

התבוננות חדשה במשמעותם של איסורי חמץ לאור דין 'חמץ שעבר עליו הפסח'

- | | |
|--|---|
| א. מבווא | ו. שיטת ר' יהודה בדיני בדיקת וביעור חמץ |
| ב. פתיחה: איסורי השהיית חמץ בפסח ואיסור חמץ שעבר עליו הפסח | ז. הלחם כמבחין בין העברים למצרים |
| ג. מה השתנה איסור חמץ שעבר עליו הפסח משאר קנסות עוברי עבירה? | ח. המסע אל הלחם: תחנות מרכזיות |
| ד. חמץ שעבר עליו הפסח - איסור על עצם החמץ | ט. ממחרת השבת (הפסח) - ראשית עונת הקציר ועונת הלחם |
| ה. מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדין חמץ שעבר עליו הפסח | י. חתימה - איסור חמץ שעבר עליו הפסח במסגרת חג המצות הארץ-ישראלי |

א. מבווא

סוגיית 'חמץ שעבר עליו הפסח' נתפסת לרוב כסוגיה הלכתית הנוגעת לשאלות מעשיות לאחר הפסח, אך לא כסוגיה עיונית-עקרונית, ודאי לא כזו שיש בה כדי ללמד על אופיו של איסור חמץ בכלל. במאמר זה נציע דרך אחרת להבנת יסוד האיסור, המאפשרת נקודת מבט חדשה גם על אופיים של איסורי השהיית חמץ בפסח עצמו. נציע לראות את איסורי השהיית חמץ כאיסורים החורגים ממסגרת הזמן המסוימת בה אנו מציינים את היציאה ממצרים - שבעת ימי חג המצות - וכמי ש'פותחים' בכל שנה ושנה את 'עונת הלחם' מחדש. דרך זו מתקשרת למורכבות הקיימת בתורה ובהלכה עם 'עולם הלחם' בכלל, מורכבות שכפי שנראה עומדת ביסוד ההבחנה בין התרבות העברית לתרבות המצרית.

ב. פתיחה: איסורי השהיית חמץ בפסח ואיסור חמץ שעבר עליו הפסח

שני איסורי התורה ביחס להשהיית חמץ בפסח - "וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ" (שמות יג, ז; ראו גם דברים טז, ד) "שֶׁאֵר לֹא יִמָּצָא בְּבֵיתְכֶם" (שמות יב, יט), ומצוות השבתת חמץ (שמות יב, טו) מתייחסים, באופן פשוט, אל מה שמתרחש בתקופת חג המצות עצמו: "שִׁבְעַת יָמִים שֶׁאֵר לֹא יִמָּצָא בְּבֵיתְכֶם". נדמה כי מעבר לזמן זה - מלפנים ומאחור - אין

משמעות לאיסורים השונים. דינו של יום יג בניסן כדינו של יום כב בניסן, ולשניהם, באופן פשוט - אין שייכות כל שהיא להלכות החמץ.

לכאורה, אכן אין כל טעם לשייכותם של איסורים אלו לתקופה שמעבר לאותם 'שבעת ימים', שכן דיני החמץ השונים ומצוות אכילת מצה נאמרו בהקשר למאורעות יציאת מצרים, שלזכרם אנחנו חוגגים את שבועת ימי החג, וכפי שגם מפורש בתורה בפרשת ראה ביחס לקרבן פסח (דברים טז, ג):

לֹא תֹאכַל עֲלֵיו חֶמֶץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצּוֹת לָחֶם עֲנִי כִּי בַחֲפוּזִן יֵצֵאת מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם.

מפורש אם כן שמצוות אכילת מצה ואיסור חמץ, הינם זכר לציאה בחיפזון.

כאן מתעוררת שאלה פשוטה: קיום איסור על הימצאות דבר האסור באכילה במרחב היהודי הינו ייחודי לאיסור חמץ, ונדמה שחוץ מאיסורי עבודה זרה, לא נמצא בתורה איסור אכילה נוסף אליו נלווה איסור רחב כל כך על עצם השהייתו בבית או בבעלות יהודית.¹ אם באמת אין משמעות לאיסורי החמץ מעבר לזמנו של חג המצות, נדרש להסביר מדוע באמת נקבעו גם איסורי השהיית חמץ, מעבר לאיסור אכילתו. ואכן, קיימים הסברים שונים לעניין זה: יש שהסבירו שחומרת איסור חמץ יחד עם העובדה שהוא מותר בכל השנה כולה, היא העומדת בבסיס חומרת איסורי השהיית חמץ, שיסודם בחשש הגדול ממעבר על איסור כרת.² הצעה אחרת גורסת כי איסורי השהיית

1 הרב מנחם כשר (תורה שלמה, כרך יט, מילואים פרק כ) העמיד דיון נרחב בשאלה "למה נשתנה איסור חמץ מכל האיסורים שבתורה שאין עליהם איסור כזה", והאריך בהשוואות הקיימות בין איסורי חמץ לאיסורי עבודה זרה, עיי"ש.

2 בעניין זה ראו בתוספות בתחילת מסכת פסחים (ד"ה אור) ובר"ן על הרי"ף (א, א סוף ד"ה ומה) ומה שכתב בעניין זה הרב כשר (לעיל הע' 1). ראו בעניין זה גם בפירושו הכתב והקבלה לשמות יב, יט, ב'תורת משה' (לחתם סופר) ובפירושו העמק דבר לפסוק טו שם. בפירושו לפסוק יט חזר הנצי"ב על הדברים והוסיף שלפי זה היה ראוי להיות כלול בלאו גם חמץ של הפקר הנמצא ברשותו של אדם, שכן עדיין יש חשש שיבואו לאוכלו, אלא שחז"ל למדונו שאין הדברים כן. אך ראו מאמרו של מורי וחמי ר' דוד הנשקה, 'חמץ של אחרים', (תעודה, טז - יז (תשס"א)) המבסס את קיומה של שיטה קדומה בחז"ל המתאימה דווקא לדיוקו של הנצי"ב. ראו גם פירושו של הכסף משנה לסידור המצוות בכותרות שבתחילת הלכות חמץ ומצה לרמב"ם (והשוו להשגת הרמב"ן על ספר המצוות לרמב"ם, לא תעשה קצט, ממנו מבואר שלא כשיטה זו, ולדבריו חיוב השבתת חמץ עומד בפני עצמו, גם ללא איסור אכילת חמץ). אפשרות זו קשורה לשאלה הרחבה בנוגע לקיומם של איסורי 'סייג' בתורה, להרחבה בעניין זה ראו בחיבור 'לקח טוב' (לר"י ענגיל) כלל ח, "אי מצינו סייג בדאורייתא", ובמאמרו של ר' יונה עמנואל 'איסורי תורה מטעם סייג', (המעין, כרך כה גליון ג, ניסן תשמ"ה עמ')

חמץ אינם רק 'סייג' לאיסור האכילה, אלא יש להם משמעות עצמית: ליצור ניתוק מוחלט של האדם מהחמץ במהלך חג המצות.³ מכל מקום, לשני ההסברים, איסורי חמץ נשארים עדיין בתחום הסגור של שבעת ימי החג בלבד. בהמשך המאמר, נציע הבנה אחרת לקיומם של איסורים אלו, שאינה סותרת את ההסברים הקודמים, אך מרחיבה מאוד את משמעותם. לשם כך, נחל את הדיון בסוגיית 'חמץ שעבר עליו הפסח'.

לאור ההבנה שאיסורי השהיית חמץ מתייחסים לתחום המסוים של שבעת ימי החג, המפגש עם איסור 'חמץ שעבר עליו הפסח', המבואר במשנה בפרק שני בפסחים (כה, א), מחייב בירור:

חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח - מותר בהנאה, ושל ישראל אסור בהנאה שנאמר לא יראה לך שאר.

מפשט המשנה עולה כי חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה מהתורה ("שנאמר"). בהמשך המאמר נעסוק בסוגיות הבבלי והירושלמי שעל משנה זו, ולעת עתה נעיר שעצם האפשרות שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מהתורה תמוהה לכאורה,

12-19; גליון ד, תמוז תשמ"ה עמ' 66). נציין כאן גם לדברי ר' מאיר שמחה בספר אור שמח (חמץ ומצה א, ד), הנוגעים באופן ישיר גם לשאלה שנעסוק בה בהמשך המאמר.

לכאורה, אפשרות זו מדויקת יותר בפשט הפסוקים שבפרק יב בשמות, וכפי שציינו המפרשים על התורה הנ"ל, שבפסוקים טו ו-יט שם קושרת התורה בין חיוב ההשבתה ואיסור כל ימצא לבין החומרה שבאכילת חמץ. אולם, בשמות יג, ז מופיע איסור 'לא יראה' במנותק לחלוטין מאיסור האכילה (ראו גם להלן הע' 17, ו-54 בנוגע למכלול הפרשייה בתוכה נמצא פסוק זה, והקשרה למהלך המאמר), ואף בדברים טז העניין אינו חד משמעי, ומתוך פסוקים אלה ניתן לבסס את האפשרות השנייה דלהלן, או את האפשרות השלישית שתוצע בהמשך המאמר. ייתכן אם כן שכבר בפשט התורה עומדים יסודות שונים בפשט איסורי השהיית חמץ, שאינם סותרים אלו את אלו, וראו גם בדברינו בחתימת המאמר בנוגע לאפשרות ייחודיותו של חג המצות בארץ ישראל דווקא, בהקשר זה.

3 ביחס לאפשרות זו, נציין שוב לדברי הרב כשר שהובאו לעיל, וראו גם פירוש הרב הירש לשמות יג, המחזק - בסגנונו - כיוון עקרוני זה. ראו גם להלן הע' 34.

לפי ההבנה שאיסורי השהיית חמץ ומצוות השבתתו אינם סניף לאיסור אכילת חמץ, אלא עומדים לעצמם, מתוך מטרה ליצור ניתוק נפשי ותודעתי בין האדם לבין החמץ במהלך החג, מובנת שיטת הראב"ד (בהשגותיו על הלכות חמץ ומצה, א, ב), הסובר שחובת ביעור חמץ פוקעת רק כאשר החמץ נפסל מאכילת כלב, בעוד שאיסור אכילתו פוקע כבר כאשר הוא נפסל מאכילת אדם: איסור האכילה מתייחס לרובד הגופני של הנאת האדם, ובוזו די בפסול מאכילת אדם כדי להפקיע את האיסור. איסורי השהיית חמץ מתייחסים לרובד הנפשי והתודעתי של האדם, וברובד הזה יש על החמץ 'שם אוכל' עד שהוא נפסל מאכילת כלב. ראו בעניין זה באחיעזר ג, ה ובהרחבה ב'בית ישי' סימן כג.

לאור הדברים שבהם פתחנו: מה מקום יש לאיסור חמץ לאחר שכבר עבר החג? האם יעלה על הדעת שבית שגרו בו - במקום בסוכה - במהלך חג הסוכות, ייאסר בדיוור לאחר החג, ועוד מן התורה? אכן, באופן פשוט מובנת מאוד שיטתו של רבא בסיום סוגיית הגמרא (כט, א) שעל משנה זו, המעמיד את המשנה כדעת ר' שמעון (שעוד תידון להלן); לפי הבנת התלמוד הבבלי לא אסר ר' שמעון חמץ שעבר עליו הפסח מהתורה, אלא מדרבנן בלבד, משום קנס:

רבי שמעון היא, ורבי שמעון קנסא קניס הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא.

להסבר זה, איסור חמץ שעבר עליו הפסח אינו תוצאה ישירה של דין 'לא יראה' (בניגוד למה שעולה מפשט המשנה, "שנאמר לא יראה לך"),⁴ אלא הוא קנס למי שעבר על האיסור. כשיטה זו גם נפסק - באופן פשוט - להלכה,⁵ ובכמה ראשונים ישנה התייחסות מפורשת לאיסור חמץ שעבר עליו הפסח כ'גזירה בעלמא'. נביא לדוגמא את דברי הר"ן (על הרי"ף לפסחים ז, ב) הכותב להקל בדין תערובת חמץ לאחר הפסח מטעם זה:

חמץ אחר הפסח אינו אלא משום קנסא בעלמא ודיים שינהגו בו כקל שבאיסורים שהוא מדבריהם.

אם כן, פשוטם של דברים שהלכה למעשה איסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא גזירה בעלמא: קנס הנועד למנוע את העבירה, ואין בו כלל איסור עצמי. עם זאת, לכשנבוא להתבונן בפרטי האיסור, נראה כי העניין מורכב יותר.

ג. מה השתנה איסור חמץ שעבר עליו הפסח משאר קנסות עוברי עבירה?

מכמה מקורות והלכות עולה הרושם כי באיסור זה יש יסוד מהותי יותר. אם אכן איסור חמץ שעבר עליו הפסח היה 'גזירה בעלמא', יש לצפות שהלכותיו יתאימו לגזירות דומות בתחומים אחרים בהלכה, שבהם דבר נאסר בעקבות עבירה שנעשתה בקשר

4 בשלושת כתבי היד החשובים של המשנה, וכן בנוסח הדפוס, הנוסח במשנה הוא "שנאמר לא יראה לך חמץ". אך בסוגיית הגמרא (כט, א) מופיע הנוסח "משום שנאמר", ונוסח זה מתועד גם ברבים מכתבי היד. ייתכן שהמעבר לנוסח 'משום שנאמר' הינו תולדה של התקבלות התפיסה לפיה איסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא מדרבנן בלבד: ראו בעניין זה מאמרו של מו"ח ר' דוד הנשקה, "חמץ של אחרים" (לעיל הע' 2), עמ' 198.

5 רמב"ם חמץ ומצה א, ד: "ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים מפני שעבר על בל יראה ובל ימצא אסרוהו... כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח". וראו ערוך השולחן ושאר פוסקים באו"ח ריש סימן תמח.

אליו. נזכיר מספר דוגמאות: דין מעשה שבת⁶ (חולין טו, א), ביטול איסור לכתחילה בתערובת היתר (גיטין נד, ב), שדה שנזרעה בשביעית (משנה שביעית ד, ב) המכוון מלאכתו במועד והצורם אוזן בכור (מועד קטן יב, ב - יג, א). בתחומים הללו מצאנו חילוקים שונים בין מצבים בהם העבירה נעשה במזיד או בשוגג, וקל וחומר באונס, ואף בין מי שעבר את העבירה בעצמו, לבין אחרים, שלא היה להם קשר למעשה העבירה, והיא לא נעשתה עבורם (ראו בסוגיה במועד קטן שם הדנה בשאלה אם קנסו בנו אחריו או לא, ושם עולה גם אפשרות לחילוק בין איסור דאורייתא לדרבנן). לעומת זאת, לשיטת רוב הראשונים, וכך גם נפסקה ההלכה, חמץ שעבר עליו הפסח אסור גם בשוגג ובאונס, ואסור אף לאחרים שלא עברו את העבירה. כך מוכיח הרמב"ן מהסוגיה בפסחים לא, ב, הדנה - לפי גירסתו שם⁷ - לאסור חמץ של ישראל שנמצא בחנות לאחר הפסח, אף במקרה של אונס גמור, ולשיטתו גם במקרה כזה קנסו חכמים:

דכי קניס ר"ש בחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח לאו דוקא בעבר עליה בכל יראה ובל ימצא אלא בין שוגג בין מזיד בין באונס בין ברצון קנסינן, דהא חמץ זה... לא עבר עליו כלל בכל יראה ובבל ימצא ואעפ"כ אסור לאחר הפסח.

אם כן, במקרה זה נאסר החמץ גם באופן של אונס גמור. הרמב"ן מביא לדבריו הוכחה נוספת מהגמרא בבבא קמא (צו, ב) ממנה עולה כי גם אם גזלו מהאדם חמץ קודם הפסח, ולאחר הפסח השיבו לו את הגזלה, החמץ נאסר בהנאה לבעלים המקוריים "אע"פ שלא עברו בעליו בכל יראה ובכל ימצא", ועל אף שלא הייתה להם כל אפשרות לבערו קודם הפסח. הרמב"ן מוסיף ומוכיח מסוגיות אלו שהחמץ נאסר גם באונס "בין לו בין לאחרים", ולומד מסוגיית הירושלמי (פסחים ב, ב) לאסור גם במקרה שהאדם ביטל את החמץ קודם הפסח, וכלל לא עבר באיסור בל יראה מהתורה. כך נקבע להלכה בשו"ע (או"ח תמח, ג-ה):

חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס.
חמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח, אסור אף על פי שביטל.

לכאורה תמוה מאוד שהחמירו כל כך באיסור דרבנן שיסודו משום קנס וגזירה, ועוד שכאמור, הדבר אינו מתאים לקנסות אחרים מעין אלו בהלכה. כך כתב בעניין זה ערוך השולחן (או"ח תמח, ז):

6 יש מקום לבחון גם את דין 'מעשה שבת' לא כ'קנס בעלמא', אלא כדין עקרוני המהותי לתפיסה השבת כיום השמור ממלאכה, לא רק ביחס לאדם, אלא גם ביחס למציאות עצמה שאמורה להישאר מושבתת, ואין כאן המקום להאריך.

7 לרש"י גירסה אחרת בברייתא שם, ראו בהרחבה בדברי הרמב"ן, ולא הארכנו בעניין זה החורג מעיקר המאמר.

ואף על גב דבכמה קנסות לא קנסו רק העובר לבדו מ"מ בחמץ שהוא הכרח בכך שנה ראו חכמים שאם לא יאסרו החמץ לכל ישראל אכתי יכול להיות איזה הערמות...

אם כן, ערוך השולחן נוקט שבמקרה המסוים של חמץ שעבר עליו הפסח החמירו יותר, בגלל אפשרות של הערמה, וכן מבואר בדברי כמה ראשונים.⁸ עם זאת, במקרה בו אדם ביטל את החמץ ואף התכוון לבודקו ולבערו, אך נאנס מלעשות כן, נוקט ערוך השולחן שאין לאסור "וחומרא יתירה היא להחמיר כל כך באיסור דרבנן". אולם, אכן ישנם פוסקים המחמירים גם במקרה זה והדומים לו, אף שכלל לא שייכת אפשרות הערמה: ראו בנושאי כלי השו"ע על הלכות אלו ובביאור הלכה שם (ד"ה אפילו הניחו) שנחלקו הפוסקים במקרה זה, ורבים האוסרים.⁹ רבי עקיבא איגר הוסיף והגדיר את הדברים באופן חד יותר: איסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא אף במקרה שביטל ונאנס ולא ביער, שכן למעשה "חז"ל כללו כלל גדול בתקנתם" ואסרו באופן מוחלט כל חמץ שעבר עליו הפסח, גם במקרה שאין כלל חשש הערמה. זו הוכחת ר' עקיבא איגר:

הגע עצמך היכי דהדבר נודע רק מפיו של הבעלים שבא לשאול שלא ביער חמצו רק ביטלו כהוגן, וכי נימא דמותר דהא צריכים להאמין לו דבטלו במגו דאי בעי שתיק וגם אם יודע בעצמו הדינים והוא יודע האמת שבטלו כראוי וכי יכול הוא להתיר לעצמו החמץ אלא ודאי דבכל ענין אסרו חז"ל.

אם איסור חמץ שעבר עליו הפסח בשוגג, או במקרה שביטל ונאנס מלבער, היה משום חשש הערמה בלבד, היינו צריכים להתיר את החמץ במקרה בו הבעלים הוא זה שמספר לנו על כך, ולולי דבריו כלל לא היינו יודעים שמדובר בחמץ שעבר עליו הפסח. אך לא

8 ראו בפירוש מהר"ם חלאווה לפסחים כט, א, ובמאירי שם. במאירי מובאת גם שיטת חכמי לוניל, שלא התקבלה להלכה, שאף בחמץ בפסח לא גזרו במקרה שביטל, "הואיל ולא עבר עליו", וכן שיטת רבנו מנוח על הרמב"ם חמץ ומצה א, ד, שאף מעלה צד שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח מתייחס רק לעובר העבירה ולא לאחרים, וכמובן שגם חילוק זה לא התקבל להלכה.

9 ראו בחק יעקב סימן תמח, כא, המוכיח שהאיסור בחמץ שעבר עליו הפסח קיים גם לאחרים, אף שביטלו, והוא מתקשה בעניין זה לאור סוגיית הגמרא במועד קטן יג, א ממנה מוכח ש"היכי דעביר איסורא דאורייתא קנסו בנו אחריו, אך לא באיסור דרבנן", והאיסור הוא אף בהנאה, עיינו שם. אמנם למעשה הוא מקל כאשר יש צירוף של אונס וביטול חמץ, ותמה על האחרונים "שהחמירו חומרות יתירות בדינים אלו". אך המקור חיים (ביאורים תמח, ט) תמה על קולת החק יעקב מדין 'גזול' שהוזכר כבר ברמב"ן, שנאסר חמצו, אף ששם לא שייכת כל הערמה (וראו דבריו שם שבמקרה של גזלה לא שייך לדרוש מהנגזל לבטל את החמץ כיוון ש"אינו ברשותו").

כך היא ההלכה, ומכאן מוכיח ר' עקיבא איגר שהלכה למעשה, חמץ שעבר עליו הפסח נאסר באופן מוחלט, גם כאשר אין חשש הערמה.

נראה אם כן כי שיטה מרכזית בראשונים ובפוסקים תופסת - הלכה למעשה - את איסור חמץ שעבר עליו הפסח כאיסור מוחלט, ולא כאיסור 'צדדי' שכל עניינו קנס על עובר העבירה. עמדה זו עולה גם מניסוחם של כמה ראשונים. כך כתב רבינו דוד בביאורו לסוגיית חמץ שעבר עליו הפסח (כט, א ד"ה ורבי שמעון):

כל חמץ גמור של ישראל שעוברין עליו בבל יראה ובל ימצא לעולם הוא אסור אחר הפסח אע"פ שהפקידו אצל גוי ואע"פ שבטלו או שהפקידו שלא התירו אלא חמץ של נכרי בלבד... מפני שלא קיים בו ביעור כמצות חכמים.

לדבריו, כל חמץ שבאופן עקרוני עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא, ולא קיימו בו מצוות ביעור, נאסר לאחר הפסח. כך כתב גם הריטב"א (שם) בשם חכמי בית מדרשו:

פירש הרא"ה ז"ל בשם רבו הרמב"ן ז"ל דלא שעבר ממש אלא לשון תרגום הוא, ורצונו לומר: הואיל והוא עובר עלי' כלומר שראוי לעבור עליו.

וכן כתב המגיד משנה (חמץ ומצה א, ד): "עבר עליה לאו דוקא, אלא ראוי לעבור עליו, לאפוקי חמץ דנכרי בדוקא"¹⁰. כמוכן, גם פוסקים אלו מסכימים שהאיסור הוא מדרבנן בלבד, ורואים בו גזירה וקנס. אלא שלמעשה, תוכנו של הקנס מתאים לתפיסה לפיה בחמץ שעבר עליו הפסח יש בעיה עצמית, ואיסורו הוא מהותי. דבר זה מצריך תלמוד: מה היסוד לבאר כך את תוכנו של הקנס, ומה ההיגיון לבאר כך את דין חמץ שעבר עליו הפסח?¹¹

ד. חמץ שעבר עליו הפסח - איסור על עצם החמץ

בתשובה מרתקת של הנודע ביהודה, דן המחבר במקרה של אדם שנפטר בערב פסח, ולאחר הפסח גילו היורשים את החמץ, שלא נתבער קודם הפסח. הנודע ביהודה מסביר

10 וראו מה שהוכיח להחמיר מכוח דברי המגיד משנה, ומכוח ראיות נוספות, הפרי חדש בסימן תמת, ה, וראו גם תשובת הגרע"א שהובאה בפנים המאמר, המסתמך בין היתר על דברי המגיד משנה הללו בהתייחסותו המחמירה אף להנאה מחמץ שבאונס לא בוער, על אף שבוטל.

11 על דרך הצחות ניתן לבאר את עצם הביטוי 'חמץ שעבר עליו הפסח' בשתי דרכים: חמץ שאדם עבר עליו בבל יראה בפסח, ולחילופין, חמץ שחג הפסח עבר עליו. בעוד שפשטות מסקנת הבבלי בפסחים היא כאפשרות הראשונה, ההלכות שנקבעו על פי הראשונים והפוסקים בדין זה מתאימים יותר לאפשרות השנייה, שאף פשוטה יותר מבחינת המשמעות המילולית של המשפט: כל חמץ שעבר עליו חג הפסח, נאסר לאחריו.

מדוע דווקא בחמץ, בניגוד לאיסורים אחרים בתורה, הדין הוא ש"קנסו בנו אחריו", והחמץ אסור בהנאה גם עבור היורשים:

ונראה דבכל הנך שהזכרתי אף שקנסו חכמים מ"מ לא נקרא שם איסור על גוף הדבר דשדה שנטייבה לא נאסרה השדה שהרי אם יניחנה בורה במוצאי שביעית שוב בשנה שניה של שמיטה מותרת לו בעצמו. וכן כיון מלאכתו במועד ג"כ לא שייך שם איסור על המלאכה שהרי אחר המועד עושה מלאכתו. וכן צורם אוזן בכור אין שם איסור על הבכור שהרי אם יולד בו מום אחר מותר הוא עצמו לשחטו... אבל חמץ אחר הפסח כיון שאסרו חז"ל את החמץ חל שם איסור על החמץ שהרי בחייו הוא אסור בהנאה לכל העולם וכיון שחל שם איסור על החמץ אין דבר האסור חוזר להיות מותר ואף שמת העובר עבירה כבר נקרא שם איסור עליו ונשאר באיסורו גם אצל בנו...

הגדרתו של הנודע ביהודה היא שבחמץ לא קבעו חכמים איסור על האדם עובר העבירה, אלא החמץ עצמו נאסר: בפסח עצמו החמץ אסור בהנאה, ואם כן, לאחר שקבעו חכמים את איסור חמץ שעבר עליו הפסח הם השאירו את החמץ במצבו הקדום, ושם האיסור שכבר חל עליו בפסח נשאר לחול עליו גם לאחר החג. הנודע ביהודה אינו מרחיב בטעם הדבר, וממכלול דבריו ברור שלדעתו הטעם לאיסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא קנס וגזירה, אלא שהגדרת האיסור שונה בעקבות העובדה שהחמץ כבר היה אסור בהנאה, בניגוד למקרים האחרים בהם קנסו חז"ל עוברי עבירה. אמנם, לאור הגדרתו נראה שנוכל לבנות קומה נוספת בהבנת האיסור. קודם שנציע את הדברים, נביא גם מדברי ר' יעקב מליסא בספרו 'מקור חיים' (ביאורים, תמה, ט) המתייחס לייחודיות דיני חמץ שעבר עליו הפסח ולחומרות הגדולות שהתקבלו ביחס לאיסור זה:

יש לעיין מ"ט קנסו לאונס... וכן קשה הא דבחמץ קנסו בנו אחריו ובשאר קנסים בעי בש"ס [מו"ק יב, ב ועוד] אי קנסי בנו או לא...
ונראה דלא מקלינן באונס רק בדבר שהקנס הוא משום חטא ולענין שלא להפסיד אותו מחמת האונס דאונסא רחמנא פטריה, משא"כ הכא בחמץ דאם היה מסתלק האונס בתוך הפסח היה חייב לבערו והיה החמץ מתבער מן העולם ולא היה נשאר לו חמץ כלל וא"כ כשהיה אונס כל ימי הפסח ולא ביערו מהיכי תיתי ירויח ע"י האונס והרי הוא כמבוער וחייב לבערו ומהאי טעמא ג"כ קנסו לבנו ולאחרים.

המקור חיים מגדיר שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח נבחן לפי השאלה מה היה מצבו של החמץ אילו היה היהודי מתנהג כדין: בעקבות איסורי השחיית חמץ ומצוות

תשביתו, החמץ לא היה אמור להתקיים ברשותו של האדם בפסח,¹² וממילא, גם במצב בו באופן מקרי - וללא כל פשיעה של האדם - החמץ נשאר ברשותו - אסרו חכמים ליהנות מהחמץ. ניתן לנסח את יסודו של המקור חיים באופן טכני בלבד: חכמים הרחיבו את הקנס בחמץ שעבר עליו הפסח כיוון שבכל מקרה האדם לא היה אמור ליהנות מהחמץ לאחר הפסח, ובקנס אותו קבעו - רחב ככל שיהיה - אין למעשה כל הפסד. זאת בניגוד למקרים האחרים בהם קנסו חכמים עוברי עבירה, בהם אילולא העבירה ניתן היה ליהנות מהחפץ, ועל כן הקנס נקבע בהתאם למרכיב האיסורי של מעשה העבירה, ולא נקבע באופן מוחלט ורחב.¹³

ייתכן שהצעה 'טכנית' כזו של דברי המקור חיים אכן מתאימה יותר לכוונתו המקורית. אולם, נראה להציע לאור דבריו, ולאור הגדרת הנודע ביהודה לעיל, תפיסה עקרונית ורחבה יותר בנוגע לאיסור חמץ שעבר עליו הפסח, גם אם להלכה התקבל שמדובר

12 המקור חיים לא מתייחס לאפשרות העקרונית - מדאורייתא - לבטל חמץ בלב ולהשאיר את החמץ ברשות האדם לאחר הפסח. השוו גם לדברי הגרע"א (מה"ק סימן כג) ש"כיון דחז"ל אמרו שלא לסמוך על תקנה זו (ביטול חמץ ללא ביעורו) ממילא הוי כמו דאורייתא", עיינו שם. מכל מקום, עצם שאלה זו קשורה לשאלה הכללית הנוגעת ליחס שבין אפשרות הביטול - המקובלת להלכה כמי שיוצאים בה ידי חובה מדאורייתא (כמבואר בראשונים בריש מסכת פסחים ובדף ד, ב) - לבין חובת ביעור החמץ: ודאי לשיטת ר' יהודה, הסובר ש'אין ביעור חמץ אלא שריפה' (שיטה זו תידון להלן בהרחבה), קשה להבין כיצד מועיל ביטול חמץ לקיום החובה מדאורייתא. שאלה זו קשה הלכה למעשה לשיטת רש"י בה נדון להלן, לפיו חיוב שריפת חמץ דווקא חל קודם חצות, וזהו גם הזמן בו מועיל ביטול חמץ מן התורה (קושיה זו כבר הקשה על רש"י רבנו דוד בחידושו לפסחים יב, ב. רבנו דוד עצמו שם ו, ב סובר שבביטול חמץ רק נפטרים מאיסורי השהייה, אך לא מקיימים מצוות עשה חיובית של תשביתו, אך לשיטת רש"י עצמו שם ד, ב מבואר שגם מקיימים בזה מצוות עשה, ולכן על שיטתו אכן קשה). להרחבה בעניין זה ראו שיעורו של מורי הרב אריאב עוזר בענין "תשביתו", בתוך ארכיון שיעוריו, שיעור שנו. יש לציין לעובדה היסודית שעשויה להסביר עניין זה לפחות מבחינת פשט המקורות התנאיים: המושג 'ביטול חמץ' מופיע במשנה (פסחים ג, ז) ביחס למקרה מסוים בלבד העוסק במקרה בו אין אפשרות מעשית לבער את החמץ, ורק בתקופה מאוחרת ניתן למצוא את ההמשגה המגדירה את ביטול חמץ כאפשרות, אולי הראשונית, לקיום מצוות תשביתו (וראו גם י"ד גילת, "ביטול חמץ בפסח", בר אילן, יא [תשל"ג], עמ' 25-17). במובן הזה, שיטת הראשונים לפיה לא מועיל ביטול בחמץ ידוע (היא שיטת חכמי פרוכנס, המסוכמת במאירי בפסחים ב, א והיא גם שיטת הרמב"ם במהדורה קמא של חמץ ומצה ב, ב), מתאימה יותר לפשט המשניות, ולפיה לא עולה השאלה הנידונה כאן, ולכן נראה שאין בה כדי להקשות על מהלכנו העקרוני הכללי.

13 לדוגמה: במקרה של שדה שנטיבה בשביעית, אילולא העבירה ניתן היה לעבוד בשדה כרגיל בשנה השמינית, ורק בעקבות העבירה הדבר נאסר, וממילא יש צורך ב'עבירה' כדי לקנוס.

באיסור דרבנן בלבד. איסור חמץ שעבר עליו הפסח אינו גזירה בעלמא, אלא הוא קיום ומימוש של כוונת התורה, העולה מתוך איסורי השהיית חמץ בפסח: ייעודם של איסורים אלו אינו מצטמצם בסילוק החמץ מגבול היהודי במסגרת חג המצות, במטרה למנוע את אפשרות אכילתו או ליצור נתק נפשי מוחלט בין האדם לחמץ בחג עצמו, וכפי שהצענו בראש המאמר. איסורים אלו מכוונים לקביעה רחבה יותר, לפיה אין מקום לחמץ בגבולות ישראל אלא בתוך מסגרת הזמן שבין פסח לפסח: בתחילת השנה נאסר החמץ כליל, ורק לאחר שבעת ימי החג מגיע זמנו של החמץ, המסתיים עם הגעת החג בשנה הבאה. מחזור חדש של חמץ מתחיל בכל שנה לאחר חג המצות. דבר זה עשוי להיות נכון עקרונית, גם בלי שנגדיר באופן איסורי ומוחלט את דין חמץ שעבר עליו הפסח: אם יתקיימו ציווי התורה, ממילא כל חמץ שיימצא בגבולנו לאחר הפסח, יהיה כזה שנוצר 'לאחר הפסח', או שבמהלך הפסח לא היה ברשות ישראל. לדברינו, דבר זה הוא חלק ממטרת איסורי השהיית החמץ, ולאור מטרה זו יוסבר גם הקנס שקנסו חכמים: הקנס על חמץ שעבר עליו הפסח אינו רק 'קנס טכני' שמטרתו להעניש את עוברי העבירה, אלא הוא יוצר הלכה למעשה את מה שהיה אמור לקרות כתוצאה משמירה על איסורי בל יראה, ומדובר בעצם בקביעה הלכתית המתאימה לרצון התורה בנוגע לחמץ: עם הגעת חג המצות, החמץ של השנה הקודמת 'יורד מהמדפים', ואיסורו נמשך מדרבנן גם לאחר החג, אז מתחיל 'מחזור חדש' של חמץ. זהו עומק דברי הראשונים שהגדירו שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח כולל כל חמץ ש"ראוי לעבור עליו" (וכדברי המגיד משנה שהובאו לעיל), אף אם לא התקיימה ביחס אליו עבירה בפועל.

בהמשך המאמר נרחיב ונעמיק יותר במשמעותה של טענתנו בנוגע לאיסורי השהיית חמץ ולתפיסה של 'מחזור החמץ' המתחיל מחדש בכל שנה לאחר חג המצות. קודם לכן, נראה לבסס יותר את הכיוון העקרוני, לפיו איסור חמץ שעבר עליו הפסח הינו איסור מהותי המשקף את רצון ומטרת התורה באיסורי חמץ בכלל, דרך עיון במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדין חמץ שעבר עליו הפסח.

ה. מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדין חמץ שעבר עליו הפסח

שנינו בתוספתא (פסחים א, ח):

האוכל חמץ אחר חצות וחמץ שעבר עליו הפסח הרי זה בלא תעשה ואין בו כרת
דברי ר' יהודה. וחכמים אומרים: כל שאין בו כרת אין בו בלא תעשה.¹⁴

14 מחלוקת התנאים לגבי חמץ קודם הפסח נשנתה גם בספרי לדברים (קל), ושם מייצג את שיטת חכמים שבתוספתא ר' שמעון, והוא גם בר הפלוגתא של ר' יהודה בסוגיית הבבלי בפסחים כח, ב.

מבואר כאן שלדעת ר' יהודה, חמץ שעבר עליו הפסח אסור בלאו. מחלוקת זו מובאת גם בגמרא בפסחים (כח, ב) על משנת חמץ שעבר עליו הפסח, ושם ישנה מחלוקת משולשת בין ר' יהודה, ר' שמעון - המקביל לשיטת חכמים שבתוספתא - ור' יוסי, שלשיטתו חמץ אינו אסור בהנאה אפילו תוך הפסח. כפי שראינו, שיטת רבא בסוגיה (כט, א) היא להעמיד את המשנה כר' שמעון, שלפי שיטת הבבלי אסור חמץ שעבר עליו הפסח מדרבנן בלבד. אולם, רב אחא בר יעקב שם מעמיד את המשנה כשיטת ר' יהודה:

אמר רב אחא בר יעקב: לעולם רבי יהודה היא, ויליף שאור דאכילה משאור דראייה.
מה שאור דראייה - שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה - אף
שאור דאכילה: שלך אי אתה אוכל, אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה.

לדעת רב אחא בר יעקב, ר' יהודה אסור חמץ שעבר עליו הפסח בלאו, אך דווקא חמץ של ישראל (כמבואר במשנה: "משום שנאמר לא יראה לך"),¹⁵ ולכן שיטתו מתאימה לדברי המשנה, המחלקת בין חמץ של ישראל לחמץ של נכרי, ומסמיכה את איסור חמץ של ישראל שעבר על הפסח לפסוק 'לא יראה לך'. אולם, מהסוגיה עולה שרבא חולק על רב אחא בר יעקב ומבין שלדעת ר' יהודה גם חמץ של נכרי אסור לישראל לאחר הפסח, מן התורה (כפי שמפורש ב'סתמא' שבתחילת הסוגיה: "אי ר' יהודה, חמץ סתמא קאמר, אפילו דנכרי"), ולכן לא ייתכן להעמיד את המשנה כמותו, שכן המשנה בפירוש מחלקת בין חמץ של ישראל לחמץ של נכרי. לכן טוען רבא שיש להסביר את המשנה כשיטת ר' שמעון, שלשיטתו אסור את החמץ לאחר הפסח מדרבנן בלבד. אמנם, בירושלמי (פסחים ב, ב) נראה שהעמידו את המשנה באופן פשוט כר' יהודה:

מאן תנא לא יראה לך ר' יודה דתני האוכל חמץ משש שעות ולמעלה וכן חמץ
שעבר עליו הפסח הרי זה בלא תעשה ואין בו כרת דברי ר' יודה. רבי שמעון אומר
כל שאין בו כרת אין בו בלא תעשה.

שיטת רב אחא בר יעקב מוצגת כשיטה המובנת מאליה בהבנת המשנה על פי הירושלמי, ואכן, פשט המשנה מתאים יותר לשיטת ר' יהודה, שכן היא מסמיכה את

15 רש"י (ד"ה ויליף) מפרש את דברי רב אחא כפשוטם, ולפי זה יוצא שלדעתו ר' יהודה מתיר אכילת חמץ של נכרי בפסח (!). הראשונים חולקים על רש"י, אך עיון בדבריהם מלמד שיתכן ואינם חולקים עקרונית, אלא סוברים שעצם אכילת החמץ מכניסה אותו לרשות ישראל מבחינה קניינית, וממילא הוא נאסר באכילה (ראו לדוגמה בתוספות שם ד"ה בדין). שיטה מופלאה זו מוכיחה שעיקר איסור חמץ הוא בסילוק החמץ מרשות ישראל, ולא באכילתו, וברור שבמסגרתה אין מקום להבנה לפיה איסורי השהיית חמץ הם סייג לאיסור אכילת חמץ (לעיל הע' 2-3).

איסור חמץ שעבר עליו הפסח לאיסור לא יראה לך.¹⁶ ואמנם, עצם איסור חמץ שעבר עליו הפסח נדרש לשיטת ר' יהודה מריבוי איסורי אכילת חמץ, וכפי שמבואר בסוגיית הבבלי והירושלמי שם. אך יתכן שהמשנה - בהנחה שהיא מתאימה לשיטתו - בחרה בפסוק 'לא יראה לך' לא רק כדי להבחין בין חמץ של נכרי לחמץ של ישראל, אלא גם כדי להבהיר את ההיגיון שבאיסור, וכדברינו לעיל: איסור 'לא יראה לך' אמור להוביל לכך שלא יישאר כלל חמץ ברשותו של האדם בפסח, וממילא פשוט הוא שלאחר הפסח אין אלא חמץ חדש. אם במקרה נמצא חמץ שעבר עליו הפסח, דהיינו - חמץ שלא התקיים בו 'לא יראה לך' - הוא נאסר מהתורה מסיבה זו, דבר שנלמד בדרשה מריבוי פסוקי איסור אכילת חמץ בתורה.¹⁷

מעבר לקביעה שפשט המשנה הוא שאכן יש בחמץ שעבר עליו הפסח איסור תורה, וכשיטת ר' יהודה, בירושלמי ישנו חידוש נוסף הנוגע לשיטת ר' שמעון, שנחלקו בדעתו אמוראים:

מודה רבי שמעון באסור שהוא אסור. איסורו מהו ר' ירמיה אמר איסורו דבר תורה רבי יונה ורבי יוסה תריהון אמרין איסורו מדבריהן.

באופן פשוט, שיטת ר' ירמיה היא שלדעת ר' שמעון גם חמץ לאחר הפסח אסור מהתורה, אך לא בלאו (וכן מפורש בקרבן העדה על אתר).¹⁸ משמעות הדברים היא

16 לפי מהלך הבבלי נראה שבסוף הסוגיה (כט, ב) חזר בו רב אחא מהסברו בשיטת ר' יהודה, והודה לדברי רבא. אך ראו בתוספות שם (ד"ה הדר ביה) שהוכיחו מהגמרא בחולין (ד, ב) ש"התם סברוה כסלקא דעתיה דהכא לרב אחא מעיקרא".

17 יש לציין לבחירה בפסוק 'לא יראה לך' דווקא: מעבר למיעוט חמצו של נכרי מהמילה 'לך', ייתכן שהבחירה בפסוק זה משקפת את העובדה שדווקא ממנו עולה האפשרות לפרש את איסורי השהיית חמץ בפסח כאיסורים עצמיים ולא רק כסייג לאיסור אכילת חמץ: ראו לעיל הע' 2 ולהלן הע' 54.

18 יש לציין שלדעת רבים מן הראשונים, גם ר' שמעון מודה שיש חיוב מדאורייתא להשבית את החמץ קודם הפסח, והלכה כמותו, ושיטה זו מתאימה יותר לשיטת הסוברים שגם לאחר זמנו סובר ר' שמעון שהאיסור הוא מן התורה, שכן המחלוקת על חמץ קודם זמנו ועל חמץ לאחר זמנו מוצגת כבריייתא בפסחים כח, ב ובתוספתא, כמחלוקת אחת: ראו דיון נרחב בראשונים שם (לדוג', בתוספות ד"ה ר' שמעון, וברא"ש ב, ד) בנוגע לשאלת הפסיקה במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון קודם הפסח ולאחר הפסח, ולתלות בין המחלוקות. מן הראוי לציין כאן להשגתו החריפה של הנודע ביהודה (תניינא או"ח סימן ס) על דברי קרבן העדה שהובאו בפנים: "מעולם לא עלה על דעת שום אמורא לומר דלר"ש אסור מה"ת אחר הפסח, ומ"ש הקרבן העדה דלפני זמנו אסור מה"ת מטעם תשביתו ואחר זמנו כלפני זמנו הם דברים בטלים וא"כ יש עשה דתשביתו אחר הפסח אתמהא. ומעולם לא עלה זה על דעת שום אדם אפילו לר"י" (וראו גם הערתו העקרונית קודם לכן).

שלכולי עלמא איסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא מהותי, ואינו קנס וגזירה בעלמא כשאר קנסות עוברי עבירה.

שיטה זו פותחה בשו"ת 'שבט הלוי' (א, קמד) המסביר על פיה את שיטת בעל העיטור שהובאה בטור (או"ח תמח): לדעת העיטור, גם חמץ של נכרי אסור לאחר הפסח באכילה, וכל מה שהתירה המשנה הוא הנאה מחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח. שבט הלוי מסביר את הדברים כך: לדעת העיטור, חמץ של ישראל אסור באכילה מן התורה, וכשיטת ר' שמעון לפי הירושלמי, ובחמץ של נכרי גזרו חכמים לאוסרו רק באכילה (גזרו בנכרי אגב ישראל) ובישראל גזרו אף בהנאה (גזרו בהנאה אגב אכילה).¹⁹ והנה, בתוך דבריו מפנה שבט הלוי למקור אפשרי ל'איסור עשה' הקיים בחמץ שעבר עליו הפסח, אף לשיטת ר' שמעון הסובר שאין לאו בעניין זה. על הפסוק "שֶׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ אֹתוֹ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבְּתוּ אֹתוֹ שְׁאֵר מִבְּתֵיכֶם כִּי פֶלַח אֵיכָל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד יוֹם הַשְּׁבַעִי" (שמות יב, טו), דרשו במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דפסחא פרשה ח):

"מיום הראשון עד יום השביעי": ענשו שבעה ואזהרתו לעולם.

שבט הלוי מאריך לבאר על פי המכילתא כי יש חיוב עשה של תשבתו הממשיך גם לאחר הפסח - "אזהרתו לעולם", ולדעתו הדרשה המובאת בברייתא זו היא המקור לשיטת ר' ירמיה לפיה איסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא מן התורה גם לדעת ר' שמעון.²⁰

בין אם נקבל דבריו ובין אם לא, ברור כי קיימת שיטה ולפיה גם ר' שמעון מסכים לאיסור עקרוני בדין חמץ שעבר עליו הפסח. ממילא, גם אם הלכה למעשה אנו נוקטים כשיטה שהאיסור אינו אלא מדרבנן, ייתכן מאוד שהלכותיו נקבעו והתעצבו לאור התפיסה העקרונית - שוודאי קיימת, גם אם אינה מוסכמת - לפיה חמץ שעבר עליו

19 על פי דבריו מסביר שבט הלוי גם את שיטת הב"ח בסימן תמט הסובר שספק חמץ שעבר עליו הפסח אסור באכילה ומותר בהנאה, "והיינו דאכילה הוי ספיקא דאורייתא משא"כ הנאה".

20 ראו המשך דברי המכילתא שם: "עונש שמענו אזהרה לא שמענו, ת"ל: "כל מחמצת לא תאכלו". מרתק להשוות לדברי האבן עזרא בפירושו הקצר לשמות (יב, יט): "ואילו היינו רודפים אחרי מה שידמה לנו לפי דעתנו בכתוב, ולא נסמוך על ההעקקה, הנה כתוב כל מחמצת לא תאכלו, בכל מושבותיכם תאכלו מצות, ולא הזכיר ימים שבעה. אם כן, לא נאכל חמץ לעולם?!".

יש לציין כאן לדברי התשב"ץ, ג סימן נא, המבאר את דרשת המכילתא הנ"ל אליבא דר' יהודה דווקא, ולחילופין מציע שהנוסח שלפנינו משובש, עיינו שם.

הפסח כלל לא אמור להתקיים במציאות, ועל כן גם לשיטה שהוא נאסר מדרבנן בלבד, הוא נאסר באופן מוחלט וקטגורי: ²¹ נקבע איסור על עצם החמץ, הממשיך את האיסור שכבר חל על החמץ בכניסת החג (כדברי הנודע ביהודה) במנותק משאלת מעמדו של המחזיק בחמץ כעובר עבירה (וכדברי הראשונים והפוסקים לעיל). איסור זה מבטא את מטרת התורה באיסורי השהיית חמץ היוצרים מציאות של 'סיום עונת החמץ' עם בואו של חג המצות (וכפי שהרחבנו לאור דברי המקור חיים), והתחלה של 'מחזור לחם' חדש לאחר החג.

קודם שנבוא להעמיק יותר בהסבר היסוד המחשבתי העומד מאחורי הדברים, ובביסוס הכיוון העקרוני המוצע בדברינו דרך הלכות נוספות בתורה, נרחיב את היריעה בשיטת ר' יהודה עצמו, אשר לו שיטה ייחודית בסוגיות נוספות בשני הפרקים הראשונים במסכת פסחים, ונראה כיצד דבריו בהלכות שונות משתלבות לתמונה רחבה יותר לאור המהלך שהתבאר עד כה.

21 בחידושי הריצ"ד לסוגיית חמץ שעבר עליו הפסח האריך להוכיח כי התפיסה המקובלת יותר בהלכה התנאית הקדומה אכן גרסה כי ישנו איסור על חמץ שעבר עליו הפסח, מעיקר הדין, ולא כגזירה בעלמא, ולדעתו, איסור זה התייחס גם לחמץ של נכרי (וכשיטת רבא בדעת ר' יהודה, ולא כשיטת רב אחא בר יעקב והירושלמי). בין היתר הוא מוכיח זאת מהסוגיה בעירובין סד, ב שם מתחדש מאותו "מעשה ברבן גמליאל שהיה רוכב על החמור" ש"חמצו של נכרי אחר הפסח מותר בהנאה", וממהלך הסוגיה ברור שבימי רבן גמליאל היתה קביעה זו בגדר חידוש, ולא היתה זו הלכה מוכרת. הריצ"ד מוכיח שבתקופה הקדומה היו שסברו שיש חיוב לדאוג לסילוק מוחלט של החמץ "מכל גבולך" (וכאן אנו עדים שוב להצמדת התפיסה העקרונית בדין חמץ שעבר עליו הפסח, לפסוק בשמות יג, דווקא, ראו לעיל הע' 2, 17 ולהלן הע' 54), כולל חמצו של נכרי, ורק בתקופה מאוחרת יותר התקבלה למעשה הדרשה המובאת בסוגיה בפסחים ה, ב, לפיה אין כלל איסור בחמץ של נכרי (ראו גם להלן הע' 36 בחלקה השני). לדעת הריצ"ד, גם הברייתא (פסחים ה, ב) סברה שחמץ של ישראל אסור גם לאחר הפסח מן התורה, וכשיטה זו נקטה גם המשנה בפסחים כח, א (אלא שחילקה בין חמץ של ישראל לחמץ של נכרי) אלא שלמעשה שיטה זו נדחתה מההלכה על ידי תנאים מאוחרים יותר (לניתוח נרחב של סוגיית 'חמץ של אחרים' - בפסח עצמו (!) - במקורות התנאיים, ראו מאמרו של מו"ח ר' דוד הנשקה, "חמץ של אחרים", לעיל הע' 2). אם נקבל תפיסה זו, נוכל להסביר כי איסור חמץ שעבר עליו הפסח היה מקובל כאיסור 'מדינא', מדין תורה, מהטעמים שהתבארו כאן ועוד יתבארו להלן. אף שבהמשך התקבל להלכה כי אין איסור תורה בחמץ שעבר עליו הפסח, אלא קנס מדרבנן בלבד, חלק מההלכות החמורות שעיצבו את ההלכה המקורית נשארו בפרטי האיסור שכן התקבל להלכה, מה שעשוי להסביר את החומרות השונות הקיימות בהלכות חמץ שעבר עליו הפסח, שאינן מתאימות לשאר קנסות שנקנסו בהם עוברי עבירה.

ו. שיטת ר' יהודה בדיני בדיקת וביעור חמץ

במשנה בתחילת פרק שני בפסחים (כא, א) נחלקו ר' יהודה וחכמים כיצד מקיימים את מצוות ביעור חמץ, "תשביתו שאר מבתיכם": לדעת ר' יהודה "אין ביעור חמץ אלא שריפה" ולדעת חכמים ניתן לקיים את המצווה בכל דרך אפשרית בה החמץ כלה מן העולם: "אף מפרר וזורר לרוח או מטיל לים"²². בגמרא (כו, ב, והשוו מכילתא דר"י מסכתא דפסחא פרשה ח) מבואר שמקורו של ר' יהודה הוא מדין נותר:

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?

כבר עמד הרב שך ב'אבי עזרי' (חמץ ומצה א, ד) על הקשר בין דברי ר' יהודה, הלומד מנותר שיש לשרוף את החמץ דווקא, לבין שיטתו שחמץ לאחר הפסח אסור מהתורה בלאו: נותר הוא דוגמא לדבר שההלכה קובעת לו זמן, ובחלוף אותו הזמן, יש לשורפו. אם כן, כיוון שר' יהודה משווה בין חמץ לנותר, מובן מאוד שלשיטתו אין מקום גם לחמץ שעבר עליו הפסח, שהרי משהגיע זמן הפסח, 'עבר זמנו'²³. במילים אחרות המתאימות למהלך המאמר: השוואתו של ר' יהודה בין חמץ לבין נותר עשויה ללמד שחמץ לא רק אסור בחג המצות עצמו, אלא שבחג המצות מסתיים זמנו, וממילא חמץ שעבר עליו הפסח נשאר באיסורו.

והנה, בנוגע למחלוקת ר' יהודה וחכמים נחלקו רש"י ותוספות, ומחלוקתם נוגעת לפירושה של מסורת נוספת המובאת בסוגיה אחרת (יב, ב) בשם ר' יהודה:

22 דיון חשוב ישנו בשאלה האם לדעת חכמים עיקר מצוות ביעור חמץ היא בתוצאה של הסרת החמץ מרשות היהודי, או שגם לשיטתם יש חיוב של 'מעשה איבוד' של החמץ, אלא שלשיטתם אין הדבר צריך להיעשות בשריפה דווקא, אלא גם באופן אחר המביא לכילוי. ראו בעניין זה בשפת אמת לפסחים כח, א ד"ה רש"י פי', שאגת אריה (ישנות) סימן פג, מקור חיים ביאורים תלא (הקדמה) ובמחלוקת האבני מילואים (סימן יט) עם ר' חיים מבריסק (בחדושינו על הרמב"ם חמץ ומצה א, ג) בנוגע לשאלה האם לדעת חכמים אפר חמץ הוא בכלל הנשרפים 'אפרן מותר' (ראו תמורה לד, א ובתוספות שם לג, ב ד"ה הנשרפין, ובתוספות פסחים כא, ב ד"ה בהדי). לשיטה לפיה גם חכמים אינם מסתפקים בתוצאה של הסרת החמץ, אלא דורשים 'מעשה איבוד', היסוד העקרוני האמור כאן עשוי להתקיים גם בשיטתם, גם אם בצורה פחות חדה.

23 וראו באבי עזרי שם שמכוח הבחנה זו העמיד קושיה על הראשונים הסוברים שהלכה כר' יהודה ש'אין ביעור חמץ אלא שריפה', אך מאידך סוברים שחמץ לאחר הפסח מותר מן התורה: אם חמץ שווה לנותר, כיצד ייתכן שהוא חוזר להיות מותר לאחר הפסח? ראו שם תירוצו, ויש לדון גם בדרכים נוספות. תודתי נתונה לרב אורי ליפשיץ שהפנני לדברי הרב שך הללו ואף סיעני בפיתוח כיוון המחשבה העקרוני המוצע במאמר.

אמר רבי יהודה: אימתי - שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו - השבתתו בכל דבר!

בביאור גמרא זו נחלקו הראשונים: רש"י (שם ד"ה שלא בשעת ביעורו) סובר ש'שעת ביעורו' היא לאחר שאיסור חמץ כבר חל - בשעה שישיית בערב פסח - והחיוב לשרוף חמץ חל דווקא כאשר מקיימים את דין ביעור חמץ כראוי, קודם זמן איסורו.²⁴ לעומת זאת,²⁵ התוספות (שם ד"ה אימתי) סוברים שהחיוב לשרוף שייך דווקא לאחר חצות, אך קודם חצות השבתתו בכל דבר.²⁶ אחת הקושיות שמקשים תוספות על שיטת רש"י היא מהלימוד מנותר:

24 לבעיה הקיימת בשיטת רש"י, בעניין היחס בין החיוב לבער חמץ קודם חצות דווקא, לבין האפשרות לבטלו, ראו לעיל הע' 12.

25 מחלוקת רש"י ותוספות משליכה באופן ישיר על חשיבות המנהג המקובל המובא ברמ"א (תמה, א) לשרוף חמץ בבוקר יד בניסן, קודם זמן האיסור: לדעת התוספות אין למנהג זה שורש של ממש בהלכה, ולדעת רש"י מנהג זה מיוסד על שיטת ר' יהודה, שיש ראשונים הפוסקים כמותה להלכה (ראו בתוספות פסחים כז, ב ד"ה אין, רא"ש ב, ג, וטור א"ח תמה).

26 התוספות הולכים בעניין זה לשיטתם בכמה עניינים, שהמכנה המשותף להם הוא שאין מצווה 'חיובית' קודם הפסח ביחס לחמץ, במובן של מצווה שיש עניין לקיימה, וכל החיובים נועדו להימנע מלעבור על איסור בל יראה, ולתקן את העבירה - במקרה שכבר נעשתה - אם נמצא חמץ בפסח: לדעת התוספות, מצוות תשביתו חלה רק לאחר חצות (וממילא הדרישה לדעת ר' יהודה לשורפו - לא יכולה לחול קודם לכן), אך קודם חצות אין כלל 'חיוב', אלא שעל האדם מוטל לא לעבור על 'בל יראה' (ראו דבריהם בנ"ד, ב ד"ה מדאורייתא), והדברים מתאימים לכך שגם חובת בדיקת חמץ לשיטתם בתחילת המסכת אינה קיום - מדאורייתא או מדרבנן - של מצוות תשביתו, אלא נתקנה מטעמים צדדיים של 'שמא יבוא לאוכלו', ובניגוד מוחלט למוצג להלן בנוגע למשמעות חיוב הבדיקה (ויש להשוות דבריהם לדברי שאר הראשונים בריש המסכת, ואין כאן המקום). ראו גם שיטת התוספות בפסחים צה, א (ד"ה בפרטיה) שלדבריהם הלאו של 'לא יראה' הוא לאו הניתק לעשה של תשביתו (בניגוד לשיטת הרמב"ם, לפיו מצוות תשביתו חלה קודם חצות דווקא, ראו דבריו בריש פרק ב וכן א, ג), מה שמלמד שלשיטתם אין משמעות חיובית למצווה, מלבד הסרת וניתוק הלאו. לשיטה זו יש לצרף גם את דברי הרא"ש בפסחים א, י: לפי הרא"ש לא מברכים שהחיינו על מצוות בדיקת חמץ כיוון שאינה אלא "לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד, סמכינן לה אזמן דרגל". הרא"ש משווה זאת למנהג להמתין עם ברכת שהחיינו בעשיית סוכה ולולב עד זמן המצווה, אך הדברים אינם דומים: בסוכה ולולב ממתנים מלברך על המצווה בשעת העשייה, עד לזמן קיום המצווה עצמה, (אלא שלמעשה, בדרך כלל, ברכת שהחיינו בליל יום טוב ראשון של חג עולה גם על עצם הרגל וגם על קיום מצוות הישיבה בסוכה, אך זהו צירוף מקרי בלבד, וראו דברי הרמ"א בסיומן תרמ"א בנוגע למי שאכל בלילה הראשון מחוץ לסוכה). אך כאן, כיצד ברכת שהחיינו על הרגל נוגעת למצוות בדיקת חמץ?

מנותר יליף ר' יהודה דחמץ בשריפה, ונותר אחר שיעורו טעון שריפה וכמו כן חמץ!

כיוון שר' יהודה לומד מנותר, יש להשוות לנותר, הטעון שריפה דווקא לאחר שהגיע זמן האיסור. אולם, האופן בו מופיע החילוק בין שעת ביעורו ללא שעת ביעורו במדרשי התנאים, מתאים לשיטת רש"י. כך שנינו במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דפסחא, ח):

אמר לו ר' יהודה:²⁷ סבור אתה שאתה מחמיר עליו ואינך אלא מקל עליו! הא אם לא מצא אור ישב לו ולא ישרוף?! אלא בלשון הזה הוא אומר עד שלא תגיע שעת הביעור מצות כילוי בשריפה. משהגיעה שעת הביעור מצות כילוי בכל דבר.

כאן מפורש שאם מחלקים בין קודם חצות לאחר חצות, הצורך בשריפה הוא דווקא לפני חצות (על אף שגם במכילתא הצורך בשריפה נלמד מנותר!), וכך מופיע החילוק גם במכילתא דרשב"י (שמות יב, טו).²⁸

נציע בשיטת ר' יהודה הסבר המרחיב את שיטתו, לאורו נוכל לבאר את שיטת רש"י. לשם כך נפנה לבחון מקום נוסף בו מופיעה שיטתו הייחודית של ר' יהודה, בנוגע למצוות בדיקת חמץ הנידונה במשניות בריש המסכת.

נראה שלשיטת הרא"ש, בדיקת חמץ אינה מהווה קיום מצווה עצמאית, וכל משמעותה היא אמצעי לכך שהאדם לא יעבור על איסורי חמץ החלים בחג עצמו, שבכניסתו מברכים שהחיינו.

יש להעיר ששיטת רש"י בפסחים צה, א (ד"ה ולא יראה) גם היא שלא יראה הוא לאו הניתק לעשה, והדברים מצריכים הסבר לאור שיטתו שחייב תשבתו חל קודם חצות, שכן לשיטתו ר' יהודה מצריך לשורפו קודם חצות דווקא. ראו בעניין זה בשיעורו של הרב עוזר שהוזכר לעיל הע' 12.

²⁷ בנוסח הדפוס שבמכילתא מימרה זו מיוחסת לר' יהודה בן בתירה, וברור שאף אם כך הם הדברים (וראו להלן הע' 29), יש בדברים כדי לחזק את פרשנותו של רש"י בביאור סוגיית הגמרא בדף יב, ב. מכל מקום, בנוסח המכילתא שבכתב יד אוקספורד הנוסח הזה למובא בבבלי.

²⁸ החילוק במכילתא דרשב"י מופיע בסתם, ולאחר מכן מוצגת שיטת ר' יהודה שיש לשרוף, ומשמעות הדברים הפשוטה היא שלפי המכילתא ר' יהודה מצריך שריפה לעולם, בין לפני זמנו ובין לאחר זמנו.

התוספות בפסחים יב, ב מפנים לירושלמי כראיה לשיטתם. ואכן, בפרק ב הלכה א מבואר בירושלמי שלדעת ר' יהודה הצורך בשריפה הוא דווקא לאחר חצות, אך שם מובאת שיטת תנאים אחרת הסוברת שיש צורך בשריפה דווקא לפני חצות, ולאחר חצות "בכל דבר שהוא יכול להשביתו", ושיטה זו מקבילה לסתמא של המכילתא דרשב"י.

כך שנינו במשנה בפרק ראשון (פסחים י, ב):

רבי יהודה אומר: ²⁹ בודקין אור ארבעה עשר, ובארבעה עשר שחרית, ובשעת הביעור. וחכמים אומרים: לא בדק אור ארבעה עשר - יבדוק בארבעה עשר, לא בדק בארבעה עשר - יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד.

לפי פשט המשנה, לדעת ר' יהודה אין להסתפק בבדיקת חמץ אחת, אלא יש לבדוק שלוש פעמים: בכניסת יום יד, בבוקר ולקראת חצות - "שעת הביעור". כך נראה גם מפשט המכילתא המביאה את שיטת ר' יהודה (מסכתא דפסחא, יז), וכך מבואר בירושלמי (פסחים א, ג):

א"ר יוחנן טעמא דר' יודה כנגד ג' פעמים שכתוב בתורה (דברים טז, ד) לא יראה לך שאור...

דברים דומים הובאו גם בתחילת סוגיית הבבלי במקום:

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

אמנם, מסקנת הבבלי היא שגם לדעת ר' יהודה, אין חובה לבדוק לכתחילה ג' פעמים, אלא דווקא 'אם לא בדק', ומחלוקתו עם חכמים נוגעת לשאלה האם מי שלא בדק

29 הלכה זו מובאת גם במכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דפסחא, פרשה יז, ושם גורסים כתבי היד - בניגוד לנוסח הדפוס - ר' יהודה בן בתירה, ולא ר' יהודה (וראו לעיל הע' 27 ולהלן הע' 36). גם אם נקבל למעשה את מסורת המכילתא ונטען שהנוסח 'ר' יהודה' שהובא במשנה בפסחים (וכן הוא הנוסח גם בכתבי היד של המשנה!) הוא המשובש (שכן סביר יותר לקצר את הסיומת 'בן בתירה' מאשר להוסיפה), ניתן ללמוד מהשיטה ההלכתית עצמה את העיקרון המסביר את שיטת ר' יהודה בהלכה של "אין ביעור חמץ אלא שריפה", לביאורו של רש"י בעניין זה, ועל כן הדברים 'אינם מעכבים' מבחינת מהלך המאמר. לעצם העניין, ניתן להציע כי מסורות המשנה והמכילתא לא סותרות אלו את אלו, אלא שהלכה זו נאמרה במקורה על ידי ר' יהודה בן בתירה, והמשיך את שיטתו - ואולי במקור אף אמרה בשמו - ר' יהודה בר' אלעאי. אם כנים הדברים, ההלכה המובאת בשם ר' יהודה בן בתירה להלן הע' 36 משמעותית מאוד למהלך המאמר, ומשתלבת באופן ישיר עם המהלך הכללי המוצג כאן.

כאן המקום להודות למורי וחמי ר' דוד הנשקה, שטרם לקרוא את המאמר, לתקנו ולהעיר הערות מועילות, וסייעני בנייתוח ענייני הנוסח הנוגעים להע' זו.

ממשיך לבדוק גם לאחר חצות, או לא.^{30 31} אולם, קשה להתעלם מכך שהסבר זה קשה מאוד בפשט דברי ר' יהודה, וכאמור, ודאי שחלק מהאמוראים - הן בתחילת סוגיית הבבלי, והן בירושלמי - הסבירו את שיטתו כפשוטה: לדעת ר' יהודה יש צורך בבדיקת חמץ משולשת. דבר זה צריך עיון: מה משמעותו של חיוב משולש זה? האם הוא נובע מחשש טכני שמא האדם לא בדק כראוי? אם כן, מה משמעות הלימוד של "כנגד שלש השבתות שבתורה"?

נראה להסביר את הדברים על פי דרשת המכילתא דרשב"י (לשמות פרק יב) בנוגע לבדיקת חמץ בי"ד ניסן:

"ושמרתם את היום הזה": שמריהו מלפניו, מכאן אמרו אור ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר...

דרשה מעין זו מופיעה גם בפתח מסכת פסחים בירושלמי, ובקרבן העדה שם הוסיף: "משמע שכל יום ארבעה עשר ישמרו לבער החמץ... הלכך צריכים להתחיל מתחילת לילי ארבעה עשר לבער". מהדרשה עולה כי דין בדיקת חמץ בערב פסח אינו רק הלכה 'טכנית' שנועדה לבטח את האדם שלא לעבור באיסורי השחיית חמץ בפסח עצמו, אלא הוא בעל ערך עצמי: יום יד מיועד לשימור מחמץ, ויש עניין חיובי בעצם הבדיקה, בעצם פעולת השימור, המבטאת ניתוק מהחמץ. בהקשר למהלך המאמר, בדיקה זו מסמלת את 'סיום' זמן החמץ. דרשה זו אפשרית גם בשיטת חכמים לפיה בודקים את

30 לפי סוגיית הבבלי, הטעם שלא ימשיך לבדוק לדעת ר' יהודה הוא "גזירה דילמא אתי למיכל מיניה". יש מקום לחשוב על האפשרות שטעם זה הוא שיטת ה'סתמא דגמרא', אך שמא רב יוסף עצמו - שבעקבותיו דנה הגמרא להבין את ר' יהודה בשונה מהעולה מפשט המקורות התנאיים - סבר שלדעת ר' יהודה אין חיוב לבדוק חמץ לאחר הגעת זמן האיסור מחמת אותו היסוד המתבאר להלן: בדיקת חמץ לדעת ר' יהודה אינה אמצעי טכני להינצל מאיסור, וברור שמי שיודע על חמץ הנמצא בביתו אמור להוציאו מרשותו קודם הפסח, כדי שלא לעבור בבל יראה, ולעניין זה אין צורך ב'תקנה'. המעשה ה'טקסי' של בדיקת חמץ שבו יש קיום הלכתי חיובי המסמל את 'סיום זמן החמץ' וההתנתקות ממנו שייך דווקא קודם הגעת זמן האיסור, ולאחר מכן, אין 'דין בדיקת חמץ'. אפשרות זו מסתברת כמובן דווקא לשיטת רש"י, הסובר שהחיוב ההלכתי לשרוף חמץ דווקא, חל קודם חצות, ולא לאחר הגעת זמן האיסור.

31 לדעת הפני משה (ד"ה לא צריכה), גם במסקנת סוגיית הירושלמי דוחה התלמוד את דברי ר' יוחנן ומסביר את שיטת ר' יהודה באופן התואם לסוגיית הבבלי. אך נראה יותר שפשט הירושלמי הוא כשיטת קרבן העדה שם (ד"ה ומשני) המסביר את מסקנת הירושלמי אחרת, ולפיו לא דחה הירושלמי את הסבר ר' יוחנן בדעת ר' יהודה.

החמץ פעם אחת, בכניסת יום יד, וכדברי קרבן העדה הנזכר,³² אך בעיקר נראה להסביר על ידה גם את שיטת ר' יהודה - לפי פשוטה - המצריך בדיקת חמץ ג' פעמים: אין מטרת הבדיקה המשולשת 'לוודא' שאכן אין חמץ בבית, שהרי כלל גדול הוא ש"סומכים על החזקות",³³ ומסתמא כבר הבדיקה הראשונה נעשתה כדין. הבדיקה חוזרת ונשנית על מנת ללוות את היום כולו - ערב, בקר וצהריים - בבדיקת חמץ, ובכך להגדיר את יום יד בניסן כ'יום משומר'. יום יד בניסן מוגדר הלכתית כיום ההתנתקות וההתנתקות מהחמץ, ובו מסתיימת 'עונת החמץ'. חובת הבדיקה לא נועדה רק כדי שהאדם לא יעבור מחר על איסור בל יראה, אלא היא מהווה קיום עצמי של "ושמרתם את היום הזה - שמרהו מלפניו".

לאור דברים אלו נראה להסביר את שיטת רש"י, לפיו ר' יהודה מחייב ביעור חמץ בשריפה דווקא קודם חצות, ולא לאחר חצות: עצם העובדה שלביעור חמץ ישנם תנאים מסוימים ("אין ביעור חמץ אלא שריפה") מלמדת כי הביעור אינו רק מעשה טכני הנועד לסילוק החמץ מהבית קודם פסח, אלא מעשה מצווה דתי שיש לו תנאים וגדרים: יום יד כולו מוגדר כיום שימור מחמץ, על ידי בדיקת חמץ במהלכו, וביעורו במעין 'טקס דתי' של שריפה, בסיום זמן החמץ. גם ההשוואה לנותר מקבלת עתה משמעות: זהו אכן 'סוף זמן החמץ', אך בניגוד לנותר שם אין משמעות הלכתית חיובית למעשה השריפה כל עוד מותר לאכול את בשר הקורבן, כאן בעקבות העובדה שיום יד כולו מוגדר כיום שימור מחמץ, השריפה הינה בעלת משמעות הלכתית על אף שהחמץ

32 בהקשר זה נציין לשיטת הראב"ד (ב'כתוב שם', ריש פסחים), המסביר שלשון 'אור לארבעה עשר' שנשנה בריש המסכת מלמד על כך ש"צריך להקדים לתחלת הלילה", וראו שם השוואתו ללשון הברייתא ביחס לווידוי בכניסת יום כיפור: "אור יום הכיפורים מתפלל שבע ומתודה, גם הוא לצורך נשנה, שלא יאחר מהתוודות כדי שיהא עליו כל היום בריצוי לפני הבורא" (השוו לדברי הרמב"ן בחידושיו ליומא פז, ב שמלבד תקנת חכמים להקדים וידוי ערב יום כיפור קודם הסעודה, יש להתוודות גם סמוך לכניסת היום "שצריך להתוודות כדי שיכנס ליום בתשובה הוא עם חשיכה סמוך ליום עצמו, שלא יהא שהות לחטוא בין הוידוי והיום"). בהתאמה, נראה שלדעת הראב"ד יום יד כולו צריך להיות משומר מחמץ, ועל כן יש להקדים ולבדוק בתחילת הלילה דווקא, כאשר עוד יש אור בחוץ. וראו שולחן ערוך הרב (תלא, ה) ובקונטרס אחרון שם אות א) שנקט להלכה שזמן בדיקת חמץ למעשה הוא בתחילת הלילה דווקא, לא רק מדין 'זריזין' אלא כזמן המצווה לכתחילה, וראו שם מה שהסיק על פי זה לחלוק על פוסקים אחרים בעניין הקדמת מצוות הבדיקה לקריאת שמע וערבית, על אף שהאחרונות תדירות ביחס לבדיקת חמץ.

33 ראו דברי הר"ן בריש מסכת פסחים (א, א ד"ה אלא כך) שטבע מושג זה ביחס לאפשרות לסמוך על בדיקת חמץ.

מותר באכילה: כי אמנם מותר לאכול חמץ ביום יד, אך אין זה פוגע במעמדו של היום כיום התנתקות מהחמץ, וממילא לשריפתו סמוך לחצות יש משמעות הלכתית הדומה לשריפת נותר, שכן השריפה מבטאת ומקיימת את העובדה ש'עונת החמץ' הנוכחית מגיעה לסיומה.^{34 35}

נסכם אם כן את עיקר מהלכנו עד כה:

לדברינו, ניתן להתבונן על זמן חג המצות לא רק כ'אי בתוך הזמן' אליו לא נכנס חמץ, אך לאחרי חזור המצב לקדמותו, אלא למעין נקודת סיום והתחלה של 'מחזור חמץ' חדש, המתחיל עם סיום חג המצות ומסתיים ביום יד בניסן, שהוא יום המשומר מחמץ, ובו מתנתקים ומתגקים מהחמץ של השנה הקודמת. בהקשר הזה מובן כי איסור חמץ שעבר על הפסח הינו עקרוני ומהותי ואינו רק גזירה בעלמא, ודאי לשיטת ר' יהודה שאיסורו בלאו מן התורה (וכן לשיטת ר' שמעון, לאפשרות שגם הוא מסכים שקיים איסור מן התורה), וכבר הסברנו לעיל כיצד מתיישבת עמדה זו אף עם השיטה שהתקבלה למעשה לפיה איסור זה הוא מדרבנן בלבד. תפיסה זו מתחזקת בדברי ר' יהודה עצמו, המשווה את איסור חמץ ל'נותר' ומחייב לשורפו, מה שממקם את החמץ במסגרת דברים שזמנם ההלכתי עבר. הצענו להסביר - בעיקר על פי שיטת רש"י הסובר שחיוב שריפת חמץ לר' יהודה הוא קודם חצות דווקא - ששיטה זו מתקשרת

34 הצענו את הדברים בגוף המאמר באופן המתאים לתמונה הרחבה העולה משיטת ר' יהודה עצמו בהלכות השונות בדיני בדיקת, ביעור והשהיית חמץ בפסח ולאחריו. אולם, עצם הטענה שבדיקת חמץ אינה 'מעשה טכני' בלבד שכל מטרתו לדאוג שהאדם לא יעבור על איסור בל יראה, אלא היא בעלת משמעות חיובית, יכולה להתקיים גם במנותק מהמהלך המבואר במאמר: ייתכן שמצוות תשביתו ואיסור בל יראה מכוונים לזמן הפסח בלבד, אך כחלק מההכנה לפסח יש צורך ב'יום משומר מחמץ' ובמעשה 'דתי' של בדיקת וביעור חמץ, לאו דווקא בהקשר ל'סיום עונת החמץ' אלא מתוך מטרה ליצוק נתק נפשי בין האדם לבין החמץ בחג עצמו (וראו גם לעיל הע' 3). עניין זה מהווה מושא מרכזי לחקירה בסוגיות השונות בדיני בדיקת וביעור חמץ, ובגדרי מצוות תשביתו ואיסורי בל יראה. נפנה כאן לשני מקורות מרכזיים בעניין זה באחרונים: חידושי ר' שמואל לפסחים, סימן א, ומהלכו היסודי של האבן ישראל, חמץ ומצה ד, ד, בשיטת הרמב"ם, וראו גם לעיל הע' 22, שנחלקו האחרונים האם שאלה זו גופא עומדת בבסיס מחלוקת ר' יהודה וחכמים בנוגע לדין ביעור חמץ. ויש עוד להרחיב בביאור הדברים ובהשלכות המרובות לעניין זה, ואין כאן המקום.

35 לאור דברינו מובן גם המשך הדרשה במכילתא הלומדת מפסוקים על הצורך בבדיקת חמץ בנר דווקא, דבר שעשוי ללמד על 'משמעות דתית' לפעולת הבדיקה, שאינה עניין טכני בלבד, והשוו ל'סוגיית הבבלי בפסחים ז, ב, ול'סוגיית הירושלמי המקבילה בריש המסכת.

לשיטת ר' יהודה עצמו לפיה יש חיוב לבדוק חמץ ג' פעמים: לדעתו דין בדיקת חמץ הינו מעשה 'דתי' המבטא את ההתנתקות מהחמץ ביום זה, ה'משומר מחמץ', כפי שדרשו במכילתא. היום נעשה משומר מחמץ על ידי קביעת חובת בדיקה לכל אורך היום, על אף שמבחינה 'טכנית' אין בכך צורך.³⁶

36 במסגרת שיטות התנאים, ניתן למצוא שני הדים נוספים, קיצוניים יותר, לתפיסה העקרונית המוצגת כאן בדעת ר' יהודה:

1) כבר עמד ר' מרדכי סבתו (במאמרו "למה אמרו שתי שורות במרתף", סדרא, תשס"ד) על הקשר העקרוני הקיים בין שיטת ר' יהודה במשנה בדף י, ב, לפי פשטה, לבין שיטת בית שמאי, שהיא אולי גם השיטה הקדומה הרמוזה במשנת: "שתי שורות במרתף" שבריש המסכת: לפי גישתו, במשנת התנאים הקדומה רווחה השיטה לפיה בדיקת חמץ אינה פעולה של חיפוש אחר החמץ במקומות בהם סביר שהוא ימצא אלא פעולה המחייבת לבדוק "את כל המשטחים הגלויים בלא לשקול את מידת הסבירות שמא נכנס שם חמץ", והכלל "כל מקום שאין מכניסים בו חמץ אין צריך בדיקה" הוא כלל מאוחר שנכנס למשנתנו, אך הוא אינו חלק מהמשנה הקדומה שחייבה לבדוק 'שתי שורות במרתף', ומשמעותה הפשוט היה כשיטת בית שמאי שיש לבדוק את שני המשטחים הגלויים שבחביות. לפי זה ברור שלפעולת בדיקת החמץ משמעות דתית-סמלית יותר מאשר פעולה בדיקה במובנה המציאותי הפשוט. אמנם ראו במאמרו שם על העדויות הקדומות לפטור חמץ 'טמון', שהוא גם הקולא הנובעת משיטה זו, והקשר האפשרי בין פטור טמון לבין היתר חמץ שעבר עליו הפסח. ייתכן אם כן שהשיטה לפיה בדיקת חמץ הינה מעשה 'דתי' ולא רק מעשה 'טכני' של סילוק החמץ מהמקום בו הוא ראוי להימצא, עשויה להתפרש ולעצב את גבולות ההלכה בדרכים שונות: ייתכן שלשיטה אחת הדבר נבע מכך שיום יד הוא יום 'סיום עונת החמץ', ולפיה אין מקום להיתר טמון (וכפי שנפסק להלכה) ולשיטה אחרת יום יד הוא יום התנתקות מחמץ מחמת חג המצות המתקרב, אך לאחר הפסח ניתן לחזור אחורה למקום בו הפסקנו את השימוש בחמץ, מה שמאפשר את פטור טמון ומתיר חמץ שעבר עליו הפסח. וראו גם בהע' 34.

2) הד נוסף לעניין זה ניתן להביא משיטת בית שמאי בברייתא בדף כא, א, האוסרים למכור חמץ לנכרי סמוך לפסח "אלא אם כן יודע בו שיכלה קודם פסח", וברש"י שם כתב הטעם: "דקסברי מצוה עליו לבערו מן העולם ולא שיהא קיים", ומעין זה בתוספות רי"ד (אמנם ראו מהר"ם חלאווה שם המוכיח מהגמרא בשבת יח, ב שדין זה גם לב"ש הוא מדרבנן בלבד, ויש לדון בדרכים שונות לתרץ קושייתו הנוגעת גם לאיסורים שנידונו בסוגיה בשבת לפי ב"ש, ואכמ"ל). ונראה שגם שיטה זו מוסברת לפי ההנחה שאיסורי השחיית חמץ בפסח מחייבים 'ריענון' של מחזור החמץ, ולדעת בית שמאי חובה זו חלה על כל חמץ של יהודי, ואף אם לא יהיה שלו בזמן הפסח עליו לדאוג לסילוקו מן העולם. כמובן, ניתן לנקוט בגישה המקבלת את העיקרון של 'ריענון מחזור החמץ' ביחס לחמץ של יהודי בלבד, והרי בשיטת ר' יהודה עצמו נחלקו רב אחא בר יעקב ורבא לגבי חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח בסוגיה בפסחים כט, א. יש לציין שבתוספתא פסחים א, ז מוכח ששיטת בית שמאי בנוגע למכירת חמץ לנכרי

כאמור, שיטה זו מוצגת באופן חד וקיצוני על פי מכלול ההלכות שנידונו בפרק האחרון, שרובן לא נפסקו להלכה או שיש לגביהן מחלוקת. אך גם בשיטות המקובלות להלכה, ניתן לראות את איסורי השחיית חמץ בכלל, ואיסור חמץ שעבר עליו הפסח בפרט (וכפי שהתבאר לעיל) כמיוסדים - בין היתר - על עניין זה: העמידה 'אל מול החמץ' אינה מצמצמת לזמן החג לבדו, והחמץ אינו 'מובן מאליו' בעולמה של התורה במשך השנה כולה - רק מתוך השוהת בשבעת ימי חג המצות, בהם החמץ לא רק לא נאכל, אלא גם נאסר בהנאה ומוצא מכל גבולנו, מתאפשר השימוש בחמץ במשך השנה כולה.³⁷ תהליך זה חוזר על עצמו בכל שנה ושנה, ואיסור 'חמץ שעבר עליו הפסח' - מדרבנן או מדאורייתא - הוא תולדתו הטבעית.

המשמעות הפשוטה של טענתנו מחייבת לברר ולהוכיח שאכן, החמץ והלחם אינם 'מובנים מאליהם' בעולמה של תורה, והם זקוקים - גם במשך השנה כולה - למעין 'מתיר', שנוצר מעצם הימצאותם במסגרת של סיום עונת החמץ בי"ד בניסן ופתיחתה לאחר שבעת ימי חג המצות. בפרק הבא נראה כי אכן, עמידתה של התורה 'אל מול

בערב פסח הייתה השיטה הקדומה ("בראשונה היום אומרים") ולפי מהלכנו כאן, הדברים עשויים לחזק את טענת הריצ"ד, לעיל הע' 21.

והנה, בהמשך אותה ברייתא בדף כא, ב מופיעה שיטת ר' יהודה בן בתירה: "רבי יהודה בן בתירה אומר: כותח וכל מיני כותח - אסור למכור שלשים יום קודם לפסח". התוספות (ד"ה ר' יהודה) סוברים ששיטה זו נאמרה לפי ב"ה, אלא שכותח "שם בעליו עליו ויודעים שהוא כותח של פלוני ויסברו שמכרו בפסח... ולכן אוסר ר' יהודה למכור כותח לנכרי". אולם, לדעת רש"י (ד"ה שלשים יום) ריב"ב סובר כב"ש, ולכן הוא אוסר למכור דברים שאינם נאכלים מהר ("שאינן אוכלים אותו אלא מטבילין בו") בתוך שלושים יום לפסח. והנה, בחלק מכתבי היד (וכן ברבים מהראשונים, וביניהם רש"י והתוספות) בעל המימרה הוא ר' יהודה, ולא ר' יהודה בן בתירה, ולפי זה מתקשרת שוב שיטת ר' יהודה עם שיטת ב"ש (הנוגעת - כאמור בריש ההערה - גם לדבריהם במשנה שבריש המסכת). אולם גם לגירסת 'ריב"ב', שהיא הגירסה העיקרית בכתבי היד, ניתן לפרש את הדברים בהקשר למהלך המבואר במאמר: לעיל, הע' 29, הזכרנו שלגירסת המכילתא ריב"ב הוא מקור ההלכה של בדיקת חמץ ג' פעמים, ואם כן גם לגירסה כזו יש כאן 'לשיטתו'. לדברים ישנה משמעות גדולה עוד יותר לפי האפשרות המוצעת שם, שבעניין זה הלך ר' יהודה בר' אלעאי בעקבות ר' יהודה בן בתירה, ושיטתם ביסודה היא אחת (וראו גם לעיל הע' 27).

37 ניתן להציע כי התפיסה לפיה היתר החמץ אינו 'מובן מאליו' כל השנה כולה, עומדת ביסודה של השיטה המגדירה חמץ שנבלע בכלים כ'איסורא בלע', לגבי דיני ליבון והגעלה, ומשמעות השיטה היא ש'שם איסור חמץ' נשאר לחול גם במשך השנה כולה, על אף שהחמץ מותר בפועל. ראו בעניין זה בדברי הראשונים בסוגיה בעבודה זרה עו, א ובפסחים ל, ב, וכן בבית יוסף או"ח תנא, ד.

החמץ והלחם' מתרחבת מעבר לסיפור ההיסטורי של חג המצות והיציאה ממצרים בחיפזון, אל מהלך רחב שלו זרועות שונות בפשט התורה, ובהלכה.

ז. הלחם כמבחין בין העברים למצרים

כפי שפתחנו בראש המאמר, איסור אכילת חמץ התבאר בתורה בפרשה ראה (דברים טו, ג) כזכר ל'חיפזון' בו יצאנו ממצרים, וזהו גם כנראה הטעם הידוע ביותר לאיסור. אולם, איסור חמץ וחובת אכילת מצה חוזרים מספר פעמים כבר בשמות יב, בציווי שנאמר לעם ישראל זמן מה קודם היציאה, וקשה לקבל שכבר אז היה העניין תלוי ביציאה העתידית בחיפזון. מתבקש למצוא הסבר אחר לאיסורי החמץ החמורים ומצוות אכילת מצה, הסבר שעשוי להיות מובן מאליו לעם ישראל היושב במצרים באותו ליל שמורים, עד כדי שאין צורך להזכיר אותו במסגרת פרשיית 'החדש הזה לכם' בשמות פרק יב.³⁸

נראה שהסבר הדברים קשור לכך שהלחם ותעשיית החמץ היו מפותחות מאוד בהקשרים שונים בתרבות המצרית העתיקה, דבר שבאותם ימים דרש גם השקעה מרובה בתעשייה טכנולוגית שרק על ידה התאפשר להגיע לתוצרים איכותיים של חמץ מסוגים שונים. מקורות שונים מלמדים על מרכזיותו של הלחם בתרבות המצרית, בהקשרים תרבותיים, כלכליים-מסחריים, ואף בהקשרים פולחניים.³⁹ איסור החמץ בליל היציאה ממצרים נועד לסמל ואף לחולל את הניתוק מאותה תרבות על כל זרועותיה, במסגרת עבודת ה' הנעשית באופן מהופך למקובל בתרבות הפולחנית השכנה: 'תועבת מצרים', השה, לו נהגו לזבוח המצריים, עולה לקרבן ביי"ד בניסן ודמו ניתן בפתחי הבתים, והחמץ, שגם לו תפקיד מרכזי בעבודת הפולחן האילי המצרי, נאסר כליל, ואותו מחליפה המצה. כך מובחנים בתי בני ישראל מסיבתם המצרית:

38 בעניין היחס בין טעם מצוות מצה בליל פסח-מצרים לבין טעם המצווה לדורות, וכן בניתוח חידושו של רבן גמליאל (במשנתו 'כל שלא אומר שלושה דברים אלו בפסח', פסחים י, ה) ראו בספרו של מו"ח ר' דוד הנשקה, "מה נשתנה, ליל הפסח בתלמודם של חכמים", ירושלים תשע"ו, עמ' 220-224, ובהערות 223-224.

39 בעניין זה התבססנו על המובא בספר "חמשת מיני דגן" (מכון הר ברכה, תשע"א) של פרופסור זהר עמר, עמודים 164-169. ראו גם מאמרו "לא אוכלים לחם מצרי" שהתפרסם במוסף 'שבת' (מקור ראשון), פסח, יא בניסן תשע"א: לא אוכלים לחם מצרי / זהר עמר | מוסף 'שבת' - 'לתורה, הגות ספרות ואמנות (musaf-shabbat.com). באופן מקוצר יותר, כתבה את הרעיון ד"ר טובה דיקשטיין, "על חמץ ומצה", באתר נאות קדומים: מאמרים - על חמץ ומצה - שמורת טבע נאות קדומים (n-k.org.il). ידועים בהקשר זה דברי הרמב"ם במורה (ג, מז) המקשר את איסור העלאת שאר ודבש על המזבח למנהג העתיק של עובדי עבודה זרה, וכאן יש לדברים תיעוד בהקשר למנהגי הפולחן האילי במצרים דווקא.

"לא תִצְאֹוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֶּקֶר", ניתוק תרבותי ורוחני שהוא הבסיס להבחנת המלאך המשחית בין הבתים השונים.

ניתן לראות את ראשיתו של המאבק בין התרבות המצרית לתרבות העבריים כבר בספר בראשית. במסגרת ירידת האחים למצרים מתואר "כִּי לֹא יִכְלֹון הַמִּצְרַיִם לֶאֱכֹל אֶת הָעֵבְרִים לָחֶם כִּי תֹעֲבָה הוּא לַמִּצְרַיִם" (בראשית מג, לב). נכון הוא שהמילה 'לחם' משמשת גם בהקשר של סעודה במובן הרחב,⁴⁰ אך מסתבר לראות - לפחות במישור הספרותי - את התיעוב מאכילת לחם משותפת בין המצרים לעבריים דבר המשקף את הבדלי התרבות היסודיים שבין התרבויות: העבריים מייצגים תרבות שיש בה אפשרות לנדידה ממקום למקום, שבבסיסה הכלכלי עומדת רעיית הצאן, לעומת תרבות המצרים היציבה והקבועה, שאדמותיהם הנייחות ניזונות ומתעשרות מנהר הנילוס האיתן. המתח בין תרבותם העברית של רועי הצאן לבין אנשי האדמה המצריים, שהוא אולי גם המתח היסודי בסיפור קין והבל בתחילת ספר בראשית, עולה גם בהמשך סיפורם של האחים במצרים: "בְּעֵבֹר תִּשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גִּשְׁן כִּי תֹעֲבַת מִצְרַיִם כָּל רְעֵה צֹאן" (שם מו, לד). התועבה מוזכרת ביחס ללחם וביחס לרעיית הצאן, אלהיהם של מצרים,⁴¹ ושניהם נמצאים בסופו של דבר במוקד עבודת ה' עליה מצווים בני ישראל, הנדרשים לזכור את שורשיהם העבריים, בליל היציאה ממצרים: וזיחת הצאן ואכילת מצות דווקא, לצד איסור חמור על אכילת והשהיית לחם.⁴²

היציבות והקביעות, לעומת הנוודות, מהוות את הבסיס לאפשרות להכנת לחם בעולם העתיק, שדרשה גם אמצעים טכנולוגיים מפותחים שלא היו אפשריים בתרבות שהיא במהותה ניידת. אך ברור שלניגוד בין שני סוגי התרבויות ישנן משמעויות מרובות, הנוגעות הן למרחב האנושי-תרבותי והן למרחב הרוחני, ומעמדו המרכזי של הלחם במצרים אינו רק תוצר של תרבות זו, אלא הוא גם מסמל בדרכים שונות את המשמעויות הללו: מחד, עולם בו מקובל ריכוז כוחות והשקעה גדולה במיצוי

40 ראו אבן עזרא לשמות טז, ד, וראו דניאל ה, א ורש"י לבראשית לא, נד.

41 ובהקשר זה ברור שגם הביטוי "תועבת מצרים" במסגרת בקשתו של משה מפרעה לזבוח לה' במדבר, ולא בתוך ארץ מצרים (שמות ח, כב), אינו מקרי.

42 לדעת אבן עזרא (בראשית לט, ו), כאשר יוסף הופקד כאחראי על בית פוטיפר המצרי, לא נחסר מאחירתו על תפקוד הבית דבר, מלבד הלחם: "ולא ידע אתו מאומה כי אם הלחם: י"א שהוא כנוי לשכיבת אשתו, וזה רחוק... והנכון בעיני, שכל אשר לו היה בידו, חוץ מן הלחם שלא היה אפילו נוגע בו, בעבור היותו עברי, כי הנה מפורש כי לא יוכלו המצרים לאכול את העבריים לחם (בראשית מג, לב)...". ומעניין שזו היא תחילת דרכו של יוסף במצרים, אך אחריתו בקניית מצרים כולה תמורת לחם (בראשית מז, ואולי לא לחינם חוזרת המילה 'לחם' פעמים רבות בפרשייה זו).

הפוטנציאל החומרי, חיים המאופיינים ביציבות, קביעות ושליטה אנושית (ראוי להזכיר בהקשר זה את חנטת הגוף הגשמי), עד כדי אפשרות של פולחן החומר והאישיות שהיו קיימות במצרים. מאידך, תרבות המעמידה את הרוח מעל החומר, בה האדם במהותו הוא נייד, מחפש, נזקק ואף קשוב לרוח א-להים המרחפת על הארץ, רוח הנמצאת תמיד מעבר לשליטת האדם, חומריותו ובעלותו.⁴³ גם כאשר ייפסקו הנדודים, אחיותו של היהודי בארץ אינה אלא מכוחו של ה', הבעלים המוחלט על הארץ, ושליטת האדם בקרקע בארץ ישראל היא לעולם מותנית ויחסית, ומלווה באין ספור מצוות המגבילות את בעלותו, כלפי שמיא, וכלפי החברה לשכבותיה השונות.⁴⁴

ח. המסע אל הלחם: תחנות מרכזיות

נראה כי המורכבות סביב הלחם והחמץ, על כל מה שמסומל על ידם, ממשיכה להתקיים גם לאחר היציאה ממצרים: ההימצאות במדבר, בעולם העתיק, מכריחה

43 בספר דברים (יא, י-יא) משווה התורה בין השקיית השדות במצרים להשקייתם בארץ ישראל: "כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְאָרֶץ מִצְרַיִם הוּא אֲשֶׁר יֵצְאתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זֶרְעֶךָ וְהִשְׁקִיתָ בְּרִגְלֶךָ כִּגְן הַיָּרְק: וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעַת לְמִטְרַת הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתָּה מַיִם". בארץ ישראל נדרש האדם לשאת את עיניו כלפי השמים באופן תמידי, שכן הימצאות המים בה תלויה ברצון ה' ובשאלה האם האדם ראוי למטר המגיע מלמעלה. במצרים, לעומת זאת, המים נמצאת תחת שליטת רגלי האדם, כחלק מהאדמה: "לִי יֵאָרִי וְאֲנִי עֹשֵׂיתִנִּי" (יחזקאל כט, ג). ראו גם פירוש הרמב"ן לפסוקים בדברים. נכון להזכיר בעניין זה גם את משמעות השם 'עבר', ממנו נגזר תיאורם של בני ישראל כ'עברים': העברים אינם מסתפקים בקיים, מוכנים ללכת אל העבר האחר גם אם העולם כולו בעבר האחד, ובכלל, בתודעתם תמיד יש משהו שהוא 'מעבר', והשליטה הממשית המוחלטת היא לעולם חמקמקה.

44 בניגוד ליציבות החומרית הנצחית המשתקפת מהתרבות המצרית, בתודעה היהודית השליטה והאחיזה במציאות היא לעולם 'ניידת': לא מיבעיא בזמן בו הבטחות הגאולה עוד לא התממשו, והאבות ובניהם מחכים - במשך כל התורה כולה פחות או יותר - להתממשות הבטחת הנחלה בארץ ישראל; אלא אף כאשר נמצאים ישראל בארצם, השליטה ב'מקום' אינה מוחלטת: הבעלות האנושית במהותה היא מוגבלת ויחסית, "כי לי הארץ", וקניין הקרקע לעולם עובר דרך השבט והמשפחה, ורק במסגרת זו נוחל אותה האדם הפרטי, כחלק מזרימה שהתחילה הרבה לפניו, וממשיכה מעבר לו הלאה אל הלא נודע; גם במישור הלאומי, שנים ארוכות ישנה שאיפה אל 'המקום', במובן המקדשי של הביטוי; גם כאשר ההבטחות כולן מתממשות, לעולם נמצאת בלב תודעה היהודית, ובתנ"ך כולו, איום הגלות, שכן האחיזה בארץ בהגדרתה מותנית בקיום הרצון הא-להי ובהיותו ראויים לנחול את ארצו. בהקשר זה נציין למאמרם המעניין של זלי גורביץ' וגדעון ארן, "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)", אלפיים, תשנ"ב.

איתה את חסרונו של הלחם, ומיד עם היציאה ממצרים מתלונן על כך העם, תוך הבעת געגוע למוכר, ואולי גם ליציב והבטוח (גם אם לא הכי נעים), במצרים: "מִי יִתֵּן מוֹתָנוּ בְּיַד ה' בְּאַרְץ מִצְרַיִם... בְּאֶרְצוֹנוֹ לֶחֶם לְשֶׁבַע..." (שמות טז, ג), ותלונה מעין זו חוזרת גם לקראת סוף המסע המדבר (במדבר כא, ה). הפתרון המוצע: "לחם מן השמים" (שמות טז, ד), מרתק: זהו לחם שאינו לחם. אין בו את תהליך היצירה והשליטה האנושית, היכולת לתכנן לטווח ארוך ושאר המאפיינים הבורגניים המסומלים ומתבטאים בלחם העומד במרכז השולחן של התרבות המצרית. הלחם מגיע מן השמיים, אין אפשרות לשומרו אפילו יום אחד, אין ללקוט ממנו יתר על המידה לצרכי מסחר וכדומה, ואף אי אפשר לתכנן, בצורה אנושית, את הימצאותו ביום הבא, אלא להאמין בלבד: "למען אנסנו" (שמות טז, ד). ההליכה אחר ה' במדבר "בארץ לא זרועה" היא אכן ניסיון לא פשוט למי שהורגלו לחיות בתרבות המצרית.

אך גם ההליכה במדבר מסתיימת, וכבר בסיום פרשיית המן מודגש שאכילתו אינה עשויה להמשיך עם הכניסה לארץ (שמות טז, לה):

וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אָכְלוּ אֶת הַמָּן אַרְבָּעִים שָׁנָה עַד בָּאָם אֶל אֶרֶץ נוֹשֶׁבֶת אֶת הַמָּן אָכְלוּ עַד בָּאָם אֶל קְצֵה אֶרֶץ כְּנָעַן.

מדוע חשוב כל כך להדגיש כבר עתה, בתחילת המסע במדבר, את מועד סיום אכילת המן? הדגשה זו חוזרת גם בספר יהושע (ה, י-יב), אלא ששם מצטרפת להפסקת ירידת המן והתחלת האכילה מלחם הארץ, העובדה שהאכילה הראשונה מתבואת הארץ, היתה של מצות, ולא של לחם:

וַיַּחֲנוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגִלְגָל וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב בְּעָרְבוֹת יְרִיחוֹ: וַיֹּאכְלוּ מֵעֵבֹר הָאָרֶץ מִמִּחְרַת הַפֶּסַח מִצּוֹת וְקִלְוֵי בְּעָצִם הַיּוֹם הַהוּא: וַיִּשְׁבֹּת הַמָּן מִמִּחְרַת בְּאֶכְלֶם מֵעֵבֹר הָאָרֶץ וְלֹא הָיָה עוֹד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן וַיֹּאכְלוּ מִתְּבוּאֹת אֶרֶץ כְּנָעַן בַּשָּׁנָה הַהִיא.

בולט כאן אם כן, התהליך: עם ישראל יוצא ממצרים, מעצמת הלחם באותה תקופה, ויציאה זו מתאפשרת במסגרת ההתנתקות מהתרבות המצרית, המתבטאת בין היתר בויתור על הלחם ובבחירה במצה. במהלך ההליכה במדבר נדרש עם ישראל לוותר על הזיכרון של "בְּאֶרְצוֹנוֹ לֶחֶם לְשֶׁבַע", ובמקום זאת מגיע "לחם מן השמיים". עם כניסתו לארץ אבותיו וסיום תקופת הנדודים, הוא אוכל לראשונה מתבואתה, אך בצורת מצה דווקא. רק בהמשך, אולי מתוך אכילה ראשונה זו, הוא זוכה לאכול מתבואת ארץ כנען "בשנה ההיא", בין מצה ובין חמץ. אך אכילת המצות בזמן הכניסה לארץ אינה רק הקדמה לאכילת אותה שנה, אלא היא מהווה מעין 'פתיחה' לתקופת לחם הארץ' שמתחילה כעת, עם הימצאות העם בארצו: מעתה לא יינתן לחם מן השמיים, אלא על

האדם להוציא לחם מן הארץ. אך אין כאן חלילה חזרה וחיקוי של התרבות המצרית ממנה יצאו, שכן תקופה זו נפתחת באכילת מצה דווקא, ובכל שנה ושנה תחזור התזכורת היוצרת 'ריענון' ו'עונת חמץ' חדשה בראשית עונת הקציר, בדמותו של חג המצות, שבמסגרתו לא רק אכילת חמץ נאסרת, אלא גם השהייתו. דווקא במסגרת זו מתאפשרת האכילה השלמה והמפותחת מלחם החמץ של הארץ.

מעבר לציר הזמן הרחב שיוצר חג המצות ביחס לשנה כולה, גם במהלך השנה אכילת הלחם בארץ ישראל אינה דבר 'מובן מאליה'. שתי פרשיות בתורה מלמדות על המסגרת הנדרשת לאכילת לחם, מסגרת הנצרכת בעקבות הסכנה שהתרבות המצרית ממנה התנתקנו תשוב ותופיע בצורות שונות, גם בארץ ישראל:

מיד "בְּבֹאֲכֶם אֶל הָאָרֶץ" אנו מצטווים במצוות הפרשת חלה, בה אנו מתחייבים באכלנו "מִלֶּחֶם הָאָרֶץ" (במדבר טו, יז-כא). מצווה זו אינה מתוארת במסגרת שאר מצוות מתנות כהונה וחיובי מצוות התלויות בארץ המתוארות בפרשת קרח ובמקומות נוספים בתורה, אלא מצויה בפרשת שלח לך, מיד לאחר חטא המרגלים בסמוך לקביעת הדור הנכנס לארץ ישראל. קיימות גם הלכות שונות המבדילות בין יסוד חיובה של מצוות חלה לשאר מצוות גידולי הארץ: במצווה זו מתחייבים מיד עם הכניסה לארץ, אף קודם כיבוש וחלוקה,⁴⁵ וחיובה אינו חל על מין התבואה עצמה, ממנה הרי כבר מפרישים תרומות ומעשרות: חיוב הפרשת חלה מתייחס לשלב יצירת העיסה ממנה יש אפשרות להכין לחם - שעת הגלגול.⁴⁶ לא מהגידולים הטבעיים אנחנו מצווים להפריש חלה, אלא ממעשה האדם ויצירתו:⁴⁷ הפיכת המוצר הטבעי של החיטה לעיסה, מעשה שבשיא פיתוחו מסוגל להפוך את החיטה ללחם חמץ, הוא זה שמחייב בהרמת תרומה לה, מן הארץ אל השמיים.⁴⁸

45 ראו בספרי לבמדבר, פסקה קי, וגמרא כתובות כה, א. ראו גם דרשות 'בית ישי' סימן נה (דרוש לפרשת שלח).

46 ראו בעניין זה במשניות בפרק שלישי ממסכת חלה, וראו גם בפרק ב משנה א לגבי גידולי חו"ל שעיסתם גולגלה בארץ, ודברי הרמב"ם בתרומות א, כב ובחיידושי ר' חיים הלוי שם (בחלק השני על הלכה זו). עניין היחס בין שעת גלגול לשעת הקרימה בתנור וסיום הכנת הלחם, בנוגע להחלת חיוב הפרשת חלה, אינו נוגע לעניינינו באופן ישיר.

47 לעניין זה תיתכן משמעות כפולה: היצירה האנושית מחייבת את ההקדמה של ההרמה לה, כמעין איוון ליצירה והשליטה האנושית. מאידך, העובדה כי מתוך היצירה האנושית, ולא רק מתוך גידוליה הטבעיים של הארץ, עולה תרומה מיוחדת לה' שיש בה קדושה, מלמדת על האמון הא-להי ביצירה זו.

48 הלכה מעניינת קיימת ביחס לשיעור העיסה החייבת בהפרשת חלה: "קב ומחצה חייב בחלה, שנאמר: 'ראשית עריסותכם': כדי עיסתכם. וכמה עיסתכם? כדי עיסת מדבר. וכמה עיסת

בפרשת עקב, אנו נפגשים עם פרשייה נוספת שלה מעמד הלכתי רחב הנוגע ללחם בארץ ישראל (דברים ח, פסוקים ב - יח, בדילוגים):

וְזָכַרְתָּ אֶת כָּל הַדָּרָךְ אֲשֶׁר הוֹלִיכָה ה' אֶ-לֶיךָ זֶה אַרְבָּעִים שָׁנָה בַּמִּדְבָּר לְמַעַן עֲנִתָּךְ לְנִסְתָּךְ לְדַעַת אֶת אֲשֶׁר בְּלִבְךָ הַתְּשֹׁמֵר מִצְוֹתַי אִם לֹא: וַיַּעֲנֶה וַיִּרְעַבְהָ וַיֹּאכְלֶהָ אֶת הַמֶּן אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ וְלֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן הוֹדִיעָךָ כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לָבְדוּ יַחֲיִה הָאָדָם כִּי עַל פֶּל מוֹצֵא כִּי ה' יַחֲיִה הָאָדָם...
כִּי ה' אֶ-לֶיךָ מְבִיאֶךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מַיִם עֵינַת וַתְּהַמֵּת יִצְחָק בְּבִקְעָה וּבְהָר: אֶרֶץ חֹטֵה וְשֹׁעֲרָה וְגִפְסָן וַתֵּאָנֶה וְרַמּוֹן אֶרֶץ זֵית שָׁמֶן וְדֹבֶשׁ: אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְּמִסְפַּנֵּת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תַחֲסֹר כָּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבִנְיָהּ בְּרוּל וַיַּמְהַרְרֶיהָ תַחֲצַב נַחֲשָׁת: וְאֲכַלְתָּ וְשִׁבַּעְתָּ וּבִרְכַתָּ אֶת ה' אֶ-לֶיךָ עַל הָאֶרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ... פֶּן תֹּאכַל וְשִׁבַּעְתָּ וּבִתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וַיִּשְׁבַּתָּ... וְרַם לְבָבְךָ וְשִׁכַחְתָּ אֶת ה' אֶ-לֶיךָ הַמּוֹצִיאֶךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים... הַמּוֹאֲכֶלְךָ מִן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן עֲנִתָּךְ וְלְמַעַן נִסְתָּךְ לְהִיטִיבָהּ בְּאַחֲרֵיתֶיהָ: וְאַמְרַת בְּלִבְבְּךָ כַּחַי וְעַצְמִי יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחֵיל הַזֶּה...

המן המוזכר בתחילת ובסוף הפרשייה, עומד כנגד הלחם אותו עתיד העם לאכול בארץ ישראל המופיע בלב הפרשייה. המחויבות הנדרשת כאן מהאדם היא להיזהר ממצב של 'שובע' - גשמי ונפשי כאחד - שעלול להוביל לשכחת ה'. כנגד החשש של "פן תאכל ושבעת" מופיע הציווי "ואכלת ושבעת וברכת". והנה, התנאים במסכת ברכות (מד, א) נחלקו על מה מברכים ברכת המזון: לדעת ר' עקיבא הברכה היא בכל

מדבר? עומר, שנאמר: (שמות טז): 'והעומר עשירית האיפה הוא', שיערו חכמים שבעה רבעים ועוד מדברית שהן חמשה רבעי צפורית שהן קב ומחצה ירושלמית" (תוספתא עדויות א, א, הובאה בבבלי עירובין פג, א וראו ברי"ף פסחים כג, ב ובטור ושו"ע יו"ד שכד). שיעור העיסה החייבת בחלה נקבע לפי עיסת המדבר, הלא היא, המן. ייתכן שיש כאן רמז נוסף ליחס בין 'לחם הארץ' של פרשת שלח, ל'לחם מן השמים' של פרשת בשלח: בארץ ישראל האדם כבר מגלגל את עיסתו בעצמו, ומכין לחם חמץ, על כל המשמעויות הכרוכות בכך, אך בתנאי שהוא מרים את ראשיתה לה', וכך עולה הלחם מן הארץ אל השמים, ונעשה דומה לו. ראו גם רבנו בחיי לבמדבר טו, כ בעניין זה. בהקשר זה נוסיף כי המפרשים על שמות טז, לו עסקו בשאלת סיום פרשיית העומר בתיאור הטכני: 'העומר עשירית האיפה הוא' (ראו לדוגמה שאלתו של רבנו חיים פלטיאל שם, והסברו הדרשני של רבנו בחיי בעניין זה), ולפי מהלכנו ייתכן שפסוק זה הרומו לשיעור העומר והפרשת החלה שכנגדה (וראו ברש"י ובגור אריה שם) רומז לתחליפים העתידיים שיהיו לאותו לחם מן השמים, כשייכנסו לארץ. כמוכן, גם שיעורה של מנחת העומר הקריבה ב-טז בניסן, הוא 'עומר', וראו להלן בהרחבה ביחס לעניין זה.

מצב של שובע, "אפילו אכל שלק". השובע לכשעצמו מחייב ברכה, ונראה שלא רק מחמת חיוב ההודאה על עצם האכילה, אלא מחמת סכנת השכחה המלווה אותו. רבן גמליאל לעומת זאת מסביר שחיוב ברכת המזון הוא באכילת פירות הארץ, שבעת המינים, שהוזכרו גם הם בסמוך לפסוק המלמד על חובת הברכה, מה שמבטא שלדעתו עיקר הברכה היא "על הארץ הטובה אשר נתן לך", הארץ המיוצגת על ידי הפירות המבטאים את שבחה. אך ההלכה נפסקה כשיטת חכמים, לפיה מברכים ברכת המזון דווקא על הלחם. הגמרא בברכות (שם) מרחיבה בביאור שיטת חכמים: חכמים דרשו שחיוב הברכה מתייחס דווקא אל הלחם, שהוזכר בפסוק הצמוד לחיוב הברכה, ולא לכל שבעת המינים, משום ש"ארץ הפסיק העניין": הכוונה למילים "ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם", בפסוק ט, המבדילות בין הפסוק בו הוזכרו שבעת המינים, לבין הציווי לברך לאחר האכילה. מה שבמבט ראשון עשוי להיראות כדרשה המוציאה את הפסוק המורה על חיוב הברכה מפשוטו, נראה שחודר לנקודת עומק בפירוש הפרשייה כולה: הלחם היוצא מן הארץ, המוזכר בפסוק ט, עומד בניגוד למן היורד מן השמיים, המוזכר בתחילת הפרשייה ובסופה. לדעת חכמים, חיוב ברכת המזון מתייחס אל הלחם הנוצר בארץ ישראל דווקא, מתוך יחס לסכנה הרוחנית המלווה את הכניסה לארץ ישראל, בה האדם עמל בעצמו על הוצאת התבואה מהארץ, ומתוך ההשתקעות בתהליך היצירה החקלאי האנושי, שבפסגתו נמצא הלחם, ממנו הוא ייחנה וישבע בסופו של התהליך, הוא עלול להגיע לשובע ולשכחה רוחנית. כנגד זה, מתחייב האדם לברך על הלחם, ובמקום "פן תאכל ושבעת" מתקיים "ואכלת ושבעת וברכת"⁴⁹.

כך תוחמת התורה, מפנים ומאחור, את העיסוק בלחם ובאכילתו בארץ ישראל: מצוות הפרשת חלה מחייבת את האדם להרים מיצירתו 'מן הארץ' אל השמיים, את ראשית הלחם. מצוות ברכת המזון מעוררת אותנו לזכור שמאת ה' מן השמיים הגיעו הכוח

49 הביטוי "מסכנות" (שפירושו הוא דלות ועניות) בפסוק "ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם", הוא ייחודי, וביטוי דומה לו מופיע בתורה רק עוד פעם אחת: "ויבן ערי מסכנות לפרעה" (ופירושו לפי הפשט: מחסנים ואוצרות). יתכן שגם בזה רומזת התורה ליחס בין לחם הארץ ללחם המצרי, על כל המורכבויות הנוגעות לדבר, ואולי זו משמעות הרמז בפסוק: הפעם האחרונה שבה אכלת לחם, היתה במסגרת התרבות המצרית, המנוגדת כל כך למן אותו אכלת במדבר, שלא ידעון אבותיך. כעת, בכניסתך לארץ ישראל, היה זהיר: דאג להיות ראוי לאכילת לחמה, וזאת על ידי הברכה המלווה את האכילה. וראו גם כלי יקר על פסוק זה (ד"ה דבר אחר), המציע להשוות לחלוטין בין משמעות המילה 'מסכנות' בשני הפסוקים, עיינו שם (תודתי נתונה לירחמיאל הליברד שהפנני למקור זה).

והברכה לעבודת הארץ.⁵⁰ יחד, הן אמורות ליצור בתודעת נוחלי הארץ את החיבור אל השמיים.⁵¹

מה שראינו עד כה בפרק, עשוי לחזק את הצעתנו בנוגע לאיסורי השהיית חמץ, ודין 'חמץ שעבר עליו הפסח': הניגוד בין המצה ובין הלחם אינו מצטמצם רק לזיכרון אירועי יציאת מצרים, אלא הוא עומד במוקד עיסוק רוחני נרחב הקשור לתודעה ולתרבות היהודית, הנבדלת במהותה מהתרבות המצרית.⁵² לדברינו, גם את איסורי השהיית חמץ יש לראות גם על רקע זה: איסורים אלו נועדו ליצור מעין 'ריענון' של 'מחזור החמץ', כך שאכילת החמץ במשך השנה כולה נעשית בתוך המסגרת של אכילת המצות בחג הפסח, ואינה מובנת מאליה.

ט. ממחרת השבת (הפסח) - ראשית עונת הקציר ועונת הלחם

לקראת חתימת המאמר, נעיין בקצרה בפרשייה נוספת ממנה ניתן ללמוד על מורכבות העיסוק ב'לחם הארץ', המתקשרת באופן ישיר למסגרת הזמן של 'עונת הלחם' הנפתחת לאחר חג הפסח. מדובר בפרשיית 'קציר הארץ' שנמצאת במרכז פרשיית המועדות בפרשת אמור (ויקרא כג, י-כב):

כִּי תֵבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לְכֶם וְקָצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וְהִבֵּאתֶם אֶת עֹמֶר
 רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַפֶּה: וְהִנִּיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה' לְרִצְוֹנְכֶם מִמִּחְרַת הַשַּׁבָּת יִנִּיפוּ
 הַפֶּה: וְעֵשִׂיתֶם בַּיּוֹם הַנִּיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תִּמְיִים בֵּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה לַה': וּמִנְחָתוֹ
 שְׁנֵי עֶשְׂרִים סֹלֶת בְּלוּלָה בְשֶׁמֶן אֲשֶׁה לַה' רֵיחַ נִיחַח וְנִסְכָּה יַיִן רְבִיעֵת הֵהִין: וְלָחֶם
 וְקֹלֵי וְכַרְמֵל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הִבִּיאֲכֶם אֶת קַרְבֵּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת
 עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם:

50 ראוי לציין שאין זהות מוחלטת בין חיוב הפרשת חלה לחיוב ברכת המזון על הלחם. חיוב חלה בשעת גלגול חל רק בנוגע לעיסה שיש אפשרות להכין ממנה לחם, אף שיייתכן ולמעשה ייווצר לחם שאין דרך לקבוע עליו סעודה, ולא יברכו עליו ברכת המזון (להרחבה ראו מאמרנו 'ברכת הסעודה', אסיף ח (תשפ"ג), עמ' 776-819).

51 במדרש במדבר רבה (יד, א) דרשו ביחס להקדשת שלל יריחו: "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה אמר יהושע הואיל וכבשנו אותה תחלה נקדיש את כל שללה לגבוה". מדרש זה עשוי להתחבר אף הוא לקשר העקרוני בין מצוות הפרשת חלה לבין תחילת חיי עם ישראל בארצו.

52 לעניינים הנידונים במאמר אפשר לצרף גם את איסור החמץ במקדש (לעיל הע' 39): ראו בעניין זה במאמרו של הרב יואל בן נון, "חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבת הלחם", מגדים יג (אדר תשנ"א).

וּסְפָרְתֶם לָכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הַבִּיאָכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִית תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה': מִמוֹשְׁבֵיכֶם תְּבִיאוּ לָחֶם תְּנוּפָה שְׁתִּים שְׁנַי עֶשְׂרִים סֵלֹת תִּהְיֶינָה חֶמֶץ תֹּאפֶינָה בְּכֹרִים לַה'... וְקִרְאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם פֶּל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ חֲקֵת עוֹלָם בְּכָל מוֹשְׁבֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם: וּבְקִצְרְכֶם אֶת קִצִּיר אֲרֻצְכֶם לֹא תִכְלֶה פֶּאֶת שְׂדֶךְ בְּקִצְרְךָ וְלִקַּט קִצִּירְךָ לֹא תִלְקַט לְעֵנִי וְלִגְר תַּעֲזֹב אֶתֶם אֲנִי ה' אֱ-לֹהֵיכֶם:

פרשה זו הינה חריגה במסגרת פרשת המועדות בפרשת האמור, המתפרסת על פני ארבעים וארבעה פסוקים בהם אין אף חריגה מהנושא המוגדר של הפרשה - העיסוק הנרחב ביותר בתורה ב"מקראי קדש" - מלבד פרשייה זו: הפרשייה אמנם עוסקת גם במועד הנקבע ביום החמישים, אך עיקרה עוסק במצוות 'קציר הארץ' - קציר העומר, הנפתו וקרבותיו, ספירת העומר ומצוות מתנות עניים התלויות בקציר הארץ - מצוות שבאופן פשוט אינן חלק מסדר המועדות,⁵³ והאריכות בעניינן כאן אינה מובנת מאליה.

נראה כי קריאת פרשייה זו לאור המהלך היסודי המוצע במאמר עשויה לבאר את העניין. אם נראה בחג המצות לא רק 'אירוע סגור' לכשעצמו, אלא את המבוא והכניסה ל'עונת הלחם' החדשה, הדברים עשויים להתבאר כך: חג המצות הוא גם חג האביב, והוא מציין את תחילת תקופת קציר התבואה בעולם הטבעי, ובו מתחילה גם 'עונת הלחם' ההלכתית החדשה. במסגרתה נקבעו איסורי החמץ החמורים, המסיימים את 'עונת הלחם' הקודמת, ומצוות אכילת מצה העומדת בפתחה של עונת התבואה החדשה. זוהי נקודת הפתיחה של חיי עם ישראל בארצו בכל שנה ושנה, הזוכר לא רק יציאתו הגשמית ממצרים, אלא גם את ניתוקו מהתרבות המצרית, שהינו הכרחי להיבדלותו הרוחנית ולזכאותו בירושת הארץ המובטחת לאבותינו העברים.⁵⁴

53 כבר עמדו האחרונים על כך שמצוות 'קציר העומר' אינן חלק ממצוות הרגל, אלא הן דין עצמי בתאריך של 'ממחרת השבת', ראו לדוגמה בחזון יחזקאל, שבת קלא, ובבמשנת יעבץ (לרי"ב ז'ולטי), או"ח כה.

54 כפי שראינו ביחס להבחנה בין תרבות 'העברים' לתרבות המצרית, בספר בראשית. על רקע זה עשויה להתבאר פרשיית "והיה כי יביאך אל ארץ הכנעני... אשר נשבע לאבתך... ארץ זבת חלב ודבש" בשמות יג: עבודת הפסח, מצוות אכילת מצה ואיסורי השחיית החמץ מוצגים בה במסגרת הכניסה לארץ זבת חלב ודבש, אולי כאיזה שהוא עידון ואיוון לקראת הכניסה לארץ בה עלול להתממש המצב של "פן תאכל ושבעת... ושכחת" (ומעניין שבפרשייה זו מופיעה הציווי 'לא יראה לך', במנותק מאיסור אכילת חמץ, והדברים משתלבים עם האמור לעיל הע' 2 והע' 17). גם הדבש, המאפיין בפרשייה זו את השפע החומרי הקיים בארץ, מוזכר בתורה לצד איסור הקרבת שאר במקדש: "כי כל שאר וכל דבש

במקביל לכך, מיד עם סיום יו"ט הראשון של החג, מתחילות מצוות העומר, המתייחסות לתבואת הארץ: אין היתר ליהנות כלל - אפילו בצורה של מצה - מתבואת הארץ החדשה, קודם הקרבת ראשית הקציר לפני ה'. לאחר מכן מתחילה תקופת הקציר, אותה מלווה ספירת העומר, שבסיומה, מתהפך הגלגל: שיאו של קציר הארץ, לחמי חמץ, שכל השנה כולה נאסר במקדש, מונף לפני ה' ביום החמישים, שנקבע למקרא קודש וליום ביכורים. "העומר היה מתיר במדינה, ושתי הלחם במקדש" (משנה, מובאת בבבלי מנחות סח, ב): הקרבת שתי הלחם היא נקודת הפתיחה של הבאה מהתבואה החדשה של ארץ ישראל אל המקדש. נראה שכך יש להסביר את ההיפוך: בכל השנה תהליך היצירה האנושי של הלחם, 'מרופד' מכיוונים שונים: מצוות הפרשת חלה, חיוב ברכת המזון, איסורי חג המצות בתחילת עונת הלחם והינזרות כללית 'כָּל שָׁאֵר' במקדש. אולם ביום הביכורים, לאחר תהליך ממושך של חמישים יום, שבפתיחתו משולב חג המצות עם איסור 'חדש', המחייב את העלאת ראשית 'קציר הארץ' לפני ה', מתאפשר מימוש המלא של הקציר בדמות לחמי חמץ: כאן מתגלה היחס החיובי ליצירה האנושית המתגלמת בקציר העם בארצו, כאשר היא נעשית בתוך מסגרת ראויה ונכונה.^{56 55}

במסגרת מה שהתבאר בעיקרו של המאמר ביחס לאיסור חמץ שעבר עליו הפסח, נראה כי גם איסורי השהיית חמץ ומצוות אכילת מצה מתקשרים אל המהלך היסודי

לא תקטירו ממנו אשה לה" (ויקרא ב, יא), מה שמתקשר גם לעובדה שיום הביכורים אינו רק יום הנפת לחם הביכורים במקדש, אלא גם יום בו מתחילים להביא לפני המזבח מ'דבש הארץ', וכפי שביארו חז"ל (ראו ברש"י שם) את הפסוק הבא בספר ויקרא: "קרנן ראשית תקריבו אתם לה".

55 להרחבה ברעיון זה ולפירוט נרחב יותר בנוגע לפרשייה, כולל פסוק הסיום "ובקצרכם את קציר ארצכם" ראו בסדרת השיעורים 'עשר דקות של עיון - מפסח לעצרת', עשר דקות של עיון - מפסח לעצרת (ybm.org.il).

56 מהלך זה עשוי לקבל חיזוק לאור האמור במאמרו של מו"ח ר' דוד הנשקה, "מה חידש רבן יוחנן בן זכאי בדין 'חדש'? תקנה ותולדות פרשנותה" (בתוך: "מתלמידי של אהרן - עיונים בספרות התנאים ומקורותיה, לזכרו של אהרן שמש", תל אביב תשפ"א), שם מתבאר ההיגיון בשיטה שהתקבלה להלכה - ולפי המבואר במאמר היא שיטת ר' יהודה דווקא - לפיה היתר ה'חדש' תלוי בזמן של 'ממחרת השבת', הלא הוא זמן הפסח, ולא בהקרבת קרבן העומר בפועל. אפשרות ההנאה והשימוש בתבואת הארץ מבוססת על זיכרון יציאת מצרים בליל הסדר, ולדברינו יש להוסיף, על סילוק החמץ, המסמל את התרבות המצרית, ואכילת המצה, המאפשרת בכל שנה ושנה את המשך אחיזתנו והנאתנו מנחלת אבותינו. אם אכן כמבואר שם, רעיון זה הוא שיטת ר' יהודה דווקא (בניגוד לשיטת ריב"ז המוסברת במאמר באופן חדש), הדברים עשויים להשתלב עם התפיסה הרחבה שהצענו בדעת ר' יהודה עצמו במהלך מאמרנו.

שממשיך אל 'ממחרת השבת', ממחרת יו"ט ראשון של פסח: כפי שראינו, המשמעות המעשית של איסורי השהיית חמץ, היא יצירה של 'מחזור חמץ' חדש (ולחלק מהשיטות, הדבר מעוגן בלאו של ממש או איסור עשה), המתחיל רק על גבי ההתנתקות וההתנתקות שהתרחשה לקראת חג המצות ובמהלכו. תהליך זה מהווה מעין 'מתיר' לקיומו של החמץ במרחב הישראלי במהלך השנה הבאה. סיום 'מחזור החמץ' והתחלת 'עונת לחם' חדשה לאחר חג המצות דווקא, משתלבים יפה עם העובדה שבתקופה זו ממש מתחילה עונת קציר התבואה בכלל, אלא שהתורה דורשת שגם היא תיעשה בתוך מסגרת המעדנת את השליטה האנושית הבלעדית של הארץ בארץ המובטחת, העלולה להוביל לשכחת ה', במסגרת ההגעה אל השובע - הגשמי והרוחני - המסומל ומבוטא בצורה החזקה ביותר בפעולת יצירת והכנת הלחם, שכאמור, בסופו של התהליך מונף בגאון לפני ה', כאות ליצירה האנושית המבורכת והראויה של העם בארצו.

י. חתימה - איסור חמץ שעבר עליו הפסח במסגרת חג המצות הארץ-ישראלית

במאמר זה הצענו לראות את איסור חמץ שעבר עליו הפסח כאיסור מהותי ועקרוני, ולא רק כגזירה שיסודה בקנס על עוברי עבירה. ראינו שעל אף שבבבלי מבואר שאיסור זה הוא מדרבנן בלבד, ישנם קשיים רבים בקבלת התפיסה הפשוטה העולה מן הבבלי לפיה מדובר כאן באחד מהקנסות שקנסו חכמים לעוברי עבירה, שכן איסור זה קיים - לפי שיטות מרכזיות - גם במצבים בהם כלל לא נעברה עבירה ובמקרים בהם ההצדקה לקנס קלושה. הצענו כי על אף שלמעשה התקבל להלכה שמדובר על איסור דרבנן, אופיו והלכותיו מושפעים מהעובדה שאיסורי השהיית חמץ בפסח מכוונים ליצירת 'מחזור חמץ' חדש לאחר הפסח, ובמובן הזה, חג המצות אינו רק 'אירוע לכשעצמו' המתמשך שבעה ימים. איסור החמץ נמשך גם לאחר הפסח כחלק מיישום מטרת התורה ליצור מרחב ישראלי הנקי מחמץ, החוזר להיתרו רק במסגרת נקודת הפתיחה של חג המצות שלאחריו מתחילה 'עונת לחם חדשה'. ראינו כי לשיטת ר' יהודה (ולשיטה אחת בירושלמי - במידה מסוימת זו גם שיטת ר' שמעון עצמו) איסור חמץ שעבר עליו הפסח אף מעוגן בלאו, ועמדנו על הקשר בין קביעה זו של ר' יהודה לקביעות נוספות שנאמרו בשמו, המתאימות לתפיסה הרואה את איסורי השהיית חמץ, ומצוות בדיקת וביעור חמץ כמסיימות את תקופת החמץ הקודמת: הבדיקה והביעור לא נועדו רק לוודא שהאדם לא יעבור על איסורי חמץ בפסח עצמו, אלא כדי לסמל ולקבוע את סיום התקופה.

בהמשך המאמר הצענו כי תפיסה זו ביחס לאיסור חמץ מתקשרת לפרשיות נוספות בתורה בהן ניתן לזהות את המורכבות במפגש עם הלחם, וכל מה שהוא מסמל, ובעיקר בארץ ישראל: עם הכניסה לארץ, מצטווים ישראל במצוות הפרשת חלה מחד, וברכת

המזון מאידך. באמצעותן, במקום שכחת השמיים, מעלה האדם את 'לחם הארץ' לדרגת 'לחם מן השמיים', ונעשה מעין שיחזור מסוים של אכילת המן במדבר, תוך חיבור בתודעת האדם בין שמיים וארץ.

התפיסה לפיה לאחר הפסח מתחיל מחזור חמץ חדש משתלבת יפה עם התהליך המתחיל 'ממחרת השבת'. קציר הארץ מותר רק לאחר הנפתו לפני ה', אך בסופו של הקציר, לאחר חג המצות וספירת העומר, שיאו של הקציר עולה לתנופה, כלחם חמץ דווקא, לפני ה', והוא היוצר את היתר הקרבת התבואה החדשה במקדש - רק מעתה ניתן להקריב במקדש מנחות מהתבואה החדשה, במסגרת נקודת הפתיחה של הבאת שיאו של קציר הארץ, בצורתו השלימה והמעולה המתגלמת בלחם הביכורים העולה תנופה לפני ה'.

לאור כל המהלך, ייתכן שהראייה שהוצעה במאמר לאיסור חמץ שעבר עליו הפסח בפרט, ולאיסורי השהיית חמץ בכלל, מתאימה באופן עקרוני בעיקר לחג המצות בארץ ישראל. בחיי העם בארצו, ארץ חלב ודבש, המונחלת לנו על ידי ה', נוצרות הסכנות, וגם האפשרויות המיוחדות, שבאופן עקרוני ומעשי אין להן מקום בחיי מדבר וגלות. במובן הזה ייתכן שחג המצות בחוץ לארץ מקבל משמעות מצומצמת יותר, ומצוות המצה ואיסורי השהיית חמץ מכוונים רק לזמן הסגור של שבעת ימי החג, שנועדו לזיכרון יציאת מצרים על משמעויותיה היסודיות השונות.⁵⁷ על רקע זה, מובנת יותר מסקנת ההלכה על פי התלמוד הבבלי דווקא, שהוא הבסיס להבנה לפיה איסור חמץ שעבר עליו הפסח גזירה בעלמא. אולם השיטה האחרת בתנאים, שכפי שראינו, אף עיצבה למעשה את פרטי האיסור, יסודה במעמדו של חג המצות במסגרת חיי העם בארצו, בה מקבל העיסוק בלחם על כל משמעויותיו מקום נרחב, המתפרס לאורך השנה כולה.⁵⁸

57 וראו לעיל הע' 2, 17 ו-54 שביחס לאיסורי השהיית חמץ בפרט, נאמרו פסוקים שונים, שעשויים להתאים - מבחינת פשוטם ומבחינת הקשרם - לדגשים שונים: הפסוקים המלמדים על איסורי השהיית חמץ כסניף של איסור אכילת חמץ, עשויים להסביר את משמעות הפשוטה של האיסור בכל מקום, ולא דווקא בארץ ישראל. הפסוק 'לא יראה לך' המופיע בתוך פרשיית 'והיה כי יביאך' (בשמות יג) עשוי להיות המקור לתפיסה המחודשת המוצעת במאמר להבנת האיסור, המתקיים בארץ זבת חלב ודבש דווקא.

58 העיסוק בסוגיה בכלל, ובהערה האחרונה המבחינה בין ארץ ישראל לגלות בפרט, מעורר למבט נוסף בנוגע לפתרון של מכירת חמץ: מעבר לשאלות השונות בנוגע לתוקפה של המכירה, יש מקום לשאול על מהותו של הפתרון, היוצר 'דילוג' על תקופת חג המצות בה החמץ ישהה בבעלות נכרי, אך לאחר החג, יחזור המצב לקדמותו ממש (בניגוד למכירה 'אמיתית'), דבר שאינו עולה בקנה אחד עם התפיסה העקרונית המוצגת במאמר (וראו גם לעיל בחלקה השני של הע' 36 בנוגע לשיטת בית שמאי ור' יהודה בן בתירה). וראו עוד בעניין זה בספר 'מעמקי ים' (ירושלים תשפ"ד) לדידי ר' יחיאל מאיר, סימנים קטן - קסג, במה שדן לפי דרכו הבהדלי היחס לאיסור בל יראה בין ארץ ישראל לחו"ל, ובהשלכת ההבדל לעניין מכירת חמץ.