

ס י מ ן א

## מהות השבתת חמץ וביטולו

### א. דברי רש"י בנוגע לתכלית בדיקת חמץ

#### קושיית התוס' על דברי רש"י

נאמר במשנה (פסחים ב' ע"א): "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר", ע"כ. וכתב רש"י (שם ד"ה בודקין) וז"ל: "בודקין – שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא", עכ"ל. ובגמרא (שם ד' ע"ב) איתא: "בדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה", ע"כ. והקשו התוס' (ב' ע"א ד"ה אור) על רש"י וז"ל: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ – פירש הקונטרס שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. וקשה לר"י, כיון דצריך ביטול כדאמר בגמרא (ו' ע"ב): הבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל. ונראה לר"י דאע"ג דסגי בביטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאכלו", עכ"ל. וכן מובא בשם ר"י בתוס' הר"ש משאנן (ב' ע"א ד"ה בודקין) ובתוס' רבינו פרץ (ב' ע"א ד"ה בודקין) ובמרדכי (פסחים ס' תקכט). וכן כתבו תוס' חכמי אנגליה (ב' ע"ב ד"ה בודקין) וראשונים נוספים. וקושייתם מבוארת, דאם גם אחרי הבדיקה צריך ביטול, ומדאורייתא אפשר להסתפק בביטול, אם כן לא נכון לכאורה לומר שהבדיקה מצילתו מלעבור על בל יראה ובל ימצא, דהביטול יצילנו מכך והוא ייעשה בלאו הכי. וכן כתב המכתם (ב' ע"א ד"ה בודקין) שמן התורה די בביטול ולא היה צריך לבדוק, והבדיקה היא משום שאולי ישאר שם "חמץ שלא ידעו, וחששו חכמים שמא ימצאנו ויאכלנו ויתחייב עליו כרת".

#### שיטת הר"ן ביחס שבין הביטול והבדיקה והביעור

והר"ן (על הר"ף א' ע"א מד"ה בודקין ועד סוד"ה אלא כן הוא) האריך להסביר את שיטת רש"י ואת היחס שבין ביטול ובדיקה וביעור. הוא טען שאמנם הביטול מועיל מדאורייתא, וכנ"ל, אבל גם הבדיקה והביעור מועילים מדאורייתא. והוכיח את הדבר מכך שהגמרא (ז' ע"ב) למדה מפסוקים את המקור לבדיקת חמץ, וכן ר' יהודה (כו ע"ב)

למד את דין שריפת חמץ מנותר, ור' עקיבא (ה' ע"א) למד שזמן תשביתו הוא בערב יום טוב מאיסור הבערה ביום טוב. ומכל זה מוכח שהמקור לשריפה ולביעור הוא מדאורייתא. וטען הר"ן שהן הביטול הן הבדיקה והביעור מועילים מדאורייתא כל אחד בפני עצמו. וחכמים חייבו את האדם לבדוק ולבער את החמץ מהבית, כיון שחששו שמא לא יבטל יפה בלבו ושמא ימצא גלוסקא נאה ודעתו תהיה עליה. אמנם גם כאשר הוא עושה בדיקה הוא צריך לבטל לאחריה, אלא שחיובו של ביטול זה שאחרי הבדיקה הוא רק מדרבנן, שמא ימצא גלוסקא נאה וישתהה מלבערה. והוסיף הר"ן לטעון שמדברי התנא של המשנה נראה שהוא עצמו לא סבר שצריך לבטל אחרי הבדיקה, ורק בדברי רב יהודה אמר רב (ו' ע"ב) התחדש שצריך לבטל גם אחרי הבדיקה. וכאשר אדם אינו יודע על חמץ וגם אין לו מקום שמוחזק שיהיה בו חמץ, אין הוא עובר עליו, אפילו שהוא אינו מבטל. והיינו משום שמדאורייתא הוא יכול לסמוך על החזקה שאין לו חמץ. ורק כאשר הוא מוצא גלוסקא יפה, הוא מתחיל לעבור עליה מכאן ולהבא אם אינו מבערה מיד. וע"כ צריך לומר שאין הוא עובר למפרע, כי אם נאמר שעובר למפרע, בעל כרחנו יהיה מדאורייתא הכרח לבטל. ומכיון שיש הכרח מדאורייתא לבטל, אין קיום ומשמעות מדאורייתא למצות בדיקה וביעור, דאין היא נצרכת ואינה מועילה כלל. ודווקא אם מבינים שאין הוא עובר למפרע, ניתן להבין שגם הביטול וגם הבדיקה והביעור מהווים אמצעים שחכמים תיקנו כדי לקיים את דין התורה.

### יישוב הר"ן לשיטת רש"י והקושי שבו

ובכך יישוב הר"ן את שיטת רש"י, שהבדיקה אכן מועילה מדאורייתא, "דמדאורייתא בחד מינייהו סגי, כלומר או בבדיקה או בביטול, דבדיקה לחודה נמי מהניא וכו'. ולפיכך כתב רש"י ז"ל שבדקין את החמץ כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, והיינו למי שאינו מבטל", עכ"ל. ואולם לכאורה יש בזה דוחק. דעכ"פ יוצא שרש"י מדבר על מי שאינו מקיים את תקנת חכמים לבטל אחרי הבדיקה. ואם נאמר שהוא יבטל אחרי הבדיקה, כבר לא יהיה נכון לומר שהבדיקה מצילתו מלעבור על בל יראה ובל ימצא. ואמנם יתכן שבגלל הדוחק הזה הדגיש הר"ן שהתנא של המשנה באמת לא הצריך ביטול אחרי הבדיקה. אבל יש בזה דוחק אחר. דלפי זה המשנה אינה אליבא דהלכתא. ובפשטות לא נראה שרב בא לחלוק על המשנה או לחדש תקנה שלא היתה קיימת בזמן המשנה<sup>1</sup>.

1. ובחידושו (ב' ע"א ד"ה בודקין) כתב הר"ן הסבר אחר לדברי רש"י: "ויש מי שתיריך דמדאורייתא בחד מינייהו סגי כלומר בבדיקה או בביטול, דבדיקה לחודה נמי מהניא כדאמרין עלה בגמרא

### אפשרות אחרת ליישב את שיטת רש"י על פי הר"ן

אמנם לכאורה הר"ן היה יכול ליישב לשיטתו יותר בפשיטות. הרי הוא נזקק לשאלה מדוע חכמים הצריכו דווקא לבדוק ולא סמכו על הביטול, ועל זה הוא ענה שחששו שהאדם לא יבטל היטב בלבו וכן שמא ימצא גלוסקא נאה ודעתו תהיה עליה<sup>2</sup>. ואם כן יוצא שתקנת חכמים נועדה למנוע את האדם מלעבור על בל יראה. דאמנם נכון הוא שאם יבטל כדבעי לא יעבור, אבל סוף סוף זה גופא היה החשש של חכמים שהביטול לא ייעשה כדבעי או שהוא לא יעזור, והאדם עשוי בכל זאת לעבור על בל יראה ובל ימצא. ואם כן יוצא שהבדיקה מועילה לכך שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא. ולא צריכא למימר שאם הוא לא יקיים את תקנת חכמים ולא יבטל, ודאי שהבדיקה מצילתו מידי איסור בל יראה ובל ימצא. וכן כתב הר"י מלוניל (ב' ע"א ד"ה בודקין), וכעין זה כתב גם המנהיג (דיני חמץ עמ' תלה), ודברים דומים כתב גם הר"ש מפלייש (בפירושו לפיוט אלקי הרוחות, הובא באר"ז סי' רנו) בשם רבינו מנחם<sup>3</sup>.

ויתירה מזו נראה שרש"י בא לתאר את הבדיקה ולבאר את מהותה. דנראה שבבסיסה של כל בדיקה צריך שיעמוד החשש או המציאות שאותה באים לבדוק. ואם אדם סתם יסתכל על כל חדר ופינה בביתו, אך לא יכוון את מגמת ההסתכלות

- 
- לאור הנר מנא לן ופשיט ליה מקרא, הלכך 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, עכ"ל. ואולם אם לא סמכו על הביטול ותיקנו ביעור, לא ברור מדוע הביטול עדיין נצרך מדאורייתא. ובשלמא לפי התוס' הביעור נצרך כדי שהאדם לא יבוא לאכול את החמץ, שזה עניין אחר מבל יראה ובל ימצא. אבל מדברי הר"ן בחידושו נראה שהביטול נצרך בשביל לקיים את בל יראה, וזה לכאורה אינו מובן.
2. בד"ה בודקין, הר"ן סתם וציטט את לשון הגמרא שימצא גלוסקא נאה ודעתיה עלויה. בתחילת ד"ה אלא כך, הוא כתב שהחשש הוא שימצאנה ויבוא לאוכלה, ובסוף אותו דיבור מבואר בדבריו שיש חשש שיעבור על השהיה. ונראה שלדעתו שני החששות קיימים, ורש"י עצמו התייחס לחשש של בל יראה.
3. ויעוין עוד במאירי (פסחים ב' ע"א ד"ה והוא שאמר, ובמגן אבות ענין יח) שכתב ביישוב דברי רש"י שהביעור הוא רצון התורה והוא הדרך הראויה לקיים את מצוה תשבתו, והביטול הוא תקנה של חכמים שלא באה לשנות זאת אלא רק נוספה על גבי דין התורה. ובזאת יישב את דברי רש"י שהבדיקה באה להציל מבל יראה ובל ימצא. ואולם הגמרא (ד' ע"ב) אמרה להדיא: "בדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה". הרי שהבדיקה היא מדרבנן. ולכאורה קשה להניח שמדובר דווקא על בדיקה שנעשית אחרי הביטול, כי בפשטות הבודק צריך שיבטל היינו שמבטל אחרי הבדיקה, וכן מבואר בלשון רש"י שמיד בסמוך לבדיקה הוא מבטל, דהיינו אחרי הבדיקה. ואפילו הכי אמרו שהבדיקה היא מדרבנן. ובפרט קשה לפי גרסת המאירי דלקמן ברש"י שהשבתה היא בעיקר הביטול שלב.

למנוע מציאות של חמץ שעוברים עליו משום בל יראה ובל ימצא, לא יהיה להסתכלות שלו שם של בדיקה, אלא שם הסתכלות בעלמא. וגם כשחכמים קבעו את תקנת הבדיקה, הם הגדירו את חובת הבדיקה באופן זה שהאדם הבודק יכוון את בדיקתו לשלול את מציאות החמץ שבגללה הוא עלול לעבור על בל יראה ובל ימצא. ואם אדם רק יסתכל בחדרי הבית, הוא לא יקיים את המצוה. דברור שמילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה (שבועות לד ע"ב). ורש"י בדבריו מגדיר מהי מהות הבדיקה. ועל זה הוא אומר שהתוכן של הבדיקה הוא שהבדק צריך לחשוב בזמן הבדיקה על כך שהוא בא למנוע מציאות שבה יעבור בגלל החמץ על בל יראה ובל ימצא. ואף שבהמשך יבוא הביטול שיסיר את האפשרות לעבור על בל יראה ובל ימצא, מכל מקום בשעת הבדיקה עדיין לא נעשה ביטול.

### **רש"י בא לענות על שאלה דקדוקית במשנה**

ואליבא דאמת נראה שרש"י בא בעיקר לענות על שאלה אחרת. הוקשה לרש"י מדוע נאמר שבודקים את החמץ ולא שבודקים את הבית מחמץ. הרי המשמעות הפשוטה של דברי המשנה היא שצריך לקחת את החמץ ולבדוק אותו לאור הנר. וכן מצינו (שבת יב ע"ב): "השמש בודק כוסות וקערות לאור הנר", והיינו שהוא בודק את הכוסות והקערות עצמן לאור הנר. ובכל מקום בש"ס הכוונה תמיד לבדיקה של הדבר עצמו, כמו בודקין את העדים (ר"ה כג ע"ב), בודק מזוזות (יומא יא ע"א), בודק עד חוטמו (שם פה ע"א), בודקין את אשתו (סוטה כח ע"א), בודקין את הזב (קידושין ב' ע"ב), בודק סכין (חולין ג' ע"ב), בודקת עצמה (נידה ד' ע"ב), ועוד רבים. ומסביר רש"י שכאן האדם אינו בודק את החמץ עצמו אלא בודק את קיום איסור החמץ או את מצב החמץ. ולכן הוא מדגיש "שלא יעבור עליו", דהיינו שבודק את מצב החמץ בביתו כדי שלא יעבור בגלל החמץ על בל יראה. ולכן גם מובן מדוע לא הזכיר את עצם המצוה מדרבנן, כי לא היה מתיישב בזה כיצד עולה לשון בדיקה על החמץ. ורק כך זה מובן שהאדם בודק שלא יהיה איסור חמץ.

### **ב. הבנת רש"י בהבנת מהות ההשבתה וקושיות תוס' עליה**

**שיטת הראשונים הסבורים שיש ללמוד מלשון השבתה על ביטול בלב**  
והנה, על דברי הגמרא הנ"ל (שם ד' ע"ב): "בדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה", כתב רש"י (לפי הדפוסים שלפנינו) וז"ל:

"בביטול בעלמא - דכתיב 'תשביתו' (שמות יב, טו) ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה", עכ"ל. ונראה שרש"י לא התכוון לומר שהשבתה בלב היא האופן היחיד שבו ניתן לקיים מצות תשביתו. הלשון "השבתה דלב היא השבתה" מלמדת שלמרות שאפשר היה לחשוב שהשבתה דלב אינה השבתה, מתחדש בתורה מזה שלא אמרה תבערו, שגם השבתה בלב היא השבתה. וכן תרגמו אונקלוס ויונתן (שם): "תשביתו – תבטלון". וכן כתב בהלכות פסוקות (ריש הל' פסח): "ובתר דבדיק מבטיל ליה דכתיב תשביתו, ולימא כל חמץ שיש בבית הזה" וכו', עכ"ל. וכן כתב בה"ג (עמ' קעב): "ובתר דבדיק מבטיל ליה דכתב תשביתו שאר מבתים. והיכי מבטיל ליה, אמר הכי: כל חמירא דאיכא ברשותי ולא ידענא ביה ליבטיל וליהוי עפרא. ובתר דבטליה, אי משתכח ליה בתר הכי וחזי ליה, לא מיחייב עליה בבל יראה ובבל ימצא", עכ"ל. ומבואר שהמקור לביטול הוא מתשביתו. וכן כתב הרמב"ם (הל' חמ"מ פ"ב ה"ב): "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, הוא שיבטל החמץ מלבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל", עכ"ל. וכן כתב בשבולי הלקט (סי' רה) וז"ל: "ומן התורה בביטול לבד דיי לו, דכתיב תשביתו שאור מבתים ומתרגמינן תבטלון", עכ"ל. הרי שהבינו שהביטול נובע ממצות תשביתו<sup>4</sup>.

### הבנת תוס' בדעת רש"י וקושיותיהם עליו

אמנם התוס' (ד' ע"ב ד"ה מדאורייתא) ציטטו את רש"י אחרת מכפי שכתוב לפנינו, וכתבו וז"ל: "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי - פירש בקונטרס מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, אלמא השבתה בלב היא", עכ"ל. וכן גרסו בדברי רש"י ראשונים נוספים: תוס' הר"ש (ד' ע"ב ד"ה מדאורייתא), האו"ז (פסחים סי' רמד), הרמב"ן (ד' ע"ב ד"ה ענין), הריטב"א (ב' ע"א ד"ה אור), תוס' הרא"ש (ד' ע"ב ד"ה ומדאורייתא) והמאירי (ז' ע"א ד"ה כבר, ובמגן אבות סוף ענין יח). וכן כתב ר' יקותיאל משפירא (הל' פסח ריש פ"ה) שכך "לנו נמסר מרבתינו", ונראה שכוונתו לרש"י. ומהלשון "השבתה בלב היא", יש להבין שהשבתה היא דווקא בלב. וזה דלא כמו שמובן מלשונו הכתובה

4. אמנם ראשונים אחרים לא קיבלו את ההוכחה מלשון התרגום. הריטב"א (ב' ע"א ד"ה אור) כתב: "כי כתב רחמנא תשביתו שאור, אינו לשון בטול ממש כפשוטו או כתרגומו, אלא לשון ביעור שיבערנו מרשותו", עכ"ל. ומהר"ם חלאוה (ב' ע"א ד"ה בודקין) כתב: "אע"ג דכתיב תשביתו ומתרגמינן תבטלון, לאו ביטול בפה קאמר אלא שיבטלנו מן הבית, והיינו דכתיב מבתים, ולבטול בפה למה לי מבתים". וכעין זה כתב המאירי (מגן אבות ענין יח). ואולם ההבנה הפשוטה בזה היא כרש"י, שהשבתה מתקיימת גם בפה.

לפנינו, וכן"ל. והקשו עליו התוס' שתי קושיות<sup>5</sup>: ראשית, ר' עקיבא (ה' ע"א) למד שלא יתכן שזמן מצות תשביתו הוא ביום טוב: "הרי הוא אומר (שמות יב, טו): 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתים', וכתוב (שם, טז): 'כל מלאכה לא יעשה בהם', ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה". ומכאן הוכיח ר' עקיבא שמצות תשביתו מתקיימת בי"ד ולא בט"ו. והוכחה זו מבוססת בהכרח על כך שהשבתה פירושה הבערה באש, ולכן היא אינה יכולה להתקיים ביום טוב. אבל אם נאמר שהשבתה יכולה להתקיים רק בלב, יהיה אפשר לומר שההשבתה תתקיים בט"ו, והיא תיעשה בלב, ולא יהיה בזה איסור מלאכה.

שנית, אביי (ד' ע"ב) למד שמצות השבתת השאור האמורה בפסוק "אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתים" חייבת להתקיים לפני זמן איסור החמץ שעליו נאמר (שם, טז): "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתים". ומזה הסיק שיש לרבות את יום י"ד לביעור. ובהמשך (ה' ע"א) מבואר שלא ייתכן שזמן הביעור צריך להיות כבר מתחילת הבוקר, שנאמר "אך", ויש ללמוד מכך לחלק את היום, שחציו אסור וחציו מותר, ולכן זמן הביעור צריך להתחיל משעה שביעית ואילך. ומבואר בהמשך הגמרא (ו' ע"ב) שלא ייתכן לבטל כשהחמץ כבר אסור, "דלמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל". ואם כן בעל כרחנו צריך לומר שההשבתה האמורה מחצות והלאה היא דווקא בביעור ולא בלב, דהא ביטול בלב כבר לא ניתן לעשות מחצות והלאה, שהרי מאותה שעה החמץ כבר אסור בהנאה.

### שיטת התוס' וסיעתם שביטול הוא מדין הפקר

ומכוח קושיות אלה, הקשות לכאורה על כל מי שסובר שביטול בלב הוא קיום של מצות ההשבתה, הבינו התוס' שהביטול אינו נובע ממצות ההשבתה ואינו מממש אותה, ויסוד הביטול הוא שונה. וז"ל: "ואומר ר"י<sup>6</sup> דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר, מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. והא דאמרינן [בנדרים (מה ע"א)] הפקר בפני שלשה, מדאורייתא אין צריך, עכ"ל. ומבואר מדבריהם שאמנם ההשבתה אינה מתקיימת בביטול שבלב. אבל בפועל אם האדם מבטל, הדבר נחשב מדאורייתא להפקר החמץ. וכיון שכך, כבר אין הוא עובר עליו, דאין אדם עובר על חמץ שנמצא

5. וכפי שיתבאר בהמשך, הקושיה הראשונה קשה רק בגלל ההבנה הנ"ל שהם הבינו בדבריו, ולפי מה שהתבאר בדעתו וכפי הנוסח שלפנינו, יש ליישב אותה.

6. כך לפנינו וכן בסמ"ג (מ"ע לט), אך הדק"ס (אות ה) מציין כ"י שלפיו ר"ת הוא שאומר את הדברים. ובתוס' הר"ש מובא שר"י אמר זאת בשם ר"ת.

ברשותו אבל אינו שלו. וכן כתבו הר"ש בתוספותיו (שם) והיראים (סי' תלז) והאו"ז (שם) והרא"ש (פ"א סי' ט) והסמ"ג (מ"ע לט) וההגמ"י (הל' חמ"מ פ"ב אות ב) שהביטול מועיל מדין הפקר. ובראשונים (רמב"ן ד' ע"ב ד"ה ענין, ר"ן על הר"ף א' ע"א ד"ה הרי) נזכרה סיבה נוספת שלא לנקוט כהבנת רש"י, דבספרי (דברים סי' קלא) נאמר "לא יראה לך – בטל בלבך", ומדרשה זו נראה שהביטול נלמד מדרשה אחרת ולא מתשבייתו.

### הקושיה השניה קשה ביותר על הרמב"ם

והקושיה השניה הנ"ל קשה ביותר שאת על הרמב"ם שכתב להדיא שמצות תשבייתו חלה קודם זמן איסור אכילת החמץ. וז"ל (הל' חמ"מ פ"ב ה"א): "מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו, שנאמר: 'ביום הראשון תשבייתו שאור מבתים'; מפי השמועה למדו ש'ראשון' זה הוא יום ארבעה עשר. וראיה לדבר זה, מה שכתוב בתורה (שמות לד, כה): 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', כלומר לא תשחט הפסח והחמץ קיים; ושחטת הפסח הוא יום ארבעה עשר אחר חצות", עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו שהמצוה חלה דוקא לפני זמן איסורו, וכפי שהתבאר באורך להלן (עמ' פז). ולכאורה הדברים אינם עולים בקנה אחד עם מה שמבואר בדברי הגמרא שהמצוה חלה מתחילת זמן איסורו ממש ולא קודם לכן.

### יישוב קושיית התוס' השניה

ואולם לכאורה לא ברור מניין לתוס' שזמן ההשבתה הוא מחצות והלאה. ולכאורה אפשר לומר דאדרבה, המשמעות של חלוקת יום י"ד לשני חלקים היא שזמן ההשבתה הוא דווקא בחלקו הראשון, דהיינו עד חצות, ומכאן ואילך החמץ אסור. והנידון בסוגיה הוא ממתי מתחיל האיסור ועד מתי נמשך זמן ההשבתה, אבל אין הנידון ממתי מתחיל זמן ההשבתה. ומעין זה תירץ הרמב"ן (ד' ע"ב ד"ה ענין) את שיטת רש"י, וז"ל: "דכי אמרת נמי תבערו היאך צוה לבער אחר חצות, והלא בשעת ביעורו כבר עבר עליו. אלא שיהא מבויער או מבוטל בחצות קאמר רחמנא", עכ"ל. ואם כן, יתכן לומר בדעת רש"י והרמב"ם וסיעתם שבאמת ההשבתה היא על ידי ביטול, ושעת הביטול מסתיימת בחצות, ומאז ואילך החמץ אסור ויש לבערו. ובאמת מדאורייתא האדם כבר אינו עובר עליו, כיון שביטל אותו. ומה שמבואר שצריך לבערו מאותה שעה ואילך, היינו אם לא ביטל אותו או אם בא לקיים את תקנת חכמים לבער חמץ הידוע לו, וכדלקמן.

### **אפשרות ליישוב הקושיה הראשונה על רש"י על פי יסוד שחידשו התוס'**

והנה, על דרשתו של ר' עקיבא הנ"ל הקשו התוס' (ה' ע"א ד"ה וכת"ב), שלכאורה אפשר לקיים את ההבערה ב"ר"ט ראשון, שהרי ב"ר"ט הותרה הבערה לצורך, ובכלל זה הותר לאדם לשרוף עצים לשם עשיית גחלים להנאתו, ואם כן אפשר לשרוף את החמץ לשם עשיית גחלים ב"ר"ט, ואולי לזה התכוונה התורה במצות תשביתו. ותירצו התוס' בשם ר"י: "דסברא הוא דקרא דתשביתו מיירי בכל ענין אפילו אינו צריך לגחלתו", עכ"ל. וכיון שהתורה מצווה להשבית גם באופן שאינו צריך לגחלתו, על כרחנו שהיא לא התכוונה שהמצוה תתקיים ביום טוב, דכאשר האדם אינו צריך לגחלתו, יצא שלא תהיה לו דרך להשבית. ולפי סברה זו אפשר היה לתרץ גם את הקושיה הראשונה על רש"י ולומר שמצות תשביתו כוללת גם ביטול בלב וגם ביעור. וכיון שאפשרות מרכזית אחת, שהיא הביעור, אינה יכולה להתקיים ביום טוב, לא יתכן שהתורה התכוונה שההשבתה תהיה ביום טוב, "דסברא הוא דקרא דתשביתו מיירי בכל ענין" ובכלל זה שריפה.

### **לכאורה קשה על שיטת רש"י וסיעתו מדעת ר' יהודה שביעור בשריפה**

ואולם יש להקשות על כך ממה שהבינה הגמרא בהמשך הסוגיה (ה' ע"ב) בדעת ר' עקיבא ש"אין ביעור חמץ אלא שריפה". ולכאורה מוכח מזה שההשבתה אינה כוללת את הביטול שבלב. ובכלל קשה על רש"י וסיעתו משיטת ר' יהודה שאמר שאין ביעור חמץ אלא שריפה (כא ע"א), דהא לפי רש"י וסיעתו אפשר לקיים את ההשבתה בלב. והיה אפשר לומר שבאמת דברי רש"י אינם מתאימים לשיטת ר' יהודה, ולשיטת ר' יהודה אכן יש הכרח לומר שההשבתה אינה כוללת השבתה שבלב, כי הוא מפרש את דברי התורה שצריך להשבית רק במשמעות של שריפה, אולם חכמים החולקים על ר' יהודה וסוברים שהשבתתו בכל דבר, יכולים להסכים לכך שמצות ההשבתה כוללת אפילו השבתה בלב. ורש"י אמר את דבריו לפי חכמים, ולכן הוא נקט שהשבתה בלב כלולה בהשבתה שכתובה בתורה. ובשלמא אם היינו מבינים בדעת רש"י שהשבתה בלב היא ההשבתה היחידה שיש, שפיר יש להקשות על זה, וכפי שהקשו התוס', כי חכמים ודאי מודים ששריפה היא עכ"פ אחת הדרכים הכשרות להשבית את החמץ. אולם לפי מה שהתבאר שרש"י מבין שהשבתה בלב היא רק אחת מתוך כלל הצורות האפשריות של השבתה, שפיר יש ליישב כפי שהתבאר. אמנם יש ביישוב זה דוחק גדול, דלפי זה יוצא שכל דין הביטול הוא



דווקא אליבא דחכמים ולא אליבא דר' יהודה. ובגמרא לא מצינו שהדבר תלוי בפלוגתא זו.<sup>7</sup>

### ג. שיטת הרמב"ם ויישוב קושיית תוס' הראשונה

מדברי הרמב"ם נראה שההשבתה בלב היא הקיום היחיד של תשביתו והנה, מלשון הרמב"ם נראה לכאורה שההשבתה היא דווקא הביטול בלב, ועקרונית כהבנת התוס' בדעת רש"י. הוא כותב (פ"ב ה"ב): "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, הוא שיבטל החמץ מלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו" וכו', עכ"ל. והוא אינו מזכיר כלל את האופנים השונים של ההשבתה, ויש אפשרות לבער ולא לבטל, ובכך לקיים את ההשבתה. ואת דין הביעור הוא מזכיר רק בהקשרים שונים שבהם אי אפשר לבטל (פ"א ה"ט, פ"ג ה"ז-ה"א), וכן כשאדם מקבץ את החמץ לאחר בדיקת חמץ שתיקנו לו חכמים (פ"ג ה"א). וגם עליו קשה קושיית התוס', דאם השבתה היא רק בלב, כיצד למד ר' עקיבא שהביעור הוא קודם יום טוב והסתמך על איסור הבערה ביו"ט, והרי אפשר היה לבטל בלב.

### הסבר הפני הושע והצל"ח בדעת רש"י והקשיים שבו

והפני הושע (פסחים ד' ע"ב ד"ה ובעיקר) והצל"ח (פסחים כז ע"ב ד"ה ואומר) כתבו בדעת רש"י שלא הצריך ר' יהודה שריפה אלא לקיום מצות תשביתו, אך את מצות בל יראה ובל ימצא ניתן לקיים לשיטתו בביטול בעלמא וכחכמים. ולפי זה היה אפשר ליישב גם את דברי הרמב"ם. ואולם נראה שקשה ליישב כן. ראשית, אם לר' יהודה השבתה היא שריפה ודין הביטול בלב הוא רק בגלל בל יראה, לא מובן מאיפה למד ר' יהודה שהשבתה היא בלב, ומניין לו שאכן הביטול בלב מועיל למנוע בל יראה. הלא מתשביתו הוא לא יכול ללמוד את זה, ומעצם זה שכתוב בל יראה, אי

7. ויעוין בר"ן (חי' ד' ע"ב ד"ה דמדאורייתא) שכתב ביישוב הקושי הראשון על רש"י, שהסיבה שהעמידו בשריפה דווקא היא שביטול אינו שייך ביו"ט ראשון, דהא משעה שהחמץ נאסר בהנאה אין הביטול מועיל. ואולם נראה לכאורה שהקביעה שמשעה שנאסר החמץ אין הביטול מועיל אינה הכרחית, ובאופן עקרוני אם היה פסוק הקובע שניתן לבטל בט"ו, היה ניתן לבטל בט"ו למרות שאיסור ההנאה כבר חל. ועוד, שהגמרא דנה רק על האפשרות של שריפה, ולכאורה היה לה להעלות גם את האפשרות של הביטול בהיותה האפשרות המרכזית, ולשלול אותה כטענת הר"ן. ואולם לפי מה שהתבאר מיושב, שבאמת לא קשה מעיקרא מביטול, אלא שההשבתה צריכה להתקיים "בכל ענין", ובכלל זה בשריפה, ולכן שאלו ממנה.

אפשר להבין שניתן להשבית בלב. שנית, לפי זה לא ברור מה הטענה של חכמים שהתורה אמרה תשביתו "בכל דבר שאתה יכול להשביתו", דהא ר"י סבור שתשביתו זה בשריפה ולא בכל דבר. ומלבד זאת יש להעיר שלפי זה יוצא שמה שכתב הרמב"ם שהשבתה היא בלב, והבין כך בפסוק ובתרגום וכו', אין בזה הכרח, משום שאפשר להבין כמו ר' יהודה. וקשה שלא מצינו להדיא שחכמים יאמרו שהשבתה היא בלב, כי האמירה שהשבתה היא בכל דבר, לא בהכרח אומרת שהיא בלב. ומלבד זאת יש צורך לומר (כפי שכתב הצ"ח להדיא) שדברי רש"י שתשביתו היינו ביטול בלב, הם דווקא אליבא דרבנן ולא אליבא דר' יהודה. ולכאורה יש בזה דוחק.

### אפשרות להבין שר' יהודה הצריך שריפה כדי לקיים בל יראה ובל ימצא

ונראה שהרמב"ם ורש"י הבינו שגם ר' יהודה מודה לכך שכאשר אדם מבטל את החמץ הוא מקיים את מצות תשביתו, דמחשבתו מועילה לבטל את החמץ ולהשביתו. וזו המשמעות של מצות ההשבתה. ואולם ר' יהודה למד מנותר שיש צורך בשריפה דווקא.

והיה מקום לומר ששריפה זו אינה מדין העשה דתשביתו, דהא השבתה היא בלב, ולהיפך מהבנת הפני יהושע והצל"ח. ומה שהוא אומר בברייתא (כא ע"א): "והדין נותן, ומה נותר שאינו בבל יראה ובל ימצא טעון שריפה, חמץ שישנו בבל יראה ובל ימצא לא כל שכן שטעון שריפה", מתייחס ללאו דבל יראה ובל ימצא ולא לעשה. ומצאנו לאוין רבים שהקיום שלהם הוא בקום עשה, כגון האיסור להותיר מבשר קדשים עד הבוקר, וכגון הלאו דשארה כסותה ועונתה לא יגרע, ולא תשים דמים בביתך, ולא תוכל להתעלם, ועוד. ועל זה ענו לו חכמים: "כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל, אינו דין. לא מצא עצים לשורפו, יהא יושב ובטל, והתורה אמרה תשביתו שאר מבתים, בכל דבר שאתה יכול להשביתו", ע"כ. דטענתם היא שמצות תשביתו מתקיימת גם בביטול, ולזה אף ר"י מודה, ולכן הקשו עליו לשיטתו. ולכן היה ברור לגמרא (ה' ע"א) שאליבא דר' עקיבא ור' יהודה, לא יתכן לומר שזמן ההשבתה הוא ביום טוב עצמו. דאף שאפשר להשבית גם בביטול, מכל מקום אין בזה קיום של בל יראה ובל ימצא.<sup>8</sup>

8. ולפי זה היה יוצא שיש הבדל בין מצות שריפת נותר למצות שריפת חמץ לר' יהודה. דבעוד שבנותר השריפה היא מצות עשה בפני עצמה (יעוין בסהמ"צ מ"ע צא), בחמץ היא כלולה בלאו. וכמו שלעניין מועד השריפה יש חילוק בין נותר לחמץ, שבנותר שורפים בדווקא אחרי זמן

### מדברי ר' יהודה נראה שהשריפה אינה מדין בל יראה ובל ימצא

ואולם, מבואר בגמרא (יב ע"ב) שבשעת ביעורו של החמץ, גם לר' יהודה אין צורך לשרוף, אלא השבתת החמץ היא בכל דבר. וכאמור לקמן (עמ' פה), הרמב"ם נקט בעניין זה בעיקרון כשיטת רש"י (שם ד"ה שלא) ששעת הביעור היינו מזמן איסורו ואילך, ושלא בשעת הביעור היינו קודם לזמן זה, וזאת בניגוד לתוס' (שם ד"ה אימתי) שנקטו להיפך. ומדבריו נראה שזמן הביעור בפועל הוא מהשעה השישית ואילך, ומדאורייתא זמן הביעור הוא השעה השביעית ואילך. הוא כותב (פ"ג ה"ה) "וז"ל: "מי ששכח או הזיד ולא בדק בליל ארבעה עשר, בודק בארבעה עשר בשחרית; לא בדק בשחרית, בודק בשעת הביעור; לא בדק בשעת הביעור, בודק בתוך החג", עכ"ל. ומבואר שמאחר "שחרית" ועד תוך החג הרי זו שעת הביעור, דהא אם היה הרמב"ם מבין שמחצות והלאה כבר אין זו שעת הביעור, היה לו לומר שאם לא בדק בשעת הביעור בודק אחר שעת הביעור עד החג. ואם לא בדק לפני החג, בודק בתוך החג. ומוכח שאין הזמן שמחצות ועד החג חולק רשות לעצמו אלא הרי הוא כלול בזמן של שעת הביעור. ובשלמא לשיטת תוס' שהשריפה היא מדין דתשביתו, והיא נוהגת דווקא משעה שביעית ואילך, מובן החילוק של ר' יהודה בין שעת הביעור לקודם שעת הביעור. אך לשיטת הרמב"ם שהזמן שבו חל דין השריפה הוא דווקא קודם שעת הביעור, אינו מובן מה הסברה בכך. דאם דין השריפה הוא מדין בל יראה ובל ימצא, מסתבר שתהיה השקה בין זמן תחולתו ובין הזמן שבו חל הלאו עצמו, ולא מסתבר שדין השריפה יסתיים שש שעות לפני שהלאו מתחיל לחול; דכלקמן (עמ' פה), הלאו חל רק בליל התקדש חג<sup>9</sup>.

איסורו, כדמוכח בדברי הרמב"ם (הל' פסוה"מ פ"ט ה"ד וה"ה), ואילו בחמץ שורפים בדוקא לפני זמן איסורו, כמבואר בדברי ר' יהודה (יב ע"ב, וכדלהלן), כך גם לעניין גדר מצות השריפה אין דמיון מלא בין נותר לחמץ.

9. ועוד היה מקום לומר שהשריפה היא מדין "לא תשחט על חמץ דם זבחי", וכמבואר בגמרא (פסחים ה' ע"א) שלפי חלק מהדעות הוא המקור לכך שיש לבער את החמץ כבר בערב פסח, יעו"ש, וכן מבואר לכאורה מדברי הרמב"ם עצמו (הל' חמו"מ פ"ב ה"א) כשבא להוכיח שיש להשבית את החמץ בארבעה עשר אחר חצות: "וראיה לדבר זה מה שכתוב בתורה לא תשחט על חמץ דם זבחי, כלומר לא תשחט הפסח והחמץ קיים, ושחיטת הפסח הוא יום ארבעה עשר אחר חצות". ואולם הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה לא כתב להדיא שיש איסור להשהות את החמץ בשעה זאת בגלל הלאו הזה, ואין הוא מביא פסוק זה אלא רק כראיה עקיפה לכך שהחמץ אמור להיות אסור באותה שעה. והוא גם אינו מונה את המצה הזאת כחלק ממצוות חמץ ומצה, במניין המצוות שבריש הלכות אלו. ובהלכות קרבן פסח (פ"א ה"ה) הוא כותב שהשוחט את הפסח על

### לר' יהודה דין השריפה הוא תוספת על גבי מצות ההשבתה בלב

ולפיכך נראה שר' יהודה הבין שהלימוד מנותר אינו בא לשנות את מהותה של ההשבתה שהיא בלב. אלא שחידשה התורה על פי הילפותא מנותר שיש צורך לבער את החמץ בפועל בשעת ביעורו דווקא בשריפה. ובטעמא דקרא נראה לומר דהיינו משום שירדה תורה לסוף דעתו של אדם שאם הוא לא ישרוף בפועל את החמץ, הוא יתקשה לבטלו בלבד ולאפס את מציאותו כל עוד הוא רואה את החמץ לנגד עיניו. ועל כל פנים זהו דין מסוים בקיומה של ההשבתה שאינו משנה את מהותה של ההשבתה שהיא הפעולה הנעשית בלב דווקא, וכפי שהדגיש הרמב"ם בביאור מהותה.

### ההסתמכות על בל יראה בק"ו אינה מוכיחה שהשריפה היא מדין בל יראה

ואמנם כאמור, ר' יהודה למד את דין השריפה בק"ו מנותר לחמץ שיש בו בל יראה (כז ע"ב): "והדין נותן, ומה נותר שאינו בבל יראה ובל ימצא טעון שריפה, חמץ שישנו בבל יראה ובל ימצא לא כל שכן שטעון שריפה", ע"כ. אך אין זה מכריח שהשריפה היא מדין בל יראה. ויתכן להבין שלא נזכר בל יראה אלא כחומר מסוימת שיש בחמץ ואין בנותר והיא מהווה בסיס לק"ו. ושכיח טובא בלימודי קל וחומר שמזכירים חומר שאינה שייכת באופן ישיר לנידון שבו עוסקים. ולמשל בסוגיה דברכה לפני המזון (ברכות לה ע"א) הובא מקור לכך שיש לברך לפני אכילת מיני דגן או גפן, ונאמר בגמרא: "אשכחן כרם, שאר מינין מנין. דיליף מכרם, מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה, אף כל דבר שנהנה טעון ברכה. איכא למפרך, מה לכרם שכן חייב בעוללות. קמה תוכיח. מה לקמה שכן חייבת בחלה", ע"כ. ומבואר שהלימוד מכרם ומקמה נדחה למרות שהחומר שיש בהן שייכת לתחום אחר לגמרי. וכן עוד רבים.

### ביאור דברי הגמרא לפי כל זה ויישוב קושיית תוספות הראשונה

ומכל מקום כשהגמרא (ד' ע"ב) דנה בשאלה אם החשש שמא הבית אינו בדוק הוא מדאורייתא או מדרבנן, צדקו דבריה גם לפי ר' יהודה, דכאשר האדם מבטל את החמץ, אין בזה חשש איסור דאורייתא אלא רק חשש ביטול מצוה דרבנן. ואמנם יש ספק שאולי הוא מפסיד מצות שריפה, אם היה מוצא חמץ בבית. אבל אם הוא היה רוצה

---

החמץ לוקה. ונראה שהבין שלא זו נועד בעיקרו אך ורק לשוחט הפסח ולחבורתו ולא לכלל ישראל, וכמו שכתבו התוס' (ה' ע"א ד"ה זמן) וראשונים נוספים.

לקיים את המצוה של שריפה, הוא היה יכול גם לקנות חמץ לפני זמן האיסור ולשרוף אותו. וברור אפוא שלא זה החשש שעליו מדובר בסוגיה, אלא מדובר על חשש ביטול מצות תשביתו בכך שיישאר חמץ בביתו. וחשש זה אינו קיים אף לדעת ר' יהודה אם הוא מבטל. ומחלוקת חכמים ור' יהודה היא אם כדי לקיים את המצוה בצורתה המלאה צריך דווקא לשרוף או שאין צורך בכך. ולדעת חכמים אם האדם בא לבער את החמץ, כתקנת חכמים שיש לבער וכדלקמן, הוא יכול לבער אפילו בפירור וזרייה לרוח. והרמב"ם פוסק כדעת חכמים, ולכן לשיטתו ההשבתה דאורייתא אינה כוללת חיוב שריפה אלא רק השבתה בלב. ומיושבת קושיית התוס' הראשונה, שבאמת ר' עקיבא ור' יהודה סברו שהקיום המלא של מצות תשביתו הוא בשריפה, שאי אפשר לקיימה ביום טוב, ולכן יש הכרח לומר שהדבר צריך להיעשות בערב יום טוב. אבל אין ללמוד מזה שכל דין הביטול הוא דווקא אליבא דחכמים ולא אליבא דר' יהודה, אלא גם ר' יהודה מודה שהביטול מועיל. דאף שדין השריפה לא התקיים, מכל מקום לא נפגע בזה הדין הבסיסי של הביטול. ודמי למי שאין לו תכלת, שמקיים מצות ציצית בלבן. ולפי זה מה שאמרו לו חכמים שמי שלא מצא עצים לשרוף יהיה יושב ובטל, הכוונה שיש לחשוש שמכיון שיש חובת שריפה, ממילא כאשר לא מתאפשר לשרוף, האדם יטעה ולא יבטל אפילו בליבו, דלר' יהודה אין הוראה כזאת של ביטול לבד, וההוראה היא רק לבטל את החמץ בדרך של שריפה<sup>10</sup>.

## ד. היחס בין דרכי הביעור השונות לשיטת הרמב"ם

### קשיים בסוגיית הגמרא במחלוקת ר' יהודה וחכמים

ולפי מה שהתבאר יש ליישב את דברי הגמרא (כז ע"ב), דאיתא שם: "תניא, אמר רבי יהודה: אין ביעור חמץ אלא שריפה. והדין נותן: ומה נותר שאינו בבל יראה ובל ימצא טעון שריפה, חמץ שישנו בבל 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 מבתים', בכל דבר שאתה יכול להשביתו", ע"כ. ולכאורה טענת חכמים על ר' יהודה אינה מובנת. וכי בכל מקרה שבו לומדים חידוש דין לחומרא בדאורייתא מקל וחומר, יהיה מקום להקשות

10. ויעוין בכלבו (ס' מח, בהנד"מ ח"ד עמ' כו; ובאורחות חיים הל' חמץ ומצה אות לז) בשם גאון שתירץ באופן אחר את הקושי שגם לר"י האדם יבטל ולא ינהג קולא יותר מחכמים, וכתב שביטול אינו מועיל לחמץ ידוע.

שאם אדם לא יקיים את החומרא הזאת, יהא יושב ובטל ותצא מכך קולא. ולמשל, הגמרא (שבת יב ע"א, יומא ז' ע"ב ומנחות לו ע"ב) לומדת בקל וחומר מציץ, שיש איסור היסח הדעת בתפילין. וכי תהיה טענה שלא ללמוד ק"ו זה, שמא יהא יושב ובטל ממצות תפילין. ועל עיקר הטענה קשה ממה נפשך: אם היה לו להכין עצים ולא הכין, הרי הוא פושע וחייב, ואם הוא לא היה יכול למצוא עצים, אנוס הוא ופטור. אבל בשני המקרים אין בזה ביטול מצות התורה. ועוד קשה, מדוע חכמים אומרים בהבלעה את עיקר טענתם וחידוש דינם שגדר מצות תשביתו האמורה בתורה הוא שיש להשבית בכל דבר. ובמקום לומר אלא מה תלמוד לומר תשביתו וכו' בכל דבר שאתה יכול להשביתו, חכמים מבליעים את הבנתם בגדר המצוה כחלק מהשליטה של האפשרות של יהיה יושב ובטל. ואותן קושיות יש להקשות גם במחלוקת ר' מאיר וחכמים כנגד ר' יהודה (סוכה לו ע"ב - לו ע"א) בעניין סוכה המסוככת בגידולי קרקע שאינם מארבעת המינים שבלולב, שר' יהודה פוסלה וחכמים טוענים נגדו טענה דומה שלשיטתו אם לא מצא מינים אלו יהא יושב ובטל, ומכשירים, ובדבריהם מובלעת ילפותא שלכאורה היא הסיבה להכשיר, דממה שאמרה התורה (ויקרא כג, מב): "בַּסֶּפֶת תִּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים" עולה ש"סוכה של כל דבר" כשרה, וכן מתיאור הסוכות בנחמיה (ח, טו): "צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת לעשות סֶפֶת ככתוב". ובמקום שחכמים יקשו על ר' יהודה מעצם הילפותא, הם אומרים לו שלשיטתו אם לא מצא מינים אלו יהא יושב ובטל, ומזכירים רק בהבלעה את המקור בקרא לכך שסוכה של כל דבר כשרה.

### הסבר היד מלאכי לדברי הגמרא והקשיים שבו

והאחרונים כתבו הסברים שונים לסתירות בין יחס חכמים לק"ו דשריפת חמץ ובין היחס הרווח לק"ו במקומות ש"ס, ובכך התייחסו לקושי הראשון הנ"ל שלכאורה טענת חכמים אינה מובנת. ביד מלאכי (כללי התלמוד כלל שכג) כתב לחלק בין הק"ו דשריפת חמץ לק"ו שדורשת הגמרא (מנחות פו סו"ע"א): "כל המנחות היו בדין שיטענו שמן זית זך, מה מנורה שאינה לאכילה טעונה שמן זית זך, מנחות שהן לאכילה אינו דין שיטענו שמן זית זך, תלמוד לומר (שמות כז, כ): 'זך כתית למאור', ואין זך כתית למנחות", ע"כ. הרי מפורש שדורשים קל וחומר אף במקרה שסופו להקל, במקרה שבו לא יהיה לכהנים שמן זית זך. ותירץ היד מלאכי וז"ל: "דבשלמא גבי ביעור חמץ וסוכה המסורים לכל יחיד ויחיד, שייך בהו למימר לא מצא יתבטל מן המצוה, אבל גבי כהנים דזריזים הם והיו עושים שמן בשופע, מילתא דלא אפשר הוא שיחסר להם שמן זית זך, כיון דג' פעמים בשנה היו מלקטים את הזתים כדי

לעשות את השמן כדתנן [במנחות פו (ע"א)], ומאותם הזתים עצמם היו יכולים לעשותו ראשון", עכ"ל.

אך לכאורה אין הדברים מיושבים. ראשית, ישנם הרבה מאוד לימודי קל וחומר שאינם מתבארים בתירוץ זה, וכגון הק"ו דתפילין הנ"ל והק"ו דמילה בזמנה שדוחה צרעת שאם לא ימצא מוהל יהיה יושב ובטל, וכל ק"ו לטמא כלי או אדם כלשהו, הוא ק"ו שסופו להקל, דאם אותו כלי או אדם טמא יגע בקרבן, האדם שאמור לאכול מהקרבן יהא יושב ובטל ולא יאכל מן הקרבן ובכך יבוא לידי קולא. וברוב המקרים לא שייכת בזה הסברה דכהנים זריזים, דהדבר נוגע לכל בית ישראל. שנית, גם בכהנים אין זה מן הנמנע שמסיבות שונות ייווצר מצב שבו לא יהיה בידם שמן זית זך, וכדחזינן בחנוכה שלא היה אלא פך אחד של שמן טהור שהספיק למנורה, ולא היה שמן טהור למנחות. ואמנם זו מציאות רחוקה, אך גם המציאות של אדם שאין לו עצים לשרוף בהם את החמץ היא רחוקה. שלישית, במנחות יחיד הבעלים מביאים את השמן ולא הכהנים. וברוב המקרים לא יוכלו הכהנים להבחין איזה שמן זה<sup>11</sup>.

11. ובמצפה איתן (זבחים יב ע"ב על תוס' ד"ה בן) כתב שאין מניעה עקרונית לדרוש ק"ו שסופו להקל, ורק במקרה שהקולא "מתנגדת להחומרא שאנו דנין עליה" יש מניעה לדרוש את הק"ו. ולכן אין דורשים ק"ו המתייחס לאופן ביעור החמץ אם הוא יביא לקולא בעניין זה עצמו, וכן אין דורשים ק"ו באופן עשיית סוכה אם הוא יביא להקל במצות הסוכה. אך אין מניעה לדון להחמיר בגדרי שלא לשמה ובכך להביא לקולא בדיני פיגול. ואולם אין בזה יישוב למקרים רבים אחרים של ק"ו שבהם הקולא כן מתנגשת עם החומרא, כגון הק"ו מציץ לתפילין הנ"ל, שהחומרא בקיום מצות תפילין מביאה לביטול מצות תפילין, ולמרות זאת דנו ק"ו. ובעוד יוסף חי (זרקא, זבחים שם) כתב שאין מבטלים ק"ו שסופו להקל אלא במקום שהקולא באה מצד אונס, כגון שלא מצא עצים. אבל קולא שהיא על פי הדין אינה מביאה לביטול הק"ו, ואין בה את הריעותא של ק"ו שסופו להקל. אך לכאורה הסברה נותנת לומר בדיוק להיפך, שדווקא קולא על פי דין היא בעייתית יותר, דהיא מראה שכביכול החמור אינו חמור והקל אינו קל, ודווקא קולא שנובעת מאונס אינה פוגעת בהגדרת היסוד של הדין, דאין כאן אלא רק פטור חיצוני שפטרה התורה את האנוס שלא כעיקר הדין. ושכיחים מקרים רבים מאוד שבהם הגמרא מקשה על קל וחומר מעיקר הדין ולא ממקרי אונס. ובפרחי כהונה (זבחים שם) כתב "דהתם אין בידו שלא לבא לידי קולא, דאם לא מצא עצים בעל כרחו מבטל המצוה, לא כן הכא בידו שלא לבא לידי פיגול", עכ"ל. ואולם לא ברור מה הסברה שבחילוק זה. דלכאורה גם קולא שנובעת מדבר שביד האדם היא קולא, ואם אכן יש לבטל כל ק"ו שסופו להקל, גם ק"ו זה צריך להתבטל. ומלבד זאת קשה שמצאנו בש"ס הרבה דינים שנלמדו בק"ו, על אף שסופם להקל והם אינם תלויים בבחירת האדם, ואפילו הכי דרשו. וכגון ק"ו לטמא כלי או אדם, וכנ"ל בקושיה על היד מלאכי.

**יישוב הקשיים לפי מה שהתבאר**

אמנם לפי מה שהתבאר הדברים מיושבים היטב. גם ר' יהודה מודה לכך שמשמעות תשביתו מתקיימת בהשבתה שבלב. ולא נחלק ר' יהודה על חכמים אלא בשאלה אם כדי לקיים את המצוה בשלימותה, יש מצוה וצורך לבער בשריפה דווקא. ובפשטיה דקרא מודה ר' יהודה שמצות תשביתו כוללת גם את ההשבתה שבלב, אלא שהוא רוצה לחדש בלימוד מנותר שיש להעמיד את דברי התורה דווקא באופן מסוים. וכנגד זה טענו חכמים שכיון שגם הוא מודה שהשבתה היא בלב, יצא שהלימוד החיצוני שהוא לומד ממקור אחר שמצריך ביעור בשריפה דווקא, עלול להפקיע את הגדר הבסיסי הקיים בתורה, שגם ר' יהודה מודה בו. ויוצא שר' יהודה אליבא דחכמים רכיב אתרי ריכשי, וכנגד זה הם באו לטעון כנגדו שאי אפשר לחדש חומרא כזאת, כשעל ידה מתבטל הדין היסודי שנלמד מהפסוק שגם ר' יהודה מודה בקיומו ובתוקפו. וגם בנידון דסוכה נראה שחכמים הבינו בדעת ר' יהודה שגם הוא מודה בעיקר הדין שסוכה האמורה היא סוכה של כל דבר, ולכן הקשו עליו שם. ולכן חכמים אומרים את עיקר הבנתם בהבלעה, דלא באו לחדש את עצם זה שהשבתה האמורה בתורה היא בלב, או את זה שסוכה של כל דבר כשרה, דזה היה ברור גם לר' יהודה, ולא באו אלא להשתמש בדבר הידוע הזה, כדי לטעון שכיון שקיים גדר כזה, לא ניתן ללמוד גדר נוסף שמבטל אותו בעקיפין.

**קשיים נוספים בשיטת רש"י והרמב"ם**

והנה, לכאורה יש קשיים נוספים בדברי רש"י והרמב"ם. ראשית, לכאורה קשה להבין שהתורה אומרת להדיא שצריך שהחמץ לא יראה ולא ימצא בבתינו וברשותנו, ובכל זאת הדרך שלנו לקיים ציוויים אלה היא על ידי מחשבה שהחמץ מבוטל, ללא הוצאת החמץ מרשותנו. ובשלמא לדעת רש"י, היה מקום לומר שבאמת הביטול בלב הוא דרך פחות רצויה, וכדברי המאירי הנ"ל (עמ' מ"ב), והדרך העיקרית להשבית היא הביעור, אלא שעכ"פ אם ביטל בליבו דיו. אבל לשיטת הרמב"ם שהביטול בלב הוא המשמעות היחידה של ההשבתה, קשה להבין את כוונת התורה. שנית, בגמרא (ד' ע"ב - ה' ע"ב) נאמרו הלשונות "לרבות י"ד לביעור", "לרבות ליל י"ד לביעור", ועוד. ולכאורה אם הביעור אינו נצרך מצד מצות תשביתו, קשה להבין מדוע הוא מוזכר כדבר הנלמד מדאורייתא, ובפרט שבסוגיה מציינים את מצות תשביתו כמקור לביעור זה.

12. ויעו"ש שיש בזה דוחק.



### תקנת הבדיקה והביעור מאפשרת לקיים את ההשבתה שבלב

ונראה שבסתמא דמילתא כדי שתתקיים באמת המציאות הזאת שהאדם "יבטל החמץ מליבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל", האדם צריך לבער את החמץ בפועל. והיינו משום שקשה מאוד לראות גלוסקא נאה בביתו וכיכרות לחם ושאר דברי חמץ, ולחשוב על כך שעקרונית הוא יכול לזכות בכולם מיד לאחר הפסח, ובכל זאת להחשיב את כל החמץ הזה כמי שאינו וכעפר וכדבר שאין בו צורך כלל. ובפרט שהוא מצווה ש"ישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל", כשהוא יודע שבפועל יש ברשותו חמץ. וזה קושי גדול שעומד כנגדו אפילו אם הוא לא מתכנן לזכות בחמץ הזה. ולכן בסתמא דמילתא האדם זקוק לבער את החמץ הזה בפועל כדי שהוא יוכל לחשוב על כך, ולבו יהיה שלם, ולא ישטה את עצמו להיות כגונב דעת העליונה, ח"ו. ולפיכך תיקנו חכמים לכל אדם לבדוק את החמץ ולהוציאו מתוך גבולו ולבערו, כפי שכתב הרמב"ם (פ"ב ה"ג) מיד לאחר שהביא את המצוה של ההשבתה (שם ה"ב). ותקנה זו מאפשרת לאדם לקיים את מצות התורה כדבעי וללא חשש<sup>13</sup>. ומצוות רבות תיקנו חכמים שהן מאפשרות לאדם לקיים את מצות התורה עצמה, כמו למשל ניסוח התפילה (הל' תפילה פ"א ה"א וה"ד), ניסוח הקידוש (הל' שבת פכ"ט ה"א וה"ב<sup>14</sup>), וכמבואר באורך בט"ח שבת ח"ג סי' ד) וקביעת אופני השמחה ביום טוב (הל' יו"ט פ"ו ה"ז וה"ח). וכן מצאנו שחכמים קבעו את אופני קיום אהבת הזולת (הל' אבל פ"ד ה"א), ובכך הגדירו וביארו את הדרך המעשית לקיים את המצוה. ויעוין עוד בטל חיים (ברכות ח"א עמ' נו) שכך הבין הרמב"ם את הגדר בנוסח ברכת המזון שתיקנו חכמים. וכן במצות וקידשתו (הל' כלי המקדש פ"ד ה"א-ה"ב) התורה לא אמרה כיצד מקיימים את המצוה וחכמים הם שקבעו את ביטוייה המעשיים. וכן הוא במצות והלכת בדרכיו (הל' דעות פ"א ה"ה) ובמצוות נוספות.

### ההשבתה אמורה להועיל גם לחמץ שידוע לו

ואמנם אדם שאינו יודע על חמץ המצוי בביתו והוא מבטל את החמץ, מקיים בשופי את מצות ההשבתה. ולכן הגמרא (ד' ע"ב) אומרת שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. ואפילו כשאדם יודע על החמץ, ורואה לנגד עיניו את החמץ, לרוב

13. כפי שיתבאר להלן, שההשבתה ביסודה מכוונת דוקא אל הלב אף שבסתמא דמילתא צריך בפועל לבער את החמץ.

14. ושיטתו שם דהמצוה היא אף ביציאת השבת.

הראשונים הוא מסוגל לבטל אותו ולהשביתו בלבד, וכדמוכח מהגמרא (ו' ע"ב), שעל דברי רבא: "גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה", היא הקשתה: "וכי משכחת ליה לבטליה". ומוכח שהביטול היה יכול להועיל. וכן מוכח להדיא ברמב"ם, שכתב (פ"ג ה"ח): "לפיכך אם לא ביטל קודם שש, ומשש שעות ומעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבד, ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו - הרי זה עבר על 'לא יראה' ו'לא ימצא', שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הביטול עתה מועיל לו כלום, לפי שאינו ברשותו", עכ"ל. ומוכח שאם היה ברשותו, הביטול היה מועיל, אע"פ שהוא מוצא חמץ שהיתה דעתו עליו והיה בלבד<sup>15</sup>.

### בסתמא דמילתא אין אפשרות לקיים השבתה בלב כדבעי בלי ביעור

ומכל מקום בסתמא דמילתא רובא דאינשי יתקשו טובא לקיים את ההשבתה כמאמרה כשהחמץ לנגד עיניהם, וכנ"ל. ולכן כשהתורה מצווה על ההשבתה הזו, היא בעצם קובעת לרובא דאינשי שבדרך כלל הם צריכים לבער את החמץ מביתם, אע"פ שאין בזה חיוב מוחלט, ואין הם חייבים לעשות כן בכל מקרה. ובאמת במקרים שבהם יש קושי גדול לבער את החמץ, וכגון שהחמץ הוא בבור (פ"ב ה"ד) או שהאדם יצא לעשות מצוה ואינו יכול לחזור (פ"ג ה"ט) וכדומה, אפשר לנהוג לפי הגדר הבסיסי של התורה ולסמוך על הביטול ולא לבער.

### ביאור לשונות הגמרא לפי זה

ונראה שמכיון שהביעור הוא הדרך הרגילה לקיים בפועל את מצות ההשבתה, ומכיון שגם אדם שלא השבית צריך לבער את החמץ לפני זמן איסורו, לכן הגמרא נקטה בפשיטות שיום י"ד מתרבה לביעור, והעלתה את האפשרות שיבערו בליל י"ד, דהיה ברור שאם התורה אוסרת את קיום החמץ משעה מסוימת, יש ללמוד מכך שצריך לבער לפני אותה שעה. ואע"פ שיש מקרים שבהם אפשר להסתפק בהשבתה בלב בלבד, הגמרא מתייחסת לכלל המקרים ולמציאות הרגילה שבה ההשבתה צריכה

---

15. ובזה יש להקשות על הגרסה המופיעה (בפ"ב ה"ב) בקצת מכתה"י וברוב הדפ"י: "שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו, ושאינו ידוע יבטלו בלבד ויחשוב" וכו', דלפי גרסה זו אין אפשרות לבטל חמץ הידוע לו. וכבר דחה הכס"מ גרסה זו מדברי הגמרא הנ"ל וממקרים נוספים שרואים בהם שביטול מועיל גם בחמץ הידוע לו. וכן נראה מדברי הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ו): "שמעת שגמר בלבד לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק, כמו שיתבאר במקומו", עכ"ל. וכגרסה הנ"ל שביטול מועיל לכל חמץ ואף הידוע לו, כתוב בכתה"י המדויקים.

להתקיים דווקא בביעור. ונראה שזו גם הכוונה של חכמים שאמרו (כז ע"ב) "והתורה אמרה תשביתו בכל דבר שאתה יכול להשביתו". דהיינו, שאחר שהתורה מצווה על ההשבתה שבלב, יש לנו ללמוד שבסתמא דמילתא צריך להשבית בפועל את החמץ. אבל אין סיבה להניח שהשבתה זו צריכה להיות באופן של שריפה בדווקא, ובכל אופן שהאדם משבית את החמץ בפועל, הוא מקיים את ההשבתה כדבעי.

### בספר המצוות נקט הרמב"ם רק את מצות הביעור

ובספר המצוות (מ"ע קנו) כתב הרמב"ם וז"ל: "שנצטוינו להסיר את החמץ מרשותנו ביום ארבעה עשר מניסן וזוהי השבתת שאור, והוא אמרו יתעלה: 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם'. וקוראים אותה חכמים ביעור, כוונתם ביעור חמץ. ובגמר סנהדרין מגמרא דבני מערבא (פ"ה ה"ג) אמרו: חמץ חייבים עליו עשה ולא תעשה: עשה על ביעורו, דכתיב: 'תשביתו שאור מבתיכם'. לא תעשה, 'שאור לא ימצא בבתיכם'. וכבר נתבארו דיני מצוה זו בתחילת פסחים", עכ"ל. ומבואר לכאורה שהוא הגדיר את המצוה כביעור החמץ ולא כביטולו בלב. ויתכן שכך סבר הרמב"ם בצעירותו, והוא חזר בו במשנה תורה. ואמנם לפי מה שהתבאר אפשר לומר שגם בספר המצוות הוא נקט את הדרך שבה יש לקיים את המצוה בפועל, ולא נכנס לבאר את המהות היסודית של המצוה. וכן נראה קצת מזה שגם במניין המצוות הקצר שבמשנה תורה הוא כותב שהמצוה היא לבער חמץ. ויתכן שהן בספר המצוות והן במניין המצוות הקצר הוא לא נכנס למושגים שאינם מובנים וברורים, והוא נוקט מושגים שמובנים, ומסתמך על כך שבהלכות עצמן הדברים יתבארו יותר במדויק ובמפורט<sup>16</sup>.

## ה. הבנת התועלת שבביטול בלב לשיטת רש"י ולשיטת הרמב"ם

### הקושי הבסיסי בהבנת התועלת שבביטול שבלב

ואכתי צריך להבין לפי שיטת רש"י והרמב"ם וסיעתם מהי משמעותו של ביטול זה, וכיצד הוא מועיל, שהרי לא מצאנו שאדם יכול לבטל ממונו ע"י שמחשיבו כעפר. וכן ברור שאסור לנזיר ולכהן להיכנס למקום טמא גם אם יבטלו את הטומאה

<sup>16</sup> וידועה תשובת הרמב"ם (סי' שי) בעניין תחומין, שלא דקדק בספר המצוות לפסיקת הלכה, וז"ל: "שאיין כוונת אותו הספר לדעת תלמוד המצוות אלא ידיעת ענייניהם בלבד. ואמנם בחיבור [משנה תורה] ביארנו זה, כפי כוונת הספר".

בלבם, ויחשבו שכל הטומאה הקיימת הרי היא כאינה קיימת. ולכאורה מחשבות אינן יכולות לשנות את המציאות שקיימת בפועל, ורק במציאויות שאינן מוכרעות יש למחשבה תוקף לקבוע לאיזה צד לשייך את המציאות, כגון דבר שרוב בני אדם אינם אוכלים אותו והוא אינו מקבל טומאת אוכלין אך אם אדם חשב לאוכלו הוא מקבל טומאה (חולין עז ע"א, טהרות פ"א מ"א, עוקצין פ"ג מ"א), וכן הוא בטומאת כלים ובמוקצה ובעוד עניינים. אך כאשר בפועל יש לאדם חמץ גמור וברור ברשותו, ואותו חמץ אינו עפר אלא לחם לכל דבר, צריך להבין איך מועילה מחשבה שהוא כעפר להפקיע ממנו מציאות ודינים של לחם גמור. ובשלמא אם הביטול היה בתורת הפקר, כפי שטענו התוס' (ד' ע"ב ד"ה מדאורייתא) והר"ן (שם)<sup>17</sup>, או מצד שלא עשתה אותו התורה ברשותו של האדם אחרי הביטול, ואין הוא בכלל "לך", כטענת הרמב"ן (ד' ע"ב ד"ה ענין), שפיר יש לומר שהביטול הועיל מהבחינה הממונית שכבר אין הוא נחשב ברשותו של האדם. אבל מדברי הרמב"ם נראה שהמחשבה מועילה מצד שכך היא מהות ההשבתה. וצריך אפוא להבין איך המחשבה הזו מועילה.

#### שיטת הרמב"ן בהבנת מהות הביטול

והרמב"ן (שם) העלה במהלך דבריו את האפשרות להבין את ההשבתה כדברי רש"י, ואף נטה לומר כדבריו, עד שמצא בספרי (דברים סי' קלא) מקור אחר לתוקף הביטול: "לא יראה לך שאר – בטל בלבך". ונראה שהספרי מפרש שהכוונה היא לראיית הלב, כמו "ולבי ראה הרבה חכמה ודעת" (קהלת א, טז). והכוונה היא שהחמץ לא יתפוס מקום בלבך. ולפיכך הסביר הרמב"ן שבאופן בסיסי "הביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר' ישמעאל<sup>18</sup> הוא, דאמר (ו' ע"ב): שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאלו הן ברשותו, לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין, מפני שדעתו עליו

17. התוס' והר"ן מודים זה לזה שהביטול הוא בתורת הפקר, ולא נחלקו אלא רק מדוע היקלו בזה שאין צורך בדיבור ושלא בלשון הפקר ולא בפני ג'. התוס' הבינו שדינים אלו הם מדרבנן, ודין ביטול שמועיל הוא מדאורייתא. והר"ן הבין ד"חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומשום הכי בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגווייה כלל סגי", עכ"ל. ודבריו קרובים בסברה זאת לדברי הרמב"ן, אלא שלדעת הרמב"ן אין הדבר מתורת הפקר, אלא זו הפקעה מיוחדת של חידוש התורה שעשאתו ברשותו, וכדלהלן.

18. בגמרא לפנינו: ר' אלעזר.

והוא רוצה בקיומו. לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי, שוב אינו עובר עליו. דלא קרינא ביה לך, כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו, עכ"ל. ומבואר בדבריו שהחמץ לא היה אמור להשתייך לאדם משעה שנאסר בהנאה, אלא שעשאו הכתוב כאילו ברשותו, וחידשה התורה שלא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו אלא כאשר לא ביטל, אך כאשר אדם מבטל ודעתו מסכימה לדעת התורה, אזי לא חל הדין דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. ולפי הרמב"ן נראה שהביטול אינו קשור לדין הפקר, וזה חידוש מיוחד שהביטול מועיל.

### **ביאור שיטת רש"י לפי הרמב"ן**

ובשלב שבו נטה הרמב"ן לדברי רש"י, הוא כתב וז"ל: "ואפשר ונכון הוא לומר כדברי רש"י דנפקא לן ממדרש תשביתו, דהכי קאמר רחמנא תשביתו אותו משאור ולא יראה שאור אלא שיהא בעיניך כשרוף והוי רואה אותו כעפר ואפר ולא תהא רוצה בקיומו, מדלא כתיב תבערו או תשרפו, שהרי בשאר איסורים ביעורן כתיב בהן, כענין שפירש בעבודה זרה (סנהדרין נה ע"א) השחת ושרוף וכלה, מכל מקום ביטול כשמו שיבטלו בלבו מתורת חמץ ואינו רוצה בקיומו, עכ"ל. ונראה שכוונתו לומר שהתורה אומרת שצריך להשבית כדי שלא יראה לך שאור. ואם האדם אינו רואה שאור לפניו אלא עפר ואפר לפניו, אז אין זה נחשב שהוא רואה שאור, וזו גופא פעולת ההשבתה. אבל אכתי הדברים צריכים ביאור, דהא אליבא דאמת הוא רואה שאור. וזה גופא צריך תלמוד, מניין שאדם יכול להחליט שהוא רואה חפץ מסוים ומוגדר, והוא בעיניו כדבר אחר לגמרי, והתורה תכיר ותתחשב בכך שמעתה ואילך החפץ הזה יהיה נידון כאותו דבר אחר. וכבר לא ייחשב שהוא רואה שאור אלא שהוא רואה עפר ואפר.

### **השבתה מועילה רק בגלל חידוש התורה**

אמנם נראה שאלמלא חידוש התורה שאפשר להשבית את החמץ ושאיסורו תלוי במחשבת האדם, וכפי שהבינו חכמים אליבא דהרמב"ם, שהשבתה זו היא השבתה בלב, לא היה ניתן לומר שמחשבת הלב יכולה לשנות את המציאות, ולא היה ניתן לבטל את מציאות החמץ הקיימת בפועל על ידי מחשבתו אשר חשב על החמץ. ורק בגלל שהתורה גילתה שהיא מסתפקת במחשבת הלב, יש

לנו ללמוד שבנידון של חמץ המחשבה יכולה לפעול טובא, ובכוחה לשנות את מציאות איסור החמץ, ויהיה החמץ נידון לפי מחשבת האדם, והוא יחשב באמת כעפר הארץ. ולכן ברור שאין לדמות מילתא למילתא, ואין אפשרות להשוות וללמוד ממחשבה שיחשוב הנזיר על היין ועל הטומאה שהוא כעפר, על מחשבה שחושב האדם שבא לבטל את החמץ, שהתורה ייפתה את כוח מחשבתו, וחידשה שבכוחה לבטל את מציאות איסור החמץ. ואולי בגלל זה הוסיף הרמב"ן מדלא כתיב תבערו וכו', וכוונתו להוסיף שהדבר נלמד מחידוש התורה ומשינוי הלשון שלה דווקא.

### יישוב קושיית הריטב"א על רש"י

והריטב"א (פסחים ו' ע"ב ד"ה אמר) הקשה על רש"י שלשיטתו לא מובן מדוע אי אפשר לבטל לאחר זמן איסור החמץ, דלשיטתו מהות הביטול היא הסתלקות ולא הפקר, ולכאורה איסור ההנאה אינו מונע את האדם מהסתלקות מחמצו. ולפי המתבאר יש ליישב זאת, דהביטול אינו הסתלקות מהחמץ בלבד, אלא יצירת מציאות חיובית ומחודשת של חוסר ערך. ואת היצירה החיובית הזו יכול לעשות רק הבעלים של החמץ. וכבר כתבו כעין זה האבני נזר (או"ח סי' שיז אות ג) ומ"ר המנחת אשר (פסחים סי' ח' אות א) בביאור מהות הביטול לשיטת רש"י.

### ההשבתה היא הכנה לאיסור האכילה משום שהיא בלב

השתא דאתינן להכי, נראה שההשבתה ביסודה מכוונת דווקא אל הלב. דלכאורה מאי איכפת לתורה שהחמץ יהיה מבוער שש שעות לפני שמתחיל להיות איסור על מציאות החמץ, וכמבואר ברמב"ם (פ"א ה"ב) שאיסור בל יראה ובל ימצא חל רק בפסח עצמו, דהיינו בסוף יום י"ד. ומדוע היא מצווה על כך קודם לזמן אכילתו. ועל כרחנו כוונתה העיקרית של התורה היא שהאדם יסיר את החמץ מלבו, ויהיה החמץ בעיניו כעפר, ולכן הוא לא יבוא לאוכלו. וטעמא דקרא מובן היטב, דכיון שהאדם אוכל חמץ בכל ימות השנה, יש צורך שהוא יחשוב ויגמור בדעתו שמעתה ואילך הוא מבטל את מציאותו בלבו, והרי הוא מסיח דעתו ממנו, ומתייחס אליו כאל עפר ואפר. ואף שכאמור לעיל בסתמא דמילתא צריך בפועל לבער את החמץ, מכל מקום הפעולה במהותה אינה פעולה של ביעור אלא של השבתה בלב וכדפירש הרמב"ם. והביעור הוא רק הדרך לקיים את ההשבתה הזו בדרך מעלייתא.

### **בפשוטו של מקרא נראה שמצות ההשבתה מכינה לאיסור האכילה**

ובאמת בפשטיה דקרא נראה שההשבתה מיועדת למנוע את האכילה ולא את מציאות החמץ בבית. בפסוק כתוב (שמות יב, טו): "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתים כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל מיום הראשון עד יום השבעי", ע"כ. ומבואר שהתורה עצמה מנמקת שמצות ההשבתה היא משום איסור האכילה.

### **סיבות שלמדו חכמים שההשבתה מועילה גם למניעת מציאות החמץ**

אמנם ממה שנאמר בשחיטת הפסח שאסור לשחוט את הפסח בזמן שהחמץ קיים, מסתבר לומר שההשבתה שציוותה עליה התורה, שכאמור היא הביטול, מועילה לכך שהחמץ נחשב כאילו שאינו קיים בביתו של האדם. דכנ"ל, מסתבר שציווי התורה בקרבן פסח מתבסס על ציווי ההשבתה. ומזה יש ללמוד שהתורה מחשיבה את ההשבתה הזו כביטול מציאותו של החמץ בבית. וכן נראה שיש ללמוד מפשטיה דקרא. נאמר בפסוק "תשביתו שאר מבתים". ואם התורה היתה מחשיבה את הביטול שבלב אך ורק כהכנה בעלמא לזהירות מאכילת חמץ, החמץ לא היה נחשב כמושבת מהבית אלא רק כמושבת מהלב. ומזה שהתורה מגדירה שההשבתה יוצרת מציאות שהחמץ מושבת מהבית, יש ללמוד שהיא רואה בהשבתה הזו פעולה שמחשיבה את החמץ כמסולק וכמבוער מהבית. וייתכן שחכמים גם הקבילו בין הפסוק הנ"ל של מצות תשביתו ובין הפסוק של מצות בל ימצא שבו התורה אומרת (שם, יט): "שבעת ימים שאר לא ימצא בבתים כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל בגר ובאזרח הארץ", ע"כ. ומבואר להדיא גם בפסוק זה שהנימוק לאיסור בל ימצא הוא איסור האכילה. וההקבלה והדמיון שבין הפסוקים הללו עשויים ללמד שההשבתה קודם לשבעת הימים ואיסור בל ימצא בשבעת הימים יוצרים אותה מציאות, וגם מצות ההשבתה מועילה לכך שייחשב הדבר שאין חמץ בביתו של האדם.

### **הגמרא קוראת לאיסור בל יראה ובל ימצא בשם מצות השבתה**

וכן נראה מדברי הגמרא (ד' ע"ב). אביי אומר: "תרי קראי כתיבי, כתיב: 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתים', וכתוב: 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתים'." הא כיצד, לרבות ארבעה עשר לביעור". ולכאורה ההשוואה בין שני הפסוקים

והשאלה "הא כיצד" אינן מובנות כלל. הלא המצוה האחת עוסקת באיסור של בל ימצא ואילו השניה עוסקת במצות ההשבתה. ועל כרחנו שהגמרא מבינה שיש הקבלה בין העשה והלא תעשה. ושניהם מכוונים לאותה תוצאה של אי מציאות החמץ. וכיון שמהבחינה הזו יש זהות בין שתי המצוות, יש מקום להשוות ביניהן ולשאול הא כיצד ו"לרבות" את ארבעה עשר לביעור. וברור שכל ריבוי משמעותו הוספת מין במינו מעבר לדבר הבסיסי שעל גביו בא הריבוי. ועד כדי כך הדברים מגיעים שהגמרא נוקטת בפשטות (ה' ע"א): "דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ" וכו', ונוקטת את הפסוק של "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". וכך נוקט גם רש"י (שם ד"ה השבתת) וז"ל: "השבתת שאור לאכילת חמץ - משעה שהזהיר שלא לאכול חמץ צנה להשבתת השאור, דכתיב: 'שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמץ', עכ"ל. ומבואר שהגמרא מבינה שההשבתה מיועדת למנוע את איסור מציאות החמץ, ולכן ההשבתה מתממשת בעצם העובדה שהשאור לא ימצא, ולכן איסור מציאות החמץ הוא הציווי של השבתת חמץ. ומכל זה יש להסיק שאמנם ההשבתה היא בלב, אבל כוחה יפה להחשיב את החמץ כאינו קיים במציאות. וזהו חידוש מיוחד של ייפוי כוח המחשבה שהתורה מחדשת במצות ההשבתה.

## ו. מחלוקת הראשונים בנוגע לדין חמץ מוסתר

### תירוץ קושיית התוס' על רש"י

והנה, בגמרא (ו' ע"ב) נאמר: "אמר רב יהודה אמר רב: הבודק צריך שיבטל. מאי טעמא, אי נימא משום פירורין, הא לא חשיבי וכו'. אמר רבא: גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה<sup>19</sup> עילויה. וכי משכחת ליה לבטליה. דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל, דאמר רבי אלעזר: שני דברים אינן

19. בדק"ס (אות פ) הביא גרסת כ"י: "דדעתיה", וציין שכן גרסו כמה ראשונים. ומכך דייק הדק"ס שהחשש הוא דווקא בגלוסקא שדעתו עליה מראש אלא ששכח זאת כשבדק, אך אין חשש לגילוי גלוסקא חדשה. ואולם נראה שאין הכרח להבין כך ברש"י. ולכאורה יש ראייה לדק"ס מדברי מהר"ם חלאוה (ו' ע"ב ד"ה אלא), דז"ל: "פירש"י ז"ל דדעתיה עליה חשובה היא בעיניו וכו'. נראה מדבריו דדווקא משנתן דעתו להשהותו, הא לאו הכי אפילו כשלא ביטל אינו עובר. והא ליתא" וכו', עכ"ל. ואולם נראה שאין הכרח להבין בדבריו כדק"ס, דניתן להבין בשופי שהוא מתייחס לגלוסקא שלא היתה ידועה, ורק דן אם עוברים עליה בסתמא או שצריך רצון להשהות כדי לעבור עליה.



ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה", ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה ודעתו עליה) וז"ל: "ודעתו עליה - חשובה היא בעיניו, וחס עליה לשורפה, ומשהה אפילו רגע אחד ונמצא עובר עליה בבל יראה ובבל ימצא, אבל משבטלה אינו עובר, דלא כתב אלא תשביתו", עכ"ל. וכתבו התוס' (ד"ה ודעתיה עילויה) וז"ל: "ודעתיה עילויה - פירוש ולא בטל מאיליו כמו פירורין. ועל פירוש הקונטרס קשה מאי פריך כי משכחת ליה ניבטלה, הא פירש ודעתיה עילויה שחס עליה לבטלה", עכ"ל. והנה, לפי הציטוט שהתוס' מצטטים את רש"י אכן אין מקום לקושי הגמרא שיבטל את החמץ כאשר ימצא אותו, שהרי כנגד זה בדיוק בא עיקר הסברו של רבא ללמד שהחשד הוא שהאדם יחוס על החמץ ולא ירצה לבטלו. אבל לפי הכתוב לפנינו בדברי רש"י, החשש הוא אחר. אין החשש שמא האדם יחוס על החמץ מלבטלו, אלא שיחוס על החמץ מלשורפו. והכוונה היא שיהיה קשה לו לשרוף ולאבד מן העולם גלוסקא שהיא נאה וחשובה בעיניו. אבל אם היה נדרש לבטלה בלבד, יתכן שהיה יכול לבטלה. דברור שאינו דומה קושי של אדם לקבל על עצמו שלא להשתמש ולהינות מדבר החביב עליו<sup>20</sup> לקושי שלו לשרוף את הדבר החביב הזה<sup>21</sup>. ויתכן שקושיית התוס' מבוססת על גרסה אחרת שהיתה להם ברש"י. וכן מבואר יותר בתוס' הר"ש (ו' ע"ב ד"ה ודעתיה), וז"ל: "ולא כפירוש הקונטרס דלפירושו מאי האי דפריך וכי משכח לה לבטלה, הא קאמר ודעתיה עילויה וחס עליה לבטלה", עכ"ל. ומבואר בדבריו שרש"י "קאמר" שחס עליה לבטלה ודלא כגרסתנו שחס עליה לשורפה<sup>22</sup>. אמנם המהרש"א (שם בתד"ה ודעתיה) כתב בדעת התוס': "דממילא משמע דאותה רגע שחס עליה לשורפה ודאי דחס נמי עליה לבטלה". אבל כאמור, יש חילוק בין שריפה לביטול מבחינת דעת האדם, ואין זה ודאי שכל דבר שאדם חס עליו לשורפו, הוא גם חס עליו לבטלו.

20. יש לדון אם ביטול לשבוע אמור להועיל. ברור שאם הוא נדרש לבטל לשבוע בלבד, הדבר שונה מהותית מדרישה לשרוף את הדבר ולאבדו כליל מן העולם. וברור שיש מקום לשאלת הגמרא שיבטל ולא ישרוף, שכן לבטל במקרה זה יהיה קל טובא מלשרוף. ואולם גם אם הביטול צריך להיות לתמיד, עדיין יש הבדל בין הקושי להחליט שלא להשתמש ובין הקושי לשרוף. ומדברי הרשב"א (ש"ת ח"א סי' ע) נראה שביטול לשבוע אינו מועיל. ולדעתו, גם אי אפשר לזכות בחמץ אחרי שביטלו. ויעוין בשיטת הרשב"א בזה לקמן (עמ' שכז).

21. מה שהתבאר לעיל שקשה לבטל בלב שלם, ולכן תיקנו חכמים לבדוק ולבער, היינו מצד המחשבה, כיון שהביטול דורש התבוננות ושינוי מדרך החשיבה הרגילה. והקושי שעליו מדובר כאן הוא מצד הרצון והנכונות לעשות את הדברים, שבזה יש להניח שיש לאדם יותר מוכנות נפשית לבטל מאשר לשרוף.

22. ובכ"י מינ' הגרסה היא כלפינו, ובכ"י לי' הגרסה היא: "וחס עליה ומשהה" ולא כתוב לא "לשורפה" ולא "לבטלה".

### דברי התוס' בעצמם מוקשים לכאורה

אמנם לכאורה תירוצם של התוס' ופירושם בגמרא, הוא עצמו צריך עיון. אם מדובר על ביטול מאליו, והמיוחד בגלוסקא נאה הוא שאין היא בטלה מאליה כמו פירורין, אם כך מדוע רבא אומר "גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה". הלא לפי זה גם אם הוא לא ימצא גלוסקא יפה, והיא תהיה חבויה כל הפסח ואולי גם אחריו, הוא אמור לעבור על איסור בל ימצא. ואדרבה, החשש הוא דווקא שלא ימצא את הגלוסקא הנאה בבדיקה, ולא שמא הוא ימצא אותה. והיה רבא צריך לומר: "גזירה שמא יש בביתו גלוסקא יפה ולא יודע עליה ולא ימצאנה". דלכאורה העובדה שהוא מוצא את הגלוסקא לא היתה צריכה לשנות שום דבר.

### תוס' נקטו שאיסור בל ימצא תלוי במציאת החמץ

ומזה יש ללמוד שהתוס' הבינו שאיסור "בל ימצא" אינו מלשון מציאות אלא מלשון מציאה. דהיינו, אם יש בביתו של האדם חמץ, והוא אינו יודע עליו, ואינו מוצאו כל הפסח, אין הוא עובר עליו, אפילו שלא ביטלו. דאין איסור על עצם מציאות החמץ בביתו. והאיסור הוא רק במקרה שבו האדם מוצא את החמץ ורואהו. ואיסור בל ימצא דומה לגמרי לאיסור בל יראה. דהנה, מצינו בבל יראה שהאיסור הוא בראיה של החמץ ולא בעצם מציאותו, וכדברי הגמרא (ה' ע"ב): "לפי שנאמר 'לא יראה לך שאר' - שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי, תלמוד לומר 'לא ימצא'". הרי שלא דבל יראה תלוי בראייה בפועל ואין איסור כשהאדם מטמין. ולכן הגזירה היא דווקא שמא הוא ימצא גלוסקא. דמאותה שעה ואילך הוא יעבור עליה, אבל קודם לכן אינו עובר עליה.

### תוס' אזלו לשיטתייהו בביאור הקולא שבהצנעת חמץ על ידי חיה

ותוס' אזלו בזה לשיטתייהו. דבמשנה (כא ע"א) נאמר: "כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות". ובגמרא שם נאמר: "למה לי למיתנא בהמה, למה לי למיתנא חיה. צריכא, דאי תנא בהמה דאי משיירא חזי לה, אבל חיה דאי משיירא קמצנעא לה אימא לא. ואי תנא חיה משום דאי משיירא מיהת מצנעא, אבל בהמה זימנין דמשיירא ולא מסיק אדעתיה וקאי עליה בבל יראה ובבל ימצא, אימא לא, צריכא", ע"כ. וכתבו התוס' (ד"ה ואי אשמעינן) וז"ל: "ואי אשמעינן

חיה משום דמצנעת לה – ואין עובר משום בל יטמין, דבל יטמין נפקא לן מלא ימצא, ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא. וכן משמע [בפרק קמא ו' ע"ב], דפריך וכי משכחת לה ליבטלה, משמע דכל כמה דלא משכחת לא עבר בבל יראה, עכ"ל. והיינו כנ"ל, שכאשר החיה מצניעה את החמץ ואין האדם רואהו, אין הוא עובר עליו בבל יראה אלא רק בבל ימצא, וכאשר האדם גם אינו יודע היכן החמץ, אינו עובר כלל. וכן הוא בתוס' הר"ש (שם ד"ה ואי): "דכיון שאינו יודע היכן הוא, אינו עובר משום בל ימצא וכו', דאין זה בבל יטמין". וכן נכתב להלכה בפסקי תוס' (אות נה): "אינו יודע היכן החמץ, אינו עובר בבל ימצא, עכ"ל. ומיהו מלשון התוס' נראה שבל ימצא היינו מלשון מציאות ולא מלשון מציאה, אלא שדבר כזה שאינו גלוי וידוע אינו נחשב מצוי. דמצוי היינו שיש אפשרות להשתמש בו. וכאשר אדם אינו יודע על הדבר, אין הוא יכול להשתמש בו.

#### גם רש"י אזיל לשיטתו בביאור הקולא ולדעתו יש הבדל בין בל יראה ובל ימצא

וגם רש"י אזיל בזה לשיטתו. הוא כתב (כא ע"א ד"ה ואי) וז"ל: "ואי תנא חיה - הוה אמינא היא עדיפא משום דאי משיירה מצנעא לה, ולא עבר בבל יראה, עכ"ל. ובס"א הגרסה היא: "נהי דעבר בבל ימצא בבל יראה לא עבר". והיינו הך, דהרבנותא בחיה היא שיש בה קולא שלא יעבור על בל יראה אף שיעבור על בל ימצא. והיינו לשיטתו הנ"ל, שגם אם אדם אינו רואה את החמץ ואינו יודע עליו, הוא עובר עליו אם הוא מצוי ברשותו. וזה בניגוד לתוס' שסוברים שאף על בל ימצא הוא לא עובר<sup>23</sup>. ונראה שזו כוונת רש"י במקום נוסף (ו' ע"א ד"ה אפילו): "וכשראהו עובר עליה", היינו עובר בבל יראה, דבבל ימצא עובר גם ללא ראיית העין.

#### דעת בה"ג ודעת ר"ח

וגם מפוסקים נוספים נראה שנקטו כדעת התוס'. בה"ג (עמ' קעב) כותב: "וכיון דבטליה, אי משתכח לבתר הכי וחזי ליה, לא מיחייב עליה בבל יראה ובל ימצא". ומפורש יוצא מדבריו שאם לא ביטל, יעבור כש"חזי ליה", ואין די בעצם מציאות

23. אמנם תלמיד הרמב"ן (הר"י קרקושא) בפירושו לר"ף העתיק מלשון רש"י וכתב (כא ע"א בדפי הגמרא ד"ה לבהמה): "ואי תנא חיה דאי משיירא מיהת מצנע ליה ולא אתי לעבור עליה בבל יראה ובל ימצא". אך אין הכרח שגרס כן ברש"י.

החמץ בביתו. ומפשטות דבריו נראה שגם בל יראה וגם בל ימצא תלויים בראיית העין וכתוס'. וכן הוא בהלכות פסוקות (עמ' עא).

ור"ח (ה' ע"ב ד"ה ת"ר) כותב: "מה שאור האמור בביתים כיון שהוא מצוי בביתו עובר בבל יראה ובבל ימצא ובבל יטמין ובבל יקבל פקדונות מן הגוים, שאלו כולן נכנסין בכלל דבר המצוי בביתו, שאין אדם רואה בביתו אלא דבר המצוי בביתו וכן כָּלֵם, אף שאור האמור בגבולין כן". ומפשטות דבריו משמע שעוברים על כל מה ש"מצוי בביתו" ללא תלות בראיית העין. ואולם אין בזה הכרע, דבהמשך דבריו (ו' ע"ב ד"ה אמר רב יהודה) כתב ר"ח: "שמא ימצאנה אחר זמן איסורה וביטולו אותו העת אינו מועיל כלום כי אין אדם מבטל אלא דבר שלו, והחמץ בזמן איסורו יוצא מרשותו, ואינו קרוי חמצו אלא להתחייב בו בראייתו ובהיותו מצוי ברשותו בלבד". ומדברים אלו נראה לכאורה כשיטת התוס', שהחיוב דבל יראה הוא דווקא בראיית העין.

#### מדברי הרמב"ם נראה שלא התנה את האיסור בראיית החמץ

ובדעת הרמב"ם נראה ברור שנקט שלא כדעת רש"י ושלא כדעת התוס', דכתב (פ"א ה"ב): "והמניח חמץ ברשותו בפסח – אף על פי שלא אכלו, עובר בשני לאוין, שנאמר: 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך', ונאמר: 'שאור לא ימצא בבתיכם'", עכ"ל. ולא נחית הרמב"ם לחלק בין הלאוין, ולא נחת הרמב"ם לחלק בין רואה את החמץ או יודע עליו ובין לא רואה ולא יודע ורק מניח ברשותו. ובהלכה הבאה (שם ה"ג) כתב: "אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חימצו, כדי שיעשה מעשה. אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח, ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו, אף על פי שעבר על שני לאוין, אינו לוקה מן התורה, מפני שלא עשה מעשה. ומכין אותו מכת מרדות", עכ"ל. ומבואר שכדי ללקות יש צורך לקנות או לחמץ את החמץ. ולכאורה יש דרך פשוטה יותר שיהיה מעשה, והיא על ידי גילוי החמץ מכיסויו. ומוכח שבין אם החמץ מגולה ובין אם הוא מכוסה, בין אם הוא במקום ידוע ובין אם הוא במקום מחבוא, בכל מקרה האדם עובר על הלאו, אם החמץ היה ברשותו. ולכן זה שהוא יגלה את החמץ לא ישנה שום דבר, כי גם בלי הגילוי הוא עובר על הלאו. ויתירה מזו מבואר בהמשך דבריו (שם פ"ד ה"ב): "הא למדת שחמץ של ישראל אם הניחו ברשותו אפילו טמון ואפילו בעיר אחרת ואפילו מופקד ביד גוים הרי זה עובר משום לא יראה ולא ימצא", עכ"ל. הרי מפורש שעוברים על חמץ טמון בין בבל יראה בין בבל ימצא<sup>24</sup>.

24. ויעוין בכס"מ (פ"א ה"ג) שדייק מדברי הרמב"ם בסהמ"צ (לאוין ר-רא) שיש הבדל בין בין בל יראה לבל ימצא, וכרש"י. ונראה שכוונתו למה שכתב הרמב"ם שבל יראה (לאו ר) היינו

### הסבר הרמב"ם לקולא שבהצנעת החיה על פי שיטתו

ולפי זה הרמב"ם היה צריך להסביר את הרבותא בחיה בדרך אחרת. דלפי זה לכאורה אין שום צד להקל בכך שהחיה מצניעה את מה שהיא אוכלת. ואכן בפיהמ"ש (פ"ב מ"א) הוא פירש אחרת לשיטתו, וכתב וז"ל: "ואמרו לבהמה לחיה ולעופות, כדי לכלול כל מיני הבעלי חיים לכל שינויי טבעם באכילה, לפי שיש מהן מצניע מה שנשאר לו ומהן שמפזרו וכיוצא בזה", עכ"ל. ונראה מדבריו שהחומרה שקיימת אצל בהמה היא בכך שהיא מפזרת את האוכל והפיזור הזה מקשה על אסיפה וריכוז כוללים של החמץ, וגם קשה להעלות על הדעת את כל המקומות שבהם היא מפזרת. והרי זה כמו המשייר חמץ וגרוהו עכברים, שקשה לאסוף את מה שהתפזר, וקשה גם למצוא את מה שהתפזר. ולפי זה הקולא שבחיה היא בזה שהיא אינה מפזרת אלא מצניעה במקום אחד, וקל יותר להגיע אל החמץ ולבער אותו. ולפי פירושו מתיישב טוב יותר מדוע דווקא בבהמה אמרו שהיא משיירה ולא מסיק אדעתיה. דנראה שבהשוואה שבין החיה והבהמה, החומרא שבבהמה היא בשיור שלה, ולא שיש קולא מיוחדת בעצם ההצנעה של החיה כפי שהבינו רש"י ותוס', דלפי הבנתם הצריכותא אינה קשורה לכך שבבהמה לא מסיק אדעתיה אלא נובעת במישרין מהדין המיוחד שאין עוברים על חמץ שבצנעה.

### מהר"ם חלאווה נקט כשיטת הרמב"ם

אף מהר"ם חלאווה (כא ע"א ד"ה ואי) נקט כשיטת הרמב"ם שעוברים על בל יראה ובל ימצא גם בחמץ מוסתר, וז"ל: "ואי תנא חיה משום דודאי מבער לה – כדאמרן ואפילו תימא דילמא זימנין דלאו אדעתיה, נהי דעבר עליה בבל יראה ובבל ימצא אבל מכל מקום לא אתי בה לידי תקלה דהא מצנעא ליה". ע"כ. ומבואר להדיא שעוברים גם על חמץ שמיקומו אינו ידוע, בין בבל יראה ובין בבל ימצא.

### שיטת הרא"ש שעוברים על בל יראה רק אם החמץ במקום הראוי לראיה

והרא"ש (פ"א סי' ט) כתב: "ועובר עליו בבל יראה ואף על פי שאינו רואה, דהא לא כתיב לא תראה חמץ אלא לא יראה משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי

---

"שהזהירנו שלא יראה חמץ בכל גבולנו", ואילו בל ימצא (לאו רא) היינו "שהזהירנו מהמצא חמץ ברשותנו ואפילו לא יהיה נראה". ומשמע שבבל יראה האיסור הוא דווקא אם החמץ נראה. ואולם לכאורה אין זה מוכרח, דידוע שבספר המצוות הרמב"ם מסביר את הדברים לפי הפסוקים, והוא לא בא ללמד את פרטי ההלכות אלא את ענייני הפשוט של הלאו כפי שנכתב בתורה שבכתב, ובפרטי הלכות הוא מרחיב במשנה תורה, וכנ"ל (עמ' נו). ולכן נראה לכאורה שאין לדייק מדבריו הללו.

לראיה ואף על פי שאין יודע שהם בביתו מכל מקום בל יראה איכא ולכך צריך שיבטל ושוב אין כאן איסור בל יראה, עכ"ל. והגרי"פ פערלא בביאורו לשהמ"צ של רס"ג (לאו קסו ד"ה ואמנם) הקשה על דבריו מדברי הגמרא הנ"ל (ה' ע"ב): "לפי שנאמר לא יראה לך שאר, שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי, תלמוד לומר לא ימצא", הרי שיש לדייק מ"לא יראה" שאינו עובר כשאינו רואה בפועל, ולא כדברי הרא"ש שכתב שרק אם היה כתוב "לא תראה" היה אפשר לדייק כך, אבל מהפסוק "לא יראה" יש לאסור גם כשאינו רואה בפועל. ולכן העמיד את דברי הרא"ש דווקא בחמץ גלוי שמרוב קוטנו לא רואים אותו, אך בחמץ מוסתר אין איסור. ואולם לכאורה קשה להעמיס בלשון הרא"ש שכוונתו דווקא לחמץ כזה. וגם קשה, דבסתמא פירורים כה קטנים אמורים להיות בטלים אף אם לא ביטלום להדיא, וכדברי הגמרא (ו' ע"ב): "הבודק צריך שיבטל. מאי טעמא, אי נימא משום פירורין, הא לא חשיבי" וכו'.

אמנם נראה פשוט שהרא"ש רק מסביר איך יש להתייחס לפסוק ולהבין אותו לאור מה שקיבלנו מחז"ל בפירושו. ולמסקנת הסוגיה בא "לא ימצא" וביטל את כל האפשרות לדייק מ"לא יראה" שהאיסור תלוי בראיה בפועל. והרא"ש מסביר את הדברים לאור זאת, ומבאר שרק לשון "לא תראה" אכן משמיעה שהאיסור תלוי בראיה<sup>25</sup>. ועכ"פ אין זה כשיטת הרמב"ם, שהרי הרא"ש כותב: "אלא לא יראה משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראיה", עכ"ל. ומלשון זו נראה שאף שאין צריך לראות את החמץ בפועל, מכל מקום אין עוברים על בל יראה אלא אם כן החמץ נמצא במקום הראוי לראיה. ואם החמץ טמון במקום שאין אפשרות לראותו, אין עוברים עליו בלא יראה אלא רק בלא ימצא.

### הלכה למעשה

ולפי המתבאר ישנן שתי הבנות עקרוניות במהותו ותוקפו של הביטול: הבנת הרמב"ם וסיעתו שהביטול מועיל משום שכך חידשה התורה, ולכן למרות שבעלמא אין משמעות לביטול של איסורים, בחמץ הדבר מועיל ואין עוברים עליו; והבנת ר"ת וסיעתו שהביטול הוא מדין הפקר. ונפק"מ בין השיטות האם לומר בנוסח הביטול "ליבטל ולהוי כהפקר" או רק "ליבטל". וכדי לצאת ידי כולם נראה שנכון

25. וכעין זה מבואר בדברי הרא"ש בתוספותיו (כא ע"א ד"ה אבל) שיש בל ימצא גם בחמץ מוסתר.

לומר ולכוון לבטל את החמץ לפי שתי האפשרויות. וכיום נוהגים לומר שלוש פעמים את נוסח הביטול, ונראה שנכון לומר לשון הפקר באחת הפעמים.