

**שעור ג: סוגיות בדיקה וביטול**

ד' ע"א – ע"ב / ו' ע"ב / י' ע"ב – י"א ע"ב

בדיקת חמץ עומדת במרכזו של הפרק הראשון של מסכת פסחים. הפרק עוסק בה בפירוט רב, בהלכה וגם באגדה. יש בגמרא מקורות להלכות בדיקת חמץ הנסמכים על דרשות פסוקים בתורה, אך לא ברור אם דרשות אלו מספיקות כדי להחשיב את הבדיקה לחיוב מן התורה. כנגד זה עומדת קביעה מפורשת בגמרא, לפיה די בביטול בעלמא, והבדיקה אינה אלא מדרבנן. הראשונים התלבטו בדבר מעמדה של חובת הבדיקה ויחסה לדין הביטול. על רקע הבעיה היסודית של הכפילות בין דין הבדיקה לדין הביטול בגמרא, עסוק שעורנו בעיון במקורות בגמרא ובהבנת מגוון שיטות הראשונים שעליה.

**עיקרי השעור**

- א. **שלשה זמני בדיקה:** במשנה יש מחלוקת בין חכמים לרבי יהודה בדבר זמני הבדיקה. נראה מפשוטה של המשנה שרבי יהודה מחייב לבדוק לכתחילה שלש פעמים במהלך ערב הפסח, ואילו חכמים מחייבים רק בדיקה אחת, ומציעים שתי הזדמנויות להשלים אם לא בדק: בתוך המועד ואחר המועד.
- ב. **דרשת שלשת הזמנים:** הגמרא דורשת מן הכתובים את הצורך בשלש בדיקות. מכאן שהחזרה המשולשת היא מחויבת לכתחילה, כחובת שילוש התקיעות בראש השנה. בירושלמי דורשים רק מן הפן של הלאוים, ולא מונים את העשה דתשביתו. העמדה שאין ללמוד מ"תשביתו" משקפת תפיסה שהבדיקה אינה חלק מהחיוב האקטיבי של ההשבתה אלא היא רק אמצעי למניעת עברה פסיבית על הלאו של בל יראה ובל ימצוא.
- ג. **בדיקות בתוך המועד:** חכמים מורים לבדוק רק בדיקה אחת בערב פסח, אך הם מונים שני מועדים חלופיים לבדיקה, במקרה שלא בדק בזמנה. במבט ראשון נראה שהם חולקים בשני העניינים שבמשנה. חכמים לא רואים ערך בבדיקה המשולשת מכיון שהם מייחסים לה ערך שימושי בלבד, נטול ממד טקסי, ואילו רבי יהודה אינו רואה ערך בבדיקה בתוך המועד מפני שלדעתו זו מצוה ייחודית של ערב פסח.
- ד. **דרשת אמוראי בבל:** גם בבבלי מציעים דרשה כמקור לשלש הבדיקות של רבי יהודה. לפי הבבלי מונים גם את הפסוק "תשביתו" ולפיכך יש לבאר שהבדיקה מהווה גם חלק ממצות הביעור וההשבתה הפעילה, ולא רק אמצעי להמנעות סבילה מעבירה על בל ימצא. אפשר להצביע על עקביות בשיטתו של רב חסדא הסובר שיש לבדיקת חמץ מקורות מן התורה והיא מצות עשה חיובית לכל דבר וענין.
- ה. **רבי יהודה – שלש חלופות:** רב יוסף וסוגית הבבלי בעקבותיו, דחו את הפירוש שרבי יהודה מחייב שלש בדיקות לכתחילה, ומסבירים שגם לדעתו מדובר על שלש חלופות. נראה, שהעלמה של השיטה הזאת נובע מהתגברותה של התפיסה הממעטת בערכה המצוותי – לכתחילי של הבדיקה ורואה אותה כאמצעי בלבד.
- ו. **תוך המועד ולאחר המועד:** הפירוש שהוצע בגמרא לדעת רבי יהודה, שיש שלש חלופות לזמן בדיקה בערב הפסח, הוצע הוצעה על ידי רש"י גם כהוה-אמינא להסבר דברי חכמים. אם מסבירים כך את חכמים, מתחזקת ההבנה הראשונית, שרבי יהודה מחייב בדיקה משולשת, ואף חכמים סבורים שזו מצוה חיובית הנוגעת בערב הפסח בלבד.
- ז. **חשש שמא יאכל:** הסבר הגמרא למחלוקת בדבר הבדיקה בתוך המועד הוא, שרבי יהודה חושש שמא יאכל את מה שימצא, כיון שחמץ "לא בדילי מיניה" ויטעה לאכלו. חכמים אינם חוששים לכך, מכיון שבעת הבדיקה הוא עסוק בחיפוש החמץ לבערו, ולא סביר שישכח ויאכלנו. הפרשנות הזאת מעתיקה את כל ענין בדיקת חמץ, גם אליבא דרבי יהודה, לשדה של גזרות וסייגים דרבנן.
- ח. **חזקתו בדוק:** הסוגיה הדנה במעמדו של בית שהושכר ביום ארבעה עשר, ובנאמנות העדות והבדיקה של נשים עבדים וקטנים, היא המקור לרעיון שבדיקת חמץ אינה מצוה בעלת תוקף משמעותי, שכן ניתן לצאת ידי חובה בביטול בעלמא, ולכן מקלים מאד דיני הבדיקה.
- ט. **בביטול בעלמא סגי:** הגרעין המקורי של הסתמכות על הביטול במקורות התנאים נמצא במשנת פרק שלישי, בהלכה של מי שנמצא רחוק מביתו ואינו יכול להגיע לבדוק חמץ. ניכר שקיים תהליך היסטורי

- שבו משתנה מעמדם של הבדיקה והביטול. בתחילה היתה הבדיקה עיקר, כמשתמע מן המשנה בפרק א' ובפרק ג', והביטול היה פתרון למקרה חירום בלבד. בסופו של התהליך, הגמרא העבירה את המשקל העיקרי לחובת הביטול, שהיא הדרישה ב"תשביתו" מדאורייתא, ואת הבדיקה מתארים כאמצעי מעשי לפתרון בעיות העלולות להתעורר אחרי הביטול. התפיסה שאליה מוליכה הגמרא את הלכת הביטול מסבירה יפה גם את עלית כוחה של "מכירת חמץ" הנראית כפיקציה משפטית והערמה. העברת הדגש מהביעור המעשי לביטול הרעיוני, מחזקת את התפיסה שדי במכירה סמלית כדי לבטא את רעיון ההרחקה של החמץ, בדומה לביטול. ואין עוד צורך בביעור ממשי.
- י. **פתרונות הראשונים:** הראשונים אינם מניחים התפתחות היסטורית בגמרא, ומכיון שעליהם להסביר באופן עקבי את כל הסוגיות, מקורות התנאים והאמוראים וסתמא דגמרא, הם מפתחים מערכת פירושים שאמורה לפתור את המתח בין שני המוקדים – הבדיקה והביטול. בהמשך השעור מועלות גישות פתרון ואיזון שונות של הראשונים.
- יא. **ר"ן: מערכות מקבילות ושקולות:** לדעת הר"ן, בדיקה וביעור הן דרך לגיטימית אחת מן התורה וביטול דרך לגיטימית שניה. הן שקולות זו לזו. כאשר מקיימים אחת מהן ראשונה – אזי השניה נדרשת כהשלמה מדרבנן, כדי לפתור תקלות אפשריות שבדרך הראשונה.
- יב. **תוספות: תשביתו בביטול בלבד:** לדעת תוספות, רק ביטול מחוייב מדאורייתא, רק הוא מועיל בשלמות להמנעות מן האיסור, ואין צורך ביותר מכך. הבדיקה אינה קשורה כלל לאיסור בל יראה ולמצות תשביתו, אלא היא גזרה מחשש שמא יאכל. חשש זה מופיע בגמרא בהסבר דברי רבי יהודה לאסור הבדיקה בתוך המועד. ומועתק על ידי התוספות להצדקת חובת הבדיקה שמעבר לביטול.
- יג. **שבלי הלקט: הבדיקה משלימה את הביטול:** בעל שבלי הלקט מצטט מאחיו, שלבדיקה אין ערך עצמי ולכן אין מברכים עליה שהחיינו. יתר על כן, הוא מדגיש אם בדק ולא מצא את החמץ שנסתר מעיניו, הרי הוא עובר עליו אם לא ביטלו. עם זאת, בשונה מן התוספות, הוא סבור שהבדיקה אינה רק סייג לאכילה, אלא היא נועדה למנוע גם עברה על בל יראה ובל ימצא, אם ימצא חמץ בפסח ויתן דעתו עליו לשמרו.
- יד. **גישות שונות לערך הבדיקה:** הראשונים הגורסים שעיקר המצוה של תשביתו היא הביטול, חולקים בדבר ערכה המעשי של הבדיקה. יש אומרים, שמכיון שיש לה יסוד מן התורה, היא מהוה קיום של מצות תשביתו ולכן אם לא מצא לא עובר על חמץ שנשאר ברשותו. יש אומרים, שהבדיקה אינה מהווה פתרון מהותי, ולכן אם בדק ולא מצא, ונשאר חמץ נסתר מעיניו – עובר עליו. רק הביטול מועיל לחמץ שאינו ידוע.
- טו. **המאירי: חולשתו של הביטול:** בקוטב השני לשיטת התוספות עומדת שיטת המאירי. לשיטה זו, דווקא הבדיקה והביעור היא המצוה העיקרית מן התורה, כפי שמשמע מן הפרק הראשון כולו. הביטול הוא חלופה למקרה חירום בלבד. יתר על כן, קיימת אפשרות לפרש, שביטול כלל אינו מועיל במקום שאפשר לבדוק ולבער. שכן ההמנעות מלבדוק ולבער את החמץ במקום שאפשר, מעידה שכוונת הביטול אינה כנה.
- טז. **סיכום: אלו ואלו:** העולה מן הדיון כולו הוא שיש כבר בתורה עצמה שני מוקדים למצוה. סילוק ממשי של החמץ מן הבית, וסילוק שלו מן התודעה בדרך של ביטול. שני המוקדים הללו הם היסוד למתח שבין דין בדיקה לדין ביטול, והם מופיעים גם כמחלוקות ראשונים בפרשנות ובפסיקה. בפועל, מתקיימות שתי הבחינות של המצוה בכך שמחייבים גם בבדיקה וגם בביטול.

**א. שלשה זמני בדיקה**

המשנה הראשונה של מסכת פסחים קובעת את זמן בדיקת חמץ: "אור לארבעה עשר", את אופן הבדיקה: "לאור הנר", ואת המקומות המחויבים בבדיקה: "כל מקום שמכניסים בו חמץ". המשנה השניה, "אין חוששין שמא גיררה חולדה", מאפשרת מידה מסוימת של רוגע בבדיקה, וקובעת מהם ממדי הספק של שיוך חמץ שמפניהם צריך לחשוש. המשנה השלישית בפרק, מרחיבה את פרקי הזמן של הבדיקה מעבר ל"אור לארבעה עשר".

רבי יהודה אומר: בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית ובשעת הביעור. וחכמים אומרים: לא בדק אור ארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר, לא בדק בארבעה עשר יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד. ומה שמשיר יניחנו בצינעא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו.<sup>1</sup>

הפירוש הפשוט למשנה הוא, שרבי יהודה סובר שחייבים לבדוק שלוש פעמים ביום ארבעה עשר עצמו. חכמים חולקים עליו וסוברים שיש לבדוק רק פעם אחת, ורק אם לא בדקו בזמן, חייבים לבדוק בזמנים נוספים. רבי יהודה אינו אומר "לא בדק – יבדוק" כחכמים, אלא "בודקין" – ומונה שלשה זמנים, לכתחילה. חיזוק לפירוש הזה ניתן למצוא במכילתא, המצטטת את שיטת רבי יהודה:

"מצות יאכל את שבעת הימים". למה נאמר? לפי שלא למדנו על החמץ שהוא אסור משש שעות ולמעלה, מנין שהוא אסור משש שעות ולמעלה? תלמוד לומר: "מצות יאכל את שבעת הימים". מכאן היה רבי יהודה אומר בשלשה פרקים בודקין את החמץ אור ארבעה עשר ובארבעה עשר בשחרית ובשעת הביעור.<sup>2</sup>

מובן של "בשלשה פרקים" בכל מקום הוא שלוש פעמים לא שלש חלופות.<sup>3</sup> ואכן, כך פירשו את דברי רבי יהודה ראשוני האמוראים. רבי יוחנן בירושלמי ורב חסדא ורבה בר רב הונא בבבלי.

לפי זה, המשנה הראשונה שמזכירה רק את זמן "אור לארבעה עשר" היא משנת חכמים, ורבי יהודה חולק עליה. אבל אפשר לפרש את המשנה הראשונה אליבא דרבי יהודה כך: אור לארבעה עשר מתחילים לבדוק את החמץ, שזהו ראשית זמן חיוב הבדיקה, ואחרי כן יש לשוב ולבדוק גם בבוקר וגם בשעת הביעור, כפי שמתבאר במשנה ג'.

**ב. דרשת שלשת הזמנים**

בירושלמי הציעו האמוראים מקור לתפיסת הבדיקה המשולשת, מדרשת הכתוב:

רבי יהודה אומר כו'. אמר רבי יוחנן: טעמא דרבי יודה כנגד שלשה פעמים שכתוב בתורה 'לא יראה לך שאור'. והכתיב: 'תשביתו שאור מבתיכם?' בעשה הוא. והא כתיב: 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם?' אמר רבי יוסה מכיון שזה צריך לזה וזה צריך לזה כמי שכולן אחד.<sup>4</sup>

נראה שרבי יוחנן מציע דרשה מן התורה לשיטת רבי יהודה, המבוססת על החזרה המשולשת "לא יראה לך". הכוונה היא לשתיה הפעמים בפסוק אחד בפרשת בא: "לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור" (שמות יג ז), ופסוק אחד בחומש דברים: "ולא יראה לך שאור בכל גבולך". (דברים טז ד).

על כך שואלת הגמרא, מדוע לא מנו כחיוב רביעי את הפסוק המצוה "תשביתו שאור מבתיכם" ומשיבה שזו מצות עשה. ושוב שאלו – הרי יש גם פסוק נוסף של לאו: "לא ימצא שאור בבתיכם" (שמות יב יט), ועל כך משיב רבי יוסה, שאין למנותם בנפרד כי הם "צריכים זה לזה". כלומר, אין כאן כפילות מיותרת אלא השלמה של חלקי המצוה.<sup>5</sup>

בהמשך לדברים אלו מובאת בירושלמי דרשה המסבירה איך למדים זה מזה הלכות שונות בדין בל יראה ובל ימצא:

'לא יראה לך', הייתי אומר: הפקיד אצלו יהא מותר? תלמוד לומר: 'לא ימצא בבתיכם'. אי 'לא ימצא בבתיכם', הייתי אומר: ייחד לו בית יהא אסור? תלמוד לומר: 'לא יראה לך'. הא כיצד? הפקיד אצלו אסור ייחד לו בית מותר.

<sup>1</sup> פסחים א' משנה ג'

<sup>2</sup> מכילתא דר"י פסחא, בא, פרשה יז

<sup>3</sup> תרומות ד משנה ו, שקלים ג משנה א, סוכה ה משנה ז, תענית ד משנה א, גיטין ג משנה ח.

<sup>4</sup> ירושלמי פסחים פרק א ה"א, כז ע"ג

<sup>5</sup> כך פירשו קרבן העדה ופני משה על אתר

משום כך, נחשבים "לא יראה" ו"לא ימצא" כשני מקורות נחוצים, שכל אחד מלמד פרט מן המצוה ולכן אי אפשר להסיק מהם חיוב כפול בבדיקה.

אלו הם הפסוקים העומדים ביסוד הדרשה שמייחס רבי יוחנן לרבי יהודה:

שמות יב טו: שְׁבַעַת יָמִים מִצוֹת תֹּאכְלוּ אֶךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבְּתוּ יוֹם שְׁבַעַת יָמִים שָׂאֵר מִבְּתֵיכֶם כִּי כָל אֶחָד חֵמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי:  
שמות יב יט: שְׁבַעַת יָמִים שָׂאֵר לֹא יִמְצָא בְּבֵתֵיכֶם כִּי כָל אֶחָד מִחֻמָּצוֹת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִעֵדֵת יִשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ:  
שמות יג ז: מִצוֹת יִאֲכַל אֶת שְׁבַעַת הַיָּמִים וְלֹא יִרְאֶה לֶךְ חֵמֵץ וְלֹא יִרְאֶה לֶךְ שָׂאֵר בְּכָל גְּבֻלְךָ:  
דברים טז ג – ד: לֹא תֹאכַל עֲלֶיךָ חֵמֵץ שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל עֲלֶיךָ מִצוֹת לֶחֶם עֲנִי כִּי בְּחֻפְזוֹן יֵצְאֶת מֵאָרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם יֵצְאֶתָּה מֵאָרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: וְלֹא יִרְאֶה לֶךְ שָׂאֵר בְּכָל גְּבֻלְךָ שְׁבַעַת יָמִים וְלֹא יִלֵּין מִן הַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרְבַּי בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֶּקֶר:

הפסוק של "תשביתו" נדחה מלשמש כמקור, מכיון שהוא מצות עשה. משמע, שחיוב הבדיקה אינו תלוי במצות עשה של השבתת חמץ, אלא דווקא באיסור "בל יראה ובל ימצא". לפיכך יש לפרש, שהבדיקה אינה חלק ממצות ההשבתה ואינה "הכשר" לה. היא הכנה לקראת היות הבית מנוקה מחמץ, כדי למנוע עבירה בפסח עצמו על הלאו של "בל יראה".

מפני מה נחוצה בדיקה משולשת? הרעיון של חזרה משולשת אינו זר בהלכה, והוא מצוי במצוות טקסיות שונות. הנה כמה דוגמאות לכך: בתרומת הלשכה אומרים לתורם שלש פעמים "תרום"<sup>6</sup> בקצירת העומר, מתנהל דיאלוג בין הקוצר לבין הקהל, ובו חזרה משולשת על מספר שאלות ותשובות.<sup>7</sup> עיקרה של מצות שופר בראש השנה הוא בשלש תרועות<sup>8</sup> הנלמדות מדרשת החזרה המשולשת על "תרועה" בתורה. לעתים מציעים טעמים ומקורות לחזרות, אולם באופן בסיסי, עצם החזרה מבטאת חיזוק והעצמה של מעשה המצוה. עדיין, כשם שבמכילתא לא מפורש מהיכן מסיק רבי יהודה את עצם חיוב הבדיקה, גם מדברי רבי יוחנן לא נמצא לכך הסבר. דרשתו של רבי יוחנן מסבירה את המקור לשילוש הבדיקות, דרשת המכילתא מסבירה מדוע הבדיקה האחרונה היא בשעת הביעור, בחצי היום, אולם לא מפורש עדיין כיצד נובע מאיסור הראות והמצאות החמץ החיוב לבדוק – אלא אם נאמר שזו סברה פשוטה שאינה זקוקה למקור כלל – אם אסור שיהיה חמץ בפסח, צריך לבדוק שאינו קיים, קודם לתחילת האיסור.

## ג. בדיקות בתוך המועד

לאור דברי רבי יוחנן, יש לבחון את דברי חכמים שבמשנה. האם גם חכמים מסכימים לכך שיש מקור לחיוב שלש בדיקות, אלא שלדעתם פריסת הבדיקות היא בזמנים אחרים? קשה לפרש כך, שכן לא סביר שמלכתחילה צייתה התורה לבדוק בתוך הפסח או לאחריו.

מחלפה שיטתיה דרבי יהודה. דתני רבי יהודה אומר בודקין אור לארבעה עשר ובארבעה עשר בשחרית ובשעת הביעור וחכמים אומרים אם לא בדק אור לארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר. צריך לבדוק שלשה פעמים. מה אם בשעה שלא הגיע זמן ביעורו את אמר צריך לבדוק שלשה פעמים בשעה שהגיע זמן ביעורו לא כל שכן? לא צורכה דלא: אם לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד.<sup>9</sup>

בירושלמי הקשו, איך יתכן שרבי יהודה המחייב לבדוק שלש פעמים לפני זמן האיסור, אינו מחייב לבדוק בתוך הזמן האסור? תשובתם היא, שאין כאן קל וחומר. רבי יהודה מחייב לבדוק לכתחילה שלש פעמים קודם זמן האיסור, ואילו חכמים דנים בדיעבד, אם לא בדק, עד אימתי צריך לבדוק. יתכן שעל כך יסכים גם רבי יהודה, שאם לא בדק קודם הזמן, יבדוק בתוך המועד או אחריו, אך לבדיקה זו יש משמעות אחרת, במיוחד אחרי הפסח, שכל עניינה הוא רק להמנע מאיסור חמץ שעבר עליו הפסח.<sup>10</sup> יתכן שרבי יהודה סבור שאין שום משמעות לבדיקה בתוך המועד ואחריו, והיא דומה להדלקת נר חנוכה בה' בטבת – אם לא בדק במועד, לדעת

<sup>6</sup> שקלים פרק ג משנה ג.

<sup>7</sup> מנחות פרק י מ"ג, ועי' גם תוספתא פרה פרק ג ה"ב. וכן בנוסח קידוש לבנה (סופרים פ"ט ה"י).

<sup>8</sup> ראש השנה, ד משנה ט, ראש השנה לד א, ספרי בהעלותך פיסקה עג.

<sup>9</sup> ירושלמי פסחים פרק א ה"א, כז ע"ג.

<sup>10</sup> בדרך זו פירש את הירושלמי ה"נועם ירושלמי". אבל הפני-משה הסביר שבתירוץ חוזר הירושלמי להסביר שגם רבי יהודה אינו מחייב ג' בדיקות לכתחילה.

רבי יהודה אין מקום לתשלומין, שהרי זו מצוה שזמנה מוגדר ועובר. לעומת זאת, לדעת חכמים הסבורים שבדיקת חמץ אינה מצות עשה חיובית, אלא רק דרך להמנע מן האיסור, כל אימת שיש עדיין איסור להמנע ממנו – יש טעם לבדיקה, ואפילו אם זה רק איסור של חמץ שעבר עליו הפסח.

#### ד. דרשת אמוראי בבל

גם בבבלי פירשו תחילה את שיטת רבי יהודה כמקור מן התורה לשלש בדיקות.

מאי טעמא דרבי יהודה? רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרויהו: כנגד שלש השבתות שבתורה. 'לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר', 'שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם', 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם'<sup>11</sup>.

דרשת הבבלי שונה מזו שבירושלמי. שלשת המקורות כוללים גם את הפסוק "תשביתו". והם אף נקראים בשם שלש "השבתות". כנגד זה, אין מונים בבבלי את הפסוק שבדברים והדרשה מבוססת אך ורק על הכפילויות שבספר שמות, תוך שהיא מונה גם את העשה "תשביתו" כאחד משלשה המקורות לחיוב הבדיקה. יש לדייק במשמעות של ההבדלים כך: רבי יוחנן סבר שבדיקת חמץ שייכת לפן האיסורי, הסביל של "לא יראה", כפי שהוסבר לעיל, והוא מבחין בינו לבין הפן הפעיל של השבתת החמץ וביעורו. ואילו אמוראי בבל סברו שהבדיקה קשורה גם לצו הפעיל: "תשביתו". יש כאן שתי הבנות אפשריות של חובת הבדיקה, אשר, כפי שנראה להלן, מופיעות גם בצמתים נוספים של הסוגיה. אפשרות אחת היא להבין שהבדיקה היא פעולה שמיועדת להבטיח את מניעת החמץ בפסח, ואפשרות אחרת היא להבין שהבדיקה היא חלק מתהליך פעיל, קיום מצות בעור חמץ והשבתתו מתחיל בחיפוש החמץ וסילוקו מן הבית, לקראת ביעורו.

לאור שעורנו הקודם, אפשר לזהות עקביות בשיטת רב חסדא: הוא סובר שבדיקת חמץ היא מצוה דאורייתא, שמשמעותה הוא מעשה של בדיקה, חיפוש והשבתה של החמץ – סמל לביעור הרע. לכן נצרך בו מעשה סמלי וטקסי, הוא למד שם מן הכתוב שהדבר להעשות דווקא לאור הנר, על פי הפסוקים המובילים עד "נר ה' נשמת אדם". מסיבה זו הוא סובר גם כאן, שלדעת רבי יהודה חייבים לבדוק שלש פעמים, באופן חגיגי וטקסי, ושלושה ז' יש מקור מדרשה גמורה. לדעתו, המקור כולל גם את הפסוק של העשיה האקטיבית – תשביתו שאר מבתיכם.<sup>12</sup>

אם חובת הבדיקה היא חלק ממצות "תשביתו", אזי קשה להבין את הטעם לדרישת חכמים לבדיקה אחרי המועד. לכל היותר אפשר לומר, שמצות "תשביתו" נמשכת גם בתוך ימי הפסח. שכן, אף על פי שהכתוב אומר "אך ביום הראשון תשביתו", אפשר לומר שכל עוד קיים איסור בל יראה ובל ימצא, במשך שבעת הימים, נמשכת גם חובת ההשבתה. אולם לאחר הפסח, כשהחמץ מותר, איך יתכן שיש חובה להשביתו? קיימת אפשרות לפרש חובת השבתה שכזאת, אם שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מן התורה, וחובת השבתתו גם לאחר הפסח, כלולה באיסור זה.<sup>13</sup> פשוט יותר לפרש, שחכמים חולקים מהותית על שיטתו של רבי יהודה בבדיקת חמץ. לדידם, בדיקת חמץ אינה אלא אמצעי להפטר מן האיסור, אין בה שום חגיגות וטקסיות מיוחדת. הסיבה לבדיקה לאור הנר, כפי שהוסבר בשעור הקודם בדעת רב נחמן בר יצחק וההולכים בדרכו, היא סיבה שימושית: אור הנר יפה לבדיקה. הזמן שנקבע הוא זמן נוח – בני אדם מצויים בבתיהם. ולכן גם שלש הבדיקות אינן מצוה משולשת מן התורה, אלא עצה ותקנה של חכמים להנצל מן העבירה. אם לא בדק – יבדוק במועד, שהרי עדיין יש חשש שיכשל בבל יראה ובל ימצא, ואחרי המועד – יבדוק כדי להנצל מחמץ שעבר עליו הפסח.

#### ה. רבי יהודה – שלש חלופות

רב יוסף דוחה את הבנת רב חסדא, לפיה יש חיוב לבדוק שלש פעמים, ומוכיח מברייתא<sup>14</sup> שגם ר' יהודה עסק בחלופות ולא בכפולות:

מתיב רב יוסף: רבי יהודה אומר: כל שלא בדק בשלשה פרקים הללו שוב אינו בודק. אלמא: במכאן ואילך הוא דפליגי!

<sup>11</sup> סדר הבאת הפסוקים הפוך מסדר הופעתם בתורה. יתכן שההבדל נובע מכך שרב חסדא מבקש להדגיש הדרגה עניינית בשלש הבדיקות: הראשונה נועדה לכך שלא יראה. השנייה – חמורה יותר – לודא שגם לא ימצא, ואילו השלישית, היה היסודית מכולם, מבטאת את הצורך בהשבתה גמורה, סילוק וביטול כל החמץ מן הבית ואולי גם מן התודעה.

<sup>12</sup> להשלמת שיטת רב חסדא, יש לציין לדעתו בענין חמץ שנפלה עליו מפולת. דין המשנה הוא שחמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער. אבל רב חסדא מוסיף דרישה: "וצריך שיבטל בלבו". רב חסדא לשיטתו, אינו מסתפק בכך שהחמץ איננו – ודורש פעולה אקטיבית של האדם המבוער. (לקמן ל"א ב', ויבואר אי"ה בהרחבה בשעור שיוקדש לנושא הביטול).

<sup>13</sup> אפשרות זו תידון, לקמן, בשעור שיעסוק בדיון חמץ שעבר עליו הפסח.

<sup>14</sup> הברייתא נמצאת, למיטב ידיעתי, רק בבבלי כאן.

מר זוטרא מתני הכי: מתיב רב יוסף: רבי יהודה אומר: כל שלא בדק באחד משלשה פרקים הללו – שוב אינו בודק. אלמא: בשוב אינו בודק הוא דפליגי!  
אלא: רבי יהודה נמי אם לא בדק קאמר. והכא בהא קמיפליגי, מר סבר: מקמי איסורא אין, בטר איסורא לא, גזירה דילמא אתי למיכל מיניה. ורבנן סברי: לא גזרינן.

רש"י מפרש שהקושיה של רב יוסף מבוססת על כך, שמחלוקת רבי יהודה וחכמים נוגעת רק לשאלה אם חייבים לבדוק גם בתוך המועד ואחריו, אך לא על עצם הענין אם יש צורך בשלש בדיקות או די באחת. מהברייתא שציטט רב יוסף לא ניתן להוכיח זאת, אולם מן הגירסה המתוקנת של מר זוטרא הדבר נשמע במפורש: "שלא בדק באחד משלשה פרקים הללו". אמנם, בדוחק עדיין אפשר לטעון בלשון הברייתא: "כל שלא בדק אפילו באחד משלשה פרקים הללו".

לפי מסקנת הגמרא, גם לדעת רבי יהודה החיוב הוא לבדוק רק ב"אור לארבעה עשר", ושני המועדים האחרים בערב פסח אינם אלא חלופה למקרה שלא בדק בערב. לפי זה, מועד "בשעת הביעור" שבדברי רבי יהודה, אינו מועד שלישי, אלא מגבלת זמן: הזמן האחרון שבו מותר לבדוק לדעת רבי יהודה הוא שעת הביעור, ואילו לחכמים, אפשר לבדוק גם בתוך המועד, כך שלשיטתם אין שום ייחוד לשעת הביעור עצמה.

### 1. תוך המועד ולאחר המועד

על המושגים "בתוך המועד" ו"לאחר המועד" נחלקו ראשונים. לפי דעת חכמים. הפירוש הפשוט הוא שמדובר על משך חג הפסח ואחריו, כפי שהוסבר לעיל. וכך פירשו רוב הראשונים. אולם רש"י פירש במשנה שתוך המועד הוא בערב פסח, וכך פירש גם "אחר המועד": אחר זמן הביעור, אבל בכל אופן – קודם לפסח. הר"ן פירש, שלדעת רש"י, אין לבדוק בתוך המועד לכולי עלמא, מאותו חשש שמא יאכל. הסבר זה דחוק מאד בגמרא, שהרי הגמרא עוסקת ישירות בחשש שמא יבדוק בזמן איסור כשיש חשש לעבירה גם על איסור חמור כאיסורי שבת.<sup>15</sup>

אולם נראה, שרש"י כלל לא התכוון לפרש את מחלוקת רבי יהודה וחכמים כפי הסברה בגמרא. שיטתו של רש"י היא לפרש את המשנה והגמרא באופן המטרים את המהלך העתידי להופיע בגמרא, והוא מכין את הלומד בכך שהוא מפגיש אותו עם ההוה - אמינא הדחוייה, ואינו מפרש את הפירוש המתוקן של הגמרא מלכתחילה.<sup>16</sup> גם במקרה שלפנינו כך הדבר. רש"י פירש שרבי יהודה וחכמים מדברים על קודם המועד, רק בשלב שבו פירש את המשנה, אליבא דהוה - אמינא של הגמרא. כאמור, ההוה - אמינא היתה, שרבי יהודה סובר שצריך לבדוק שלש פעמים קודם המועד. ואילו חכמים חלקו עליו. רש"י הבין, כמו שהסברנו לעיל בקושיית רב יוסף, שהגמרא לא יכולה לקבל כפירוש למשנה שיש שתי מחלוקות מקבילות: אחת לפני המועד, אם צריך שלש בדיקות או די באחת, ושניה בתוך המועד, אם מותר או אסור לבדוק. יתכן, שהסיבה לכך היא שהגמרא כמו הירושלמי לא קיבלה את הרעיון שרבי יהודה המחמיר בבדיקות קודם המועד יקל בהן בתוך המועד.

לפיכך, סבר רש"י שבהוה - אמינא יש רק מחלוקת אחת, והיא: שרבי יהודה סובר שיש לבדוק שלש פעמים, וחכמים סוברים שיש לבדוק רק פעם אחת. אלא שהם מציעים חלופות, אם לא בדק. אין מקום להזכיר במשנה כלל את האפשרות לבדוק בתוך חג הפסח, שהרי המשנה עוסקת רק במצות בדיקת חמץ בערב הפסח. אין מחלוקת לגבי הבדיקות בחג עצמו ואחריו, ואין דיון אם חוששים לשמא יאכל או לא. כל זה יופיע בגמרא רק אחרי שתדחה לגמרי האפשרות שהם חולקים לגבי ערב פסח, וכשתופיע אפשרות זו, יסכים גם רש"י שהמחלוקת היא לגבי הבדיקות בתוך המועד עצמו.

ראיה ברורה לכך שרש"י פירש את המשנה בסופו של דבר אליבא דמסקנת הגמרא, שמדובר גם בתוך הפסח – היא מפירושו למקבילה במנחות, שם פירש את משנתנו כשאר הראשונים.<sup>17</sup>

חשיבותו של פירוש רש"י למשנה לענייננו היא בכך שרש"י גם הוא הבין, שברמת ההוה-אמינא, או הפשט הראשוני של המשנה, בדיקת חמץ היא מצוה חיובית בערב הפסח בלבד. בין התנאים יש מחלוקת בשאלה מה טיבה של מצות בדיקת חמץ בערב הפסח. רבי יהודה סבר שיש חובה לבדיקה משולשת, וחכמים חלקו וסברו שדי בבדיקה אחת, אלא שאם לא בדק, יכול עוד לבדוק קודם הפסח בשתי הזדמנויות נוספות.

<sup>15</sup> עיי' בחידושי הר"ן לדה"י ע"ב, ובדברי המאירי שאף הוא מקבל את שיטת רש"י.

<sup>16</sup> עיי' יונה פרנקל, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי.

<sup>17</sup> מנחות סז ע"ב, ד"ה ובשעת הביעור. הפנ"י עמד על הסתירה בדברי רש"י והציע פתרון אחר, עיי' בדבריו, דף י"א א', ד"ה וממילא.

## ז. חשש שמא יאכל

הבבלי מסביר את מחלוקת רבי יהודה וחכמים בשאלת הבדיקה בתוך המועד, בכך, שלדעת רבי יהודה חוששים שמא במוצאו את החמץ בבדיקה יבוא לאכלו.

הגמרא האריכה בדיון אודות גזירה זו, והיא עורכת השוואה בין דעת רבי יהודה והחולקים עליו כאן ובנושאים אחרים, כדוגמת איסור חדש או איסורי שבת מסוימים.

ומי גזר רבי יהודה דילמא אתי למיכל מיניה? ... אמר רבא: שאני חדש, מתוך שלא התרת לו אלא על ידי קטוף - הוא זכור... אמר אביי: חדש - בדיל מיניה, חמץ - לא בדיל מיניה... דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא; הוא עצמו מחזר עליו לשרפו, מיכל קאכיל מיניה? וכל היכא דלא בדיל מיניה מי גזר רבי יהודה? ... משום חומרא דשבת מבלד בדילי.<sup>18</sup>

מסקנת הדיון היא, שחמץ יש לו מעמד נבדל מאיסורים אחרים, לחומרה, מפני שבניגוד לאיסורים אחרים, "חמץ לא בדיל מיניה", ולכן החששות בו גדולים מאשר בשאר כל האיסורים. ולקולא מפני שבניגוד לשאר האיסורים, המצוה של השבתת חמץ ובדיקתו, היא דווקא סיבה לקולא: "הוא עצמו מחזר אחריו לשרפו, מיכל קאכיל מיניה?"

רבי יהודה מחמיר בבדיקת חמץ בשעת האיסור, כי "חמץ לא בדיל מיניה" ושמא עיסוקו בחמץ יכשילנו באיסור, ואילו חכמים מקילים כי כאשר הוא בודק, הוא "מחזר עליו לשרפו" ואין לחוש שיבוא לאכול ממנו.

המעבר בסוגיה מתפיסת מצות בדיקה משולשת לתפיסה של בדיקה כתקנת חכמים וכסייג לאיסור בל יראה ובל ימצא מתבררת והולכת בהמשך סוגיית הגמרא, כאשר מחלוקת רבי יהודה וחכמים הופכת להיות מחלוקת לגבי הבדיקה בתוך ואחרי המועד בלבד, ונזקקת למושגים מעולם הגזירות והחששות של חז"ל. רבי יהודה עודנו ה"מחמיר" במשנה, אולם חומרתו מהופכת: לא דרישה יתירה לבדיקות קודם החג, אלא הגבלת הבדיקות לערב החג, ואיסור בדיקה בתוך המועד ואחריו כאשר חומרה זו מוסברת בחשש "שמא יאכל", הגמרא משווה את החשש הזה לדעתו של רבי יהודה בחששות דומים: בדין חדש ובהלכות שבת. רואים בגמרא סוגים שונים של חששות: שמא ישכח ויאכל, מתוך שהדבר מצוי לפניו. שמא ישגוג ויסתפק מן השמן שבנר. והחשש החמור ביותר: שמא יזיד ויעבור על איסור מתוך שהוא בהול על ממונו.

משמעותם העיקרית של קושיות רב יוסף ושל השינוי בפירושו המחלוקת במשנה, היא בהעתקת הדיון מחובת בדיקה כעשייה חיובית, אפשר אפילו מדאורייתא, לגזירות וסייגים שמדרבנן. אמנם, ניתן עדיין להסביר שחובת הבדיקה קודם למועד היא מדאורייתא, ורק המחלוקת על הבדיקה בתוך המועד היא בגזירה דרבנן, ויתר על כן, גם אם סבורים שחובת הבדיקה היא מדאורייתא, ויכולים חכמים לדחות עשה דאורייתא בשב ואל תעשה, כשופר ולולב בשבת. עם זאת, פשוט יותר להסביר שהדיון כולו עבר למישור של חיובים וגזרות דרבנן.

## ח. חזקתו בדוק

הגישה הגורסת שבדיקת חמץ אינה אלא חיוב מדרבנן, מצויה בגמרא בכמה מקומות. המקום העיקרי הוא בסוגית "חזקת בדוק":

בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק: המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר, חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק?  
למאי נפקא מיניה? לישיליה! דליתיה להאי דלשיליה, לאטרותי להאי מאי?<sup>19</sup>

אמר להו רב נחמן בר יצחק, תניתוה: הכל נאמנים על ביעור חמץ, אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים.

נראה מתשובתו של רב נחמן בר יצחק, שאם הכל נאמנים על ביעור חמץ, אזי אפשר לסמוך על כך שחזקתו בדוק. הוא אינו מסביר מה הטעם, והגמרא מפרשת את דבריו:

מאי טעמא מהימני, לאו משום דחזקתו בדוק? דקסבר: הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ. דתניא: חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות, אפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנים.<sup>20</sup>

הפירוש מניח שאי אפשר לסמוך על נשים ועבדים וקטנים, רק מפני שקיימת הנחה מוקדמת ש"חזקתו בדוק", אפשר לסמוך עליהם. למעשה, לא סומכים על עדותם של פסולי-עדות אלו,<sup>21</sup> אלא על החזקה שאיש מחויב במצוות, "חבר", לא יוציא מתחת ידו בית שאינו בדוק לפני פסח.

<sup>18</sup> פסחים י ע"ב – יא ע"ב

<sup>19</sup> נראה שהמשפטים שסומנו בהטית האותיות הם הוספת פירוש מסתמא דגמרא. הנחת המוצא של הערה פרשנית זו היא שאין לסמוך על חזקות במקום שניתן לברר.

<sup>20</sup> ע"י תוספתא מעשר שני, ג' י"ט.

<sup>21</sup> אי אפשר להגדיר את השלישייה נשים ועבדים וקטנים כמי שאינם "ברי חיובא" שהרי נשים ועבדים חייבים בכל מצוות הפסח, וקשה להניח שאם הן חייבות ב"בל יראה" לא תהיינה ב"תשבתו" ובחובת הבדיקה. לכן צריך לומר שהמייחד את הקבוצה הזאת כדיון כאן

ההקבלה בין מצות הבדיקה לבין הפרשת תרומות ומעשרות מורה שבשלב הזה הבינו בגמרא, שבדיקת חמץ מקבילה בחומרתה להפרשת תרומות ומעשרות, שזו ממש מצוה מדאורייתא! מכאן מובן גם מדוע הדיון מתנהל רק לגבי יום ארבעה עשר ולא קודם לכן. אם מבינים שבדיקת חמץ היא מצוה עשה חיובית, הרי שזמן תחולתה הוא החל מאור לארבעה עשר. קודם לכן, משלשים יום קודם לפסח ועד אור לארבעה עשר, עדיין אין מצוה חיובית לבדוק. רק מי שמפרש ויוצא בשיירה, בודק. בדיקה מוקדמת זו יש לה ערך מצד האחריות שלא יהיה חמץ בפסח, אך אין בה קיום מצוות עשה של בדיקת חמץ. לכן, מי שמעביר את הבית לידי אחר, אין הוא צריך לבדוק אלא הקונה, כדין מי שמוכר ירקות, שאין לצפות ממנו שבדקם מתולעים. אבל החל מאור ל"ד המצב משתנה. אז כבר חלה מצוה חיובית של בדיקת חמץ, וכיון שהתחייב בה, שוב אינו יכול להעבירה לאחר. הדמיון בין בדיקת חמץ להפרשת תרומ"ע מובן היטב, שכן בשני המקרים מדובר על חיוב המוטל על האדם, לבדוק או להפריש, ולא רק על פעולה המיועדת להבטיח מניעת איסור: אכילת חמץ או אכילת טבלים. הסיבה שבגללה סומכים על החזקה איננה רק ש"אין חבר מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן", שהרי לפי זה היה אפשר לסמוך גם על ירק שהוא מוכר שאין בו תולעים. נראה שגם משפט זה צריך סיוג: אי אפשר לסמוך בעיניים עצומות על חבר, בכל דבר וענין. רש"י מדגיש שמניחים הנחה זאת רק אם הוא בעל הפירות, מכיון ש"עליה ידיה רמי" לעשר. משמע שהנימוק העיקרי אינו הבטחון שלא יכשילאחרים, אלא המחויבות הראשונית של בעל הפירות לעשרם.<sup>22</sup>

הגמרא מנסה לדחות את ראייתו של רנב"י ולומר, שנאמנותם של נשים עבדים וקטנים אינה מבוססת על חזקה בלבד:

וממאי? דילמא שאני הכא משום דקאמרי הני. אטו אמירה דהני מידי מששא אית ביה? אלא מאי דחזקתו בדוק, האי הכל נאמנים? כל הבתים בחזקת בדוקין בארבעה עשר מיבעי ליה! אלא מאי משום אמירה דהני, הא לא אמרי הני לא, תפשוט מיניה דאין חזקתו בדוק?

המהלך של הגמרא כפי שהוא מנוסח לפנינו,<sup>23</sup> מוביל לאפשרות שטענת רב נחמן בר יצחק היתה הפוכה מכפי שהובנה קודם לכן. הוא הוכיח מהצורך להזקק לעדות נשים עבדים וקטנים, שאי אפשר לסמוך על חזקה, אלא להסתמך על עדותם, הנחשבת אמינה. הגמרא אינה מקבלת את הראיה הזאת לכך שאין סומכים על החזקה, ומסכמת בהפרדה בין דין חזקה לבין דין הנאמנות:

לא, לעולם אימא לך חזקתו בדוק, והכא במאי עסקינן דמוחזק לן דלא בדק, וקאמרי הני בדקיניה. מהו דתימא: לא להימנינהו רבנן, קא משמע לן: כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה הימנוהו רבנן בדרבנן.<sup>24</sup>

המסקנה העולה מן הדיון בגמרא היא, שקיים ניגוד בסיסי בין דין החזקה לדין הנאמנות. החזקה שהמשכיר בדק גדלה ככל שמחשיבים את חובת הבדיקה כחמורה יותר, ואילו הנאמנות של פסולי העדות גדלה ככל שתוקף החיוב קטן. לפיכך מפרידה הגמרא בין שני מצבים. בדרך כלל, "חזקתו בדוק" ועל כן גם אין צורך בנאמנותם של נשים ועבדים וקטנים, אלא סומכים על החזקה. אולם כשברור שלא נבדק, שם יש לדון אם אפשר לסמוך עליהם, וחיידושה של הברייתא היא שהכל נאמנים, מכיון שזהו חיוב "חלש" – מדרבנן. את אופיו של החיוב דרבנן אפשר להבין בשני אופנים, אפשר לומר שחולשת החיוב נובעת מכך שאינו אלא סייג למניעת עבירה על איסור "בל יראה ובל ימצא", אולם מכיון שהפתרון לאיסור זה מן התורה הוא בביטול בעלמא, הרי שהסייג מדרבנן הוא תוספת יתירה, לכן חומרתו מעטה וניתן לסמוך על עדותם של הפסולים. אפשרות אחרת היא שבכלל אין חשיבות לבדיקה, כיון שגם אם לא התקיימה, אין חשש איסור, ולכן גם אם בעצם אין סומכים על נאמנותם של פסולי העדות – לא מפסידים דבר.

הוא היותם פסולי עדות, ולכן לא נאמנים לומר בדקנו. אמנם בירושלמי מועלית סיבה אחרת, ה"עצלנות" שבגללה חשודים שלא יבדקו כראוי. זהו חידוש גדול – חשודים בנשים שלא תקיימנה כראוי מצוה שהן חייבות בה! יתכן שזה עצמו נובע מחולשתו של חיוב הבדיקה. לא נכנס כאן לדיון בדבר נאמנות הנשים, לדיון אופייני לראשונים בענין זה ע"י ראב"ה ח"ב פסחים ס"י תכ"ח.

<sup>22</sup> רש"י עירובין לב ע"א, ד"ה מתחת ידו. יש לשים לב גם לכך שהכלל "אין חבר מוציא ..." הוא רק פירושו של ר' חנינא חוזהא לברייטא, ואולי יש גם אפשרויות אחרות. (ע"י עירובין ל"ב א').

<sup>23</sup> יש לפני הראשונים גם נוסחאות אחרות של הסוגיה ופירושים אחרים בה. ואכ"מ.

<sup>24</sup> ד' ע"א – ע"ב.



מהלך הסוגיה שלפנינו מפרש, כפי שראינו כבר בשעור הקודם, את שיטת רב נחמן בר יצחק כשיטה הסוברת שבדיקת חמץ היא חיוב מדרבנן בעלמא, וברמת חיוב נמוכה יחסית. מכיון שהמצוה העיקרית מן התורה מתקיימת בביעור ובביטול.

### ט. בביטול בעלמא סגי

ההסבר של הגמרא לכך שבדיקה היא רק מדרבנן, מבוסס על כך שמדאורייתא "בביטול בעלמא סגי". לרעיון זה אין זכר במשנה בפרק הראשון של המסכת, העוסק בחובת הבדיקה, אולם הוא נמצא בפרק השלישי, בתאור של מצב מיוחד, בדיעבד, שבו אי אפשר לאדם לקיים מצות הביעור כהלכתה:

ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, וזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלב.

להציל מן הנכרים [ס"א הגייס] ומן הנהר ומן הלסטים ומן הדליקה ומן המפולת, יבטל בלב. ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד.<sup>25</sup>

בפשטות, אי אפשר להסיק מן המשנה הזאת שהדרך העיקרית היא הביטול ובודאי אין זו הדרך המומלצת. הביטול הוצע כחלופה למקרה בעייתי – ולא הותר במקום שיכול לחזור לביתו ולבער. זאת ועוד, הביטול אינו מופיע כחלופה לבדיקה, אלא כחלופה לביעור. אלא, שמבחינה עיונית-מהותית, אם הביטול מועיל במקרה חירום, ברור שמן התורה הוא מועיל תמיד. אחרת, לא היה מוצע כלל כאפשרות בשעת חירום, ובמקרה אונס – היה האדם נפטר מן האיסור כבכל מצוה שנדחית מפני פיקוח נפש.

בפרק הראשון, מובאת סדרת מימרות של רב יהודה, בשם רב, העוסקות בהלכות בדיקת חמץ<sup>26</sup>

אמר רב יהודה אמר רב: הבודק צריך שיבטל.

משמע, שעיקר המצוה היא הבדיקה, ואילו הביטול הוא רק תוספת והשלמה. כך מפורש בגמרא המסבירה את דבריו:

מאי טעמא? אי נימא משום פירורין, הא לא חשיב! ... אמר רבא: גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עליוהי. וכי משכחת ליה לבטליה?

דילמא משכחת ליה לבתר איסורא, ולא ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטיל. דאמר רבי אלעזר: שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים, וחמץ משש שעות ולמעלה.

וניבטליה בארבע, וניבטליה בחמש! - כיון דלאו זמן איסורא הוא, ולא זמן ביעורא הוא - דילמא פשע ולא מבטל ליה.<sup>27</sup>

לפי הדברים הללו, הביטול הוא השלמה לבדיקה ולביעור, והוא נועד לכסות מקרה מיוחד, שבו נמצא חמץ בתוך הפסח למרות הבדיקה.<sup>28</sup>

נוצר רושם שחל שינוי מהותי במעמדו של הביטול בין ימי המשנה לבין חתימת התלמוד. במשנה, הביטול אינו נזכר כלל בהקשר של בדיקת חמץ וביעורו, והוא מופיע כפתרון דחוק במקרה חריג. בימי ראשוני האמוראים, מופיע הביטול כהשלמה לבדיקה וביעור – כמעין "ביטוח" מפני מציאת חמץ בפסח. ואילו בחתימת סוגיית "חזקתו בדוק", נאמר שהביטול הוא עיקר המצוה דאורייתא, והבדיקה והביעור שבעקבותיה, הם משניים לחיוב זה, וחיובם מדרבנן בלבד.

שינוי זה עורר דיון נרחב בין הראשונים בהבנת מעמדם של שלשת המרכיבים הללו: הבדיקה, הביעור והביטול. ובו נעסוק בהמשך השעור. אולם ננסה תחילה להבין מה שרשו של שינוי בגמרא עצמה.

את השלב ראשון של התהליך אנו רואים בסוגית אור הנר ובסוגית שלש בדיקות. בשני המקרים, ההבנה הראשונית, של ראשוני האמוראים היתה, שעצם מעשה הבדיקה הוא מצוה דאורייתא, ובהמשך, החל מזמנם

<sup>25</sup> פסחים ג משנה ז

<sup>26</sup> ואלו הן: א. המוצא חמץ בביתו ביום טוב, כופה עליו את הכלי (ו' ע"א) ב. המפרש והיוצא בשיירא, קודם שלשים יום אין זקוק לבער, תוך שלשים יום זקוק לבער. (ו' ע"א) ג. הבודק צריך שיבטל. (ו' ע"ב) ד. הבודק צריך שיברך. (ז ע"א)

<sup>27</sup> פסחים ו ע"ב

<sup>28</sup> המפרשים נחלקו כיצד מועיל הביטול מראש למקרה שבו מצא חמץ בפסח ודעתו עליו, ומדוע אין נתינת דעתו מבטלת את הביטול ומחשיבה מחדש את החמץ כשלו וברשותו. ועי' רש"י ותוס' ושאר ראשונים על אתר.

של רב יוסף, אב"י ורבא, ובעיקר במשנתו של רב נחמן בר יצחק, חל שינוי בתפיסה, לכוון שלפיו מדובר במצוה דרבנן שאין לה מקור מן התורה, לכל היותר יש לה אסמכתא. בהבנת דעת רבי יהודה אודות מספר הבדיקות וזמנן, חל שינוי גם בפרטי הדין, ולא רק במקורו, כאשר צמצמו את דבריו מחובת שלש בדיקות לכתחילה לחובה אחת ושתי חלופות. מעמדה של הבדיקה פוחת והולך והיא מתדמה לבדיקות של חששות איסור, שאין להן ערך חיובי עצמי. מימרות רב יהודה בשם רב נמצאות בשלב הביניים, מצד אחד, הוא עוסק בשאלה של מציאת חמץ בפסח – למרות הבדיקה, ומעיד בכך על האפשרות שהבדיקה אינה מספיקה למנוע בל יראה ובל ימצא ומאידך, שגם אם נמצא חמץ בפסח – לא בהכרח עוברים עליו. הוא מחייב בדיקה גם לפני ארבעה עשר, ואפשר שהוא מבטא בכך את העובדה שהבדיקה אינה מצוה של "אור לארבעה עשר" בדווקא, הוא מחייב לבטל, ומצביע גם בכך שהבדיקה אינה מספקת לקיום מצות תשביתו. עם זאת, הוא מחייב לברך על הבדיקה, ומשמע שבכל זאת הוא עדיין סבור שיש לבדיקה ערך מצוותי עצמאי.

את עליית מעמדו וחשיבותו של הביטול, מפתרון שבדיעבד למי שלא יכול לבדוק, להוראה מחייבת כחלק מן הבדיקה, אפשר לראות כתנועה מקבילה לירידת מעמדה של הבדיקה. זהו תהליך המעביר את מוקד סילוק החמץ מן הנוכחות החמרית, להשבתה רעיונית, או משפטית. הדגש עובר מן ה"לא יראה" וה"לא ימצא", ל"לך".<sup>29</sup> יש בכך תנועה של התודעה ההלכתית, מן המעשי אל המשפטי והרעיוני. מאיסור החזקה והמצאות בפועל של חמץ, לאיסור בעלות ו"הזדהות" עם החמץ.

מקור עיקרי לגישה שלפיה המוקד באיסור "בל יראה ובל ימצא" הוא משפטי-פורמלי ולא מעשי, הן הדרשות "לך", ו"גבולך" – שמהן למדו על היתר חמץ של נכרי, על פקדונות וכיוצא באלה. בסוגיה זו נעסוק עוד בהרחבה בשעורים הבאים.<sup>30</sup>

התנועה לכוון המשפטי – רעיוני המצויה כבר בגמרא, מסמנת תהליך בהלכות איסור החזקת חמץ בפסח וחובת השבתתו. התהליך יגיע לשיאו בהלכה המאוחרת של מכירת חמץ בהיקפה הרחב. פתרון המכירה, נועד בראשיתו להתמודד עם הקושי של בעלי עסקים גדולים של חמץ, לבער את כל חמצם לפני הפסח בדרך של השבתה או מכירה ממשית לגוי.

בתקופה מאוחרת יותר הפכה המכירה המעשית ל"היתר מכירה" פיקטיבי, במידה הולכת וגוברת. בתחילה עוד מכרו ממש את החמץ לנכרי, לאחר מכן עברו למכירה "על תנאי", תנאי שהוא בלתי אפשרי לקיום וברור לעין שאינו אלא פיקציה. מבחינת היקף ההיתר, בתחילה, היתרו רק במקרים מיוחדים של מבשלות שגר, מפעלים ובתי עסק ומסחר שאינם יכולים להרשות לעצמם כלכלית לבער את כל חמצם. עד שהגיעו, בדורות האחרונים ממש, לכך שמוכרים חמץ בכל בית פרטי. המכירה בעבר נעשתה בפועל ממש, המפתח ניתן לגוי, סומן המקום בבית שבו נמצא החמץ, ואילו בדורות האחרונים ממש, מדובר בטקס סמלי לחלוטין, דומה שהציבור הרחב לעתים אינו יודע שהחמץ נמכר לגוי, והוא סבור שהוא נמכר לרב.

טקס מכירת חמץ<sup>31</sup> כיום הוא טקס סמלי לכל דבר, המשלים את הטקסים הסמליים של הבדיקה והביעור, והוא מהווה חזרה נוספת על הבעת הרצון להפטר מכל החמץ, בבחינת הביטול.

למימד הטקסי – ריטואלי מצטרף הפן המשפטי – רעיוני: ההיבט המשפטי, שיסודו בהלכת הביטול, שמשמעה מופשט לגמרי, במחשבתו של האדם: הפקרה או החשבה לעפר, הוא שמאפשר את הקיום של המכירה כמעשה סמלי וטקסי ולא כסילוק ממשי של החמץ ומסירתו לנכרי.

בסופו של הדיון בענין ביעור החמץ, ביטול ומכירתו, יהיה עלינו להציע פתרון כולל, שיסביר את התהליך כולו – התהליך ההיסטורי או המהלך הרוחני, שהעביר את המוקד מהסילוק המעשי לסילוק הטקסי – משפטי.

כמובן, אין כוונתנו לומר שבוטלה לחלוטין חובת הביעור המעשית. חלילה מלומר כן. שהרי בכל בית של שלומי אמוני ישראל עוסקים במלחמת חרמה בכל פירור חמץ ואבק. אלא שכאן מגיעים לקוטב השני של המתח בין הריאלי לסמלי בהלכות ביעור חמץ: מפעל הנקיין הכללי שקודם לפסח כבר התנתק מזמן מן המצוה המצומצמת של סילוק החמץ האסור בב"י וב"י מן התורה, והפך לחגיגת נקיין האביב, כפי שיבואר עוד בשעורים שיבואו.

## י. פתרונות הראשונים

<sup>29</sup> הביטול, לפי רש"י הוא החשבה לעפר, ולפי תוספות הפקרה. בשני המקרים מדובר בפעולה רעיונית – משפטית, ולא מעשית.  
<sup>30</sup> הגמרא בפרק ראשון כבר חשפה את הלומד לדייונים בשאלת הבעלות והרשות, אולם הסוגיה הרחבה העוסקת בכך נמצאת בפרק שני, ושם נעסוק בענין זה.

<sup>31</sup> גם בו נעסוק אי"ה בשעור נפרד.

בשונה מצורת הניתוח האנליטית – היסטורית שהצענו עד כאן, הראשונים נגשים לפירוש הסוגיה וקשייה מתוך הנחות מוצא קוהרנטיות – סינתטיות. כלומר: על בסיס הנחת המוצא של רש"י ותוספות, אשר לפיה התלמוד נערך באופן שיטתי ועקבי על ידי עורכיו האחרונים, רב אשי ורבינא, והבאים אחריהם שהשלימו את המלאכה. לפי הגישה הזאת, יש להציע, בעדיפות ראשונה, פתרון פרשני שיתאם ויאחד בין כל המקורות, ולא יפרק אותם לזמנים ומקורות שונים. לפיכך, מוטלת על הראשונים החובה לגשר על אותם "סדקים" ופערים בגמרא, ששימשו אותנו בחלק הראשון של השעור כסימנים ועזרים למקומות הפירוק והניתוח. בראש ובראשונה, הראשונים נדרשים להסביר את היחס בין מרכזיות חובת הבדיקה שבמשנה לבין מרכזיות מעמדו של הביטול בגמרא.<sup>32</sup>

### יא. ר"ן: מערכות מקבילות ושקולות

פירושי הראשונים סובבים סביב דברי רש"י שכיכול סותרים זה לזה. בפירושו למשנה כתב רש"י: "בודקין – שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא"<sup>33</sup> ואילו בסוגיית הבית שחזקתו בדוק, כתב: "בביטול בעלמא – דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה"<sup>34</sup>. את הסתירה כביכול בדברי רש"י אפשר לפתור בדרכים שונות התלויות בהבנת עקרונות הפרשנות של רש"י. לדוגמה, ניתן לומר שרש"י מפרש במשנה כמו ההוה-אמינא של הגמרא, כפי שהדגמנו לעיל.<sup>35</sup> אולם מכיון שהסתירה בדברי רש"י היא בעצם שיקוף של הפערים הקיימים בגמרא עצמה, יש טעם לפתור את הסתירה באופן מהותי, ולהסביר מדוע נחוצה גם הבדיקה וגם הביטול כדי לא לעבור על בל יראה ובל ימצא. תוספות פותחים בקושיה על דברי רש"י למשנה:

בודקין את החמץ לאור הנר. פרש"י ז"ל שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. והקשו בתוספות דהא קיימא לן דמדאורייתא בבטול בעלמא סגי כדאיתא בגמ'. וסוף סוף לא סגי בלא בטול כדאמרין בגמרא: הבודק צריך שיבטל. וכיון שכך היכי אתיא בדיקה כדי שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא?<sup>36</sup>

תוספות מקבלים כהנחת מוצא שביטול הינו מספיק והכרחי. מספיק, כמאמר הגמרא שביטול בעלמא סגי, והכרחי, כדרישת רב יהודה [אמר רב]: "הבודק צריך שיבטל". אם כן, הבדיקה מיותרת לגמרי. זו היא קושיה היסוד על דברי רש"י למשנה.

הר"ן מפרש שקיימים שני מסלולים מדאורייתא, בדיקה וביטול:

יש מי שתיירץ דמדאורייתא בחד מינייהו סגי כלומר בבדיקה או בביטול, דבדיקה לחודה נמי מהניא, כדאמרין עלה בגמרא: "לאור הנר מנא לן?" ופשיט לה מקרא, הילכך כיון שבדק יפה אף על פי שנשתייר שם חמץ אינו עובר עליו, שלא הצריכו חכמים ביטול על שלא מצא, אלא בשביל חשש שמא ימצא אותו בתוך הפסח, כדאיתא בגמרא, הילכך כיון דבדיקת חמץ נמי מדאורייתא היא, שפיר איכא למימר עלה דאתיא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא.<sup>37</sup>

לשיטה זו, יש בתורה שתי מערכות מקבילות של טיפול בחמץ. מערכת הביטול ומערכת הבדיקה. שתי המערכות אינן מערכות משלימות אלא מערכות חלופיות, שניתן להסתפק באחת מהן: הבדיקה מייתרת את הביטול, והביטול מייתר את הבדיקה. אולם חכמים הצריכו לקיים את שתיהן, כדי לנצל את היתרון שבכל אחת מהן. הבדיקה והביעור שאחריה מסלקת את החמץ בפועל, והביטול מועיל למקרה שיימצא חמץ בפסח.<sup>38</sup> הריטב"א מוסיף ומבאר לפי שיטת המסלול הכפול, שמכיון שיש שתי חלופות מדאורייתא, בדיקה וביעור, או ביטול, ומדאורייתא בכל חד מינייהו סגי. מה שנעשה ראשון מוציא ידי חובת הדאורייתא, והשני משלים אותו – מדרבנן.

יש ליישב פרש"י ז"ל, דהא פרישנא דבדיקה דאורייתא, וזו היא מצבתו וכללו של דבר: כיון דמדאורייתא בכל חד מינייהו סגי, ואית ליה למעבדינהו תרווייהו, ההוא דאתי מעיקרא הוי דאורייתא, ואידך מדרבנן.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> סיכום מסודר ושיטתי של שיטות הראשונים נמצא בתשובת הרדב"ז, ח"ג סי' תקמ"ג. לסיכום תמציתי הכולל גם שיטות האחרונים ע"ב באנצ. התלמודית, ערך בדיקת חמץ (כרך ב') וערך ביטול חמץ (כרך ג').

<sup>33</sup> רש"י פסחים ב' ע"א ד"ה בודקין

<sup>34</sup> רש"י פסחים ד' ע"ב ד"ה בביטול

<sup>35</sup> לעיל הערה 16

<sup>36</sup> דברי התוספות בד"ה "אור לארבעה עשר", כפי שהם מצוטטים על ידי הר"ן בחידושו.

<sup>37</sup> תדושי הר"ן בדף ב' ע"א.

<sup>38</sup> דעה זו דומה לדעת הרמב"ן (בלקוטי חידושו לפסחים, דף ד' ע"ב) אם כי הרמב"ן יוצר הירארכיה, ולפי הביעור הוא דרך ההשבתה העדיפה והביטול – משני לו.

<sup>39</sup> חידושי הריטב"א פסחים ב א ד"ה אור.

**יב. תוספות: תשבתו בביטול בלבד**

בעלי התוספות עצמם, אינם מקבלים את גישת המסלול הכפול, ולדעתם הפתרון היחיד והמלא למצות תשבתו ואיסור בל יראה הוא הביטול.

ונראה לר"י דאע"ג דסגי בביטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאכלו. וכן משמע לקמן (דף י'): דבעי רבא ככר בשמי קורה וכו' או דלמא זימנין דנפל ואתי למיכליה.

לשיטתו של ר"י, אין שום צורך להשלים את הביטול מחשש בל יראה, אלא הוא גזרה וסייג מדרבנן שמא ימצא חמץ בפסח ויאכלו. כך הם מפרשים את דברי רבא "שמא ימצא גלוסקא ודעתיה עילויה". לשיטה זו יש להסביר מדוע רק בחמץ חששו ל"שמא יאכל" ולא גזרו כן בשום איסור אכילה אחר שבתורה.

והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם משום דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר רק בפסח ולא בדילי מיניה. כדאמר לקמן (דף יא.) ולא דמי לבשר בחלב וערלה וכלאי הכרם שאיסורם נוהג איסור עולם, ונזיר נמי איסוריה שרי לאחריני.

אי נמי שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בבל יראה ובל ימצא החמירו חכמים לבדוק ולבערו, אפילו היכא דביטלו משום דילמא אתי למיכליה.<sup>40</sup>

שני הפירושים של תוספות משלימים זה את זה. הפרוש הראשון מסביר את הטעם לגזרה והשני את המקור לה. הטעם: חמץ שונה משאר איסורים כי לא בדלים ממנו.<sup>41</sup> המקור: גם התורה עצמה החמירה בחמץ והוסיפה על איסור האכילה גם איסור "בל יראה ובל ימצא", ומכאן שיש הצדקה להוסיף חומרות וסייגים לאיסור חמץ. הרעיון שחמץ בפסח שונה מכל שאר האיסורים כי "לא בדילי מיניה" הוסבר בגמרא כטעם מדוע אוסר רבי יהודה לבדוק חמץ בתוך ימי המועד: הרעיון שהאדם ימצא חמץ בפסח ויבוא לאכלו, הוצע שם על ידי אב"י.<sup>42</sup> החידוש של בעלי התוספות וההולכים בשיטתם הוא בהעתקת הרעיון הזה לסוגייתנו, כנימוק מדוע הצריכו חכמים לבדוק חמץ לפני המועד, ולא הסתפקו בביטול בעלמא. החשש מפני מציאת חמץ במועד ואכילתו הוא לשיטתם הגורם לחיוב בדיקת חמץ מדרבנן.

לפי הפירוש של הר"י וסייעתו, די מן התורה בביטול, ומשביטל החמץ שוב אינו עובר בבל יראה ובל ימצא. יש להדגיש, שה"בל יראה" איננו הסיבה הישירה לחובת הבדיקה והביעור, אלא הוא הטעם לחומרת איסור חמץ, אשר גרם לכך שחכמים יחששו לשמא יאכל, ומשום כך תקנו את הבדיקה. חובת הבדיקה והביעור היא מדרבנן בלבד, וסיבתה – חשש שמא יאכל חמץ בפסח. סיבה זו כלל אינה מפורשת באופן ישיר בגמרא להצדקת חובת הבדיקה. והיא מופקת מתוך מאמרים אחדים בגמרא שמהם משמע שחכמים חששו שמא ימצא חמץ בפסח ויאכלו. לפי השיטה של התוספות, אין שום חיוב בדיקה מן התורה, הפסוקים שהובאו לאישוש הלכות שונות של הבדיקה אינם אלא אסמכתא.

הגישה הזאת מצדיקה יפה את הנוהג שהתפתח להקל בהלכת מכירת חמץ. בהנחה שדי בביטול בעלמא כדי לקיים השבתה ולהנצל מהלאוים של בל יראה ובל ימצא, די בחיזוק זה שנעשה על ידי המכירה הטקסית, המשלימה את כוונת הביטול.<sup>43</sup>

**יג. שבלי הלקט: הבדיקה משלימה את הביטול**

דברי [רב יהודה אמר] רב מפורשים בגמרא ולפיהם הבדוק צריך שיבטל, דהיינו – הבדיקה זוקקת השלמה על ידי ביטול. נוסח המאמר הזה קשה לשיטה הסוברת שהביטול הוא העיקר והבדיקה נועדה לתכלית אחרת, סייג לאכילה. לכן, מועדפת האפשרות להסביר שהבדיקה גם היא לצורך "בל יראה ובל ימצא", אף שהיא משנית לביטול, העיקרי מן התורה. בשבלי הלקט דן בכך אגב הסברו מדוע אין מברכים שהחיינו על בדיקת חמץ.

ואחי ר' בנימין נר"ו פירש הטעם מה שלא נהגנו לברך זמן, שהרי הבדיקה אינה עיקר המצוה, ומן התורה בביטול לבד די"ל, דכתיב "תשבתו שאור מבתיכם" ומתרגמין "תבטלון", וכמו ששנינו: "הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו

<sup>40</sup> תוספות מסכת פסחים דף ב עמוד א ד"ה אור

<sup>41</sup> הראשונים הוסיפו לחלק ולהבחין בין חמץ לבין איסורים נוספים שלא בדילי מינייהו

<sup>42</sup> פסחים יא ע"א, כמבואר לעיל

<sup>43</sup> אפשר אמנם לומר הפוך – שהמכירה היא היפוכו של ביטול, שהרי הוא מחשיב את החמץ עד כדי כך שמבקש לשמרו לאחר הפסח ולמכרו לגוי. זו הסברה של אלו המתנגדים לשימוש הנפוץ במכירת חמץ, וממעטים בו, לבעלי עסקים או לבעלי בתים שיש להם חמץ שאינו איסור גמור, כגון תערובות וספקות וכיוצא באלה. אך לא מתירים מכירת חמץ גמור בבית פרטי.

ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ואם לאו יבטל בלבו" הא למדת שהביטול עיקר המצוה.

... כיון שאין הבדיקה לבד עיקר המצוה אלא הרי הוא עדיין תלויה בביטול, **שאם בדק ולא ביטל את הסמיו מן העין הרי הוא עובר בבל ימצא על הסמיו**, אלא אם כן חבוי שלשה טפחים, אם כן אין לברך שהחיינו על הבדיקה.<sup>44</sup>

הנחת המוצא שהביטול עיקר, והבדיקה בפני עצמה אינה מועילה, שהרי על החמץ שנותר מעיניו עדיין עובר על בל יראה! לכן אין לברך על הבדיקה, שהרי אינה מצוה של ממש, לא זו בלבד שאינה מצוה מן התורה, אלא שהיא גם מיותרת – ולכן אין ענין לברך עליה זמן. מדוע בכל זאת נצרכה?

אלא שהצריכוהו חכמים לבדוק גזירה שמא ימצא ברשותו לאחר הביטול גלוסקא יפיפה ודעתו עליה, וניחא ליה שתהא ברשותו כדי שיזכה בה לאחר הפסח ונמצא עובר עליה בבל יראה ובל ימצא. ועל כן חייבו חכמים לבדוק ולחפש אחריו.

הבדיקה היא גזרה מדרבנן – אולם לא מחשש לאיסור אכילה אלא מחשש לאיסור בל יראה, כשימצא גלוסקא בפסח ודעתו עליה.

הפירוש הפשוט בדברי רבא, "שמא ימצא גלוסקא", הוא החשש שמא כשימצא את הגלוסקא לא ימהר לבערה, יחמוד בה להשאירה ברשותו, וכך יעבור על בל יראה ובל ימצא.<sup>45</sup> ר' בנימין מחדש שקיימת גם בעיה הפוכה, שאם בדק את החמץ אך לא מצא את הגלוסקא כל ימי הפסח ובודאי לא חשק בה להשאירה ברשותו, שהרי נותרה סמויה מעיניו במשך הפסח, הוא עובר על בל ימצא, שהרי היא ברשותו – ואין פתרון לבעיה זו אלא על ידי ביטול.<sup>46</sup> במובן מסוים, שיטתו של ר' בנימין קיצונית יותר מזו של התוספות. תוספות התמקדו בחשיבותו של הביטול מן התורה, ואילו ר' בנימין מבהיר את חולשתה של הבדיקה: לא זו בלבד שבדיקה אינה מן התורה והיא רק גזרה מדרבנן, היא כלל לא מועילה ולא מספקת להנצל מאיסור בל ימצא.

## ד. גישות שונות לערך הבדיקה

הריטב"א מעמת את שני הפירושים בדבר ערכה של הבדיקה כך:

מתני' אור ליד"ד בודקין את החמץ לאור הנר פי' רש"י ז"ל כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא. והקשו עליו דהא בדיקת חמץ דרבנן היא כדאייתא לקמן בפירקין, **ולעולם לא נפיק מבל יראה ובל ימצא לענין החמץ שלא מצא עד דליעביד בטול דאורייתא**, כדאמר רחמנא. ואפילו אם תמצו לומר דבדיקת חמץ דאורייתא ובהכי סגי ליה, מכל מקום הא קיימא לן שהבודק צריך שיבטל, ואם כן **אפילו לא בדק כלל הא לא עבר בבל יראה ובל ימצא כיון שביטל אח"כ**. וא"כ אין הבדיקה זה ואם היא זה הויה בדיקה בכדי.<sup>47</sup>

הקושיה על רש"י מוצגת בריטב"א בשני אופנים. לפי האופן הראשון, המתאים לדברי ר' בנימין, הבדיקה לא מועילה כלל לאיסור בל יראה ובל ימצא, שהרי אם יש בביתו חמץ שאינו ידוע לו ולא מצאו בבדיקה, עובר עליו אם לא בטלו. השיטה השניה מתאימה לדברי הר"ן שבדיקת חמץ מדאורייתא, ובבדיקה וביעור די כדי לקיים תשבתו ולהנצל מאיסור בל ימצא. גם על מה שלא מצא – כיון שעשה את המוטל עליו מן התורה כדי להמנע מן העבירה.

בין שתי השיטות הללו קיימת מחלוקת עקרונית בהבנת ערכה של הבדיקה. מי שסובר שהבדיקה אינה מועילה לחמץ שאינו ידוע, אינו רואה ערך עצמי במעשה הבדיקה, והיא רק אמצעי להפטר מן האיסור, כבדיקת כשרות הבהמה אחרי שחיתתה. אם הבודק את הבהמה החמיץ ולא גילה את הטרפה – האוכל מן הבהמה עבר איסור באכילת טרפה, אף כי בשוגג. לשיטה האחרת, בדיקת חמץ היא מעשה בעל ערך מהותי – מי שבדק חמץ קיים מצות תשבתו ונפטר בכך מאיסור בל יראה גם אם יש לו חמץ בבית.<sup>48</sup>

מה הסברה של שיטה זאת? איך אפשר לומר שהחמץ "לא ימצא" אם הוא מצוי בבית ורק נעלם מעיני הבודק? מסתבר, שלפי הגישה של הר"ן וסייעתו, בדיקת חמץ היא גם סוג של פעולה רעיונית – מחשבתית ולא רק מעשה חומרי של סילוק החמץ האסור מן הבית. הפעולה של הבדיקה היא מימוש מעשי של רעיון הביטול. מי

<sup>44</sup> ספר שבולי הלקט סדר פסח סימן רו

<sup>45</sup> כך פירושו של רש"י וההולכים בדרכו.

<sup>46</sup> יש לדון בשאלה עד כמה פירוש זה זהה לפירושו של הרמב"ן. (חידושי הרמב"ן, פסחים ד ב, ד"ה ונראין הדברים). הר"ן חולק על דעה זו במפורש ולדבריו אין עוברים על חמץ שאינו ידוע כלל, אפילו אם לא ביטל.

<sup>47</sup> ריטב"א על מסכת פסחים ב ע"א. לבירורי נוסח מפורטים, ולזיהוי שיטות הראשונים המוזכרות בקטע, ע"י בהערות המהדיר ר' יהודה ליבוביץ, במהדורת מוסד הרב קוק.

<sup>48</sup> במחלוקת ראשונים זו נחלקו גם נושאי כלי הטור והשו"ע. הב"ח גורס שאין עוברים על ב"י וב"י בחמץ שאינו ידוע, ונחלקו עליו אחרונים רבים. לסקירת השיטות ע"י באנצ. תלמודית ערך בל יראה ובל ימצא, וערך ביטול חמץ.

שטורח לחפש בחורים ובסדקים ושורף את כל החמץ שמצא, גילה בזאת את דעתו שאינו חפץ בקיומו של חמץ בבית, ולכן מבחינתו החמץ לא רק לא נראה, אלא גם לא נמצא. נמצא שבדברי הריטב"א טמון גם תירוץ לקושיה על רש"י, רש"י סובר שהבדיקה מועילה להנצל מ"בל יראה ובל ימצא", כפי שפירש במשנה. היא עיקרה של המצוה מן התורה:

ואעפ"י שכתב ז"ל בביטול סגי, מדכת' תשביתו ולא כתיב תבערו, אלמא תשביתו בלב היא, אין בזה גילוי דעת שיסבור רבינו ז"ל דבדיקת חמץ דרבנן. אלא כך אמר ז"ל: דלהכי כתב רחמנא לשון תשביתו, שיהא נכלל אף לשון ביטול. ואשמעינן קרא דאי אנוס ולא מצי בדיק בביטול דעביד קודם זמן איסורו סגי ליה... נמצאת למד שמצוותו בביעור אלא דאי בטלו מעיקרא תו לא רמיא עליה האי מצוה.

מעניין לציין, שהריטב"א מטעין את פירושו זה גם בדעת התוספות:

לפיכך פירש בתוספות דבדיקה דמתניתין היא מדרבנן, ואעפ"י שיש לו לבטל מן התורה ובהכי הוא סגי הצריכוהו בדיקה שלא ישל באכילתו. **ולאו למימרא דבדיקה לא הוה מדאורייתא כלל** דהא ודאי ליתא דכי כתב רחמנא תשביתו שאור אינו לשון בטול ממש, כפשוטו או כתרומו, אלא לשון ביעור שיבערנו מרשותו... ומאי דאמרינן בגמ' בביטול בעלמא סגי הכי אמרינן: דכל היכא דעביד ביטול כי לא רמיא עליה מצות בדיקה והכי דייק לישנא דקאמרינן בבטול בעלמא סגי. הוי אומר: עיקר המצוה מן התורה היא בדיקה וביעור, ביטול הוא חלופה כשרה רק אם לא רמיא עליה מצות בדיקה.

### טו. המאירי: חולשתו של הביטול

מי שסובר שעיקר הבדיקה הוא מדאורייתא, צריך לנמק מדוע לא די בביטול שאף הוא בודאי מועיל מדאורייתא, שהרי ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ניצל מאיסור בל יראה בביטול בעלמא. ר"מ המאירי נוקט בגישה הפוכה לזו של התוספות. לפי דבריו, הבדיקה היא עיקר החיוב דאורייתא, והביטול אינו מועיל כלל לחמץ ידוע – מפני שיש בכך סתירה מיניה וביה, אם אינו נחשב אצלו - יבערנו.

שאף על פי שדיו בבטול אין זה אלא עצה בעלמא לבטלו ולהפקירו עד שלא יהא קרוי חמץ שלו, אבל עיקר הענין הוא הבדיקה וההוצאה מן הבית לבערו מן העולם... ואף לשון השבתה האמורה בתורה אף על פי שתרגומה בבטול, עקר הנחתה להוצאה מן הבית ולביעור מן העולם, כמו שכתבנו ומטעם שהזכרנו. ואף השבתה אף על פי שאנו מפרשים אותה לשון בטול מדלא כתב בהדיא תבערו מ"מ אף היא רומזת שעקר הענין הוא הביעור מן הבית או מן העולם שהרי אף היא לשון כליון הוא לפעמים כמו שאמר אשביתה מאנוש זכרם אלא שמ"מ אם בטלו אינו שלו. ... אלא שדרך עצה הצריכוהו בטול אחר בדיקה כדי שלא להכשל בבל יראה, ונמצאת הבדיקה שקודם הבטול דין גמור וכוונה ראשונה של תורה ואף חכמים שתקנו הביטול לא פטרוהו מבדיקה שמא יבא לאכול. הא קודם שבטל עקר כונת התורה בבדיקה וביעור היא והיא צריכה אף שלא לעבור בבל יראה ובל ימצא שמשבדק יפה אף לכשמצאו אינו עובר בבל יראה אא"כ משהא אותו משמצאו. **ולא עוד אלא ש"א שלא נאמר בביטול בעלמא סגי ליה אלא בחמץ שאינו ידוע אבל בחמץ הידוע צריך לבערו מן העולם.**

בדברי המאירי על קדימות מצות הבדיקה ועדיפותה ישנן שתי שיטות: האחת גורסת שביטול מועיל אך הוא משני לבדיקה, ואחרת שגורסת שביטול כלל לא מועיל לחמץ ידוע. מלבד במקרה שבו הוא רחוק מהבית ואינו יכול להגיע לבערו.

במקום שבו קיימת הדרך העדיפה, דרך סילוק החמץ בפועל ממש, על ידי בדיקה וביעור, אין מקום לביטול, ואפשר שהוא אף אינו תקף, שכן בעצם העובדה שאין האדם טורח לסלק את החמץ מביתו הוא מגלה דעתו שאינו באמת שלם בלבו עם ביטול החמץ. רק במצב שבו לא ניתן לסלק את החמץ בפועל, התירו לו להסתפק בביטול בעלמא.

### טז. סיכום: אלו ואלו

פריסת שיטות הראשונים בסוגיה יוצרת קשת של דעות המשתרעת מן הקצה עד הקצה: החל משיטה שלפיה הבדיקה עיקר מן התורה, והביטול משלים אותה באופן חלקי ורק בחמץ שאינו ידוע וכלה בשיטה שלפיה הביטול הוא עיקר מצות תשביתו, ודי בו להנצל מאיסור בל יראה ובל ימצא, ואילו הבדיקה אינה אלא תוספת סייג

מדרבנן. מגוון כזה של שיטות נוצר בדרך כלל כאשר בגמרא עצמה יש אי בהירות ביחס למעמדן של שתי המערכות. כפי שהראינו, אכן הדבר ברור לעין. סיכום זאת הרדב"ז כך:

כבר ידעת כי השבתת החמץ רבו בו הדעות יש מי שסובר דאין מן התורה אלא בדיקת חמץ לבד והכי משמע פשטא דסוגיא דפסחים ויש מי שסובר דאין מן התורה אלא ביטולו לבד מדאפקיה רחמנא בלשון תשביתו ולא כתיב תבערו או תשרפו. אבל השטה הנכונה שהסכימו עליה האחרונים ז"ל היא שיש בדיקה וביעור מן התורה ויש ביטול מן התורה ויש בדיקה מדרבנן ויש ביטול מדרבנן.<sup>49</sup>

אם נשוב אל המקורות הראשוניים נמצא שאכן שני הקטבים מצויים כבר במשנה: הבדיקה בפרק הראשון, והביטול בפרק השלישי. בפרק ראשון משמע שדי בבדיקה וביעור, ואין שם זכר לביטול, רק בגמרא דרש [רב יהודה בשם] רב להשלים את הבדיקה בביטול, ואילו בפרק שלישי מוזכר ביטול כתחליף מספק לביעור – ולו בשעת הדחק.

אין צורך לומר שזוהי מחלוקת תנאים. סביר יותר לומר שאלו ואלו דברי א-להים חיים. כבר בתורה עצמה גנוזות שתי המגמות הללו. המגמה של הביעור המעשי, והמגמה של הביעור הערכי – רוחני על ידי ביטול. המילה "תשביתו" עצמה, מכילה את שתי המשמעויות. אונקלוס מתרגם "תבטלון" ורש"י הוסיף – "השבתה בלב היא השבתה". אך במדרשי ההלכה פרשו ש"תשביתו" הוא בראש ובראשונה הבערה באש, ואפשר שגם בכל דרך אחרת של כילוי.<sup>50</sup> גם לשונות האיסור של התורה מכילות את שני ההבטים: "לא ימצא שאור בכל גבולך" משתמע לפי פשוטו כסילוק ממשי של החמץ מכל מקום. אבל ההפניה אל האדם: "לא יראה לך – לא ימצא לך" בהדגשה על ה"לך", משתמעת כביטול הזיקה שבין האדם לבין החמץ, ולא במניעת ההמצאות הממשית של החמץ.

נמצאו אומרים, שחילוקי הדינים המעשיים ומחלוקות הראשונים, הם רק חלק מן המישורים שבהם באה לידי ביטוי השניות במצות השבתת החמץ. השניות והקיטוב מתבטאים כמחלוקת ראשונים במישור הפרשנות של הדעות השונות בגמרא, ובמישור ההוראות הנוגעות להלכה למעשה במצבים שונים. אולם הרקע לכל זה מצוי במישור התאורטי המופשט, ולכן אינו ניתן להכרעה חד-משמעית. מצות השבתת חמץ כוללת מיסודה ומשורשה שני מוקדים: השבתה מעשית והשבתה מן הלב. המעשה החמרי והתודעה הרוחנית מצטרפים להשבתה מוחלטת של החמץ מעולמו של האדם בפסח.

<sup>49</sup> שו"ת רדב"ז חלק ג סימן תקמג

<sup>50</sup> דברי רבי יוסי במכילתא בא, פסחא, פרשה ח' ד"ה אך. ברייתא בפסחים ה' ע"א, דברי חכמים לרבי יהודה בדרף כז ב'.