

תנא היכא קאי דקתני אור לארבעה עשר?

בדיקת חמץ והשבתתו בשיטת הרמב"ם

| הרב איציק וולטרס |

פתיחה ♦ פרק ראשון: שיטות ראשונים בדיני הבדיקה והביטול
♦ פרק שני: שיטת הרמב"ם בדיני החזקת החמץ ♦ חתימה - מדוע לשיטת
הרמב"ם הביטול אינו פועל את פעולתו לאחר זמן איסור החמץ

פתיחה¹

במשנה הראשונה במסכת פסחים נאמר:

אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר (ב ע"א).

בדברינו להלן נבקש לעסוק בשאלה העומדת בכותרתו של מאמר זה - "תנא היכא קאי דקתני אור לארבעה עשר?". משנתנו עוסקת בשאלת זמן הבדיקה, מבלי להידרש לשאלה מה טיבה של בדיקה זו ועניינה. לשאלת מטרתה של בדיקת החמץ נדרשו ראשונים, ובראשם רש"י ותוספות. מחלוקת הראשונים בשאלה זו, כמו הקשר בינה ובין מחלוקות שונות של הראשונים בדיני השהיית החמץ, נידונו רבות בדברי ראשונים ואחרונים, ובמאמרים רבים שנכתבו בנושא. מאמר זה לעומת זאת, מוקדש בעיקרו לבירור שיטת הרמב"ם. בחלקו הראשון של המאמר, כרקע לשיטת הרמב"ם, נדון בקצרה במחלוקת רש"י ותוספות, ובעיקר בהבנת רש"י במטרת הבדיקה לאור קושיות התוספות על פירושו. בחלק

1. הפניות סתמיות לגמרא ולמפרשיה הן לבבלי מסכת פסחים, ולרמב"ם להלכות חמץ ומצה.

השני תידון שיטת הרמב"ם בשאלת מטרת הבדיקה, והיא תיבחן ביחס לעמדותיו בגדרי איסורי בל יראה ובל ימצא² מחד, ומצוות השבתת חמץ מאידך.

פרק ראשון: שיטות הראשונים בדיני הבדיקה והביטול

המבטל - צריך שיבדוק?

רש"י בביאורו למשנה כותב:

בודקין - שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא (רש"י ב ע"א ד"ה בודקין).

מפשט לשונו של רש"י, נראה שמטרתה של בדיקת החמץ היא למנוע מעבר על איסור בל ימצא. תוספות על אתר מקשים על ביאור זה:

אור לארבעה עשר בודקין את החמץ - פ"ה שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. וקשה לרש"י, כיון דצריך ביטול - כדאמר בגמ' (דף ו:): הבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל (תוספות ב ע"א).

קושיית התוספות מבוססת על שתי הנחות. ההנחה הראשונה היא, שדי בביטול³ בכדי להתמודד עם איסור בל ימצא. הנחה זו מפורשת בדברי הגמרא (ד ע"ב) המלמדת שתוקפה של בדיקת החמץ הוא מדרבנן משום ש"בביטול בעלמא סגי". וכך גם כותב רש"י בפירושו:

2. במאמר זה לא נעסוק בשאלה האם יש הבדל בין איסורים אלו, ומהי שיטת הרמב"ם בנושא, אלא נניח כדבר פשוט שמדובר למעשה באיסור יחיד ונכנה איסור כפול זה "בל ימצא". להרחבה בנושא עיין במאמרו של הרב יונתן רוזין "גדרי 'בל יראה ובל ימצא' בשיטת הרמב"ם", נמצא באתר "אסיף".

3. בהגדרתו של הביטול נעסוק בצורה רחבה יותר להלן בפרק "ביטול חמץ - אקט משפטי או עמדה נפשית?".

תנא היכא קאי דקתני אור לארבעה עשר?

בדיקת חמץ דרבנן, דאי משום בל יראה ובל ימצא - הא אמר לקמן דסגי ליה בבטול בעלמא... ורבנן הוא דאצרוך בדיקה (ד ע"א ד"ה חובת).

ההנחה השנייה בדברי תוספות מבוססת על דברי הגמרא במקום אחר:

אמר רב יהודה אמר רב: הבודק צריך שיבטל (ו ע"ב).

רב יהודה מוסר משמו של רב שמלבד החובה לבדוק את הבית מחמץ ערב הפסח, קיימת חובה נוספת לבטל את החמץ. נמצא, שאם בלאו הכי ישנה חובה לבטל את החמץ, ובנוסף די בביטול כדי להימנע מאיסור בל ימצא, תפקידה של בדיקת החמץ כמתמודדת עם איסורים אלו מאבד את משמעותו. לכן מסיקים תוספות שמטרת הבדיקה היא אחרת מכפי שביאר רש"י:

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

תוספות סוברים שמטרת הבדיקה היא להתמודד עם החשש שאף על פי שאדם ביטל את החמץ, הוא עלול לאוכלו בפסח. תוספות תומכים את פירושם בשאלתו של רבא בגמרא:

בעי רבא: ככר בשמי קורה - צריך סולם להורידה או אין צריך? מי אמרינן כולי האי לא אטרחהו רבנן - כיון דלא נחית מנפשיה לא אתי למיכלה, או דילמא זימנין דנפל ואתי למיכלה (י ע"ב).

מבואר בגמרא שהבסיס להתלבטותו של רבא מהותרת החמץ במקום שאיננו נגיש הוא החשש שמא אדם יבוא לאכול את החמץ בפסח. מכאן מסיקים תוספות שזוהי מטרתה של תקנת בדיקת החמץ - התמודדות עם החשש שמא חרף ביטול החמץ יבוא אדם לאכול את חמצו בפסח.

קודם שנעסוק ביישוב שיטת רש"י, נראה שמחלוקתו עם התוספות באה לידי ביטוי באופן מובהק בסוגייה נוספת.

במשנה (י ע"ב) מבואר שנחלקו ר' יהודה וחכמים בדינו של מי שלא בדק את הבית

מחמץ בזמן הקבוע - אור לי"ד.⁴ ר' יהודה סובר שהזמן המאוחר ביותר לבדיקה הוא זמן הביעור, ואילו חכמים חולקים וסוברים שיש לבדוק את החמץ "בתוך המועד" ואפילו "לאחר המועד". רש"י ותוספות נחלקו בשאלה אימתי הוא זמן זה. תוספות כותבים:

בתוך המועד - היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח, ולאחר המועד יבדוק כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו (תוספות שם ד"ה ואם).

תוספות סוברים שלפי חכמים יש לבדוק את הבית מחמץ גם לאחר הפסח. עמדת חכמים מתיישבת עם טענתם העקרונית בנוגע למטרת הבדיקה - מניעת החשש שמא יבוא האדם לאכול את החמץ. חשש כזה הרי קיים גם לאחר הפסח, משום שלהלכה חמץ שעבר עליו הפסח אסור באכילה גם לאחר הפסח. רש"י לעומתם מבאר את שיטת חכמים באופן שונה:

בתוך המועד - בשעה ששית, שהוא מועד הביעור.
לאחר המועד - משש שעות ולמעלה, עד שתחשך (רש"י שם ד"ה בתוך, לאחר).

פירושו של רש"י קשה להולמו בפשט לשונה של המשנה, וממבט ראשון אף קשה להבין מי דחקו לכך. אמנם מעירים תוספות:

ורש"י לא רצה לפרש כן מפני שפירש במשנה דבודקים שלא יעבור בבל יראה (תוספות שם).

רש"י מאן בפירוש התוספות משום שהוא נוגד את נימוקו לתקנת בדיקת החמץ. אם תכלית הבדיקה היא "שלא יעבור בבל יראה", קשה להצדיק בדיקה כזו לאחר

⁴ הסברנו כאן את מחלוקת ר' יהודה וחכמים על פי מסקנת הבבלי. בהו"א של הבבלי ובירושלמי (פ"ה"ג) משמע ש' יהודה דורש בדיקת חמץ משולשת במועדים שונים, ולא מדובר במחלוקת לגבי זמן הבדיקה המאוחר בלבד.

תנא היכא קאי דקתני אור לארבעה עשר?

הפסח שעה שאיסור זה כלל לא נוהג. נמצאנו למדים שרש"י מחזיק בפירושו, גם במקום בו קיים קושי פרשני רב לקיימו. משמע שרש"י קושר באופן הדוק בין איסור בל ימצא ובין חובת בדיקת החמץ, ולשיטתו לנימוק זה של בדיקת החמץ קיימת גם נפקותא מעשית.

שיטת הר"ן - בדיקה וביטול כחלופות שקולות למימוש ההשבתה

כעת שומה מוטל עלינו ליישב את שיטתו של רש"י בביאור מטרת תקנת הבדיקה. מבין מי שנדרשו לשאלה זו הוא הר"ן בפירושו על הרי"ף.⁵ בחלק הראשון של פירושו מוכיח הר"ן את ההנחה המשתמעת מדברי רש"י, לפיה ניתן להסתפק בבדיקת החמץ בכדי להימנע מאיסורי בל ימצא:⁶

דבדיקה לחודה נמי מהניא כדאמרינן עלה בגמרא (ו ב) לאור הנר מנא לן ופשטינא ליה מקראי אלמא דבדיקה נמי מדאורייתא היא וכל שבדק מן התורה אינו צריך לבטל הלכך שפיר איכא למימר דבדיקה אתי כדי שלא יעבור עליו בבל יראה (ר"ן על הרי"ף א ע"א).

הגמרא בדף ז ע"ב עוסקת בשאלה מניין שיש לבדוק את החמץ לאור הנר דווקא. הגמרא מציגה שם מערכת לימודים מסועפת שתכליתה הזיהוי בין המושג 'מצוי', הכלול באיסור בל ימצא, ובין המושג 'חיפוש', המוזכר בסמוך לבדיקה לאור הנר. משמעות הלימוד היא, כך לפי הר"ן, שהגדרתו של חמץ 'מצוי' שעליו

5. על מדוכה זו כאמור ישבו ראשונים ואחרונים רבים, וסקירת האפשרויות השונות חורגת ממסגרת עבודה זו. בדברינו בחרנו להתבסס על דברי הר"ן בביאורו את שיטת רש"י.

6. ניתן היה לומר שכשרש"י כותב שמטרת הבדיקה היא "שלא יעבור עליו בבל ימצא ובבל יראה" הוא לא מתכוון לטעון שבדיקה פוטרת את האדם מאיסור בל ימצא, אלא שמדובר בתקנה שהיא מעין עצה שהשיאו חכמים לאדם - בכדי לצמצם את הסיכוי שיישאר חמץ ברשות כדאי לבדוק את הבית מחמץ. אלא שמדברי רש"י בדף ו ע"ב נראה בפירושו שלאחר הבדיקה, באופן עקרוני אין עוד חיוב בל ימצא על חמץ שנותר ברשות, כפי שנראה בהמשך.

עוברים באיסור בל ימצא היא חמץ שניתן למצוא אותו בחיפוש לאור הנר.⁷ מכאן, שמשעה שנערך חיפוש כזה, ולא נמצא עוד חמץ, גם אם קיים חמץ ברשותו של אדם, אין הוא עוד בגדר 'מצוי' לעניין איסור בל ימצא. אמנם בכדי להתמודד עם טענות התוספות לא די בכך, והר"ן בחלק הבא של פירושו עוסק ביחס בין שתי החלופות להתמודדות עם איסור בל ימצא - הבדיקה והביטול:

אלא כך הוא עיקרן של דברים, שזה שאמרה תורה "תשביתו" יכול להתקיים בא' מב' דברים: או שיבטל בלבו כל חמץ שיש ברשותו ויציאו במחשבתו מרשותו, וסגי בהכי מדאורייתא אפי' בחמץ הידוע לו. או אם לא בטלו בלבו כלל, צריך מן התורה שיבדוק אחריו בכל מקום שהוא רגיל להמצא שם ויבערנו מן העולם... ולפיכך כל שאינו מבטל חייב לבדוק כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא [ולפיכך כתב רש"י ז"ל שבדקין את החמץ כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא] והיינו למי שאינו מבטל אבל למי שמבטל סגי בהכי אלא מפני שבטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהן שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יציאוהו מלבן לגמרי ראו חכמים להחמיר שלא יספיק בטול והצריכוהו בדיקה וביעור שהוא מספיק ג"כ מן התורה או מפני שחששו שאם ישהנו בתוך ביתו יבא לאכלו ומשמע דתנא דמתני' לא בעי ביטול כלל אלא בדיקה ובהכי סגי ליה לפי שמכיון שבדק יצא ידי חובתו... ולפיכך תנא דמתני' לא הזכיר בטול אחר הבדיקה כלל אלא שבא רב יהודה אמר רב וחדש ואמר הבדוק צריך שיבטל (ר"ן שם).

תורף טענתו של הר"ן היא שניתן לצאת ידי חובת מצוות 'תשביתו'⁸ בביטול או

7. בהמשך דבריו כותב הר"ן שהסיבה לכך שלאחר בדיקה אין לחשוש למציאות חמץ ברשותו היא משום שסמכה תורה על החזקות, ויש לעיין ביחס בין שני נימוקים אלו.

8. הר"ן אמנם מבין שמדובר בקיומם של מצוות 'תשביתו', אך נראה שהוא הדין ביחס לאיסור בל ימצא. על היחס בין מצוות אלו בשיטת רש"י נעמוד להלן.

תנא היכא קאי דקתני אור לארבעה עשר?

בבדיקה. יתרון הבדיקה על פני הביטול מוסבר בדברי הר"ן בשני אופנים, אחד מהם - החשש מפני אכילת החמץ - נראה זהה לביאור התוספות את מטרתה של הבדיקה. אלא שכאן טמון ההבדל, לפי תוספות - הבדיקה נתקנה מלכתחילה על ידי חכמים כדי למנוע את חשש אכילת החמץ. הר"ן לעומתם סובר שבדיקת חמץ איננה מתקנת חכמים, אלא מדובר בדרך אפשרית לקיום חובת השבתת החמץ מדאורייתא. חשש החמץ בדבריו של הר"ן משמש כהצדקה לכך שיש לשמור את הבדיקה כמימושה של חובת ההשבתה לצד הביטול, ואין להסתפק בביטול בלבד. הר"ן בדבריו מציין יתרון נוסף שיש לבדיקה על פני הביטול. אך נראה שבכדי להבין את דברי הר"ן לאשורם בפרט, ואת היחס בין הבדיקה לביטול בכלל, עלינו לעיין בקצרה בגדרו של ביטול זה ומהותו.

ביטול חמץ - אקט משפטי או עמדה נפשית?

המקור בדברי חז"ל לקיומו של הביטול נמצא בדרשת הספרי:

לא יראה לך שאר, רואה אתה לאחרים, לא יראה לך שאר רואה אתה לגבוה, לא יראה לך שאר רואה אתה בפלטיא. לא יראה לך שאר, בטל בלבך מכאן אמרו ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ואם לאו יבטל בלבו (ספרי דברים ראה קלא).

הביטול במדרש ההלכה, כמוהו במקבילה למדרש זה המופיעה במשנה, מוצג כפעולה מכוונת עבור חמץ ידוע ומוגדר. תפקיד הביטול הוא להתמודד עם מצבים שבהם אופציית הביעור המעשי אינה עומדת לרשותו של האדם. מתוכן הדרשה נראה שהבסיס לפעולת הביטול הוא הבנה עמוקה של ציווי התורה - "לא יראה לך". ייתכן שחז"ל מכוונים לכך שהתורה מאפשרת תפיסה סובייקטיבית של החמץ. משל אומרת התורה לאדם - "כל עוד עבורך אין זה נראה כחמץ, אין זה חמץ אף בעיני התורה". מאידך, מסמיכות דרשת הביטול לדרשה העוסקת בהיתר ראית חמץ של אחרים, ניתן היה ללמוד שהבסיס לביטול חמץ קשור ביסוד הבעלות. כשם שאדם לא עובר על חמץ של אחרים כך הוא אינו עובר על חמץ שלו שאין הוא מעוניין בבעלותו.

נראה שהתלבטות זו מוצאת את ביטויה אף במחלוקות הראשונים בביאור גדרו של הביטול.

רש"י (ד ע"ב ד"ה בביטול) כותב בעניין דין ביטול "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה", ובמקום אחר (ד ע"א ד"ה חובת) כותב רש"י "דסגי ליה בבטול בעלמא, אי מסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא". מדבריו עולה שדין ביטול נלמד מהמילה "תשביתו", ועניינו יחסו הנפשי של האדם על החמץ. בכדי לבטל את החמץ על האדם לשוות בדעתו שחמצו שווה לעפר.⁹ תוספות חולקים על רש"י, ומסיקים שפעולת הביטול מבוססת על מנגנון שונה:

ואומר ר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה (תוספות ד ע"ב ד"ה מדאורייתא).

לשיטתם, הבסיס לאיסורי השהיית החמץ הוא בעלות על החמץ, והחזקת האדם את החמץ ברשותו. כאשר אדם מפקיר את חמצו, שוב הוא אינו בעלים עליו ואינו עובר עליו באיסור כל ימצא.

עמדת תוספות מתאימה לדברי הגמרא ממנה עולה שלא ניתן לבטל את החמץ לאחר השעה השישית:

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

נימוק הגמרא לכך שלא ניתן לבטל חמץ לאחר זמן איסורו הוא "ולאו ברשותיה

9. בדברי הריטב"א (ו ע"ב ד"ה אמר) אנו מוצאים כיוון דומה בלשון אחרת: "ויש שפירש דהא דלא עבר עליה לאחר ביטול משום דתו ליכא עלי' תורת לחם". ביטוי קיצוני לעמדה זו ביחס לדין ביטול חמץ נמצא בדברי המכתם (ו ע"ב ד"ה אמר): "עתה שבטלה ועשאה כעפרא אפילו אכלה הוה כאוכל עפר ופטור", אך המכתם עצמו דוחה פירוש זה בחריפות.

קיימא". לפי תוספות דברי הגמרא ברורים: דין ביטול מבוסס על הפקר החמץ, לאחר זמן האיסור, החמץ אינו ברשות האדם ולכן אין ביכולתו להפקיר אותו. לעומת זאת, לפי הסברו של רש"י את דין ביטול, קשה להבין את ההגבלה לבטל לאחר זמן האיסור. מדוע העובדה שהחמץ אינו ברשות האדם מונעת ממנו להתייחס אל החמץ כדבר חסר ערך.¹⁰

שיטה נוספת בביאור דין ביטול חמץ ניתן למצוא בדברי הרמב"ן. לאחר שהרמב"ן מאריך בקושיות על עמדת תוספות לפיה ביטול הוא מדין הפקר, עובר הרמב"ן לבאר את עמדתו ביחס לדין ביטול חמץ:

אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא דאמר 'שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן 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 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 (רמב"ן ד ע"ב ד"ה אלא).

הרמב"ן סובר שדין ביטול מבוסס על דברי ר' ישמעאל¹¹ בגמרא. מעיקר הדין, כיוון שחמץ לאחר זמן איסורו אסור בהנאה ובהנאה אין דין ממון, לא ניתן

10. כן הקשה הריטב"א (שם): "ועוד לאחר איסורו למה לא יבטל אותו". המנחת אשר (פסחים סימן ח) הציע ליישב את עמדת רש"י כך: "דלעולם לא מהני מחשבת האדם לשנות שמו ותורתו של ממון או חפץ אלא כשהוא בעל הדבר, וכמו דרך מחשבת הבעלים מורידים כלי לתורת קבלת טומאה". להלן בדין בדברי הרמב"ם נציע תשובה אחרת לשאלה זו.

11. בנוסח שלפנינו מופיע ר' אלעזר. אמנם, בסוגייה המקבילה (בבא קמא ט ע"ב) המימרא אכן נאמרה בשם ר' אלעזר משמו של ר' ישמעאל.

לחייב את האדם על השהיית החמץ כיוון שהחמץ אינו בבעלותו. אלא שכאשר האדם מעוניין בחמץ ורוצה בקיומו, חידשה התורה שבאופן כזה יעבור האדם על השהיית החמץ, כאילו היה ברשותו. ממילא, "זה שהסכימה דעתו לדעת תורה", וגילה דעתו שאינו מעוניין בחמץ, לא נכלל בחידוש התורה לעשות את החמץ כאילו הוא ברשותו, והחפץ מופקע מרשותו כפי שהיה אמור להיות מעיקר הדין.¹²

לעיל הזכרנו שהר"ן סובר שיש יתרון בבדיקת החמץ על פני הביטול. הר"ן סובר שבביטול תמיד קיים החשש שמא אדם לא ביטל את החמץ כהלכה. נראה שחשש זה מתאים יותר לשיטת רש"י או הרמב"ן. אם מבינים שמהות הביטול כרוכה בעמדתו הנפשית של האדם ויחסו העקרוני אל החמץ, מובנת טענתו של הר"ן.¹³ ככל שמדובר בפעולה משפטית כפי שסוברים תוספות, החשש לביטול שלא יתבצע כראוי נראה רחוק יותר. נמצא שההצדקה שמוצא הר"ן בבדיקה על פני הביטול תלויה באופן בו הבינו הראשונים את מהותו של הביטול. רש"י הסובר שביטול עניינו עמדתו הנפשית של האדם, יוכל לטעון שהצורך בבדיקה הוא משום שקיים חשש שהביטול לא יתקיים כהלכה. ואילו תוספות שסוברים שעניין הביטול הוא הפקר, לא יכולים לטעון לחשש כזה בפעולת הביטול, וממילא מצדיקים את חובת הבדיקה בכך שהיא מתמודדת עם חשש האכילה. מדברי הר"ן נראה שלכל אחת מחלופות ההשבתה - הן הבדיקה והן הביטול -

12. הרמב"ן מאריך בפירושו בביאור דין ביטול, תוך שימוש בניסוחים שונים, המקשים על היכולת להגיע להכרעה ברורה בנוגע לעמדתו. נראה שנכון יהיה לומר שמצד פעולת הביטול האדם נדרש לגלות את דעתו שהחמץ אינו שווה בעיניו והוא אינו מעוניין בו מחמת איסורו (בדומה לשיטת רש"י), אך תוצאת הביטול היא שהחמץ מופקר ואינו ברשותו (כך נראה מהמשך דברי הרמב"ן שכתב שלאחר ביטול החמץ כל אחד רשאי לזכות בו). ומעין זה כתב בשו"ע הרב (תלד ז) בביאור דין ביטול. הר"ן (א. ד"ה ומהו) אף הוא מתבסס על דברי ר' ישמעאל בכדי לבאר את גדר דין הביטול, אך נראה שהוא מבין את דין הביטול באופן שונה. בדבריו נראה ברור שביטול מדין הפקר, אלא שדרישות מעשה הביטול קלות יותר ממעשה ההפקר. הסיבה לכך היא שבעלותו של האדם על החמץ קלושה יותר, שהרי מעיקר הדין הוא אסור בהנאה ואינו ברשותו כדברי ר' ישמעאל.

13. אמנם יש להעיר שמדברי הר"ן עצמו נראה שהביטול הוא הפקר, ואם כן יש מקום לעיין אחר טענה זו.

תנא היכא קאי דקתני אור לארבעה עשר?

קיימים יתרונות וחסרונות, אך בסופו של דבר אין עדיפות מובהקת, אפילו מדברי חכמים, לאחת מהחלופות. לדבריו הסיבה שרש"י סותם את דבריו בפירושו למשנה ומתאר את מטרת הבדיקת חמץ כהתמודדות ישירה (ובלעדית) עם איסור בל ימצא, היא משום שהמשנה איננה מכירה בביטול כאופציה מחייבת.¹⁴ הוראה זו לדברי הר"ן נתחדשה רק בימיו של רב כמבואר משמו בגמרא.

שיטת רש"י - בדיקת חמץ כברירה המועדפת להשבתה

נראה שניתן ללכת בדרכו של הר"ן, ולהעמיק את הקשר שאנו מוצאים בדברי רש"י בין חובת הבדיקה ובין איסור בל ימצא. כזכור עסקנו לעיל בפירושו המחודש של רש"י לעמדת חכמים ביחס לזמן המאוחר לבדיקת חמץ. עמדנו על כך שרש"י לכאורה נדחק בביאורו שלפי חכמים הזמן המאוחר ביותר לבדיקת חמץ הוא קודם ליל ט"ו, ושדוחק זה נובע מהאופן בו מבין את רש"י את מטרתה של הבדיקה. בהתייחסו לדברי רש"י הללו, כותב המהרש"ל:

ואף על פי דהכא בע"כ איירי בביטלו... מ"מ תחלת התקנה שעשו חכמים שצריך לבדוק היינו משום בל יראה כו' כדפירש"י בריש מכילתין, ולא רצו חכמים לסמוך על הביטול לחוד כמו שפירשו התוס' שם. ומשום הכי אין שייך בדיקה אלא במקום ששייך לעבור בבל יראה ובל ימצא אם לא בטלו, אבל לא התקינו בדיקה משום אכילה לבד ודו"ק (חכמת שלמה י ע"ב ד"ה 'בד"ה ואם לא').

המהרש"ל סובר שאף אם נאמר שרש"י מקבל את חשש האכילה העולה מדברי התוספות - גדר הבדיקה נותר קשור לתחולתו של איסור בל ימצא והיקפו.

14. כאן המקום להעיר שרש"י יכול להשיב על ראיית התוספות מבעיית רבא בדף י ע"ב בצורה פשוטה - מדבריו למדנו שכאשר נותר ברשות חמץ ידוע, חז"ל חששו מאכילתו. אך האם ניתן להצדיק בדיקה העסוקה בגילוי החמץ שאינו ידוע משום החשש שמא יבוא לאכול את החמץ?

בביאור דבריו כותב ר' שמואל רוזובסקי:

ונראה דזה ביאור דברי המהרש"ל שכתב "דלא סמכו חכמים על הביטול" והיינו דמדרבנן לא סגי בביטול ועובר בב"י דרבנן אם אינו מבערו, ולפי"ז מיושב היטב לשון רש"י שכתב שלא יעבור בב"י דיסוד החיוב בדיקה דרבנן שלא יבוא לאכלו הוא דמדרבנן עובר בב"י אף לאחר הביטול וכמש"נ מדברי המהרש"ל. ואף דמלשון רש"י שכתב שלא יעבור בב"י משמע דאיירי בב"י דאורייתא נראה דל"ק, דרש"י ס"ל דמתני' איירי בכל גוונא והיינו גם בלא ביטל ולפיכך כשלא ביטל הוי דין הבדיקה דאורייתא כדי שלא יעבור בב"י, וכשביטל הוי כדי שלא יעבור בב"י דרבנן וכמש"נ. ולפי"ז מבואר היטב מש"כ המהרש"ל לבאר שיטת רש"י דדוקא היכא דבלא הביטול עובר בב"י חייבו חכמים בדיקה משום שמא יבוא לאכלו, אך משום שמא יבוא לאכלו גרידא לא חייבו חכמים בדיקה, ולפיכך סובר רש"י דלאחר המועד לא יבדוק כיון דל"ש כלל בל יראה. ולכאורה דבריו צריכים קצת ביאור ולפי מש"נ דבריו מאירין, דלשיטת רש"י החיוב בדיקה שלא יבוא לאכלו אינו איסור שהייה מחודש אלא דמדרבנן עובר בב"י, וזה שייך דוקא בתוך המועד אבל לאחר המועד דל"ש בב"י, משום שמא יבוא לאכלו גרידא ליכא חיוב בדיקה (חידושי ר' שמואל פסחים סימן א אות ב).

ר' שמואל מחדש שלפי רש"י חובת הבדיקה מתמודדת עם איסור בל ימצא מחודש מדרבנן. זו הסיבה שחיוב הבדיקה חופף לזמן איסור בל ימצא ולא מעבר לכך. לדבריו, זוהי גם כוונת רש"י בפירושו במשנה.

אך נראה דהשתא דאתית להכי, ניתן לקיים את הסברו של ר' שמואל בסגנון אחר ולבאר את פירושו של רש"י כפשוטו. נראה שלדברי רש"י, אף שבביטול מתקיימים חיובי ההשבתה מהתורה, מעיקר הדין קיימת עדיפות להשבתה המעשית על פני זו הרעיונית. וכך כותב המאירי:

שאע"פ שדיו בבטול אין זה אלא עצה בעלמא לבטלו ולהפקירו עד שלא יהא קרוי חמץ שלו, אבל עיקר הענין הוא הבדיקה וההוצאה מן הבית

לבערו מן העולם. שהרי מצד שאדם רגיל בו החמירה תורה באיסור חמץ יותר משאר איסורין לבערו... ולמדת שעקר הענין הוא הבדיקה וההוצאה מן הבית. ואף לשון השבתה האמורה בתורה - אף על פי שתרגומה בבטול - עקר הנחתה להוצאה מן הבית ולביעור מן העולם כמו שכתבנו ומטעם שהזכרנו. ואף השבתה אף על פי שאנו מפרשים אותה לשון בטול מדלא כתב בהדיא תבערו מ"מ אף היא רומזת שעקר הענין הוא הביעור מן הבית או מן העולם, שהרי אף היא לשון כליון הוא לפעמים כמו שאמר אשבייתה מאנוש זכרם אלא שמ"מ אם בטלו אינו שלו... וא"כ עקר הכונה הוא לבדוק אחריו ולבערו, אלא שדרך עצה הצריכוהו בטול אחר בדיקה כדי שלא להכשל בבל יראה. ונמצאת הבדיקה שקודם הבטול דין גמור וכונה ראשונה של תורה, ואף חכמים שתקנו הביטול לא פטרוהו מבדיקה שמא יבא לאכול, הא קודם שבטל, עקר כונת התורה בבדיקה וביעור היא (בית הבחירה ב ע"א).

בניגוד לדברי הר"ן שהביטול והבדיקה הינן שתי ברירות שקולות לקיום חובת ההשבתה, מדברי המאירי ברור שיכונה ראשונה של תורה היא הבדיקה. המאירי לא מפרט על מה מבוססת כוונה זו, אך הוא עומד על כך שסיבת איסורי השהיית החמץ קשורה בחוסר הרגילות באיסור אכילת החמץ. ייתכן שכוונת המאירי היא שכוונת התורה באיסורי ההשהייה היא שמא מחמת הרגילות בחמץ אדם יבוא לאוכלו בפסח חרף איסור התורה.¹⁵ הביטול אינו אלא 'עצה בעלמא', מעין התמודדות פורמלית עם איסורי התורה, אך אין הוא עונה על מבוקשה האמיתי של התורה (שכן גם לאחר הביטול החמץ נותר ברשותו של האדם).

אמנם ייתכן שהעדפת הבדיקה על הביטול אינה נובעת משיקולי תועלתנות המתבטאת בתוצאתה של זו הראשונה, אלא היא תולדה של שיקול ערכי המביא

15. בשאלה האם איסור בל ימצא הוא סייג לאיסור האכילה עסקו רבים. עיין למשל במאמרו של הרב ישי אנגלמן "התבוננות חדשה במשמעותם של איסורי חמץ לאור דין 'חמץ שעבר עליו הפסח'" בהערה 2 שם, זמין ברשת.

בחשבון את השפעת הליך הבדיקה על האדם. עצם העובדה שהביעור מתקיים באופן מעשי ולא מתמצה בעמדתו הנפשית של האדם בלבד היא זן שמונחת בבסיס 'כונה ראשונה' זו של תורה. כפי שאנו מוצאים בתחומים שונים בהלכה, העמדה הנפשית, גם כאשר היא יציבה וברורה, ובנידון דידן אף אם "יוציאוהו מליבן לגמרי", איננה משתווה למימוש המעשי. לפעולות המעשיות השפעה משמעותית יותר על האדם מאשר ההליך המחשבתית.

מכל מקום, בין אם ננקוט בהסברו של המאירי ובין אם נחזיק בדברינו, נמצאו דבריו של רש"י בפירושו למשנה מכוונים: תכלית הבדיקה היא להתמודד עם איסור בל ימצא מדאורייתא, ואין קיומה של חובת הביטול גורעת מתכלית זו.

הבודק צריך שיבטל - תרומת הביטול למערכת ההשבתה

עד כה עסקנו בניסיון להבין את יתרון הביטול על פני הבדיקה, אך נראה שבכדי להשלים את הדיון ביחס שבין הביטול לבדיקה, עלינו לעסוק בשאלה ההפוכה והיא היתרון של הביטול על פני הבדיקה. לשאלה זו מוקדשת סוגייה מפורשת בגמרא העוסקת בחידושו של רב שעל הבודק את החמץ מוטלת גם החובה לבטלו. הגמרא מבררת מדוע יש צורך בביטול לאחר שהתבצעה בדיקה כהלכתה:

אמר רב יהודה אמר רב: הבודק צריך שיבטל. מאי טעמא? אי נימא משום פירורין - הא לא חשיבי! וכי תימא כיון דמינטר להו אגב ביתיה חשיבי, והתניא: סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים, סופי ענבים ומשמר שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות, בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן - אסורין משום גזל וחייבין במעשר, בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן - מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר (ו' ע"ב).

ההנחה העומדת בבסיס שאלת הגמרא היא שהבדיקה, כאשר היא מתבצעת כהלכה, תוביל לכך שהבית יהיה נקי מחמץ. ממילא עמדתו של רב יהודה איננה ברורה - מדוע יש צורך בנוסף לבדיקה לבטל את החמץ? התשובה הראשונה שמציעה הגמרא היא שייטכן שהבדיקה לא תכסה את כל החמץ שקיים בבית,

תנא היכא קאי דקתני אור לארבעה עשר?

וייוותרו פירורי חמץ שגם בדיקה מעולה ואיכותית לא תוביל למציאתם. הגמרא דוחה תשובה זו, משום שלדבריה פירורי החמץ הינם חסרי ערך עבור הבעלים ואינם מוגדרים כחמץ ברשותו. מסיבה זו, הם לא כלולים באיסורי בל יראה ובל ימצא ואנו נותרים אפוא עם הצורך להבין את תפקידו של הביטול לאחר הבדיקה.¹⁶

בהמשך הגמרא מעלה רבא אפשרות אחרת להבנת מטרת הביטול:

אמר רבא: גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עליוה (שם).

מהו המצב שמתאר רבא? ומהי משמעות הביטוי 'ודעתיה עליוה'? תוספות כותבים:

ודעתיה עליוה - פירוש ולא בטל מאיליו כמו פירורין (תוספות שם ד"ה ודעתיה).

16. ניתן היה לומר שהנחת השאלה מרחיקת לכת עוד יותר, שגם אם נותר חמץ אחר הבדיקה, עצם קיומה של הבדיקה פוטר את האדם מהאיסור כמבואר לעיל בדברי הר"ן. להלן נראה שחלק מרכזי בהבנת הסוגייה קשור בשאלה זו. אלא שלכאורה כבר משלב זה של הסוגייה נראה שגם לאחר הבדיקה חייבים על חמץ שנמצא. שאם לא כך, מהי ההוכחה מדין גזל ומה היה בכלל החשש מפירורים מלכתחילה? הרי מדובר שאדם בדק! וגם הראיה עצמה מוכח שעוסקת בשאלת הבעלות ורק מכוחה היא פוטר את האדם מבל ימצא ולא מכח העובדה שאינו מעוניין בכך. בדוחק אפשר לומר שהדיון כולו קשור בחשש האכילה, וכוונת הגמרא היא לא להוכיח מעניין הגזל דווקא אלא ללמוד מכך שאדם איננו מעוניין בפירורים וממילא לא יהיה חשש אכילה. הנצי"ב בפירושו (מרומי שדה ו ע"ב ד"ה אמר) מעלה הסבר מעניין למהלך הגמרא לפי שיטת רש"י: "ולכאורה קשה לרש"י, דהרי אפילו בשאינו חס לשורפה ג"כ הרי עבר בבי" קודם שמצא, כדמוכח מהא דקאמר אי נימא משום פירורין כו', והרי אינו חס עליהן לשורפן מיד. אלא ודאי דמכ"מ עובר עוד לפני המציאה לולא דבטילי ממילא. והישוב ע"ז דודאי אי מונח במקום שקשה להמצא, אינו עובר אלא כשנמצא. וכפירש"י לעיל ביוצא לדרך, וכשראהו עובר עליו, מבואר דכ"ז שא"א לראות אינו עובר. וכ"כ התוס' להלן דף כ"א א' מסוגיין וכי משכחת לה ליבטליה כו'. אבל כ"ז אינו אלא בשאינו נוח להמצא. אבל אי מונח במקום שנוח להמצא ולראות ודאי דעובר גם כשלא נמצא עדיין. ומשו"ה גבי פירורין היה אפשר לחוש שמא לא בדק יפה, ויהיה נמצא פירורין במקום שנוח להמצא. משו"ה בעי לומר דהרי בטילי. אבל גלוסקא יפה א"א לומר שנמצאת במקום שנוח להמצא, שהרי בדק כל שהוא מיהא. וע"כ נמצאת במקום נסתר שאינו ראוי להראות בנקל. וא"כ אינו עובר בבל יראה עד שימצא".

בניגוד להצעה הראשונית של הגמרא, רבא סובר שחובת הביטול שמייסד רב יהודה מועילה למצב בו אדם ימצא חמץ ראוי לאכילה שהוא חפץ בו ומעוניין בקיומו וממילא אם לא יבטל, משמע מדברי התוספות שיעבור על חמץ זה באיסור בל ימצא למפרע. אמנם בדברי התוספות זה לא מפורש, אך דברים אלו נמצאים בבירור בפירושו של התוספות רא"ש:

נראה לפרש משום דלעיל קאמר אילימא משום פירורין שנשאר בבית בלא ידיעתו, וקאי באיסור בל יראה ובל ימצא, וקאמר וכיון דלא חשיבי הוי כמו הפקר ולא קאי באיסור בל יראה ובל ימצא. וקאמר רבא, שמא ימצא גלוסקא יפפיה ודעתיה עילוה. כלומר, חשובה בעיניו וקאי עלה באיסור בל יראה (תוספות רא"ש שם ד"ה שמא).

אלא שיש לתהות מהו היחס בין תשובתו של רבא ובין ההנחה העומדת לכאורה בבסיס שאלת הגמרא. הרי טענו לעיל שההצדקה לשאלת הגמרא היא העובדה שאחרי בדיקת החמץ ניתן להניח שהבית נקי מחמץ. ואם כדברי רבא, גם לאחר בדיקת חמץ כהלכתה קיים חשש שנוותר חמץ ראוי לאכילה, מהו המקום לשאלת הגמרא מלכתחילה?

קושי נוסף שקיים לפירושה של התוספות, קשור בדיון בגמרא בהמשך ביחס להצעתו של רבא:

וכי משכחת ליה לבטליה! דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל (ו ע"ב).

תשובתו של רבא אמנם עונה על הצורך בביטול לצד הבדיקה, אך עדיין נותרת השאלה מדוע יש להקדים את הביטול מספק שמא ימצא חמץ? לכאורה די בכך שבעל החמץ יבטל את החמץ בשעת מציאתו! הגמרא משיבה אף לטענה זו שקיים חשש שמא החמץ יימצא לאחר זמן האיסור, שעה שאין ביכולתו של האדם לבטל את חמצו.

הן קושיית הגמרא והן תירוצה קשים לשיטת התוספות רא"ש. ראשית, מדוע מציעה הגמרא שהמוצא את החמץ יבטלו? באותה מידה שמוצא החמץ מבטל

תנא היכא קאי דקתני אור לארבעה עשר?

אותו הוא יכול לבער את החמץ או לסלקו מרשותו.¹⁷ ובכל הנוגע לתשובת הגמרא, לא ברור מדוע נדרשת הגמרא לחוסר היתכנות הביטול לאחר זמן האיסור, הרי אם החמץ נמצא לאחר זמן האיסור, לדברי התוספות רא"ש הבעלים על החמץ עבר על איסור בל ימצא למפרע.¹⁸ נראה שרש"י בפירושו נשמר מקושיות אלו:

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 (רש"י שם ד"ה ודעתו).

לפי רש"י רבא עוסק מלכתחילה בו החמץ נמצא לאחר זמן האיסור. מדברי רש"י נראה שבמצב זה רק אם האדם ישתהה מלבער את החמץ הוא יעבור באיסור בל ימצא, אך אם הבעלים על החמץ יבער את החמץ ללא שהות הוא איננו נתפס באיסור בל ימצא למפרע על הזמן שהחמץ נותר ברשותו. כך לפי רש"י מובן הצורך של הגמרא לעגן את החשש בכך שלא ניתן לבטל לאחר זמן האיסור, ולא בכך שעצם קיומו של החמץ בזמן זה כבר כרוך באיסור בל ימצא. אלא שגם פירוש של רש"י אין חף מקשיים וכפי שמעיר התוספות רא"ש:

פרש"י חשובה היא בעיניו, וחס עליו ומשהה אותה אפ"י רגע - עובר עליה בבל יראה ובל ימצא. וקשה לי לפירושו, מאי פריך וכי משכח ליה ליבטלה? אה"נ דצריך לבטלה, אלא דחיישי' שמא חס עליה. ועוד, מאי קאמר דילמא משכח לה לבתר איסורא? הא רבא נמי בהכי איירי (תוספות רא"ש שם).

לפי פירושו של רש"י משמע שהתקנה מופנית עבור מי שקיים חשש שישהה את החמץ ולא יבערנו. אם כן, מהי משמעות הצעת הגמרא 'וליבטליה'? כשם שהוא חס עליו מלבערו כך הוא חס עליו מלשורפו. אלא שעל כך כבר העירו

17. כך מקשה הראש יוסף (ו' ע"ב ד"ה בתוספת בד"ה ודעת').

18. התוספות רא"ש בפירושו מתייחס לשאלה זו, ועונה "דעדיפא קא משני דאפילו במזיד עבר".

חלק מהאחרונים שאכן רש"י סובר שההשתהות מביעור החמץ איננה נובעת מרצונו של הבעלים להותיר את החמץ ברשותו, אלא מכך שאינו רוצה לכלותו לריק כפי שכותב הנצי"ב:¹⁹

וצ"ל דכוונת רש"י במש"כ וחס עליה לשורפה, אין הפי' שרצונו שלא יקחנה גוי או כלב. אלא שרק לאבדה לגמרי הוא חס. וע"ז מקשה דליבטלה, שיניחנה בחצרו מקום שאינו משומר, דהוי ביטול כמו הפקר... או אפילו יניחנה במקום הפקר לכל ברה"ר ממש, ומהני לס"ד שזהו בכלל תשביתו והוי חמץ הפקר (מרומי שדה שם ד"ה וכו').

הערתו השנייה של הרא"ש על פירושו של רש"י אכן קשה יותר ליישוב. רש"י ביאר שנקודת המוצא של רבא בדבריו היא שהחמץ עלול להימצא לאחר זמן איסורו, אז מה היא אם כן משמעות לשון הגמרא "דלמא משכת ליה לבתר איסורא"? הרי זוהי ההנחה הטמונה בדברי רבא! ומכח קושייה זו העיר הראש יוסף:

ומלת דלמא משכת בתר איסורי' לאו דווקא אלא עיקר התירוץ ב' דברים (ראש יוסף שם ד"ה בתוספות ד"ה ודעתי').

נראה להציע הסבר שונה למהלך הגמרא בסוגייה זו, אשר יפתח לנו צוהר לשיטתו המקיפה של הרמב"ם באיסורי השהיית החמץ בפרט, ולהבנת היחס בין דין הביטול ובין חובת הבדיקה ואיסור בל ימצא בכלל. הערנו בראשית הדברים, שנראה שהמעבר המתרחש בדברי רבא מעיד על נסיגה משונה ביחס להנחה העומדת בבסיס שאלת הגמרא. שכן שאלת הגמרא מבוססת על כך שבדיקה ראויה לא תותיר ברשותו של אדם חמץ גמור, ולכן הצורך בביטול לא מובן. אם כן כיצד נעמיד את דברי רבא? מהו ההסבר לכך שלמרות הבדיקה המדוקדקת נותר חמץ גמור ברשות? ראינו ששאלה זו קשה במיוחד לפירושה של תוספות,

19. בסגנון אחר ומפולפל יותר כתב בשיעורי ר' דוד (ו ע"ב אות רפו).

תנא היכא קאי דקתני אור לארבעה עשר?

אך נראה שהיא קיימת גם ביחס לפירושו של רש"י. בדברי המאירי אנו מוצאים תשובה מעניינת לשאלה זו:

כך הוא ענין הדברים, שמא ימצא אחר האיסור וביום טוב שיש בו דין בל יראה גלוסקא יפה - שמתוך יפיה היה דעתו עליה מאתמול קודם בדיקת הלילה לאכלה בלילה, או למחרתו בשעת סעודה אחרונה של חמץ, והצניעה במקום שאין מכניסין בו חמץ כדי להיות שמורה לו שלא לערבה עם החמץ הנמצא בלילה. ונמצא שבלילה לא מצא אותה ואף הוא שכחה ולא אכלה. וכשימצאה, יתרשל בהוצאתה מביתו, או שמא לא יאה סמוך לה אלא שנזכר עליו והזכירה הוא קודם מציאה ויתרשל מהוצאתה ובאותו שהות הוא עובר עליה, ומתוך כך הצריכו בבטול אחר בבדיקה (בית הבחירה שם ד"ה ומתוך).

עיקר חידושו של המאירי טמון בהבנה מחודשת של הביטוי "ודעתיה עלויה". לדברי המאירי, אין כוונת הגמרא להנגיד את הגלוסקא לפירושים המזכירים קודם לכן בסוגייה ובטלים מאליהם. רבא בדבריו עוסק במקרה בו אדם אכן ביצע את הבדיקה כהלכתה ובזמנה, אלא שבאופן מודע הוא בחר להותיר חלק מהחמץ לשעת הסעודה למחר. אלא שכאשר הגיע שעת הביעור, שכח בעל החמץ שגלוסקא זו נותרה ברשותו. העמדת המקרה באופן זה מתיישבת בנקל עם הנחת השאלה - אכן בעל החמץ קיים את הבדיקה באופן הראוי, והסיבה שעלול להיוותר חמץ שלא נמצא בבדיקה היא כי הוא מעולם לא היה מושא הבדיקה.²⁰ נמצא שתקנתו של רב - שמלבד הבדיקה יש גם לבטל את החמץ - נועדה לכסות את החמץ שלא ניתן למצוא בבדיקת החמץ - חמץ שהאדם מתכנן להותיר למחר, אך קיים חשש שמא בסופו של דבר ישכח לבערו. נראה שכך גם למד רבנו הרמב"ם בסוגייתנו. לאחר שהרמב"ם פוסק את החובה לבטל סמוך לבדיקת החמץ הוא כותב:

20. להסבר מקורי נוסף עיין ברבנו יהונתן מלוניל (ו ע"ב ד"ה מאי).

לפיכך אם לא ביטל קודם שש, ומשש שעות ומעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו, והיה בליבו, ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו, הרי זה עבר על "לא יראה" (שמות י"ג:ז) ו"לא ימצא" (שמות י"ב:ט), שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הביטול עתה מועיל לו כלום, לפי שאינו ברשותו, והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום "לא יראה" ו"לא ימצא" (רמב"ם פ"ג ה"ח).

מלשונו של הרמב"ם נראה ברור - משמעות הביטוי "ודעתיה עלויה"²¹ היא "שהיה דעתו עליו והיה בלבו". כלומר, לא מדובר בחמץ שהאדם לא היה מודע לקיומו ברשותו ורק בדיעבד הוא מגלה את רצונו בו, כפי שעולה מפירוש התוספות, אלא חמץ שהאדם הכיר בו ושכח לבערו - "שהיה דעתו עליו" - כבר היה.

אלא שיש לשים לב לכך שקיים הבדל משמעותי לדינא בין פירוש המאירי לפסיקת הרמב"ם. שכן המאירי בפירושו צידד בשיטת רש"י אף במקרה זה - היינו, הבעלים על החמץ עובר על איסור בל ימצא רק אם ישתהה מלבער את החמץ. הרמב"ם לעומת זאת פוסק בפירוש שכיוון שהחמץ היה בדעתו של האדם, אף שהאדם בדק את החמץ - הוא איננו מוגדר אנוס והוא עובר על איסור בל ימצא ברגע שהאיסור נכנס לתוקפו. תובנה זו בצירוף ביאור שיטת הרמב"ם בגדר ביטול חמץ, תסייע עבורנו לעמוד על האופן בו פירש הרמב"ם את סוגייתנו, וכיצד הסברו לסוגייה מתמודד עם הקושיות שהעלנו לעיל.

21. המכתם (ו ע"ב ד"ה אמר) סובר שכנראה גרסת הרמב"ם הייתה "דדעתיה עלויה", משום שלדעתו משמעות דברי הרמב"ם היא "שאם לא נודעה לו מעולם - אונס הוא" באופן דומה למה שנבקש לטעון להלן. אמנם צ"ע אם אכן פירוש זה תלוי בחילופי הגרסאות בין ד' ל'ו'.

פרק שני: שיטת הרמב"ם בדיני החזקת החמץ

ביטול חמץ - מחיוב לפתרון

כותב הרמב"ם:

מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו, שנאמר "ביום הראשון תשביתו שאור מבתים" (שמות י"ב:ט"ו), מפי השמועה למדו שראשון זה הוא יום ארבעה עשר. וראיה לדבר זה מה שכתוב בתורה "לא תשחט על חמץ דם זבחי" (שמות ל"ד:כ"ה), כלומר לא תשחט הפסח והחמץ קיים, ושחיטת הפסח היא יום ארבעה עשר אחר הצות. ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ מליבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בליבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל (רמב"ם פ"ב ה"א-ה"ב).

הגדרת הרמב"ם את דין הביטול דומה להגדרתו של רש"י את דין זה. לדידם, הביטול איננו פעולה משפטית אלא גדרו הוא תביעת עמדה נפשית מסוימת של האדם כלפי החמץ בכלל. אלא שבניגוד לרש"י, הרמב"ם הרחיב את הביאור ביחס לאופן בו מקיימים את הביטול. הרמב"ם כפל דבריו בכדי ללמדנו שמשמעות הביטול איננה מוגבלת ליחסו של האדם לחמץ שברשותו בלבד, כפי שאכן מבואר בסיפא של דבריו, אלא היא כוללת יחס מקיף אל החמץ כ'תופעה', כל חמץ בעולם צריך להיתפס בעיני המבטל כדבר חסר ערך.

הבדל משמעותי נוסף בין הפירושים הוא שלפי הרמב"ם מדובר במצוות עשה שמשמעותה חורגת מתחומו הצר של איסור בל ימצא.²² כלומר, גם אדם שברור לו שאין חמץ ברשותו מחויב לבטל את החמץ מדאורייתא. ביטוי לרעיון זה ניתן למצוא בלשונו המפתיעה של הרמב"ם:

22. זאת בניגוד לרש"י (צה ע"א ד"ה ולא) שעל פי דברי הגמרא (שם) לומד שאיסור בל ימצא ניתן לעשה ד'תשביתו' כפי שנכתוב להלן. כך גם משמע מדבריו בסוגייתנו (ו ע"ב ד"ה ודעתו) ובמקומות נוספים.

כשגומר לבדוק, אם בדק בליל ארבעה עשר, או ביום ארבעה עשר קודם שש שעות, צריך לבטל כל חמץ שנשאר ברשותו ואינו רואהו, ויאמר, כל חמץ שיש ברשותי שלא ראיתיו ולא ידעתיו, הרי הוא בטל והרי הוא כעפר. אבל אם בדק מתחילת שעה שישית ולמעלה, אינו צריך לבטל, שהרי אינו ברשותו, שכבר נאסר בהנייה (רמב"ם פ"ג ה"ז).

נושאי הכלים מעירים על השימוש החריג בהקשר זה בביטוי "אינו צריך לבטל".²³ בחלק מנוסחאות הרמב"ם אכן שונה ביטוי זה ל"אינו יכול לבטל". שינוי זה כמו תמיהת נושאי הכלים מבוססים על ההנחה שביטול החמץ הוא בראש ובראשונה כלי שמאפשר להתמודד עם איסור בל ימצא. אלא שלפי הרמב"ם נראה פשוט שכוונת התורה בביטול החמץ היא הקניית עמדה נפשית כוללת של האדם ביחס למשמעות החמץ בעולם. אכן חובה זו מתייתרת משעה שאיסור אכילת החמץ והנאה ממנו נכנס לתוקף. בשלב זה, החמץ הופך באופן 'אובייקטיבי' לחסר ערך, כך בעיני התורה, וכתוצאה מכך הדרישה לעמדה נפשית מסוימת ביחס לחמץ הופכת למיותרת. מלשונו של הרמב"ם נראה שאם אדם לא ביטל את החמץ עד חצות הוא למעשה 'הפסיד' את מצוות ההשבתה. אכן גם הרמב"ם (שם ה"ח) משתמש בלשון "ואין הביטול עתה מועיל לו כלום", אך השימוש בביטול כ'פתרון' לאיסור בל ימצא מופיע רק בשלב השני לשיטתו.²⁴

איסור בל ימצא - תיאור מצב או פעולת החזקה?

כדי לבסס את טענתנו בדבר היחס בין ביטול חמץ וחובת ההשבתה ובין איסור בל ימצא נעייין בפסיקתו של הרמב"ם בנוגע לאיסור זה:

והמניח חמץ ברשותו בפסח, אף על פי שלא אכלו, עובר בשני לאוין, שנאמר "לא יראה לך שאור בכל גבולך" (שמות י"ג:ז'), ונאמר "שאור לא

23. עיין למשל רבנו מנוח (שם) ד"ה אמר הרב אבל.

24. שוב ראיתי שכך גם דייק בספר 'טל חיים - פסח', סימן ב, עמ' פג-פה.

תנא היכא קאי דקתני אור לארבעה עשר?

ימצא בבתיכם" (שמות י"ב:ט). ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמצין אחד הוא.

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 (רמב"ם פ"א ה"ב-ה"ג).

בפסיקה זו של הרמב"ם אנו עדים לתופעה מיוחדת במינה. מחד, פוסק הרמב"ם שאדם שהניח חמץ ברשותו, היינו לא ביער את החמץ שברשותו, אף שעובר בכגון דא על איסור בל ימצא - הוא איננו לוקה עליו. מאידך, פוסק הרמב"ם בהלכה שלאחר מכן שאם אדם קנה חמץ בפסח או יצר חמץ בפסח - הוא אף ילקה על החמץ.

האם בל ימצא לשיטת הרמב"ם הוא לאו שאין בו מעשה? מחד ניתן לעבור עליו גם מבלי לעשות דבר, ואכן באופן כזה אין חיוב מלקות, מצד שני אם אכן יעשה מעשה שיוביל לתוצאת האיסור - הנחת החמץ - יתחייב האדם אף במלקות. מהי משמעות הדברים? האם אדם שהלך לחבירו כדי לרכל עמו על אדם אחר, ילקה מחמת איסור 'לא תלך רכיל' רק משום 'שכר ההליכה' שבידו?
תמיהתנו בעניין זה מתעצמת לאור פסיקתו של הרמב"ם בנוגע לאיסור לא תחמוד:

כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו, או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו, והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר "לא תחמוד" (שמות כ"ג:ג). ואין לוקין על לאו זה, שאין בו מעשה. ואינו עובר על לאו זה עד שיקח החפץ שחמד, כענין שנאמר "לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך" (דברים ז"כ:ה), חימוד שיש בו מעשה (רמב"ם הלכות גזילה ואבידה, פ"א ה"ט).

איסור לא תחמוד מוגדר לפי הרמב"ם כלאו שאין בו מעשה מחד, ומאידך, החיוב

בלאו זה הוא רק כאשר החומד מממש את מחשבתו בפועל. כיצד יש להבין פסיקה זו? הקהלות יעקב²⁵ ביאר את היסוד העולה מפסיקת הרמב"ם ביחס לגדרי איסור לא תחמוד:

ולכאורה היה נראה לומר דגם בהלאו דלא תחמוד עיקר העבירה היא החימוד שבלב כדכתיב לא תחמוד שהוא ענין תשוקה ורצון רק ששיעור החמדה שיש בו אזהרה הוא חמדה כזו שהביאה לידי תוצאת של השגת הדבר ונמצא שאין ההשתדלות עצמה מעשה של עצם האיסור אלא החמדה המשפיעה על ההשתדלות היא האיסור ומעשה ההשתדלות אינו אלא תנאי בגדר העבירה של חמדה שאינו עובר עד שפעלה החמדה לתוצאות כנ"ל וכל כה"ג שפיר נחשב לאו שאין בו מעשה כיון שאין מעשה בעצם האיסור אלא בהתנאי (ברכת פרץ פרשת יתרו עמ' לא).

לשיטת הרמב"ם איסור לא תחמוד הוא איסור שעיקרו במחשבה, אלא שהמעשה הינו תנאי חיצוני לחיובו, הוא נתפס כ'שיעור' בעבירה אך לא חלק מהגדרתה. אדם שחמד את רכוש חברו במחשבתו בלבד, דומה לאדם שאכל מאכל אסור בכמות מועטה משיעור האיסור. כאשר אדם מממש את מחשבת החמדה שלו, ולוקח את מושא החמדה מחברו, או אז חמדתו הופכת משמעותית דיה בכדי להגדיר אותו כעובר על האיסור. אך גם במצב זה, הדגש לפי הרמב"ם הוא שהאיסור בעיקרו איננו תלוי במעשה שנעשה בפועל, אלא הוא מהווה אינדיקציה עבורנו עד כמה עמוקה הייתה חמדתו של האדם.

לאור תובנה זו ננסה להסביר את פסיקת הרמב"ם בענייננו. איסור בל ימצא ביסודו הינו לאו שיש בו מעשה. לא מדובר כאן על תיאור מצב - בעלות על חמץ בזמן הפסח, אלא זהו איסור על החזקת החמץ. אדם שנכנס לפסח והוא עומד ותפוס בחמצו עובר על איסור זה. אף שלא מדובר במעשה פעיל, סוף כל סוף יש לראות בכך התרחשות שחורגת מתחומי התודעה בלבד. אלא שכל עוד אין

25. מובא בספר 'מנחת אשר - דברים', סימן ט עמ' נו.

מימוש פעיל ואקטיבי לאיסור זה - לא לוקים עליו. לא די בכך ששורש האיסור צורך במעשה כדי ללקות עליו, אלא צריך שיהיה מעשה בפועל.

אם נסכם, איסור לא תחמוד הוא איסור שיסודו במחשבת האדם, אלא שיש צורך בפעולה בכדי להגיע ל'שיעור' המחייב. איסור בל ימצא הוא איסור שיסודו בפעולה - העובדה שהאדם מודע לכך שיש חמץ ברשותו ולא מבער אותו הופכת אותו ל'מחזיק' בחמץ. אלא שכדי ללקות על לאו זה בפועל יש לעשות מעשה אקטיבי. נמצא שלשיטת הרמב"ם, כדי ללקות על לאו נדרשים להתמלא שני תנאים: יסוד האיסור הוא בפעולה ולא במחשבה והאדם פעל בצורה אקטיבית כשעבר על האיסור.

מסקנה זו ביחס לאיסור בל ימצא מנהירה את אשר כבר ראינו בדברי הרמב"ם (פ"ג ה"ח) לעיל. מפסיקת הרמב"ם נראה שעל חמץ שאדם לא ידע מעולם כלל שנותר ברשותו - הוא אינו עובר באיסור בל ימצא. איסור בל ימצא מתייחס לחמץ שנמצא במרחב תודעתו של האדם, אף אם הוא שכחו לפרק זמן קצר. אדם שהותיר חמץ ברשותו בכדי לאוכלו בשלב מאוחר יותר, דעתו הייתה על החמץ, ואף אם שכח לבער את החמץ עד שחל כבר איסור בל ימצא - הוא עובר על האיסור. הגבלה זו של הרמב"ם שאיסור בל ימצא כולל רק חמץ שהיה בלבו של האדם, מתאימה לכך שאיסור בל ימצא מוגדר ביסודו כאיסור החזקת החמץ. אם איסור בל ימצא הינו תיאור מצב או תוצאה, מסתבר שכל חמץ שנותר ברשותו של האדם כלול באיסור זה. ההבנה שרק חמץ שנמצא במודעות האדם כלול באיסור הינה תוצאה ישירה של תפיסת איסור בל ימצא כאיסור החזקת החמץ. מהו אם כן היחס המצטייר לפי זה בין איסור בל ימצא ובין חובת ההשבתה? מנוסח הגמרא (צה ע"א) שלפנינו משמע שאיסור בל ימצא הוא לאו הניתק לעשה ד'תשביתו'. הגמרא שם קובעת שהמכנה המשותף בין איסור נותר ובין איסור בל ימצא הוא שעל שניהם לא לוקים משום ששניהם מוגדרים כ'לאו הניתק לעשה'. וכך כותב שם רש"י:

ולא יראה - ואם נראה - תשביתוהו, לעולם הוא בעמוד והשבת כל ימות

המועד (רש"י שם ד"ה ולא).

אמנם כבר מדברי הראשונים נראה שקיימים נוסחים אחרים לקטע זה בגמרא כמבואר ברבנו חננאל:

דלא ישאירו דהוא לאו שניתק לעשה שנאמר והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו ריבה לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה שהוא כעין הפרט שזה נפסל בנותר וזה נפסל ביוצא וממעט יראה לך שאור דדמי ליה דהא לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו וזה לאו שאין בו מעשה (רבנו חננאל שם).

מדבריו מפורש שאכן דמיון יש בין איסור נותר ובין איסור בל ימצא - על שני לאוין אלו אין חיוב מלקות - אלא שהראשון משום שהוא לאו הניתק לעשה ואילו השני משום שהוא לאו שאין בו מעשה.²⁶ הרמב"ם כמובן סבר שבל ימצא לא ניתק לעשה דתשביתו, שאם לא כך, גם אדם שקנה חמץ בפסח לא ילקה עליו מדין לאו הניתק לעשה שלא לוקים עליו. מהם השיקולים אפוא להכריע בשאלה האם בל ימצא ניתק לתשביתו?

לשאלה זו ניתנו הסברים שונים,²⁷ אך דומה שלאור האמור לעיל, ביחס לעמדת הרמב"ם התשובה פשוטה. מצוות ההשבתה ברמב"ם מבקשת לכוון את יחסו הנפשי אל האדם ביחס לכל החמץ שנמצא מרשותו, ונראה שאף ביחס למושג החמץ בכלל, גם זה שנמצא מחוץ לרשותו. איסור בל ימצא הינו מצומצם

26. ואכן אנו מוצאים הבדלים אלו בין הדפוסים ובין כתבי היד שברשותנו: בדפוס ונציה נכתב שבל ימצא הוא לאו הניתק לעשה ואילו בכתבי היד (למשל מיינכן 6, קולומביה ועוד). אמנם בכתב יד מיינכן 95 לא מפורט המכנה המשותף בין שני האיסורים. קשה לשער אמנם איזה מכתבי היד עמד לפני הרמב"ם, אך אם ברשות הרמב"ם היה אחד מכתבי היד שבהם מפורש שבל ימצא מוגדר כלאו שאין בו מעשה, זה רק מחדד את 'התעקשותו' של הרמב"ם על כך שאיסור בל ימצא שנעשה בו מעשה מחייב מלקות.

27. המפורסמת בהן היא הצעתו של ר' חיים מבריסק, חידושי הגר"ח על הרמב"ם פ"א ה"ג. לדיון מקיף בשאלה זו עיין 'טל חיים - פסח' שם בעיקר עמ' פא-פט. דיוקו מלשון הרמב"ם ש'שעת הביעור' היא הזמן שבין איסור החמץ עד כניסת חג הפסח משכנעת, שכן כך נראה מלשון הרמב"ם בפסיקתו לעניין זמני הבדיקה השונים, וממילא יוצא שזמן איסור בל ימצא חל מכניסת החג ולא מחצות. גם טענתו בדבר חוסר חפיפת הזמנים של בל ימצא ותשביתו כהצדקה לכך שבל ימצא איננו מוגדר כלאו הניתק לעשה נשמעת מסתברת, אלא שבדברינו נבקש לטעון אף יותר מכך.

תנא היכא קאי דקתני אור לארבעה עשר?

בהרבה - איסור בל ימצא משמעו איסור החזקת חמץ בפסח. חמץ שנמצא ברשות האדם אך הוא איננו 'מחזיק' בו - לא כלול באיסור. אם כן, קשה לומר שתכליתה של מצוות ההשבתה היא תיקון הלאו, שכן תחולת חובת מצוות העשה מקיפה בהרבה מהיקפו של הלאו.

בדיקת חמץ - מימוש מעשי של רחשי הלב

כעת נשוב לשאלה שבה פתחנו את מאמר זה: 'תנא היכא קאי דקתני אור לארבעה עשר?' לפי הרמב"ם מהי משמעותה של בדיקת החמץ וכיצד היא משתלבת עם חיובי התורה השונים?

פרק ב בהלכות חמץ ומצה לרמב"ם נפתח בחובת ההשבתה בה עסקנו לעיל. מיד לאחר מכן, בהלכה ג כותב הרמב"ם:

ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים, ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו. וכן מדברי סופרים שבודקין ומשביתין החמץ בלילה, מתחילת ליל ארבעה עשר, לאור הנר, מפני שבליילה כל העם מצויין בבתיהם, ואור הנר יפה לבדיקה (רמב"ם פ"ב ה"ג).

הרמב"ם לא כותב בפירושו את מטרת הבדיקה, אך ניתן לשלול הצעות אחרות שנאמרו בעניין זה לאור פסיקות הרמב"ם השונות. נתחיל בבחינת התאמת עמדתו של רש"י בנושא לשיטת הרמב"ם - האם ניתן לטעון שלפי הרמב"ם מטרת הבדיקה היא שלא יעבור על בל ימצא? נראה שהתשובה היא שחד משמעית לא. לפי האופן בו הרמב"ם הגדיר את איסור בל ימצא - בדיקה לא מועילה למנוע איסור זה והיא אפילו לא נדרשת עבור כך. אדם שלא בדק את ביתו מחמץ באופן הראוי, אך וידא שהחמץ הידוע לו מבוער - לא עובר על בל ימצא, ומנגד אדם שבדק את ביתו מחמץ, אך שכח חמץ שהותיר ברשותו עובר על בל ימצא אף על פי שבדק כהלכה.

מה לגבי חשש האכילה המוזכר בתוספות? גם אפשרות זו אינה מסתברת בדברי הרמב"ם, שכן הוא לא מזכיר זאת בדבריו בהלכה ג, ולמעלה מזו, גם כאשר חשש זה מופיע במפורש בדברי הגמרא - בנוגע לכיכר בשמי קורה - הרמב"ם אינו מציינו בהלכותיו:

כזית חמץ בשמי קורה, מחייבין אותו להביא סולם להורידו, שפעמים
יפול משמי קורה (רמב"ם פ"ב הי"ד).

אך נראה שהראיה הברורה לכך שהרמב"ם חולק הן על רש"י והן על תוספות היא
'סמיכות הפרשיות' בפסיקותיו. כאמור פרק ב נפתח בביאור מצוות ההשבתה,
והחל מהלכה ג עוסק הפרק בתיאור חובת הבדיקה מדברי חז"ל ושיעורה - היכן
חובה לבדוק, מה הדין בספקות בבדיקה ועוד. אם כן, אין מנוס מלקבוע שחובת
הבדיקה שתקנו חז"ל הינה הרחבה מעשית לחובת ההשבתה. כאשר האדם מבטל
את החמץ מלבו הוא קובע את העמדה הנפשית הראויה לחמץ בחג הפסח, בדיקת
החמץ אינה אלא מימוש עמדתו הנפשית של האדם - כאשר הוא לא מסתפק
בביעור החמץ הידוע לו אלא מחפש ו'מנקה' את רשותו מחמץ באופן סטרילי,
הוא מבטא באופן מעשי את מאיסתו בחמץ.

ראיה נוספת לעמדה זו של הרמב"ם משתקפת בפסיקתו בהלכות ברכות:

נטל את הלולב, מברך על נטילת לולב, שכיון שהגביהו יצא ידי חובתו.
אבל אם בירך קודם שיטול, מברך ליטול את הלולב, כמו לישב בסוכה.
ומכאן אתה למד, שהמברך אחר שעשה בלא ברכה, מברך על העשייה...
וכן הוא מברך על ביעור חמץ, בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים,
שמעת שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור, קודם שיבדוק, כמו
שיתבאר במקומו (רמב"ם הלכות ברכות, פ"א הט"ו).

הרמב"ם פוסק שאף שאת ברכות המצוות יש לברך קודם לעשיית המצווה
(כמבואר שם ה"ב), ישנם מצבים שבהם הברכה נאמרת לאחר עשיית המצווה.
במקרים אלו יש לשנות את הנוסח מ'לי ליעלי'. מדוע במקרים אלו יש לחרוג
מהכלל הרגיל של החובה לברך קודם עשיית המצווה? נראה שהמשותף למצוות
הלולב ולמצוות ביעור חמץ הוא שחלק מהאופן שבו מתקיימת המצווה מחייב
את אמירת הברכה לאחר העשייה - בנטילת לולב אדם מקיים את המצווה כבר
ברגע הגבהתו, ובמקביל במצוות הביעור משעה שהחליט לבטל התקיימה מצוות
הביעור. דמיון נוסף בין מצוות אלו הוא שבשתי המצוות יש מובן עיקרי -

הגבהת הלולב וביטול החמץ, וחלק פריפריאלי - נענוע הלולב²⁸ ובדיקת החמץ וביעורו. נמצאנו למדים שכיחס נטילת הלולב לנענועו, כך יחסו של ביטול החמץ לבדיקתו. עיקר מצוות ההשבתה מהתורה הוא הביטול, אך קיום המצווה כהלכתה מותנה בבדיקת החמץ וביעורו בפועל.²⁹

יוצא אפוא שבעוד שלשיטת רש"י עיקר החיוב הוא בבדיקה, והביטול נועד בכדי להתמודד עם מצבי קצה של היוותרות החמץ ברשות, מדברי הרמב"ם עולה תמונה הפוכה - עיקר מצוות ההשבתה היא בביטול בלב, ומדברי חכמים, כתוספת לעיקרה של מצווה, יש לבער את החמץ בפועל.

המשמעות העמוקה של יחסים אלו בין הביטול לבדיקה, חושפת טפח מתפיסתו היסודית של הרמב"ם ביחס לאיסורי השהיית החמץ. שכן ממבט ראשון הדרישה לבדוק את הבית מחמץ ולבערו נתפשת כחמורה יותר מאשר ביטול בלב בלבד. אך נראה שחובת הביטול מובילה לדרישה לא פחות פשוטה מאשר ביעור החמץ בפועל.

נשווה בנפשנו, האם לא ייתכן הדבר, ואף מצוי, שאדם בדק את כל ביתו מחמץ, אך יחסו העקרוני לחמץ לא התשנה אפילו במעט? הוא גוחן מתחת לשולחן בכדי לתור אחר פתיתי החמץ, אך כמה שעות לאחר מכן, יעסיק את מחשבותיו בשאלה מתי יזכה לסעוד את לבו בפת לחם טרייה שנאפתה זה עתה ומדיפה ריח

28. עיין בלשון הרמב"ם (שופר סוכה ולולב פ"ז ה"ט): "משיגביה ארבעה מינין אלו, בין שהגביהן כאחת בין בזה אחר זה, בין בימין בין בשמאל, יצא. והוא שיגביהן דרך גדילתן, אבל שלא דרך גדילתן, לא יצא. ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינין בימין, ואתרוג בשמאל, ויוליך ויביא ויעלה ויוריד, וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח".

29. כך גם מסביר הצ"ח (ז ע"א ד"ה הבודק) את חידושו השני של רב יהודה משמו של רב, ש"הבודק צריך שיברך": "ועוד נלע"ד שהוצרך לומר שמברך, שהרמב"ם בפ"ב מברכות הלכה ט"ו כתב שלכך מברך על ביעור ואינו מברך לבער משום שתיכף שגמר בלבו לבדוק ולבער כבר בטל בלבו וכבר נעשית מצות הביעור קודם שיברך, יעויין שם. ומעתה היה מקום לומר כיון דלא משכחת כאן הברכה עובר לעשייתן לא תיקנו חכמים בזה ברכה, קמ"ל רב יהודה דאפ"ה מברך, ומידי דהוה מצוה שיש לה משך זמן שאף שלא בירך קודם מברך עוד, הכי נמי אף שנתבטל מ"מ הרי הבדיקה עדיין לפניו".

משכר. על כן באה התורה ודורשת מהאדם בראש ובראשונה לשנות את יחסו הנפשי לחמץ, להאמין שבאמת אין לו צורך בחמץ כלל. אלא שתובנה זו, אף שיש בה בכדי להאיר באור חדש את מערכת השבתת החמץ כולה, מערימה קושייה חמורה על הניסיון להתאים את פסיקת הרמב"ם לעולה מהסוגייה בדף ו ע"ב.

בחזרה לסוגייה - מה בעצם חידש רב יהודה משמו של רב?

הסוגייה נפתחת בחידושו של רב יהודה משמו של רב, ש"הבודק צריך שיבטל". הוראה זו מובנית היטב לשיטת רש"י, לפיה כוונת התורה המקורית היא שיש להשבית את החמץ באופן מעשי, ולא רק בביטול בלב. אך לשיטת הרמב"ם, הסובר שמצוות ההשבתה היא גופה ביטול החמץ, דברי רב נשמעים תמוהים מעיקרם. ואכן כך מקשה המהר"ם חלאווה:³⁰

ומאי קאמר צריך שיבטל? חייב לבטל הו"ל למימר! ומאי קא מבע"ל נמי מאי טעמא? והא טעמא רבה איכא, דרחמנא חייביה! וכי תימא דלאו טעמא ממש קא בעי לבטול, אלא דקא מתמה כיון שכבר בדק למאי איכא למיחש? דאי משום פירורין הא לא חשיבי. הא ליתא, דלבתר דשני ליה שמא ימצא גלוסקא יפיה אקשי ליה ונבטלה כי משכח לה. ואי בטול דאורייתא - היכי מסיק אדעתיה למימר הכי? דמ"מ עד דאשכח קא עבר עלה. וכי תימא דקרא לא מחייב לן בטול, דתשביתו כתיב, ומשמע בכל השבתה, וכיון דבדיק תו לא עבר עלה עד דאשכח' דלאחר בדיק' ולא כלום. הא ליתא, דכיון דבכלל תשביתו בטול, ובטול עדיף מבדיקה -

30. מדברי המהר"ם נראה שקושייתו מתייחסת לכל מי שמפרש שמשמעות ציווי התורה "תשביתו" הוא ביטול בלב, ובתוכם פירושו של רש"י. אך לעניות דעתנו נראה שביחס לפירושו של רש"י ניתן להשיב על עיקר תמיהותיו. כאמור לעיל רש"י סובר שמצוות ההשבתה היא תיקון לאיסור בל ימצא. אם כן, ברי שמלכתחילה אין לדרוש מהאדם להשבית את החמץ כל עוד הוא לא עבר על איסור בל ימצא, ולכן אין טעם לדרוש את הביטול אם אין חשש שנותר חמץ ברשות.

דמהני למאי דאיכא בחורין ובסדקין, אי אתה רשאי לדונו להקל ולומר
דבבדיקה סגי אלא להחמיר דצריך בטול (מהר"ם חלאווה ו ע"ב ד"ה אמר).

הנחת המוצא של שאלת המהר"ם היא שרב חידש את חובת הביטול עצמה. הנחה
זו מבוססת היטב במהלך דברי הגמרא, שכן התשובות המוצעות בגמרא לשאלת
הנימוק לחידושו של רב עוסקות בתועלת שיש בביטול. משמע שעד כאן לא
היה ברור כלל מה ערך יש בביטול לאחר שהתקיימה הבדיקה כנדרש. אך ייתכן
שקיימת דרך נוספת להבנת חידושו של רב. רש"י כותב:

הבודק צריך שיבטל - בלבו, סמוך לבדיקה מיד, ואומר: כל חמירא דאיכא
בביתא הדין ליבטיל (רש"י שם ד"ה הבודק).

רש"י בפירושו מוסיף שאת הביטול יש לבצע סמוך לבדיקה. מניין לרש"י חידוש
זה? האם מדובר בדיוק בדבריו של רב? השפת אמת משיב לשאלה זו:

ונראה כוונתו דמה"ט אמר הבודק, להודיענו שתיכף אצל הבדיקה יהיי
הביטול... וכ"מ בגמ' אח"כ דפריך ונבטלי' בד' או בה', ונבטלי' בשית.
וקשה, מי אמר שאינו כן? ודוחק לפרש דפריך ממעשים בכל יום. ולכן
נראה די"ל דלשון הבודק צריך שיבטל משמע שסמוך אצל הבדיקה יהיי
הביטול כנ"ל (שפת אמת שם ד"ה בגמ' אר"י).

פירושו של רש"י מבוסס אפוא על דיוק בלשונו של רב. מדברי רב מבואר
שדווקא הבודק צריך לבטל, ולא שבנוסף לבדיקה יש לערוך גם את הביטול. אם
כוונתו של רב הייתה לחדש את חובת הביטול עצמה, די היה בכך שיאמר שמלבד
הבדיקה יש גם לבטל ולא לעסוק בגופו של בודק. מכך שרב עוסק בבודק עצמו
ומורה שעליו מוטלת החובה לבטל, למד רש"י, כך לפי השפת אמת, שקיימת
חובה להסמיך את הביטול לבדיקה.

מלבד הדיוק הלשוני מצביע השפת אמת על כך שגם מדברי הגמרא מוכח שזהו
תוכן דברי רב. הגמרא בהמשך הסוגייה שואלת על דברי רב מדוע לא לקבוע
את חובת הביטול בשעה רביעית או חמישית. אם מבינים שרב מחדש רק את
חובת הביטול, לא ברור מהי משמעות השאלה, ייתכן שאכן את הביטול ניתן

לקיים בזמן זה. אלא שעל כורחנו מדברי הסוגייה ברור שכוונתו של רב היא שאת הביטול יש לערוך בליל י"ד סמוך לבדיקה.

אך נראה שבכך לא די, שהרי גם אם נשתכנע שרב כלל בחידושו את החובה להסמיך את הביטול לבדיקה, לא ניתן להתעלם מכך שעיקר חידושו הוא בקביעה שקיימת חובה עצמאית לבטל ולא ניתן להסתפק בבדיקה. שהרי כפי שכתבנו לעיל כאשר הגמרא נדרשת לנמק את תקנתו של רב היא עוסקת בתועלת של הביטול ולא בזמן שבו הביטול אמור להתקיים.

נראה שתשובה לשאלה זו קשורה בהבדל שיש בפסיקות הרמב"ם השונות לעניין הגדרת הביטול. הרמב"ם כותב:

ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים, ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו. וכן מדברי סופרים שבודקין ומשביתין החמץ בלילה, מתחילת ליל ארבעה עשר (רמב"ם פ"ב ה"ג).

מדברי הרמב"ם כאן נראה שחידושו של רב קשור בחיבור בין הביטול ובין בדיקת החמץ. בהמשך ההלכות נראה שהרמב"ם הבין שבדברי רב טמון חידוש נוסף: כשגומר לבדוק, אם בדק בליל ארבעה עשר, או ביום ארבעה עשר קודם ששעות, צריך לבטל כל חמץ שנשאר ברשותו ואינו רואהו, ויאמר, כל חמץ שיש ברשותי שלא ראיתיו ולא ידעתיו,³¹ הרי הוא בטל והרי הוא כעפר (רמב"ם פ"ג ה"ז). האם לשיטת הרמב"ם יש לומר את ביטול החמץ בפה, או שדי להרהר בלב? נראה שבשאלה זו יש פער בין הלכות הרמב"ם השונות. בפ"ב ה"ב אין כל אזכור

31. הלשון 'לא ידעתיו' מעט קשה, שכן לדברי הרמב"ם (שם ה"ח) נוסח הביטול כולל גם חמץ "שהיה דעתו עליו". המוטיבציה לנוסח זה ברורה לכאורה, כפי שמסביר המאירי (בית הבחירה ז ע"א): "וכן צריך בביטול של לילה לומר דלא ידענא ביה שהרי אינו מבטל את כלו שצריך הוא לשייר למחר". אמנם בדברי הרמב"ם מבואר שאין הבדל בין נוסח הביטול בלילה או ביום (בניגוד למה שמבואר בהמשך דברי המאירי שם כחלק מתקנת הגאונים), ולכן יש לעיין אכן אם זוהי משמעותו של נוסח זה. בדפוס וילנא ביטוי זה לא מופיע, אך אין לכך בסיס בכתבי היד שלפנינו, ועיין מעשה רקח (שם). ונראה שצריך לחלק בין 'לא ידעתיו' ובין 'דעתו עליו', וצ"ע.

לכך שהביטול צריך להיאמר בפה, ואילו בפ"ג ה"ז כותב הרמב"ם במפורש שיש לומר את הביטול בפה. האם לפנינו סתירה בין פסיקותיו של הרמב"ם? דומני שלא. אין זו אלא הבדל בין קיום מצוות ההשבתה מדאורייתא, ובין קיום החובה מדברי חכמים ש"בודקין ומשביתין החמץ בלילה". ההבדל בין התיאורים השונים של ביטול החמץ אינו רק באופן האמירה - בפה או בלב - אלא במשמעותה והיקפה.³² ייתכן שזוהי כוונתו של הצ"ח בביאורו את שיטת רש"י בסוגייה. בתחילת פירושו עומד הצ"ח, לאור דברי הרמב"ם בהלכות ברכות, שלכאורה מי שעומד לבדוק את ביתו מחמץ בעצם כבר גמר בלבו לבטל את החמץ. הנחה זו מובילה אותו לתהות על החובה לבטל את החמץ בפה:

אף אם לא היה הדין שצריך שיבטל מ"מ כיון שיברך על ביעור חמץ הרי גמר בלבו לבערו מן העולם וממילא בטלו בלבו, ולמה תו צריך לבטל בפה (צ"ח שם ד"ה דאמר).

בתשובתו עומד הצ"ח על ההבדל העקרוני בין תודעת ביטול החמץ, שלדעתנו כלולה בחובת ההשבתה מדאורייתא בדברי הרמב"ם, ובין ביטול חמץ בפה סמוך לבדיקה - עיקר חידושו של רב:

הא ודאי שביטול בלב לאו הפקר הוא, אלא דבחמץ סגי גילוי דעת לפי שבלא"ה אינו ברשותו, ואמנם מועיל הגילוי דעת כל זמן שאינו ניכר במחשבתו להיפוך, אבל במוצאו ואינו מבערו שחס עלה, הנה גילוי

32. שו"ר שמעין זה מובא בבירור הלכה למרן הרב קוק זצ"ל (פסחים ו ע"ב): "לשון הרמב"ם והשו"ע הוא שיבטל ויאמר הביטול. צריך לפרש דאע"ג דמן התורה ודאי ביטול הוא בלב, וזאת היא כונת הגמרא בלשונה במה שאמרה דאילו מדאורייתא בביטול בעלמא סגי לה (פסחים ד:); ותיבת בעלמא באה להורות דסגי ביטול ב"ד דהיינו ביטול בלב. ומדברי ר"י א"ר שאמר הבודק צריך שיבטל אין להוכיח שהכונה היא שיבטל בדיבור פה, מיהו כיון שמפורש בירושלמי (פ"ב דמכילתין ה"ב) בשם רב שצריך שיאמר כל חמץ שיש בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל. משמע שמצות חכמים היא שיוציא את הדיבור בפה. ע"כ בעיקר מצות השבתת חמץ כתב הרמב"ם (לעיל פ"ב ה"ב) שהיא שיבטלו בלבו, משום דשם מיירי בעיקר המצוה מן התורה וכאן מיירי בתקנת חכמים שתקנו זמן להביטול תיכף אחר הבדיקה כדורי הבודק צריך שיבטל. וגם זה בכלל תקון חכמים שיאמר בפה את הביטול".

דעת הזה מבטל הגילוי דעת הראשון למפרע, ועיין בתיו"ט משנה א'.
 וזה כוונת רש"י שחס מלשרפה, ונמצא בטל הגילוי דעת של הבדיקה.
 אבל במבטל בפירוש ואומר כל חמירא, אין האמירה מתבטלת מחמת
 מחשבתו (צל"ח שם).

נראה שכך הוא שיעורם של דברים - חובת ההשבתה מדאורייתא עניינה יחסו
 העקרוני של האדם לחמץ בכלל, ולחמץ שברשותו בפרט. על האדם לגמור
 במחשבתו שחמץ בעיניו הינו דבר חסר ערך. אלא שגם אם תודעה זו אומצה
 באופן אותנטי, יש לבחון את תוקפה מחדש לאור קיומו של חמץ ממשי ברשותו
 של האדם. אם אכן מבטל החמץ הותיר חמץ ברשותו בכדי לאוכלו בשלב מאוחר
 יותר, אלא שלפרק זמן קצר שכח מקיומו של חמץ זה, אינו יפה כוחו של ביטול
 מכללא בכדי להתגבר על איסור בל ימצא.³³ החזקתו של האדם בחמץ נותרת
 איתנה.

מציאות זו היא הרקע לתקנתו של רב. מחשבתו הכללית של האדם ביחס לחמץ
 אינה מבטלת את אחיזתו בחמץ הממשי לעניין איסור בל ימצא. אך כאשר האדם
 מבטא את יחסו לחמץ בשפתיו באופן קונקרטי, וכאשר ביטוי זה הוא חלק
 מתהליך מקיף שמטרתו היא 'סטריליזציה' של רשות האדם מחמץ, החזקתו
 האדוקה של האדם בחמץ משתחררת ועמה מתפוגג גם איסור בל ימצא.³⁴

33. אמנם הצ"ח בדבריו מתייחס לפרשנות של רש"י למימרת רבא, וממילא לטענתו העובדה שהאדם
 חס על החמץ מלשורפו היא זו שמתגברת על הביטול מכללא. אך נראה שהעיקרון העולה מדבריו
 מתאים גם לאופן בו נראה שפירש הרמב"ם את דברי רבא, וכפי שכתבנו למעלה.

34. לפי הסבר זה חוסר ההתאמה בין מצוות תשביתו ובין איסור בל ימצא מתחדד. שכן יוצא שניתן לקיים
 את חובת ההשבתה (שהרי לדברי הרמב"ם בהלכות ברכות אדם שהחליט לבדוק את החמץ למעשה
 גם משבית אותו), ועדיין להתחייב באיסור בל ימצא.

חתימה - מדוע לשיטת הרמב"ם הביטול אינו פועל את פעולתו לאחר זמן איסור החמץ?

לסיום נבקש לדייק את שיטת הרמב"ם לאור הצעתו של רבא בסוגייה. ראינו שקיים קושי מובנה במהלך הגמרא - שכן אם רבא עסק באדם שמצא את החמץ לאחר שעת האיסור - המשך דברי הגמרא כלל לא ברור - מהי הכוונה "דילמא משכחת ליה לבתר איסורא"? הרי בדיוק במצב שכזה עסק רבא. מנגד, אם מדובר במצב שקודם לאיסור, איזה יתרון יש לביטול על פניו ביעור? מדוע לא מציעה הגמרא שמוצא הגלוסקא יבער אותה מיד?

נראה שלדברי הרמב"ם בשלב הראשוני של הצעת רבא, אין כל משמעות לשאלה באיזה זמן אנו עומדים. הבעיה אותה רבא מעלה היא הפער בין ביטול מכללא, ובין מציאת חמץ בפועל. החשש הוא שבמצב שכזה הביטול לא מהווה גילוי דעת מובהק דיו אודות עמדתו של האדם ביחס לחמץ שנמצא. לפיכך הצעת הגמרא היא, כתגובה לדברי רבא, שמיד בשעת מציאת החמץ יגלה האדם באופן מובהק את חוסר העניין שלו בקיומו של החמץ. בשלב זה של הסוגייה, היה מקום לומר שגילוי דעת כזה יועיל גם לאחר זמן איסור בל ימצא, ויפעל למפרע.³⁵ לכן מדייקת הגמרא וקובעת שיש להבחין בין מצב בו טרם הגיע זמן איסור אכילת החמץ ובין מצב בו זמן זה כבר עבר. העובדה שלא ניתן לבטל את החמץ לאחר זמן האיסור הופכת את נקודת הזמן הזו למשמעותית.

אלא שכאן יש לשאול כפי שהערנו כבר לעיל ביחס לשיטת רש"י בביטול חמץ - מדוע לא ניתן לבטל את החמץ לאחר זמן איסורו? המאירי כותב:

35. וכך כותב הצ"ח (שם): "וסוגיית הגמרא כך היא, הבודק צריך שיבטל, והיה סבור שהטעם משום פירורין דכיון דמינטר להו וסוגר ביתו הרי הוא רוצה לזכות בהם, ומקשה מסופי תאנים וכו'. וגם בתחלה דקאמר והא לא חשיבי, כונתו שמחמת איסור הנאה לא חשיבי. והא דקאמר פירורין, משום דמתחלה לא אסיק אדעתיה דחיישינן שימצא דבר אחר בדיקתו אלא דפירורין ודאי נשאר, ועיין ברא"ש [סי' ט']. ומשני שמא ימצא גלוסקא, ומקשה וכי משכחת ליבטליה, וכיון שמבטלה הרי אינו רוצה לזכות בו, וממילא אינו עובר בכל יראה כיון שאינו שלו. ושוב לא קשה מה שמקשה הב"ח בסימן תל"ד והא כבר עבר למפרע, דלדעת המקשה לא שייך כלל שיעבור כל זמן שאינו מכוין ליהנות בו".

וכן חמץ משש שעות ולמעלה שהוא אסור לו בהנאה והרי הוא כחמץ של אחרים ולא היה ראוי לחייבו אלא שהכתוב הטיל חיוב ביעורו עליו ומאחר שמ"מ אינו ברשותו אין בידו עוד לבטלו (בית הבחירה ו ע"ב ד"ה ומתוך).

מדבריו מבואר שהסיבה לכך שלא ניתן לבטל את החמץ היא משום שהחמץ אינו ברשותו. הסבר זה מובן בפשטות לשיטת תוספות, שסוברים שביטול החמץ הוא פעולה משפטית - הפקר. אדם לא יכול לבצע פעולה משפטית ביחס לממון שאינו נמצא ברשותו. אך אם מבינים שביטול משמעו עמדתו הנפשית של האדם ביחס לחמץ, מדוע סיגול עמדה נפשית מסוימת ביחס לחמץ מוגבל לכך שהחמץ יהיה ברשות האדם? ואכן רבנו יהונתן מלוניל מפרש את לשון הגמרא באופן שונה מדברי המאירי:

וכמו כן חמץ, אף על פי שאינו ברשותו, ותחשוב בדעתך כיון שאינו ברשותו אינו עובר עליו בבל יראה (מגן) [דהוי] של אחרים, וה"מ שביטלו קודם האיסור, אבל מאחר שלא ביטלו עשאה הכתוב כאלו היה ברשותו ועובר עליו] (רבנו יהונתן מלוניל ו ע"ב ד"ה בור).

לפי רבנו יהונתן ההימנעות מהביטול היא הסיבה לכך שהחמץ מוגדר ברשות האדם לעניין איסור בל ימצא אף שמבחינה משפטית, מרגע שהחמץ אסור בהנאה אין עוד הוא מוגדר כחלק מרשותו של האדם. מהו ההסבר לתיאור זה? כפי שטענו לעיל, משעה שנאסר החמץ בהנאה הוא הופך לחסר ערך באופן 'אובייקטיבי'. מהות חובת ההשבתה לפי הרמב"ם, אינה רק 'להסכים לדעת תורה', ולהזדהות עם הקביעה של התורה שחמץ בפסח הוא חסר ערך, אלא להפנים זאת באופן וולונטרי לפני שהחמץ הופך לחסר ערך באמת. יוצא אפוא שתודעה זו משמעותית כל עוד איסור החמץ לא נכנס לתוקפו. לכן מי שלא מבטל את החמץ, ו'מתעקש' להחזיק בחמץ עד לרגעיו האחרונים - מוגדר בעיני התורה כבעלים על החמץ לעניין איסור בל ימצא.