

שעור ג: ביעור חמץ: בין כילוי להשבתה

פסחים ד ע"ב – ה' ע"א / י"ב ע"ב . פסחים כ"א ב / כ"ז ע"ב – כ"ח ע"א
מצות "תשביתו שאור מבתיכם" היא מצות העשה המחייבת סילוקו של החמץ, והיא משלימה למצוות הלא-תעשה: "בל יראה ובל ימצא". אחת השאלות היסודיות הנוגעות למהותה של מצוה זו היא החקירה האם מצות "תשביתו" היא רק הניסוח החיובי של איסורי בל יראה ובל ימצא, והיא מתקיימת בהעדר חמץ בפסח או שמא יש מצוה אקטיבית, פעילה, של ביעור החמץ קודם לפסח. חקירה זו תעמוד במוקד דינונו במצות תשביתו, ובעקבותיה נברר את אופיה של המצוה, פרטי הלכותיה ומנהגיה.

עיקרי השעור¹

- א. **חקירת המנחת – חינוך**: גדולי האחרונים חקרו בשאלה אם מצות תשביתו היא מצוה חיובית-אקטיבית הדורשת לבער חמץ בערב הפסח, או מצוה שוללת-פסיבית, הדורשת להבטיח שלא יראה ולא ימצא חמץ בפסח בבית. החקירה הזאת הוצגה בגוונים שונים אצל מחברים שונים, אולם באופן כללי היא מהוה "גורם מארגן" בסוגיה: מחלוקות תנאים, מדרשי ההלכה, סוגיות תלמודיות פסקי הלכה של הראשונים ומנהגי הדורות, משקפים את קיומם של שני הקטבים הללו בנושא.
- ב. **מחלוקת התנאים בשרפה**: מחלוקת התנאים בשאלה אם אפשר לבער חמץ בכל דרך שהיא או "אין ביעור חמץ אלא שריפה" היא אחד הביטויים המובהקים של החקירה הנ"ל. מי שסובר שאפשר לבער בכל דרך, סובר שזו מצוה שוללת, למניעת קיומו של חמץ בפסח, ואילו מי שמחייב אופן מיוחד של ביעור, בשריפה, סובר שיש עשה חיובי לקיים טקס של ביעור חמץ בערב פסח. מדרשי ההלכה מעידים שמקור המחלוקת הוא בשאלה אם להשוות חמץ לעבודה זרה או לנותר. אם חמץ דומה לעבודה זרה, אזי יש בו שלילה מוחלטת ואין תפקידנו אלא לסלקו. אולם אם חמץ דומה לנותר, דהיינו לדבר היתר ואף מצוה, שעבר זמנו, אזי יש מקום לצו חיובי של שריפתו בזמן נתון, כשעובר זמנו. מעשה המסמל, ככל מצות הפסח, את עזיבת הישן והתנועה בחפזון, ללא התמהמהות ובלא החמצה, אל עבר הגאולה.
- ג. **הכרעת הפוסקים**: הפוסקים אינם מגיעים להכרעה חד-משמעית של המחלוקת. הגם שכללי הפסיקה מחייבים לפסוק כחכמים שהם דעת הרבים, ניתן מקום גם לדעת רבי יהודה. בסופו של דבר הלכות ביעור חמץ ומנהגיו נותנים ביטוי לשתי הגישות, זו בצד זו.
- ד. **השעה הששית**: תנאים, אמוראים וראשונים דנו באריכות בדבר הזמן המדויק של ביעור חמץ, סביב חצות היום בארבעה עשר בניסן. שיטות התנאים והאמוראים במדרש ההלכה אודות המקור להשבתת החמץ לקראת חצי היום, מחלוקות הראשונים והפוסקים בדבר הזמן המדויק של חובת הביעור, משקפים תפיסות שונות אודות משמעותו של חיוב ההשבתה עצמו. במידה מסוימת גם בסוגיה זו בא לידי ביטוי המתח בין שתי המשמעויות היסודיות של המצוה, אולם היא נטענת גם במשמעויות נוספות, הקשורות בהבנת ייחודו של יום ארבעה עשר.
- ה. **ערכן ומשמעותן של דרשות הלכה**: בשתי הסוגיות העיקריות שנבחנו בשעור זה, סוגית אופן ביעור חמץ וסוגית מועד ביעור החמץ, מורה העיון במדרשי ההלכה שאלו אינם רק אמצעים לשוניים-פורמליים להסמכת התורה שבעל פה אל התורה שבכתב, אלא שהם מבטאים את תפיסתם של בעלי המדרש, התנאים ולעתים גם האמוראים, את פרשנות המצוה שבתורה ואת ערכי היסוד המונחים בשרש פרטי הלכותיה.

¹ מאמר המיוסד על שעור זה נתפרסם ב**אקדמות** ט"ז, אב תשס"ח. עמ' 81 - 108

א. חקירת המנחת – חינוך

עשה חיובי או שלילי

החקירה היסודית בהבנת מצות עשה של "תשביתו שאור מבתיכם" הוצעה בצורה מפורטת ובהירה מאד על ידי בעל ספר "מנחת חינוך"¹. וזו תמצית דבריו:

השאלה היא, האם המצוה היא שיהיה החמץ מושבת, או שמצוה עליו בקום ועשה שישבית החמץ. דוגמה לעשה מן הסוג הראשון הוא עשה של שבתון בשבת, שם די בכך שאדם לא עשה מלאכה כדי לקיים מצות עשה, ואם חילל שבת על ידי עשיית מלאכה, נחשב גם שביטל את העשה. דוגמה לעשה מן הסוג השני הוא עשה של ציצית. אמנם, מי שלא לובש בגד של ארבע כנפות אינו עובר על העשה, למרות שאין לו ציצית, אבל גם לא מקיימו. כדי לקיים עשה של ציצית צריך ללבוש בגד של ארבע כנפות, שהטילו בו ציצית. לפי הצד הראשון, די בכך שאין לו לאדם חמץ בפסח, כדי שיקיים את העשה, ואם יש לו חמץ עובר על העשה, מלבד מה שעובר על הלאוים של בל יראה ובל ימצא. לפי הצד השני, לא די בכך שלא יהיה לו חמץ. מי שאין לו חמץ בפסח אכן לא עובר על הלאוים וגם לא עובר על העשה, כמי שאין לו בגד של ארבע כנפות, אך אין הוא מקיים את העשה. כדי לקיים את העשה צריך שיהיה לו חמץ קודם הפסח ויבערו בשעת הביעור.

לחקירה זו יש מספר השלכות שחלקן מוצעות על ידי בעל ספר החינוך עצמו. ראשית, - הנפקא-מינה שהוזכרה בגוף החקירה: האם צריך שיהיה לו חמץ קודם הפסח כדי שיוכל לבערו ולקיים המצוה, או די בכך שלא יהיה לו חמץ בפסח. מכאן מסתעפת חקירה משנית: האם מצות "תשביתו" מוגבלת בזמן? בהנחה שעיקר המצוה הוא רק העדר החמץ בפסח, אזי גם אם אדם סילק החמץ מביתו זמן רב קודם לפסח, קיים את המצוה בבוא החג, אבל לפי האפשרות השנייה, רק אם ביער בזמן שבו חלה מצות העשה, קיים את המצוה. יש לדון מאימתי זמן תחילת קיום המצוה, ונחלקו בזה הראשונים, אולם בכל אופן ברור שהיוצא מביתו למעלה משלשים יום קודם הפסח ובדק את הבית וביער חמצו, לא קיים בזה עשה של תשביתו באופן של עשיה חיובית. עוד נפקא-מינה, פחות מעשית ויותר עיונית: במקרה בו אדם מוצא חמץ בביתו בפסח ומבערו על ידי אכילה. לפי הצד הראשון של החקירה, הוא עבר עבירה של אכילת חמץ בפסח, אך גם נתקיימה המצוה ובהעדר החמץ מביתו, נתקיימה מצות "תשביתו". לעומת זאת, אם סוברים כדעה השנייה, שמדובר במצוה שיש בה מעשה מצוה חיובי, מעשה ההשבתה גופו, אזי כשהשבית את החמץ עשה עבירה של אכילה, וזו הופכת להיות מצוה הבאה בעבירה – ולא קיים בזה את המצוה למאן דאמר שאינה מצוה.

המנחת חינוך סובר שהחקירה הזאת עומדת ביסוד מחלוקת ראשונים בדבר חיוב ביעור החמץ בזמנו ולאחר זמנו, והוא מונה בצד הראשון את רש"י, הרמב"ם והשו"ע, ובצד השני את בעלי התוספות.² מונח נוסף שמשמש בו המנחת-חינוך להבהרת החקירה הוא "מצוה המוטלת אקרקפתא דגברא". אם זה עשה חיובי, כמו מצות לזולב, לשרוף חמץ, אזי זה נחשב מוטל אקרקפתא דגברא. ולכן, נובע מכך, שאם אדם חטף מצוה זו מחברו ושרף חמצו של חברו בשעת הביעור, יהיה חייב לשלם לו כדין החוטף מצוה עשה מחברו, ואילו לשיטה השנייה, אין מעשה המצוה מוטל "אקרקפתא דגברא", ולכן אין יחוס ישיר של מעשה המצוה לעושהו, ועל האדם מוטל רק שלא יהיה לו חמץ בפסח.

גברא וחפצא

ר' חיים מבריסק עשה שימוש בחקירה זו בסגנון קצת שונה.³ ומכך נבעו גם השלכות שונות במקצת. כך, לדוגמה, בהבנת מחלוקת התנאים אודות דרך ביעור החמץ. מחלוקת התנאים בענין דרך ביעור החמץ מפורשת

¹ ר' יוסף באב"ד, אב"ד בטרנופול שבגליציה. הספר נדפס לראשונה בשנת תרכ"ט. הוא אינו הראשון שניסח את החקירה הזאת, וכבר קדמו, לדוגמה, בעל "שאגת אריה" (סי' פ"ב - פ"ד). דחיפה משמעותית לפרסומה של החקירה בעולם הישיבות ניתן עם פרסומה בחידושי ר' חיים מבריסק על הרמב"ם. על ההבדלים בין המנ"ח לגר"ח בניסוח החקירה נעמוד לקמן. גם הרי"ף פערלא פלפל בהרחבה ברעיון זה כפי דרכו בפירושו לסה"מ של רס"ג, במצות השבתת חמץ (עשה נ').

² מנחת חינוך מצוה ט' אות א

³ דברי הגר"ח נועדו ליישב קושי בדעת הרמב"ם, אולם הם מיוסדים על קושי ר' עקיבא אייגר, שעל הטור. משם נטל הגר"ח את ההבחנה היסודית בין שני סוגי ההשבתה. ועי' בהערות החזו"א לחידושי ר' חיים, שלדעתו לא די בדברי הגר"ח. יצוין שהמנחת-חינוך קדם לגר"ח גם בשימוש בחקירה זו כדי לתרץ את הקושיה ברמב"ם.

במשנה בראש פרק שני, ועוד נדון בה לקמן בהרחבה, לעת עתה נציג אותה רק כדי להבהיר באמצעותה את החקירה בסגנונו של ר' חיים:

...רבי יהודה אומר: אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים: אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.⁴

לדעת הגר"ח מבריסק, רבי יהודה סובר שיש מצות עשה חיובית של שריפת החמץ, ואילו לדעת חכמים אין מצוה כזאת, אלא רק דרישה שלאדם לא יהיה חמץ בפסח, ועל כן, כל דרך שבה יפטר מן החמץ היא קיום המצוה.

כיסוד לדבריו העמיד הגר"ח הבחנה של הטור, הסובר שלפי האומרים שמצות השבתת חמץ היא בכל דבר – אזי גם אם שרפו את החמץ, אפרו אסור כי דינו כ"נקברין" שאפרם אסור, ואילו למאן דאמר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, אזי אם שרפו את החמץ דינו כ"נשרפין" ואפרו מותר⁵. על כך הקשה רבי עקיבא איגר, שגם לדעה הראשונה, שהשבתתו בכל דבר, נתקיימה מצותו, מצות השבתה, על ידי הפירור והזריה או השריפה, ומדוע לא יחשב כדבר שנעשתה מצוותו והותר אפרו? על כך עונה ר' חיים כך:

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

...דהך תשביתו עיקרו הוא איסור עשה שלא יהא לו חמץ והוי כמו כל דברים האסורין בעשה ולא תעשה דלא הוי ניתק לעשה, וא"כ לא שייך זאת אלא אם נימא דהשבתתו בכל דבר, וכמו שנתבאר דלמ"ד השבתתו בכל דבר עיקר הקרא דתשביתו הוא שלא יהא להם חמץ. משא"כ אם נימא דמצותו בשריפה א"כ הויא מצוה הנעשית בגוף החפץ, ואז פשיטא דהוי ניתק לעשה כמו שריפת נותר וכדומה.

ואפילו אם נימא דגם לדידיה נכלל בהך דתשביתו איסורא שלא יהא להם חמץ, אבל חיוב השריפה שבחמץ הא פשיטא דהוי מצוה עשה כשאר דברים הטעונים שריפה, וכיון דגם זה נכלל בהקרא א"כ פשיטא דמיחשב על ידי זה ניתק לעשה:⁶

לפי ניסוחו של המנחת חינוך, ההבחנה היא בין מצוה פסיבית – המתקיימת על ידי העדר חמץ, ולכן תתכן גם בהעדר עשיה, לבין מצוה אקטיבית – המתקיימת רק על ידי פעולה אקטיבית של ביעור החמץ. לשיטתו של בעל המנחת חינוך, מצוה אקטיבית נחשבת למוטלת "אקרקפתא דגברא". לפי ניסוחו של ר' חיים, השימוש במונח "גברא" מהופך. אם המצוה היא פסיבית, על העדר חמץ, היא מוטלת על ה"גברא", שלא יהיה לו חמץ, אבל אין לה ייחוס אל ה"חפצא" של החמץ. שכן אין החמץ מכשיר מצוה, אלא העדרו. לעומת זאת, לדעה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, דהיינו, שקיימת מצוה אקטיבית לפעול בחמץ, אזי החמץ הוא "חפצא של מצוה".

השוני המעשי בין המנ"ח לגר"ח הוא שהמנ"ח אינו סבור שיש לתלות ישירות את מחלוקת התנאים בדבר דרך ביעור החמץ בחקירתו. לדעתו, גם רבי יהודה יכול לסבור שמצוות "תשביתו" – מצד עצמה – מתקיימת בהעדר החמץ וזו מצוה פסיבית. אלא שיש לימוד מיוחד ולפיו, אם רוצים לבער חמץ יש לעשות זאת בשריפה. הוא משהו זאת לדין כלאי הכרם שבשריפה. ברור שאין מצוה חיובית שיהיו לאדם כלאי הכרם וישרפם, והתורה רק צותה שאם יש לו ורוצה לבערם, מצותם בשריפה.⁷

החקירה כגורם מארגן בסוגיה

למרות הבדלי הגוונים בין ניסוחי החקירה אצל האחרונים, נראה שהמכנה המשותף גובר על ההבדלים הפרטניים. באופן כללי ניתן לומר, ששאלת היסוד היא אם "תשביתו" היא מצוה חיובית עצמית, או שהיא משנית ללאים של חמץ בפסח. חשוב להבין בשלב זה מה תפקידה של החקירה בתהליך הבנת הסוגיה ומדוע פתחנו בה את שעורנו.

⁴ פסחים ב משנה א

⁵ בבלי תמורה לד ע"ב.

⁶ חרושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם, פ"א מחמץ ומצה ה"ג

⁷ אף על פי שאינו אומר זאת בפירוש, סביר להניח שגם הצד השני אינו מחייב תלות. יתכן שחכמים יסברו שתשביתו היא עשה אקטיבי, וצריך שיהיה לאדם חמץ בשעת הביעור כדי לקיים בו מצות ביעור, אלא שמצוה זו יכולה להתקיים בכל דרך שבה החמץ יסולק מן העולם, לרבות פרור וזריה לרוח והטלה לים.

ההנחה הסמויה בשיטת הניתוח האנליטית של האחרונים⁸ היא, שהפרטים המרובים שמהם מורכב נושא הלכתי, אינם בליל אקראי של פרטים ופרטי פרטים, רסיסי רעיונות, מדרשי הלכה וסברות, מחלוקות ומנהגים, הנוגעים לפינות שונות וחלקיות של הנושא, אלא ניתן לשרטט רשת קואורדינטות המאפשרת לארגן ולהתמצא בפרטי הסוגיה. הרשת הזאת, כמו בכל מפה טובה, מאפשרת למקם כל פרט ופרט בהקשר הרחב של הסוגיה ובתוך מערכת התובנות הבסיסיות שלה. כאשר מדובר על חקירה שיש בה רק שני צדדים עיקריים, כמו בדוגמה שלפנינו, הסוגיה לפרטיה מסתדרת כמו שבבי ברזל על לוח שיש בו שדה מגנטי דו-קטבי. מסביב לפלוס יש התקבצות של שבבים, מסביב למינוס התקבצות אחרת, וביניהם, מתפרסים השבבים באופן מסודר, בהתאם למרחקם מכל אחד מן הקטבים.

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

ב. מחלוקת התנאים בשריפה

ראינו, שמחלוקת התנאים בשאלה כיצד מקיימים מצות בעור חמץ – בשריפה או בכל דבר, עשויה להיות תלויה בחקירה היסודית, וכך סבר הגר"ח, אולם אפשר לחלץ אותה מן התלות הזאת, וכך סבר המנחת חינוך. אמנם, אם אנו מניחים שהחקירה איננה מחלקת בהכרח את הסוגיה לשתי קבוצות ושני מחנות, אלא מדובר על רמות השפעה שונות, אזי אפשר לנסח נוסחת פשרה בין הגר"ח למנ"ח. והיא: אמנם אין הכרח לומר שרבי יהודה סובר ש"תשבתו" היא מצוות עשה חיובית וחכמים סוברים שהיא מצוות עשה שלילית, אבל העמדה שאין ביעור חמץ אלא שריפה נוטה יותר לכונן של מצוה חיובית, והעמדה שהשבתתו היא בכל דבר מוטה יותר לכונן של מצוה שוללת. על דרך זו ניגש עתה לעיין ביתר העמקה במחלוקת התנאים הזאת.

החקירה והמחלוקת

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

גישה זו מבוססת גם על הנחות תאורטיות בהבנת מהותה של המחלוקת. בניגוד לאמור בדברי הרמב"ם בהקדמת פירוש המשנה, המחלוקת אינה תוצר של תקלה במסירה, אלא היא תופעה ראשונית והכרחית בתורה: התורה ניתנה מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור, ושני צדדי המחלוקת הם בבחינת "אלו ואלו דברי אלקים חיים". המחלוקת נובעת מכך שבמהותו של הנושא הנדון אכן קיימות מספר תובנות יסוד, ואי אפשר להכריע ביניהן ברמה העקרונית. רק ברמת המעשה חייבים להכריע כאחת הדעות, וזו היא פסיקת ההלכה. הדעה הדחוויה אינה שקרית ואינה מתבטלת. אדרבה, היא נשמרת בספרות המשנה והתלמוד, נדונה ומתפרשת על ידי המחברים והמפרשים, ובסופו של דבר גם משפיעה על הקיום המעשי בדרך זו או אחרת. לפעמים סומכים על הדעה המקילה הדחוויה בשעת הדחק, לפעמים מקבלים דעה מחמירה שנדחתה כחומרה והידור או

⁸ דוק: האחרונים, ולא כפי שכתבו כמה חוקרים – בית מדרשו של ר' חיים מבריסק. שהרי ראינו שכבר קדמוהו אחרים. ויותר מכך: בעוד שאצל ר' חיים בדרך כלל משמשת החקירה ככלי לפתרון קושיות, ולו באופן הצגת הדברים בחידושו על הרמב"ם, אצל השאגת אריה ובודאי אצל המנחת חינוך, החקירה קודמת לפרטי ההלכות, והיא משמשת אצלם יסוד שעל גביו הם בונים את הדיון בפרטי הנושא. פיתוח נרחב של התודעה הלמדנית הזאת נמצא אצל הרב מ.א. עמיאל, המידות לחקר ההלכה, בפרקי המבוא.

כמנהג יחידים וחסידים, ולפעמים "מתגנבת" הדעה הדחויה לתוך ההלכה המקובלת, כסייג או כעיבוד מסוים של הדעה שהתקבלה. כפי שנראה גם בסוגיה שלפנינו.⁹

חמץ ונותר

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

רבי יוסי אומר: תשביתו שאור מבתיכם בשריפה, אתה אומר בשריפה או אינו אלא בכל דבר? הרי אתה דן: נותר אסור באכילה וחמץ אסור באכילה, אם למדת על נותר שאינו אלא בשריפה אף חמץ לא יהא אלא בשריפה. הרי נבלה תוכיח: שהיא אסורה באכילה ואינה בשריפה, היא תוכיח על חמץ אע"פ שהוא אסור באכילה לא יהא בשריפה? אמרת הפרש: נותר אסור בהנאה וחמץ אסור בהנאה, אם למדת על נותר שאינו אלא בשריפה אף חמץ לא יהא אלא בשריפה. והרי שור הנסקל יוכיח שהוא אסור בהנאה ואינו בשריפה הוא יוכיח על חמץ אע"פ שהוא אסור בהנאה לא יהא בשריפה? אמרת הפרש, נותר חייבין עליו כרת וחמץ חייבין עליו כרת אם למדת על נותר שאינו אלא בשריפה אף חמץ לא יהא אלא בשריפה. והרי חלב של שור הנסקל יוכיח, שחייבין עליו כרת ואינו בשריפה הוא יוכיח על חמץ שאע"פ שחייבין עליו כרת לא יהא בשריפה? אמרת הפרש: אדון ארבעה לשונות כחת מד' לשונות כחת. נותר אסור באכילה ואסור בהנאה וחייבין עליו כרת והזמן גרם. וחמץ אסור באכילה ואסור בהנאה וחייבין עליו כרת והזמן גרם. ואל תאמר נבלה תוכיח שאע"פ שאסורה באכילה אינה אסורה בהנאה. ולא שור הנסקל יוכיח שאע"פ שהוא אסור בהנאה אין חייבין עליו כרת. ולא חלב שור הנסקל יוכיח שאע"פ שחייבין עליו כרת אין הזמן גורם אלא אלמוד דבר מדבר ואדון דבר מדבר אלמוד דבר שהוא שוה בד' דרכים מדבר ששוה בד' דרכים ואל אלמוד דבר שהוא שוה בארבע' דרכים מדבר שהוא שוה בדרך אחד או בשנים או בשלשה אם למדת על נותר שאינו אלא בשריפה, אף חמץ לא יהיה אלא בשריפה.¹⁰

ר' יוסי שדעתו מקבילה לזו של רבי יהודה שבמשנה, למד את דין ביעור חמץ מדין שריפת הנותר. החולקים עליו מנו רשימה של איסורים אחרים, שאין בהם חיוב שריפה, ורבי יוסי הגיב בכך שהצביע על הדמיון הרב שקיים דווקא בין חמץ לנותר. המכנה המשותף מבוסס, בסופו של הדיון, על ארבעה רכיבים, בחמץ כמו בנותר קיימים איסור אכילה, איסור הנאה, חיוב כרת, ותלות בזמן. הנתון המכריע, שבעקבותיו חדלו החולקים מלהביא ראיות מאיסורים אחרים כנגד רבי יוסי, היה גורם הזמן המשותף.

נראה, שאין מדובר כאן רק בטכניקה של השוואת נתונים מספרית שבה כל המרבה במציאת מכנים משותפים הרי זה משובח.¹¹ ההשוואה מכילה גם דמיון מהותי, והענין החשוב לענייננו, המכריע את הדמיון בין חמץ לנותר, הוא מימד הזמן. היינו – גם חמץ וגם נותר הן מצוות שבהן נדרשים להשבית ולסלק דבר האסור באכילה ובהנאה שיש עליו איסור כרת – בזמן מסוים. קודם לזמן הזה היה מותר ואפילו מצוה. בשני המקרים, הבעיה איננה מהותית בגוף האיסור. בניגוד לנבלה, לשור הנסקל וחלבו, שהם "חפצא של איסור" מלכתחילה, הרי שנותר וחמץ אינם כאלה, ורק כאשר עובר זמן – יש לסלקם. יתר על כן, את החמץ משביתים לכתחילה כאשר עדיין איננו אסור ממש. תפיסת מוקד איסורו של החמץ כאיסור התלוי בזמן ולא כאיסור מהותי, מתאימה לפסוקי התורה שבהם הוסבר איסור חמץ כזכרון ליציאה החפזתה ממצרים, שבה לא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ. אין בחמץ עצמו, בלחם שתפח, שום איסור. אולם יש מצב שבו נחוץ החפזון – בעת הגאולה, ביום ארבעה עשר, ואז צריך להשבית את החמץ. איסור חמץ נתפס כאיסור על השתרות, התמהמהות, שתוצאתה המסוכנת היא – החמצת השעה. שעת הכושר של הגאולה.

בבבלי ציטטו את מדרש ההלכה באופן שונה במקצת מן המופיע במכילתא, ובמקום להשלים את ההשוואה ל"נותר" במלים "הזמן גורם" נאמר בדעת רבי יהודה:

חזר רבי יהודה ודנו דין אחר: נותר ישנו בבל תותירו, וחמץ בבל תותירו. מה נותר בשריפה - אף חמץ בשריפה.¹² בשימוש במושג "בל תותירו" ביחס לחמץ יש חידוש מפתיע, שהרי אין בתורה איסור "לא תותירו" ביחס לחמץ. שימושה של הגמרא בביטוי הזה מורה על תפיסה המדמה את החמץ ביום י"ד לנותר. מן הראוי היה לסיים אכילתו קודם לפסח, ורק אם לא סיימו – צריך לשרפו, כמו נותר.¹³

⁹ להרחבה בענין זה ראו לדוגמה את ספרו של הר"י שרלו "והלכה כבית הלל". עסקתי בכך במאמרים ב"כתלנו" יב ו"ג, ובעבודת הד"ר: ראשיתם של כללי הפסיקה.

¹⁰ מכילתא דר"י בא פסחא פרשה ח

¹¹ ראה לקמן ההקדמה לביאור המחלוקת בענין השעה הששית.

¹² פסחים כ"ח א'

חמץ ועבודה זרה

האם גם החכמים החולקים על רבי יהודה ורבי יוסי השוו את החמץ לאיסור אחר? דבר זה אינו מבואר במכילתא, אולם מתברר מסוגית הבבלי:

איבעיא להו, היכי קאמר: מפרר זורה לרוח, ומפרר ומטיל לים. או דילמא: מפרר זורה לרוח, אבל מטיל לים בעיניה. ותנן נמי גבי עבודה זרה כי האי גוונא: רבי יוסי אומר: שוחק זורה לרוח, או מטיל לים. ואיבעיא להו: היכי קאמר? שוחק זורה לרוח, ושוחק ומטיל לים. או דילמא: שוחק זורה לרוח, אבל מטיל לים בעיניה.
אמר רבה: מסתברא, עבודה זרה דלים המלח קא אזלא - לא בעי שחיקה, חמץ דלשאר נהרות קאזיל בעי פירור.
אמר ליה רב יוסף: אדרבה, איפכא מסתברא! עבודה זרה דלא ממיסה - בעי שחיקה, חמץ דממיס - לא בעי פירור...

גם רבה וגם רב יוסף משוים את דין "מפרר זורה" לדינה של עבודה זרה. המחלוקת ביניהם קשורה לשאלה עד כמה ניתן להשוות את הפרטים. עבודה זרה עשויה בדרך כלל מחומרים בלתי מתכלים, מתכת, עץ או אבן, ואילו חמץ הוא לחם, והוא "ממיס" - כלומר, נמאס או נמס כשמשליכים אותו למים. הויכוח נוגע לשאלה אם יש צורך לפרר קודם ההשלכה לים, אולם עצם העקרון של "השבתה בכל דבר", שווה בחמץ ובעבודה זרה. מסתבר לומר, שדעת חכמים, כפי שהיא מוסברת על ידי האמוראים היא, שיש לדמות חמץ לעבודה זרה ולא לנותר. דהיינו, שאיסור חמץ אינו מייצג רק את החמצת השעה, כדבר התלוי בזמן וקשור למושג החפזון בשעת הגאולה, אלא הוא מייצג רע אימננטי, מהותי. כמו שנתבאר בדרשה המשווה את בדיקת חמץ לאור הנר עם חיפוש עוונותיה של ירושלים, ובמאמרים החסידיים המשוים חמץ ליצר הרע, ל"שאר שבעיסה", לחטא ולגאווה.¹⁴

בעור בכל דבר

לפי דברינו אלה, תתבאר היטב הדחיה שדחה רבי יהודה בן בתירה את דברי רבי יוסי שבמכילתא, והאופן המתוקן שבו היא מופיעה בבבלי.

אמר לו רבי יהודה בן בתירה סבור אתה שאתה מחמיר עליו ואינך אלא מקל עליו! הא אם לא מצא אור ישב לו ולא ישרוף? אלא בלשון הזה הוי אומר: עד שלא תגיע שעת הביעור מצות כליוו בשריפה. משהגיעה שעת הביעור מצות כליוו בכל דבר...¹⁵

לכאורה, טענתו של רבי יהודה בן בתירה אינה טענה, וכי רבי יוסי טען שהוא בא להחמיר? רבי יוסי הקיש חמץ לנותר, והסיק מכך שיש לחייב חמץ בשריפה כמו נותר. ואף אם היקש זה מלמד קולא - מה פסול בכך? אמנם, בבבלי טענה זו נושאת אופי אחר לגמרי

תניא, אמר רבי יהודה: אין ביעור חמץ אלא שריפה. והדין נותן: ומה נותר שאינו בכל יראה ובל ימצא - טעון שריפה, חמץ שישנו בכל יראה ובל ימצא - לא כל שכן שטעון שריפה? אמרו לו: כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל - אינו דין. לא מצא עצים לשורפו - יהא יושב ובטל? והתורה אמרה "תשביתו שאר מבתיכם" - בכל דבר שאתה יכול להשביתו. חזר רבי יהודה ודנו דין אחר: נותר אסור באכילה וחמץ אסור באכילה, מה נותר בשריפה - אף חמץ בשריפה.

הברייתא הבבלי לא פתחה בהיקש אלא בלימוד קל וחומר: ומה נותר - הקל - טעון שריפה, חמץ החמור - לא כל שכן. על כך אמרו לו שקל וחומר שסופו להקל, אינו קל וחומר. ואכן, זו טענה לגיטימית וברורה, שעל מנת להתחמק ממנה, חייב רבי יהודה לסגת מגישת הקל-וחומר לגישת ההיקש. במלים אחרות ניתן לומר כך: תחילה סברו החולקים שחייב השבתה על ידי שריפה, לדעת רבי יהודה, הוא חומרה מיוחדת בחמץ. שכיון שהחמירו בו בהלכות רבות, באשר יש בו איסור בל יראה ובל ימצא, ולכן תערובתו אוסרת במשהו וקנסו בו כשעבר הפסח ויש בו איסור כרת ועוד חומרות רבות, על כן גם החמירו בביעור על ידי שריפה דווקא, אבל המסקנה אינה כן. השריפה איננה חומרה, כי אם דין הנלמד בהיקש מנותר, בשל הדמיון המהותי בין שניהם, כפי שהוסבר לעיל.

¹³¹³ זו כמובן עמדה המתאימה לצד הפסיבי של החקירה, אף על פי שהיא מנוסחת כנימוק בדעת רבי יהודה, הנוטה יותר לצד האקטיבי. ואכן, הניסוח הזה לא הספיק לייצב את דעת ר' יהודה ונדחה בבבלי, בניגוד למכילתא ששם התקיימה דעתו בסופו של דיון, ונדחתה מטעם אחר.
¹⁴ ראו לעיל, שעור ב'
¹⁵ מכילתא שם

אבל היא הנותנת, דווקא מכאן מוכח, שהקושיה שבמכילתא חסרת מובן – מדוע העובדה שההיקש מלמד קולא – פוסלת את דעת רבי יוסי לטענתו של רבי יהודה בן בתירה?
 נדמה, שדברי רבי יהודה בן בתירה הולמים את שיטת חכמים. לפי חכמים, חמץ אינו דומה ל'נותר', כי אם לעבודה זרה. כאשר טענו כנגד רבי יוסי – "ישב ולא ישרוף?" שיקפו בכך את דעתם שחמץ הוא איסור עצמי הדומה לעבודה זרה, ולא איסור תלוי-זמן הדומה ל'נותר', ומשום כך, אם באיסור דמוי-עבודה-זרה מדובר, ברור שיש להפטר ממנו בכל דרך אפשרית. אי אפשר לקדש אותו ולעשותו "חפצא של מצוה", ולהדר בביעורו בטקס חגיגי של שריפה דווקא. לכן – השבתתו בכל דבר. ובלבד שיושבת.
 הצעתו של רבי יהודה בן בתירה להבחין בין קודם שעת ביעורו לבין אחר שעת ביעורו מעבירה את החקירה משני ההיבטים של "תשבתו" למישור אחר. אם עד כאן, לפי דברי הגר"ח, היא היתה יסוד המחלוקת בין התנאים בדבר דרך ההשבתה, כעת היא הופכת להיות שני מצבים בזמן משתנה – עד שעת הביעור, סובר רבי יהודה בן בתירה, קיימת מצות עשה חיובית של השבתה. מצוה שקבוע לה זמן ויש לה גם דרך ביצוע טקסית – שריפה. אבל אחרי זמן הביעור, עבר זמנה של המצוה הטקסית, העשה החיובי, ונשאר רק הצד הפסיבי, של המנעות מקיומו של חמץ. בשעה זאת, וכך גם בתוך כל ימי הפסח, מתקיימת לדעת רבי יהודה בן בתירה רק הבחינה השלילית של המצוה.

בכך מתקיים אופן הופעה אחר של החקירה הדו-קטבית: לא כמחלוקת, אלא כצורות הופעה שונות של המצוה בזמנים שונים.

טעמי המחלוקת במשמעות המצוה

מעבר לכך שראינו כיצד החקירה היסודית משמשת יסוד למחלוקת התנאים בדבר אופן ביצוע מצות השבתה, ראינו גם תהליך נגדי – כיצד מחלוקת התנאים מסייעת להבין את ההגיון הפנימי של שני הצדדים בחקירה. מתוך כך שמחלוקת התנאים במדרשי ההלכה ובגמרא, נתלתה בשאלה אם לדמות חמץ ל'נותר' או לעבודה זרה, הבנו שיש כאן שתי בחינות יסודיות במהותו של איסור חמץ. איסור הקשור למושג הזמן, ואשר מרמז החמצת השעה, או איסור מהותי שמרמז על ה"שאר שבעיסה" – יצר הרע. ההבדל הדרשני מחולל הבדל הלכתי, וההבדל ההלכתי מסביר גם גדרים שונים של מהות המצוה – כפי שהבהירה חקירת האחרונים.

ג. הכרעת הפוסקים

פסק ההלכה במחלוקת התנאים הוא מישור נוסף שבו באה לידי ביטוי דו-הקטביות שבסוגיה. באופן פשוט, יש מחלוקת ראשונים כיצד לפסוק. יש הפוסקים כחכמים, באשר הם הרבים, ויש הפוסקים כרבי יהודה, משיקולים שונים, כגון, שהמשנה סתמה כמותו ורבי עקיבא סובר כמותו ועוד.
 העובדה שהראשונים נחלקו בפסק ההלכה בעקבות התנאים אינה מוסיפה מימד חדש לחקירה היסודית, והיא קיימת במחלוקות רבות בש"ס. בסוגייתנו נמצא שתולדות ההלכה והמנהג מצביעים על גיוון רב יותר בהשפעת שתי העמדות הבסיסיות.

מחלוקת הראשונים והכרעת הטור

בעל הטורים הביא את שתי הדעות מבלי להכריע:

רבי יהודה אומר: אין ביעור חמץ אלא שריפה ורש"י פוסק כוותיה וכן בספר המצות. והגאונים פסקו כחכמים דאמרי מפרר זורה לרוח או מטיל לים, פירוש: גם יפרר כשיזרוק לים ולא ישליכנו שם שלם. וכ"כ הרמב"ם ז"ל ובעל העיטור. במקום לפסוק כצד אחד במחלוקת, מעדיף הטור לשמר את שתי הדעות ועושה זאת בדרך הבאה:
 ואף ר"י לא קאמר דוקא בשריפה אלא שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ופירש"י שלא בשעת ביעורו הוא שעה ששית אז הוא דוקא בשריפה ובשעת ביעורו הוא מכאן ואילך, ור"ת פירש איפכא שעת ביעורו הוא שעה ששית ואז השבתתו בכל דבר ומשם ואילך דוקא בשריפה. ולפ"ז אפילו לרבי יהודה א"צ לשורפו שרוב העולם מבערין קודם סוף שש.¹⁶

¹⁶ טור אורח חיים סימן תמה

דרך ההכרעה של הטור היא לחלק בין שתי השיטות חלוקה בזמן. עד שעת הביעור אפשר לבער בכל דבר, ומכיון שרוב העולם מקדימים להפטר מחמצם קודם השעה האסורה, ודאי שאפשר להפטר ממנו בכל דרך שרוצים. אין בכך הכרעה כדעת רבי יהודה, שהרי גם הוא מסכים לכך. לעומת זאת, בשעת הביעור עצמו, שבה קיימת מחלוקת כפולה, גם בין התנאים וגם בין הראשונים בפירוש דעות הראשונים – אין הטור נזקק לפסוק, מכיון שזה אינו מצב שכיח.

עם זאת, הטור אינו נמנע מלעסוק בשאלת הביעור בשעת האיסור, וכה דבריו:

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

נראה שדעתו היא שיש להעדיף שריפה בשעת הביעור, כדעת רבי יהודה. אולם, גם אם שורפים, עדין קימת שאלה תאורטית, אם אפרו מותר, והיא תהיה תלויה בחקירה כפי שהוסבר לעיל.

הטור אינו קובע באופן מוחלט שצריך לשרוף, ולכן מסתבר יותר שדעתו תהיה, שלכתחילה יש לשרוף, כרבי יהודה, אבל אם אין לו דרך לשרוף, לא יהא יושב ובטל, אלא יבער את החמץ בכל דרך אפשרית אחרת.

בין השו"ע והרמ"א

ר' יוסף קארו פסק בשלחן ערוך כדעת הרמב"ם וסייעתו, שפסקו כשיטת חכמים, שאין צורך דווקא בשריפה: כיצד ביעור חמץ, שורפו או פוררו וזורה לרוח או זורקו לים. ואם היה החמץ קשה ואין הים מחתכו במהרה, הרי זה מפררו ואחר כך זורקו לים.¹⁷

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

הגה: והמנהג לשורפו. וטוב לשרפו ביום דומיא דנותר שהיה נשרף ביום (ד"ע). אך אם רוצה לשורפו מיד אחר הבדיקה כדי שלא יגררנו חולדה, הרשות בידו. (הגהות מיימוני פ"ג וכל בו).

לא זו בלבד שהרמ"א פוסק שהמנהג לשרפו – כדעת רבי יהודה בהרחבה – שגם קודם זמן איסורו יש לשרוף, אלא הוא גם נסמך על טעמו של רבי יהודה – ההקש לנותר, ומסיק מכך לשרוף ביום. רעיון שאינו נזכר כלל בדברי רבי יהודה שבמשנה ובגמרא. הרמ"א מעלה אותו כחלק מן המנהג המבקש לשמר את דעת רבי יהודה. אילו היה מדובר כאן רק בחומרה לא היה צריך להציע לשרוף ביום, השריפה ביום משמרת יותר מאשר את החומרה המצויה בדעת רבי יהודה, אלא גם את המשמעות האחרת שהוא מציע לשריפה – לא סילוק החמץ בעלמא, אלא טקס שקשור לזמן – "בל תותירו". נמצא, שבעקבות הרמ"א, לא רק ששיטת רבי יהודה לא נעלמה בעקבות דחייתה מהלכה, אלא שהיא אף הועצמה והוסף לה פרט מנהגי מחודש – השריפה ביום דווקא. צעד נוסף נמצא בהגה לסעיף ג':

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

הערה זו של המהרי"ל נראית מוזרה מאד: מדוע הורה לשרוף את הכלי כדי "שלא ישכח חובת ביעור"? ובמה יש בשריפת הכלי זכרון לחובת בעור כאשר אין לפניו כלל חמץ?

להלן בפרק השני של מסכת פסחים תידון שאלה זו מנקודת המבט של הכשר כלים, אולם כאן, נראה לומר שהצעתו של המהרי"ל מכוונת לטקס השריפה יותר מאשר לשריפת החמץ שאולי בלוע בכלי. את החמץ עצמו כבר ביער האדם מן הבית קודם לארבעה עשר, ואין צורך לחייבו בקניית חמץ חדש לכבוד השריפה. הוא גם לא מכיר ברעיון פיזור הפירורים. יתכן, שמעשים שכאלה מנוגדים בעיניו למגמה של סילוק החמץ מן הבית. ואולם, למרות שהוא סובר כחכמים, שאין צורך במעשה שריפת חמץ כדי לקיים תשבתו, גם הוא מודה שיש למקום לשמר "זכר" לביעור אקטיבי, בפועל, ולכן הוא ממליץ על שריפת הכלי.

נמצא, שאף על פי שדעת רבי יהודה נדחתה מן ההלכה על ידי אחרוני הראשונים, שיטתו לא נתבטלה. ראשית, הטור מצמצם את הצורך בהכרעה ומורה שהמנהג המקובל מתאים גם לרבי יהודה. שנית, המנהגים האשכנזיים משמרים את זכר שיטת רבי יהודה, על ידי שריפה ביום – ושריפת הכלי במקום שאין חמץ, ובכך נותנים לו תוקף עוד יותר מאשר בגמרא. שהרי לדידם, גם אם אין חמץ וגם אם קיימו כבר ביעור חמץ אליבא דחכמים על

¹⁷ שולחן ערוך אורח חיים סימן תמה סעיף א

ידי סילוקו מן הבית, באופן השלילי של העשה, הם עדיין מבקשים לשמר באופן חגיגי טקס שריפת חמץ ביום ארבעה עשר.

ד. השעה הששית

כפי שהוסבר לעיל, מצות העשה של "תשביתו" היא מצוה התלויה בזמן. אם דנים אותה כפן החיובי של איסור "בל יראה ובל ימצא", היא קשורה לימי החג שבהם חלים איסורים אלו. ואם דנים אותה כמצוה עצמאית, חיובית, לבצע פעולה של ביעור חמץ, אזי היא מוגדרת בזמן ככל מצוה עשה שהזמן גרמה.¹⁸ בין הראשונים קיים מגוון רחב מאד של שיטות אימתי בדיוק הוא זמן תחולתה של המצוה. המעגל הרחב משתרע משלשים יום קודם לפסח¹⁹, ועד סוף ימי החג²⁰, מעגל צר יותר מתמקד ביום ארבעה עשר, ומצטמצם והולך למחצית היום – "שעת הביעור" – שהיא השעה הששית. במסגרת שעור זה לא נכנס לביור הדעות השונות במפרשים ובפוסקים, ונתמקד רק במדרשי ההלכה המבררים את ההנחה היסודית – שמצוה השבתת חמץ מתחילה קודם לפסח ומתקיימת כבר ביום ארבעה עשר.

חובת השבתה ב"ד

במכילתא דר"י הוצגו שלש דרכים לביסוס חובת התשביתו ביום ארבעה עשר:

אך ביום הראשון [תשביתו שאור מבתים] - מערב יום טוב. אתה אומר מערב יום טוב, או אינו אלא ביום טוב עצמו? תלמוד לומר: לא תשחט על חמץ דם זבחי²¹, לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים דברי רבי ישמעאל. רבי יונתן אומר: אינו צריך, הרי כבר נאמר כל מלאכה לא יעשה בהם, שריפה מעין מלאכה היא. הא מה תלמוד לומר תשביתו שאור? מערב יום טוב. רבי יוסי הגלילי אומר: ביום הראשון תשביתו שאור מבתים מבערב יום טוב אתה אומר כן או אינו אלא ביום טוב עצמו תלמוד לומר אך ביום, חלק.²²

לפינו שלש עמדות עקרוניות. לפי רבי ישמעאל, הקדמת מצוה "תשביתו" לערב פסח קשורה לזמן הקרבן. איסור "לא תשחט על חמץ דם זבחי", מחייב סילוקו של חמץ מזמן ההקרבה, דהיינו – מחצות היום, שהוא זמן בין הערביים המיועד להקרבת הפסח.

לפי רבי יונתן, הקדמת מצוה "תשביתו" קשורה לאופן ביצועה. מכיון שביעור חמץ צריך להעשות בשריפה,²³ אזי הוא סותר את הלאו של לא תעשה כל מלאכה, ולכן חייבים להקדימו לפני המועד. אמנם, לא מבואר כמה זמן קודם למועד צריך לשרוף, ופרט זה אינו כלול בדרשת רבי יונתן.

לפי רבי יוסי הגלילי, לומדים מ"אך" שמדובר על חלק מן היום הראשון, ומכיון שבתוך יום טוב עצמו לא יתכן שיהיה היתר חמץ, צריך לומר שמדובר על ערב יום טוב. כך נראה יש להסביר את הדרשה ובאופן זה הוסברה בבבלי. נראה, שעיקר עמדתו של רבי יוסי הגלילי היא, שמצוה "תשביתו שאור" שייכת ל"יום הראשון" שהוא היום הקודם לפסח, היינו יום ארבעה עשר, והיא צריכה להעשות במהלכו של יום זה.

יש להבין, שאין מדובר כאן בחילוקי דעות פורמליים בלבד, גם אם נאמר שמדובר במדרש מקיים ולא יוצר, דהיינו, שרק לאחר שהתקבלה במסורת ההלכה שזמן "תשביתו" הוא ביום ארבעה עשר, חיפשו לכך סימוכים בתורה, עדיין יש לבחון את הסימוכים כמציאת היסוד בתורה שבכתב, שהוא גם הנימוק והטעם לדין שבתורה שבעל-פה.

שלש השיטות לדרשה כאן הן שלש הבנות שונות בדין "תשביתו".

לכל הדעות, זמן ההשבתה הוא ארבעה עשר, ויש הפרדה בין חג המצות, מצוותיו ואיסוריו, לבין מצוה ההשבתה שביום הקודם. השאלה השנויה במחלוקת היא מה עניינה של מצוה זו ביום הזה. לדעת רבי ישמעאל, ייחודו של יום ארבעה עשר הוא היותו יום הקרבת הפסח, ומצוה ההשבתה בו נובעת מכך שיש איסור חמץ בעת הקרבת הפסח.

¹⁸ כתוצאה מכך, דנו הראשונים גם בשאלת חיוב הנשים במצוה זו. לא נכנס כאן לדיון בפרט זה, באופן כללי ניתן לומר שכל מצוות הפסח מחייבות את הנשים הגם שהן תלויות בזמן, אם מפני שמכוח את העשה ללאו – באופן כללי, גם בלי תלות ישירה של כל עשה בכל לאו, ואם מצד "שאף הן היו באותו הנס".

¹⁹ שיטה המובאת בספר המכתם, שהמבער חמץ שלשים יום קודם לפסח מברך על ביעור חמץ.

²⁰ כך יש מפרשים את דעת חכמים במשנה – "יבדוק בתוך המועד", שניתן עדיין לקיים מצוה ההשבתה בתוך המועד.

²¹ שמות לד כה

²² מכדר"י בא פסחא פרשה ח

²³ רבא אומר במפורש בגמרא, (ח' ע"ב) שמשטיה זו נובע שאין ביעור חמץ אלא שריפה. בגמרא דעה זו מובאת מפני רבי עקיבא.

לדעת רבי יונתן, אין מצות ההשבתה נובעת מיום ארבעה עשר, אלא מההכרח להשלים את ההשבתה בשריפה קודם זמן האיסור החל בט"ו. לפיכך, יש לראות ביום ארבעה עשר ובמצות ההשבתה הכנה לקראת חג המצות. ואילו לדעת רבי יוסי הגלילי, מצות ההשבתה שייכת לעיצומו של יום ארבעה עשר, אלא שהוא אינו מסביר מה טעם יש חשיבות מיוחדת ליום הזה שנדרשו לבער בו החמץ. אפשרות פשוטה היא לומר, שכך היה גם במצרים, ההכנות ליציאה נעשו קודם ליום היציאה, וה"תשבתו" שייך למישור של ההכנות לגאולה ולא לגאולה עצמה, כפי שלמדנו בשעור "אור לארבעה עשר".

באיזו מידה תלויות הגישות הללו במחלוקת אודות מהותה של מצות השבתה? ברור שרבי יונתן סובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה. לגבי הדעות האחרונות, יש פנים לכאן ולכאן ואין הכרח לומר כאחד הצדדים. אם כי מסתבר לומר, ששיטת רבי ישמעאל נוטה לצד החיוב השלילי: "לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים" – צריך לסלק את החמץ לפני ההקרבה, אבל אין מצות השבתה חיובית. ואילו שיטת רבי יוסי הגלילי נוטה לכונן של מצוה חיובית – שכן הוא סובר שיש עשה דתשבתו המוגדר בזמן – אך ביום הראשון.

השנה הששית

סוגית הבבלי העוסקת בבירור זמן המצוה, מבוססת על מקורות תנאיים ודרשות הדומות לזו שבמכילתא, אך בעיבוד שונה. עיון בבבלי מאפשר להעמיק בהבנת הדעות השונות בדבר דרך הלימוד וביחס שבינה לבין הבנת המשמעות של מצות תשבתו.

תנן התם, רבי מאיר אומר: אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש. רבי יהודה אומר: אוכלין כל ארבע, ותולין כל חמש, ושורפין בתחלת שש. דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה, אסור, מנלן?

בעוד שבמכילתא עסקו באופן כללי בהקדמת זמן המצוה לערב פסח, הרי שהצגת השאלה של הבבלי ממוקדת באיסור שמשעה ששית, מכיון שהיא פונה אל מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה שבמשנה, בדבר לוח הזמנים שקודם לחצות היום.

אמר אביי: תרי קראי כתיבי: כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתים וכתוב אך ביום הראשון תשבתו שאר מבתיכם. הא כיצד? לרבות ארבעה עשר לביעור.²⁴

נקודת המוצא של אביי היא, כפי הנראה, עמדתו של רבי יוסי הגלילי במכילתא. לפי עמדה זו ניתן להפיק מן הפסוק את הקדמת הביעור קודם לזמן איסור חמץ. אילו סבר אביי שה"תשבתו" הוא רק העדר חמץ, אזי אין מניעה לדרוש שהשבתתו ואי המצאותו באים כאחד, כלומר, ברגע כניסת איסור "בל יראה" מתקיים גם "תשבתו". אולם אביי הבין ש"תשבתו" הוא מעשה חיובי נבדל, ולכן אי אפשר לקיימו בזמן שבו כבר חל איסור "בל יראה" וחייב שיהיה קודם לכן. ומכאן, שדרשתו של אביי מבוססת על ההנחה שתשבתו היא עשה חיובי.

ואימא: לרבות לילי חמשה עשר לביעור, דסלקא דעתך אמינא: ימים כתיב, ימים אין, לילות לא, קא משמע לן: אפילו לילות. הצעת הגמרא הזאת נראית במבט ראשון כפולפול סתמי: וכי יעלה על הדעת שבליילי הפסח מותר חמץ? אולם, בהנחה שהגמרא אינה מפלפלת פלפולי סרק, הצעת הוה-אמינא שכזאת מבקשת לעורר רעיון אפשרי. הרעיון האפשרי הוא שמצות הביעור היא ממצוות חג הפסח עצמו, ויש לקיימה בחג הפסח. אמנם, כבר מן הערב מצויים על אכילת מצה ומן הסתם גם איסור אכילת חמץ חל כבר מבערב, אבל, יתכן שחיוב ההשבתה האקטיבי מתקיים דווקא בערב הפסח עצמו, כסממן של הערכות הסופית ליציאת מצרים ולגאולה. ההנחקה מן החמץ, מן ה"נותר" המעכב את היציאה ומאיט את החפזון, צריכה להעשות בשעת החפזון. בליל היציאה. מקצת ראה לדבר שהמצוה יכולה להיות מחולקת על פני זמנים שונים במהלך המועד, אפשר למצוא במצוות חג הסוכות: מצות סוכה נוהגת בימים ובלילות, אבל מצות לולב אינה נוהגת אלא בימים.

ההוא לא איצטריכא ליה, דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ, ואכילת חמץ לאכילת מצה. השבתת שאור לאכילת חמץ, דכתיב: שבעת ימים שאר לא ימצא בבתים כי כל אכל מחמצת ונכרתה. ואכילת חמץ לאכילת מצה, דכתיב: כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבתים תאכלו מצות (וגו') וכתוב ביה במצה בערב תאכלו מצת.

מסקנת הגמרא היא, שבשל ההיקש חייבים לומר שאיסור חמץ, הן אכילתו והן המצאותו, ומצות אכילת מצוה כרוכים זה בזה, ולכן מכיון שמצות מצה מתחילה מן הערב, גם איסורי חמץ מתחילים מבערב, ולכן ה"תשבתו" חייב לקדום לכך.

²⁴ פסחים ד' ע"ב

ראיית איסור החמץ כפן השני של מצות מצה, מתאימה יפה גם לשיטת ראשונים בצרפת ואשכנז, הסבורים שאין להתחיל באפיית מצה עד אחרי סילוקו של כל החמץ.²⁵

ואימא לרבנות ליל ארבעה עשר לביעור? "ביום" כתיב. ואימא מצפרא? "אך" חלק.

מסקנת הגמרא, לפי שיטת הדרשה של אביי, היא שחובת ההשבתה שייכת לערב פסח ולא לפסח עצמו. פסח הוא זמן שאין בו חמץ ויש בו מצה, ואילו ערב פסח הוא הזמן שבו משביתים את החמץ באופן חיובי. היה מקום לחשוב שאם מצוה זו היא חובת היום, יתחייבו בה מראשיתו, מבערב, או מתחילת הבוקר, ועל כך באה הדרשה "אך", ומחלקת את היום לשניים.

עם זאת, יש לראות בדרשת אביי מקור להלכת זמן הבדיקה. אף על פי שמעיקר הדין דאורייתא זמן הבעור הוא מחצות היום, הרי שלבדיקה מדרבנן נקבע זמן מבערב – מתחילתו של יום. לא רק מפני הסיבה המעשית – שימושית שאור הנר יפה לבדיקה ובני אדם מצויים בביתהם, אלא מפני שבאמת יש מקום לומר שמצוה זו צריך להתחיל בה מראשיתו של יום, באשר היא מעניינו של יום זה.

ביום הראשון

העמקה וביסוס לתפיסתו של אביי מצויים בהמשך הסוגיה, הדנה במשמעותו של "היום הראשון".

דבי רבי ישמעאל תנא: מצינו ארבעה עשר שנקרא ראשון, שנאמר: בראשון בארבעה עשר יום לחדש.

דרשת התנא דבי רבי ישמעאל, משלימה את דברי אביי, ומצביעה על כך שמפסוקי התורה משמע שהיום הראשון הוא יום ארבעה עשר.

אלו הם פסוקי התורה העומדים במוקד הדרשות:

שָׁבַעַת יָמִים מִצוֹת תֹּאכְלוּ אֶךְ בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבְּעִיתוּ שְׂאֵר מִבֵּיתְכֶם כִּי כָל אֲכָל חֲמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיוֹם הָרִאשׁוֹן עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי:

וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם:

ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים ושמרתם את היום הזה לדורתכם חקת עולם: בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב:

שָׁבַעַת יָמִים שְׂאֵר לֹא יִמְצָא בְּבֵיתְכֶם כִּי כָל אֲכָל מִחֻמֶּצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מִחֻמֶּצֶת לֹא תֹאכְלוּ כָּל מוֹשְׁבֵיתְכֶם תֹּאכְלוּ מִצוֹת.²⁶

הפסוקים מדברים על היום הראשון והיום השביעי, ועל שבעת ימים. המסתיימים ביום עשרים ואחד לחודש. ברור, שהיום הראשון לפי תחשיב זה הוא יום חמשה עשר. אולם הפסוק "בראשון בארבעה עשר בערב" אינו מתאים לכך. ודאי לא לפי המקובל, שהערב אינו מוצאי ארבעה עשר, אלא אור לארבעה עשר.²⁷ יש דמיון בין פרשה זו לפרשת יום הכפורים שגם בו יש "בתשעה לחדש בערב, מערב עד ערב תשביתו שבתכם". וגם שם – ההקדמה ליום התשיעי יש לה ערך כפול. מצד אחד, למדים ממנה חובת הוספת על התענית מבעוד יום, כשם שדורשים התחלת תשביתו מבעוד יום, ומצד שני, למדים ממנה חובת אכילה בערב יום הכפורים. ההתעסקות המיוחדת באכילה בערב יום הכפורים דומה להתעסקות המרובה בחמץ בערב הפסח. בעיקר לפי השיטה הרואה מצוה חיובית בשריפת חמץ, ונוהגת להניח פירורים בזמן הבדיקה, להשאיר חמץ לשריפה ביום, וכיוצא בזה.

הגמרא ממשיכה לפתח את דרשת "ביום הראשון" לכוון נוסף – ש"ראשון" משמעו היום הקודם לימי החג.

רב נחמן בר יצחק אמר: ראשון דמעיקרא משמע, דאמר קרא: הראשון אדם תולד.²⁸

אלא מעתה, "ולקחתם לכם ביום הראשון"²⁹ הכי נמי "ראשון" - דמעיקרא משמע? שאני התם, דכתיב "ושמחתם לפני ה'

²⁵ עיי' דעות הראשונים בנושא זה שנלקטו בב"י או"ח סי' תנ"ח.

²⁶ שמות י"ב טו-כ

²⁷ עיי' על כל זה ב"פרקי מועדות" של הרב מרדכי ברויאר, המראה קיומו של חג הפסח ביום ארבעה עשר, בנפרד מחג המצות החל בשבעת הימים המתחילים בחמשה עשר.

²⁸ איוב טו, ז: "הָרִאשׁוֹן אָדָם תִּגְלַד וְלִפְנֵי גְבֻעוֹת חוֹלְלֶת", התקבולת "ראשון" – "לפני", מזמנת את הפירוש: ראשון – קודם לבריאת העולם ושאר הנבראים.

²⁹ (ויקרא כג

אלהיכם שבעת ימים", מה שביעי שביעי לחג, אף ראשון ראשון לחג. הכא נמי כתיב "אך ביום הראשון תשביתו", "שבעת ימים מצות תאכלו"? אם כן נכתוב קרא ראשון, הראשון למה לי? שמע מינה לכדאמרן.
אי הכי, התם נמי "הראשון" למה לי? ותו: התם דכתיב "ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון" אימר ראשון דמעיקרא משמע? שאני התם, דאמר קרא "וביום השמיני שבתון" מה שמיני שמיני דחג, אף ראשון ראשון דחג. "הראשון" למה לי? למעוטי חולו של מועד. חולו של מועד מראשון ושמיני נפקא? איצטרך, סלקא דעתך אמינא: הואיל דכתב רחמנא וביום השמיני, וי"ו מוסיף על ענין ראשון, דאפילו בחולו של מועד קא משמע לן. ולא לכתוב רחמנא לא וי"ו ולא ה"א? ותו: התם דכתיב "ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם" ראשון דמעיקרא משמע!

נראה, כי בסופו של דבר, נדחית הצעתו של רב נחמן בר יצחק, והגמרא אינה מקבלת את "ראשון" במובן של קודם לחג. מה שנשאר הוא, אם כן, פירושו של אביי, הנסמך גם על הדבי-רבי-ישמעאל, שמדייק מן הפסוקים את זמנה של מצות "תשביתו" ביום ארבעה עשר, לא כמקדים של החג, אלא כחג בפני עצמו. ואילו ל"ראשון" מייחדת הגמרא מדרש בפני עצמו:

אלא: הני שלשה "ראשון" מיבעי ליה לכדתני דבי רבי ישמעאל. דתנא דבי רבי ישמעאל: בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון להכרית זרעו של עשו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח³⁰. להכרית זרעו של עשו דכתיב "ויצא הראשון אדמוני כלו כאדרת שער"³¹. ולבנין בית המקדש, דכתיב: "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו"³². ולשמו של משיח, דכתיב: "ראשון לציין הנה הנם"³³.

עיון נוסף במבנה הדיון ומסקנתו מלמד שדעת רב נחמן בר יצחק אינה מופרכת לחלוטין. אדרבה, כשבאים לבחון את סדר הזמנים בפרשת אמור, מוצאים תמיכה ברורה לגישה של רב נחמן בר יצחק. היום ה"ראשון" בפרשת הפסח שבספר שמות הוא יום ארבעה עשר כמפורש בפסוק עצמו: "בראשון בארבעה עשר", אבל בפרשת אמור ברור שהיום הראשון הוא יום חמשה עשר.

מכיון שחג המצות חל בחמשה עשר, חייב רב נחמן בר יצחק להסביר את מובנו של "הראשון" שבספר שמות לא כראשון לימי החג, אלא כיום הקודם לחג. לעומת זאת, הוא יודה שבפרשת אמור הראשון מתייחס לחמשה עשר. כמבואר בפסוקי אמור, בויקרא כ"ג:

(ה) בַּחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֲדָשׁ בֵּין הָעֲרֵבִים פֶּסַח לֵה': (ו) וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ הַזֶּה חַג הַמִּצּוֹת לֵה' שִׁבְעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ: (ז) בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: (ח) וְהִקְרַבְתֶּם אֵשֶׁה לֵה' שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: פ

היום הראשון שבו יש שבתון ממלאכה הוא בודאי הראשון מן השבעה, היינו, יום חמשה עשר, והשביעי הוא יום עשרים ואחד. וכך גם בפרשת חג הסוכות:

(לט) אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ הַשְּׂבִיעִי בְּאַסְפֹּקֶם אֶת תְּבוּאוֹת הָאָרֶץ תַּחֲגוּ אֶת חַג ה' שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שִׁבְתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׂמִינִי שִׁבְתוֹן: (מ) וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֵץ עֵבֶת וְעֵרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: (מא) וְחַגְתֶּם אֹתוֹ חַג לֵה' שִׁבְעַת יָמִים בְּשִׁנְהָ חֶקֶת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֲדָשׁ הַשְּׂבִיעִי תַּחֲגוּ אֹתוֹ: (מב) בַּסֶּכֶת תִּשְׁבּוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֲזָרַח בְּיִשְׂרָאֵל יִשְׁבּוּ בַסֶּכֶת: (מג) לְמַעַן יִדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֶּכֶת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

לפסוקי הסוכות יש בעיה משל עצמם – הסתירה בין "שבעת ימים" לבין "היום השמיני", והפער הזה הוא יסוד השניות של שמיני עצרת – יום אחרון של סוכות או רגל בפני עצמו. אולם אין בפסוקים אלה זכר לקיומו של חג או מצוה כלשהי ביום ארבעה עשר בתשרי. לכן לא ניתן להקשות מ"הראשון" של ויקרא ל"הראשון" של שמות, ולפירוש רב נחמן בר יצחק.

רב נחמן בר יצחק סובר שלצורה "הראשון" יש יחוד בייחוד, ולכן אפשר לפרשה "דמעיקרא", היום שקודם, בניגוד ל"ראשון" שמתפרש כמשמעו. הוא צריך להסביר מה המשמעות של הצורה המיוחדת "הראשון" בויקרא, שם לא ניתן להציע את המשמעות של "מעיקרא", כי מדובר בודאות על יום ט"ו. לכן הוא מחדש דרשת אגדה, ששלשת "הראשון" רומזים לשלש זכויות: עמלק, מלך ובית המקדש. ובנוסף אחר – למעלתו המיוחדת של היום

³⁰ זו שלשה שמקבילה למצוות בכניסה לארץ: מחית עמלק, בנין המקדש ומינוי מלך. יש להם קשר מיוחד עם מצות סוכות, לפי האמור בדרשה זו. וצריך ביאור רחב.

³¹ בראשית כה

³² ירמיהו יז

³³ ישעיהו מא

הראשון של המועד. הייחוד של השימוש במונח "הראשון" תקף לא רק בדרשת האגדה, אלא גם ברמת הפשט במקומו – יש ייחוד ליום הראשון של החג על פני הימים האחרים.³⁴ נמצאנו אומרים, שיש ליום ארבעה עשר בניסן מעמד מיוחד של "יום הראשון", בין אם כדרשת אביי שהוא יום לעצמו, ובין אם כדרשת רנב"י, שהוא יום הקודם לפסח – כעין תשעה בתשרי הקודם ליום הכפורים. מצוותו של היום הזה היא מצות "תשביתו שאור מבתים". מובן, שיש ליום הזה גם ייחוד מפני שקרב בו קרבן הפסח, אולם דבר זה אינו מודגש בדרשה הנוכחית, ומפותח בהרחבה בדרשה הבאה:

לא תשחט על חמץ דם זבחי

רבא מציע את המקור להקדמת מצות "תשביתו" כמו רבי ישמעאל במכילתא, מדין קרבן פסח: רבא אמר מהכא: לא תשחט על חמץ דם זבחי³⁵ לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים. ואימא: כל חד וחד כי שחיט! זמן שחיטה אמר רחמנא.

הגמרא מוסיפה על מדרש ההלכה את הפירוש, שאיסור "לא תשחט על חמץ דם זבחי" אינו איסור אישי לזובח, אלא קביעת מסגרת זמן כללית לאיסור חמץ. כאמור לעיל, שיטה זו גורסת שמצות השבתה היא הפן החיובי של איסור זביחת הפסח על החמץ, והיא קושרת את מצות תשביתו בקשר ישיר למצות קרבן פסח. לפי השיטה הזאת, זמן "תשביתו", שעת הביעור, הוא השריד האחרון שנותר ממצות קרבן הפסח בזמן הזה. אולי אפשר להתכוון בעת ביעור החמץ לכמעין סרך הכנה להקרבת הפסח.³⁶

בסיום הסוגיה מובאת הברייתא ממדרש ההלכה – דומה מאד לנוסח המכילתא שבידינו, וזו לשונה: תניא נמי הכי: אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתים, מערב יום טוב, או אינו אלא ביום טוב עצמו? תלמוד לומר: לא תשחט על חמץ דם זבחי, לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתים, וכתוב כל מלאכה לא תעשו³⁷, ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. רבי יוסי אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתים מערב יום טוב, או אינו אלא ביום טוב תלמוד לומר: אך חלק. ואי ביום טוב עצמו מי שרי? הא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ, ואכילת חמץ לאכילת מצה!

בשעת הביעור השבתתו בכל דבר

סוגית הגמרא אודות ביעור חמץ בשעה הששית, מיוסדת על משנת המחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה, הדנה בשאלה אם מותר לאכול בשעה החמישית. הגמרא עסקה במכנה המשותף ביניהם – שריפה בתחילת שש. בסוגית הגמרא שעל המשנה³⁸ הוצעו טעמי מחלוקתם. הטעם המרכזי הנדון בסוגיה הוא סייג: רבי יהודה מחמיר יותר מרבי מאיר ומוסיף שעה של הרחקה, כל השעה הששית. לצד העמדה הגורסת שמדובר בגזירה שמא יחמיץ את השעה, מעלה רבא בגמרא אפשרות נוספת:

ורבא אמר: לאו היינו טעמא דרבי יהודה, אלא רבי יהודה לטעמיה, דאמר: אין ביעור חמץ אלא שריפה, ויהבו ליה רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים. איתיביה רבינא לרבא, אמר רבי יהודה: אימתי - שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו - השבתתו בכל דבר! - אלא אמר רבא: גזירה משום יום המעון. (י"ב ב')

ההצעה של רבא מקשרת את שתי מחלוקותיו של רבי יהודה. התפיסה לפיה "אין ביעור חמץ אלא שריפה" מחייבת יתר הכנה לקראת מעשה ביעור החמץ – ולכן נוספה שעה להכנות – ללקוט בה עצים. לא מצאנו במצוות אחרות שנתנו שעה קודם לצורך הכנת המצוה. לא אסרו שעה קודם להדלקת נר חנוכה לעסוק בדברים אחרים כדי לחפש שמן, או שעה קודם לבדיקת חמץ חובת התפנות להכנת הנר. רק משהגיע זמן קיום המצוה אסרו עיסוק אחר כדי שלא יתאחר מלקייה. על כרחך צריך לומר שרבא לא דאג לאפשרות המעשית של מציאת חומרי בעירה לשריפת החמץ, ואפשר היה להכניס גם קודם לכן. רבא מתכוון לומר שמכיון שמצות ביעור חמץ בשריפה היא מעשה מצוה עצמאי, שאינו נובע ישירות מסילוקו של החמץ ואיסור אכילתו, יש מקום

³⁴ ליום הראשון יש מעמד מיוחד גם בהלכה, בפסח וגם בסוכות: גם לגבי חובת אכילת מצה ואכילה בסוכה, בכל הלכות ליל הסדר בפסח ובשעור החיוב בסוכה בסוכות. בענין נטילת לולב – מדאורייתא, ועוד.

³⁵ שמות לד

³⁶ כפי שנלמד להלן בשעורי אפית מצה, יש הרואים באפית מצות מצוה בערב פסח אחרי חצות זכר להקרבת הפסח, ונוהגים לעשותה באמירת הלל, כדרך שהקריבו הפסח. מתוך כך – ביעור החמץ הקודם לה הוא הכנה לקראת זכר הקרבה זה.

³⁷ מסורת הש"ס: יעשה בהם

³⁸ פסחים י"א ע"ב ואילך

להפרדה בין שני הדברים: תחילה מפסיקים לאכול חמץ, ובזמן נפרד, הוא זמן הביעור, מתקיימת המצוה. "ליקוט העצים" הוא סמל לכך שהמצוה הזאת עומדת בפני עצמה ומחייבת התכוונות נפרדת והתכוונות הנפרדת במהות ובזמן מאיסור האכילה והלאו של "בל יראה ובל ימצא".

הגמרא דוחה את דברי רבא בטענה שלפי רבי יהודה בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, ולכן לא יתכן שהחומרה של רבי יהודה נובעת מכך שהוא מחייב שריפה, ועל כן נסוג רבא שוב לעמדת הגזירה.

הראשונים נחלקו בשאלה מהו זמן הביעור לרבי יהודה. רש"י סובר שבשעת הביעור הכוונה בשעה שכבר צריך להיות מבוער, שעת האיסור. שיטתו בהבנת דעת רבי יהודה דומה להכרעת ההלכה שראינו בטור: האפשרות "להשתעשע" בקיום טקסי של שריפה אפשרי כל עוד לא קיים איסור חמץ, אולם מרגע שיש איסור על החמץ, אין עוד מקום להשתהות, וכפי שאמרו חכמים לרבי יהודה – נמצאת מקל במקום שאמרו להחמיר. ועל כן בשעת ביעורו שהיא שעת איסורו, השבתתו בכל דבר.³⁹ אבל התוספות פירשו להפך:

אימתי שלא בשעת ביעורו - פירש הקונטרס שלא בשעת ביעורו בשש ובשעת ביעורו מכאן ואילך... וקשה לר"ת... ועוד דמותר לייף רבי יהודה דחמץ בשריפה ונותר אחר שיעורו טעון שריפה וכמו כן חמץ. ומפרש רבנו תם דשלא בשעת ביעורו היינו אחר שש שרוב העולם מבערין בשש כתיקון חכמים, וטעם משום דליף מותר והיינו לאחר איסורו, אבל בשעת ביעורו דהיינו בשש כיון שאינה מצוה לבערו אלא מדרבנן השבתתו בכל דבר. וכן איתא בירושלמי פרק כל שעה.

רבנו תם הבין שמצות שריפה לרבי יהודה היא שריפה טקסית של האיסור, כמו שנעשה ב"נותר". לפי שיטתו, קודם לשעה ששית אפשר לבערו בכל דבר, כי עדיין לא חלה המצוה החיובית, אלא רק הצורך לסלק את החמץ כדי לא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. היה מקום לטעון, שלרבי יהודה אליבא דרבנו תם יש צורך להשאיר חמץ לשעת האיסור, כדי לקיים בו מצות שריפה דאורייתא דומיא דנותר, אולם נראה שרבנו תם לא יורה כך למעשה, משום איסור חמץ שדוחה זאת. רק במקרה שבדיעבד נותר חמץ החובה לשרפו. בכל זאת, רבנו תם משמר בצורה מקורית את הדרשה שבה משוים חמץ לנותר, כי לדעתו, רק כשהחמץ "נותר", ומתקיים בו "בל תותירו" – כלומר, הוא נשאר מעבר לזמן שהיה מותר להשאירו, אזי יש בו מצות שריפה כזו שבנותר. יתכן שמכאן התגלגלה ובאה גם שיטת הרמ"א לשרוף דווקא ביום, כזכר לשריפת הנותר.

ה. ערכן ומשמעותן של דרשות הלכה

אפשר קעת לסכם ולומר, שמדרשי ההלכה שבסוגיה מהווים תשתית להבנת המהות העקרונית והרעיונית של מצות "תשביתו".

מן ההשוואה של "תשביתו" ל"נותר" ולעבודה זרה, למדנו שתי תובנות אפשריות של החמץ. היתר שעבר זמנו, או סמל לאיסור חמור. ומתוך כך נגזרו שתי גישות ביחס לחובת ההשבתה, הן בהלכה – האם חייבים בשריפה או בכילוי כלשהו, והן ביחס למנהג – האם שריפת חמץ נעשית בטקס חגיגי הנעשה בשעת הביעור ביום או כסילוק כלשהו של החמץ בסיומה של הבדיקה.

משלש השיטות להבנת זמנה של המצוה ביום ארבעה עשר למדנו בעיקר שתשביתו היא מצוה מרכזית ומשמעותית של יום ארבעה עשר. לגישה הטקסית של תשביתו בשריפה, יש לומר שהיא חייבת להתבצע קודם הפסח, שכן בתוך הפסח עצמו אין מקום להופעתו של חמץ כלשהו, גם לא כדי לקיים בו מצות השבתה. לגישה הגורסת שסומכים זמן ההשבתה לזמן הקרבת הפסח, אפשר לראות את ההשבתה כחלק ממערכת מצות יום ארבעה עשר – המכונה חג הפסח באשר הוא יום הקרבת קרבן הפסח. ואילו לגישה הגורסת "אך חלק", רואים את יום ארבעה עשר כיום "הראשון" – יום חגיגי בעל ערך עצמי, שערכו הוא בכך שהוא קודם או מטרים את ימי הפסח עצמם, בדומה לערב יום הכפורים.

³⁹ רש"י ד"ה ורבא, שלא בשעת, דף י"ב ע"ב.