

**שעור ב: בדיקת חמץ: נקיון הבית, הלשון והנפש**

ג' ע"א – ה' ע"א, ז' ע"ב – ח' ע"א

גם שעורנו זה יעסוק בענייני אגדה. במרכזו יעמדו שתי סוגיות מן הפרק הראשון. שתיהן קשורות לענין האור שבמשנה הראשונה. הסוגיה האחת פותחת בביהור השאלה מדוע נקטו לשון "אור" ולא לשון "לילי ארבעה עשר" הברורה יותר. ועניינה הוא השימוש בלשון נקיה. הסוגיה האחרת היא סוגיה המשלבת הלכה ואגדה ועוסקת בפרטי הלכות הבדיקה, ובעיקר במקור ובסיבה לכך שיש לבדוק לאור הנר. במהלך השעור נראה שיש לדיון האגדי הזה משמעות להבנת הרעיונות ההגותיים של בדיקת חמץ, אך גם השלכות מעשיות, בהלכה ובמנהג.

**עיקרי השעור**

- א. **נקיון הלשון והדעת:** הסוגיה העוקבת לסוגית "אור לארבעה עשר" עוסקת בערך של "לשון נקיה", בעקבות העדפת המשנה את הביטוי "אור ל" על פני הביטוי "לילי". מעבר לפרשנות המשנה מהווה הסוגיה פתיחה לעיון בנושא נקיון הלשון ונקיון הדעת – הקשור קשר הדוק עם בדיקת חמץ, ונקיון נפש האדם.
- ב. **לשון קצרה ולשון נקיה:** הגמרא מציבה שני ערכים – קיצור הלשון ונקיון הלשון, ודנה בצורך להכריע בין שני הערכים, אימתי להעדיף לשון קצרה ובוטה ומתי עדיף להאריך כדי לשמור על נקיון הלשון.
- ג. **סיפורי נקיון הלשון:** קובץ סיפורי האגדה בענין הלשון הנקיה מרחיב את המבט ומחדד את ההבטים השונים של השימוש בלשון נקיה וחשיבותה. ואת תפיסת הלשון כראי הנפש, לטוב ולמוטב.
- ד. **לאור הנר: טעם מדרשי וטעם מעשי:** בגמרא מוצעים שני נימוקים לבדיקה לאור הנר. האחד מדרשות הכתוב והאחר שימושי – הבדיקה לאור הנר בערב, יעילה יותר. שני הנימוקים משקפים שתי גישות שונות להבנת מצות בדיקת חמץ. הטעם הרעיוני-מהותי והטעם השימושי-מעשי.
- ה. **דרשת המציאה של רב חסדא:** הדרשה שמציע רב חסדא מפנה את המבט אל פרשיות שונות בתורה שמסייעות לעיצוב הבנת מצות בדיקת חמץ ככהנה ליציאת מצרים ולגאולה. יש בדרשה גם קריאה מוסרית לתיקון המעשים והנפש כתנאי לישועה.
- ו. **מדרשי התנאים: זכר לדבר:** קדמו לרב חסדא מדרשי תנאים, הדומים לו ברשימת הפסוקים אך שונים ממנו באופן הדרשה. נראה שדרשות התנאים אינן רואות בכתובים מקור לחיובי בדיקת חמץ אלא רק "אסמכתא". הסיבה המחייבת אינה דרשת הכתוב אלא הצורך המעשי לבדוק את החמץ היטב בחורים ובסדקים.
- ז. **אור החמה, הנר והאבוקה:** הדיון ההלכתי בדבר טיב הבדיקה לאור החמה, הנר והאבוקה, יכול להתפרש כדיון מעשי-שימושי, אך יש בו גם ממד אגדי. היחס בין אור הנר לאור החמה ולאור האבוקה הוא גם מטפורה ליחסים בין הצדיק לקדוש-ברוך-הוא, בין היחיד לכלל, ובין הטוב הכללי הגדול לבחינת הפרט המדוקדקת.
- ח. **הבדיקה – ערך או צורך:** מן המכילתא והירושלמי נראה שיש מצוה עצמית לעסוק בערב הפסח במצות בדיקת חמץ. מצוה זו דומה למצוות דרבנן אחרות, כנר חנוכה ומקרא מגילה, שאינן משרתות יעד אחר, אלא הן בעלות חשיבות עצמית. כנגד הגישה הזאת קיימת גישה הרואה בבדיקת חמץ מעשה המשרת את הצורך בסילוק החמץ מן הבית בפסח, מעין סייג למצוה.
- ט. **הבדיקה כמצוה סמלית:** ראית בבדיקת חמץ כמצוה בעלת ערך עצמי, המסמלת את ההטהרות וההתנקות האישית וציבורית לקראת הגאולה, משפיעה על הבטים הלכתיים שונים: חובת בדיקה כשידוע שאין חמץ, בדיקה בי"ג, ברכה על המצוה, ברכת שהחיינו על המצוה, הנחת פירורים כדי להבטיח שיימצא חמץ בבדיקה ויבוער. הטעם הרעיוני משפיע גם על פרטי ההלכה וגם על המנהגים שהתפתחו סביב המצוה.
- י. **תקון הנפש ותקון הדבור:** בבדיקת חמץ לאור הנר מסתיימת באמירת נוסח של ביטול חמץ. הדיבור, הוא שמבטל את החמץ, והוא יכול להתמודד עם כוחות הרע, שבנפש האדם ושמחוצה לו. בכך מצטרפת סוגית הלשון הנקיה לסוגית בדיקת חמץ והן מרכיבות יחד את היסוד הרעיוני של ביעור הרע בדרך של דיבור ומחשבה טובה.

**א. נקיין הלשון והדעת**

בין הנושאים הנדונים בעקבות משנת "אור לארבעה עשר" נמצא סוגיה ארוכה ומפותחת על "נקיין הלשון" הגורם המזמן את העיסוק בנושא הוא שימושה של המשנה בלשון "אור":

ותנא דין מאי טעמא לא קתני לילי? לישנא מעליא הוא דנקט. וכדרכי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר "מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה". (בראשית ז)

בין מפרשי הגמרא ניתן למצוא שתי גישות קיצוניות להתייחסות לסוגיה שכזאת ושיבוצה בפרק מסוים. דעת ר"מ המאירי היא שבגמרא נסדרו עניינים רבים "על דרך הגלגול"<sup>1</sup>. כלומר, לשיטתו עריכת הגמרא לעתים קרובות היא אסוציאטיבית, ואין הכרח להצביע על קשר מהותי בין הסוגיה למקום שיבוצה. בקוטב השני, שיטת ר' צדוק הכהן מלובלין, הגורס ששיבוצה של סוגיה במקום מסוים בתלמוד מצביע על קשר ענייני מהותי.<sup>2</sup> יצוין, שאין לראות בשיטת ר' צדוק גישה מיסטית דווקא. מכיון שכל מי שסובר שהתלמוד נערך באופן שיטתי ומחושב, ואינו רישום מקרי של דיונים שהתרחשו בישיבות בבל, חייב להציע טעם והגיון בשיקולי העריכה. ראש וראשון לשיטה הזאת הוא גדול מפרשי התלמוד, רש"י, שסבר ששיבוץ הסוגיות במקומן בפרקי התלמוד נעשה רק בדור החתימה.<sup>3</sup> ולשיטתו בודאי חייבים להסביר מה הטעם לשבץ סוגיה כסוגייתנו דווקא בפרק אור לארבעה עשר, שהרי אילו רק חיפשו "ו" לתלות עליו את הסוגיה, ניתן היה לחברה בנקודות שונות שלה למקומות שונים בש"ס. מה גם שחלקים מסוגיה זו אכן שובצו גם במקומות אחרים בש"ס.

לא תמיד קל להצביע על קשר מהותי בין הסוגיה לבין המקום בו שובצה, במקרה שלפנינו הקשר נראה פשוט ומפורש בגמרא עצמה: משנת "אור לארבעה עשר" עוסקת בזיכור וטהרה, לא רק של הבית אלא גם של נפש האדם, כפי שיבואר בהמשך השעור, בסוגית אור הנר. הלשון היא אחד המפתחות החשובים, כפי שמתברר מסוגייתנו, לנקיין הדעת. בדיקת חמץ וביעורו מנקים את חדרי הבית וחדרי הלב, בדיקת הלשון וזהירות בדיבור מסייעים לניקוי חדרי הדעת של האדם.

**ב. לשון נקיה ולשון קצרה**

לפי דברי הגמרא, הבחירה של משנת פסחים בלשון "אור" נועדה להורות את החשיבות שבשימוש בלשון נקיה. יש אמנם לא מעט מופעים של המילה לילה במשנה, ולכן אין לומר שהמילה לילה מילה מגונה לגמרי, או שהמשנה נמנעת לחלוטין מלהזכיר דברים מגונים.<sup>4</sup> אולם סביר שבפתיחת פרק העוסק בנקיין וזיכור, יבקשו מנסחי המשנה להציע לשון נקיה במיוחד.<sup>5</sup>

המקור שעליו נשענת הגמרא הוא מאמרו של רבי יהושע בן לוי,<sup>6</sup> שדרש מן התורה שיש להעדיף את הביטוי "אשר איננה טהורה" על פני הביטוי "טמאה". הדרשה מבוססת על כך שהתורה שכרגיל מקצרת בלשונה, חרגה מן המקובל והאריכה. המפרשים העירו שהמילה "טמאה" מצויה בתורה לא מעט, ולכן יש לומר, שהניסוח המיוחד של "אשר לא טהורה" מעיד על הצורך לבחור בלשון נקיה, אולם איננו ערך יחידאי, ולעתים יש שיקולים אחרים המצריכים לנקוט בלשון המפורשת של טמאה.<sup>7</sup>

האמוראים מוסיפים מקראות התומכים בדרשת רבי יהושע בן לוי.<sup>8</sup>

רב פפא אמר: תשע שנאמר "כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה", (דברים כג) רבינא אמר: עשר, ו"ו דטהור. רב אחא בר יעקב אמר: שש עשרה, שנאמר: "כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור". (שמואל א כ')

<sup>1</sup> ביטוי שכיח בבית הבחירה למאירי, בעיקר בפתיחת מסכתות. והרחיב בתיאורה של התופעה הזאת בהקדמתו הכללית לבית הבחירה.

<sup>2</sup> פרי צדיק, ערב יום הכפורים, אות ה', מבאר את שיבוץ של סוגיות אגדה בפרקים מתאימים בתלמוד.

<sup>3</sup> רש"י ד"ה סוף הוראה, בבא מציעא פו א'.

<sup>4</sup> הצ"ח מפרש שבמקום שהיה מקום לטעות כמו במשנתנו, שבה נחלקו לעיל מה מובנו של ה"אור", היה מקום להעדיף להשתמש ב"לילה" הברור יותר. ועי' חידושי החתם סופר.

<sup>5</sup> רש"י ד"ה דבר מגונה. ר"ן, וצל"ח בר"ה לישנא מעליא.

<sup>6</sup> המאמר של ריב"ל עומד בפני עצמו ולא נאמר במקורו בהקשר של משנתנו. הוא מצוי בויקרא רבה פרשת אמור, כו א'. ומקבילות במדרש שוחר-טוב. (תהלים מזמור א' וי"ב).

<sup>7</sup> עי' בית הבחירה למאירי ד"ה לעולם.

<sup>8</sup> אין כאן דרשות עצמאיות, אלא השלמות לדרשת ריב"ל, הן לא סודרו בסדר כרונולוגי של החכמים, אלא בסדר מספרי עולה. מעשה עורך.

הדוגמאות של האמוראים משלימות את דרשת רבי יהושע בן לוי בשני עניינים: ראשית, הם מוסיפים על המספר ומגדילים את הרבותא שבאריכות לשונות המקרא כדי לשמר לשון נקיה. בנוסף לכך הם מצביעים על סוגים שונים של לשון נקיה, "בהמה לא טהורה" מתייחס לתחום מאכלות אסורות, ו"מקרה לא טהור" שייך לתחום האישות.<sup>9</sup>

תניא דבי רבי ישמעאל: לעולם יספר אדם בלשון נקיה, שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב. ואומר: "ותבחר לשון ערומים" (איוב טו) ואומר: "ודעת שפתי ברור מללו" (איוב לג).

הברייתא משלימה את המאמר האמוראי אך אינה זהה לו. רבי יהושע בן לוי נקט לשון שלילה: "אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו", ואילו התנא דבי רבי ישמעאל נוקט לשון חיוב: "יספר אדם בלשון נקיה". נראה, שלשון נקיה אינה היפוכו של דבר מגונה.<sup>10</sup> אפשר שדבר מגונה נתייחד למושגי הטומאה, ואילו לשון נקיה מתייחדת לענייני צניעות. יתכן, שריב"ל והאמוראים שבעקבותיו לא סברו שענייני צניעות יש לחשבם ל"דבר מגונה"<sup>11</sup>, אלא לענין שמידת הנקיות מחייבת הצנעתם ודיבור מעודן בהם.

גם הראיה של הברייתא שונה, הראיה איננה מהמנעות משימוש בלשון טומאה אלא מחילוף המונחים: מרכב ומושב, בין האיש לבין האשה. המילה מרכב עצמה איננה דבר מגונה כמו טומאה, ורק ההקשר הופך את הביטוי ללשון "לא נקיה".

מעבר לראיה מחילוף המלים בכתוב מוסיפה הברייתא שני פסוקים מספר איוב המורים ישירות על החובה להקפיד על שמירת הלשון, ובגמרא מסבירים מדוע נוספו פסוקים אלו בברייתא:

מאי ואומר? וכי תימא: הני מילי בדאורייתא, אבל בדרבנן לא תא שמע: ואומר ותבחר לשון ערומים. וכי תימא: הני מילי בדרבנן, אבל במילי דעלמא לא, ואומר ודעת שפתי ברור מללו.

הפסוקים, לדעת הגמרא, באו ללמד שהבחירה בלשון נקיה נדרשת בכל סוג של שיח אנושי, בתורה עצמה, בלשון חכמים, ואף במילי דעלמא.

## נקיון יחסי

המשך הדיון בגמרא אודות הברייתא דבי רבי ישמעאל מברר את היחסיות של המושג "לשון נקיה".

ובאשה לא כתיב בה מרכב? והכתיב: "ותקם רבקה ונערתיה ותרכבנה על הגמלים"? התם משום ביעתותא דגמלים אורחא היא. והכתיב: "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכבם על החמר"? התם משום בניו אורחא הוא. והכתיב: "והיא רכבת על החמור"? התם משום ביעתותא דליליא אורחא הוא. ואיבעית אימא: משום ביעתותא דליליא ליכא, משום ביעתותא דדוד איכא. ואיבעית אימא: ביעתותא דדוד נמי ליכא, משום ביעתותא דהר איכא.

מסקנת הדיון בגמרא היא שלא תמיד רכיבה היא לשון בלתי-נקיה לאשה. במקום שבו הנסיבות מחייבות רכיבה, אזי אין בכך אי-נקיות. נמצא, ששימוש הלשון מותנה בהקשר ובסיפור שעליו הוא מעיד. בסופו של דבר, "לשון נקיה" איננה רק ענין של לשון אלא של תוכן – תוכן הדיבור צריך להיות בדברים נקיים. יש לתאר התנהגות נאותה ולא התנהגות בלתי נאותה. לעתים, התנהגות מסוג אחד נחשבת לבלתי ראויה בנסיבות מסוימות ולהולמת נסיבות אחרות, התאור הלשוני ייחשב לנקי או לא נקי – בהתאמה.

## לשון נקיה ולשון קצרה

בהמשכה של הסוגיה הגמרא מבררת את מערכת הערכים השלמה הכרוכה בעיצובה של לשון ראויה:

ובאורייתא מי לא כתיב טמא? אלא: כל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון נקיה<sup>12</sup>, כל היכא דנפישין מילי משתעי בלשון קצרה. כדאמר רב הונא אמר רב, ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר: לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> המאירי בד"ה לעולם, וזהה"ס עסקו בשאלה זו – מה תורמים הפסוקים הנוספים.

<sup>10</sup> בחלק מכתה"י והראשונים מופיע במקום "לשון נקיה" – "לשון כבוד", ועי' בספר המכתם כאן, שהבהיר את ההבחנה: לשון מגונה חמורה מלשון שאינה של כבוד, ולכן יש לעקם יותר כדי להמנע ממנה.

<sup>11</sup> נחלקו הרמב"ם והמקובלים בשאלת היחס לענייני אישות. הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פרק ח ופרק מט) כתב שלשוננו היא לשון הקודש ומשום כך לא נתייחדו בה מלים לאברים הצנועים. המקובלים שענייני אישות הם עצמם מיסודי הקדושה ואי אפשר לקבל את דברי הרמב"ם. עי' לדוגמה של"ה, שער האותיות, אות ק' קדושת הזיווג, אות שפד.

<sup>12</sup> בשלב הזה של השקלא-וטריא, לא מבחינים עוד בין לשון מגונה ללשון לא-נקיה.

<sup>13</sup> תלמוד בבלי מסכת חולין דף סג עמוד ב:

הגמרא מציבה ערך אחר לצד הערך של נקיות הלשון, והוא הערך של הקיצור. הכרעת הגמרא היא להעדיף את הלשון הקצרה על פני הלשון הנקיה.<sup>14</sup>

וכל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון כבוד? והא רוכבת ויושבת דכי הדדי נינהו, וקאמר רוכבת? רכבת כתיב. קושיה זו מוכיחה, שהגמרא חזרה בה מסדרת התירועים שתירצה להצדקת השימוש בלשון רוכבת לאשה, במקרים של ביעתותא וכיצא באלה, ומתעלמת מהם לחלוטין. שהרי יכולים היו לתרץ גם כאן, שהבחירה בלשון רוכבת נובעת מצורך בסיפור, ואין בזה משום לשון כבוד כלל להשתמש בביטוי יושבת. על כן צריך לפרש שמשבחה הגמרא להביא את הנימוק של לשון קצרה, ויתרה על הגישה של היחסיות בהבנת לשון נקיה. נמצא שיש לפנינו שלשה ערכים: הערך של נקיין הלשון – לשון כבוד או לשון שאינה מגונה. הערך של קיצור הלשון, והערך הפונקציונלי של הלשון – שימוש הלשון בהתאם לצורך המדויק וההולם את הסיפור. בגמרא יש ערך יסודי המשותף בכל הסוגיה, הוא ערך הנקיין, ושני ערכים נוספים שמתנגשים עמו: ערך הפונקציונליות וערך הקיצור. שני הערכים הללו עצמם אינם מעומתים, אלא כל אחד מהם נדון בפני עצמו מול ערך הנקיין.

### ג. סיפורי נקיין הלשון

חלקה השני של הסוגיה הוא חלק סיפורי, והוא מכיל קובץ מעשים אודות נקיין הלשון. כפי שהסברנו בהרחבה בשעורי "אגדה למעשה", הצורך בסיפורים איננו רק לגוון וקישוט, אלא הם משמשים כלי להבהרת השימוש המעשי בעקרונות היסוד שבסוגיה התאורטית. כדרך של סוגיות כאלה, הסיפורים מאורגנים במבנה שיטתי ומתפתחת בהם בהדרגה תמונה מלאה של הנושא לפרטיו ובעיותיו. לפנינו קובץ ובו שבעה סיפורים הנחלקים לארבע תחומים: תחום בית המדרש – לשון חכמים, תחום בית המקדש – לשון כהנים, תחום שמועות רעות – בענייני אבלות וענייני מסחר. ותחום הניבים שבטיים המעידים על מוצאו של הדובר. ואלו הם:

#### סיפור א: תלמידי רב

הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דרב, חד אמר: שויתין האי שמעתא אחר מסנקן, וחד אמר: שויתין האי שמעתא כגדי מסנקן. ולא אישתעי רב בהדי דהאיך.

התלמידים מביעים את הערכתם ללימוד השמועה, אחד מדמה לגדי, השני מדמה ל"דבר אחר" לא ברור, אם התלמיד קרא ל"דבר אחר" בשמו, והגמרא היא זו שנוקטת לשון נקיה, או שמא זהו ציטוט של התלמיד, שהשוה את הסוגיה ל"דבר אחר", והבעיה איננה בנקיין הלשון אלא בסוג הדימוי שבו השתמש. כך או כך, תלמיד שלשוננו אינה נקיה אינו ראוי להיות שותף בבית המדרש.

#### סיפור ב: ר' יוחנן וחברו

הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דהלל וחד מינייהו רבן יוחנן בן זכאי, ואמרי לה קמיה דרבי וחד מינייהו רבי יוחנן<sup>15</sup>. חד אמר: מפני מה בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה? וחד אמר: מפני מה בוצרין בטהרה ומוסקין בטומאה? אמר: מובטח אני בזה שמורה הוראה בישראל. ולא היה ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל.

הסיפור הזה יותר מעודן מקודמו וקרוב יותר לדרישת הגמרא בענין שימוש הלשון טומאה. ואכן, אין מאשימים כאן את התלמיד השני ומרחיקים אותו מבית המדרש, במיוחד לנוכח העובדה שנקט לשון קצרה. אולם רבי יוחנן (בן זכאי?) שהידר ונקט בלשון הנקיה, נראה לרבו כמי שעתיד להיות מורה הוראה. במקרה הזה לא נראה שמדובר על נתינת פרס או שכר על התנהגות טובה, אלא על כך שלשוננו של אדם מורה על מעלת אישיותו, ומתוך אופן שיחתו הבין הרב שהתלמיד ניחן במעלות המתאימות למורה הוראה בישראל.

#### סיפור ג: שלשה כהנים

הנהו תלתא כהני, חד אמר להו: הגיעני כפול, וחד אמר: הגיעני כזית, וחד אמר: הגיעני כזנב הלטאה. בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול.

תניא, רבי אומר: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבהמה טמאה מרובה מן הטהורות – לפיכך מנה הכתוב בטהורה, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעופות טהורין מרובין על הטמאין – לפיכך מנה הכתוב בטמאין. מאי קמ"ל? כדרב הונא אמר רב, ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב משום ר' מאיר: לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה.

<sup>14</sup> עי' בתוס'.

<sup>15</sup> ד. וייס-הלבני, הציע ב"מקורות ומסורות" הסבר כיצד יתכן שנוצרו שתי מסורות שכאלה: ר' יוחנן בן זכאי או ר' יוחנן.

כאן מסתבר שלא הלשון לבד היא הבעייתית אלא סוג הדימוי הנבחר. סיפור זה מקביל לסיפור על התלמיד של רב שהשתמש ב"דבר אחר" כדימוי לסוגיה. מעין – אמור לי מה אוצר הדימויים שלך ואומר לך מה טיב אישיותך.<sup>16</sup>

### סיפור ד: מוציא דיבה

רב כהנא חלש, שדרוה רבנן רבני יהושע בריה דרב אידי, אמרו ליה: זיל בדוק מאי דיניה. אתא אשכחיה דנח נפשיה. קרעיה ללבושיה, ואהדריה לקרעיה לאחוריה, ובכי ואתי. אמרו ליה: נח נפשיה? אמר להו: אנא לא קאמינא, "מוציא דבה הוא כסיל".

לשון נקיה אינה מספרת גם על המוות. מוות, כמו טומאה, הוא דבר שאין מזכירים אותו באופן ישיר, וכשיש צורך להזכירו, מתבטאים באופן עקיף או מרומז. לא נראה שמדובר כאן על זהירות בנוסח "פתיחת פה לשטן" המקובלת כיום בחוגים שונים. ההמנעות מאזכור המוות נתפסת בסוגייתנו כחלק מן המכלול של נקיין הלשון והוצאת דבר מגונה מפיו. המוות, הטומאה נתפסים כדברים מגונים, ולכן נמנעים מלהזכירם בפה.

### סיפור ה: שמועה רעה - כלכלה

יוחנן חקוקאה נפק לקרייתא, כי אתא אמרו ליה: חטיין נעשו יפות? אמר להם: שעורים נעשו יפות. אמרו ליה: צא ובשר לסוסים ולחמורים! דכתיב "השערים והתבן לסוסים ולרכש". מאי הוי ליה למימר? אשתקד נעשו חטיין יפות. אי נמי: עדשים נעשו יפות.

לא רק המוות אינו ראוי לאיזכור, אלא גם שמועה רעה בתחום הכלכלי. אדם נקי לשון נמנע מלהפיץ שמועות רעות, ואם יש הכרח לדווח כאשר הצורך להודיע גובר על ערך נקיין הלשון והדעת, עדיין יש דרך לבטא את הדברים מבלי להוציאם מפורש מן הפה.

### סיפור ו: שמועה רעה - חיים

רב בר אחוה דרבי חייא ובר אחתיה.<sup>17</sup> כי סליק להתם אמר ליה: אייבו קיים? אמר ליה: אימא קיימת<sup>18</sup>, אמר ליה: אימא קיימת? אמר ליה: אייבו קיים. אמר ליה לשמעיה: חלוץ לי מנעלי, והוליך כלי אחרי לבית המרחץ.<sup>19</sup>

זהו סיפור נוסף המשלים את קודמיו בענין היפוך הלשון בעת מסירת שמועה רעה. הדיאלוג של רב ורבי חייא הוא המשך לרעיון של הסיפור הקודם, לומר אמירה חיובית במקום שלילית: אבא קיים, אימא קיימת, ולא להזכיר כלל העדר. אבל כאן עולה בעיית השקר, הרי לא אבא קיים ולא אמא קיימת! אפשר לפתור את בעיית השקר בכך שבסופו של דבר התבררה האמת מתוך הדיון, וגם הוברר שלא היתה כאן כוונה לשקר, אלא ניסוח שנועד לשמירת נקיין הלשון. אפשרות אחרת היא לקרוא את התשובות בסימן שאלה: על השאלה אייבו קיים ענה לו כיהודי בשאלה: אימא קיימת? (כלומר – עד שאתה שואל אותי אם אבא קיים, האם אמא קיימת?) וכן בצד ההפוך. במקרה כזה אין כאן שום שקר כלל, אלא רק היפוך השאלה.

### סיפור ז: דן וזבולון

ההוא דאמר: דונו דיני. אמרי: שמע מינה מדן קאתי, דכתיב: "דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל".  
ההוא דהוה קא אזיל ואמר; אכיף ימא אסיסני ביראתא, בדקו ואשכחוהו דמזבולן קאתי, דכתיב "זבולן לחוף ימים ישכן".  
קשה לשער שבזמן הגמרא עדיין יכלו לאתר את מוצאם השבטי של יחידים מלבד כהנים או לויים או משפחות מיוחסות מבית דוד ששימרו את יחוסם המלכותי. לכן נראה שיותר משמדובר כאן על אירוע ממשי מזמן התלמוד, מדובר כאן על סיפור עתיק שהתגלגל אל הגמרא. אולי מדובר בסיפור סמלי, שבא לבטא שיש קשר בין לשונו של אדם לבין מוצאו וההקשר התרבותי ממנו הוא יונק.<sup>20</sup> סיפור זה בגמרא הוא נייטרלי לעומת כל קודמיו, ואינו מתייחס ללשון נקיה ומגונה, אלא לעצם העובדה ששימוש לשון ייחודי לאדם לפי מוצאו ותרבותו.

<sup>16</sup> לסיפור זה צורף דיון על הנושא – בדיקת מהימנותם של כהנים וגם בו משובץ סיפור אודות כהן בדאי ואופן תפישתו, ולא נרחיב בו כאן.

<sup>17</sup> רא"ש רוזנטל כתב מאמר מפולפל לברר קשרי המשפחה של רב ורבי חייא הנובעים מסיפור זה ואחרים.

<sup>18</sup>

<sup>19</sup> הגמרא מסיקה מכאן מסקנות הלכתיות בענייני אבלות, שלא נדון בהן כאן.

<sup>20</sup> רעיון מקובל בפסיכולוגיה המודרנית, אודות הלשון, ובמיוחד כשלים בלשון, המהווים ביטוי לעמדה נפשית מודחקת ומוצנעת.

מכאן מושלך אור על כל הסיפורים הקודמים, שהביקורת על בעלי הלשון הבלתי-ראויה לא היתה רק על השפה אלא על האישיות שנחשפה באמצעות הדיבורים.

### בין תקינות פוליטית לנקיון הלשון

בסיכומו של הדיון הזה מתבקשת השוואה לערך התרבותי המודרני של שימוש בשפה נקיה כדי לא לפגוע בזולת. החלפת התואר "כושי" ב"אפרו-אמריקאי" או "נכים" ב"בעלי מוגבלויות" וכיוצא באלה. מן הסוגיה שלפנינו עולה שאכן יש הצדקה ללשון נקיה, והנוהג הצברי המתהדר בדיבור "דוגרי" אינו ראוי דווקא לשבח. אמנם, הגמרא מכירה גם בערכם של הקיצור והענייניות בדיבור, אולם במקום שאלו אינם מחייבים דיבור מגונה, יש להמנע ממנו. אין כוונת הגמרא לשיח של צביעות, שבו אומרים דבר אחד ומתכוונים לאחר, אלא רק לנקיון הלשון<sup>21</sup>. כוונת האומר ברורה וידועה, אין "אחד בפה ואחד בלב". לשון גסה, מגונה וחסרת כבוד היא סוג של חמץ, המכניס חומציות לא רק לשפה אלא גם לאישיות של הדובר וגם לאיכות השיחה שלו עם זולתו. כך נוסחו הדברים בלשונו של המהר"ל מפראג:

בא לומר כי כאשר מחזיר על לשון נקיה מורה זה שהוא מסולק מן הפחיתות לגמרי, וכמו כאשר יוציא דבר מגונה מפיו הוא הוראה על פחיתותו, כך הפך זה כאשר יחזיר על לשון נקיה מורה זה על שהוא שכלי. ולא בתורה (שהיא שכלי ולא בתורה) שהוא שכל אלהי לבד, אלא אף בדברי חכמים שהוא שכל אנושי בדברים אלהיים ולא זה בלבד אלא אף בדברים דעלמא. וכבר בארנו בנתיב לשון הרע ובשאר מקום כי הנולד והיוצא מן האדם הוא נקרא פרי וניב, וכמו שהפרי היוצא מן האילן מורה הפרי על עצם האילן כך מורה הדבור היוצא מן האדם על עצם האדם מה שהוא, וזהו בחינה גמורה כמו שבארנו. ועוד כי הדבור באדם ג"כ הוא שכל ונקרא שכל הדברי, ובמה שהוא שכל דברי צריך שיהיה נקי כמו שראוי לשכל במה שהוא שכל, ולפיכך אמר אפי' דברים בעלמא צריך שיהיו דבריו בנקיות כמו שראוי אל השכל.<sup>22</sup>

צריך דרגה מסוימת של עדינות הנפש כדי לחוש בכך שהשימוש בלשון "אור לארבעה עשר" הוא נקי יותר מאשר "לילי ארבעה עשר". בשביל להגיע לעדינות כזאת יש לחפש בחורי הנפש וסדקיה היטב ולבער מהם את כל החמץ בעזרת "נר ה' נשמת אדם".

### ד. לאור הנר: טעם מדרשי וטעם מעשי

הסוגיה האחרת שנעסוק בה בהקשר דומה, היא סוגית "לאור הנר". סוגיה זו קושרת במפורש את בדיקת החמץ עם בדיקת הנפש וטהרתה.

[אור לארבעה עשר בודקין את החמץ] לאור הנר: מנא הני מילי? אמר רב חסדא: למדנו מציאה ממצאיה, ומציאה מחיפוש, וחיפוש מחיפוש, וחיפוש מנרות, ונרות מנר. מציאה ממצאיה: כתיב הכא: "שבעת ימים שאר לא ימצא בבתים". 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".<sup>23</sup>

לאחר שעסקו בפירוש "אור לארבעה עשר", ו"בודקין את החמץ" בהם ביררה את המקורות וההלכות של חיוב הבדיקה וזמניה, נפנית הגמרא לברר את משמעות החיוב לבדוק "לאור הנר" ומקורותיו.

דרשת רב חסדא מציעה מקור מן הכתוב לבדיקה בנר. רב חסדא סבור שיש טעם רעיוני-מהותי לבדיקת חמץ לאור הנר, ואין הוא מסתפק בהסבר המעשי, השימושי, שהבדיקה לאור הנר מתבצעת בצורה טובה יותר מאשר על ידי מקור אור אחר. אם לומדים את חיוב הבדיקה לאור הנר מן הכתוב, הרי שזו מצוה מדרבנן בעלת ערך עצמי, ולא רק אמצעי למניעת איסור חמץ, כבדיקת ירק מתולעים או בהמה אחרי שחיטה,<sup>24</sup> הגישה המעשית הזכרה כבר קודם לכן בגמרא, ויש לברר 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 למצות, נבדוק מצפרא! דכתיב: וביום השמיני ימול בשר ערלתו ותניא: כל היום כולו כשר למילה, אלא שזריזין מקדימים למצות. שנאמר: "וישכם אברהם בבקר" (בראשית כב). אמר רב נחמן בר יצחק: בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם, ואור

<sup>21</sup> לענין זה ראה ביקורתו של גדי טאוב ב"המרד השפוף" על הצביעות הקיימת בהיבטים מסוימים של השיח התקין פוליטי.

<sup>22</sup> נתיבות עולם, נתיב הצניעות, פרק ג'. ועי' שם באור הסוגיה באורך.

<sup>23</sup> פסחים ז' ע"ב

<sup>24</sup> יש לדון בסוגים השונים של בדיקות בהלכה: ביקור קרבן ממום הוא צורך מעשי שימושי, אולם בפסח מצרים הוא היה חלק ממעשה ההקדשה של בני ישראל שהפגינו בכך את בטחונם בה', ולא נתייראו ליקח שה לקרבן ולהכינו, אף על פי שאלו היו אלהי מצרים. ועי' עוד בשעור הקודם.

הנר יפה לבדיקה. אמר אביי: הילוך, האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידיה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר, דלמא משכא ליה שמעתיה ואתי לאימועי ממצוה.<sup>25</sup>

שאלת הגמרא נובעת מהבנה שבדיקת החמץ נועדה לוודא את סילוק החמץ קודם זמן איסורו. מכיון שתחולת האיסור היא רק מחצי היום, אין טעם לחובת הבדיקה המוקדמת, שכן אפילו ה"זריזים מקדימים" אינם מקדימים אלא לתחילת היום. רב נחמן בר יצחק אינו חולק על עצם העובדה שבדיקת חמץ היתה יכולה להעשות ביום מעיקר הדין, אולם הוא מציע טעם מעשי-שימושי לבדיקה בערב. שני טעמים מעלה רב נחמן בר יצחק ליעילות וכדאיות קביעת זמן הבדיקה לערב: בני אדם מצויים בבתיהם, ואור הנר יפה לבדיקה. מסתבר, שהטעם העיקרי לבדיקה בלילה הוא אור הנר, ואילו הטעם של בני אדם מצויים בבתיהם מצדיק את הבדיקה בתחילת הלילה.<sup>26</sup> רב נחמן בר יצחק שייך לדור מאוחר מרב חסדא. סביר להניח שהוא הכיר את דרשו של רב חסדא או את המקורות התנאיים המקבילים אליה. נראה שרב נחמן בר יצחק הציע טעם שונה, מכיון שלא קיבל את הדרשה כמקור החיוב, שכן ראה אותה כאסמכתא בלבד, והוא נזקק לטעם אחר כדי לבסס עליו את החיוב ההלכתי.<sup>27</sup> דברי אביי, שאין לפתוח בלימוד מתחילת הערב, מובאים אחרי דברי רב נחמן בר יצחק אך אינם נובעים מדבריו. סביר יותר שהם תגובה לעצם חיוב הבדיקה בלילה: אביי מבין כרב חסדא, ואם כן, הנפקות ההלכתית מכך היא שאין לאחר את הזמן והוא אינו נדחה אף מפני תלמוד תורה. הצבת דברי אביי אחרי דברי רב נחמן בר יצחק מבהירה את עמדת הגמרא, שאף על פי שרנב"י נקט בטעם מעשי ולא ערכי - מהותי, הרי שאין לדרוש כאן "טעמא דהלכתא", ואין היתר לשנות את הזמן משיקולים אלו ואחרים.

## ה. דרשת המציאה של רב חסדא

נפנה להתבונן בדרשת רב חסדא. נראה, שדרשת רב חסדא לא נוצרה על ידו יש מאין, וקדמו לו מקורות תנאיים אותם מביאה הגמרא בהמשך הסוגיה. יש לדברים מקבילות בתוספתא, במכדרשב"ב<sup>28</sup> ובירושלמי. ייחוסה של דרשה זו לרב חסדא נובע מהנופך המיוחד שהוא הוסיף בה, ולהלן נעמוד על ההבדלים בין סגנונו לבין סגנונם של התנאים.

ייחודה של דרשת רב חסדא הוא בכך שהיא משרשרת פסוקים באמצעות מילות קישור משותפות: מציאה – חיפוש – נרות – נר. ברור שרב חסדא לא חיפש באופן ישיר מקור שיוכיח שר נר מועיל לחיפוש. מכיון שלשם השגת המטרה הזאת, הדרשה מסורבלת מדי ודחוקה למדי.<sup>29</sup> כפי שהסברנו בשעור הקודם בסוגית האור, אפשר לראות גם בדרשה הזאת שני רבדים. הרובד החיצוני, הסדור מסביב לשאלה מנין שצריך לבדוק דווקא לאור הנר, הוא רובד מארגן, שבאמצעותו ניתן להביא את הפסוקים ולהסדירם זה בצד זה. אולם קיים מאחוריו רובד שני, הוא הרובד המהותי, שבו הבאת הפסוקים מכוונת להצעת רעיון הגותי, שהוא העומד בעיקרה של דרשה זו. כדי להבין את המישור הזה, יש לעיין בפסוקים במקורם.

מובן שהצורך להביא ראיה מפסוק שחיפוש ומציאה קשורים זה לזה, משול לצורך להביא ראיה מפסוק שיש אור ביום וחושך בלילה, מובן, שאין זו "ראיה" במובן המקובל, אלא הפניה למקור המשליך אור על הענין. ההפניה אל פסוקי "בל ימצא" הממקדת את אלומת האור של המעיין לפרשת בדיקת חמץ כולה:

שְׁבַעַת יָמִים מִצוֹת תֹּאכְלוּ אֶךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאֵר מִבְּתֵיכֶם כִּי כָל אֶכָל חֻמֶּץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי.<sup>30</sup>

שְׁבַעַת יָמִים שְׂאֵר לֹא יִמְצָא בְּבֵתְכֶם כִּי כָל אֶכָל מִחֻמֶּצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעֵדֶת יִשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ.<sup>31</sup>

מִצוֹת יִאֲכַל אֶת שְׁבַעַת הַיָּמִים וְלֹא יִרְאֶה לֶךְ חֻמֶּץ וְלֹא יִרְאֶה לֶךְ שְׂאֵר בְּכָל גְּבֻלְךָ.<sup>32</sup>

אלו הם שלשת הפסוקים בחומש שמות שבהם מופיעה חובת סילוק החמץ מן הבית בימי חג המצות. האיסור בתורה הוא כפול: איסור אכילה ואיסור הימצאות. חובת ההשבתה נובעת משני מרכיבי האיסור: "תשביתו",

<sup>25</sup> פסחים ד' ע"א

<sup>26</sup> ע"י בחידושי הפני-יהושע כאן שביור הדברים בסגנון אחר אך מסקנותיו דומות. הסברים נוספים לכלל הטעמים, ע"י בט"ז לאורח חיים סימן תל"א א, ובפרי מגדים משבצות זהב שם.

<sup>27</sup> לדעת הרא"ש רוזנטל יתכן שזו דוגמה לכלל המקורות של מסכת פסחים. בתלמודו של רנב"י הטעם הוא טעם מעשי, ובתלמוד ממקורות אחרים הטעם הוא טעם מדרשי. רצ"ע.

<sup>28</sup> בנרפס הוא קטע השלמה ממדרש הגדול, וצריך לברר טיבו של המקור.

<sup>29</sup> הראשונים והאחרונים פלפלו בפירוש הדרשה ובהבהרת הצורך בכל פרטיה. ע"י לדוגמה בפני יהושע.

<sup>30</sup> שמות יב טו

<sup>31</sup> שמות יב יט

<sup>32</sup> שמות יג ז

בניסוח של חיוב אקטיבי, מתייחס ליום הראשון ולאיסור האכילה, ואילו "בל ימצא" בפסוק השני והשלישי, מתייחס בניסוח פסיבי – העדר החמץ – בכל שבעת הימים. הלאו הזה מהווה איסור על המצאות והראות החמץ, מעבר לאיסור אכילתו. הוי אומר: ביום הראשון – שלפי המדרש הוא ערב פסח - יש חובה אקטיבית לבער את החמץ, ובשאר ימי החג יש חובה פסיבית, להעדרותו של החמץ. מדרשי ההלכה אמנם מעבירים את האיסורים והחיובים ומכלילים אותם, כפי שיבואר בשעורים שיבואו. אולם העקרון היסודי לא מתבטל: יש צד פסיבי של העדר החמץ, וצד אקטיבי של ביעורו. הצד של העדר החמץ מבטא בחזרה על הביטוי "לא ימצא". ההפניה של רב חסדא ל"בל ימצא" מדגישה שמצות בדיקת חמץ אינה רק חלק מן הפעולה האקטיבית של ביעורו, אלא גם אמצעי להגיע למצב שלא "ימצא" חמץ: לא ניתן יהיה למצוא אותו. בלשון ההגות העברית שמימי הראשונים ואילך, חודשה הצורה "מציאות", במובן של existence, המתאימה יפה להגדרת המצוה הזאת: כביכול, לא יהיה חמץ במציאות.

### הקדמות ליציאת מצרים

באמצעות הפסוק השני מעביר רב חסדא את המוקד לסיפור יציאת מצרים קדמון, מימי האבות:

וַיְצַו אֶת אֱשֶׁר עַל בֵּיתוֹ לֵאמֹר מִלֵּא אֶת אֲמַתְחַת הָאֲנָשִׁים אֲכַל פֶּאֶשֶׁר יִכְלֹן שְׂאֵת וְשִׁים כֶּסֶף אִישׁ בְּפִי אֲמַתְחָתוֹ: וְאֵת גְּבִיעֵי גְבִיעֵי הַכֶּסֶף תִּשִׂים בְּפִי אֲמַתְחַת הַקֶּטָן וְאֵת כֶּסֶף שִׁבְרוֹ וַיַּעַשׂ כְּדַבַּר יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֶּר: הַבֶּקֶר אֹר וְהָאֲנָשִׁים שְׁלַחוּ הֵמָּה וְחַמְרֵיהֶם: ... וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו לְמָה יְדַבֵּר אֲדֹנָי כְּדַבְּרִים הָאֵלֶּה חֲלִילָה לְעַבְדְּךָ מַעֲשׂוֹת כְּדַבַּר הַזֶּה: הֵן כֶּסֶף אֲשֶׁר מִצְאָנוּ בְּפִי אֲמַתְחָתֵינוּ הִשִּׁיבֵנו אֵלָיךְ מֵאֶרֶץ כְּנָעַן וְאִיךָ נִגְנַב מִבֵּית אֲדֹנָיךְ כֶּסֶף אוֹ זָהָב: אֲשֶׁר יִמְצָא אֹתוֹ מֵעַבְדְּךָ וְמֵת וְגַם אֲנַחְנוּ נִהְיֶה לְאֲדֹנָי לְעַבְדִּים: וַיֹּאמֶר גַּם עִתָּה כְּדַבְּרֵיכֶם כֵּן הוּא אֲשֶׁר יִמְצָא אֹתוֹ יִהְיֶה לִי עֶבֶד וְאַתֶּם תִּהְיוּ נְקִיִּים: וַיִּמְהָרוּ וַיֹּרְדוּ אִישׁ אֶת אֲמַתְחָתוֹ אֶרְצָה וַיִּפְתְּחוּ אִישׁ אֲמַתְחָתוֹ: וַיַּחֲפֹשׂ בְּגָדוֹ הַחֹל וּבִקְטָן כָּלָה וַיִּמְצָא הַגְּבִיעַ בְּאֲמַתְחַת בְּנֵימֹן: <sup>33</sup>

קריאת קטע הפסוק המצוטט בגמרא בתוך הדרשה, במנותק מהקשרו המקראי מחמיצה את המשמעות של ההפניה של רב חסדא אליו. <sup>34</sup>

המפרשים הצביעו על הזיקה שבין פרשה זו לבין פרשת יציאת מצרים. <sup>35</sup> אחי יוסף שהם "בני ישראל" במובן הראשוני של המושג, יצאו ממצרים תוך כדי עימות מתמשך עם השליט המצרי, ופניהם מיועדות לארץ כנען, היא ארץ ישראל. באמתחותיהם צרורה תבואה, שיכולה להאפות חמץ או מצה, ובתוכה הגניב יוסף גם כלי כסף. רמז מטרים ל"וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות". השליט המצרי רדף אחריהם ולא אפשר להם לצאת, ביקש לעשותם לעבדיו, מפני שימצא בכליהם את הגניבה. כל זה יחזור ביציאה העתיידית ממצרים: משארותם צרורות, כלי כסףם וזהבם של המצרים עמהם, השליט המצרי ירדוף אחריהם, ויבקש להשיבם לחיי העבדות. אם קושרים את המצוה של בדיקת החמץ וביעורו עם החיפוש באמתחות בעקבות החשד לגניבה, יתכן שיש בדרשה גם היגד מוסרי: כדי להגאל משבי ומן המיצרים, צריך לפשפש ולבדוק בכלים ובבתים, שהם נקיים מכל דבר שאסור שיהיה שם, שאם לא כן, לא יכולים להחליץ מעבדו. לפי זה, בדיקת החמץ, מכילה רמז לאופן הראוי שבו יש לפעול כדי לצאת מגלות לגאולה, וממיצרים להרווחה. על ידי בדיקה של נקיון הרכוש ונקיון כפיים. <sup>36</sup>

### יום ה'

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

וְהָיָה בְּעֵת הַיָּמִים הַזֵּאת אַחֲפַשׂ אֶת יְרוּשָׁלַם בְּנֹרוֹת וּפְקֻדָתֵי עַל הָאֲנָשִׁים הַקְּפָאִים עַל שְׁמֵרֵיהֶם הָאֲמָרִים בְּלִבְכֶם לֹא יִיטִיב ה' וְלֹא יִרַע: וְהָיָה חֵילִם לְמִשְׁפָּה וּבְתֵיבָה לְשִׁמְמָה וּבְנֵי בְתִים וְלֹא יִשְׁבּוּ וְנִטְעוּ כְרָמִים וְלֹא יִשְׁתּוּ אֶת יַיִנָם: קְרֹב יוֹם ה' הַגָּדוֹל קְרֹב וּמֵהָר מָאֵד קוֹל יוֹם ה' מֵרַחֵם שֵׁם גְּבוּר: יוֹם עֲבָרָה הַיּוֹם הַהוּא יוֹם צָרָה וּמְצוּקָה יוֹם שְׂאָה וּמְשׂוֹאָה יוֹם חֲשֶׁךְ וְאַפְלָה יוֹם עֲנָן וְעֶרְפָּל: יוֹם שׁוֹפָר וְתְרוּעָה עַל הָעָרִים הַבְּצֻרוֹת וְעַל הַפְּנֹת הַגְּבָהוֹת: וְהַצְרֵתִי לְאָדָם וְהִלְכּוּ כְּעֹרִים כִּי לֹא חֲטָאוּ וְשָׁפַךְ דָּמָם כְּעַפְרָל וְחִלְמָם כְּגִלְלִים: גַּם כֶּסֶפָם גַּם זָהָבָם לֹא יִכַּל לְהַצִּילָם בְּיוֹם עֲבָרָתָהּ וּבְאֵשׁ קִנְאָתוֹ תֹאכַל כָּל הָאָרֶץ כִּי כָלָה אֶךְ נִבְהָלָה

<sup>33</sup> בראשית מד

<sup>34</sup> בעיה ידועה בלימוד אגדה ותלמוד בכלל: ההסתפקות במועט המצוטט בתלמוד, וויתור על עיון מעמיק במקור המקראי בשלמותו, מחמיצה פעמים רבות את עומקה של הדרשה ויופיה, ואת ערכה כפירוש למקרא.

<sup>35</sup> עיי' פנ"י שהוזכר גם בשעור הקודם. והכל מיוסד על עקרון "מעשה אבות סימן לבנים" שבעיני הרמב"ן הוא היסוד המנחה של כל ספר בראשית.

<sup>36</sup> דוגמה לפרשנות האגדה כאן בסגנון דומה, עיי' בחידושי חתם סופר לפסחים ז' ע"א.



יעשה את כל ישיבי הארץ:<sup>37</sup>

זו נבואת פורענות על אודות יום ה' המר והנורא. האנשים שכלפיהם מכוונת הנבואה הם אנשים "הקופאים על שמריהם". ומחמיצים, את השעה, את המצוה, את עבודת ה'.<sup>38</sup> ה' מחפש את האנשים הללו בנרות, בירושלים, על מנת לעוררם, ובמידה ולא יתעוררו לתקן מעשיהם – 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 סתרים, מקום הטמון באבנים, מתוך (הפירות) [חפירות], שנאמר בעת ההיא אחפש את ירושלים בנירות [וגו']. ואומר: "והיה חילם למשיסה" [וגו']<sup>39</sup>

קישורו של פרק הנבואה בצפניה לסוגית בדיקת חמץ מלמד על המשמעות הרוחנית של החיפוש, הבדיקה והביעור: חיפוש העוונות על מנת לטהר ולהכשיר את האדם והעם לקראת הגאולה.

מתבקשת כאן גם אסוציאציה להפטרות שבת הגדול, שאף היא עוסקת ביום ה' הגדול והנורא, שיש בו הבחנה בין רשעים לצדיקים, בין עובד א-להים לאשר לא עבדו, ותיקון המעשים, בהשבת לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם.<sup>40</sup> ההכנה לחג הגאולה בפסח נעשית על ידי בדיקה ובחינה של הלבבות, ולא רק על ידי ניקוי הבית.

### נשמת אדם

הפסוק האחרון בשלשלת קושר את בדיקת העוונות הסמלית לעבודה רוחנית ממשית, וממיר את הנר החמרי בנשמה:

נר ה' נשמת אדם הפש כל חדריו בטן:<sup>41</sup>

הפסוק במשלי משתמש בנר ובחיפוש כמטאפורה לביקורת עצמית ותיקון פנימי של האדם, והוא משמש מקור יסודי בספרי מוסר וחסידות לעבודת תיקון הנפש.

הסמל ניתרגם 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 בדיקת חמץ בפועל ממש. ולכן יכין בלבו אז לבדוק כל המדות שלו אם יש בהם איזה חימוץ היינו איזה מדה רעה ח"ו. ובעת שרפת החמץ יכין ג"כ לבער ממנו את המדות הרעות מכל וכל. כי תיכף בצאתו מרחם אמו נכנס בו היצה"ר ומיפה אליו כל הבלי העוה". והולך אחר עצתו כי אין לו עדיין יצה"ט שישאנו עצה הוגנת לו עד כלות הי"ג שנים<sup>42</sup> ואז נכנס היצה"ט בו ומשכילו ואז מבין מדעתו שכל מה שעשה עד הנה היה הכל שוא והבל ותוהו. ומתחרט בלב שלם ובודק בחורין ובסדקין בכל מקום שדרכו להכניס שם החמץ הוא שאור שבעיסה תאוות החומר המגושם. וזהו אור ל"ד, לאור הנר הוא נשמתו. ע"ד נר ה' נשמת אדם (משלי כ, כז). זמן ההוא רומז על כל ימי חלדו של האדם. כי אז יצא מכל חלאתו וטומאתו והגשמיית. ויתחיל לדבק את עצמו באור התורה והמצוה:<sup>43</sup>

הפרשנות המוסרית-חסידית אינה תוספת נופך למצוה בעלמא, אלא היא מבטאת את התפיסה התלמודית המקורית לטעם מצות בדיקת חמץ. לו מצות בדיקת חמץ היתה רק דרישה מעשית להתקנת הבית כדי להמנע מאיסור חמץ בפסח, לא היה מקום להטעין אותה במשקל העודף של ברכה, זמן מדויק, דחיית כל עיסוק אחר בשעה זו, וכל הפירוט ההלכתי שקיים בפרק הראשון של מסכת פסחים. אך כאשר מבינים שיש כאן מעשה מצוה בעל משמעות עצמית, כמו הדלקת נר חנוכה וקריאת מגילה, מתבהר הדמיון של הלכות בדיקת חמץ להלכות מצוות המועדים הללו. משעה שהובן שיש למעשה זה ערך עצמי כשל כל מצות עשה דרבנן, ניתן להבין

<sup>37</sup> צפניה א י"ב – י"ח

<sup>38</sup> בירמיהו מ"ח י"א, 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 לביטוי מציאות דומה בחבית היין. אלא שקפיאה – 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. להגאל.

<sup>39</sup> אליהו רבה פרשה יח. במדרשים אחרים קיימת גישה המחלקת את הפרק לפסוקי נחמה ופסוקי פורענות, ומחשיבה את חיפוש ירושלים בנרות לנחמה: ע"י פסיקתא דרב כהנא פרשה טז ח'. פסיקתא רבתי פרשה ח'. אפשר לומר שהחיפוש הרקדני אחרי העוונות מביא לטיהור המאפשר בעקבותיו את הגאולה, וזהו הפן המאיר של נבואה זו.

<sup>40</sup> מלאכי ג'.

<sup>41</sup> משלי כ' כ"ז: בתוספתא ובירושלמי ובמקורות רבים בין הראשונים גורסים "נר א-להים נשמת אדם". וחילוף זה טעון בירור.

<sup>42</sup> האפטאי מתכוון כאן לרמז אחר שיש באור לארבעה עשר בורקין את החמץ – אור לשנת הארבע העשרה, בעת הבר-מצוה. גם על הרמז הזה נכתב רבות בחסידות ואכמ"ל. מקורו בכתבי האר"י (ספר הליקוטים פרשת שמות).

<sup>43</sup> ר' יהושע השל מאפטא, "אוהב ישראל" לפרשת ויצא.

מן ה"כוונות" של המצוה הזאת ומהו אופן ההידור הרוחני בקיומה. מעבר לחיוב המעשי-החומרי בביצוע המטלה של הבדיקה.

הדרשה על האור כאמצעי טוב לסילוק עוונות ופגמים, ברמת הציבור ובעיקר ביחס אל מוסדות השלטון, מזכירה את אמרתו המפורסמת של השופט היהודי-אמריקאי לואיס ברנדייס: "אור השמש הוא המטרה הטובה ביותר, ואור המנורה הוא השטר היעיל ביותר".<sup>44</sup>

## 1. מדרשי התנאים: זכר לדבר

הגמרא אינה מסתפקת בדרשתו של רב חסדא, ומוסיפה עוד שני מקורות דומים. עלינו להבין מה תרומתם של מקורות אלה לסוגיה:

תנא דבי רבי ישמעאל: לילי ארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר. אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנאמר: "שבעת ימים שאר לא ימצא", ואומר: "ויחפש בגדול החל ובקטן כלה", ואומר: "בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות", ואומר: "נר (אלהים) [ה'] נשמת אדם חפש".

דרשתו של רבי ישמעאל דומה מאד לדרשת רב חסדא ומן הסתם שימשה – היא או דומתיה – כמקור לדרשה האמוראית. הבאת מקור תנאי מבססת ומחזקת את דברי האמורא, אולם אין היא מייצרת את דברי רב חסדא, כיון שרב חסדא הוסיף על הברייתא. מבחינה מהותית אין הבדל ממשי בין הדרשות, ושתייהן מכוונות לצד הסמלי והרעיוני של הבדיקה לאור הנר. אבל אצל רב חסדא הדרשה משקפת תפיסה שהפסוקים הם ממש מקור חיובי<sup>45</sup>, ואילו בדברי התנא דבי רבי ישמעאל אין הדבר כך, הפסוקים הם רק אסמכתא ו"זכר לדבר", דהיינו, אין בברייתא מקור של ממש ללמוד ממנו חיוב בדיקה לאור הנר, אלא רק רמז.<sup>46</sup> הבנת הגמרא היתה שהפסוקים משלימים זה את זה, ולא כפי שנראה אצל רב חסדא, שהם מהווים יחידת לימוד אחת רציפה, המשתרשת מפסוק לפסוק עד הפסוק האחרון שבו למדים שהבדיקה היא בנר יחיד. העובדה שהמדרש, איננו משרשר את הפסוקים זה מזה כדרך של לימוד דרשני, אלא מוסיף אותם זה על גבי זה באמצעות מילת הקישור "ואומר", מחייבת לברר מה מוסיף כל פסוק למבנה הדרשה.<sup>47</sup> כדרכה של הגמרא בדרשות שיש בהם הוספת פסוקים בדרך של "ואומר", היא מבררת גם כאן מה הם תורמים לדיון.

מאי ואומר? וכי תימא: האי "בעת ההיא" קולא הוא, דקאמר רחמנא: לא בדיקנא לה בירושלים בנהורא דאבוקה, דנפיש נהורא טובא, אלא בנהורא דשרגא, דזוטר נהורא טפי, דעון רבה משתכח ועון זוטר לא משתכח תא שמע: "נר ה' נשמת אדם".

לצורך הלימוד הבסיסי, שנר משמש לבדיקה, אין צורך בכפל הפסוקים: זה מצפניה וזה ממשלי, שכן בשניהם מדובר על חיפוש לאור נר. הגמרא מפרשת ששני המקורות משלימים היבט נוסף: אור הנר הממוקד והמבוקר מהווה אמצעי בדיקה יעיל יותר מאור האבוקה הגדול והנרחב.

הגמרא מצאה בברייתא מקור לפרט בהלכות בדיקת חמץ לאור הנר: העדפת אור הנר על פני אור האבוקה. רב נחמן בר יצחק, כדרכו, יציע להעדפה זו נימוק מעשי:

אמר רב נחמן בר יצחק: זה יכול להכניסו לחורין ולסדקין, וזה – אינו יכול להכניסו לחורין ולסדקין. רב זביד אמר: זה – אורו לפניו, וזה – אורו לאחריו. רב פפא אמר: האי – בעית, והאי – לא בעית. רבינא אמר: האי – משך נהורא, והאי – מיקטף איקטופי.<sup>48</sup>

הגמרא מוסיפה עוד ברייתא שבה מופיעה דרשת רב חסדא כאסמכתא:

תנו רבנן: אין בודקין לא לאור החמה, ולא לאור הלבנה, ולא לאור האבוקה, אלא לאור הנר, מפני שאור הנר יפה לבדיקה. ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנאמר: שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם ואומר: ויחפש בגדול החל ואומר בעת

<sup>44</sup> L. Brandeis, *Other People's Money and How Bankers Use It* (1914) ch. 5

Publicity is justly commended as a remedy for social and industrial diseases. Sunlight is said to be the best of disinfectants; electric light the most efficient policeman

<sup>45</sup> על כך שזוהי שיטתו של רב חסדא בכל הפרק נרחיב בשעור הבא א"ה.

<sup>46</sup> זה הוא המובן השכיח של "אין ראייה לדבר זכר לדבר", המקור מובא לא לעצם הדין אלא לפריט עובדתי מסוים. כך למשל בתחילת ברכות, מביאים מספר עזרא ראייה שהיום מתחיל ומסתיים "מעלות השחר עד צאת הכוכבים" אך אין זו ראייה ממשית לזמן קריאת שמע. או בתחילת בבא קמא (ב' ע"ב) מביאים ראייה ש"שור" הוא "קרן", מפסוקים במלכים ובברכת משה, אך אין פסוקים אלה קשורים כלל לדיני אבות הנויקין, והם רק ראייה שבלשון העברית קרן מזוהה עם שור.

<sup>47</sup> עי' בחידושי הפני יהושע כאן שדן במחלוקת הראשונים אם זה לימוד מדאורייתא אסמכתא לדרבנן, ובדרכי הדרשה שבסוגיה.

<sup>48</sup> פסחים ת, א

היא אחפש את ירושלים בנרות ואומר נר ה' נשמת אדם חפש כל חדרי בטן.<sup>49</sup> ברייתא זו מוסיפה על ברייתת רבי ישמעאל דרישה מחייבת לבדוק לאור הנר, ושלייה של מקורות אור אחרים: חמה לבנה ואבוקה. משמע שגם מי שבדוק ביום, ויש לו אפשרות לבדוק לאור החמה חייב לבדוק לאור הנר.<sup>50</sup> מכאן תמיכה נוספת לגישה שיש בנר ערך עצמי בסמלו את "נשמת אדם", ולא רק ערך שימושי ליצירת אור.

## ז. אור החמה, הנר והאבוקה

המקורות התנאיים הגורסים שהמקרא אינו ראייה להלכת בדיקת חמץ, אלא רק זכר, מצריכים למצוא מקור אחר לחיוב הבדיקה לאור הנר ולפרטי הלכתיה. המשכה של הסוגיה מהלך בדרך זו, היא דרכו של רב נחמן בר יצחק, ומבאר את ההלכות שבברייתא על פי הגישה השימושית:

האי אור החמה היכי דמי? אי נימא בחצר, האמר רבא: חצר אינה צריכה בדיקה, מפני שהעורבין מצויין שם. אלא באכסדרה, האמר רבא: אכסדרה לאורה נבדקת! לא צריכא, לארובה דבחדר. ודהיכא? אי לבהדי ארובה היינו אכסדרה, אלא לצדין. לדעת רבא הבדיקה אינה מצוה בעלת ערך עצמי, אלא היא משרתת את סילוק החמץ. לכן, במקום בו מצויים עורבים שיסלקו את החמץ, אין צורך בבדיקה כלל, גם אם זה מקום שמצוי בו חמץ. לפיכך, הוא גם מתיר בדיקה באור החמה באכסדרה, מכיון שזהו אור מספיק לדעתו לצורך הבדיקה. יתכן שרב חסדא יחלוק על שתי ההלכות הללו. לדעת רב חסדא אמנם אין צורך לבדוק במקום שאין מכניסים בו חמץ, אבל במקום שמכניסים, יתכן שחובה לבדוק ולו בדיקה סמלית, גם אם יש עורבים האוכלים אותו. כמו כן, עשוי רב חסדא לסבור, כמשתמע מדעת הירושלמי,<sup>51</sup> שאין לבדוק חמץ לאור היום אפילו אם אור החמה מספיק, ויהיה חיוב להאפיל החדר ולבדוק לאור הנר.

אבוקה לא? והאמר רבא: מאי דכתיב "ונגה כאור תהיה קרנים מידו לו ושם חביון עזו" (חבקוק ג) למה צדיקים דומין בפני שכינה כנר בפני האבוקה". ואמר רבא: אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר!

הדרשה של רבא המשווה צדיקים ושכינה לנר ואבוקה, מצדיקה עריכת הבדלה לאור האבוקה. אור האבוקה גדול מאור הנר ומסמל את היחס שבין אור השכינה לאור הצדיקים. זוהי סמליות אחרת מ"נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן". הנר של רבא מסמל טוב וברכה, הנר של רב חסדא מסמל הבחנה וביורור.<sup>52</sup> שאלת הגמרא מדרשתו של רבא על הדרשה של רב חסדא והברייתא, המעדיפים נר על אבוקה, יכולה להתפרש גם במישור המעשי וגם במישור הסמלי. במישור המעשי, אור האבוקה גדול מאור הנר, ולכן יש מקום לומר שהוא עדיף, במישור הסמלי – יש משמעות סמלית אחרת לאור, והיא מיוצגת יפה יותר ככל שהאור גדול יותר, ועדיפה משום כך האבוקה על הנר.<sup>53</sup>

תירוצי האמוראים מתייחסים בעיקר למישור המעשי-שימושי, והם נפתחים בדברי רב נחמן בר יצחק, שנטייתו הכללית כפי שראינו היא להסביר את דיני בדיקת החמץ בנימוקים של יעילות הבדיקה:

אמר רב נחמן בר יצחק: זה יכול להכניסו לחורין ולסדקין, וזה אינו יכול להכניסו לחורין ולסדקין. רב זביד אמר: זה אורו לפניו, וזה אורו לאחוריו. רב פפא אמר: האי בעית, והאי לא בעית. רבינא אמר: האי משך נהורא, והאי מיקטף איקטופי.

על דרך הדרש ניתן להסביר את כל הדיון הזה כדיון רעיוני. השאלה היא אם לבדוק באור הנר, שהוא אור ממוקד לחיפוש, או להאיר באור גדול, אור השכינה, ומתוך האור הגדול, ההתלהבות של הארת השכינה, יתבטלו ממילא העוונות והקלקולים. תשובת הגמרא היא שיש להבחין בין ההבדלה, שתפקידה להבחין בין אור לחושך, ישראל לעמים וכדומה, והבחנה זו תיעשה יפה לאור הבהיר של גילוי שכינה והאבוקה המסמלת אותו, לבין הדרשה של פסח לניקוי חורי וסדקי נפש האדם, לשם כך נחוץ דווקא האור העדין של הנשמה, אור הנר.

<sup>49</sup> ד' ע"ב – ח' ע"א

<sup>50</sup> דיוק זה מפורש בסוגיינתו בירושלמי.

<sup>51</sup> ע"י לקמן בדעת רבי מנא. (פסחים א, א, כ"ז ע"א).

<sup>52</sup> היה מקום לומר שגם נר הבדלה נושא סמל דומה לנר בדיקת חמץ, באשר ההבדלה מסמלת הבחנה בין אור לחושך, בין ישראל לעמים. אולם לפי רבא נר ההבדלה מסמל רק צד אחד, המקודש: אור, ישראל, יום השביעי.

<sup>53</sup> צדיקים בפני שכינה כנר בפני האבוקה – בפרשנות החסידית מובנו שהחסיד מתבטל ממצויאותו בפני ה'. ואם כן – זה מקור לסילוק החמץ בדרך של ביטול, ואלו בדיקה לאור הנר היא בדרך של ביעור. ע"י בעש"ט על התורה, פרשת עקב אות כח ובמקורות המובאים שם.

זו משמעותה הסמלית של תשובת רב נחמן בר יצחק, שאור האבוקה אינו יכול להכנס לחורים וסדקים. תשובת רב זביד תתבאר כך: אור הנר מאיר לפניו, לתיקון קדימה, ואילו אור האבוקה מאיר רטרואקטיבית, לאחור, את מה שכבר הוכן ונעשה, כהופעת התגלות ה' בכל מקום הנובעת מן ההכנות לקראתה – כמו במעמד הר סיני, שהיה שיאו של תהליך התקדשות, אך אינו מועיל לעתיד, כי יכולות להיות נסיגות ונפילות מן השגב של ההתגלות הגדולה, כנפילת חטא העגל. מכיון שלא היה צירוף פרטני של החולשות המידותיות, ורק התעלות גדולה שדועכת עם דעיכת ההתלהבות.<sup>54</sup>

תשובת רב פפא תוסבר כך: התגלות בנוסח "אבוקה" מעוררת יראה, ולכן איננה מאפשרת בדיקה טובה. צריך יישוב הדעת ורוגע כדי לחפש היטב בחורים ובסדקים של הנפש. מצב נפשי של אימה ויראה אינו מאפשר זאת. את תשובת רבינא יש לפרש כך: אור האבוקה הגדולה, ההתלהבות, הוא אור שמקפץ, במעלות ומורדות, ואינו מכיל את ההתמדה הברוכה של שגרת העבודה הקבועה של האור הקטן והיציב – אור הנר.<sup>55</sup> יש מקום להתייחס לדברי האמוראים דווקא כהסברים מעשיים ליעילות של אור הנר לעומת אור האבוקה, כיון שאין בדבריהם רמיזה להתייחסות מפורשת לרובד הסמלי. אולם, מתוך שהדברים נערכו בתוך הסוגיה שלנו כפי שהיא, המכילה בודאי גם את הרובד הסמלי, וגם מפני שהשאלה אודות האבוקה היתה מבוססת לא רק על שימושות האור, אלא גם על הסמליות של אבוקה כהופעת שכינה, יש הצדקה לדרשת דברי האמוראים גם במישור הסמלי.<sup>56</sup>

### ח. הבדיקה – ערך או צורך

המסקנה העולה מדברי רב חסדא היא שבדיקת חמץ נתפסת כמעשה מצוה, הטעון במשמעות רוחנית, מעבר לצורך השימושי באיתור החמץ שנתר בבית כדי למנוע עבירה על איסור בל יראה ובל ימצא. גישה זו משפיעה גם על היבטים הלכתיים שונים בסדרי הבדיקה. מקורות שמחוץ לסוגיה תומכים בגישה זו:

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 ראה לדבר זכר לדבר בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות (צפ"א יב). לדורותיכם חקת עולם שיהוג [ה]דבר לדורות.<sup>57</sup>

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, חיוב הבדיקה מקורו מדאורייתא, והוא ממש מצוה מן התורה. כדעה הזאת נמצא גם בירושלמי:

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

מכיון שאי אפשר להסביר את החיוב של אכילת מצה ביום ארבעה עשר לחדש בערב כהתחלת מצות אכילת מצה באור לארבעה עשר, ומכיון שהירושלמי, שלא כבבלי, אינו מקבל את הפירוש שארבעה עשר בערב מכון למוצאי ארבעה עשר, הוא נדרש להסיק קיומה של חובת ביעור חמץ מארבעה עשר בערב, אור לארבעה עשר, וזה הוא מבחינתו המקור המחייב בתורה להוראת המשנה לבדוק את החמץ ולהתחיל בביעור באור לארבעה עשר.

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

הירושלמי מנגיד את שיטת רבי שמואל בר רב יצחק ורבי יוסה, המסבירים את טעם בדיקת החמץ בלילה בשיקולים מעשיים, עם שיטת רבי מנא הגורס שיש לכך מקור מן התורה, ויש חובה של "שימור" היום והלילה של ארבעה עשר. עד כדי כך, שמתבקשת השאלה, אם י"ד צריך כבר להיות משומר, מדוע לא יבדקו לפני ארבעה עשר?

ויתחיל בשלשה עשר ויהא היום והלילה משומרין? אף אית ליה כ"י דמר רבי יוסי. ויתחיל אור לשלשה עשר? אין כיני יבדוק

<sup>54</sup> הרב קוק עסק בפער בין שתי דרכי ההשגה הללו בפרוט רב ב"מוסר אביך". על הנר והאבוקה כשתי דרכים של עבודת ה', עי' במאור ושמש פרשת מקץ, על הפסוק "וישא משאת".

<sup>55</sup> כעין זה מובא בשם המגיד ממזריטש בפרשת קדושים, בהסבר "אבוקה אורה לאחריה ומקטף אקטיפי", עי' לדוגמה בעבודת ישראל להמגיד מקוזניץ בתחלת פרשת קדושים.

<sup>56</sup> עוד דרשות בענין נר ואבוקה: מהר"ל, נר מצוה, עמ' כה-כו. אמרי אמת (מגור) לחנוכה תרצ"ב, ליל ג'.

<sup>57</sup> מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק יב פסוק יז.

אפילו מראש חדש!

התירוץ של הירושלמי לדעת רבי מנא אינו נסוג מן ההנחה שיש לשמר את יום י"ד מן החמץ, אלא שלדעתו אין להקדים ביעור החמץ קודם לכן, ויש לעסוק בשימורו מכניסתו של יום, דהיינו – מאור לארבעה עשר.

### ט. הבדיקה כמצוה סמלית

אילו היתה הבדיקה משימה שימושית, הכשר לניקוי הבית מחמץ בלבד, ולא טקס בעל משמעות עצמית, לא היו נאמרות בה הלכות מפורטות הנוגעות לאופן קיומה, אלא רק דינים המבהירים מהו החמץ האסור ושיעורו. בדומה לבדיקת טריפות בבהמות או נגיעות ירקות בחרקים. העובדה שפעולה הבדיקה עצמה כרוכה בפרטי הלכות מרובים, בדבר הזמן הראוי, האופן הראוי, האמצעי הראוי, היא מחייבת ברכה ונהגים להוסיף בה גם תפילות וכוונות, מעידה על כך שמעשה הבדיקה נתפס בעצמו כמעשה בעל ערך משמעותי. נבחן עתה מספר הלכות הנובעות מן הגישה הערכית לבדיקת חמץ.

### בדיקה בהעדר חמץ

כתב ראב"ן בני אדם המכבדין חדריהם בי"ג בניסן ומכוונין לבדוק החמץ ולבער ונזהרין שלא להכניס שם עוד חמץ אע"פ כן צריכין בדיקה בליל י"ד:<sup>58</sup>

לפי דברי הראב"ן, חדר שנוקה ומורק דקות ספורות לפני זמן בדיקת חמץ, ביום י"ג אחר הצהריים, חייב בבדיקה במידה שווה למחסן חמץ שלא נגעו בו כלל והוא עדיין עשוי להיות מלא בחמץ גמור. אילו תכלית המצוה היתה שמושית בלבד – לודא שאין חמץ, לא היה טעם לבדוק במקום בדוק. רק אם קיימת מצוה בדיקה עצמאית, שאינה תלויה בחשש לקיומו של חמץ יש סברה לדברי הראב"ן. דברי ראב"ן אלו מסבירים גם את ההגיון שבבדיקת החמץ הנהוגה כיום ברוב בתי ישראל – בהם בודקים בתים שנוקו וצוחצחו עד תום קודם למועד הבדיקה. בדיקה זאת אכן נתפסת כמעשה סמלי וטקסי ולא כבדיקה ממשית, ולכן רבים אינם מדקדקים לבצע את הבדיקה בכל פרטי פרטיה המחייבים. כשידוע שניקו את כיסי כל הבגדים, אין טעם לחזור ולחטט בכל הכיסים כדי לחפש בהם חמץ - אם חושבים שתכלית הבדיקה היא למצוא חמץ. אבל אם ההנחה היא שמדובר כאן על טקס סמלי המבטא את החיפוש אחרי היצר הרע והרצון להתמודד עמו ולבערו, אזי המעשה הסמלי יכול להעשות במלואו גם אם אין שום סיכוי למצוא שמץ חמץ. בכל זאת, כאשר החיפוש אינו מלווה באימת איסור חמץ, יש נטיה להקל בו ולקיימו באופן פחות מדוקדק.

### בדיקה בי"ג

הראשונים נחלקו באפשרות הבדיקה ביום י"ג:

וכתב הר"ן בריש פסחים (א: ד"ה ואיכא) איכא מאן דאמר שאם בא להקדים לבדוק בשלשה עשר שרשאי, והוא שיבדוק לאור הנר, שאפילו ביום צריך אור הנר. כדמשמע בירושלמי (שם) הילכך כי תנא אין בודקין לאור החמה מיתוקמא או שעבר ולא בדק ליל ארבעה עשר או שבא להקדים לבדוק בשלשה עשר. וכן דעת הר"ז"ה (ד).

שיטת בעל המאור היא שמותר לבדוק גם קודם לארבעה עשר. מפני שכל ענין הבדיקה בליל ארבעה עשר הוא הקדמה מיום י"ד, בגלל הצורך לבדוק לאור הנר. כאשר מתקיימים התנאים הראויים אפשר לבדוק גם קודם לי"ד, שכן אין זמן מיוחד למצוה זו. אבל הר"ן חולק על גישה זו, ומוכיח מן הירושלמי שחייבים לבדוק בלילה.

וליתא, דהתם בירושלמי משמע שאם בא להקדים ביום שלשה עשר אינו רשאי, דאמרין התם: "ולמה בלילה? אמר רבי יוסי: שאין בדיקת הנר יפה אלא בלילה". ואמרין תו התם: "מבואות האפלים מהו לבדקם בתחלה ביום לאור הנר, מילהון דרבנן אמרי לא כמה דמנהר בליליא מנהר ביממא". הילכך רב נחמן בר יצחק הכי קאמר בשעה שבני אדם מצויים בבתייהן שהם פנויים ובשעה שאור הנר יפה לבדיקה כדאמרן שאורו מבהיק בלילה יותר מביום ולפיכך אם בא להקדים לבדוק ביום שלשה עשר לאור הנר אינו רשאי עכ"ל.<sup>59</sup>

הר"ן, בניגוד לר"ז"ה, סבור שאי אפשר להקדים את הבדיקה ליום י"ג מכיון שיש חיוב גמור לבדוק בלילה לאור הנר, שכן זהו הזמן שבו הנר מאיר יפה. אם אדם ירצה לבדוק לאור הנר בליל י"ג, מסתבר שגם לדעת הר"ן שהבדיקה תהיה תקינה, כי הנר מאיר יפה גם בליל י"ג, אולם להלכה נפסק שאין מברכים על בדיקה שנעשית

<sup>58</sup> טור אורח חיים סימן תלג

<sup>59</sup> בית יוסף אורח חיים סימן תלג

לפני ערב י"ד.<sup>60</sup> נמצא, שמחלוקת הר"ן והרז"ה היא לפי השיטה שסיבת הבדיקה בליל י"ד היא שזהו זמן ראוי ונוח לבדיקה, כדברי ר' נחמן בר יצחק בבבלי, ולא שהזמן הזה הוא זמן מהותי. אבל מדברי ר' מנא שהובאו לעיל מן הירושלמי מוכח שמניעת ההקדמה ליום י"ג קשורה גם לעיצומו של יום.

### הברכה על המצוה

מקדימים לברך על ביעור חמץ קודם לבדיקה. ובכך הופכים את הבדיקה לחלק ממצות הביעור. אילו היתה הבדיקה רק הכשר לביעור, היה מקום לברך בעת השריפה, ולא בתחילת הבדיקה.<sup>61</sup> מעבר לכך, נדרשת רציפות בין הברכה לבין הבדיקה, כמו בשאר מצוות. וכאן כבר יש חידוש. שהרי המכלול של המצוה שעליה מברכים מסתיים רק בבוקר, בשריפת חמץ. וברור שיש הפסק בין הברכה לחלק זה של המצוה. לכאורה, היה מקום לומר שדין זה הוא כדין ברכת המוציא – אין מפסיקין בינה לבין תחילת הסעודה, אך משהתחיל לסעוד, שוב אין מניעה לדבר ולהפסיק והברכה חלה על הנאכל בכל הסעודה כולה. לפי זה, די היה שלא להפסיק בין הברכה לתחילת הבדיקה, אבל יש מן הפוסקים שהורו שלא להפסיק בדיבור לכל אורך הבדיקה:

וקודם שיתחיל לבדוק יברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ שבדיקה זו תחלת ביעור. ומיד (ס"א שמיד) אחר הבדיקה הוא מבטלו.

העובדה שמיד אחר הבדיקה מבטלים חמץ, מעידה שהברכה על ביעור מתייחסת גם לביטול, שהוא סוג של ביעור, ולכן קיימת רציפות בין ברכת הביעור למעשה הביעור, ולא רק לבדיקה. אמנם, הביעור העיקרי, שהוא השריפה, לא יעשה אלא למחר, ובהפסק גדול, אולם יש כבר תחילת ביעור בסיומה של הבדיקה.

וכתב עוד אדוני אבי הרא"ש ז"ל: יש אומרים שאין לבדוק לדבר עד שיגמור כל הבדיקה.<sup>62</sup> 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 לתחילת 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 לתחלה טוב ליזהר שלא לעסוק בשיחה בטלה עד שיגמור כל הבדיקה כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בו חמץ.<sup>63</sup>

בענין הדיבור באמצע הבדיקה יש שלש שיטות. שיטה אחת הסוברת שאסור לדבר באמצע הבדיקה ואפילו יש מחמירים לומר שהפסקה באמצע מחייבת מחדש בברכה. הטור דוחה שיטה זאת לחלוטין, בהשוותו את בדיקת חמץ לישיבת סוכה וברכת המוציא, ואילו הרא"ש נוקט בעמדת ביניים, שרואה במניעת הדיבור ערך חיובי לבדיקה, אך לא פגם בברכה.

נראה לפרש את המחלוקת כך: הדעה הראשונה תופסת את הבדיקה כטקס מצוותי אחד שלם, והפסקה באמצעו דומה להפסקה באמצע ברכה או בתפילת שמונה עשרה. ההפסקה קוטעת את המעשה מרציפותו, ומחייבת התחלה מראשיתו. הטור החולק אינו רואה כאן רצף מחייב, והברכה היא ככל ברכה הקודמת למצוה. ואילו הרא"ש המפשר, מתייחס אל הערך המעשי של התרכזות בבדיקה, "כדי שישים אל לבו לבדוק כל המקומות", ולכן הוא ממליץ על המנעות משיחה בטילה, אך אין בהפסק בדיבור כדי לחייב ברכה מחודשת, כי אין הוא רואה כאן "טקס" שלם. הפער בין הגישות הללו נובע מן היסוד העיקרי השנוי במחלוקת בסוגיה: האם בדיקת חמץ היא מעשה מצוה בעל ערך עצמי, או רק אמצעי להכשרת הבית בסילוק החמץ. מי שרואה בבדיקת חמץ טקס כקריאת מגילה והדלקת נרות חנוכה, דורש רציפות מן הברכה שלפניה ועד תום המעשה כולו, בביטול חמץ שנתר אחרי סיום כל הבדיקה.

### ברכת שהחיינו על הבדיקה

(1) ובעל העיטור כתב איכא מאן דמברך שהחיינו דהא מזמן לזמן קאתי, (2) ואיכא מאן דאמר דלא בריך דהא לא קבע ליה

<sup>60</sup> עי' גם בחידושי הר"ן דף ז' ע"ב ד"ה אין בודקין.

<sup>61</sup> פסחים ז' א-ב. ועי' בחידושי הריטב"א ד"ה אמר רב יהודה: "אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיברך. פי' [איצטריך לאשמועינן] משום דעיקר המצוה היינו ביעור ואין הבדיקה אלא כתיקון והכשר, ואף על גב דודאי בדיקה מן התורה וישנה בכלל השבתה דלא סגי בלאו הכי, מכל מקום קס"ד שלא יברך אלא בשעת הביעור, קמ"ל". ועי' בדיונו של הצ"ח על כך.

<sup>62</sup> זו שיטת הגאונים, עי' באוצה"ג חלק התשובות שהביא כן בשם רס"ג ועוד גאונים.

<sup>63</sup> טור אורח חיים סימן תלב

זימנא, דהא מפרש בים ויוצא בשיירא ודעתו לחזור אפילו מראש השנה צריך לבדוק. (3) ומסתברא רשות הוא ומאן דבעי מברך. (4) ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב שאין מברך שהבדיקה היא לצורך הרגל, וסמכין אזמן דרגל.<sup>64</sup>

בעל הטורים מונה ארבע שיטות בדין שהחיינו:

- א. שיטת ספר העיטור לברך – כי זו מצוה הבאה לזמנה. לדבריו, בדיקת חמץ היא מצוה עצמאית שקבוע לה זמן. זו שיטה התואמת את הגישה של רבי מנא בירושלמי ורב חסדא בבבלי, שיש לפנינו מצוה גמורה, אולי אפילו מדאורייתא, ובודאי היא מצוה דרבנן שמברכים עליה.
- ב. שיטת "איכא מאן דאמר" שאין לברך כי לא קבוע לה זמן. הבדיקה של מי שיוצא מן הבית זמן רק לפני פסח, נועדה רק לצרכים שימושיים ואין בה היבט טקסי כלל. לא מברכים עליה, ואין צורך לבטל את החמץ הנותר מייד אחריה. ה"איכא מאן דאמר" מסיק מן הבדיקה המוקדמת גם על הבדיקה בזמנה ולדעתו מוכח מקיומה של הבדיקה המוקדמת שרק הממד של ההכשר קיים בבדיקת חמץ, ולא ממד של מעשה מצוה טקסי.
- ג. שיטת הביניים – הברכה היא רשות. לפי הגישה הזאת יש מקום לשתיה התפיסות. יתכן שלפי השיטה הזאת, ההכרעה תלויה בלבן של הבודק. אם הוא חש שהוא מקיים מצוה חגיגית יברך שהחיינו, אך אם הוא מצוי בתודעה שבדיקת החמץ היא חלק בלתי נפרד מעבודת ניקיון הבית לקראת הפסח, אין בכך כל חגיגות ואין מקום לברכה. מיוחדת היא ברכת שהחיינו על בשורות טובות ושמועות טובות שהיא תלויה במידת השמחה שבלבו של אדם, וכאן יש ייחוד נוסף – שגם בהקשר של מעשה מצוה היא תלויה בלבן של האדם.
- ד. לשיטת הרא"ש, בדיקת חמץ היא הכשר מצות הפסח, ולכן יש מקום לברך עליה, היה מקום לברך עליה כמצוה שתלויה בזמן, דלא כדעת ה"איכא מאן דאמר". אין מברכים כי הברכה נכללת בברכת הזמן של פסח. בדומה לדין הנהוג בסוכה ולולב, שאין מברכים שהחיינו על העשיה מכיון שהברכה על הישיבה והנטילה נחשבת גם למצות ההכנה. גם שיטת הרא"ש היא שבדיקת חמץ אינה מצוה בעלת ערך עצמי, אלא היא חלק מהכשר הפסח.

### הנחת הפירורים

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

הגה: ונהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, (מהר"י ברין). ומיהו אם לא נתן לא עכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא. (כל בו).<sup>65</sup>

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 מתייחסת לבדיקה ולא למציאה או לביטול ולביעור. הברכה היא על קיום מצות חכמים לבדוק את החמץ ולודא העדרו מן הבית. דבר זה מושג בין אם נמצא ובין אם לא נמצא חמץ בבית, כל עוד נעשה מעשה הבדיקה. דעת המהר"י ברין מבוססת על ההנחה שלבדיקה אין ערך עצמי ולכן אין לברך עליה, לא רק שהחיינו אלא אף לא ברכת המצות. שהרי המצוה היא בביעור ולא בבדיקה. וכן הוא נוסח הברכה – על הביעור. אם אין ביעור – אין ברכה. לדעת הכלבו, אפשר לומר שהמצוה היא שימושית – מעשית: לחפש על מנת לודא שאין חמץ, אך מצוה זו של חכמים מתקיימת גם אם אין חמץ. אולם אפשר להסביר את הדעה הזו בכך שהמצוה היא סמלית – רעיונית: לחפש לשם חיפוש, בבחינת "חופש כל חדרי בטן", וערך זה מתקיים גם בלא שנמצא דבר.

השיטה שנתקבלה ברוב תפוצות ישראל אינה חומרת המהר"י ברונא ולא קולת הכלבו, אלא שיטת סמלית וטקסית לחלוטין, בעקבות המחשבה הקבלית, שתפסה את בדיקת החמץ כפעולה של ביעור הרע בעולמות הרוחניים. כך מובא בכתבי האר"י:

דע, בענין הביעור צריך להניח קודם הביעור עשרה פתיתי חמץ לבערם, ולכן שורפין ומבטלין מן העולם, נגד י' כתרין דמסאבותא.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> טור אורח חיים סימן תלב

<sup>65</sup> שולחן ערוך אורח חיים סימן תלב

<sup>66</sup> ספר פרי עץ חיים - שער חג המצות - פרק ד:

לדעתו של האריז"ל, הבדיקה היא מעשה שמעבר לסמלי. בקבלה, המשמעות של מעשי המצוה איננה סמלית בלבד, וגם אינה מוסרית-אנושית בלבד, אלא יש למצוות השפעה ממשית על המתרחש בעולמות העליונים. בשפת הגולה קוראים לכך סמליות, אך מה שנקרא בנגלה "לסמל את ביעור הרע", נחשב בקבלה ל"לבער את הרע" ממש. כאשר תופסים את מעשה הבדיקה והביעור כטקס בעל משמעות רוחנית, יש להטעין אותו במלוא המשמעות האפשרית, ומכיון שבעולם הקבלי הרע מורכב מעשרה "כתרין דמסאבותא",<sup>67</sup> הרי שטקס ביעור הרע מכיל בתוכו דגם מעשי של מרכיבי הרע הללו: עשרה פתיתי חמץ. אין לטעות בדמיון בין שיטת מהר"י ברונא לבין האריז"ל. אף על פי ששניהם מחייבים הנחת פירורים, סיבותיהם שונות בתכלית. המהר"י מחמיר בחשש ברכה לבטלה. האריז"ל אינו חושש לכך, שהרי לשיטתו עצם מעשה הבדיקה הוא מעשה מצוותי הראוי לברכה. אצל האריז"ל, תפקידם של פירורי החמץ הוא להעצים את המשמעות של הבדיקה, ובמילים אחרות: הפירורים אצל המהר"י הם חומרה בברכות, ואצל האריז"ל, הם הידור במצות בדיקת חמץ.<sup>68</sup>

### על הלכה ומנהג

הערה לסיכום הדיון, שתלואה אותנו לכל אורך לימודנו במסכת: השאלה אם בדיקת חמץ היא פעולה שימושית או טקס מצוותי, מלוא את הסוגיה מתחילת יסודותיה במקורות התנאים ועד אחרית פרטי המנהגים בה. לפי דרכנו, שתלך ותבאר בנושאים רבים במסכת, שאלה שכזאת אינה ברת הכרעה מוחלטת, כיון שכל אחד מן הצדדים מכיל אמת תקפה וצודק על פי דרכו.<sup>69</sup> ברור, שהשאלה אם סוברים כדעה אחת או כאחרת מכילה השלכות רעיוניות ומעשיות, ולפיכך עשויה להתפתח מחלוקת, שבה כל אחד מן החולקים קובע את דעתו כאחד מצדדי הספק. לצורך פסיקת ההלכה נחוצה הכרעה: אם מותר לבדוק גם ב"ג, אם חייבים לבדוק בברכה גם חדר נקי ובדוק, אם צריך להניח פירורים, וכיצא באלה. אולם, ההכרעות ההלכתיות אינן משכחות את הדעה הדחויה ומבטלות אותה, הן רק קובעות שבמצב מסוים, במקרה מסוים, ינהגו כצד האחד ולא כאחר. היות והדעה שנדחתה לא נתבטלה, וההגיון שבה קיים ועומד לעולמים, היא תחזור ותצופ בהזדמנויות אחרות. בסוגיה שלפנינו, מצאנו את הצד המעשי - שימושי מופיע בהלכות מסוימות, כגון בפסק של הרא"ש שאין צורך לחזור ולברך אם הפסיק באמצע הבדיקה, ואת הצד הריטואלי - סמלי מופיע בהלכות אחרות, כגון בפסק הראב"ן שחייבים לבדוק גם חדר שנבדק ונוקה היטב.

היבטים אחרים מופיעים עם הזמן במנהג - כגון המנהג של הנחת הפירורים, שתחילתו בחומרת המהר"י ברין, והמשכה בהידור הקבלי של האריז"ל. מעניינת ביותר בהקשר זה היא העמדה המפשרת בין ברכת השהחיינו - הקובעת שזו ברכת רשות ומותרת את ההכרעה בידי כל אדם.

נדמה, שההכרעה הנפשית ודאי נותרה בידי כל אדם, גם אחרי שההלכה עוצבה לפרטי פרטים ולא הניחה עוד מקום לחופש מעשי. יש הנגשים לבדיקת חמץ כמי שנגשים לבדיקות אחרות של איסור והיתר. ומחפשים באופן היעיל ביותר אחרי שאריות חמץ. אלו המקיימים את ביעור החמץ כהשלמה אחרונה של מפעל הניקוי לפסח - בבגדי עבודה, בלכתם להשליך את השאריות לפח האשפה. כנגדם יש החוגגים את בדיקת חמץ כפי שהם מדליקים נר חנוכה, מבערים את החמץ בהדלקה כמדורת ל"ג בעומר: בבגדי חג, אחרי טבילה במקוה, תוך אמירת פיוטים ותחנונים.

### י. תקון הנפש ותקון הדבור

נחתום את שעורנו בדברי השפת אמת, הקושר יחד את בדיקת החמץ ותיקון פגמי הנפש, ותיקון פגמי הרוח על ידי הדיבור.

בענין ביטול ובדיקה. די ש פגם בנפש ויש ברוח ותיקון הנפש בבחי' המצות. לכן בדיקה לאור הנר כדל' נר מצוה. ופגם הרוח

<sup>67</sup> המקבילה הניגודית לעשר הספירות של הופעת האלקות החיובית.

<sup>68</sup> נראה שהיעב"ץ לא הכיר את המקור הזה בכתבי האריז"ל, הוא הרשה לעצמו לדחות מכל וכל את רעיון הנחת הפירורים, כי דחה את הדעה שיש לחוש לברכה לבטלה. את העמדה ההלכתית המחמירה דחה, כי גרס שמעשה בדיקת החמץ הוא מעשה בעל משמעות עצמית, ולכן גם הציע בסידורו נוסח של יהי רצון לפני הבדיקה והביעור המתייחס אל ביעור הרע. אולם את הנוהג הקבלי לא הכיר, ולכן דחה את המנהג שנראה לו לא ראוי. (עי' בסידור בית יעקב להריעב"ץ בענין בדיקת חמץ).

<sup>69</sup> בבחינת אלו ואלו דברי א-להים חיים, או כלשונו של הגרי"ד סולובייצ'יק: "הדיאלקטיקה היהודית בניגוד להגליאנית מכילה רק תיזה ואנטיתיזה". (דברי הגות והערכה עמ' 212)



נתקן בדיבור ולכן מדאורייתא ביטול בעלמא סגי. וכל תשביתו שאור שע"י הביטול של האדם באמת משבית השאור והחמץ. ולפי שפסח לעולם זמן גאולה צריכין מקודם לבטל החמץ בעוד משועבדין תחת הפגם. כי אחר הגאולה לא [שייך] ביטול. כמו דאין ישראל מבטל ע"ז שאין לו שייכות לזה. ולכן קודם הגאולה וחירות צריכין לבטל החמץ. וכן נעשה אז שביטלו בני"ע"ז בלקיחת השה לפסח בעשור לחודש קודם שנגאלו כנ"ל:<sup>70</sup>

מאמרו של השפת אמת מעלה עוד שיקול להבאתה של סוגית נקיון הלשון לפרקנו. במקביל לבדיקת החמץ שנתפרשה כסמל לבדיקת הנפש ונקיון פגמיה, נתפס ביטול החמץ כפעולת ביעור הרע על ידי דיבור. יש בכוחו של הדיבור לבטל את החמץ ולהשביתו – וכך גם את הרע כולו. אם כן, נקיון הדיבור הוא אמצעי ממשי להשבתת חמץ ולטהרת האדם וסביבתו החברתית והרוחנית, והוא מהווה השלמה ראויה לבדיקת חמץ. תחילה מנקים בידיים ובודקים בחורים ובסדקים ואחר כך משלימים בביעור החמץ על ידי דיבור ראוי: אמירה של ביטול והשבתה.

---

<sup>70</sup> שפת אמת ויקרא - לשבת הגדול תרנ"ה