זמן הבדיקה ומקור חיובה, היא נפנית לברר את שיעור החובה לבדוק "לאור הנר" ואת טעמה.

לאור הנר, מנא הני מילי? [מנין הדברים הללו?] אמר רב חסדא: למדנו מציאה ממצאה, ומציאה מחיפוש, וחיפוש מחיפוש, וחיפוש מנרות, ונרות מנר. מציאה ממצאה: כתיב הכא: 'שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם', וכתוב התם: 'ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא'. ומציאה מחיפוש ידיה, וחיפוש מנרות: דכתיב: "בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות", ונרות מנר, דכתיב "נר (אלהים) [ה'] נשמת אדם חפש כל חדרי בטן" (פסחים ז, ע"ב).

דרשת רב חסדא מציעה אסמכתא מן הכתוב לבדיקה בנר. מעצם הגישה הזאת אנו למדים שרב חסדא סובר שיש טעם רעיוני לבדיקת חמץ לאור הנר, והוא אינו מסתפק בהסבר הפונקציונלי, המעשי, שהבדיקה מתבצעת לאור הנר בצורה טובה יותר מאשר על-ידי מקור אור אחר.<sup>29</sup>

הגישה האחרת הוזכרה כבר קודם לכן בגמרא ועלינו לברר עתה את היחס בין שתי העמדות הללו.

מכדי, בין לרבי יהודה ובין לרבי מאיר חמץ אינו אסור אלא משש שעות ולמעלה, ונבדוק בשית! וכי תימא: זריזין מקדימין למצוות, נבדוק מצפרא! דכתיב: 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', ותניא: כל היום כולו כשר למילה, אלא שזריזין מקדימים למצוות. שנאמר: 'וישכם אברהם בבקר'. אמר רב נחמן בר יצחק: בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם, ואור הנר יפה לבדיקה (פסחים ד, ע"א).

שאלת הגמרא נוצרה מההבנה שבדיקת החמץ נובעת באופן ישיר מהצורך לסלק את החמץ קודם זמן איסורו. מכיוון שתחולת האיסור היא רק מחצי היום אין טעם לחובת הבדיקה המוקדמת, שכן אפילו "זריזים מקדימים" אינם מקדימים אלא לתחילת היום. ר' נחמן בר יצחק אינו חולק על עצם העובדה שבדיקת חמץ היתה יכולה להיעשות ביום, אולם הוא מציע טעמים מעשיים-שימושיים לבדיקה בערב - בני-האדם מצויים בערב בבתיהם, ואור הנר יפה לבדיקה. מתברר

<sup>29</sup> בהמשך סוגיה זו מובאת הדרשה לחיוב הבדיקה לאור הנר גם ממקורות תנאיים. יש לדון ביחס שבין דרשתו של רב חסדא לבין דרשות התנאים. ואכמ"ל.

שהטעם העיקרי לבדיקה בלילה, בעת החשכה, הוא אור הנר, ואילו הטעם שבני-אדם מצויים בבתיים מקדים את זמן הבדיקה לתחילת הלילה.<sup>30</sup>

מבחינת סדרי הזמנים, דברי ר' נחמן בר יצחק מאוחרים לסוגיה הדרשנית, ואין זה הגיוני שהוא לא הכיר את הגישה שמייצג רב חסדא, המסתמכת גם על מקורות תנאיים.<sup>31</sup> על כן, סביר שר' נחמן בר יצחק הציע טעם מעשי מכיוון שלא קיבל את הדרשה כמקור מחייב, והוא סבר שאין זו אלא אסמכתא. אסמכתא זו יכולה להיות טעם שבדיעבד אך אינה מספיקה לייסד עליה חיוב הלכתי.

## מדרש חיפוש ומציאה

נשוב לדרשת רב חסדא. כאמור, רב חסדא לא דרש את דרשתו "יש מאין". קדמו לו מקורות תנאיים, שהגמרא מביאה אותם בהמשך הסוגיה, ויש להם מקבילות בתוספתא, במכילתא דרשב"י ובירושלמי. ייחוסה של דרשה זו לרב חסדא נובע מהנופך המיוחד שהוא הוסיף בה.

מבחינה סגנונית, ייחודה של דרשת רב חסדא הוא שהיא משרשרת פסוקים באמצעות מילות קישור משותפות: מציאה – חיפוש – נרות – נר. אולם ברור, שרב חסדא לא חיפש באופן ישיר מקור שיוכיח שגר מועיל לחיפוש, הדרשה מסורבלת מדי לכך וכוללת קישורים דחוקים.<sup>32</sup> לפיכך, יש לפרש את הדרשה הזאת בשני מישורים. המישור החיצוני, המתרכז בשאלה מנין שצריך לבדוק דווקא לאור הנר, הוא מישור "מארגן" שבאמצעותו ניתן להביא את הפסוקים ולהסדירם זה לצד זה. המישור השני, מישור פנימי, "מהותי", שבו הפסוקים הללו מכוונים לרעיון הרוחני העומד בעיקרה של דרשה זו. כדי להבין את המישור הזה, עלינו לראות את הפסוקים במקורם.

הצורך להביא מפסוק ראיה שחיפוש ומציאה קשורים זה לזה, משול לצורך להביא מפסוק ראיה לכך שיש אור ביום וחושך בלילה. זוהי דרשה מיותרת לחלוטין, אלא אם יש כאן רצון להצביע על רעיון מסוים. ההפניה הראשונה אל פסוקי המציאה והחיפוש ממקדת את אלומת האור אל פרשת החמץ בחומש שמות בכללותה:

(יב, טו) שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ אֹךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שָׂאֵר מִבְּתֵיכֶם כִּי כָל אֶכֶל חֹמֶץ וְנִכְרֶתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד יוֹם הַשִּׁבְעִי:

(יב, יט) שְׁבַעַת יָמִים שָׂאֵר לֹא יִמָּצֵא בְּבֵתֵיכֶם כִּי כָל אֶכֶל מִחֹמֶצֶת וְנִכְרֶתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעֵדֶת יִשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ:

(יג, ז) מִצּוֹת יֹאכְל אֶת שְׁבַעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לָךְ חֹמֶץ וְלֹא יֵרָאֶה לָךְ שָׂאֵר בְּכָל גְּבֻלָּךְ:

<sup>30</sup> קביעת הזמן הראוי לבדיקה על-פי נתוני האור, דומה להמלצה לבדוק כתמים באור יום, אך לא בשמש ישירה.

<sup>31</sup> לפי דעת הרא"ש רוזנטל ("כת"י ששון ולוצר ומקומו בתולדות הנוסח של מסכת פסחים", מבוא למהדורת הפקסימיליה של כתב-היד, לונדון תשמ"ה). אפשר לומר שזוהי דוגמה לכפל המקורות של מסכת פסחים. בתלמודו של רנב"י הטעם הוא טעם מעשי, ובתלמוד ממקורות אחרים הטעם הוא טעם מדרשי. הבחנת המקורות של רוזנטל אינה מספקת כדי לפתור את ההתעלמות מן הסתירה שבין רב חסדא לרנב"י. גם אם נאמר שרנב"י עצמו לא הכיר כלל את דברי רב חסדא ואת המקורות התנאיים שלפניו, קשה להסביר איך נעלם הדבר בדורות הבאים עד לעריכת הגמרא. על עצם שיטתו של הרא"ש רוזנטל ראה מה שכתב אהרן עמית, 'מקומם של כתבי היד התימניים שבמסורת הנוסח של מסכת פסחים', *HUCA*, 73 (2002), עמ' לא-עז.

<sup>32</sup> הראשונים והאחרונים פלפלו בפירוש הדרשה ובהבהרת הצורך בכל פרטיה. ראה לדוגמה בפני יהושע.

אלו הם שלושת הפסוקים בחומש שמות שבהם מופיעה חובת סילוק החמץ מן הבית בימי חג המצות. האיסור הוא כפול: איסור אכילה ואיסור הימצאות. חובת ההשבחה נובעת בפסוקים משני מרכיבי האיסור. "תשביתו", בניסוח של חיוב אקטיבי, מתייחס בפסוק הראשון (יב, טו) ליום הראשון ומנומק באיסור האכילה, ואילו "בל ימצא" בפסוק השני (יב, יט) והשלישי (יג, ז), מתייחס בניסוח פסיבי לשבעת הימים ולאיסור של ראיית חמץ והימצאות חמץ, הנוסף על איסור אכילתו. הווי אומר: ביום הראשון – שהוכח במדרש ובגמרא שהוא יום י"ד – יש חובה אקטיבית לבער את החמץ, ובשאר ימי החג יש חובה פסיבית, להיעדרותו של החמץ. מדרשי ההלכה אמנם דורשים את הפסוקים כך שהאיסורים מושווים בכל הימים,<sup>33</sup> אולם העיקרון היסודי לא מתבטל: יש צד פסיבי של העדר החמץ, וצד אקטיבי של ביעורו. הצד של העדר החמץ מבוטא בחזרה על הביטוי "לא ימצא".

רב חסדא מבקש אם כן להדגיש שתכלית בדיקת חמץ היא להגיע למצב שלא ימצא חמץ כלל. בלשון העברית שמימי הראשונים ואילך יש נגזרת חדשה של השורש מ.צ.א העשויה לתרום להבנה המדויקת של המצווה: "מציאות". ואם כן, אפשר לנסח את המצווה גם כך: לא יהיה חמץ במציאות כלל. מדובר אם כן על חיפוש ברמה כזאת שאחריה לא יימצא שום חמץ. זהו שיעור במצוות "תשביתו" – שאחרי החיפוש והביעור לא יימצא עוד שום חמץ.

## הקדמות ליציאת מצרים

קריאת הפסוקים במנותק מהקשרם במקור המקראי מחמיצה את המשמעות של הפניית רב חסדא אליהם. הדבר בולט במיוחד בהפניה לפסוק מבראשית, שנראית במבט ראשון כראיה לכך שכדי למצוא צריך לחפש. אבל עיון בפסוק במקומו מורה שרב חסדא מקשר בדרשתו את בדיקת החמץ לסיפור יציאתם של בני ישראל-יעקב, אחי יוסף, ממצרים המטרים את יציאת בני ישראל שבספר שמות.

וַיֵּצֵא אֶת אֲשֶׁר עַל בֵּיתוֹ לֵאמֹר מַלֵּא אֶת אֲמִתְחַת הָאֲנָשִׁים אֶכֶל כָּאֲשֶׁר יוֹכְלוֹן שָׂאת וְשִׂים כֶּסֶף אִישׁ בְּפִי אֲמִתְחָתוֹ: וְאֶת גְּבִיעֵי גְבִיעַ הַכֶּסֶף תִּשִּׂים בְּפִי אֲמִתְחַת הַקֶּטָן וְאֶת כֶּסֶף שִׁבְרוֹ וַיַּעַשׂ כַּדָּבָר יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֶּר: הַבֹּקֶר אִשֵּׁר וְהָאֲנָשִׁים שָׁלְחוּ הֵמָּה וְחַמְרֵיהֶם: ... וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו לָמָּה יִדְבֹּר אֲדֹנֵי כַּדָּבָרִים הָאֵלֶּה חֲלִילָה לַעֲבֹדֶיךָ מַעֲשׂוֹת כַּדָּבָר הַזֶּה: הֵן כֶּסֶף אֲשֶׁר מִצְאָנוּ בְּפִי אֲמִתְחָתֵינוּ הִשְׁיבָנוּ אֵלֶיךָ מֵאֶרֶץ כְּנָעַן וְאִידָּה נִגְנַב מִבֵּית אֲדֹנֶיךָ כֶּסֶף אוֹ זָהָב: אֲשֶׁר יִמָּצָא אֹתוֹ מַעֲבָדֶיךָ וְגַם אֲנַחְנוּ נִהְיָה לְאֲדֹנֵי לַעֲבָדִים: וַיֹּאמֶר גַּם עֲתָה כַּדָּבָרִיכֶם כֵּן הוּא אֲשֶׁר יִמָּצָא אֹתוֹ יִהְיֶה לִּי עֶבֶד וְאַתֶּם תִּהְיוּ נָקִים: וַיִּמְהָרוּ וַיֹּרְדּוּ אִישׁ אֶת אֲמִתְחָתוֹ אֶרְצָה וַיִּפְתְּחוּ אִישׁ אֲמִתְחָתוֹ: וַיַּחֲפֹשׂ בְּגָדוֹל הַחֹל וּבִקְטָן כֶּלֶה וַיִּמָּצָא הַגְּבִיעַ בְּאֲמִתְחַת בְּנִימָן (בראשית מד).

כבר העירו המפרשים על הזיקה שבין פרשה זו לפרשת יציאת מצרים.<sup>34</sup> אחי יוסף שהם בני ישראל, יוצאים ממצרים תוך כדי עימות מתמשך עם השליט המצרי ופניהם מועדות לארץ ישראל.

<sup>33</sup> כמבואר בסוגיית הבבלי בפסחים ד, ע"ב - ה, ע"א.

<sup>34</sup> ראה בפני יהושע. הכול מיוסד על עקרון "מעשה אבות סימן לבנים" שבעיני הרמב"ן הוא היסוד המנחה של כל ספר בראשית.



באמתחותיהם צרורה תבואה – חמץ או מצה? – ובתוכה מגניב יוסף גם כלי כסף, רמז ל"וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות". השליט המצרי ירדוף אחריהם ולא יאפשר להם לצאת, מפני שימצא בכליהם את הגנבה.

ביציאה העתידית ממצרים הם יצאו כשמשארותם צרורות על שכמם, השליט המצרי שירדוף אחריהם ייכשל ויטבע בים סוף, והם ייהנו גם משלל מצרים שעל הים.

הסימן לבנים אינו רק מופת על-טבעי, הוא גם הדרכה חינוכית: בני ישראל שיצאו ממצרים בספר שמות יהיו חייבים לבדוק היטב את כליהם שאין בהם חמץ ממצרים. וכך בכל הדורות כולם – כדי להיגאל משבי וממצרים, צריך בראש ובראשונה לפשפש ולבדוק בכלים, שהם נקיים מכל דבר שאסור שיהיה שם, שאם לא כן אי-אפשר להיחלץ מכבלי השעבוד. צריך להיפטר מן הטומאות ומן התאוות המסומלות בחמץ. אסור לגנוב, אך אפשר לקחת בשמחה וברשות את אשר יתנו ברצון המשעבדים.

לפי זה, בבדיקת החמץ יש רמז לאופן הראוי שבו יש לפעול כדי לצאת מגלות לגאולה, וממצרים להרווחה: על-ידי בדיקה של ניקיון הרכוש וזהירות בניקיון הכפיים.

## קרוב יום ה'

הפסוק השלישי מעביר את הדיון ממישור חומרי-מוחשי, למישור רוחני:

וְהָיָה בַּעַת הַהִיא אֶחָפֶז אֶת יְרוּשָׁלַם בְּנֵרוֹת וּפְקָדָתִי עַל הָאֲנָשִׁים הַקָּפָאִים עַל שְׁמֵרֵיהֶם הָאֲמָרִים בְּלִבָּבָם לֹא יִיטִיב ה' וְלֹא יִרְעֶ: וְהָיָה חֵילָם לְמִשְׁשָׁה וּבְתֵיהֶם לְשִׁמְמָה וּבְנֵי בְתֵיהֶם וְלֹא יֵשְׁבוּ וְנִטְעוּ כְרָמִים וְלֹא יִשְׁתּוּ אֶת יַיִנָם: קָרֹב יוֹם ה' הַגָּדוֹל קָרֹב וּמֵהָר מָאֵד קוֹל יוֹם ה' מֵר צָרָת שָׁם גָּבוֹר: יוֹם עֲבָרָה הַיּוֹם הַהוּא יוֹם צָרָה וּמְצוּקָה יוֹם שָׂאָה וּמְשׂוֹאָה יוֹם חֹשֶׁךְ וְאֶפְלָה יוֹם עָנָן וְעֶרְפֶל: יוֹם שׁוֹפָר וּתְרוּעָה עַל הָעָרִים הַבְּצֻרוֹת וְעַל הַפְּנוֹת הַגְּבֻהוֹת: וְהִצַּרְתִּי לָאָדָם וְהָלְכוּ כְּעֹנִיִּים כִּי לֹא חָטְאוּ וְשִׁפְפוּ דָמָם כְּעֶפֶר וּלְחֶמֶם כְּגִלְלִים: גַּם כִּסְפָם גַּם זָהָבָם לֹא יוּכַל לְהַצִּילָם בַּיּוֹם עֲבָרָת ה' וּבְאֵשׁ קִנְאָתוֹ תֹאכַל כָּל הָאָרֶץ כִּי כָלָה אִף נִבְהָלָה יַעֲשֶׂה אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל הָאָרֶץ (צפניה א, יב-יח).

זוהי נבואת פורענות על אודות יום ה' המר והנורא. זהו המקור המקראי למושג "יום שואה", שהפך לציון זמן ולמאורע שהתרחש בדור האחרון. האנשים שכלפיהם מכוונת הנבואה הם אנשים "הקופאים על שמריהם" ומחמיצים את השעה, את המצווה, את עבודת ה'.<sup>35</sup> אלוקים מחפש את האנשים הללו בנרות, בירושלים, על מנת לעוררם, ואולי גם להענישם:

ברוך המקום ברוך הוא שאין לפניו משוא פנים, כשם שעוברין עבירה בחדרי חדרים, בסתרי סתרים, במקום החושך במקום הטמון, כך הקב"ה בוררן מחדרי חדרים מסתרי

<sup>35</sup> בירמיהו מח, יא, מתוארת לחיוב שקיטתו של מואב על השמרים: מפני שמעולם לא גלו, נתברכו בשקט ולכן לא נפגם טעמם וריחם. בעוד שטלטול החבית גורם לערבוב מחודש של השמרים ביין ופגימה בטעמו. קפיאה על השמרים ושקיטה על השמרים הן צורות שונות לתיאור מציאות הדומה למציאות שבחבית יין. אלא שקפיאה – במובן "ציפה", היא ביטוי שלילי של שלווה אדישה, ואילו שקיטה היא ביטוי חיובי של שלווה רוגעת ובוטחת. אנשי השמרים, מרוב רצונם לשמור על המנוחה, מחמיצים את השעה לחולל שינוי בחייהם ובעולם כולו – להיגאל.

סתרים, מקום הטמון באבנים, מתוך הפירות,<sup>36</sup> שנאמר: 'בעת ההיא אחפש את ירושלים בנירות' [וגו'] (צפניה א, יב), ואומר והיה חילם למשיסה [וגו'] (שם שם, יג) (אליהו רבה, פרשה יח).<sup>37</sup>

קישורו של פרק הנבואה בצפניה לסוגיית בדיקת החמץ מלמד על המשמעות הרוחנית של החיפוש, הבדיקה והביעור: חיפוש העוונות על מנת לטהר ולהכשיר את האדם ואת העם לקראת הגאולה.

## נשמת אדם

הפסוק האחרון בשלשלת קושר את בדיקת העוונות הסמלית לעבודה רוחנית ממש, וממיר את הנר החומרי בנשמה:

נֶר ה' נְשִׁמַת אָדָם חֶפֶשׁ כָּל חֲדָרֵי בֶטֶן<sup>38</sup> (משלי כ, כז).

כאן הקשר ברור ומובן ומאליו. הפסוק במשלי משתמש בנר ובחיפוש כמטפורה לביקורת עצמית ולתיקון פנימי של האדם. פסוק זה משמש מקור יסוד בספרי מוסר וחסידות. והוא מיתרגם גם להדרכה מעשית, למה יש להתכוון בעת בדיקת חמץ:

היוצא לנו מזה תוכחות מוסר גדול שיש לכל אדם לחשוב בלבו באמת בעת בדיקת חמץ וידע שהגיע העת לבדיקת חמץ בפועל ממש. ולכן יכוין בלבו אז לבדוק כל המדות שלו אם יש בהם איזה חימוץ היינו איזה מדה רעה ח"ו. ובעת שריפת החמץ יכוין ג"כ לבער ממנו את המדות הרעות מכל וכל.<sup>39</sup>

## מקורות תנאיים: זכר לדבר

הגמרא אינה מסתפקת בדרשתו של רב חסדא ומוסיפה עוד שני מקורות דומים, תנאיים. דרשות אלה דומות מאוד לדרשת רב חסדא ומן הסתם שימשו כמקור לדרשה האמוראית. אבל, נראה שבין רב חסדא לבין הברייתות קיים הבדל של ממש: בלשון הברייתא מופיע הביטוי "אין ראה לדבר זכר לדבר", דהיינו, הפסוקים הללו שבמדרש אינם מקור מחייב להלכה, אלא רק רמז ואסמכתא.<sup>40</sup> ואילו רב חסדא מנסח את דרשתו כך שמשמע ממנה שהפסוקים הם מקור מחייב.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> המהדיר מתקן "חפירות", אולם יש לקיים גם את הנוסח של "פירות", כריבוי של פיר – בור. ומן הסתם מרמז לישעיהו: לחפר פירות ולעטלפים (ישעיהו ב, כ).

<sup>37</sup> במדרשים קיימת גם גישה המחלקת את הפרק לפסוקי נחמה ופסוקי פורענות, שרואה את חיפוש ירושלים בנרות כנחמה: ראה פסיקתא דרב כהנא, פרשה טז, ח, פסיקתא רבתי, פרשה ח. אפשר לומר שהחיפוש הדקדקני אחר העוונות מביא לטיהור המאפשר בעקבותיו את הגאולה, וזהו הפן המאיר של נבואה זו.

<sup>38</sup> בתוספתא ובירושלמי גרסו "נר אלקים נשמת אדם". וחילוף זה טעון בירור.

<sup>39</sup> ר' יהושע השל מאפטא, **אוהב ישראל**, פרשת ויצא. הרעיון מופיע בספרי חסידות רבים. הרחבה מיוחדת תוך התאמת כל סדרי בדיקת וביעור חמץ לתיקון הנפש ראה **בעבודת ישראל**, לשבת הגדול, מהמגיד מקו"ניץ.

<sup>40</sup> זה הוא המובן השכיח של "אין ראה לדבר זכר לדבר", המקור מובא לא לעצם הדין אלא לפריט עובדתי מסוים. כך למשל בהתחלת מסכת ברכות מביאים ראה מספר עזרא שהיום מתחיל ומסתיים "מעלות השחר עד צאת הכוכבים", אך אין זו ראייה של ממש לזמן קריאת שמע. או למשל בהתחלת בבא קמא (ב, ע"ב) מביאים ראה

## הירושלמי: מצוות בדיקה מן התורה

המסקנה העולה מדברי רב חסדא היא שבדיקת חמץ נתפסת כמעשה מצווה הטעון במשמעות רוחנית, מעבר לתפקידה הפונקציונלי באיתור החמץ שנותר בבית כדי למנוע עברה על איסור 'בל יראה ובל ימצא'. גישה זו משפיעה גם על היבטים הלכתיים אחרים בסדרי הבדיקה. בפסקאות הבאות נדון בכמה מן המקורות המבססים גישה זו, וכן בכמה מן ההשלכות הנובעות ממנה.

ושמרתם את היום הזה שמריהו מלפניו <מאור ארבעה עשר> מכאן אמרו אור ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר ואין בודקין לא לאור חמה ולא לאור לבנה >ולא לאור האבוקה< אלא לאור הנר ואעפ"י שאין ראייה לדבר זכר לדבר בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות (צפניה א, יב). לדורותיכם חקת עולם שינהוג [ה]דבר לדורות (מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי יב, יז).

לפי המכילתא דרשב"י יש מקור מן הכתוב לחיוב הבדיקה בתחילת ארבעה-עשר, שכן "היום הזה" שהוא יום ארבעה-עשר צריך להיות שמור מן החמץ. לפי גישה זו, כפשוטה, ייתכן שכל חיוב הבדיקה מקורו מדאורייתא, והוא ממש מצווה מן התורה. דעה כזאת נמצא גם בירושלמי, בסוגית הפתיחה של מסכת פסחים:

אור לארבעה עשר כו'. כתיב "ושמרתם את המצוות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותי מארץ מצרים בראשון בד' עשר יום לחדש בערב תאכלו מצוות, וגומר". מה אנו קיימין? אם לאכילת מצה כבר כתיב "שבעת ימים מצוות תאכלו" ואם לומר שמתחיל בארבעה עשר והכתיב "עד יום האחד ועשרים לחדש", אלא אם אינו עניין לאכילת מצה תניהו עניין לביעור חמץ.

מסקנת הירושלמי היא שבדיקת החמץ הנזכרת במשנה היא חיוב מן התורה הנלמד ממצוות הביעור. וממשיך הירושלמי:

למה לאור הנר? אמר רבי שמואל בר רב יצחק: מפני שהנר בודק כל שהוא. למה בלילה? אמר רבי יוסה שאין בדיקת הנר יפה אלא בלילה.

לשיטתם של אמוראים אלה, בדיקת חמץ לאור הנר בלילה היא עניין פונקציונלי, שימושי: כך עדיף לבדוק. אבל קיימת גם שיטה אחרת:

---

מפסוקים במלכים ובברכת משה ש"שור" הוא "קרן", אך הפסוקים האלה אינם קשורים כלל לדיני אבות הנזיקין, והם רק ראייה שבלשון העברית קרן מזוהה עם שור.

<sup>41</sup> ראה בחידושי הפני יהושע כאן שדן במחלוקת הראשונים אם דרשת הבדיקה לאור הנר היא לימוד מדאורייתא או אסמכתא לדין דרבנן. אפשר להוכיח, ממקומות אחרים במסכת, ששיטתו של רב חסדא היא שמצוות הבדיקה היא מדאורייתא ולפיכך גם דרשת "לאור הנר" היא דרשה גמורה: רב חסדא סובר, בדעת רבי יהודה, שיש חובה לבדוק חמץ בערב פסח שלוש פעמים כנגד "שלוש השבתות שבתורה" (י, ע"ב בדעת רבי יהודה), ומוכן שחיוב כזה מבוסס על ההנחה ש"תשבתו" הוא חיוב מן התורה. הוא אינו מקבל את משנת "חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער", כפשוטה, ומחייב להוסיף ביטול בלב (לא, ב), כנראה מפני שלא די לו בהעדר פסיבי של חמץ ויש לדעתו חיוב לבצע השבתה בפועל – לכל הפחות בלב.

רבי מנא לא אמר כן: ושמרתם את היום הזה לדרתיכם לחוקת עולם עשה שיהו היום והלילה משומרין.

דברי רבי מנא החולק על שני האמוראים הקודמים דומים למדרש שבמכילתא דרשב"י שלפני חובת הבדיקה מתחילה מן הלילה כי ישנה חובת שימורו של יום הארבעה-עשר מחמץ.

ויתחיל בשלשה עשר ויהא היום והלילה משומרין? אף אית ליה כיי דמר רבי יוסי.

כלומר, רבי מנא מודה שצריך לבדוק דווקא בלילה מן הסיבה שהבדיקה לאור הנר עדיפה בלילה, ולכן אי-אפשר להקדים הבדיקה לפני ארבעה-עשר כדי שמיד בכניסתו יהיה משומר.

ויתחיל אור לשלשה עשר? אין כיני יבדוק אפילו מראש חדש!

ההצעה להקדים את הבדיקה לליל י"ג, כך שבכניסת י"ד יהיה כבר בדוק ו"משומר", ובכל זאת הבדיקה תיעשה בלילה, נדחית, כי זו נתפסת כהקדמה יתרה של הבדיקה מעבר לזמן המיועד לביעור חמץ. שיטת הירושלמי מצרפת אם כן את הממד הסמלי והטקסי עם הממד התועלתני בעיצוב הלכות בדיקת חמץ, אך היא אינה מצניעה את העובדה שהדבר שנוי במחלוקת אמוראים.

אילו היתה הבדיקה משימה פונקציונלית, הכשר לניקוי הבית מחמץ בלבד, ולא טקס בעל משמעות משל עצמו, לא היו נאמרות בה הלכות מפורטות הנוגעות לאופן קיומה אלא רק דינים המבהירים מהו החמץ האסור ושיעורו. בדומה לבדיקת טרפות בבהמות או חרקים בירקות. העובדה שפעולה הבדיקה עצמה כרוכה בפרטי-פרטים של הלכות בדבר הזמן הראוי, האופן הראוי, הכלי – נר, וגם ברכות ותפילות, מעידה על כך שמעשה הבדיקה עצמו נתפס כמעשה בעל ערך ובעל משמעות. נבחן עתה כמה הלכות הנובעות מן הגישה הערכית לבדיקת חמץ.

## סמליות ומעשיות בבדיקת חמץ

### בדיקה ב"ג

הראשונים נחלקו בשאלה אם מותר לבדוק ביום י"ג:<sup>42</sup> שיטת הרז"ה בספר המאור היא שמותר לבדוק גם קודם לארבעה-עשר. הר"ן סובר שאין להקדים ליום י"ג, מכיוון שיש חיוב גמור לבדוק בלילה לאור הנר, שכן זהו הזמן שבו הנר מאיר יפה. הר"ן לא אומר מה יהיה הדין אם אדם ירצה לבדוק לאור הנר בליל י"ג. מאופן הבאת דבריו בבית יוסף משמע שהבדיקה תהיה תקינה משום שהנר מאיר יפה גם בליל י"ג, אולם מדבריו בחידושים לפסחים ייתכן שאפשר להסיק שהוא סובר שיש חיוב בדיקה והוא נובע ממצוות 'תשביתו' ומדרשת "לאור הנר" של ר' חסדא שהוא חיוב גמור בליל י"ג דווקא.<sup>43</sup> נמצא שמחלוקת הר"ן והרז"ה כפי שהיא מובאת בבית יוסף היא לפי השיטה הסוברת שסיבת הבדיקה בליל י"ג היא תועלתית: שזהו זמן ראוי ונוח לבדיקה, כדברי ר' נחמן בר יצחק בבבלי. ואילו דברי ר' מנא שבירושלמי מורים על כך שההתנגדות להקדמה ליום י"ג קשורה גם לעיצומו של יום, וזהו יסוד דבריו של הר"ן בחידושו.

<sup>42</sup> המחלוקת הובאה גם בבית יוסף, אורח חיים, סימן תלג.

<sup>43</sup> ראה גם בחידושי הר"ן, דף ז', ע"ב, ד"ה 'אין בודקין'.

## בדיקה בהעדר חמץ

כתב ראב"ן בני אדם המכבדין חדריהם ב"ג בניסן ומכוונין לבדוק החמץ ולבער ונזהרין שלא להכניס שם עוד חמץ אע"פ כן צריכין בדיקה בליל י"ד (טור אורח חיים, סימן תלג).<sup>44</sup>

ניסוח הדברים המפורט של הראב"ן מורה שהוא נועד לפתור את כל התירוצים לפסילת הבדיקה קודם ל"ד. מדובר בכיבוד חדרים שיש בו ניקוי גמור, שנעשה מתוך כוונת בדיקת חמץ ושאינ חשש שהכניסו חמץ לאחר מכן. כל זה מצטרף לכך שיש ודאות גמורה שאין חמץ בחדרים הללו. אילו תכלית המצווה היתה פונקציונלית בלבד - לוודא שאין חמץ - לא היה טעם לבדוק במקום שכבר נבדק ושוודאות לא הכניסו אליו חמץ לאחר מכן. ברור שלפי דברי הראב"ן, חדר שנוקה ומורק דקות ספורות לפני זמן בדיקת חמץ, ביום י"ג לפנות ערב, חייב בבדיקה בדיוק כמו מחסן חמץ שלא נגעו בו כלל ואפשר שהוא עדיין מלא בחמץ גמור. על כורחך יש לומר שמצוות בדיקת חמץ היא מצווה עצמאית, שאינה תלויה בקיומו או באי-קיומו של חמץ, ואין היא דומה לבדיקת חסה שבמקום שיש חזקה ודאית שאין תולעים, אין צורך לבדקה.<sup>45</sup> דברי ראב"ן אלו מסבירים גם את ההיגיון שבבדיקת החמץ הנהוגה כיום ברוב בתי ישראל – שבה בודקים בתים שצוחצחו ונוקו מחמץ קודם למועד הבדיקה. בדיקה זו אכן נתפסת כמעשה סמלי וטקסי ולא כבדיקה ממש, ולכן רבים אינם מדקדקים לבצע את הבדיקה על כל פרטי-פרטיה המחייבים. מתרחש כאן תהליך דו-כיווני. מצד אחד, אם הבדיקה היא כלי עזר לסילוק החמץ, אזי אחרי שכבר בדקו וניקו היטב, היא מיותרת, ויש נטייה להקל בה. העמדתה כמצווה בעלת משמעות סמלית וטקסית מחייבת גם את מי שסבור שהכול כבר נקי ומבריק, לחזור ולבדוק. ניקוי הבית לפני י"ד הוא כמו רחצה הגונה לפני טבילה במקווה. שניהם אינם יכולים להחליף את מעשה ההיטהרות עצמו. ההנחה היא שמדובר כאן בטקס סמלי המבטא את החיפוש אחר היצר הרע, הרצון להתמודד עמו וביעורו, ואז יכול המעשה הסמלי להיעשות במלואו, גם אם אין סיכוי למצוא שמץ חמץ. מצד שני, חומרה זו עצמה הפכה לקולא: מכיוון שהבדיקה אינה אלא מעשה סמלי והכול יודעים שהפן השימושי-התועלתי של הבדיקה מיותר, הרי שנוטים להסתפק בבדיקה קלה. החיפוש אינו מלווה באימת איסור חמץ ונוטים להקל בו ולקיימו באופן פחות מדוקדק.<sup>45</sup>

## הברכה

קודם לבדיקת החמץ מברכים על ביעור חמץ. על-ידי הברכה נעשית הבדיקה חלק ממצוות הביעור. אילו היתה הבדיקה רק הכשר לביעור, היה מקום לברך בעת השריפה ולא בתחילת הבדיקה.

<sup>44</sup> מה שמחייבים לבדוק ירקות שגודלו כביכול בלי תולעים נובע רק מכך שאין ודאות בחזקה ולפעמים עדיין יש חרקים ביבולים גם אם גודלו בטכניקה מיוחדת המצמצמת את הימצאותם.

<sup>45</sup> אפשר גם להציע סברה הלכתית להקלות בבדיקת חמץ: כיוון שאחרי שמנקים את החדרים בבית נזהרים מלהכניס לשם חמץ, יש לדון כל חדר כזה לא רק כמקום בדוק אלא גם כ"מקום שאין מכניסים בו חמץ" – שאין צריך בדיקה, גם לכתחילה. ודבר זה עצמו נכלל בסמליות של המצווה, כמבואר ב**עבודת ישראל** המובא לעיל. וראה עוד במפרשי **השולחן ערוך**, אורח חיים, סימן תלג, יא, שנחלקו לשני מחנות: אלה המנסים למצוא צידוק למנהג המקל, (כגון **השערי תשובה**) ואלה הדורשים בדיקה מלאה בחורין וסדקים בליל י"ד (כגון **המגן אברהם**).

יתרה מזאת, כמו בעוד מצוות נדרשת רציפות בין הברכה לבדיקה. וכאן כבר יש חידוש, שהרי המצווה שעליה מברכים מסתיימת רק בבוקר, בשריפת החמץ וברור מראש שיהיה הפסק בין הברכה ובין החלק האחרון של המצווה, השריפה. אמנם, היה מקום לומר שדין זה הוא כדין ברכת המוציא שאין מפסיקין בינה לבין תחילת הסעודה, אך משהתחיל לסעוד שוב אין מניעה לדבר ולהפסיק. לפי זה, די היה שלא להפסיק בין הברכה לתחילת הבדיקה, אבל יש מן הפוסקים שהורו שלא להפסיק בדיבור לכל אורך הבדיקה<sup>46</sup> כאמור בדברי הטור (סימן תלב):

וקודם שיתחיל לבדוק יברך 'ברוך ... וצונו על ביעור חמץ', שבדיקה זו תחלת ביעור. שמיד אחר הבדיקה הוא מבטלו.

העובדה שמיד לאחר הבדיקה הוא מבטל את החמץ מראה שהברכה על הביעור כוללת גם את הביטול. שהוא סוג של ביעור, ולכן קיימת רציפות גם בין ברכת הביעור למעשה הביעור, ולא רק בין ברכת הביעור לבדיקה. אמנם, הביעור העיקרי, שהוא השריפה, לא ייעשה אלא למחרת, בהפסק גדול, אולם יש כבר תחילת ביעור בסיומה של הבדיקה. ואולם הטור מוסיף ומביא משם אביו חומרה נוספת:

וכתב עוד אדוני אבי הרא"ש ז"ל: יש אומרים שאין לבדוק לדבר עד שיגמור כל הבדיקה. ויש מוסיפין עוד לומר שאם שח בדברים שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור ולברך. וכל זה איננו שוה לי אלא שיש ליזהר שלא לדבר בין הברכה לתחלת הבדיקה אבל משהתחיל לבדוק לא הוי שיחה הפסק, מידי דהוה אישיבת סוכה והאדם המדבר בתוך סעודתו דלא הוי שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על ישיבת סוכה וברכת המוציא.

ומיהו לכתחלה טוב ליזהר שלא לעסוק בשיחה בטלה עד שיגמור כל הבדיקה כדי שישם אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בו חמץ (טור אורח חיים, סימן תלב).

נמצא, שבמחלוקת בדבר הדיבור במהלך הבדיקה יש שלוש שיטות. שיטה אחת הסוברת שאסור לדבר בזמן הבדיקה ואפילו יש המחמירים ואומרים שהפסקה במהלך הבדיקה מחייבת ברכה מחדש. הרא"ש דוחה שיטה זו בתוקף, והוא משווה זאת לישיבה בסוכה ולברכת המוציא. הטור נוקט עמדת ביניים שרואה במניעת הדיבור ערך חיובי לבדיקה, אך לא פגם בברכה.

וזה פשר המחלוקת לפי חקירת היסוד שלנו: הדעה הראשונה תופסת את הבדיקה כטקס מצוותי אחד שלם, כמו ברכת המזון או תפילת שמונה-עשרה. הפסקה באמצע קוטעת את המעשה, ומחייבת את התחלתו מחדש. הדרישה לחזור על הברכה ממחישה את הצורך ברציפות במעשה המצווה כולו. הרא"ש החולק על כך אינו רואה כאן רצף מחייב כלל, והברכה מבחינתו היא ככל ברכה הקודמת למצווה. ואילו הטור, המפשר, מבין את הערך המעשי של ההתרכזות בבדיקה, "כדי שישם אל לבו לבדוק כל המקומות", ולכן הוא ממליץ על הימנעות משיחה בטלה, אך הפסק הדיבור במהלך הבדיקה אינו מחייב ברכה מחדש כי אין כאן לדעתו מעשה רציף שלם. דעת הרא"ש מתאימה לשיטתם של רב נחמן בר יצחק ושאר אמוראים בסוגיה בדף ז ע"א בדבר ערך הבדיקה בלילה ולאור הנר – שמבחינה מעשית יש להשתדל להעמיד את כל האמצעים האפשריים לבדיקה יעילה. בכלל זה, גם השתיקה במהלך הבדיקה היא חלק מן האמצעים, אולם לכלל מעשה מצווה טקסי, כדעת רב חסדא, אין זה מגיע.

<sup>46</sup> זוהי שיטת הגאונים. ועיי' באוצר הגאונים, חלק התשובות, שהביא כן בשם רס"ג ועוד גאונים.

## ברכת שהחיינו על הבדיקה

לפנינו מגוון שיטות של הראשונים בנוגע לשאלה אם מברכים 'שהחיינו' על בדיקת חמץ :

ובעל העיטור כתב איכא מאן דמברך שהחיינו דהא מזמן לזמן קאתי,  
ואיכא מאן דאמר דלא בריך דהא לא קבע ליה זימנא, דהא מפרש בים ויוצא בשיירא  
ודעתו לחזור אפילו מראש השנה צריך לבדוק.  
ומסתברא רשות הוא ומאן דבעי מברך.  
ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב שאין מברך שהבדיקה היא לצורך הרגל, וסמכין אזמן  
דרגל. (טור אורח חיים, סימן תלב)

לפנינו ארבע שיטות בדין 'שהחיינו' :

א. שיטת בעל העיטור לברך – כי זוהי מצווה הבאה לזמנה. ברור שלדבריו בדיקת חמץ היא מצווה עצמאית וקבוע לה זמן. שיטה זו תואמת את הגישה שהצענו כדעת רבי מנא בירושלמי ורב חסדא בבבלי.

ב. שיטת "איכא מאן דאמר" שאין לברך כי לא קבוע לה זמן. גישה זו אינה מייחסת חשיבות לזמן ולסדר של בדיקת חמץ, אלא רואה בבדיקה רק את הצד המעשי-התועלתני של סילוק החמץ. אכן, צד שכזה חל במי שיוצא מן הבית זמן רב קודם לפסח וצריך לנקות את הבית מחמץ כבר אז. ברור לכל הדעות שבדיקה זו נועדה רק לצרכים שימושיים ואין בה היבט טקסי כלל, אין מברכים עליה ואין אחריה ביטול מיידי. אלא שבעל השיטה הזאת סבור שזו גם משמעותה של הבדיקה בליל י"ד, ואין הוא מכיר בקיומו של היבט אחר של המצווה בזמנה.

ג. שיטת ביניים – הברכה היא רשות. לפי הגישה הזאת יש מקום לשתי התפיסות. ומעניין שלפי שיטה זו הדבר נשאר להכרעת לבו של האדם הבודק, אם הוא מרגיש שהוא מקיים מצווה חגיגית וחפץ בברכת שהחיינו, או שאינו רואה מקום לחגיגות של ברכה זו בעיצומו של ניקיון הבית.

ד. שיטת הרא"ש – בדיקת חמץ היא אכן מצווה חיובית התלויה בזמן, ולכן יש מקום לברך עליה, אולם הברכה נכללת ב'שהחיינו' של הפסח. הדבר דומה למנהגנו בסוכה ולולב, שאין מברכים שהחיינו על העשייה באשר הברכה על הישיבה והנטילה נחשבת גם למצוות ההכנה. לא ברור אם הרא"ש סבור שבדיקת חמץ היא הכשר למצוות הפסח כמו שבניית סוכה היא הכשר לקיום המצווה בסוכות, ואין היא מצווה לעצמה, או שאף-על-פי שיש לה מעמד משל עצמה, סומכים את הברכה עליה על ברכת החג עצמו.

## הנחת הפירורים

מנהג ידוע הוא להניח פירורים לפני הבדיקה. יסודו של מנהג זה בימי הראשונים באשכנז, כך הובא בהגהת רמ"א לשולחן ערוך ונותר במחלוקת:

הגה: ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, (מהר"י ברי"ן). ומיהו אם לא נתן לא עכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא. (כל בו). (שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תלב)

לדעת המהר"י ברונא, מנהג הנחת הפתיתים נובע מחשש ברכה לבטלה, שמא יבדוק ולא ימצא, ואם כן ברכתו על ביעור חמץ תהיה לבטלה, שהרי לא ביער דבר. הדעה החולקת המובאת מן הכלבו, סוברת שהברכה היא גם על מעשה הבדיקה עצמו, שהרי הברכה איננה על עצם מעשה הביעור אלא על קיום מצוות חכמים לבדוק את החמץ ולוודא את העדרו מן הבית. דעת המהר"י ברונא בוודאי מבוססת על ההנחה שלבדיקה אין ערך משל עצמה ואין לברך עליה, ושהיא רק הכשר לביעור. ואם אין ביעור – אין ברכה. את דעת הכלבו, ניתן להסביר בשני האופנים. אפשר לומר שהמצווה היא פונקציונלית – לחפש על מנת לוודא שאין חמץ, ודבר זה מתקיים גם אם אין חמץ. ואפשר לומר שהמצווה היא סמלית – לחפש לשם חיפוש, בבחינת "חופש כל חדרי בטן", וזה בוודאי מתקיים גם אם לא נמצא דבר.

אבל השיטה שנתקבלה ברוב תפוצות ישראל איננה חומרת המהר"י ברונא ולא קולת הכלבו, אלא שיטת סמלית מובהקת בעקבות הקבלה, וכך מובא בכתבי האר"י:

דע, בענין הביעור צריך להניח קודם הביעור עשרה פתיתי חמץ לבערם, ולכן שורפין ומבטלין מן העולם, נגד י' כתרין דמסאבותא (פרי עץ חיים, שער חג המצוות, פרק ד).

לדעתו של האריז"ל, הבדיקה היא מעשה שמעבר לסמלי. בקבלה, המשמעות של מעשי המצווה איננה סמלית בלבד, אלא יש להם השפעה של ממש על העולמות העליונים. מה שנקרא בנגלה "לסמל את ביעור הרע", נחשב בקבלה ל"לבער את הרע" ממש, לא בנגלה, אלא במישורים אחרים, נסתרים. בכל אופן, אם תופסים את מעשה הבדיקה והביעור כטקס בעל משמעות, יש צורך להטעין אותו במלוא המשמעות, ואם בעולם הקבלי הרע מורכב מעשרה "כתרין דמסאבותא",<sup>47</sup> הרי שטקס ביעור הרע מכיל בתוכו דגם מעשי של מרכיבי הרע הללו. היינו, עשרה פתיתי חמץ. שיטת האר"י הועתקה לאחר זמן לא רב גם בספרי מנהגים שבנגלה והתקבלה בספרי הפסיקה והמנהג ברוב תפוצות ישראל.

אין לטעות בדמיון בין שיטת מהר"י ברונא לשיטת האריז"ל. אף-על-פי ששניהם מחייבים הנחת פירורים, סיבותיהם שונות בתכלית. המהר"י מחמיר מחשש ברכה לבטלה, ואילו האריז"ל אינו חושש לכך שהרי לשיטתו עצם מעשה הבדיקה הוא מעשה מצוותי הראוי לברכה. אצל האר"י, תפקידם של פירורי החמץ הוא להעצים את משמעות הבדיקה, ובמילים אחרות: הפירורים אצל המהר"י הם חומרה בברכות, ואצל האריז"ל, הם הידור במצוות בדיקת חמץ.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> המקבילה השלילית של עשר הספירות.

<sup>48</sup> מעניין לציין שמכיוון שהיעב"ץ לא הכיר את המקור הזה בכתבי האר"י הוא הרשה לעצמו לדחות מכול וכול את רעיון הנחת הפירורים היות שדחה את הדעה שיש לחוש לברכה לבטלה. את העמדה ההלכתית המחמירה הוא דחה כי גרס שמעשה בדיקת החמץ הוא מעשה בעל משמעות עצמית, ולכן גם הציע בסידורו נוסח של "יהי רצון"



## על חקירות ומחלוקות, מנהגים והלכות

השאלה אם ביעור חמץ הוא מעשה מצווה חיובי, אקטיבי, או שהוא קיום של המצב הסביל של העדר חמץ, מקבילה לשאלה אם בדיקת חמץ היא פעולה מצוותית-טקסית עטופה בערכים סמליים ורוחניים, או פעולה פונקציונלית-מעשית לסילוק יעיל של החמץ מן הבית. שאלות אלו מלוות את הסוגיות בפרקים הראשונים של מסכת פסחים, מתחילת יסודותיהן בתורה ובמקורות התנאיים ועד אחרית פרטי המנהגים. השאלות העיוניות וההלכתיות מקבילות גם לשאלות הגותיות ורעיוניות, באגדה ובדרוש שבנגלה ובקבלה וספרי ח"נ שבנסתר. שאלות מן הסוג הזה אינן ניתנות להכרעה חד-משמעית כיוון שבכל אחד מן הצדדים יש אמת תקפה וצודקת על-פי דרכו.<sup>49</sup> ולפיכך הן מתנסחות אצל האחרונים כחקירות עיוניות מופשטות שבהן כל צד מוסבר ומנומק היטב. עם זאת, מכיוון שלשאלות אלו יש השלכות מעשיות מחייבות, הרי שנוצרות מחלוקות מעצם נקיטת עמדה הנוטה לאחד מן הקטבים. מצאנו במקורות מחלוקות שונות הנובעות מן הדיאלקטיקה היסודית של הסוגיה: אם הביעור נעשה בשריפה או בכל דבר, אימתי וכיצד מבערים קודם לשעת הביעור, בזמנה ואחריה, אם מותר לבדוק גם ב"ג, אם חייבים לבדוק גם חדר נקי ובדוק, אם מברכים שהחיינו ואם מותר להפסיק ולדבר במהלך הבדיקה, אם צריך להניח פירורים, ועוד ועוד מחלוקות ונושאים שכלל לא הובאו לדיון כאן מפני קוצר היריעה. החובה להגיע להלכה אחידה ומחייבת דורשת הכרעה בין הדעות החולקות. ואולם, ההכרעות ההלכתיות אינן משכחות את הדעה הדחוייה ומבטלות אותה, הן רק קובעות שבמצב מסוים, במקרה מסוים, ינהגו כצד זה ולא כאחר. היות והדעה שנדחתה לא נתבטלה, וההיגיון שבה קיים ועומד לעולמים, היא תחזור ותצוף בהזדמנויות אחרות. אין מגמה של פסיקה שיטתית – להכריע לכל אורך הדרך כאחד הצדדים, אדרבה, המגמה היא לשמר את הפנים לכאן ולכאן. אנו מוצאים אפוא שבחלק מן המחלוקות נפסקה הלכה כקוטב האחד, ובאחרות כקוטב השני, ועוד מצאנו, שיש מקרים שבהם נפסקת הלכה כדעה האחת, ועם הזמן, ואפילו במקביל, מופיע מנהג שמשמר את הדעה האחרת.

מעניינת במיוחד היא העמדה המפשרת בדין ברכת 'שהחיינו' – הקובעת שזו ברכת רשות ומותרת את ההכרעה בידי האדם. נדמה שההכרעה הנפשית נותרה בידי האדם גם אחרי שההלכה עוצבה לפרטי-פרטים ולא הניחה כמעט מקום לחופש מעשי. שהרי גם כיום, כשספרי הפסקים המפורטים של האחרונים מלווים את כל מעשינו, יש הניגשים לבדיקת חמץ כאל בדיקות אחרות של איסור והיתר. יש המחפשים את שאריות החמץ בקפידה ובדקדקנות ויש בדרך העברה בעלמא בהסתמכם על ניקיונם וצחותם של החדרים. כנגדם יש המתייחסים אל המעשה הזה כאל טקס חגיגי וסמלי, ואף הם נחלקים בין אלה שיוצאים בו ידי חובה בבדיקה קלה, לבין הנוהגים מנהגי

---

לפני הבדיקה והביעור המתייחס אל ביעור הרע. את הנוהג הקבלי הוא לא הכיר, ולכן דחה את המנהג שנראה לו לא ראוי. (ראה בסידור בית יעקב להריעב"ץ בעניין בדיקת חמץ).

<sup>49</sup> ובלשונו של הגרי"ד סולובייצ'יק: "הדיאלקטיקה היהודית בניגוד להגליאנית מכילה רק תיזה ואנטייתיזה". גאון וענוה', דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 211 ואילך. והשווה, הראי"ה קוק, 'חכמת הקדש', אורות הקודש, א, עמ' ט ואילך.

חסידות ומקדישים שעות רבות לבדיקה מקפת של הבית הנקי, שאינה אלא ביטוי לעבודת הנפש הפנימית בבירור ניקיון מידותיהם.

יש המקיימים את ביעור החמץ כהשלמה אחרונה של מפעל הניקוי לפסח – בבגדי עבודה, בלכתם להשליך את השאריות לפח האשפה. וכנגדם יש החוגגים את בדיקת חמץ כאילו היה זה נר חנוכה, ומבערים את החמץ כמדורת ל"ג בעומר – לבושים בגדי חג, אחרי טבילה במקווה, תוך אמירת פיוטים ותחנונים.

נראה שבאמצעות המפעל הכולל של ההלכה והאגדה, העיון והמעשה, הדין והמנהג, לכלליהם ולפרטיהם, נוצר עולם שלם של פעולות ומחשבות, שרק בהצטרפם יחד במשך הדורות ובכלל ישראל הם מצליחים לתת ביטוי לעושר העצום הגנוז במצווה אחת של התורה: "תשביתו שאור מבתיכם".