

פסח לה'

עיונים בהלכות קרבן פסח

בעזרת החונן לאדם דעת
הראל בלאאמו"ר ר' גד דביר

נריה תשפ"ב

To inform & educate Jews around the world
of the importance of Yishuv Erets Israel in our days

מהדורה ראשונה (דיגיטלית) – אדר תשפ"א
מהדורה שנייה (מודפסת ודיגיטלית) – אדר תשפ"ב
ניתן לקבל את המהדורה הדיגיטלית בחינם

כתיבה ועריכה : הראל דביר
הערות ותגובות יתקבלו בברכה בכתובת : hareldvir21@gmail.com
0526530940
כל הזכויות שמורות

לעילוי נשמות

הנאהבים והנעימים בחייהם

ר' פנחס-אליהו נתנאל

תרצ"ט-תשע"ח

ירושלים – אלון שבות

מורה ומחנך אהוב

ד"ר ללשון עברית

ומייסד החוג ללשון עברית במכללת הרצוג

ורעייתו מרת הלן-ליליאן נתנאל

תשי"ג-תשע"ט

מחנה הריכוז מרסה פלאז' (1943) – אלון שבות

ציירת

ממניחות היסוד לגינון בצמחי הבר של ארץ ישראל

לעילוי נשמות

סבי אפרים דביר בן צבי אריה ופרימד

נפטר ד' באייר תשפ"א

סבתי לאה דביר בת עקיבא ופרומט לבית וייס

נפטרה ח' באדר א' תשמ"ט

סבי אוריאל פוזיילוב בן אברהם ומרים

נפטר י"ג בסיון תשס"ז

וסבתי שושנה חיה בת שלמה ומזל לבית משה

נפטרה י"ד בניסן תשע"ד

שושנה אייזלר בת יהושע וחווה לבית וייס

נפטרה ב' בכסליו תשע"ז

גידלו משפחות שומרות תורה ומצוות

אוהבי התורה, העם והארץ

לעילוי נשמת הורינו היקרים

ר' אביעזר בן משיח בן משיח ואסתר ע"ה

איש תם, עניו וישר, אציל המידות ומזכה הרבים

נלב"ע ה' באדר תשפ"א

ומרת מזל טוב בן משיח

בת נסים חי וחפצי אשר ע"ה

אישה כשרה, צנועה וישרה, גומלת חסדים

נלב"ע ט"ו בסיון תשע"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

נדבת משפחות בן אהרון, כהן, נווה וקוסקס

לרפואת הודיה איילת
השחר בת אסתר

•

לרפואת דביר בן לאה

•

תרומת תורם החפץ
בעילום שמו, לרפואה
שלמה לו ולרעייתו בתוך
שאר חולי ישראל.

•

ערב יציאת מצרים
בזמננו, בימים אשר 'לא
יאמר עוד... ' (ירמיה טז,
יד), מלמד ומעורר הרב
הראל דביר את עם
ישראל לקראת המקדש,
בשקידה הלכתית
מופלגת, בעמלו וביגיעתו
ובחידושיו האמיתיים,
שיהיו לברכה ולמעשה
בע"ה לכל הנמנה על
הקרבתו ומסב לסדר. ישא
ברכה מאת ה' וצדקה
מאלוקי ישעו.

הוקדש על ידי הלל וייס

לעילוי נשמות

שלמה בן ישראל
ואשתו שרה בת משה
יעקב

רפאל בן משה
ואשתו מלכה בת יוסף
צבי בן פרץ
ואשתו אסתר בת הרש
עמרם בן חיים
ואשתו זוהרה רוזט בת
מרדכי

סימי (שמחה) בת מרדכי
מרדכי פנחס בן צבי
משה בן יוסף

•

לעילוי נשמת אהוביה בן
אברהם ייבדל לחיים

•

לעילוי נשמת דוד בן מעודה

•

לעילוי נשמת אליהו בן
מזל, משה בן מזל ושמואל

בן מזל

•

לרפואת הרב שמואל
יצחק בן עליזה עיישה

תוכן העניינים

ט. תוכן מפורט.....ט

כג. מבוא.....כג

לז. א. הקרבה בלא בית בקרבן פסח.....לז

מח. ב. גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו.....מח

עח. ג. מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח.....עח

קב. ד. ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבן פסח.....קב

קכד. ה. שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן פסח.....קכד

קעז. ו. הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?.....קעז

רי. ז. הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיתתו.....רי

רמב. ח. הגדרת הטומאה שדחווה בציבור.....רמב

ט. ט. שיטת הרמב"ם בהגדרת הטומאה שדחווה בציבור.....ט

רפג. י. השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה.....רפג

שכט. יא. שיטת הרמב"ם במעמדו של מחוסר כיפורים.....שכט

שמב. יב. דין טמאי מתים ונעשו זבים לעניין עשיית פסח בטומאת ציבור..שמב

שנ. יג. אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור.....שנ

שפג. יד. שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח.....שפג

טו. טו. טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח.....טו

טז. טז. הסבה באכילת קרבן פסח.....טז

תמא. יז. מצווה באכילת יותר מכזית מקרבן פסח.....תמא

תנז. יח. פסח הבא בטומאה: אכילת יותר מכזית ואכילת קטנים.....תנז

תסו. יט. תקנתו של קרבן פסח שנפסל: פסח שני או השלמה מיידית?.....תסו

תפד. כ. עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון.....תפד

תקז. כא. בעקבי יעקב.....תקז

מפתח נושאים.....תקעא

רשימת חיבורים על מסכת פסחים והלכות קרבן פסח.....תקפא

רשימת פרסומים קודמים.....תקפו

הערות הרב אביגדר נבנצל שליט"א על הספר.....תקפז

תוכן מפורט

מבוא..... כג

פסח – קרבן של ראשוניות והתחדשות - כד

'ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל', או 'לא צויתים [...] על דברי עולה וזבח'!.....כה
קושי בהבנת הנבואה המתארת את הציווי שנצטוונו ביום יציאת מצרים - כה | שני הסברי
הרמב"ם: כוונת הפסוק לציווי לאחר יציאת מצרים; קרבן פסח משחרר מדעות כוזבות - כו |
הסבר האברבנאל: כוונת הנביא למעמד הר סיני ולא ליציאת מצרים - כז | הסבר האלשיך:
כוונת הנביא לקרבן שיש בו חלק לכהנים - כח | פסח – קרבן המבטא את מעלתנו וחשיבותנו -
כט

סימן א – הקרבה בלא בית בקרבן פסח..... לז

פתיחה - לז | מדרש הגדול: היקש פסח ועיבור השנה לעניין הצורך בבית הבחירה - לח | מדרש
הביאור: קרבן פסח נוהג רק 'בארץ ובזמן העבודה' - מא | הבנת הרב כשר בדין מקריבין אף על
פי שאין בית - מב | ראיית הרב כשר מנוסח ההגדה - מה | סיכום ומסקנות - מז

סימן ב – גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו..... מח

א. יסודות דין דרך רחוקה..... מח
פתיחה - מח | הבדל בין אונס לפטור - נ | ראיית לכך שדין דרך רחוקה הוא אונס ולא פטור - נ
| שיטת הצ"ח - נד | דעת ר' אליעזר בעניין זה - נח | הגדרת דרך רחוקה לפי רבי אליעזר - נט |
ביאור שיטת אב"י בדעת ר' אליעזר - ס | ביאור הצ"ח בשיטת רבא - סב | ביאור המרומי שדה
בשיטת רבא - סה

ב. הכרעת ההלכה כר' עקיבא והיבטים הלכתיים נוספים..... סו

הכרעת ההלכה כר' עקיבא - סו | הזמן שבו חל דין דרך רחוקה - סז | דין הנמצא בדרך רחוקה
והתקרב בזריזות - סט | שיעור דרך רחוקה בזמננו - עא | התחשבות בעיקולים, בפקקים
וברמזורים - עד | דרך רחוקה – מירושלים או מהעזרה? - עה | סיכום ומסקנות - עו

סימן ג – מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח..... עח

א. עיכוב הערלות מקרבן פסח בפסוקים, בחז"ל ובפוסקי ההלכה..... עח

פסוקי התורה ומדרשי חז"ל - עח | הכרעת ההלכה שמילת זכריו ועבדיו מעכבת מעשיית פסח - פ

ב. דין ערלות מחמת אונס.....פב
מחלוקת הראשונים בהבנת מסקנת הדיון בערלות מחמת אונס במילת זכריו ועבדיו - פב | מחלוקת הראשונים בדין ערל שמתו אחיו מחמת מילה - פג | יחסי ערלות וקרבת פסח בארבעים שנות המדבר - פח

ג. דין ערלות כשאין חיוב למול.....פט
דין ערלות בבנו גדול - פט | חיוב אישה במילת זכריה ועבדיה והשלכתו לעשיית פסח - צב | משומד ואביו באכילת קרבן פסח - צח | סיכום ומסקנות - ק

סימן ד – ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבת פסח.....קב
פתיחה - קב

א. סוגיית הגמרא ופירושי רש"י ור"ח.....קב
סוגיית הגמרא הלומדת שיש חיוב ביקור בקרבן תמיד ובפסח מצרים - קב | קושי בהבנת רש"י שתמיד מלמד על פסח דורות - קד | ביאור הצורך להעמיד את דרשת 'הזה' דווקא בפסח שני ולא בשאר קרבנות שפטורים מביקור - קו | הבנת רש"י את הדרשה המרבה ביקור בפסח דורות - קו | הרמב"ם הביא את דין הביקור בתמיד אך השמיטו בפסח - קז | סיכום ביניים: שיטות הראשונים בדין הביקור - קח

ב. האם הביקור מעכב?.....קט
דיון האור זרוע והכרעתו שהביקור מעכב - קט | חילוק בין תמיד לפסח - קי | מהספרא נראה שדעת ר' יוסי היא דעת יחיד - קיא | פירוש המאירי לדברי התוספתא - קיב | ראייה מהירושלמי שאין הביקור המוקדם מעכב - קיג | הוכחה שהביקור אינו מעכב מכך שלא שנה עליו הכתוב - קיד | ראיית האור זרוע מפסח בעל מום שנשחט בשבת ודחייתה - קטז | מלשונות הראשונים משמע שלא ביקר כלל ואעפ"כ נפסל רק בגלל המום - קטז | ראייה מהגמרא בפסחים שאין הביקור המוקדם מעכב בתמיד - קיז | ראייה מאיסור שתיית יין לכהן שמכיר משמרתו - קיט | סיכום הראיות - קכ | מדברי הרמב"ם נראה שאין הביקור בתמיד מעכב - קכב | הצעה להכרעת ההלכה - קכב

סימן ה – שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן פסח.....קכד
פתיחה - קכד

א. סוגיית הגמרא ודברי הרמב"ם.....קכה
סוגיית הגמרא והקושי ממנה על דברי הרמב"ם - קכה | דברי הרמב"ם בפירוש המשנה - קכח

ב. הצעות להבנת סוגיית הגמרא באופן שיתאים לשיטת הרמב"ם.....קכט

א. מהר"ם בן חביב (א): הרמב"ם סמך על השמטת הביקור בהבדלים בין פסח ראשון לשני במשנה ובתוספתא, והבין שתירוץ הגמרא הוא רק אליבא דהמקשן ואינו אליבא דהלכתא - קכט | ב. מהר"ם בן חביב (ב): הרמב"ם סמך על דבריו בעניין ביקור בתמיד - קלא | ג. מרכבת המשנה: 'פסח דורות קרי ליה פסח שני לגבי פסח מצרים' - קלב | ד. תפארת ישראל: השמטת הביקור במשנה מלמדת שהברייתא אינה אליבא דהלכתא - קלג | ה. הכתב והקבלה: 'פסח שני שהתמעט מביקור הוא פסח של השנה השנייה לצאת בני ישראל ממצרים, אך פסח דורות כבר פטור ועומד משום שאין מקחו מבעשור ואין הוא כוונתיה דפסח מצרים - קלה | ו. ציונים לדברי הקבלה: דרשה 'הזה' שהועמדה בפסח שני אינה הדרשה הממעטת מביקור, אלא הדרשה הממעטת ממקח בעשור - קלז | ז. יד אליהו ומזבח אבנים: הרמב"ם לא גרס תיבת 'שני' - קלט | ח. מהרש"א אליפנדרי: הרמב"ם הבין שאזכור ביקור בנוגע לפסח דורות נאמר בתמיהה - קלט | ט. צפנת פענח: בפסח מצרים מום אינו פוסל, ומכאן שגם בפסח דורות לא נדרש ביקור - קמ | י. חזו"א: 'פסח שני' הוא 'פסח שבניסן שנה השנית', והוא הדין לכל פסחי הדורות - קמג | יא. אבי עזרי: פטור פסח שני מלמד ממילא שגם פסח ראשון פטור מביקור - קמו

ג. הצעות להבנת שיטת הרמב"ם כנובעת מסוגיות אחרות שסותרות בעקיפין למסקנת הסוגיה

שלנו שפסח דורות טעון ביקור.....קמח

יב. אומר השכחה בשם הרב תאומים: מכיוון שפסח שיוקדש קודם י"ד בניסן יידחה, אין צורך לפטור פסח ממקח בעשור, ויש מקור לדרשה הפותרתו מביקור - קמח | יג. נחל אשכול: הרמב"ם הבין שהסוגיה אתיא כר' אליעזר הלמד אפשר משאי אפשר - קמט | יד. חסד לאברהם: ריבוי פסח דורות לביקור נאמר אליבא דריש לקיש, והרמב"ם פסק כר' יוחנן - קנב | טו. ישועות מלכו: הרמב"ם הבין שמקח בעשור וביקור הם שני דינים שתלויים זה בזה - קנג | טז. בית יצחק: מהשוואת הגמרא בין פסח לאשם, הסיק הרמב"ם שפסח אינו טעון ביקור - קנה | יז. דברי אברהם: הצורך בביקור בפסח דורות מבוסס על הנחה שניתן לבקר לפני שמקדישים, והנחה זו נדחתה להלכה בדין תמידין שלא הוצרכו לציבור - קנו | יח. מנחת סולת (א): הגמרא בפסחים סברה שמום אינו פוסל בפסח מצרים והרמב"ם דחאה לפי מה שנקט שמום פוסל בפסח מצרים - קסא | יט. מנחת סולת (ב): הגמרא בפסחים לא למדה 'דורות' מ'שעה' ולכן ריבתה פסח דורות לביקור כדי ללמוד לתמיד, והרמב"ם דחאה שמום שלמד 'דורות' מ'שעה' ולכן למד לתמיד ישירות מפסח דורות - קסג | כ. כלי חמדה: הרמב"ם למד מהברייתא דחמישה שנתערבו עורות פסחיהם שפסח אינו טעון ביקור - קסד | כא. נזר הקודש: הצורך בביקור בפסח דורות

מבוסס על הנחה שניתן לבקר לפני שמקדישים, והנחה זו נדחתה להלכה בספרא - קסה | כב. הרב כהנמן: ביקור נאמר דווקא בפסח מצרים שהוא קרבן ציבור, ולא בפסח דורות שהוא קרבן יחיד - קסז | כג. מועדים וזמנים: מהמקור שהובא בספרא לביקור בתמיד, משמע שבפסח אין ביקור - קסח

ד. שיטת המיוחס לרשב"א..... קע
המיוחס לרשב"א נוקט כדעת הרמב"ם - קע | קשיים בדברי המיוחס לרשב"א - קע

ה. סיכום..... קעב
הבדל בין הרמב"ם לשאר הראשונים וקושי בדבריו - קעב | אחת עשרה הבנות בסוגיית הגמרא באופן שיתאים לשיטת הרמב"ם - קעב | שתים עשרה הצעות לדחיית סוגיית הגמרא בפסחים מפני סוגיות אחרות - קעד

סימן ו - הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?..... קעז
פתיחה - קעז

א. משמעות פעולת הלקיחה בפסח..... קעט
לשון 'קִיחָה' בלשון התורה ובלשון חכמים - קעט | משמעות הדברים לעניין תפקיד הלקיחה בקרבן פסח - קפ | משמעות לשון מניין - קפא

ב. העולה מדברי הגמרא בעניין אופן המינוי..... קפג
משנת 'הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכס ראשון לירושלים' - קפג | אין מדברי הרא"ש הכרח שהמשנה מתארת קניין ממוני - קפה | מדיני פסח שאבד או התערב באחר, משמע שהמינוי מסתכם בדיבור - קפו | מינוי עבד ובנים קטנים על פסח - קפז | הוכחת הגרי"ש אלישיב מדין האישה בבית בעלה ובבית אביה שאין צורך במעשה קניין - קפח | ממחלוקת רבי וחכמים נראה שמינוי אינו תלוי בתשלום ובקניין - קפח | הוכחת הגרי"ש אלישיב שצריך קניין מדברי הירושלמי בדין 'נדר פרט לנדור' - קצ | מחלוקת ת"ק ור' יהודה בגיל הקטן ששוחטים עליו את הפסח והשלכתה לנידונו - קצא | דברי הירושלמי בעניין מינוי בחינם - קצב

ג. שיטת הגרי"ז שהימנות כוללת בעלות ממונית..... קצג
הוכחת הגרי"ז מדברי רש"י שיש צורך בבעלות ממונית על הפסח - קצג | שתי אפשרויות עקרוניות בהבנת דברי רש"י - קצה | לפי המתבאר אין ראיה גם מר"ח שהזכיר תשלום - קצו | שני הסברי התוס' לדעת רב חסדא שאין מחשבת אוכלין בזריקה אך יש מחשבת ערלים בזריקה - קצז | הבנת הגרי"ז בהסבר התוס' השני - קצח | קשיים בדברי הגרי"ז - ר | קושיית האילת השחר על הגרי"ז מהאפשרות להמנות אחרים על פסחו - רא | קושיית השער הקרבן על הגרי"ז מהדעה שפסח ממון גבוה - רא | קושיות השירת דוד על הגרי"ז מדברי הגמרא בעניין שליחות

בפסח ובקדשים - רג | פסקי התוס' : 'זכייה וקניינא בעי בהמנאת פסח, ולא סגי בדבור בעלמא'
- רה | מלשון רש"י במקום נוסף משמע קצת שנדרשת הקנאה ממונית בפסח - רז

ד. סיכום ומסקנות..... רז
סיכום הראיות העיקריות - רז | להלכה נראה יותר שאין צורך בקניין - רח

סימן ז – הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו..... רי
יסודות דין מינוי בקרבן פסח - רי

א. 'כל דצריך ייתי ויפסח' – גם כשלא נמנה קודם השחיטה?..... ריג
גרסאות הראשונים בי'כל דצריך ייתי ויפסח' והקושי המתעורר מאמירת נוסח זה - ריג | א. ר' בנימין ברי' אברהם הרופא : בזמן הבית נאמרה ההזמנה לפני שחיטת הקרבן - ריט | ב. ר' יצחק אלאחדב : ההזמנה אינה מתייחסת לקרבן פסח אלא לכלל צרכי סעודת החג - ריט | ג. הרי"ד : אין לגרוס 'ייתי ויפסח', לא בזמן החורבן וגם לא בזמן הבית - רכא | ד. תניא רבתי ומטה משה : 'יפסח' אין משמעות יעשה פסח, אלא יפסע - רכא | ה. צפנת פענח : ההזמנה לאחר שחיטה מתייחסת לגידים הרכים - רכג | ו. הגדה שלמה : יש אפשרות להמנות לפני השחיטה את מי שיזדקק אף מבלי לדעת מי יזדקק ואפילו האם יזדקק, וכך מי שיבוא לאחר השחיטה ייחשב כמנוי על הקרבן - רכד | ז. שלום יעקב : לכמה ראשונים מותר לאדם שלא נמנה על הפסח לאכול ממנו - רכח

ב. מינוי בפסח מצרים..... רלה
מהמדרש משמע שפסח מצרים נאכל שלא למנויו - רלה | הסברים שונים לדברי המדרש - רלה | קשיים נוספים בדברי המדרש - רלח | סיכום ומסקנות - רלט

סימן ח – הגדרת הטומאה שדחוייה בציבור..... רמב
פתיחה - רמב

א. משנת 'הפסח הבא בטומאה' והיחס בינה ובין הגבלת דחיית הטומאה לטומאת מת .. רמג
בגמרא משמע לכאורה שלא נדחית בציבור אלא טומאת מת ולא שאר טומאות - רמג | מהמשנה נראה לכאורה שהוא הדין בנוגע לאכילת פסח הבא בטומאה - רמד | מדקדוק לשון המשנה והגמרא משמע שהחילוק בין סוגי הטומאות הוא אחר - רמד | אין לתרץ שהמשנה והגמרא נקטו בטומאות שבעה מפני שאי אפשר להיטהר מהן באופן מיידי - רמה | תירוץ התוס' יו"ט והקשיים שבו - רמו | בגמרא בבכורות מפורש שהחילוק הוא בין טומאות היוצאות מן הגוף לשאינן יוצאות מן הגוף - רמז | הסבר החסד לאברהם והקשיים שבו - רמח | הבנה שמדין

התורה מותר לכל הטמאים לאכול מן הפסח הבא בטומאה - רמט | בגמרא בבכורות נראה שדין המשנה הוא דין תורה - רנ | בספרי זוטא מתחדש איסור דאורייתא באכילת זב בפסח הבא בטומאה - רנא | לפי זה מיושבים דברי הגמרא בבכורות, ואינם סותרים לדברי הצ"ח - רנב

ב. הוכחות נוספות לכך שטמאי מגע אוכלים בפסח הבא בטומאה.....רנב
מדברי הגמרא בעניין מחצה טהורים ומחצה טמאים מוכח שטמאי מגע אוכלים בפסח הבא בטומאה - רנב | גם מדברי הגמרא בעניין אכילת יולדת בפסח מוכח שלא רק טומאת מת דחוייה בציבור - רנג

ג. הוכחות לכך שרוב טמאי שרץ רשאים לעשות פסח בטומאה.....רנד
בכמה מקומות בגמרא מפורש לכאורה שגם טומאת שרץ נדחית בציבור - רנד | סיכום ומסקנות - רנה

סימן ט – שיטת הרמב"ם בהגדרת הטומאה שדחוייה בציבור.....רנז
פתיחה - רנז

א. דברי הרמב"ם והקשיים שמתעוררים מהם.....רנא
שני קשיים בחילוק הרמב"ם בין עצם דחיית הטומאה לבין הצטרפות לפסח הבא בטומאה - רנא

ב. הבנת הצ"ח והסתעפויותיה.....רנט
א. צ"ח: הרמב"ם סבר שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ אך שוחטים וזורקים על טבול יום דשרץ, ולכן הצריך טבילה והתיר רק את טומאת מת ולא את טומאת שרץ - רנט | קושי על כך מהבנת הגמרא שהסבור שטומאת שרץ אינה נדחית, סבור ששוחטים וזורקים על טמא שרץ - רס | תירוץ הצ"ח השני: הגמרא בזבחים היא כריש לקיש בפסחים, והרמב"ם פסק כר' יוחנן - רסב | תירוץ שלישי של האבן האזל: הגמרא סברה שטומאה הותרה בציבור והרמב"ם סבר שדחוייה - רסג | הוכחת האבן האזל שזקני דרום סברו שטומאה הותרה בציבור - רסד | יישוב הקושי מפסחים ס"ט באופן דומה - רסה | יישוב הקושי מפסחים ע"ט: בטומאת כלי שרת אין חיוב להטבילם משום שמשתמשים בהם לפני הערב שמש - רסו | קושיה ראשונה על האבן האזל: נראה שאין ללמוד מריצוי היחיד אם טומאה בציבור הותרה או דחוייה - רסו | קושיה שנייה על האבן האזל: לא ברור מדוע כשכל הקהל טמאי שרץ לא הותר לעשות את הפסח בטומאה, והרי גם אם יטבלו לא יהפכו לאלתר לטהורים גמורים אלא רק לטבולי יום - רסז | תירוץ רביעי של העזרת ישראל: טומאת שרץ נדחית רק במישור האישי ולא במישור הכללי - רסח

ג. **הבנות נוספות בדעת הרמב"ם**..... רע
ב. מרכבת המשנה בדרכו הראשונה: הרמב"ם סבר שמן התורה שוחטין וזורקין על טמא שרץ ולכן טומאתו אינה נדחית - רע | ג. מעשה רקח: לאכילה אין תחליף ולכן הותרה, לכניסה לעזרה יש תחליף ולכן לא הותרה - רעא | ד. שמחת עולם: כל טומאות מגע נדחות בציבור, ורק עיסוק הטמאים והטהורים כאחד ייחודי לטומאת מת - רעד | ה. לחמי תודה: עבודה בטומאה היא רק דין בגברא, ואכילה בטומאה היא גם בחפצא - רעה | ו. יד יוסף: דחיית טומאת שרץ תלויה במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש במקור הדין שפסח דוחה טומאה - רעו | ז. מקדש דוד: חילוק בין פסח לשאר קרבנות - רעח | ח. מרכבת יוסף: דחיית הטומאה היא מדין עשה דוחה לא תעשה - רעח | ט. ר' אריה לייב מאלין: חילוק בין שני דינים של פסול שקיימים בקרבן שנעשה בטומאה: טומאת הכהן שעבד, וטומאת בשר - רעט | י. מבית עבדים: חילוק בין מהות הדחייה בעבודה בטומאה למהות הדחייה באכילת פסח בטומאה - רפ | סיכום הדרכים העיקריות בביאור שיטת הרמב"ם - רפא | הכרעת החזו"א כשיטת רש"י ותוס' מכוח אי הבהירות בשיטת רמב"ם - רפב

סימן י – השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה רפג

פתיחה - רפג | מבנה הסימן - רפה

א. סוגיית הגמרא בכריתות..... רפה

שלוש הבנות בדברי התוספתא - רפה | צדדים להסברים השונים - רפז | נראה שאין לפשוט מהתוספתא את המחלוקת - רפט | סיכום העולה מהסוגיה בכריתות - רצ

ב. סוגיית הגמרא בזבחים..... רצ

הגמרא בזבחים מטה להבנה שלכו"ע מחוסר כיפורים דזב כזב דמי אך אין בדבר הכרע - רצ | גרסה בגמרא שלפיה הגמרא מצדדת שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי - רצב | דברי הר"י שירליאון - רצג | סיכום העולה מהסוגיה בזבחים - רצה

ג. מחלוקת אם ללמוד הגמרא בזבחים לנידונים נוספים..... רצו

שיטת רש"י בהבנת השלכות הדיון אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי - רצו | שיטת התוס' בזבחים בהבנת הדיון על מחוסר כיפורים דזב - רצז | יישוב השפת אמת לקושיית התוס' מהמשנה בכלים, וקושי עליו מדברי התוספתא - רצט | יישוב קושיית תוס' השנייה: לענין עשיית ראשון ושני בקדשים יש מחלוקת תנאים מפורשת - שא | קושיית הגרי"ז מבריסק על שיטת התוס' ויישובה - שב | סיכום מחלוקת רש"י ותוס' - שד

ד. סוגיית הגמרא בנזיר..... **שה**
פתיחה לסוגיה בנזיר – היתר כניסת מחוסר כיפורים להר הבית - שה | דברי הגמרא בנזיר - שו
| מחלוקת הראשונים בנוסח ובפירוש הדברים שנאמרו בנוגע לכניסת טבול יום לעזרה - שז |
לגרסה השנייה ואולי גם השלישית, יוצא שכניסה למחנה לוויה תלויה בשאלה אם כזב דמי -
שי | קשיים בדברי המפרש - שיא | מקור בגמרא המסייע לכאורה לדברי המפרש, ודחיית הסיוע
- שיג | חילוק רבינו עזריאל בין כניסה למחנה לוויה ובין התרת טומאה בציבור - שטו | קושי
בהבנת שיוך עבודת ציבור בטומאה דווקא לסוגיה בזבחים ולא בסוגיה בנזיר - שטו | יתרון
לרבינו עזריאל: קשה לקבל שיש חולק על היתר כניסת מחוסר כיפורים למחנה לוויה - שטז |
סיכום העולה מהסוגיה בנזיר - שיח | לפי המתבאר יש סיוע לחילוק בין קודש למקדש שנאמר
ביישוב שיטת רש"י - שיט

ה. קושיית תוס' על רש"י מדברי הגמרא בפסחים..... **שיט**
קושיית תוס' על הבנת רש"י - שיט | תירוץ הערבי נחל לקושיית תוס' והקושי שבו - שכ | אם
רש"י גרס בזבחים 'רבא' ובפסחים 'רבה', מיושבת קושיית התוס' - שכב | חילוק בין טבול יום
דזב לטבול יום דבעל קרי - שכב

ו. סיכום ומסקנות..... **שכג**
שלוש שיטות בראשונים בהבנת היחס בין הסוגיות - שכג | שיקולים בהכרעת ההלכה - שכה

סימן יא – שיטת הרמב"ם במעמדו של מחוסר כיפורים..... **שכט**
פתיחה - שכט

א. דברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח ובהלכות ביאת המקדש..... **שכט**
דברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח - שכט | קשיים בפסקי הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש -
שלא | מפרשי הרמב"ם: הרמב"ם פסק דמחוסר כיפורים אינו כזב ולכן היקל - שלא | הוכחת
הערוך לנר שמחוסר כיפורים מותר בכניסה למקדש מן התורה - שלב | יישוב השגת הראב"ד:
לפי הרמב"ם אין מלקות על איסור שלא נכתב בפירוש בתורה - שלד | ביאור הדברות משה
לסברה לחלק בין טבול יום למחוסר כיפורים - שלה | ביאור הסדרי טהרות לסברה שבחילוק
זה - שלו | עדיין קשה משתי התוספתות - שלו | סתירה מובהקת בדברי הרמב"ם - שלו

ב. דברי המפרש להלכות קידוש החודש בשם הרמב"ם..... **שלו**
מדברי המפרש להל' קידוש החודש בשם הרמב"ם מוכח כמ"ד מחוסר כיפורים דזב לאו כזב
דמי - שלו | קשיים גדולים בדברים אלו - שלח | פקפוק על ייחוס פירוש זה לרמב"ם - שלט |
העולה מכל האמור: אין הכרע בדעת הרמב"ם בשאלת מעמדו של מחוסר כיפורים - שמ |

הכרעת שער הקרבן והסברו לעדיפות מחוסר כיפורים על טומאת שרץ שאינה נדחית בציבור לדעת הרמב"ם - שמא

סימן יב – דין טמאי מתים ונעשו זבים לעניין עשיית פסח בטומאת ציבור .. שמב
פתיחה - שמב | דברי הגמרא בזבחים - שמב | דברי הגמרא ביבמות - שמד | דברי הראשונים -
שמה | דברי האחרונים - שמוז | מסקנה - שמוט

סימן יג – אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור ... שנ
פתיחה - שנ

א. שיטת הרמב"ם ומקורה שנ
דברי הרמב"ם והמקורות שציין הכסף משנה - שנ | קשיים בהתאמת דברי הרמב"ם לדברי
הבבלי - שנא | קשיים בהתאמת דברי הרמב"ם לדברי הירושלמי - שנב | קשיים בהסברי
האחרונים לדברי הרמב"ם - שנה | הגדרת 'ציבור' שטומאה הותרה בו לפי הירושלמי וביאור
מקור הרמב"ם - שנו | ביאורי האחרונים לסברת הרמב"ם - שנח

ב. קשיים בשיטת הרמב"ם שנט
קושיית הרש"ש מהשילוח לדרך רחוקה במחצה טהורים ומחצה טמאים - שנט | קושי נוסף
מעצם האפשרות המעשית להגיע לדרך רחוקה - שס | קושיות נוספות של החזו"א על שיטת
הרמב"ם - שסא | הגהת החזו"א והקשיים שבה - שסא | הבנת השבט הלוי והקושי שבה - שסב
| הבנת המועדים וזמנים - שסג | תירוץ המשנת יעקב לקושיית הרש"ש - שסד | תירוץ הרב הלל
בן שלמה לקושיית הרש"ש - שסד | דברי היבין לאשרו על הרמב"ם בעניין מניין הזבים - שסה
| הערות בלשון הרמב"ם - שסז | אפשרות נוספת בהבנת שיטת הרמב"ם והקושי שבה - שסז

ג. דברי ראשונים נוספים שסח
דברי בעלי התוס' בעניין דרך רחוקה לטמא - שסח | דברי המאירי - שעא

ד. אופן חישוב הטמאים והטהורים בפסח חזקיהו ובפסח שבימי עזרא שעא
אופן חישוב הטמאים והטהורים בפסח חזקיהו - שעא | סדר חידוש הקרבנות והפסח בימי עזרא
- שעב

ה. רוב זבים במקרה של טומאת מת בכהנים או בכלי שרת שעה
נראה שרוב זבין מעכב גם כשטומאת המת אינה ברוב ציבור אלא בכהנים או בכלי שרת - שעה
| כך נראה מדברי הראשונים - שעו

ו. צירוף אנוסים ומזידיים המתבטלים מפסח למניין הטמאים והטהורים שעח

הבנת החזו"א בדעת הרמב"ם שצירוף הנמנעים מהפסח תלוי בטעם ההימנעות - שעח | צירוף ערל ומשומד למניין הטמאים והטהורים - שעט

ז. סיכום..... שפ
סיכום שיטות הראשונים - שפ | משמעות הדברים לעצם האפשרות לעשות פסח במציאות דומה למציאות זמננו - שפא

סימן יד – שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח... שפג
פתיחה - שפג | חילוק בין פטור לאונס - שפד | אגרות משה: אין לעסוק ברפואות אלא למטרת ריפוי - שפה | ראייה מדין אכילה בערב יום כיפור - שפח | ראייה מדברי רש"י בנוגע לקרבן פסח - שפט | חילוק הציץ אליעזר בין אונס פנימי לאונס חיצוני - שצ | ההיתר להיטמא למת מצווה הוא פטור ולא אונס - שצג | חילוק השבט הלוי בין טומאת מת לטומאת זיבה - שצד | סיכום ומסקנות - שצה

סימן טו – טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח..... שצז
פתיחה - שצז

א. דין טבילת ידיים לקדשים והקושיה המתעוררת ממנו על סדר פסח..... שצז
מחלוקת בירושלמי - שצז | דברי הראשונים - ת | קושיית המקדש דוד - ת

ב. הסברים שונים לשיטת הרמב"ם..... תא
הסבר הרב פישחוף - תא | הסבר האורה ושמחה - תה | הסבר הרחב ידיים - תז | הסברים נוספים והקשיים שבהם – תט | בזמן המקדש אכילת הפסח הייתה קודמת לאמירת ההגדה - תיא

ג. אבחנה בין טהרה מטומאה לטהרה מלכלוך..... תיג
אבחנה בין שתי מערכות טהרה שונות - תיג | טהרת ידיים לקדשים – מחשש מגע בטומאה - תיג | תקנת טבילת ידיים לקדשים קדמה לנטילת ידיים לתרומה - תטו | מחלוקת רש"י ורמב"ם ביסוד גזירת סתם ידיים לתרומה - תיז | ביאור דברי הרמב"ם בעניין סדר פסח לפי המתבאר - תיח | לפי זה נראה שאין צורך לטבול ידיים במיוחד לאכילת הפסח - תכ

סימן טז – הסבה באכילת קרבן פסח..... תכב
פתיחה - תכב

א. דברי חז"ל והראשונים..... תכג
תיאור המדרש להסבה בפסח מצרים - תכג | דברי המשנה והגמרא בעניין ההסבה - תכג | מדברי הרמב"ם משמע לכאורה שאין הסבה באכילת קרבן פסח - תכד | דברי שבלי הלקט - תכו

ב. דברי האחרונים..... תכז
המהר"ל, הבי"ח ומחצית השקל: פסח צריך הסבה - תכז | שיטת הגר"א בדין הסבה במצת אפיקומן ובקרבן פסח - תכט

ג. סברות להשמטת דין ההסבה בפסח בחז"ל וברמב"ם..... תל
א. תשובות והנהגות: הסבה תוקנה 'רק בלחם עוני או ד' כוסות שענינו שעכשיו יצא ממצרים' - תל | ב. משמרת ליל שימורים: 'הפסח אינה מעיקר הסעודה' - תלא | ג. הרב ברוס: אין מצוות הסבה בפסח כי 'נכלל בו גם זכר לשעת דין שהיה על ישראל' - תלב | ד. הרב חיים זלמן כהן: ענין ההסבה הוא חירות, ושחיטת הפסח במצרים היוותה בעצמה חירות - תלד | ה. גן שושנים (א): הדינים המיוחדים שבאכילת הפסח במקדש כבר מהווים דרך חירות - תלה | ו. גן שושנים (ב): ההסבה נועדה להוכיח שהאכילה היא זכר לגאולה, ובקרבן פסח 'דהוי קדשים בחפצא' אין צורך בהוכחה זו - תלה | ז. ייתכן שההסבה תוקנה אחר החורבן ולכן לא נאמר להסב בפסח - תלו | לפי זה נראה שיש להסב באכילת הפסח - תלט

סימן יז – מצווה באכילת יותר מכזית מקרבן פסח..... תמא

א. פתיחה..... תמא
שלוש אפשרויות בדין האכילה יותר מכזית בקרבן פסח - תמא | משמעויות הלכתיות לאפשרויות השונות - תמב

ב. עשה דוחה לא תעשה בשבירת עצם לצורך אכילה מן הפסח..... תמד
דיוק השאגת אריה מהגמרא שיש מצווה בכל כזית - תמד | המנחת חינוך והאור שמח מעמידים את דברי הגמרא דווקא בכזית ראשון - תמה | הסברים נוספים באחרונים לקיום 'בעידנא' בשבירת עצם מן הפסח לצורך אכילת המוח שבה - תמו | תירוץ הראשונים לקושיית התוס': הרחבת חלות העשה המועילה לדחות את הלאו - תמח | קיום הוכחת השאגת אריה שיש מצוות עשה גם מעבר לכזית - תמט

ג. מחלוקת הראשונים בגדר מצוות אכילת הקרבנות..... תנ
שיטת רש"י וסיעתו: מצוות עשה באכילת קרבנות גם לכהנים וגם לבעלים - תנ | שיטת הרמב"ם וסיעתו: מצוות עשה רק לכהנים זכרים - תנא | יישוב הליקוטי הלכות לדברי הגמרא בפסחים לשיטת הרמב"ם - תנב | יישוב נוסף לדברי הגמרא בפסחים ולברכה על אכילת זבח - תנד |

שיעור האכילה המחויב בקרבנות ובפסח לפי המתבאר - תנה | חילוק בין מהות המצווה באכילת קדשים למהות המצווה באכילת מצה ומרור - תנו | סיכום - תנו

סימן יח – פסח הבא בטומאה: אכילת יותר מכזית ואכילת קטנים.....תנז

פתיחה - תנו

א. אכילת יותר מכזית בפסח הבא בטומאה.....תנז

חידוש השפת אמת שיש למנות הרבה בני אדם על פסח אחד כדי לצמצם את האכילה לכזית - תנו | קשיים בחילוק השפת אמת בין שבת לטומאה - תנט | קשיים מסתימת לשון המשנה, הגמרא והרמב"ם - תס | דעת השפת אמת בדיעבד, אחר שנשחט הפסח - תסא | דברי השפת אמת תואמים לשיטה שאין מצווה באכילה מעבר לכזית ראשון - תסא | קיום קרבן פסח בטומאה בזמנו לאור דברי השפת אמת - תסב

ב. אכילת קטנים בפסח הבא בטומאה.....תסב

המקדש דוד דן לצמצם את היתר האכילה בטומאה למנויים בלבד, והשער הקרבן לגדולים בלבד - תסב | נראה שגם קטנים אוכלים בפסח הבא בטומאה - תסג | סיכום - תסה

סימן יט – תקנתו של קרבן פסח שנפסל: פסח שני או השלמה מיידית? ..תסו

פתיחה - תסו

א. מקרים שבהם דנו על עשיית פסח שני ולא על השלמה מיידית של פסח ראשון.....תסז
א קרבן שנמנו עליו רבים עד שאין בו כזית לכל אחד - תסז | ב. משלח ושליחו ששכחו אם השליחות הייתה לשחוט גדי או טלה - תסח | צ"ח: דווקא בפסח שני ניתן להקדימו לתמיד ולהתנות שאם אינו פסח יהיה שלמים - תסט | תפארת ישראל: היה מקום לומר שפטורים מפסח ראשון משום שכבר הוקבעו בקרבן הפסול, וחייבים רק בפסח שני - תע | ישועות מלכו: כל זמן שחיטת הפסח ייתכן שייזכרו - תע | הרב שמחה פרידמן: ניתן להניח שעבר זמן מה מהשחיטה ועד המפגש בין השליח לשולחיו - תעב | ג. חבורה שאבד פסחה וחל בלבול במינוי השליח - תעב | דברי הירושלמי - תעד | ד. חמישה פסחים שנמצאה יבלת באחד מהם - תעה | ה. האומר ששחט פסח שלא לשמו - תעו | ו. היה טמא או חולה בשעת שחיטה וטהור ובריא בשעת זריקה - תעח

ב. דיון על השלמה מיידית של פסח ראשון.....תעט

פסח שנמצא בעל מום או טריפה - תעט | סיכום ומסקנות - תפב

סימן כ – עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון.....תפד

פתיחה - תפד

א. דברי חז"ל.....תפה

מדברי התוספתא והירושלמי נראה שציבור לעולם אינם עושים פסח שני - תפה | מהכלל שאם לא עשו רוב הקהל בראשון לא יעשו טמאי המת את השני אין ראיה לנידון דידן - תפח | מדין 'שלישיתן זבין ושלישיתן טהורים ושלישיתן טמאי מתים' מוכח שבכל אופן אין פסח שני ברוב ציבור - תפט | הוכחה מלשון הברייתא ד'אלו עושין את השני' שיש פסח שני ברוב זבים ודחייתה - תצב

ב. דברי הראשונים.....תצב

הוכחת ר' אברהם פארדו מדברי רש"י והרמב"ם שרוב זבים עושים פסח שני - תצב | בר"י מלוניל ובמאירי מבואר שרוב זבים אינם עושים פסח שני - תצג | דחיית ההוכחה מדברי רש"י והרמב"ם - תצד | הוכחה מדברי הר"ד שרוב זבים עושים פסח שני ודחייתה - תצה | דין פסח שני ברוב זבים נלמד מרוב טמאי מתים וממילא אין לך בו אלא חידושו - תצו

ג. שיטת המנחת חינוך.....תצו

חידוש המנחת חינוך שמאופן חישוב רוב טמאים עולה שדיני רוב ומיעוט נאמרו רק בטומאה - תצו | קשיים בדברי המנחת חינוך - תצח | קושי בהבנת המנחת חינוך בדין דרך רחוקה לפי דרכו - תצט

ד. שיטת הרבי מליובאוויטש והאדמו"ר מבעלזא.....תק

הרבי מליובאוויטש מבין שלפי הירושלמי אם נבנה הבית בין פסח ראשון לשני עושים פסח שני - תק | לכאורה מהירושלמי נראה להיפך מזה - תקא | קושי בחילוק בין אי-עשיית פסח ראשון מפני טומאה ובין אי-עשייתו מפני יד האומות - תקב | דברי הרבי מליובאוויטש בעניין השלכתו של חיוב הכרת שקיים בפסח על הנידון דידן - תקד

ה. הצעה להכרעת ההלכה.....תקה

אין לחלק בין מקרה שבו כל הציבור באים לעשות פסח שני למקרה שבו מיעוטם באים - תקה | סיכום - תקו

סימן כא – בעקבי יעקב.....תקז

הקדמה.....תקז

סימן לו – הערה בענין פסח מבושל - תקי | סימן מו – בענין עשה דהשלמה - תקיב | סימן מז – בהא דאין מחשבת אוכלין בזריקה - תקיז | סימן מח – בשיטת הרמב"ם ז"ל בענין מחשבות

דקדשים - תקכ | סימן מט – בענין זורק על החמץ פסח שנפסל - תקכב | סימן נ – בענין פסול יוצא - תקכז | סימן נא – בענין פסח שלא בזמנו שלמים - תקלד | סימן נב – בענין מחמר כלאחר יד - תקלה | סימן נג – בהא דהזאה שבות ואינה דוחה את השבת - תקלח | סימן נד – בענין תשלומין לדחוי מחמת טומאה - תקמא | סימן נה – בהא דחגיגה אינו דוחה שבת וטומאה - קמב | סימן נו – בענין מליחה לצלי - תקמה | סימן נח – בענין אם אין שיריים אין קומץ - תקמח | סימן נט – בענין טומאת התהום - תקנ | סימן ס – בענין שבירת עצם בפסח - תקנג | סימן סא – בענין גגין ועליות לא נתקדשו - תקנד | סימן סב – עוד בענין גגין ועליות - תקנח | סימן סג – בענין תמורת הפסח - תקסה

מבוא

פסח – קרבן של ראשוניות והתחדשות

מתוך כלל הקרבנות וענייני הקודש והמקדש, התייחד קרבן פסח בראשוניות ובהתחדשות שלו, שמלוות את עם ישראל מימי קדם ועד ימינו אנו. קרבן פסח הוא הראשון מהקרבנות שהקריבו אבותינו כעם, ובו נפרדו ונטהרו מטומאת מצרים. לאחר מכן, פסח הוא הקרבן הראשון שעסקו בו כלל ישראל מיד לאחר כניסתם לארץ (יהושע ה, י), וקרוב הדבר שברית המילה ההמונית שמוזכרת בפסוקים הסמוכים לו (שם, ב-ח) נעשתה גם כהכנה לו, וכבר עמדו על כך המפרשים (אברבנאל ואלשיך שם, ב).¹ בשלישית, מוזכר פסח יאשיהו² כמאורע מאחד שהשתתפו בו כלל ישראל, ובכללם עשרת השבטים שחזרו לארץ, ולמעשה נכנסו אליה בשנית (מל"ב כג, כא-כג ודה"ב לה, יז-יט; וברש"י מל"ב שם ובמיוחס לרש"י דה"ב שם). אף בימי שיבת ציון מוזכרת עשיית הפסח כנקודת ציון משמעותית (עזרא ו, יט-כא), והמיוחס לרש"י (שם, יט) מבאר כי הפסח נעשה 'בניסן זה הבא אחר אדר זה שהושלם הבנין בו'. הכתוב עצמו מעיד 'כי הטהרו הכהנים והלויים כאחד כלם טהורים', לאמור: בפסח התחדשה הטהרה כמציאות ציבורית.

במאתיים השנים האחרונות, קרבן פסח מהווה חוד החנית של הדיונים בשאלה הגדולה של היתכנות חידוש עבודת הקרבנות בזמן הזה, וכדברי החת"ס בתשובתו (י"ד סי' רלו) לימה שכתב מורי וחמי הגאון [ר' עקיבא איגר] נ"י לבקש משרי ירושלים ליתן רשות להקריב, תגובה שבה כתב החת"ס כי 'לפענ"ד לא צריכים לכהן מיוחס, ונאכל שם מן הפסחים על כל פנים, שהותר טומאה

1. עם זאת, בפשטות קדמו לפסח קרבנות התמיד, שהוקרבו כסדרם לאחר הכניסה לארץ בי בניסן, וכמתואר בגמרא (מגילה ג, א-ב; עירובין סג, ב) שכאשר בטל התמיד ליום אחד, בא מלאך ה' אל יהושע (יהושע ה, יג-טו), הרי שבסתמא קרב תמיד בימים אלו; ואף שבפשטות נראה שאותו יום היה מאוחר לפסח, וכן כתבו המפרשים (רד"ק יהושע ה, יג; משמעות רש"י עירובין שם ד"ה ויהי וד"ה וגמירי). ומכל מקום, כלל ישראל עסוקים היו בפסח ולא בתמיד.

2. ומעין זה גם בפסח חזקיהו (דה"ב ל).

בציבור בערב פסח, ולא צריך לשקלים ולא לכהן הגדול, וכעין זה כתב ר' יעקב עמדין, בתשובתו שנכתבה כמה עשרות שנים קודם לכן (שו"ת שאילת יעבץ א, פט).

'ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל', או 'לא צויתים' [...] על דברי עולה וזבח'?

מתוך עיון בדברי הנביא, נעמוד בע"ה על אחד המסרים החשובים שמבטא קרבן הפסח, מסר השזור כחוט השני בכל הפרשיות שהפסח עומד במרכזן.

קושי בהבנת הנבואה המתארת את הציווי שנצטוונו ביום יציאת מצרים

על יציאת מצרים, נאמר בנביא (ירמיה ז, כא-כג):

[כא] כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל עלותיכם ספו על זבחיכם ואכלו בשר. [כב] כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח. [כג] כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם והלכתם בכל הדרך אשר אצוה אתכם למען ייטב לכם.

פסוקים אלה מעוררים קושי: וכי לא ציוונו ה' יתברך על קרבנות? והרי ציוונו על הפסח, ובאריכות רבה. הפסוקים, ובעקבותיהם חז"ל, אף תולים בעשיית הפסח את ההצלה מהמשחית ואת הזכות לצאת ממצרים בשלום. כלום אין זה ציווי 'על דברי עולה וזבח'? אפשר היה ליישב שהכוונה לומר **שעיקר** ציווי התורה אינו על הקרבנות אלא על כללות המצוות והמעשים הטובים ובטהרת הלב, וכעין זה כתב בספר העיקרים (ב, כא). אך לכאורה אין הדברים מרווחים בלשון הכתוב. ואכן, כמה מגדולי ישראל עסקו בקושי זה.

שני הסברי הרמב"ם: כוונת הפסוק לציווי לאחר יציאת מצרים; קרבן פסח משחרר מדעות כוזבות

הראשון שנדרש לקושי הוא הרמב"ם (מורה נבוכים ג, לב; הנוסח ממהד' שורץ), וכך כתב:

התברר בכתוב ובמסורת גם יחד שהציווי הראשון שצוינו, לא היו בו דברי עולה וזבח כלל. ולא ראוי שתעסיק את דעתך בפסח מצרים, מפני שהיה לו טעם ברור ומחור, כמו שנסיביר.

ודבר זה היה בארץ מצרים, ואילו הציווי המדובר בפסוק זה הוא מה שצוינו לאחר יציאת מצרים. ולכן התנה בפסוק זה ואמר: 'ביום הוציאי אותם מארץ מצרים'.

לכאורה יש קושי בחילוק הרמב"ם בין ציווי בארץ מצרים לציווי לאחר יציאת מצרים, שהרי בפסוקי קרבן פסח שבמצרים נאמר במפורש שיש לנהוג גם בפסח דורות (שמות יב, כד-כה): 'ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם'. [כה] והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבדה הזאת'. לפי מדרשי ההלכה והמפרשים, פסח דורות הוא גם הנושא בפסוק נוסף שנאמר במצרים (שם יג, ה): 'והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני והחתי והאמרי והחוי והיבוסים אשר נשבע לאבתך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה'. אם כן, הציווי אמנם נאמר בארץ מצרים, אך הוא כלל הן את פסח מצרים הן את פסח דורות.

מהדירי מורה נבוכים כתבו שהטעם שרמז עליו הרמב"ם בתחילה, הוא מה שכתב בהמשך דבריו (מו"נ שם, מו):

כתוב בתורה, כמו שפירש אונקלוס, שהמצרים הקדמונים היו עובדים את מזל טלה, לכן היו אוסרים לשחוט צאן ושונאים רועי צאן. נאמר: 'הן נזבח את תועבת מצרים', ונאמר: 'כי תועבת מצרים כל רעה צאן' [...]. כדי למחות את עקבותיהן של דעות לא נכונות אלו, צוינו להקריב שלושה מיני מקנה אלה דווקא: 'מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם', כדי שבמעשה שאותו חשבו לשיא העבירה יתקרבו לאל, ובמעשה זה יכופרו החטאים. כך תרפאנה הדעות הרעות, שהן מחלות הנפש האנושיות, באמצעות הניגוד שהוא הקצה השני.

לשם אותה תכלית עצמה, נצטוונו לזבוח את כבש הפסח, ולהזות את דמו במצרים על השערים מבחוץ – כדי להסתייג מדעות אלה, לתת פרסום להפכו, ולהקנות אמונה שהמעשה שאתם חשבתם אותו לגורם ממית, הוא המציל מן המוות, ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף, בתור שכר על מתן פרסום לציות והרחקת (מעשיהם ודעותיהם) המגונים של עובדי עבודה זרה. זה הוא הטעם לבחירת שלושת המינים האלה דווקא לקרבן, בנוסף להיות מינים אלה חיות בית המצויות לרוב.

דא עקא, לכאורה אין בדברים אלו יישוב לדברי ירמיהו שבהם פתחנו. יהא הטעם לקרבנות בכלל ולפסח בפרט אשר יהא – סוף סוף, יש כאן ציווי 'על דברי עולה וזבח'.

הסבר האברבנאל: כוונת הנביא למעמד הר סיני ולא ליציאת מצרים

הסבר אחר כתב האברבנאל (ירמיה שם):

והוקשה לרב³ ענין פסח מצרים שהיה קרבן וזבח. והשיב שהמצוה ההיא היתה לסבה אחרת, ושלא נצטוו עליה אלא במצרים, לא אחרי היציאה משם. וגם הפירוש הזה איננו נכון אצלי [...]

ולכן הנראה לי בפירוש הפסוק הוא שהנה ישראל כשיצאו ממצרים **ובאו לפני הר סיני** ושמעו ה[ת]ורה והמצוות, לא צום השם דבר מענין הקרבנות, אבל צום עניני האמונות והמעשים המשובחים אשר יעשו. האמנם כאשר עשו העגל, וראה השם יתברך שרירות לבם הרע, ובכל יום ויום יחטאו לפניו, הוצרך לתקן להם צרי ורפואה למחלתם ורשעיהם. ולכן באו מצות הקרבנות מהעולות אשר יעשו לכפר על הרהורי לבם, ומהחטאת והאשם ושאר מיני הקרבנות כולם, שלא נצטוו עליהם אילו לא היו חוטאים. וזהו אומרו כאן: 'כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים', **רומז למעמד הר סיני וקבול המצוות** שבפרשת וישמע יתרו ומשפטים, שבהם לא צוה אותם השם יתברך על דברי עולה וזבח, אבל צוה אותם לאמר: שמעו בקולי באופן שאהיה לכם לאלקים ואתם תהיו לי לעם ותלכו בכל הדרך אשר אצוה אתכם. ואתם הדורות שהיו אז לא שמעו ולא הטו את אזנם, וילכו במועצות, בשרירות לבם

3. הרמב"ם במורה נבוכים הנ"ל.

הרע. שרומז בזה למה שחטאו בעגל, במועצותם שהיו מתיעצים כי בושש משה. והיה זה להיותם מוטבעים באמונות המצריים כי זהו שרירות לבם הרע, ומפני זה נענשו שם. והוא אומר: ויהיו לאחור ולא לפנים, ועל זה מפני כובד חטאתם הוצרכו למצות הקרבנות.

לכאורה גם הסבר זה אינו מרווח, שכן בפסוק לא נזכר מתן תורה אלא יציאת מצרים, וקשה להוציא את הפסוק מפשוטו. ועוד קשה, שאם הכוונה ליום מתן תורה, אזי אמנם ביום זה לא הצטוונו על קרבנות, אך הצטוונו על פסח עוד לפניו, במצרים. ובשלמא על קרבנות שנצטוונו בהם רק אחרי מתן תורה, יש לומר שהם תיקון לחטאים, וזו כוונת הנביא; אך כיצד יוסבר הציווי על פסח עוד לפני מתן תורה?

הסבר האלשיך: כוונת הנביא לקרבן שיש בו חלק לכהנים

והנה, כתב האלשיך הקדוש, בפירושו לפסוק בירמיהו: לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים על דברי עולה שכלה כליל, ולא על דברי זבח שיש חלק לכהנים בו, כי אם על מה שאכלתם בשר, הוא קרבן פסח.

לכאורה יש קושי גם בהסבר זה, שכן קרבן פסח מצרים עצמו נקרא בתורה זבח (שמות יב, כז; לד, כה). ואולם ניתן ליישב, שאף שמדובר בזבח, הוא שונה משאר הזבחים. כהמשך לכך, נראה שיש מקום להרחיב את דברי האלשיך: בפסח מצרים לא רק שלא היה חלק לכהנים (או לבכורות); גם לא היה חלק למזבח. אם כן, פסח מצרים שונה משאר הקרבנות בכך שכולו נאכל למנויו, ולא היה בו חלק לגבוה מלבד הדם, שבלאו הכי אסרתו התורה מאוחר יותר. והדבר מבואר בגמרא (פסחים צו, א):

בעי רבי זירא: אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו? אמר ליה אביי: ומאן לימא לן דלא שויסקי עבוד? ועוד, הא תנא רב יוסף: שלשה מזבחות היו שם: על המשקוף ועל שתי המזוזות; ותו מידי אחרינא לא הוה.

בביאור דברי אביי, כתב ר"ח להדיא שכוונתו לומר שהאימורים נאכלו: 'צלו אותם מיני מאכל ואכלום'. ולשונו הועתקה בערוך (ערך שויסקי⁴). וכן משמע מדברי רש"י, שכתב: 'שויסקי – בשר צלי בשפוד', ואף שיש מקום להבין שכוונתו להקטרה גמורה על השיפוד, אין זו ההבנה הפשוטה, אלא סתם צלי הוא צלי שנאכל ולא צלי שנשרף ומוקטר. וכן משמע מדברי רש"י במקום נוסף (קידושין ע, א ד"ה בר). וכן הבינו רוב האחרונים⁵ בדעת רש"י.

4. ערך זה נמצא במקומו המדויק בסדר הערכים, ובשונה מדרכו של הערוך למקם את הערך לפי מקום האותיות השורשיות ולהתעלם מאותיות אהו"י, ונראה שהבין שהאות ו' היא שורשית. ואולם, בהמשך יש ערך נוסף שנקרא 'שסקי' שעניינו אינו רחוק מהערך שלנו, ומכך נראה שהאות ו' אינה שורשית. וצ"ע.

5. פשטות הבנימין זאב (סי' רפז ד"ה בב"מ), רש"י (פסחים שם), ציונים לדברי הקבלה (עמי' נו), אור שמח (הלי' חמץ ומצה ו, א ד"ה אולם; וכן כתב מדנפשיה בספרו משך חכמה ויקרא ג, ז; ויעוין עוד במשך חכמה שמות יב, ה; במדבר ט, יז, שם משמואל (פרשת צו תרע"ב ד"ה ולפי האמור יש, וכן יום א' של פסח תרע"ד); צפנת פענח (על הרמב"ם, הלי' תרומות השמטה ד ד"ה והנה זה), משמעות דברי הזרע אברהם (לופטביר; סי' ו אות ז), משמעות דברי הקובץ תשובות (אלישיב; ד, ט).

וכן כתב הרי"ד (פסקים, פסחים שם) שאימורי פסח מצרים נאכלו. וכן משמעות דברי הרשב"ץ שכוונת הגמרא לאכילת צלי ולא להקטרה גמורה, שכן כתב (מגן אבות על מסכת אבות ה, כד): 'פירוש שויסקיל, אוכל צלי. כמו שאמרו בפסחים פרק מי שהיה טמא, על אימורי פסחי מצרים: ודילמא שויסקי עבדינהו'. וכן כתבו מדנפשיהו החיד"א (דברים אחרים דרוש י לשבת הגדול ד"ה ואם נפשך), החת"ס (יו"ד סי' רלה ד"ה מ"ש) והגרי"ז מבריסק (הגדה של פסח מבית לוי עמי' מח ד"ה ואכלו; יעו"ש שקודם מתן תורה לא נאסרו בחלבים והיו מחויבים לאכול את כל הקרבן כולל החלבים). וכן כתב בהגהות יעב"ץ (פסחים צו, א) על פי דברי הערוך הנ"ל. ויעוין עוד בזה בדברי הרב מנחם זמבה (בהסכמתו לספר מנחת ביכורים [עלבערג, ורשה תרצ"ו]; נדפסה שוב בספרו חדושי הגרמ"ז סי' ט) שנטה מדרכם בהבנת דברי רש"י, ובמה שהשיב עליו בהערות המו"ל לחידושי הגרמ"ז (הערות א-ב). ויעוין עוד במשנה הלכות (יז, רכט) ובאנציקלופדיה תלמודית (ערך הקטרה: אמורים ומנחות, הערות 63-67) ובמשמר הלוי (פסחים סי' יד).

וכל זה, בשונה ממה שכתב המאירי (פסחים שם ד"ה פסח):

פסח מצרים לא מצינו מזבח שנאמר שעליו היו אימורין קרבים. ויראה מכאן שצלאום בשפוד ושרפום לשם גבוה. וזהו שאמרו שלשה מזבחות היו שם להזאת הדם משקוף אחד ושתי מזוזות; אלמא דוקא להזאה היה שם מזבח, ולא לאימורין.

ולכאורה יש שני קשיים בדבריו: (א) בשביל לשרוף אין צורך בשיפוד, ואפשר להניח את הבשר ישירות על האש. ואדרבה, כדי להגיע לתוצאה של 'ושרפום' יש צורך דווקא בהנחה על האש, שהרי צלייה מביאה רק לחריכת הבשר, ולא לשריפה שלו. (ב) לכאורה לדבריו יוצא שדווקא כן היה מזבח רביעי, והוא השיפוד. וצ"ע.

פסח – קרבן המבטא את מעלתנו וחשיבותנו

נמצינו למדים שההבנה הפשוטה בדברי חז"ל היא שבפסח מצרים לא היה חלק לא לכהנים ולא למזבח. נראה שהבנה זו היא שעומדת ביסוד דברי האלשיך, ולדבריו היא שעומדת ביסוד דברי ירמיהו הנביא: פסח אינו קרבן של נתינה לגבוה והתמסרות, אלא קרבן שניתן לישראל עצמם. פסח, בשונה מקרבנות אחרים, אינו קרבן של 'ביטול היש', אלא קרבן של 'מאין לישי'. פסח הוא קרבן של התהוות, היווצרות, התמסדות, התגבשות, התגדלות, ויציאה מעבדות לחירות.⁶ את הפסח איננו מביאים כזרים, אלא כ'ממלכת כהנים', כאנשי קודש שאכילתם צורך גבוה.

את מגמת החירות וההתגדלות הישראלית ניתן למצוא בדינים נוספים שנוהגים גם בפסח דורות: קרבן פסח התייחד בכך שנצלה בשלימותו, ללא ניתוח לאיברים, ובלשון חז"ל (עדויות ג, יא ועוד): 'מקולס', כלומר, מהודר.⁷

6. לפי הגרי"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים יבמות מה, ב אות יד ס"ק ה), פסח מצרים היווה גם קרבן גירות. ויעוין ברמב"ם (הל' איסורי ביאה יג, ג) ובפסח דבר (על הגדה של פסח, עמ' יט-כג), ובעיקר במאמרו של הרב משה צבי נריה: למהות קורבנו של גר, קובץ נר ליחזקאל עמ' 123-119.

7. כך פירש הרמב"ם (פיהמ"ש ביצה ב, ו), אך רש"י (פסחים עד, א ד"ה מקולס) פירש באופן אחר. ויעוין עוד במאירי (פסחים שם ד"ה ואחר) ובעלי תמר (פסחים ז, א ד"ה תוך).

חובת האכילה בבית אחד (שמות יב, מו) משווה לפסח מעמד ייחודי, שונה מקדשי קדשים שנאכלים רק בעזרה אך שונה גם מקדשים קלים שנאכלים בכל ירושלים בלי מגבלת בית אחד; לאמור: בליל ט"ו בניסן, הבית הישראלי הוא הוא המקדש. דין נוסף שמוגבל לפסח בלבד, ומלמד על יקרת אכילתו על ידי ישראל, הוא היתר אכילתו בטומאה כאשר הובא בטומאה (פסחים עו, ב).⁸ דין נוסף ייחודי לפסח הוא שיש להקריבו דווקא לאחר תמיד של בין הערביים (פסחים נח, א), לאמור: לאחר שהוקרבו 'כל הקרבנות כולם' (שם), מגיע תורו של קרבן ששונה במהותו משאר 'עולה או זבח', בהיותו 'שייך' לישראל, וכאותו 'משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה; ליום אחרון אמר לאוהבו: עשה לי סעודה קטנה, כדי שאהנה ממך' (סוכה נה, ב). הפסח התייחד גם בכך ששחיטתו לצורך אוכליו ומנוייו הכרחית, ואף מעכבת את כשרותו (פסחים סא, א), שהרי הבעלות הישראלית (ואף הסדרתה מבעוד מועד) היא חלק ממהותו. הפסח הוא הקרבן היחיד שנאכל דווקא צלי (זבחים נו, ב), וחז"ל (חולין קלב, ב) לימדונו שצלייה היא דרך המלכים. אף איסור שבירת עצם ייחודי לפסח, והוא מלמד על החשיבות והמלכותיות שבאכילתו. כך גם האיסור הקיים לדעת ר' יהודה בשחיטת פסח על היחיד (פסחים צא, א), איסור שהתקבל באופן חלקי על דעת הרמב"ם (הלי קרבן פסח ב, ב). גם יכולת ההשלמה בעשיית פסח שני, מעידה על חשיבותם של ישראל, שהקרבן נועד עבורם, ולכן בניגוד לקרבנות אחרים, בפסח יש מקום לטענת 'למה נָרְעו' (במדבר ט, ז) על ידי האנשים שנאנסו ולא עשו פסח, טענה שהובאה לפני ה' והובילה לציווי על פסח שני.

הראייה קוק (מדבר שור, דרוש טז) מבאר שגם קביעת השם 'פסח' מלמדת על חשיבותם של ישראל בעיני ה' יתברך. הראייה נדרש לקריאת שם הקרבן על שם הפסחה דווקא, שלכאורה הייתה פעולה צדדית בתוך מכלול הנס; וכן לסתירה בין אזכור 'המשחית' ובין האמור בהגדה של פסח, על פי הפסוק (שמות יב, יב), שהקב"ה בעצמו הוא שעבר בארץ מצרים. מתוך כך, מבאר הראייה

8. לדעת הרב איתמר גרבוז בספרו משנת המועדים (פסח ס"י יז), יש קשר בין דין זה ובין דין נוסף שנאמר באופן מיוחד בקרבן פסח, והוא השייכות של פסח להיות קרב אף בזמן החורבן: 'כל הקרבנות, דיסודן לריצוי וכפרה – בזה נאמר דעל ידי הגלות פקעה חובת הקרבנות; אבל קרבן פסח, דעיקרו לאכילה – שפיר קרב גם לאחר החורבן'. ויעוין בזה לקמן (ס"י א; לעצם חובת ההקרבה של שאר הקרבנות בזמן גלות, יעוין במאמרי שצוין לקמן שם בהערה 1).

שעיקר הנס הוא השראת השכינה על ישראל, הבחירה בהם והבדלתם מהמצרים, והחלת הקדושה עליהם ועל בתיהם בתוככי ארץ מצרים. מעיקר זה, הסתעפה ההצלה מהמשחית. ובלשונו (שם עמ' קמ):

והנראה לעניות דעתי, שענין פסיחה זו היה גם כן פסיחה מבתי מצרים לבתי ישראל, אבל הכונה שהיתה השראת השכינה בבתי ישראל, ופסח ד' והפסיק שלא לשרות בבתי מצרים כי אם בבתי ישראל. וזהו נס גדול, כי מצרים היא מקום טומאה מאד, ערות הארץ, עד שאפילו תפילה לא היתה אפשרית שם, כדחז"ל (שמות רבה יב, ה) ממאמר משה רבנו ע"ה (שמות ט, כט): 'כצאתי את העיר אפרש את כפי אל ד"'. וכאן עשה השי"ת לחיבת ישראל דבר גדול, שנגלה בקדושתו במקום ההוא הטמא עד שנקבעה בכל בית מישראל קדושת מזבח להיות ראוי גם כן להקריב קרבנות, כדחז"ל (מכילתא בא, יא): 'שלשה מזבחות היו לאבותינו, המשקוף ושתי המזוזות'.

אך עיקר הנס שהיה בזה, ששינה הקב"ה סדר השראת הקדושה מכפי מה שנהג בטבע הקדושה וחוקה. כי אנו רואים המנהג הקבוע, כשהשי"ת משרה שכינתו וקדושתו יתברך במקום, הוא משרה באופן שלא יהיה הפסק בין הקדושה דבר של חול, ומכל שכן דבר טמא. על כן בחר בירושלים, וסביבה ארץ ישראל, וככל סדרי עשר קדושות שהן מוקפות, שכל אחת מקפת את חברתה באין הפסק ביניהם. וכאן השרה שכינתו כעין קדושת הארץ וקדושת המזבח בארץ מצרים, ולא היה אפשר כי אם בדרך דילוג וסירוגין, רק בבתי ישראל.

פסח הוא הזדמנות, אחת בשנה, לחוות את מעלתנו כאנשי ישראל; לחוות את הממד הכהוני שקיים בכל אחד מאיתנו; את הערך העצום שיש לנו בעולם הזה; את הכוח והעצמאות המוענקים לנו מפי עליון; את היותנו האומה הנבחרת והמייצגת את מלך העולם; את היותה של דירתנו הגשמית – במצרים או בירושלים – משכן כבוד למלכנו.

לאור האמור, נראה שתפקיד מיוחד זה של קרבן פסח, מתבטא בכך שקרבן הפסח לעולם מקדם ודוחף את ישראל אל הכרה בייעודם ומימושו, מאז יציאת מצרים ועד ימינו אנו. קרבן הפסח תובע מאיתנו פסיחה על בעיות ההווה, דילוג מעל קשיי החיים, והכרה במעלתנו ובחשיבתנו העצומה בעיני ה' יתברך. קרבן הפסח אינו דורש מאיתנו להשתנות – להיפך, הוא דורש מאיתנו לחזור אל

עצמיותינו, להתנער מהעפר שדבק בנו, ומתוך כך לפסוח-לפסוע יחד אל גאולת עם ישראל, גאולת ארץ ישראל, גאולת עולם ומלואו.



הספר **פסח לה'** נכתב מתוך השתוקקות לעשיית הפסח כהלכתו, ומתוך הכרה בכך שדורנו נדרש לבירור הלכתי מעמיק של השאלות הרבות שמתעוררות מעשיית הפסח. ללא בירור זה, אפשר בקלות רבה להיכשל באיסורי תורה חמורים ומרובים. יתירה מזו: אף אם ביאת המשיח תוקדם לחידוש הפסח, היא לא תהווה ערובה לכך שכל ההלכות תהיינה ידועות לנו, שהרי יסוד גדול ייסד החפץ חיים: ביאת המשיח לא תביא לידיעת כל הדינים כמובנים מאליהם. וכך כתב (תורה אור, פרק יב):

ואל יאמר האדם דכאשר תצמח ישועת הקדוש ברוך הוא, ואז הלא יבוא משיח אליהו, ועתידים להגיד לנו כל חלקי הספיקות; וכמו שמובא בגמרא פעמים רבות לענין ספיקות בשם תיקו, ואמרו המפרשים שתיקו הוא ר"ת תשבי יתרץ קושיות ואבעיות.

על זה נשיב לו: אמנם הדבר כן הוא, שכל חלקי הספיקות יתבררו לנו על ידי אליהו, אבל הדברים הפשוטים המבוארים בפסוק ובביאוריהן של תורה שבעל פה המסורה לנו כמבואר בתורת כהנים ובגמרא, הלא אנו צריכין בעצמנו לדעת כפי שביכולתנו, **כי הלא אליהו לא יבוא ללמוד עם כל אחד ואחד דברים שהיה יכול לדעת בעצמו, ורק הספיקות אשר אי אפשר לברר, יתגלו לנו על ידי אליהו.**¹⁰ ועל הפשוטות המבוארות, הלא יאמר: כי היה לכם ללמוד ולשנות

9. למקורות שהזכירו ודנו בנוטריקון זה, יעוין בדברי רי"ש שפיגל (ישורון יא עמי תתקכ-תתקכא).

10. מדברי החפץ חיים עולה שהספיקות יתבררו על ידי אליהו. קביעה זו אינה פשוטה כל כך, ויעוין בדברי רש"י (שבת קח, א ד"ה מאי): 'מאי אם יבא אליהו ויאמר – היתר ואיסור אין תלוי בו דלא בשמים היא', ויעוין עוד בדברי הרמב"ם (הל' יסודי התורה ט, ד): 'וכן אם עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה, או שאמר בדין מדיני תורה שה' צוה לו שהדין כך הוא, והלכה כדברי פלוני, הרי זה נביא השקר ויחנק, אף על פי שעשה אות, שהרי בא להכחיש תורה שאמרה לא בשמים היא'. ויעוין עוד במקורות שצוינו במשנה למלך (הל' אישות ט, ו בסופו; וכן בהוספת המגיה שם) ובברכי יוסף (או"ח לב, ד) ובספר המפתח (על הרמב"ם שם).

בעצמכם קודם שבאתי לבשר הגאולה. וכמו שנאמר (מלאכי ג, כב): 'זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חקים ומשפטים', ובתריה כתיב (שם, כג): 'הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא וגו'.¹¹

רוב סימני הספר נכתבו בעקבות מחשבות ושיחות על מהלך עשיית קרבן הפסח, לא פעם בסמיכות זמן לחג הפסח.¹² הניסיונות החוזרים ונשנים לצייר בדמיון את עשיית הפסח הולידו שאלות שונות, שכדי לענות עליהן נכתבו הסימנים שבספר.

11. דברים דומים כתב החפץ חיים במקומות נוספים. כך כתב במאמר ציפית לישועה (פרק ג): 'ועל כן יפלא מאוד איך אנו אומרים ג' פעמים בכל יום 'עלינו', ומסיימים: 'על כן נקוה לך ד' אלקינו לראות מהרה בתפארת עוזיך', והלא אם היה מקוה באמת על כבוד ד' שיתגלה במהרה, היה צריך כל אחד להכין עצמו לדעת עניני העבודה, כל ההלכות השייכות לעניני קרבן והמקדש (ודוגמא אם מצפין שיבוא המלך בהעיר אפילו באיזה ספק ספיקא מקשטין כל הרחובות לכבודו אפילו אם יהיו אלף רחובות בעיר, מספק פן יסע דרך רחוב זו), בעבור שאז כל הדינים נוגעים למעשה ואם ת"ח לא ידעו בהם הלא לבזיון יהיה לו, אין זאת כי אם שבפינו לבד אנו אומרים לפני ה' דבר שאיננו כן, ובפרט להזכיר שני שמות הקדושים על זה. וכשיתבונן בעצמו ימצא שמזכיר יותר מארבעים שמות הקדושים בכל שבוע (ג' פעמים עלינו), ובחשבון שנה הוא מזכיר יותר מאלפים שמות הקדושים ללא דבר, כי הוא אומר לפני ד' שמקוה שבמהרה יתגלה כבודו, ובאמת אינו מקוה כלל. והנה על כלל ישראל יש לדון לכף זכות דהם סומכין עצמן על הכהנים שעליהם מוטל ענין המקדש ועבודתו אבל על הכהנים בודאי יש לתמוה מאוד כשהם מתיאשין מללמוד דיני עבודה הלא הם בחר ד' לשרתו ובכל יום יש ספק שמא יבא משיח צדקנו [...] וכמה יגדל הכלימה כשלא ידעו מה להשיבן. ובאמת מוטל גם כן על כל ת"ח שבישראל לקבוע עת מעותותיו לידע דינים השייכים לעניני הקודש והמקדש'.

יעוין עוד במכתבי חפץ חיים (מכתב קי), וכן בצמד המאמרים שנדפסו בגיליון י"ב של כתב העת מעלין בקודש: הרב צבי שלוח, לימוד סדר קודשים במהלך הדורות, עמ' 13-42; שמואל יורמן, העיסוק בנושאי קדשים בתלמוד הבבלי, עמ' 43-62.

12. יש חשיבות מיוחדת לעיסוק בהלכות פסח בערב פסח, וכדברי המשנ"ב בהלכות ערב פסח (תעא, כב): 'ואחר תפלת המנחה נכון שיתעסק בדיני קרבן פסח ויחשוב לו הקדוש ברוך הוא כאלו קיים בפועל'.

בכל סוגיה נעשתה השתדלות לשלב עיון ישיבתי בדברי הגמרא והראשונים בכלל, ורש"י והרמב"ם בפרט, יחד עם עיסוק נרחב בדברי האחרונים.¹³ המגמה בספר הייתה לא להסתפק בבירור השיטות, אלא לנסות לחבר את הדיון העיוני להכרעת ההלכה, על פי כללי הפסיקה המסורים בידינו מרבתינו גדולי הדורות.¹⁴

עם זאת, לצערי, ובניגוד מסוים למגמה זו, אני נאלץ למסור מודעה שמפאת קטנותי, הדברים עדיין אינם ראויים להורות הלכה למעשה על פיהם. בנוסף לעצם קטנותי, רוב ככל הסוגיות שנידונו בספר אינן נהוגות בפועל על ידי עמך בית ישראל ואין בהן מסורת חיה של הכרעה וקיום. הן גם לא נידונו על ידי פוסקי זמננו הלכה למעשה, באותה יסודיות שבה נידונו על ידיהם הסוגיות הנוהגות למעשה בזמננו. מלבד זאת, בע"ה רוב ככל הסוגיות תהיינה שייכות בקרוב לכלל ישראל, או לפחות לרבים מישראל, ולא רק לאדם פרטי כזה או אחר, ולכן מטבען הן דורשות הכרעה של גדולי הפוסקים. אני מקווה שהספר יתרום לכך, ובהזדמנות זו אבקש מכל מי שיש לו הערות לבנות ולסתור, שייצור עמי קשר, על מנת ללבן ולברר את הסוגיות.



13. בדומה לנושאים הלכתיים נוספים שלא נהגו בזמן הגלות, גם בהלכות קרבן פסח ישנו צורך בלימוד פסוקי התני"ך, מדרשיהם ומפרשיהם, כחלק מלימוד הסוגיות. סוג נוסף של מקורות שנעשה בו שימוש הוא פירושי הראשונים להגדה של פסח. נעשה שימוש אף בירושלמי ובמפרשיו, ובספרי המצוות ומפרשיהם.

14. על תוקפם של כללי הפסיקה התלמודיים בידי קדשים וטהרות, יעוין בטהרת ישראל (אריאל); סי' א). בסיום דבריו כתב: 'המסקנה, אפוא, שיש ללכת לאור הכללים בקדשים ובטהרות כמו בכל תחומי ההלכה'.

רבים מאוד הם העוזרים והמסייעים לי בכלל, ולספר זה בפרט, ואני מודה להם מקרב לב. מפני ריבויים, אמנע מלפרוט את שמותיהם,¹⁵ ועימם הסליחה. רק שם אחד אזכיר, שמו של הרב הלל בן שלמה שליט"א, שעבר בעיון על הספר כולו, וזיכני בהערות רבות. בחכמתו ובתבונתו סיקל טעויות וחשף מקורות, סברות וראיות, ופעמים רבות הוציאני מאפילה לאורה. הרבה קיבלתי ממנו, ותמיד במאור פנים, בסבלנות, בישרות, בבקאות ובחדוות דאורייתא. יברכהו ה' שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך נחת והרחבת הדעת, ולהוציא לאור את חיבוריו שעודם בכתובים.

בעבודתי השתמשתי רבות בפרויקט השו"ת, וכן במאגרים התורניים (לפי סדר א"ב): אוצר החכמה, אוצר כתבי יד תלמודיים, אסיף, הכי גרסינו, hebrewbooks. השתמשתי גם במהדורות המבוארות והמורחבות של מסכת פסחים: הלכה ברורה ובירור הלכה, ושננתם, חברותא, מתיבתא, שוטנשטין, שערי היכל; בספר המפתח על הרמב"ם, בסדרת מפרשי יד החזקה להרמב"ם; ובכלי עזר נוספים. מטבע הדברים, מיעטתי לציין את כל אלו בשמותיהם במהלך הספר, אך השפעתם על הספר מרובה ומשמעותית. כמו כן, השתמשתי רבות בשני ספרים המקיפים את הלכות קרבן פסח בדרך של פסקי דינים עם הערות, מקורות וביאורים: קרבן פסח כהלכתו, הרב משה זאב זארגער, ירושלים תשס"ג; שער הקרבן: הלכות קרבן פסח, מכון תורת הקרבנות, מהדורה שלישית: בני ברק תשע"ז.¹⁶ רשימת חיבורים על מסכת פסחים והלכות קרבן פסח צורפה בסוף הספר.

15. במפתח בסוף הספר (עמ' תקפ), צוינו תלמידי חכמים שדבריהם הובאו לראשונה בספר. כולם ראו את הדברים שהובאו בשמם, ואישרו את עצם הפרסום וכן את אופן הניסוח. בנספח לקמן (עמ' תקפז-תקפח) הובאו הערות הרב אביגדר נבנצל שליט"א על הספר.

16. סתם הפניות לשער הקרבן מתייחסות לספר זה, ולא לספר שער הקרבן על עבודת יום כיפור. הערה נוספת: ציטוטי הרמב"ם מבוססים על מהדורת מפעל משנה תורה, מלבד ענייני כתיב מלא וחסר שבהם לעיתים העדפתי את נוחות הקורא וציטטתי בכתיב מלא, הואיל וגם בכתיב היד של הרמב"ם אין אחידות בעניין זה.

לסיום, אשא כפיי ואודה לה' יתברך שזיכני לכסוף לישועתו ולבניין מקדשו, ולהתעסק בקדשים; ואביע תפילתי שנזכה בקרוב לעשות את הפסח כהלכתו על ידי כל ישראל ובטהרה, וגדולי ישראל בראשנו, ויביאנו הלימוד לידי מעשה, ושם נעבדך כימי עולם וכשנים קדמוניות.

סימן א

הקרבה בלא בית בקרבן פסח

פתיחה

נאמר במשנה (עדויות ח, ו) :

אמר רבי אליעזר: שמעתי כשהיו בונים בהיכל עושים קלעים להיכל וקלעים לעזרות, אלא שבהיכל בונים מבחוץ ובעזרה בונים מבפנים. אמר רבי יהושע: שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית, ואוכלים קדשי קדשים אף על פי שאין קלעים, קדשים קלים ומעשר שני אף על פי שאין חומה.

דין זה התקבל להלכה על ידי כל הפוסקים, ראשונים ואחרונים, והארכתי בביאורו במקום אחר.¹ בפשטות נראה שדין זה אמור בכל הקרבנות, ובכללם קרבן פסח.² כמו כן, נראה שדין זה אמור גם במזבח שנבנה בזמן חורבן, ולא רק במציאות של מזבח שהיה בנוי בזמן הבית ונשאר במקומו לאחר חורבן הבית. לאור זאת, יש לעיין בדברי הרב מנחם מנדל כשר (תורה שלמה ח"ב עמ' 17 הערה תע, ובמילואים סי' ו עמ' 155-157; ושוב בהגדה שלמה עמ' 131-133),³ שערער על דין מקריבין אף על פי שאין בית במובנו הפשוט, מכוח הבנתו

1. מאמרי: הקרבה בלא בית – זכות שהיא חובה, האוצר יח (אב תשע"ח) עמ' סז-עח.
2. וכן כתבו אחרונים רבים, ובכללם הדרישת ציון לאורך ספרו, חת"ס (יו"ד, רלו), מהר"ץ חיות (סנהדרין יא, ב ד"ה גמ' דלמא; נידה ו, בעל תד"ה בשפחתו), בית יצחק (ב, קיט, א), דבר אברהם (ג, יט ד"ה וידיד), ועוד. ויעוין עוד במשנת המועדים (גרבוז; סי' יז) שדן לומר שדין זה שייך באופן מיוחד דווקא בפסח, ושיש בדבר חיוב אף לאחרונים הסבורים שבקרבת אחרים הקרבה בלא בית אינה אלא רשות (ושיטת האחרונים הללו נידונה באריכות במאמרי הנ"ל בהערה הקודמת, ואכמ"ל).
3. ישנם מספר הבדלים בין הנוסח בתורה שלמה לנוסח בהגדה שלמה. הציטוטים לקמן הועתקו מתורה שלמה, וההבדלים המשמעותיים צוינו בהערות שוליים.

פסח לה' | סימן א
הקרבה בלא בית בקרבן פסח

במקורות שונים במדרשי חז"ל. עיקרו של ערעורו הוא על הקרבת פסח כשיש רק מזבח ואין בית, אך נראה שמדבריו מסתעף גם ערעור כללי על היתכנות הקרבת קרבנות בלא בית בזמן חורבן, וכפי שיתבאר.

מדרש הגדול: היקש פסח ועיבור השנה לעניין הצורך בבית הבחירה

נאמר במדרש הגדול (דברים טז, א):

'שמור את חדש האביב ועשית פסח' – מה פסח אין את עושה אלא בבית הבחירה, אף עיבורין לא תהא מעבר אלא בבית הבחירה.

על פי דברי המדרש, כתב הרב כשר (תורה שלמה שם עמ' 155-156):

מבואר לפנינו שדעת מאן דאמר זה, שהקרבת הפסח היא רק בזמן שיש בית הבחירה, ואז, כשיש סנהדרין, אפשר לעבר השנה, שזה נכלל בקרא שמור את חדש האביב, והוקשו שניהם זה לזה [...] ואם נימא שמן הדין מקריבין אף בזמן הזה, הרי נדחה ההיקש. ומוכח שזה היה דבר ברור, שבזמן שאין בית הבחירה ואין סנהדרין, אין קרבן פסח.⁵

אמנם הרב כשר התקשה מהמשך דברי המדרש (שם):

'ועשית פסח לד' אלקיך', אין לי אלא בפני הבית, שלא בפני הבית מנין? תלמוד לומר: 'כי בחדש האביב הוציאך ד' אלקיך ממצרים לילה' – בין בפני הבית בין שלא בפני הבית.

לכאורה בדברים אלו מבואר שהפסח נהוג אף שלא בפני הבית. ביישוב הסתירה כתב הרב כשר (עמ' 156):

4. עמ' שנא במהד' מוה"ק. ממדרש זה הועתקו הדברים לימדרש תנאים לספר דברים' ששחזר- ערך רד"צ הופמן, עמ' 90 במהדורתו.

5. הציטוט מתורה שלמה. הלשון בהגדה שלמה מעט מסויגת: 'וימוכח שסובר מאן דאמר זה שבזמן שאין בית הבחירה אין קרבן פסח'.

פסח לה' | סימן א
הקרבה בלא בית בקרבן פסח

ומלבד שזה סותר לכאורה המאמר הקודם, קשה להבין איך הוא הלימוד מקרא. ורד"ה⁶ כותב: שכשם שביציאת מצרים לא היה בית, כן לעתיד תעשה פסח אפילו שלא בפני הבית. ואולי כוונתו על הבמה, או על מועד של פסח, כמבואר לקמן סוף פסוק ט.⁷

פירושו האחרון מתקבל יותר, כי שם כתוב ממש הלשון שלפנינו: 'ועשית חג שבועות לה'', אין לי אלא בפני הבית, שלא בפני הבית מנין? תלמוד לומר 'תחל לספור' – בין בפני הבית בין שלא בפני הבית. ונראה ברור שכן כוונתו על עיקר חג הפסח, ולהוציא ממאן דאמר בפסחים (קכ, א) שמצה בזמן הזה דרבנן מפני שתלוי בקרבן פסח, אבל חג הפסח שהוא זכר ליציאת מצרים לא תלוי בקרבן פסח.

ואם יש את נפשך לומר שמייירי מקרבן פסח, יש לומר שכוונתו שלא בפני הבית, תיכף אחר החרבן, בזמן שהיו עדיין סנהדרין, אז הדין שאפשר להקריב.

נראה שיש לדון מכמה צדדים בדברי הרב כשר: ראשית, בספר יהושע (ה, י) מבואר שבני ישראל עשו פסח בגלגל אשר בערבות יריחו. ואף בבבלי (זבחים קיד, ב; קיז, א; קית, א; קיט, א) מבואר להדיא שנעשה פסח בזמן היתר הבמות, ולא נאסרה אלא עשייתו בבמת יחיד, אך בבמת ציבור הוא נעשה. וכן כתב הרמב"ם (ה' קרבן פסח א, ג). ואי נימא שפסח אינו נעשה אלא בבית הבחירה, יקשה על כך מכל המקורות הללו, שהרי הגלגל אינו בית הבחירה. וכדי ליישב זאת, צריך לומר שאין כוונת המדרש לבית הבחירה לאפוקי במת ציבור, אלא לאפוקי מציאות של מזבח בלבד בלי בית לידו. אך זו כבר נטייה מפשטות לשון המדרש, וצ"ע.

6. [=רד"ה הופמן בהערותיו למדרש תנאים (לעיל הערה 4), הערה ו. בדברי רד"ה הופמן במקור, מהמילה 'אוי' עד סוף המצוטט כאן בשמו, נכתב בתוך סוגריים עגולים. לאחר המצוטט כאן, הוסיף הרד"ה הופמן שלא בסוגריים את ההערה הבאה: 'אמנם ע' עדיות פ"ז מ"ו, ולקמן צד 92 אות ה". מה שציין למשנה בעדויות לכאורה אינו מובן, ואולי צ"ל פ"ח מ"ו, והיא משנת מקריבין אף על פי שאין בית הני"ל. ומה שציין לצד 92, כוונתו לאמור בהמשך המדרש שם: 'אשר ה' אלקיך נותן לך – להוציא שבחוצה לארץ, ומזה משמע שפסח אינו תלוי במקדש, ולא יצאה מן הכלל אלא חוצה לארץ (ונראה דהיינו בזמן היתר הבמות, וכדלקמן)].

7. [ע"כ דברי רד"ה הופמן.]

פסח לה' | סימן א
הקרבה בלא בית בקרבן פסח

שנית, בדברי חז"ל (ברכות סג, א) מבואר שעיבור השנה נהג גם לאחר חורבן הבית. וכן מבואר (סנהדרין יא, ב) שהוא נהג לא רק בירושלים, וכבר עמד בזה הרב כשר, ולכן סייג את דבריו ל'**מאן דאמר** זה שהקרבת הפסח' וכו'. ומכל מקום, נמצא שדברי המדרש נסתרים משתי סוגיות ערוכות, שבהן כלל לא מוזכרת דעה המגבילה את עיבור השנה לסנהדרין במקדש בלבד.

שלישית, פירושו השני של רד"צ הופמן לדברי המדרש אינו מרווח כל כך, שהרי 'פסח' בלשון התורה הוא הקרבן הקרב בי"ד בניסן, ולא בט"ו בו (יעוין בדברי הרי"ד בפסקיו ובתוספותיו לפסחים צט, ב; וכן בתוס' קידושין לו, ב ד"ה ממחרת; ובתוס' רבינו שמואל קידושין שם ד"ה ממחרת). ועוד קשה, שמקרא מלא ממשיך ואומר 'וזבחת פסח [...] לְזִבְחַת אֶת הַפֶּסַח [...] תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח' (דברים טז, ב-ו), וקשה אפוא להעמיד את הדרשה כמתייחסת ליו"ט ולא לקרבן פסח. ונראה שהרב כשר הרגיש בזה, וזו הסיבה לכך שנדחק לפרש שאין הכוונה לעצם היו"ט אלא למצוות אכילת מצה בו, שנזכרה בפסוק סמוך (שם, ג): 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני'. ועדיין נראה שדבריו מופלגים מלשון המדרש ומלשון הכתוב: 'פסח'. ולכאורה יש לדחות גם את עצם הטענה שמהדרשה הנוגעת לשבועות מוכח שגם בפסח הכוונה ליו"ט (או למצווה מצה) ולא לקרבן פסח, ולעולם אימא לך דהא כדאיתא והא כדאיתא.

רביעית, לא מובן מה מועילה העמדת דברי המדרש בכגון שחרב הבית ועדיין יש סנהדרין. והרי אם ישנה דרשה המצריכה דווקא מקדש בנוי כדי לעשות פסח, אזי אין לנו תועלת בכך שעדיין יש סנהדרין. וצ"ע.

מכל זה נראה יותר כפירושו הראשון של רד"צ הופמן, שלפיו פסח קרב בבמת ציבור, והקרבתו אינה מותנית בכך שבית הבחירה בנוי. וכאמור, היתר הקרבת פסח בבמת ציבור אינו צריך לפנינו, והוא הונהג הלכה למעשה ותועד לדורות בספר יהושע ובדברי חז"ל.

לאור כל זה, נראה שיש ליישב את עצם הסתירה בדברי המדרש: הא בזמן הבית, הא בזמן היתר הבמות. בזמן הבית, הפסח קרב דווקא בו; ובזמן הבמות,

פסח לה' | סימן א
הקרבה בלא בית בקרבן פסח

הפסח קרב בבמת ציבור. נראה שיש לסייע להבנה זו מכך שהמדרש לומד מפסח לעיבור השנה מבלי צורך לבסס את הקביעה שפסח אינו נעשה אלא בבית הבחירה, ואם כדברי הרב כשר שהמדרש בא ללמד דין בדיני קרבן פסח, לא ברור מה הביסוס לדין זה, והיאך 'זה היה דבר ברור', כלשונו, אם לאמיתו של דבר אין זה ברור כלל. אמנם לפי מה שהתבאר, אין בדברי המדרש כל חידוש בנוגע לפסח, והחידוש הוא רק בלימוד מפסח לעיבור השנה, שכשם שבפסח נאמר להדיא בפסוק (דברים שם, ה-ו) שאין להקריבו אלא במקדש ולא בכל מקום ואתר, כך גם עיבור השנה. ואת זה משלימה הדרשה השנייה ומלמדת שבזמן שבו מותרת ההקרבה בבמות, גם הפסח קרב בבמה.⁸

מדרש הביאור: קרבן פסח נוהג רק 'בארץ ובזמן העבודה'

מדרש נוסף שהביא הרב כשר הוא מדרש הביאור (שמות יב, כה):
ושמרתם את העבודה הזאת – אין קרבן פסח נוהג אלא בארץ, ובזמן העבודה.

וכתב הרב כשר (תורה שלמה שם עמ' 17 הערה תע):

יש כאן חידוש גדול, שקרבן פסח אינו נוהג אפילו בארץ אלא בזמן העבודה. ונראה שדורש המלה 'העבודה', שהתורה קראה שחיתת קרבן פסח בשם 'העבודה', מה שלא מצינו בשום קרבן פרטי שיקרא בשם 'העבודה', רק עבודות המשכן והמקדש נקראים בשם כללי: 'עבודה'. לאשמעינן שקרבן פסח אינו נוהג, רק בזמן שנוהגות עבודת המקדש של תמידין ומוספין. ולא נלמד מקרבן פסח במצרים שעשו בזמן שלא נהגו בשאר קרבנות. וראה מה שכתבתי במילואים שמכאן ראייה להשיטות שאי אפשר להקריב קרבן פסח בזמן הזה אפילו לפי הדין שמקריבין אף על פי שאין בית.

אמנם נראה שגם בזה יש להעיר כמה הערות: ראשית, הרב כשר מבחין בין 'זמן' שנוהגים בו תמידין ומוספין לזמן שאין נוהגים בו תמידין ומוספין.

8. ובדומה לזה, לדעת הרמב"ם רוב סמכויות הסנהדרין קיימות גם כשאינם נמצאים במקדש.

9. הרב כשר ציטט מכתב היד. מאז נדפס המדרש על ידי מכון משנת הרמב"ם, בההדרת הרב יוסף קאפח, והדברים אכן מופיעים שם (עמ' שכד).

פסח לה' | סימן א
הקרבה בלא בית בקרבן פסח

והבחנה זו צריכה ביאור, האם הכוונה להקרבה בפועל של תמידין ומוספין או לחיוב הלכתי בהקרבה זו: מסתבר שהכוונה לחיוב הלכתי ולא להקרבה בפועל, שכן זמן שבו יש חיוב לעבוד, הוא בהחלט 'זמן העבודה', גם אם משום מה החיוב אינו מקוים בפועל, באונס או בשוגג או במזיד. והשתא דאתינן להכי, לא מובן מהו זמן שראוי להקרבת פסח אך אינו ראוי להקרבת תמידין ומוספין, והרי מקריבין תמידין ומוספין אף על פי שאין בית. וגם לא ברור מדוע תמידין ומוספין מוכרים כ'עבודת המקדש' ללא צורך בפסוק שיקרא להם עבודה, ואילו פסח אינו מוכר כעבודת המקדש אלמלא דרשה זו, ומאי חזית דדמא דתמידין ומוספין סומק טפי מדם הפסח, והרי כולם כבשים הם ומרועה אחד נקנו. וצ"ע.

שנית, לכאורה אין זה ברור שרק קרבן פסח נקרא עבודה. ומצאנו שאפילו תרומה נקראה עבודה (פסחים עב, ב - עג, א).

שלישית, לכאורה דווקא ממדרש זה עולה שיש אפשרות לעשיית פסח שלא במקדש, שכן אם פסח אינו נעשה אלא במקדש, לא מובן מאי 'אלא בארץ', וכי יש מקדש שאינו בארץ? ולכאורה נראה שהכוונה להקרבה בבמה, ואף שסתם במה יכולה להיות בחו"ל (כמבואר בספר תורת הבמה עמ' ש-שב), פסח אינו קרב אלא בארץ. ואולי יש לדחות ולומר שהכוונה לפטור מפסח את מי שאינו מתגורר או נמצא בארץ, ויעוין עוד לקמן (עמ' נו) באפשרות זו. ומכל מקום, להלכה נראה שגם המתגורר בחו"ל חייב בקרבן פסח, וכפשטות הרמב"ם שחייב את כל ישראל בעשיית הפסח ולא התנה זאת במקום מגורים, וכמבואר לקמן (שם).

הבנת הרב כשר בדין מקריבין אף על פי שאין בית

בהמשך דבריו, נדרש הרב כשר להבהרת היחס בין המדרשים הללו ובין דין מקריבין אף על פי שאין בית, וכך כתב (עמ' 156):
אך לכאורה ברייתא הנ"ל¹⁰ היא נגד משנה בעדיות פ"ח מ"ו: שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית. וכן פוסק הרמב"ם פ"ו מהל' בית הבחירה הי"ד-הט"ו. וכאן

10. = דברי מדרש הגדול, שזוהו על ידי רד"צ הופמן והרב כשר בעקבותיו כלקוחים ממדרש תנאים.

פסח לה' | סימן א
הקרבה בלא בית בקרבן פסח

אומר: מה פסח אין את עושה אלא בבית הבחירה. אולם מצאתי בפירושו הר"י מיגאש לשבועות (טז, א), מפרש [ה]משנה באופן שאין כאן סתירה, וז"ל: מקריבין אע"פ שאין בית, כלומר, אפילו נפלו כותלי ההיכל, שנמצא שאין שם בית, קדושתו עומדת היא, ואין נמנעין מלהקריב קרבנות צבור על גבי המזבח וכו'.¹¹ מבואר להדיא¹² שהוא מפרש **שהמשנה קאי בזמן הבית, שהיו עדיין הסנהדרין**,¹³ אלא שנפלו כותלי הבית, הדין שמקריבין, אבל לא מיירי בזמן הזה. והארכת¹⁴ בביאור שיטתו וכל דבריו שם. ועל פי זה מדויק הגירסא בגמרא זבחים (קז, ב): שמעתי 'שהיו' מקריבין. ומה שמוכח מגמרא שם ומגילה (י, א) וזבחים (ס, ב וש"נ) שדין המשנה קאי גם בזמן הזה, עיין שם בתוס', כבר תירצו האחרונים סוגיות אלו לשיטת הראב"ד ששיג שם על הרמב"ם. ודעתו, שאפילו למאן דאמר קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבא, לא אמר אלא לשאר ארץ ישראל, אבל לירושלים ולמקדש לא [...] ומדברי מדרש תנאים הנ"ל, ראייה מפורשת לשיטת הראב"ד.

בדברים אלו מרחיב הרב כשר את ערעורו מפסח בלבד אל כלל הקרבנות, ומציע הבנה חדשה בעצם דין מקריבין אף על פי שאין בית, המעקרת את האפשרות לבנות מזבח ולהקריב עליו בזמן חורבן. ובאמת בראשית דבריו (עמ' 155) התנסח הרב כשר בלשון: 'שאי אפשר להקריב קרבנות בזמן הזה', לשון שאינה מוגבלת לפסח אלא מתייחסת לכל הקרבנות, ובשונה מלשונו הנ"ל:

11. [ע"כ דברי הר"י מיגאש. ויש להעיר שבספר במשמרת הפסח (ח"א סי' ב עמ' נג) הביא שיש מדייקים מהלשון 'ואין נמנעין' שהקרבה בלא בית היא רשות ולא חובה, וכשיטה שהובאה באריכות במאמרי הנ"ל (הערות 1-2). ולכאורה יש לדחות, דפשוטות 'אין נמנעין' היא שאין להימנע, אלא יש להקריב. ויעוין עוד בזה בספר במשמרת הפסח (שם עמ' ה-ח ועמ' נ ואילך), ואכמ"ל עוד.]

12. [מילה זו הושמטה בהגדה שלמה.]

13. [בהגדה שלמה הושמט אזכור הסנהדרין, ונוספה המילה במקרה, כך: 'שהמשנה קאי בזמן הבית שבמקרה נפלו כותלי הבית'.]

14. [לא ידוע לי היכן האריך. ונראה שהמילה 'שם' בסוף משפט זה מתייחסת לדברי הר"י מיגאש ולא לדברי הרב כשר.]

פסח לה' | סימן א
הקרבה בלא בית בקרבן פסח

'שאי אפשר להקריב **קרבן פסח** בזמן הזה אפילו לפי הדין שמקריבין אף על פי שאין בית'. וצ"ע.

מכל מקום, לכאורה גם על דברים אלו יש להעיר: ראשית, ההוספה 'אבל לא מיירי בזמן הזה' אינה מפורשת כלל וכלל בדברי הר"י מיגאש, ואינה נובעת מדבריו, לא להדיא ולא שלא להדיא, לא במישרין ולא בעקיפין. ולעולם אימא לך שמה שכתב שנפלו כותלי היכל הוא דוגמה בעלמא להמחשת הקביעה העקרונית שהקדושה אינה תלויה במבנה המקדש, אך אין חילוק בין במקרה שבו נפלו כותלי הבית ובין הזמן הזה. ובאמת לא ברור כל כך מה הטעם לחדש חילוק כזה, ומה ייתן לך ומה יוסיף לך שהיו כתלים ונפלו (וצ"ע אם מה שכתב בהגדה שלמה שנפלו 'במקרה' הוא בדווקא, והאם כוונתו לאפוקי נפילה שאינה במקרה), ובמה זה עדיף על מציאות שבה מעיקרא לא היו כתלים. והרי בין בזה ובין בזה, כעת אין כתלים, ואטו כתלי העבר הם שמתירים להקריב בהווה? וצ"ע. הן אמת שכעין חילוק זה מובא גם בהערות הגרי"ש אלישיב (יומא פא, א ד"ה כתב; ויעוין עוד בהערותיו שבועות טו, ב ד"ה בנין ביו"ט), אך גם על דבריו יש לדון, וכבר עמדתי בזה במקום אחר (לעיל הערה 1, עמ' עא).

שנית, הרב כשר לא פירט מיהם 'האחרונים' שכבר תירצו את הסוגיות לשיטת הראב"ד, והדברים אינם מובנים מאליהם. ומה שכתב שדווקא שאר ארץ ישראל קידשה לעתיד לבוא ולא המקדש, לכאורה אינו מהווה הסבר לסוגיות אלו שבהן מבואר שאף המקדש התקדש לעתיד לבוא, וצ"ע.

ובחיפוש בדברי האחרונים, לא מצאתי מזוור לקושי זה: יש מהאחרונים¹⁵ שאכן ראו בסוגיות אלו מענה להשגת הראב"ד והצדקה לדברי הרמב"ם שעליהם השיג הראב"ד; יש מהאחרונים¹⁶ שהבינו שהראב"ד מסכים לכך שמקריבין אף על פי שאין בית גם בזמן הזה, ופירשו את לשונו בהשגתו באופן

15. ראשון לציון (מגילה י, א ד"ה וקסבר), מלך שלם (הלי בית הבחירה ו, טו), צרור החיים (יעקב; הלי מעשר שני ו, טז).

16. דרישת ציון (מאמר קדישין אות ד), משפט כהן (סי' צו ד"ה והנה הביא).

פסח לה' | סימן א
הקרבה בלא בית בקרבן פסח

שאינן בה ערעור על כך; ויש מהאחרונים¹⁷ שהבינו שהראב"ד דחה את הדין דמקריבין אף על פי שאין בית מפני סוגיות אחרות. אלו ואלו לא ערערו על כך שדין המשנה קאי גם בזמן הזה. ואולי כוונת הרב כשר במה שכתב 'יתירצו האחרונים' לא לתירוץ שמיישב את הסוגיות הללו, אלא לתירוץ שמצדיק את הנטייה מהם בהכרעת ההלכה. ומכל מקום, אין בזה כדי ליישב את דברי הרב כשר, שכן אם לו יהיבנא ליה שסוגיות אלו נדחות מההלכה, סוף סוף מבואר בהן שדין מקריבין אף על פי שאין בית אמור גם בחידוש עבודת המקדש, ולא רק בנפילת כותלי הבית, ובפשטות אין טעם לחדש מחלוקת סוגיות בעניין זה. וכנראה כוונת הרב כשר לאחרונים אחרים,¹⁸ וצ"ע.

שלישית, גם כאן לא מובן מה מועיל לנו שהיו עדיין הסנהדרין, והרי גם לשיטתו הקרבת הפסח אינה תלויה בסנהדרין. וצ"ע.

ראיית הרב כשר מנוסח ההגדה

אחר הדברים האלה, הוסיף הרב כשר (עמ' 157) והביא ראייה לשיטתו שאין פסח אלא במקדש בנוי, מנוסח ההגדה:

הרמב"ם פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ה מביא נוסח המשנה, ולבסוף אומר: 'פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש קיים' [...] והנה, להשיטות שיש מצות הקרבת קרבן פסח גם בזמן הזה, למה לא תקנו הנוסח: 'פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שהקריבוהו'. למה תלו הדבר בבית המקדש? הרי מקריבין אף על פי שאין בית [...] ולפי מה שכתבתי, רצו להשמיענו ההלכה המבוארת במדרש תנאים: מה פסח אין את עושה אלא בבית הבחירה. ובשכל טוב בא דף 130: וכיון שחרב בית המקדש ובטלו קדשים, אין לנו להזכיר בשר פסח כל עיקר, אלא כורכין מצה ומרור ואוכלין בלא ברכה זכר למקדש. הדגיש גם כן: מכיון שחרב בית המקדש, בטלו קדשים.

17. אבן ישראל (הל' בית הבחירה ו, ז ד"ה מעתה הרמב"ם).

18. בספר המפתח (הל' בית הבחירה ו, יד) צוינו עשרות רבות של אחרונים שעסקו בהשגת הראב"ד.

פסח לה' | סימן א
הקרבה בלא בית בקרבן פסח

נראה שגם על דברים אלו יש להעיר: ראשית, יש לדון על עצם הדיוק, שהרי אמת היא שאבותינו היו אוכלים את הפסח בזמן שבית המקדש קיים. ולא רק שזו האמת ההיסטורית: זו גם האמת ההלכתית, שהרי הצורה המתוקנת והרצויה, היא להקריב במזבח שבבית המקדש ולא להקריב במזבח בודד ללא בית, ולכן אך טבעי ומתבקש הוא שצורה זו היא שתיקבע לדורות בנוסח ההגדה, ואין צורך לנסח את ההגדה באופן שיכלול אפשרויות דיעבדיות ורחוקות. ויותר מזה יש להשיב על הדיוק מדברי השכל טוב, שכן הקדשים אכן בטלו משחרב בית המקדש, ומה יעשה הבן ולא יזכיר את חורבן הבית בבואו לתאר את הסיבה שאין לנו להזכיר בשר פסח. ומלבד כל זאת, הרי המזבח נדרש לכל הדעות כדי להקריב, ונראה שהוא עצמו מהווה חלק מהבית, וכפי שכתבתי במקום אחר,¹⁹ כך שגם למ"ד מקריבין אף על פי שאין בית, יש צורך לבנות לפחות חלק מבית המקדש כדי להקריב פסח ושאר קרבנות.

שנית, כריכת המקדש עם הקרבנות מופיעה רבות בחז"ל,²⁰ ולדרכו של הרב כשר נצטרך לומר שבכל המקומות הללו, חז"ל 'הדגישו' את המקדש ונטו מהדין המוסכם להלכה שמקריבין אף על פי שאין בית, וזה אינו. ועוד קשה, שבחלק מהמקורות הללו מוזכר גם המזבח בסמיכות למקדש.

19. במאמרי: בניית וחינוך המזבח בטומאה, אסיף ז' (בעריכה).

20. כגון במשנה (נזיר ה, ד): 'כשעלו נזירין מן הגולה ומצאו בית המקדש חרב', ובגמרא (ב"ב ס, ב): 'כשחרב הבית בשניה, רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין. נטפל להן ר' יהושע, אמר להן: בני, מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין? אמרו לו: נאכל בשר שממנו מקריבין על גבי מזבח, ועכשיו בטל? נשתה יין שמנסכין על גבי המזבח, ועכשיו בטל; וכן (מכות יט, א): 'והכא בבכור שנזרק דמו קודם חורבן הבית וחרב הבית ועדיין בשרו קיים, ומקשינן בשרו לדמו, מה דמו במזבח אף בשרו במזבח'. ויעוין עוד בברכת ציון (פסחים ס"ג קלו) שהאריך לדון במקורות מעין אלו וליישב אותם עם ההלכה דמקריבין אע"פ שאין בית, שלפיה לכאורה אין הבדל מהותי בין זמן הבית לזמן החורבן. ולפי המתבאר, נראה שביאור הדבר הוא שבסתמא דמילתא, המזבח הוא חלק מהבית, וחורבן הבית הוא גם חורבן המזבח. ואף שיש מציאות ביניים של מזבח ללא בית, לא הקפידו חז"ל להתנסח באופן שיתייחס למציאות זו. וכל שאין אפשרות ממשית להקריב, אלא רק אפשרות תיאורטית, הרי זה בגדר חורבן. ואכמ"ל עוד.

סיכום ומסקנות

דין מוסכם ופשוט הוא שמקריבין אף על פי שאין בית. הרב כשר הביא שלושה מקורות שלשיטתו עולה מהם שלא כדין זה בהבנתו הפשוטה, או עכ"פ שפסח אינו כלול בדין זה: (א) האמור במדרש הגדול שאין פסח אלא בבית הבחירה. (ב) האמור במדרש הביאור שפסח נוהג רק בזמן העבודה. (ג) הלשון בהגדה של פסח המתארת את קרבן פסח כקרבן שהיה נעשה בזמן שבית המקדש היה קיים.

לפי המתבאר, יש להשיב על שלוש הראיות: (א) בהמשך דברי מדרש הגדול, נכתב להדיא שפסח נעשה גם שלא בפני הבית, ונראה שהכוונה לבמת ציבור בשעת היתר הבמות, וכמפורש בספר יהושע ובמקומות נוספים שפסח נעשה גם שלא בבית הבחירה. ועוד נראה שמקום עשיית הפסח לא הוזכר שם כדבר שיש בו מן החידוש, אלא כדין פשוט שהצדוקים מודים בו, שבזמן הבית (לאפוקי זמן היתר הבמות) אין פסח נעשה אלא במזבח שבמקדש ולא במקומות אחרים, והחידוש אינו בדין זה אלא בלימוד מפסח לעיבור השנה שגם הוא צריך להיעשות דווקא במקדש. (ב) לא ברור מהו 'זמן העבודה' ובמה הוא שונה מזמן היתכנות הקרבת פסח. (ג) ההנחה הפשוטה, היסטורית והלכתית ומחשבתית, היא שהקרבה נעשית במזבח שמהווה חלק מבית המקדש ולא במזבח שעומד לבדו במקומו ללא מקדש. וזה ההסבר הפשוט גם לנוסח ההגדה וגם להתבטאויות נוספות שקושרות בין הקרבנות לבית המקדש.

מכל האמור עולה שאין לערער על דין מקריבין אף על פי שאין בית, והדין דין אמת וכולל את כל הקרבנות, ובכללם קרבן פסח; ואין לצמצם דין זה רק למציאות מסוימת של נפילת כתלי המקדש, אלא גם במציאות שבה אין לא כתלים ולא מקדש ולא מזבח, יש מצווה לבנות מזבח ולהקריב עליו פסח ושאר קרבנות, וכפשוט לשון הרמב"ם (הל' בית הבחירה ו, טו): 'מקריבין הקרבנות כולן, אף על פי שאין שם בית בנוי'.

סימן ב

גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו

[ט] וידבר ה' אל משה לאמר. [י] דבר אל בני ישראל לאמר איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדרתיכם ועשה פסח לה'. [יא] בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אתו על מצות ומררים יאכלהו. [יב] לא ישאירו ממנו עד בקר ועצם לא ישברו בו ככל חקת הפסח יעשו אתו. [יג] והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההוא מעמיה כי קרבן ה' לא הקריב במעדו חטאו ישא האיש ההוא.

במדבר ט, ט-יג

א. יסודות דין דרך רחוקה

פתיחה

'דרך רחוקה' נזכרה במפורש בפסוקי התורה, כסיבה המונעת אדם מעשיית הפסח. בתורה לא נאמר שהמצויים בדרך רחוקה פטורים מפסח, אלא נאמרו שני דינים אחרים שנוגעים אליהם: דין אחד הוא יכולתם וחיובם להשלים את הפסח שהפסידו, בעשיית פסח שני. דין שני הוא הפטור מכרת.

והנה, ישנו חילוק בין שני הדינים הללו: הדין הראשון חל על כל מי שלא עשה פסח ראשון: טמא, דרך רחוקה, אנוס, שוגג, ואפילו מזיד – כולם חייבים בפסח שני. לעומתו, הדין השני ייחודי לטמא ולנמצא בדרך רחוקה ומבדיל אותם משאר המקרים. חילוק זה, על שני צדדיו, מבואר במשנה (פסחים צב, ב):

פסח לה' | סימן ב
גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו

מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, יעשה את השני. שגג או נאנס ולא עשה את הראשון, יעשה את השני. אם כן, למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה? שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת.

ופירש הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים ט, א) :

אם היה טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון ולא עשה את השני אינו חייב כרת, מפני שכבר נפטר מפסח ראשון שבו נאמר כרת, ונדחה לפסח שני שלא נאמר בו כרת. ואם שגג או נאנס בפסח ראשון ולא עשה את השני חייב כרת; לפי שנאמר בתורה שכל מי שלא היה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה פסח כלל, חייב כרת.

דין שלישי ששייך למצויים בדרך רחוקה מובא ברמב"ם (ה' קרבן פסח ה, ג) :

ומי שהיה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו – אף על פי שבא לערב, לא הורצה, וחייב בפסח שני.

אמנם הרמב"ן (במדבר ט, י) חולק בזה על הרמב"ם :

מי שהיה בדרך פטור מן הראשון ועושה השני, ואם רצה לצאת [ידי חובה] בראשון וצוה ושחטו עליו הורצה, דקיימא לן (פסחים צב, ב) מיחס הוא דחס רחמנא עילויה ואי עביד תבא עליו ברכה. ויתכן שלכך הזכיר הכתוב 'רחוקה', כי בדרך הקרובה בידו לעשות השני או הראשון, שישחטו ויזרקו עליו ויבא ויאכל לערב.

לאור זאת, יש לברר : (א) האם דין דרך רחוקה הוא דין של פטור או דין של אונס? (ב) מהי הגדרת דרך רחוקה, לפי התנאים והאמוראים השונים, באדם טהור ובאדם טמא? (ג) כיצד יש להכריע להלכה בין הדעות השונות, ומהם הנימוקים להכרעה זו? (ד) באיזה זמן ביום י"ד בניסן נקבע האם האדם נידון כמי שהיה בדרך רחוקה? (ה) כיצד נקבע שיעור דרך רחוקה בזמננו, שבו עיקר התנועה מעיר לעיר הוא באמצעות רכבים, רכבות ושאר כלי תחבורה מהירים? האם דין דרך רחוקה שנקבע בזמן חז"ל לפי הילוך רגלי יכול להשתנות לאור

השינוי באופני התחבורה, או שהוא קבוע ואינו תלוי באופן ובקצב התנועה ממקום למקום. (ו) האם המרחק נמדד מירושלים או מהמקדש?

הבדל בין אונס לפטור

ראשית, יש לדון האם דין דרך רחוקה הוא פטור או אונס. אם הוא פטור – משמעות הדבר היא שמלכתחילה לא ציוותה התורה את הנמצא בדרך רחוקה להקריב קרבן. לעומת זאת, אם מדובר על אונס – הציווי בעינו עומד, אלא שאותו אדם מנוע מלקיימו, ואונס רחמנא פטריה.

ההבדל בין שני המצבים מתבטא במציאות של אדם שיכול לדאוג מבעוד מועד להתחייב במצווה – אם מדובר בפטור, מכיוון שלא עתידה לחול עליו כל חובה, הוא אינו חייב מבעוד מועד לדאוג ליכולת לקיימה, ואינו חייב לקרב עצמו למקדש. אך אם מדובר על אונס, מכיוון שעתידה לחול עליו חובה, עליו להשתדל מבעוד מועד להתכונן למצווה ולעשות והוא מחויב לדאוג להתקרב לירושלים מבעוד מועד (כפי שהיוצא לדרך צריך להצטייד בתפילין, אף שטרם הגיע זמן הנחתן, כדי שלא יגיע למצב של אי-הנחתן באונס), ורק אם לא עשה זאת, הוא נחשב בדיעבד כאונס ונפטר מכרת.

יש להדגיש שבכל מקרה אין עונש של כרת למי שהיה בדרך רחוקה גם אם יכול היה לבוא לירושלים אך נמנע מכך, כמבואר בפסוקי התורה. ויתירה מזו מבואר בירושלמי (פסחים ט, ב) שאפילו מי שהיה בדרך קרובה והתרחק פטור מכרת:

היה נתון מן המודיעית ולפנים קודם לשש שעות, יצא לו קודם לשש שעות, יכול יהא חייב? תלמוד לומר 'וחדל לעשות' – החדל בשעת עשייה חייב, שלא בשעת עשייה פטור.

ראיות לכך שדין דרך רחוקה הוא אונס ולא פטור

המנחת חינוך (ה, יג) כתב שסברה פשוטה היא שחייב כל אדם לעשות השתדלות מראש להימצא בקרבת המקדש בזמן הקרבת הפסח, שאם לא נאמר כן, נמצא שרוב ישראל פטורים מן הפסח, שהרי בדרך כלל הם נמצאים מן

פסח לה' | סימן ב
גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמנו

המודיעין ולחוץ, וזה אינו מסתבר כלל. כך כתבו גם השאילת יעבץ (א, קכז); ויעוין שם שהאריך בזה), הר המוריה (הל' קרבן פסח ה, ט ד"ה חולה) וערוך השולחן העתיד (קדשים קפא, ו).¹

1. וסברתם של ארבעת האחרונים הללו, ואחרונים נוספים דלקמן, מינייהו מלכי מינייהו איפרכי, היא לכאורה הפוכה מהסברה שכתב בספר קרבן פסח כהלכתו (פסח שני כהלכתו, הערה יב ד"ה אבל מאידך וד"ה אבל כל, עמי' רמט-ט): 'ברור שאין להעלות על הדעת שמי שגר בסוף העולם צריך להשתדל להיות בערב פסח בירושלים, שאם כן היו אסורים בני ישראל להתיישב בארצות רחוקות בזמן בית המקדש כלל, וברור שזה אינו. אלא על כרחך צריך לומר שעיקר החיוב הוא בארץ ישראל [...] ועל כרחך שאפילו אם היה יכול להתקרב לירושלים אינו חייב כלל, והטעם נראה כמו שכתבתי, שאם לא כן לא היו יכולים ישראל לדור בחו"ל. ולכאורה תלי תניא בדלא תניא, דהא לדעת הרמב"ן (הוספות לטה"מ"ז, ד) ועוד פוסקים רבים אכן אין לדור בחו"ל, ויש לדור בארץ ישראל דווקא, כמבואר באורך בספר נחלת יעקב (זיסברג), ואכמ"ל. ומה שרבים לא נהגו כך, הוא הוא מקום חרפתו ותורתו של החבר בשיחתו עם מלך כוזר (ספר הכוזרי א, קטו), ולפי ספר הכוזרי (ה, כז) תיקון עניין זה בפועל ממש, הוא חיוני לגאולתנו, ואף לעצם עמידתנו לפני ה', יעו"ש. ויעוין עוד לקמן (עמי' נז הערה 8). ואמנם בעל הקרבן פסח כהלכתו הוא חסיד סאטמר, אך אפילו להבנת היואל משה בדעת הרמב"ן וסיעתו, לא הופקעה מצוות יישוב ארץ ישראל אלא בזמן גלות, ולא בזמן הבית, כמבואר בספר ויואל משה, מאמר יישוב ארץ ישראל (לאורך כל המאמר, ובעיקר סי' קט וסביבתו, ובמיוחד סי' קיז: 'בזמן הגלות נדחה היישוב בארץ ישראל, שאי אפשר לקיים שניהם [=את גזירת הגלות ואת מצוות יישוב ארץ ישראל], כמו שהארכתי למעלה'. ואכמ"ל בזה). ומקרא מלא צוח ואומר (שמות ו, ח): 'והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'', וכי יעלה על הדעת לסרב או להתעלם משבועת ה' לתת לנו את הארץ. ואם כשהנהיגם מברכים אין להסיח את הדעת (שו"ע או"ח קכח, כג; כו), כל שכן כשהקב"ה בעצמו נשבע ומקיים לעינינו, שאין להסיח את הדעת. וצ"ע.

מלבד כל האמור, מקרא מלא נוסף צוח ואומר (שמות כג, יז): 'שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'', והכתוב שנה ושילש ציווי זה (שם לד, כג; דברים טז, טז), ופרטיו מבוארים במסכת חגיגה וברמב"ם הל' חגיגה. והמאחר ומגיע במהלך החג ולא בערב החג הוא מגונה (רמב"ם הל' חגיגה א, ה), והגמרא (ברכות כח, א) מזכירה אותו יחד עם המאחר את התפילה ומתפלל אותה שלא בזמנה (ויעוין בספר אסיפות דברי יואל עמי' קז מכתב ח), ויעוין עוד באריכות בגדרי מצוות העלייה לרגל בספרים עליית שלמה (יונגר) ומצות עליה לרגל

פסח לה' | סימן ב
גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו

נראה שיש להוכיח כן מכיוון נוסף, שהרי התורה (במדבר ט, י) השמיעה את דין הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה בחדא מחתא, ומסתבר שגדרם שווה. ובנוגע לטמאים נראה פשוט שלא הופקעה מהם מצוות קרבן פסח, והם אינם פטורים אלא אנוסים, דכאשר חכמים אסרו הזאה על טמא מת בערב פסח שחל בשבת, הגמרא (יבמות ז, ב) ראתה בכך עקירת מצוות עשה מן התורה בשב ואל תעשה, ואם הטמא היה מוגדר כפטור, לא היה נכון לייחס לחכמים עקירה, שהרי התורה עצמה פטרנו.

כך עולה גם מהאמור בגמרא (פסחים סט, ב) שטמא שיכול היה להיטהר ולא עשה זאת, עונשו בכרת:
יכול לא יהא ענוש כרת אלא שהיה טהור, ושלא היה בדרך רחוקה. ערל וטמא שרץ ושאר כל הטמאים מנין? תלמוד לומר: 'והאישי'.

ופרש"י:

ערל וטמא שרץ ושאר הדומין לו, כגון כל טמאי טומאת ערב שראויין ליתקן, וכגון טמא מת שחל שביעי שלו בערב הפסח.

המנחת חינוך (שם), האור שמח (ה' סנהדרין כ, ב; ויעו"ש ה' קרבן פסח א, יח ד"ה וכיון), האבי עזרי (ה' תפילה ג, יא; ויעוין בדבריו לקמן) והשער הקרבן

כהלכתה (שווארץ). ומדוע אין די בזה כדי 'להעלות על הדעת שמי שגר בסוף העולם צריך להשתדל להיות בערב פסח בירושלים'. וצ"ע.

שוב ראיתי שבאילת השחר (זבחים כב, ב ד"ה יל"ע) כתב כעין דברי הקרבן פסח כהלכתו (ולכאורה מי שדר בחו"ל – כשם שאינו מחויב לבוא לפסח ראשון, כך אינו מחויב לבוא לפסח שני [...]) והכי נמי מסתברא, דאטו מי שדר באספמיא הרחוקה, מהלך שנה מארץ ישראל, יהא צריך לבוא לעשות פסח, אך הוא עצמו כתב שהדבר קשה (יובאמת קשה, דאם מי שרחוק א"צ לבוא ולעשות פסח, מאי שנא משאר מצוות שצריך לדאוג לקיומם קודם שהגיע הזמן), ולכאורה לא ברור אפוא מדוע פתח וכתב על דבר קשה זה שהוא מסתבר. וצ"ע.

ואמנם יש בפוסקים מי שדן לפטור מפסח את המתגורר בחו"ל, אך לא משום שהוא נמצא בסוף העולם ו'באספמיא הרחוקה' אלא מעצם היותו בחו"ל, ומלבד זאת, נראה שדעה זו אינה העיקרית להלכה, כמבואר לקמן (עמ' נז).

(פ"א הערה 40) אף הוכיחו זאת מכך שבגמרא (סוכה כה, א-ב) למדו שהעוסק במצווה פטור מן המצווה מאותם אנשים שעסקו בקבורת מת מצווה על אף שהדבר מנע מהם לעשות קרבן פסח באותה שנה, ומוכח שהמתבטל מעשיית פסח עקב טומאתו אינו פטור אלא אנוס, ואילו יכול היה להיטהר היה מתחייב לעשות זאת,² ודווקא טמאים אלה שעסקו במצווה נפטרו מהצורך להיות טהורים.³

וכן כתב ר"ח (פסחים צב, ב ד"ה אם כן):
אם כן למה נאמר בדרך רחוקה, הרי אנוס הוא וכבר שנה האנוסין.

וכן מבואר בדברי רש"י (פסחים צב, ב ד"ה אם כן):
דאנוס הוי, דלא מצי עביד [...] הואיל ושאר אונסין אידחו לשני אונס דדרך רחוקה למה לי דאידיכר רחמנא טפי מאונס אחרינא, הא דרך רחוקה אנוס הוא, שאינו יכול ליכנס כל שעת שחיטה, כדאמרינן בגמרא.

ולשון הרמב"ם (הל' קרבן פסח ה, א) היא:
מי שהיה טמא בשעת שחיטת הפסח, שאין שוחטין עליו, או שהיה בדרך רחוקה, או נאנס באונס אחר, או ששגג ולא הקריב בראשון – הרי זה שוחט פסח בארבעה עשר שְׁלֹחֶדֶשׁ השני בין הערבים.

2. אך המנחת חינוך כתב מיד לאחר ראייה זו: 'ויש לדחות בקל', ולא ירדתי לסוף דעתו. ואם כוונתו לחלק בין קום עשה לשב ואל תעשה, הרי ברור שאסור לבטל עשה בין בקום עשה ובין בשב ואל תעשה. ויעוין בזה בדברי האבי עזרי דלקמן. וצ"ע. הרב הלל בן שלמה שליט"א הציע שכוונת המנחת חינוך היא שיש לדחות בקל את דעת הצ"ח שכנגדה הובאה הראיה.

3. וכן כתב גם האור החיים (במדבר ט, ו): 'ותבוא הסברא להטיל בהם דופי אשר לא שמרו את מצות ה' ונטמאו ולא חששו למצות פסח, תלמוד לומר 'ויהי' לשון יחיד, לומר כי לא היה אלא ענין טומאה אחד אשר נטמאו האנשים בה, וענין טומאה זה עצמו לא היה בידם להשתמר ממנו ובעל כרחם היו נטמאים'.

4. בדפוס וילנא נדפס בדף צג, א.

הרי שאף טמא ודרך רחוקה הם בכלל אונס.⁵ וכן כתב הרי"ד (פסקים; פסחים צג, א) שכל הטמאים שנאמר שאינם עושים פסח הם בגדר אנוסים: תנו רבנן: אילו שעושין את השיני: הזבין והזבות, והמצורעין והמצורעות, ובוועלי נידות והיולדות, והשוגגין והאנוסין והמזידין, וטמא ומי שהיה בדרך רחוקה. אם כן, למה נאמר דרך רחוקה? שאילו פטורין מן ההיכרת, וכל כיוצא בהן שהן אנוסין, ואילו המזידין חייבין כרת.

שיטת הצ"ח

והנה, כתבו התוס' (פסחים ג, ב ד"ה מאליה):
רבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל – יש לומר שלא היה לו קרקע; או זקן היה שאינו יכול להלך ברגליו, דפטור מפסח כמו מראיה; אי נמי נציבין חו"ל היא.

לפי ההסבר השני, שר' יהודה לא היה יכול להלך ברגליו, מובן שכשם שנפטר מראייה בנסיבות אלו, כך נפטר מן הפסח.⁶ לעומת זאת, ההסבר הראשון וההסבר השלישי אינם קשורים לפסח לכאורה. ובאמת הצ"ח (על התוס' שם) כתב:

אין כוונת התוס' שמי שאין לו קרקע פטור מפסח, ופוק חזי שתחלת קושיית התוספות לא היה להקשות למה לא עלה רבי יהודה בן בתירא לעשות הפסח, שזה אינו קושיא דודאי היה בדרך רחוקה ופטור, ולא מצינו שיהיה מחוייב לעלות ולהתקרב קודם זמן הפסח, ובי"ד שמגיע הזמן הרי הוא בדרך רחוקה. אבל הוקשה להם למה לא עלה לרגל.

5. ואמנם בשערי יושר (שער הספקות, יב) העלה מדברי הרמב"ם שטמא מת פטור מן הפסח, ודווקא שאר הטמאים הם אנוסים, אך נראה שאין כוונתו לפטור בזה טמא מת מהשתדלות להיטהר, ואין דבריו אמורים אלא בנוגע לנידונים אחרים שדן בהם שם. ואכמ"ל.

6. המשנה למלך (הל' קרבן פסח א, א) הקשה על התוס': 'ובגמרא לא פטרו זקן מפסח אלא כשאינו יכול לאכול כזית'. ואולי התוס' הבינו שלא מדובר בפטור עצמי למי שאינו יכול להלך ברגליו, אלא מדובר בחוסר יכולת בפועל להגיע למקדש. וצ"ע. ולקמן צוינו אחרונים שדנו בסוגיה זו, ובין היתר האריכו לדון בדברי התוס'.

פסח לה' | סימן ב
גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו

מבואר בצל"ח שיש לפטור מפסח את כל מי שגר בריחוק מקום בירושלים. כך כתב גם המרומי שדה (הוריות ג, א ד"ה ובהוראה; ויעוין עוד בדבריו בפסחים צג, ב ד"ה איזו), ויעוין עוד במקראי קודש (פראנק; פסח ח"א סי' ו). המנחת חינוך (שם) תמה על דברי הצל"ח הללו וכתב:

ודבריו אינם מובנים לי כלל, דודאי ממצות עשה על כל ישראל לעשות הפסח ככל מצות עשה שבעולם, ומחויב לילך מקצה הארץ להתקרב עצמו כדי לקיים מצות עשה. אך אם עבר והוא בדרך רחוקה, יש דינים שציותה התורה. אבל בודאי מחויב להתקרב ולקיים מצות עשה. ולדבריו כל ישראל אפילו בארץ ישראל, כל שהם רחוקים ט"ו מיל מירושלים שזה דרך רחוקה.

בשו"ת יחל ישראל (סי' לב ד"ה ונראה) כתב בביאור דברי הצל"ח:

ונראה על פי מה שהוכיח מו"ר בספר אבי עזרי (מהדו"ק פ"ג מהל' תפילה הי"א) שהדין שטמא ומי שהיה בדרך רחוקה פטורים מקרבן הפסח פטורים **אינו משום אונס, אלא התורה דחתה אותם מהחיוב ואמרה שאין עליהם חיוב**. ולכן איתא בפסחים (צד, א) שאע"פ שיכול לבא בסוסים ולהגיע בזמן לבית המקדש, מכל מקום יש לו דין דרך רחוקה ואינו חייב כרת, ואף על פי שיכול להגיע ולצאת ממצב האונס, שמע מינה שפטור זה אינו פטור של אונס, ובמקרה זה אף על פי ששטו עליו את קרבן פסח, הקרבן אינו מרצה לו כיוון שהוא פטור, עיי"ש בעומק דבריו. נמצינו למדים שבין תנאי החיוב לקיום מצות קרבן פסח ישנו תנאי שלא יהיו בזמן החיוב בדרך רחוקה, ויש תנאי שלא יהיו טמאים, ולפיכך י"ל שאין כל חיוב לפני זמן הקרבן לדאוג שתנאי החיוב יתקיימו.

מבואר בדבריו שהבין את דברי הצל"ח כפשוטם, שאכן אין כל חיוב לפני זמן הקרבן לדאוג שתנאי החיוב יתקיימו. והוא תולה זאת בדין דרך רחוקה. ואולם נראה לכאורה שירד להציל ולא הציל, ועיקר הקושי שהתקשה המנחת חינוך בדברי הצל"ח אינו מיושב בזה. שהרי יוצא שהתנאי שקיים בפסח יוצא פטור של רוב עם ישראל מהמצווה, והדבר תמוה. וכן אין בזה מענה לשאר ההוכחות דלעיל שדין דרך רחוקה הוא אונס ולא פטור.

ומה שהסתמך על דברי רבו האבי עזרי, לכאורה יש לדחות, ואדרבה, דברי האבי עזרי הם ראייה לסתור. דאמנם הוא מבחין בין אנוס ובין הנמצא בדרך רחוקה שהוא דחוי,⁷ אבל אין בכל דבריו כדי להוכיח שהנמצא בדרך רחוקה פטור מלבוא לירושלים, אלא להיפך. וכל כוונת האבי עזרי להבחין בין מי שבשעת הקרבת הפסח נאנס ולא יכול לעשות הפסח מסיבות שונות, ובין מי שבשעת הקרבת הפסח נאנס ונמצא בדרך רחוקה. וההשלכה של האבחנה הזו היא לעניינים אחרים, וכפי שהתבאר לעיל, ולא לפטור מעצם הצורך לבוא לירושלים לעשות פסח. ולכאורה הדברים מפורשים להדיא בלשון האבי עזרי:

סאין דין הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה כדין האנוס, וטמא ומי שהיה בדרך רחוקה רחמנא דחייה אותו ופטור הוא ואף אם שחטו עליו אינו מרצה, כדאיתא בגמרא ריש פרק מי שהיה בפסחים, אבל מכל מקום **בודאי שאסור להטמא ולילך לדרך רחוקה אף קודם זמן הפסח כדי לבטל מצות פסח, שהרי אסור לבטל מצות עשה**. ומשום כך הוכיח הגמרא מדמותר לו להטמא למת בשביל מצות טומאת קרובים אף שעל ידי זה מתבטל מצות עשה של קרבן פסח, והלא עכשיו כשטמא מבטל המצות עשה, והרי אסור לגרום שיתבטל מצות עשה, מזה ראייה שעוסק במצוה פטור מן המצוה.

וברור שביטול מצוות עשה אסור בין כשנעשה בקום עשה ובין כשנעשה בשב ואל תעשה. וכמו שאסור לבטל מצוות עשה דקריאת שמע והנחת תפילין אף שהאדם אינו מבטל את המצווה בקום עשה. ובדעת היחל ישראל, ייתכן לומר שחילק בין קום עשה לשב ואל תעשה. ומכל מקום, לכאורה נראה יותר שאין לחלק. וגם אם נחלק, לכל היותר נרוויח שלא תהיה סתירה מדברי האבי עזרי (שאסור ללכת לדרך רחוקה בקום עשה) לדברי היחל ישראל בדעת הצל"ח (שהתיר להישאר בדרך רחוקה בשב ואל תעשה), אך גם לא תהיה סייעתא. וצ"ע.

ולגופה של הוכחת הצל"ח מדברי התוס', ביחל ישראל (שם ד"ה ברם) עמד על כך שמדברי הר"ש משאנץ בתוספותיו, שהן המקור לתוס' שלנו, מוכח שלא כהבנת הצל"ח. דהא כתב (פסחים ג, ב ד"ה מאליה):

7. ובגדר דחייה זו האריך האבי עזרי במקום אחר (הלי קרבן פסח ה, ג), ותמצית דבריו הובאה לקמן (עמי עא). ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

פסח לה' | סימן ב
גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו

ור' יהודה בן בתירא שלא היה עולה לרגל לעשות פסח – וי"ל שלא היה לו קרקע, או שהיה חולה וזקן [...] אי נמי נציבין בחוצה לארץ.

הרי שהוקשה לו 'למה לא עלה רבי יהודה בן בתירא לעשות הפסח' ונוקק ליישב זאת, ושלא כדברי הצ"ח שכתב 'שזה אינו קושיא דודאי היה בדרך רחוקה ופטור'. ומפורש יוצא מדברי הר"ש שאלמלא הטעמים שכתב, לא היה ר' יהודה בן בתירא נפטר מן הפסח בגלל עצם ריחוקו מירושלים. ולהיפך מדברי הצ"ח. ואמנם מהר"ם חלאוה (ד"ה שלחו) ורבינו פרץ (ד"ה שלחו) לא הזכירו את הפסח אלא רק את העלייה ברגל, אך אין הכרח שהתכוונו לחלוק על דברי הר"ש. ויעוין עוד במנחת אליהו (קוליץ; ח"א סי' ב), ביחל ישראל (סי' לא-לב), בחבל נחלתו (אפשטיין; ח, יא) ובשערי היכל (פסחים מערכה א), שהאריכו לבאר את הטעמים שכתבו הראשונים ואת מקורותיהם בתנ"ך ובחז"ל, תוך בחינת היחס בין מצוות ראייה לפסח. ומקורות נוספים בעניין זה קובצו בספר דף על הדף (על התוס' שם). וביסוד הקשר בין פסח לארץ ישראל, יעוין גם ברמב"ן (במדבר ט, א) ובבני יששכר (מאמרי חודש ניסן ד, דרוש יג). ועכ"פ להלכה, הרמב"ם לא כתב שהיושב בחו"ל או מי שאין לו קרקע פטור מפסח או מראייה, ודבריו שנכתבו בדקדוק לקביעת הלכה למעשה, המה לנו לעיניים. ודברי הצ"ח צריכים ביאור.

וכדי ליישב את דברי הצ"ח בביאור התוספות, ניתן אולי לדחוק ולבאר שהאונס שגרם לר' יהודה בן בתירא להיות בדרך רחוקה הוא סיבת הפטור, ולא עצם היותו בדרך רחוקה. ובאמת נראה שעצם ישיבתו של ר' יהודה בן בתירא בחו"ל נבעה מאונס כלשהו, ואילו היה באפשרותו לגור בארץ ישראל, בלאו הכי היה עושה זאת, שהרי הוא עצמו בכה וקרע את בגדיו כשנאלץ לצאת ממנה, ואמר ששקולה ישיבתה כנגד כל המצוות (ספרי דברים, פ^ט).

8. 'מעשה ברבי יהודה בן בתירה ורבי מתיה בן חרש ורבי חנניה בן אחי רבי יהושע ורבי יונתן שהיו יוצאים חוצה לארץ, והגיעו לפלטום, וזכרו את ארץ ישראל. זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם, וקראו את המקרא הזה: 'וירשתם אותה וישבתם בה ושמרתם לעשות את כל החקים האלה'. אמרו: ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה. מעשה ברבי אלעזר בן שמוע ורבי יוחנן הסנדלר שהיו הולכים לנציבים אצל רבי יהודה בן בתירה ללמוד ממנו תורה,

ואולם, לשון הצ"ח אינה משאירה מקום להבנה זו. דהוא כותב: 'ולא מצינו שיהיה מחוייב לעלות ולהתקרב קודם זמן הפסח', והרי לפי ההבנה המוצעת בהחלט ישנו חיוב כזה באופן עקרוני, אלא שר' יהודה בן בתירא היה אנוס, ושלא כדבריו הללו. ועוד, שאם היה ר' יהודה בן בתירא אנוס ולא היה יכול לעלות לעשות פסח, אזי מינייה וביה גם לא היה יכול לעלות לרגל, ולא היה צורך בתירוצי התוס' הנוספים. ומכך נראה ברור שלשיטת הצ"ח אכן אין חיוב לעלות לעשות פסח, וישנו רק חיוב לעלות לרגל שתלוי בתנאים הנ"ל. ועל זה קשה לכאורה מכל המקורות המחייבים לעלות לעשות פסח. וצ"ע.

דעת ר' אליעזר בעניין זה

והנה, נאמר במשנה (פסחים צג, ב):

איזו היא דרך רחוקה? מן המודיעים ולחוץ, וכמדתה לכל רוח, דברי רבי עקיבא. רבי אליעזר אומר: מאיסקופת העזרה ולחוץ. אמר ליה רבי יוסי: לפיכך נקוד על ה',⁹ לומר לא מפני שרחוק ודאי, אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ.

הגמרא (צד, ב) מדייקת מדברי ר' אליעזר וקובעת: 'ואף על גב דמצי עייל, ולא אמרינן ליה קום עייל', ולכאורה זה כדברי הצ"ח. ולפי מה שהתבאר, נראה שדברי הגמרא הללו אלו אמורים דווקא לשיטת ר' אליעזר, ולא לשיטת ר' עקיבא.

ברם, לפי הירושלמי (פסחים ו, ג) אף ר' אליעזר מודה שקיימת חובה להקריב פסח גם לנמצא בדרך רחוקה: 'אמר רבי יוחנן: לא אמר רבי אליעזר אלא לפוטרו מן ההכרת'. וכן משמע מדברי הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים ט, ב) שפירש

והגיעו לצידון, וזכרו את ארץ ישראל. זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם, וקראו את המקרא הזה: 'וירשתם אותה וישבתם בה ושמרת לעשות את כל החוקים האלה ואת המשפטים'. אמרו: ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה; חזרו ובאו להם לארץ ישראל.

9. נקוד על ה' – שברחוקה, וכל ניקוד למעט הדבר בא, דמשמע: סמיוה להא תיבה מהכא' (רש"י).

את דברי ר' אליעזר באדם ש'חלה או שנתקלקל הלוכו ואינו יכול להכנס לעזרה בזמן ההקרבה, ולא בסתם אדם. ויעוין עוד בדבריו להלן.

ואולי יש לדחות ולהשוות את התלמודים ולקבל את דברי הרמב"ם הללו, ולומר שמה שכתוב בבבלי אינו כפשוטו שלא אמרינן ליה כלל קום עייל, אלא שלעניין חיוב כרת הוא אינו נידון כמזיד שהיה מחויב לעשות פסח ולא עשה. ואולי אף לדחוק בלשון התוס' והר"ש שמה שכתבו 'חייב בפסח', פירושו חייב כרת אם לא עשה פסח. ובאמת בהר המוריה הנ"ל כתב את דבריו אליבא דר' אליעזר. אך לכאורה הדוחק בזה ניכר. וצ"ע.

מכל מקום, מסוגיית הגמרא נראה שההלכה כרבי עקיבא, שכן עולא דן בגדר דרך רחוקה על פי שיטתו, וכן הובאה ברייתא העוסקת בדין העומד חוץ למודיעין ויכול להיכנס בסוסים ופרדים, או שעומד לפניו ממודיעין אך אינו יכול להיכנס מפני גמלים וקרונות המעכבים אותו – והכול על פי הגדרת דרך רחוקה אליבא דר' עקיבא. ולקמן יתבאר שהראשונים אכן נקטו להלכה כר' עקיבא בהגדרת דרך רחוקה.

הגדרת דרך רחוקה לפי רבי אליעזר

והנה, בהמשך הסוגיה (צד, ב) מקשה הגמרא על סתירה הקיימת לכאורה בדעת רבי אליעזר, שמצד אחד פטר מן הפסח את כל מי שנמצא בדרך רחוקה, כלומר מחוץ לאסקופת העזרה; ומצד שני, חייב בכרת את הנמנע מלעשות את הפסח בגלל היותו ערל:

ורבי אליעזר אומר מאיסקופת כו'. ואף על גב דמצעי עייל, ולא אמרינן ליה קום עייל. והתניא: יהודי¹⁰ ערל שלא מל ענוש כרת, דברי רבי אליעזר.

ולכאורה שניהם יכולים לתקן את המצב ולהתחייב בפסח ולקיימו, ומדוע זה פטור לכתחילה וזה חייב כרת? הגמרא הביאה שני תירוצים:

10. תיבה זו אינה מופיעה בכ"י מינכן ובר"ח, וכן במקבילה בגמרא לעיל (סט, א), ונראה שנוספה כאן מפני הצנזורה.

פסח לה' | סימן ב
גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו

אמר אב"י: דרך רחוקה לטהור, ואין דרך רחוקה לטמא.
ר"ב אמר: תנאי היא; דתניא, רבי אליעזר אומר: נאמר ריחוק מקום בפסח ונאמר ריחוק מקום במעשר. מה להלן חוץ לאכילתו, אף כאן חוץ לאכילתו. רבי יוסי בר רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר: חוץ לעשייתו. כמאן אזלא הא דאמר רבי יצחק בר רב יוסף: בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה. כמאן, כרבי יוסי בר רבי יהודה שאמר משום רבי אליעזר.

לפי אב"י, דין דרך רחוקה אליבא דרבי אליעזר הוא פטור מיוחד הפוטר את מי שנמצא מחוץ לעזרה מחיוב בפסח, ופטור זה אינו חל על טמאים¹¹ וערלים (כמבואר בהרחבה לקמן). לפי ר"ב (על פי פירוש רש"י¹² ותוס'), מהעובדה שמצאנו מחלוקת תנאים בדעת רבי אליעזר, האם דרך רחוקה היא מחוץ למקום עשייתו (עזרה) או מחוץ למקום אכילתו (ירושלים), מוכח שדעתו של רבי אליעזר בעניין אינה חד-משמעית, ואם כן יכולים אנו לפרש גם את הברייתא המחייבת כרת ערלים שהיה בידם למול כדעה נוספת בדעת רבי אליעזר, שלפיה רק מי שלא עשה את הפסח מחמת אונס פטור מכרת, ולשיטה זו גם ר' אליעזר מודה שרק מי שהיה בדרך רחוקה ממש (מחוץ למודיעין) פטור מכרת.

ביאור שיטת אב"י בדעת ר' אליעזר

והנה, תירוצו של אב"י צריך עיון: לשיטתו יוצא שערל שאינו נמצא בעזרה מחויב למול כדי שיהיה ראוי לקרבן פסח, אך לאחר שמל הוא פטור מפסח משום שנמצא בדרך רחוקה. וכבר עמדו בזה התוס' (שם ד"ה ואין), וכתבו:
ואין דרך רחוקה לטמא – קצת תימה, כשהוא עומד חוץ לעזרה והוא ערל או טמא חייב בפסח, ואם ימול ויטהר יפטר. מיהו דוגמת זה מצינו כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו.

11. המהרש"א (על רש"י ד"ה ואין דרך) ביאר שהכוונה דווקא לטומאות שאפשר להיטהר מהן בו ביום כטומאת שרץ, ולא לטומאת מת ונידה.

12. אמנם בתוס' הר"ש (ד"ה אף) כתב בשם הקונטרס שמחלוקת התנאים בברייתא דחוץ לאכילתו וחוץ לעשייתו היא היא המחלוקת בין משנתנו לברייתא דערל, והקשה על כך ותיירץ מדנפשיה כפי שהתבאר בדעת רש"י.

מבואר בדבריהם שהנימול נחשב 'ראוי לפסח', ומשום כך פטרה אותו התורה מלהיכנס לעזרה וחל עליו דין דרך רחוקה, כדין מנחה שיצקו עליה שמן אך לא בלולה, שאין הבילה מעכבת. אמנם לכאורה יש בזה קושי, דלכאורה הנמצא בדרך רחוקה אינו ראוי להקריב, ואין זה כראוי לבילה. ואדרבה, אילו היה ראוי להקריב (דהיינו, שהיה בתוך העזרה) ונמנע מלעשות זאת, היה חייב כרת. ואם כן, מדוע חייבתו תורה להסיר מעליו מניעה אחת (ערלות) כאשר רובצת עליו מניעה נוספת (ריחוק)? ודוחק לומר שהתורה חייבתו לצמצם את היותו אינו ראוי מאינו ראוי משני טעמים לאינו ראוי¹³ מטעם אחד.¹⁴

ובאמת בתוס' הר"ש משאנץ, שהן המקור לתוס' שלנו, סייג את הדימוי לבילה ונזקק לטעם נוסף. וז"ל:

13. [הערת עורך (הרב בעז אופן): לכאורה כוונת התוס' לחלק בין חיסרון בגוף המקריב, שנקרא 'אינו ראוי להקריב' ובין חיסרון בקרבה גיאוגרפית, שהוא נחשב 'ראוי להקריב', ומשום כך פטרתו התורה, כפי שפטרה מבלילת העיסה כאשר כל מרכיביה קיימים ורק מחוסרים מעשה (שינוי מקום; בלילה). הבנה זו מתיישבת דווקא עם שיטת ר' אליעזר, שדרך רחוקה אינו ריחוק רב המקשה להגיע (שאז היה הדבר נחשב ל'אינו ראוי'), אלא מאסקופת העזרה ולחוץ, כי די ביכולתו התיאורטית להיכנס ולהקריב. ע"כ הערת עורך. תגובה להערה: אכן נראה כך הבינו התוס'. ועדיין, נראה לכאורה שיש בדבר דוחק. סוף סוף האדם לא עשה פסח, ומהיכא תיתי לפוטרו מכרת רק משום שהיה ראוי לעשותו, אם בידו היה לעשותו והתבטל מכך.]

14. השפת אמת (על תוס' ד"ה ואין) הקשה עוד על התוס', מדוע הם מניחים ש'הוא עומד חוץ לעזרה', והרי מותר לערל להיכנס לעזרה. והאריך ליישב זאת. ויעוין עוד בחידושי הגר"ז בענגיס (ח"ב סז, י). אמנם נראה בפשטות שדברי התוס' מבוססים על מקורם בדברי הר"ש משאנץ דלהלן, ובדבריו מבואר שהסוגיה אזלא כר' עקיבא (חגיגה ד, ב) המרבה ערל כטמא ולכן פוטרו מראייה, ודברי ר' עקיבא הובאו להלכה ברמב"ם (הלי' חגיגה ב, א ושם ג, ב; וכן פשטות דבריו בהלי' מעשר שני ג, ד), וכן פסק הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות, תתקצא ד"ה הערל) בשם ריב"א והסכים עמו. וכן פסק הסמ"ג (עשה רכז-רכט). וכן מבואר לכאורה בגמרא (פסחים סב, א) ש'בכל הזבחים ערל וטמא משלחין קרבנותיהן, ואילו בפסח ערל וטמא אין משלחין פסחיהן', הרי שערל אינו נכנס לעזרה, ולכן גם כשהוא מביא עולה וחטאת שבכל מקרה אין לבעלים חלק בהן, הוא אינו מביאן בעצמו לעזרה אלא משלחן. ויעוין עוד בגמרא ובראשונים (יבמות עב, ב), ששם נאמר הדין דערל אסור בעזרה כדין מוסכם, ובמלחמות ה' (שבת נג, א-ב בדפי הרי"ף), ובמרומי שדה דלקמן.

פסח לה' | סימן ב
גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו

ואין דרך רחוקה לטמא – דכיון שחייב הכתוב טמא, [אין] לפוטרו מטעם שהוא בדרך רחוקה. דכיון שאינו יכול לשחוט פסחו אלא על ידי אחרים, גם עכשיו יעשה אותו על ידי אחרים. וכן ערל כר' עקיבא, דמרבי ערל כי טמא בפרק קמא דחגיגה (ד, ב).

ודבר תימא הוא קצת, כשהוא עומד חוץ לעזרה והוא ערל או טמא חייב בפסח, ואם ימול את עצמו או יטהר את עצמו יפטר. ומיהו דוגמתו מצינו כל הראוי לבילה בילה מעכבת בו וכל שאין ראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ועיקר טעמא כדפרישית.

מבואר בדבריו ש'עיקר טעמא' הוא 'כדפרישית', דהיינו מה שכתב בריש דבריו, ולא הטעם של הדימוי לבילה. וביאור דבריו בתירוץ הראשון הוא, שבאמת הערל אינו מחויב למול עצמו ובכך להיות ראוי לפסח (דומיא דראוי לבילה כפי שנקטו התוס', וכדברי ר"ח: 'אלמא אמרינן ליה קום מהול ועביד פסחא'), אלא הוא מחויב לעשות פסחו על ידי אחרים בעודו ערל. והוא הדין בטמא, שאינו מחויב להיטהר אלא להביא פסחו על ידי אחרים. ומכיוון שהערל והטמא מוכשרים להביא פסחם (על ידי אחרים), לכן הם מתחייבים כרת אם לא עשו זאת. ואין לזה קשר לדין ראוי לבילה, אלא זהו החיוב הרגיל של מי שיכול להביא פסחו ונמנע מכך. ולכן הר"ש כותב שהעיקר כטעמו הראשון, דיש בטעם זה כדי ליישב את ה'דבר תימא' שהעלה בסוף דבריו, ולדעתו יישוב זה עדיף על הדימוי לדין ראוי לבילה. והדברים מתאימים למה שהתבאר לעיל שישנו דוחק לכאורה בדימוי לדין ראוי לבילה.

ביאור הצל"ח בשיטת רבא

גם שיטתו של רבא צריכה עיון, וכבר עמד בזה הצל"ח (צד, ב ד"ה ועיין):
בברייתא שהביא רבא לא מובאת דעה המייחסת לר' אליעזר את דעתו של ר' עקיבא, אלא שתי דעות ששתיהן מנוגדות לר' עקיבא, וכיצד ניתן להסיק מכך שישנה דעה שלישית? אדרבה, מכך שלא הובאה דעה שלישית בברייתא, משמע שדעה כזו אינה קיימת. ומלבד זה, קצת קשה שרבא עצמו לא פירט את הוכחתו, ומפשטות לשונו 'תנאי היא דתניא' וכו' משמע שמחלוקת התנאים שהביא היא עצמה מיישבת את קושיית הגמרא באופן ישיר.

פסח לה' | סימן ב
גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו

עוד הקשה הצ"ח (שם ד"ה ואע"ג) מלשון הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים ט, ב) :
ור' אליעזר אומר : **אפילו היה בתוך ירושלים וחלה או שנתקלקל הלוחו**, ואינו
יכול להכנס לעזרה בזמן ההקרבה, אלא יהיה סוף הזמן עם הגיעו לאסקופת
העזרה, הרי דינו כדין מי שהיה בדרך רחוקה.

והנה, בתלמוד הבבלי לא מוזכרת בדעת ר' אליעזר כל טענת אונס, אלא רק
מחלוקת האם ר' אליעזר פטר את מי שנמצא מ'חוץ לאכילתו' (מחוץ לירושלים)
או מ'חוץ לעשייתו' (מחוץ לעזרה), כלומר מחוץ למקום ההקרבה. את התוספת
'וחלה או נתקלקל הלוחו' מבין הצ"ח כהגדרה הלקוחה על פי הבנה מחודשת
בדברי הירושלמי, יעוין שם. אולם הצ"ח מציע שייתכן שהרמב"ם הבין כך גם
בדעת ר' יוסי בר יהודה אליבא דר' אליעזר, שהובא בברייתא של רבא. וכך כתב
הצ"ח :

ולכן נראה לפרש תנאי היא היינו תנא דמשנתנו אליבא דר' אליעזר, דמשמע
דר' אליעזר ס"ל דזה מקרי רחוקה מצד המקום, ור' יוסי בר יהודה דברייתא
אליבא דר' אליעזר דלא הזכיר שזה דרך רחוקה, אלא קאמר סתם חוץ לעשייתו.
ופירש הרמב"ם דברי ר' אליעזר במשנתנו כפי מה דמוקי ליה בגמרא ואליבא
דר' יוסי בר יהודה.

והיינו שגדר 'חוץ לעשייתו' אינו מרחק גרידא, אלא הגדרה מהותית של חוסר
יכולת לעשות את הפסח. ולא פטר ר' אליעזר אלא דווקא כשאין יכולת להיכנס
לעזרה, וזה יישוב הקושי מערל. דבאמת כשם שערל שלא מל חייב כרת, כך
הנמצא בירושלים ולא נכנס לעזרה חייב כרת. ודין דרך רחוקה לא נאמר אלא
על מי שאינו יכול להיכנס לעזרה.

דא עקא, לכאורה נראה שישנם כמה קשיים בפירוש זה :

(א) לא ברור מדוע עזב הרמב"ם את דעת התנא של המשנה ועירב בפירוש
למשנה את דעת התנא **החלוק** על המשנה. ובשלמא אם הייתה הלכה כר'
אליעזר אליבא דר' יוסי בר יהודה, היה ניתן ליישב שהרמב"ם חתר להתאים

דבריו להלכה גם במחיר פירוש לא מדויק למשנה, אך הרמב"ם פסק להדיא כר' עקיבא, וכדלהלן.

(ב) הגמרא אומרת שהדין ד'בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה' מתאים דווקא לריבר"י. ואי איתא שריבר"י מצמצם את תחולת דברי ר' אליעזר רק לחולים וחגרים שאינם יכולים להיכנס לעזרה, לא ברור כיצד דין זה מתאים לדבריו. והרי בסתמא דמילתא, רובא דרובא של אלו שאינם עומדים בתוך העזרה אינם חולים וחגרים.

(ג) מהברייתא נראה שדין 'חוץ לעשייתו' נלמד ממעשר שני. ואם לא מדובר על מקום גרידא אלא על העמדת הדין בחולים וחגרים, קשה להבין כיצד הדבר נלמד ממעשר שני שבו אין הבדל בין בריא לחולה, והוא אינו קרב כלל אלא נאכל בירושלים.

(ד) במקור הדברים בספרי (בהעלותך, סט) מבואר שמקום עשייתו היינו מפתח העזרה ולפנים, ולא הגדרה של יכולת, דכך נאמר שם:
ר' אליעזר אומר: נאמר ריחוק מקום במעשר ונאמר ריחוק מקום בפסח. מה ריחוק מקום האמור במעשר חוץ למקום אכילתו, אף ריחוק מקום האמור בפסח חוץ למקום אכילתו. איזהו מקום אכילתו, מפתח ירושלים ולפנים.
ר' יהודה אומר משמו: נאמר ריחוק מקום במעשר ונאמר ריחוק מקום בפסח. מה ריחוק מקום האמור במעשר חוץ למקום הכשירו, אף ריחוק מקום האמור בפסח חוץ למקום הכשירו. ואיזה מקום הכשירו, מפתח העזרה ולפנים.¹⁵

אחר הדברים האלה, נראה שמה שהתקשה הצ"ח בדברי הרמב"ם, הוא דווקא לשיטתו הנ"ל שאין חיוב להתקרב מדרך רחוקה. אך לפי מה שהתבאר לעיל שיש חיוב כזה, יש ליישב בפשטות את הקושייה. דלא ברשיעי עסקינן, ומי שיכול להיכנס מדרך רחוקה מחויב בכך. ולכן הבין הרמב"ם שהמציאות

15. דברי ר' יהודה בשם ר' אליעזר מקבילים למובא בגמרא בשם ריבר"י בשם ר' אליעזר, ונראה שריבר"י קיבל את הדברים מאביו ר' יהודה.

הפשוטה שעליה מדבר ר' אליעזר היא בחולה. ואם כן, זכינו לראיה נוספת לכך שדין דרך רחוקה הוא דין של אונס ולא דין של פטור, ואף לר' אליעזר.

וכן כתב בפשוטות ובנחרצות בהר המוריה (הל' קרבן פסח ה, ט ד"ה חולה):
ולכאורה אמאי לא פירש כפשוטו, שכל שהיה חוץ לאסקופת העזרה אפילו היה בריא דינו כמו דרך רחוקה ופטור. ונראה לי כי זה **אין הדעת סובל כלל להאמר כן**, דאם כן איך שוחטין את הפסח על שלשה כתות, והא הכתות אחרונות הו"ל בדרך רחוקה כיון שאין נכנסים בעת התחלת השחיטה לאסקופת העזרה. ועוד, **דאם כן יפטרו כל ישראל מלעשות פסח**, שלא יכנסו לעזרה ויפטרו. אלא ודאי מיירי באונס שאירע לו, וס"ל כל שאירע לו אונס ולא יכול ליכנס בעזרה הרי זה בדרך רחוקה מיקרי, ולכן ס"ל לר' אליעזר דבכה"ג פטור מכרת אפילו שהזיד בשני. ולר' עקיבא זה לא מיקרי דרך רחוקה, רק אונס מיקרי.

ביאור המרומי שדה בשיטת רבא

במרומי שדה (שם ד"ה רבא) כתב הנצי"ב:

פירש"י ותוס' נראה דוחק. ונראה דרבא מודה לסברא, דאביי דדרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא, אלא דכאן קשה סברא זו, כמו שהקשו התוס' ד"ה ואין. משום הכי העלה רבא דאתי כהאי תנא דחוץ לאכילתו היינו בירושלים, ואם כן אף על גב כשהוא ערל בירושלים אומרים לו קום מול, מכל מקום כשהוא חוץ לירושלים פטור, ואין אומרים לו קום מול. אבל לתנא דחוץ לשחיטתו ודאי קשה טובא, דאם הוא ערל בירושלים אומרים לו מול, ואם לא חייב כרת, וכשמל ולא עשה פסח הרי זה פטור. ואין לומר דערל חייב כשהוא עומד בעזרה, שהרי ערל כטמא, ואינו נכנס לעזרה. ואפילו אם עומד בעזרה, אם ימול עצמו הרי זה יוצא מן העזרה, ולא יעמוד בגילוי ערוה בעזרה, ואם כן ממה נפשך פטור.

מבואר בדבריו שתירוצו של רבא אינו עומד בפני עצמו, אלא כתוספת לתירוצו של אביי. דבאמת יש קושי בדברי אביי וכפי שהתקשו התוס', דיוצא שיש חיוב כרת אם לא מל, אף כאשר המילה אינה מכשירתו להביא פסח. ולכן הוסיף רבא שלחד מאן דאמר, לא נאמר דין דרך רחוקה דר' אליעזר אלא בנמצא

מחוץ לחומת ירושלים, ולא בנמצא בירושלים מחוץ לחומת העזרה. ולפי זה אפשר להעמיד את דין ערל שלא מל בכגון שנמצא בירושלים. ונמצא אפוא שתירוצו של אביי זקוק לרבה כדי שחיוב המילה של הערל יביא לאפשרות עשיית פסח, ורבה זקוק לתירוצו של אביי כדי לחלק בין הנמצא בדרך רחוקה שאינו חייב כרת אף כשיכול היה להיכנס ובין ערל שנמצא בירושלים שחייב כרת אם לא מל.

נראה לכאורה שגם ביישוב זה יש קשיים: ראשית, מפשטות לשון הגמרא נראה שאביי ורבה חולקים זה על זה, משום שהגמרא נוקטת את אותה לשון שבה היא מזכירה את מחלוקותיהם בכל מקום. שנית, הגמרא עצמה לא הקשתה את קושיית התוס', ולכאורה קשה להניח שבנתה את הסוגיה על סמך קושייה זו בלי לציין זאת. ואף שהקושיה אכן פשוטה ומתבקשת, סוף סוף הגמרא לא הזכירה אותה, ואין זה מרווח להוסיף למשא ומתן צדדים שלא נאמרו במפורש.¹⁶

ב. הכרעת ההלכה כר' עקיבא והיבטים הלכתיים נוספים

הכרעת ההלכה כר' עקיבא

הרמב"ם (הלי קרבן פסח ה, ח; פיהמ"ש פסחים ט, ב) פסק כר' עקיבא: 'אי זו היא דרך רחוקה, חמשה עשר מיל חוץ לחומת ירושלים'. הכסף משנה (שם) תלה זאת בכך שסתמא דגמרא הביאה את דברי עולא המבאר את דברי רבי עקיבא במשנה 'מן המודיעין ולחוץ' – כמרחק ט"ו מיל.

סיבה אפשרית נוספת לפסוק כרבי עקיבא היא הכלל שהלכה כר' עקיבא מחברו (עירובין מו, ב). ואף על פי שכמה תנאים חלוקים על ר' עקיבא, סתם ברייתא אזלא כמותו, וגם עולא סבור כמותו. ובבכורי יעקב (תוספת בכורים תרכה, ב ד"ה הרב) צוינו מקורות רבים לכך שהלכה כר' עקיבא לא רק מחברו

¹⁶ ויעוין עוד באגרות משה (או"ח א, קיז), בביאור דברי רבא.

אלא אף מר' אליעזר רבו, ובתוכם נידוננו. זאת ועוד, לפי הברייתא דערל, ייתכן שגם ר' אליעזר מודה לר' עקיבא בהגדרת דרך רחוקה, ובשונה מדעת ר' אליעזר המובאת במשנה. אף המאירי (פסחים צב, ב ד"ה ואיזו) כתב שהלכה כר' עקיבא. וכן נראה מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה (במדבר ט, י):

כתב רש"י שהיה חוץ לאסקופת העזרה כל זמן השחיטה, והוא נרמז בנקוד כפי הדעת הזאת. ואני תמה עליו למה תפס לו שיטת רבי אליעזר, והנכון לתפוס בשיטתו של רבי עקיבא, מן המודיעים ולחוץ, וכן דעת האמוראים בגמרא (פסחים צג, ב), דאמר עולא: כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה. והוא פשוטו של מקרא, כי העומד בתחילת בין הערבים במקום שלא יגיע לעזרה בעת השחיטה, דרך רחוקה היא לו ופטור.

ואמנם רש"י (במדבר שם) הביא את פירושו של ר' אליעזר, וכפי שציין הרמב"ן. אך אין הכרע שכוונתו לפסוק הלכה, ולא מצאנו בדבריו לשון של הכרעה כפי שמצאנו בלשון הרמב"ן: 'והנכון לתפוס בשיטתו'.¹⁷

הזמן שבו חל דין דרך רחוקה

והנה, לעיל הובאה קביעתו של שעולא ש'מן המודיעין ולחוץ' הוא מרחק של ט"ו מיל. בגמרא (פסחים צג, ב) מבואר שמרחק ט"ו מיל הוא שיעור הילוך אדם בינוני **במחצית היום**, והגמרא קושרת את קביעתו של עולא להגדרתו את דרך רחוקה כמרחק שממנו אין יכולת להגיע ולהשתתף בקרבן הפסח (פסחים צג, ב):

17. ויעוין עוד במה שכתב הרא"ם (במדבר שם): 'ולא ידעתי מקום התימה מה הוא, שאם מפני שהלכה כרבי עקיבא מחבירו וכל שכן מרבי אליעזר, דשמותי הוא, שאני הכא דרבי יוסי, דנמוקו עמו, קאי כותיה. ואם מפני שהאמוראים בגמרא פסקו כרבי עקיבא, כבר הזכרנו פעמים רבות, שהרב ז"ל לא ישגיח, רק על המדרש הקרוב לפשוטו של מקרא, ומאחר שדברי רבי אליעזר הם קרובים לפשוטו של מקרא יותר מדברי רבי עקיבא, מפני שהנקודה בכל מקום מוציאה הדבר ממשמעותו, ועל כרחנו לומר גם פה, שמלת רחוקה אינה כמשמעה, תפש שטתו של רבי אליעזר והניח שטתו של רבי עקיבא, שהרי מזה הטעם עצמו תפש רבי יוסי דעתו של רבי אליעזר והניח דעתו של רבי עקיבא'.

פסח לה' | סימן ב
גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו

אמר עולא: מן המודיעים לירושלים, חמשה עשר מילין הויא. סבר לה כי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כמה מהלך אדם ביום – עשרה פרסאות; מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין, פשו לה תלתין. חמיסר מצפרא לפלגא דיומא, וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא.
עולא לטעמיה, דאמר עולא: אי זה הוא דרך רחוקה, כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה.

הראשונים נחלקו בביאור כוונתו. לפי ר"ח (פסחים צג, ב ד"ה איזו), רש"י (שם ד"ה חמשה עשר), תוס' (שם ד"ה עולא וד"ה רב), ר"י מלוניל (פירוש המשנה שם ט, ב) והרמב"ן (בפירושו לתורה המצוטט לעיל), עולא שיער על פי המחצית השנייה של היום, כלומר מחצות היום עד השקיעה, ולפיכך **הזמן הקובע הוא חצות** יום י"ד בניסן, שהוא 'בין הערבים' האמור בתורה כתחילת זמן שחיטת הפסח, ומי שבזמן זה נמצא 'מן המודיעין ולחוץ' לא יספיק **להגיע לעזרה עד השקיעה** ולהשתתף בהקרבת הפסח. וכן משמע מדברי הרי"ד (פסקים; פסחים צד, א).

לעומתם, הרמב"ם (הלי קרבן פסח ה, ט) הבין שעולא שיער על פי המחצית הראשונה של היום, כלומר מזריחת החמה עד חצות היום, ולפיכך **כתב שהזמן הקובע הוא הנץ החמה**, ואע"פ שמהנץ החמה ועד השקיעה יכול אדם להגיע ממודיעין לירושלים, מכיוון שלא יוכל **להגיע** (בהליכה בנחת) **לעזרה לפני בין הערבים**¹⁸ ובהכרח יאחר את תחילת זמן שחיטת הפסח, די בכך, וחל עליו דין דרך רחוקה.¹⁹

18. זו לשון הרמב"ם: 'מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש חמשה עשר מיל או יתר, הרי זה בדרך רחוקה. היה בינו ובינה פחות מזה, אינו בדרך רחוקה, מפני שיכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת'.

19. יעוין בביאור שיטת הרמב"ם במקורות שצוינו בספר המפתח, וכן יעוין במאמרו של הרב יחזקאל סרנא: בד"ן דרך רחוקה, מוריה שנה א גיליון א (טבת תשכ"ט) עמ' ט-יג.

דין הנמצא בדרך רחוקה והתקרב בזריזות

והנה, נחלקו אמוראים (פסחים צב, ב) בנוגע לדינו של מי ששחטו וזרקו עליו בעודו בדרך רחוקה:

איתמר: היה בדרך רחוקה, ושחטו וזרקו עליו – רב נחמן אמר: הורצה; רב ששת אמר: לא הורצה. רב נחמן אמר: הורצה, מיחס הוא דחס רחמנא עליו, ואי עביד תבא עליו ברכה. ורב ששת אמר: לא הורצה, מידחא דחייא רחמנא כטמא.

לפי רב ששת לא הורצה וחייב בפסח שני, וכן פסק הרמב"ם (קרבן פסח ה, ג); ולפי רב נחמן הורצה ופטור, וכן כתב הרמב"ן (במדבר ט, י). המנחת חינוך (שפ, א) הקשה מדוע פסק הרמב"ן כרב נחמן, והרי קי"ל דהלכה כרב ששת באיסורי.²⁰ ויעוין עוד בזה בשערי היכל (פסחים מערכה קנב).

האחרונים נקטו במחלוקת זו כדברי הרמב"ם, ולפי זה, עסקו בשאלת דינו של מי שהיה בדרך רחוקה עם עליית השמש של יום י"ד, אך התקרב במהירות ונכנס לירושלים עוד בטרם החל זמן שחיטת הפסח – האם כיוון שכבר נדחה מעיקרא מהפסח שוב אינו חוזר ונראה, או שמא אין בו דיחוי ורשאי לעשות את הפסח? השפת אמת (פסחים צד, א ד"ה וא"י) הסתפק בזה, ואילו הקרית ספר (ה' קרבן פסח פ"ה) הכריע שמחויב לעשות את פסחו:

ונראה דאפילו היה רחוק יותר מט"ו מיל ורץ בסוסים ובפרדים והגיע בשעת שחיטה ולא שחט דהוי מזיד וחייב, דתניא התם: תנו רבנן: היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים יכול יהא חייב, תלמוד לומר 'ובדרך לא היה, והלא היה בדרך. ופירש רש"י: יכול יהא חייב כרת אם לא הגיע לעזרה בשעת שחיטה כיון שהיה יכול להגיע בסוסים כדאמרן, תלמוד לומר: 'ובדרך לא היה', והלא היה, דחוץ למודיעים דרך רחוקה היא. משמע דמשום דלא הגיע הוא דאינו חייב, הא אם הגיע בשעת שחיטה והזיד ולא שחט חייב.

20. רי"ף (שבת מז, א בדפיו; סנהדרין ה, ב בדפיו בשם רבוותא), העיטור (ה' לולב צג, א) בשם רב האי, רא"ש (ברכות ו, לב) ועוד רבים. וכן כתבו בדעת הרמב"ם הכס"מ (ה' ביכורים יב, ו) והלח"מ (ה' תמידין ומוספין ד, א) ואחרונים נוספים.

פסח לה' | סימן ב
גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו

לעומתו, החזו"א (או"ח סי' קכד לדף צג, ב) נקט שהדבר תלוי במחלוקת רש"י והרמב"ם:

[לשיטת רש"י] נראה דאם היה בדרך רחוקה בחצות ובא בסוסים ופרדים חייב להקריב פסחו, דלא שייך דחוי בבעלים. אבל הרמב"ם ז"ל (פ"ה ה"ט מק"פ) מפרש דשעור ט"ו מיל היינו מעלות השחר עד פלגא דיומא, וכל שאינו יכול ליכנס **בתחילת זמן שחיטה**, והיינו בחצות, נקרא דרך רחוקה. ומבואר מזה דאפילו אם נכנס אחר חצות לירושלים אינו חייב להביא פסחו, דאי איתא דאי נכנס לירושלים חייב אע"ג דנכנס אחר חצות, אם כן אין תלוי שעור דרך רחוקה בהיותו רחוק מתחילת היום כלום, אלא הכל תלוי במקום שהוא נמצא בחצות היום, שאם היה בתחילת היום רחוק ט"ו מילין ונכנס אחר כך תוך ט"ו מיל לא חשיב דרך רחוקה [...] ולפי זה אף אם זרקו עליו [=על הנמצא בהנף החמה בדרך רחוקה] לא הורצה.

וכבר קדמו המנחת חינוך (שפ, א ד"ה ואיזה דרך) שכתב כן בדעת הרמב"ם, ואף הגדיל לטעון (אף שתמה על הסברה שבעניין) שגם אם בפועל נכנס לירושלים קודם חצות, אינו יכול לעשות הפסח ביום ההוא:

ונראה דלאו דוקא, אפילו בא בעצמו במרוצה על סוסים בתוך זמן שחיטה, מכל מקום כיון שהיה בתחילת זמן שחיטה רחוק אם מהלך בנחת, הוי ליה בדרך רחוקה, דגזרה התורה דאינו עושה פסח ראשון כמו טמא ורחמנא דחיה, אם כן לא מהני עשייתו אפילו בא בעצמו, דמה לי הוא ומה לי שלוחו. והר"מ כאן פ' דבר זה כר"ש.

והנה לפי שיטת הר"מ, דדרך רחוקה הוי אם הוא בערב פסח בעליית השמש רחוק חמשה עשר מיל דאינו יכול ליכנס בתחילת שחיטה, אם כן גם כן נראה אפילו בא במרוצה **קודם חצות** אינו עושה הפסח, ואפילו עשה לא הורצה, כיון דלדעתו זה הוי דרך רחוקה, ודרך רחוקה רחמנא דחיה, ודרך רחוקה הוי כל שאינו יכול להגיע בנחת, לכל מר כדאית ליה, כמבואר בר"מ כאן. ומכל מקום דבר זה צ"ע, כיון דהוא בעזרה קודם זמן שחיטה, למה לא ישחט. אך כיון דדעת הר"מ דזה הוי דרך רחוקה, אם כן כך גזירת הכתוב. וכבר כתבתי בשם ספר ברכת הזבח דשיטת הר"מ הוא חידוש.

ובאמת כל הוכחת הקרית ספר לדבריו היא מלשון רש"י, ולפי דברי החזו"א אין ללמוד בזה מדברי רש"י לדברי הרמב"ם. ומדברי החזו"א והמנ"י עולה שישנה השלכה שלישית לדין דרך רחוקה מלבד שני הדינים שצוינו בתחילת הסימן, והיא שלפי הרמב"ם הנמצא בדרך רחוקה בהנף החמה של יום י"ד בניסן הופקע מהקרבת הפסח, ואף אם יתקרב ויגיע לירושלים לא יוכל לעשות את הקרבן.²¹ אמנם באבי עזרי (הל' קרבן פסח ה, ג) תמה על המנחת חינוך והאריך לטעון שהכניסה לירושלים מפקיעה את דין דרך רחוקה, וסיים:

ואיני יודע למה ליה לחדש דין כזה ולכתוב ונראה שלא דוקא, ולהתפלא על דין זה. ופשוט כמו שכתבתי.

שיעור דרך רחוקה בזמננו

לפי כל האמור, יש לדון מהי הגדרת דרך רחוקה בזמננו. כאמור לעיל, מבואר בגמרא שהמרחק של חמישה עשר מיל נקבע על פי קצב הליכת אדם. אמנם מפשט הכתוב: בדרך רחוקה, וכן מאמירתו של עולא שמה שקובע הוא היכולת להגיע בפועל ולהשתתף בשחיטת הפסח, נראה שהמרחק של ט"ו מיל, שנקבע ע"פ הליכת אדם ברגליו, נקבע על פי המציאות הרווחת בתקופת חז"ל שהיו רגילים ללכת מרחקים כאלו ברגל. ולפי זה יש מקום לחלק בין זמנם לזמננו, שכן בימינו רוב האנשים אינם רגילים ללכת מרחקים כאלו ברגל, אלא בנסיעה ברכב, ולכן גם הגדרת דרך רחוקה צריכה לכאורה להתעדכן בהתאם.

אולם אין בזה הכרע, דייתכן ששיעור דרך רחוקה אינו משתנה מדור לדור, והוא נקבע לפי קצב ההליכה שהיה בזמן שניתנה התורה, ולפי הבנה זו אין משמעות הלכתית לשינויים בדרכם של בני אדם בעניין זה.

21. ויעוין עוד בשאגת אריה (סי' יז) שהאריך לתמוה על שיטת הרמב"ם, ובין היתר התקשה בכך שדין דרך רחוקה נקבע לפי זמן שאינו זמן עשיית הפסח, ודווקא למיקום שבזמן עשיית הפסח אין משמעות לעניין זה. ויעוין עוד באחרונים נוספים שצוינו בספר המפתח על הרמב"ם (הל' קרבן פסח שם).

והנה, בהלכות אבלות מצוי דיון קרוב מאוד לנידוננו, ויש לדון אם ניתן לדמות מילתא למילתא. בגמרא (מו"ק כא, ב) נאמר שאם אחד האבלים הגיע במהלך ימי השבעה ממקום קרוב הוא מצטרף לשאר האבלים ומונה עמהם את ימי השבעה, אך אם הגיע ממקום רחוק מונה את ימי השבעה משעה שהגיע. ובגדר 'מקום רחוק' כתב בה"ג (ח"א עמ' 429 במהד' מקי"נ ועמ' רמו במהד' מכוון ירושלים) שהוא מקום המרוחק יותר מכדי הילוך יום (מעלות השחר עד צאת הכוכבים), שהוא עשר פרסאות (40 מיל):

וכמה מקום קרוב, עשרה פרסי סאגיא דחד יומא, כיון דאילו שמע ביומא קמא הוה מצי מייתי כמה דהוה איתיה מעיקרא דמי.

כן כתבו ראשונים נוספים (רמב"ם הל' אבל ז, ד; סמ"ג עשה דרבנן ב; רא"ש מו"ק ג, לח, ובתוספותיו שם ד"ה הא, וכן פשטות דברי השואל בשו"ת הרא"ש כז, ד; ח"י הר"ן חולין נ, א ד"ה ואין; אורחות חיים הל' אבל אות יז וכלבו סי קיד; אגודה חולין נ, א; המגיה לספר הנייר, ט; טושי"ע יו"ד שעה, ח).

לפני כמאה וחמישים שנה החלו הפוסקים לדון בשינוי הגדרת מקום רחוק לעניין אבלות בעקבות שיפור דרכי התחבורה. בחזון עובדיה (אבלות ג, עמ' קפא-קפה) האריך בזה ואסף מקורות רבים מספור מדברי האחרונים שדנו בזה, והעולה מדבריו שהסכמת רוב האחרונים שכל שבאפשרותו להגיע תוך יום אחד, דינו כבא ממקום קרוב ומונה עם שאר האבלים, אף שהמרחק גדול יותר מעשר פרסאות, ושכן המנהג בזמננו. וכך הכריע שם למעשה.

אמנם יש לדון אם ניתן ללמוד מאבלות לפסח, דמדברי האחרונים שעסקו בהגדרת דרך רחוקה לעניין אבלות עולה שישנן שלוש סיבות לחלק בין אבלות לפסח: ראשית, בנוגע לפסח נאמר להדיא בגמרא שהנמצא ממודיעין ולחוץ חשוב בדרך רחוקה אף שבידו להגיע לירושלים על ידי סוסים ופרדים, ומשמע שהמקור לכך הוא גזירת הכתוב מקומית שנאמרה דווקא בנושא לפסח ואינה נוגעת לאבלות (יתלמוד לומר 'ובדרך לא היה', והלא היה בדרך'). ולפי זה ניתן להבין שבפסח הולכים לפי הגדרה שקבעה התורה ולא לפי היכולת המציאותית להגיע לירושלים תוך חצי יום. שנית, רבים מהאחרונים הכריעו כך באבל משום

פסח לה' | סימן ב
גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו

שהלכה כמקל באבל; ובפסח לא נאמר כלל זה, וזו גם לא בהכרח קולא להיחשב בדרך קרובה. שלישית, בפסח נאמר להדיא בחז"ל שיעור של מרחק מסוים וקשה לשנותו, ואילו באבלות רק הגאונים כתבו את השיעור, וניתן לשנותו יותר בקלות.

ועם זאת, נראה שנטיית רוב האחרונים המובאים שם היא להתחשב באופני התחבורה שבזמננו בנוגע לאבלות, לא רק בגלל שלוש הסיבות המוזכרות לעיל, אלא גם ובעיקר מכוח הסברה שנותנת שדור דור ודרכי התחבורה שלו. ולפי זה, מה שנאמר בגמרא שיכולת הגעה מהירה בעזרת סוסים ופרדים אינה יוצרת חיוב בפסח, היינו משום שזו הייתה צורת הגעה חריגה מהמקובל, אך בימינו, שדווקא ההליכה הרגלית למרחקים כאלו היא החריגה מהמקובל, והדרך המקובלת והרווחת לתנועה בין-עירונית היא באמצעות רכב, וכך דרכם של רוב ככל האנשים – יש להתאים את הגדרת דרך רחוקה למציאות המקובלת. וכך סבר תחילה לומר התפארת ישראל (הלכתא גבירתא פסחים ט, א-ב):

וכשנזכה לעשות הפסח אי"ה בזמנינו, שהמציאו התחבולה להלך במהירות על ידי שבילי ברזל, איישענבאהן [=מסילות], ויהיה שם אייזענבאהן [=רכבת], אזי יהיה דין דרך רחוקה משונה ממה שקבעה המשנה, על פי בית דין הגדול שיהיה אז אי"ה בירושלים תוב"ב.

אולם, בהערה בשולי הדף חזר בו וכתב:

עתה הדרנא בי, מפני שנזכרתי בגמרא פסחים (דף צד, א): תנו רבנן: היה עומד חוץ למודיעים ויכול לכנס בסוסים ובפרדים, יכול יהא חייב; תלמוד לומר: 'ובדרך לא היה'.²²

אמנם על פי מה שהתבאר, ייתכן שחזרתו של התפארת ישראל מדבריו נבעה מהעובדה שבזמנו (לפני כמאתיים שנה) רק 'המציאו התחבולה' להשתמש

22. ובשו"ת שיח יצחק (סי' ס) כתב לסייע לדבריו הללו מלשון התורה: 'בדרך רחוקה לכם', ודייק מהמילה לכם שדרך רחוקה נקבעת לפי דורות שבהם לא היו מסילות ברזל.

ברכת²³, אך הוא טרם הפך לכלי תחבורה זמין לציבור. וייתכן אפוא שבזמננו, כאשר אין אפילו 'אחד מעיר ושניים ממשפחה' שהולכים ברגלם מעיר לעיר – אף הוא יודה שהגדרת דרך רחוקה נקבעת לפי נסיעה באמצעי התחבורה המקובלים. וכעין זה הכריעו בקרבן פסח כהלכתו (פסח שני כהלכתו, סעיף יא עמ' רמג-רמו) ובספר והשב את העבודה (א, יד). ויעוין עוד בשערי היכל (פסחים מערכה קנד), שציין מקורות נוספים בעניין זה.

התחשבות בעיקולים, בפקקים וברמזורים

בהמשך הברייתא (פסחים צד, א) נאמר:

היה עומד לפניו מן המודיעים ואין יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו, יכול לא יהא חייב: תלמוד לומר: 'ובדרך לא היה' – והרי לא היה בדרך.

כלומר, חסימות שאינן חלק מהדרך עצמה, כגון גמלים וקרונות, חשובות ככל אונס שבתורה, אך אינן כלולות בדין דרך רחוקה. דרכם של כבישים שיש בהם עיקולים ורמזורים, ובשעות עומס גם פקקים. האם העיכוב הנגרם מהם נחשב כחלק מהדרך, או שמא אף הם מוגדרים כאונס חיצוני?

החזו"א (או"ח סי' קד לדף צד, א) הסתפק לגבי מקרה של אדם שנתקל בנהר ונאלץ להקיפו, האם תוספת הדרך שהלך מצטרפת לט"ו מיל כדי לפוטרו מדין דרך רחוקה:

יש לעיין היה עומד מן המודיעים ולפניהם והפסיקו נהר, אי הוי כהפסיקו גמלים ולא חשיב דרך רחוקה, או דלמא כיון דעיקר דרכו הוא בהקפת הנהר שהוא יותר מט"ו מיל חשיב דרך רחוקה, והפסיקוהו גמלים שאני, דאינו אלא מקרה ועראי. ועיין תוס' צג ע"ב ד"ה רב יהודה, ויש לומר דאסתתום דרכים כו'.

יש דמיון בין ספקו של החזו"א ובין נידוננו: הנהר אינו 'דרך מקרה ועראי' אלא גורם הקובע את תוואי הדרך בפועל לכל ההולכים בה. כך גם הרמזורים

23. השימוש ברכבת ככלי תחבורה ציבורי החל בשנת תקפ"ט, שמונה שנים לפני פטירת התפארת ישראל בתקצ"ז.

והעיקולים, ובימינו גם הפקקים אינם 'דרך מקרה ועראי' אלא מציאות קבועה ולעתים רבות צפויה מראש. ולכן יש מקום לחלק בין עיכובים הנובעים מתוואי הדרך המעשי ובין עיכוב של 'הפסיקה גמלים', ולהגדיר את דיני דרך רחוקה מתוך התחשבות בנהר, ובזמננו מתוך התחשבות בגורמים נוספים. אולם החזו"א לא הכריע בספקו.

דרך רחוקה – מירושלים או מהעזרה?

יש לדון גם בעניין נוסף הנוגע להגדרת דרך רחוקה. לשון הגמרא (פסחים צג, ב) היא:

אמר עולא: מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הוא.

מפשטות הדברים נראה שדין דרך רחוקה נקבע לפי הריחוק מירושלים ולא לפי הריחוק מהעזרה. וכן מפורש יוצא מדברי הרמב"ם (הל' קרבן פסח ה, ח-ט). וכן נקטו השפת אמת (שם מט, א על תוד"ה אם; וכן שם צג, ב סד"ה אמר²⁴) והדברי מלכיאל (ב, צט, יג). וטעם הדבר הוא שדי להימצא בירושלים כדי לאכול את הפסח, ואין צורך שכל אחד ואחד מבני החבורה יימצא בתוך העזרה. ואף שהקובע הוא התחלת או סוף זמן השחיטה, אין הכרח שכל בני החבורה יימצאו בעזרה, אך יש צורך שכשותפים בהקרבה, הם יוכלו להגיע לירושלים המקודשת שהיא מקום אכילת הקרבן כבר בשעת השחיטה. אולם הרש"ש (צג, ב ד"ה גמרא) כתב שירושלים לאו דווקא והכוונה לעזרה. ולפי שיטת הרמב"ם וסיעתו, נראה שאם בעתיד תורחב קדושת ירושלים לכל העיר החדשה, תימדד דרך רחוקה מהכניסה לעיר החדשה. ויעוין עוד בשערי היכל (פסחים מערכה קנד) בעניין קביעת מקום המודיעין.

24. ומה שהציע שם בריש דבריו שאולי העזרה נמצאת בקצה המערבי של ירושלים וממילא אין כל הבדל בין המרחק ממודיעין לירושלים ובין המרחק ממודיעין לעזרה, לכאורה אינו מתאים למציאות, שהר הבית נמצא בקצה המזרחי של העיר. ואכן בסוף הדיבור צידד שמודדים מירושלים ולא מהעזרה, וכפי שכתב גם בדף מט. מיהו, אולי בזמן הבית לא הייתה תוספת של ממש ממערב (או מצפון מערב) להר הבית, משום שעיקר העיר הייתה בדרומו, והבא ממודיעין בא מצפון מערב. וצ"ע.

סיכום ומסקנות

(א) המתגורר בריחוק מקום מירושלים מחויב בהקרבת קרבן פסח, ואינו נפטר מדין דרך רחוקה. משמעות דין דרך רחוקה היא פטור מכרת, והגדרת האדם כדחוי מן הפסח הראשון אל חיוב בפסח שני, אם היה בדרך רחוקה בזמן ההקרבה.

(ב) ההגדרה העקרונית של דרך רחוקה היא מן המודיעין ולחוץ, כדעת ר' עקיבא.

(ג) מדברי הגמרא משמע שההגדרה תלויה ביכולת הגעה בפועל לשחיטת הפסח, וממילא הסברא נותנת שהיא תשתנה לפי דרכי התעבורה הבין-עירוניות, וכפי שנקטו רוב האחרונים להלכה בעניין דרך רחוקה באבלות. לפי זה נראה שיש לקבוע את שיעור דרך רחוקה לפי קצב הנסיעה במכונית. וצריך עיון כיצד להתייחס לעיקולים, לפקקים ולרמזורים.

(ד) במקרה של אדם שנמצא בריחוק מקום רק בבוקר י"ד בניסן, אך בחצות היום כבר יימצא מן המודיעים ולפנים, יש לצרף לאמור לעיל את שיטת רש"י ורוב הראשונים הסבורים ששיעור דרך רחוקה נקבע בחצות היום.

(ה) נחלקו האחרונים האם הנמצא בדרך רחוקה והתקרב ובא לירושלים יכול לעשות פסח או שכבר נדחה ממנו. וגם בזה, אם בחצות היום כבר נכנס מן המודיעין ולפנים מצטרפת שיטת רש"י ורוב הראשונים הנ"ל לחיבו.

(ו) נחלקו האחרונים אם שיעור דרך רחוקה נמדד מירושלים או מהעזרה, ומפשטות הגמרא נראה שהשיעור נמדד מירושלים, וכן נראה מדברי הרמב"ם, ולפי זה נראה שכאשר תורחב קדושת ירושלים, תימדד דרך רחוקה מקצה העיר החדשה והמקודשת.

פסח לה' | סימן ב
גדרי דרך רחוקה ויישומם בזמננו

(ז) שאלה נוספת שלא נידונה כאן היא כיצד בדיוק לחשב את זמן הנסיעה לעניין דרך רחוקה: והרי יש שנוסעים ברכבם הפרטי, יש שנוסעים ברכבת, יש שנוסעים בתחבורה ציבורית ויש שנוסעים בטרמפים. לכל אחד מאמצעי התחבורה יש יתרונות וחסרונות, ולכל אחד נדרש פרק זמן אחר כדי להגיע לירושלים. נדרש אפוא לקבוע באופן מדויק ומעשי יותר מהו המרחק שנחשב לדרך רחוקה.

(ח) שאלה נוספת שלא נידונה היא כיצד נקבע מהי דרך רחוקה בערב פסח שחל בשבת. ויעוין בזה בשער הקרבן (פ"ב הערה 18).

(ט) לסיום, נעתיק את דבריו של המשנה הלכות (יד, רח"ט):

ובשלהי המכתב מה שאני מסתפק שאי"ה אם יבא משיח צדקינו ערב פסח השתא, ואנן בגולה בעוונותינו הרבים, ובארץ ישראל יעשו קרבן פסח, אם ימנו למי שהוא בחו"ל על קרבן פסח בחבורה הנמנים עליו, והוא בא יבא עד הלילה על ידי אוירון או ענני כבוד, אם יבא לאחר ההקרבה אם יוכל לאכול עמהם. ובתרגום יונתן (שמות יט, ד) מבואר דבאו ממצרים ערב פסח להקריב קרבן פסח, ומשמע דבאו כולם שמה. ולכאורה אמאי לא די' שבאו המקריבים ויחזרו. על כל פנים, אם ידוע למעלת כבודו בזה יודיענו, או שאז ישאל השאלה למשיח צדקינו **ואם זה אפשרי, אז אי"ה אם יבא משיח צדקינו הנני מבקש שתמנו אותנו בכלל החבורה** (ולפי דעת התוס' פסחים דף ג' קבלו כל אדם שבקש להיות נמנה וכן נראה לכאורה בגמ' דף צ'). ונזכה לאכול שם מן הזבחים ומן הפסחים השתא בארעא דישראל בביאת משיח צדקינו אמן.

סימן ג

מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח

ויאמר ה' אל משה ואהרן זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו. **וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אתו אז יאכל בו.** תושב ושכיר לא יאכל בו. בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה ועצם לא תשברו בו. כל עדת ישראל יעשו אתו. **וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה' המול לו כל זכר ואז יקרב לעשתו והיה כאזרח הארץ וכל ערל לא יאכל בו.** תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר בתוכם. ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואת אהרן כן עשו.

שמות יב, מג-נ

א. עיכוב הערלות מקרבן פסח בפסוקים, בחז"ל ובפוסקי ההלכה

פסוקי התורה ומדרשי חז"ל

הלכותיו של 'פסח מצרים' בחומש שמות מחולקות לשלוש חטיבות: חטיבה ראשונה היא 'פרשת החודש' (שמות יב, א-כ), שבה ה' מוסר למשה את עיקרי הלכות פסח והלכות חג המצות. חטיבה שנייה היא העברת הציוויים (שרק מקצתם מוזכרים במפורש בפסוקים) ממשה אל זקני ישראל ואל העם (שם, כא-כח). לאחר מכן מתארת התורה את מכת בכורות והציאה ממצרים (כט-מב), ובהמשך מגיעה חטיבה שלישית, העוסקת במגבלות על אוכלי הפסח ועל מקום אכילת הפסח שלא הופיעו בחטיבות הקודמות (שם, מג-נ).

התלות בין מילה ופסח מופיעה בחטיבה השלישית שלוש פעמים: לראשונה, בנוגע לעבד (מד); בשנייה, בנוגע לגר (מח); ובשלישית, בלשון סתמית שנראה שכוללת כל איש מישראל (מט). ייתכן שהפסוק המסיים: 'תורה אחת יהיה

עח

פסח לה' | סימן ג
מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח

לאזרח ולגר הגר בתוככם' בא לבטא את השוויון בין כולם לעניין הכרחיות המילה לאכילת הפסח.

במדרשי חז"ל דרשו מהאזכור המשולש פרטים נוספים בדיני פסח ומילה. במכילתא דרשב"י (שם, מד) נאמר:

ומלתה אותו אז יאכל בו – אם בו הכתוב מדבר, הרי כבר נאמר וכל ערל לא יאכל בו. מה תלמוד לומר ומלתה אותו אז יאכל בו? זה רבו; שאם היו לו עבדים שלא מלו, ושפחות שלא טבלו – מעכבין אותו לאכול פסח.

ובמכילתא דר' ישמעאל (מסכתא דפסחא, פרשה טו) נאמר:

ומלתה אותו אז יאכל בו – [אז יאכל בו] רבו. מגיד שמילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח. אין לי אלא מילת עבדיו, מילת זכריו מניין? הרי אתה דן: נאמר כאן אז, ונאמר להלן אז, מה להלן מילת זכרים, אף כאן מילת זכרים; ומה כאן מילת עבדיו, אף להלן מילת עבדיו; דברי רבי אליעזר.

רבי ישמעאל אומר: אין מילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח, ומה תלמוד לומר ומלתה אותו אז יאכל בו? הרי שהיו לפניו עבדים ערלים, מניין אתה אומר שאם רצה למולן ולהאכילן בפסח, שהוא רשאי? תלמוד לומר: ומלתה אותו אז יאכל בו. וכן מצינו שהוא רשאי לקיים לו עבדים ערלים, שנאמר: וינפש בן אמתך והגר. רבי אליעזר אומר: אינו רשאי לקיים לו עבדים ערלים, שנאמר: ומלתה אותו. אם כן מה תלמוד לומר: וינפש בן אמתך והגר? לומר לך, הרי שלקחו רבו ערב שבת עם חשכה ולא הספיק למולו עד שהחשיך – לכך נאמר: וינפש בן אמתך והגר.

נראה שר' ישמעאל חלוק הן על דין מילת עבדיו מעכבתו, הן על דין מילת בניו ('זכריו') הנלמד ממנו. מחלוקת נוספת מצויה בתוספתא (פסחים ת, יח):

אחד פסח מצרים ואחד פסח דורות – מי שהיו לו עבדים שלא מלו, ושפחות שלא טבלו, מעכבין אותו מלכול בפסח. ר' ליעזר בן יעקב אומר: אומר אני, בפסח מצרים הכתוב מדבר.

פסח לה' | סימן ג
מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח

בבבלי, בשני מקומות (פסחים צו, א; יבמות ע, ב - עא, א), נזכר דין מילת זכריו ועבדיו ללא חולק. בשני המקומות מדובר באזכור אגבי, כדבר המבדיל בין פסח לתרומה, שהערל עצמו אסור גם בה אך אין מילת זכריו ועבדיו מעכבתו מלאוכלה. ייתכן שהסיבה לכך שאין במשנה ובגמרא אזכור מפורש ומרכזי לדין הערלות בפסח ולדין מילת זכריו ועבדיו, היא שאין דין זה מצוי. ואולי היו גם תנאים ואמוראים שסברו כר' ישמעאל או כר' אליעזר בן יעקב, שליתא לדין מילת זכריו ועבדיו, ולכן לא דנו בו.

הכרעת ההלכה שמילת זכריו ועבדיו מעכבת מעשיית פסח

כתב הרמב"ם (הל' קרבן פסח ה, ה):

כשם שמילת עצמו מעכבת אותו מלעשות פסח, כך מילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו, בין גדולים בין קטנים, מעכבת אותו; שנאמר: 'המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו'. ואם שחט קודם שימול אותם, הפסח פסול.¹ וכן טבילת אמהותיו לשם עבדות מעכבת אותו. ודבר זה מפי הקבלה, שהטבילה לשפחות כמילה לעבדים.

על כך השיג הראב"ד וכתב:

וכן טבילת אמהותיו – אמר אברהם, בתוספתא דפסחים בדברים שבין פסח מצרים לפסח דורות.

לכאורה מדברי הראב"ד נראה שכוונתו לנקוט כר' אליעזר בן יעקב, ולפי זה לא ברור מדוע השגתו מתייחסת דווקא לדברי הרמב"ם בעניין טבילת אמהותיו, ולא לעיקר דין מילת זכריו ועבדיו, שעליו נחלק ר' אליעזר בן יעקב בתוספתא. ואולי נפלה טעות בהעתקת ההשגה או בניסוח הדיבור המתחיל, אף שאין עדות לכך בכתבי היד ובדפוסים הישנים,² וצ"ע.

1. [כאן מסתיימת ההלכה בכתבי היד, ומתחילה הלכה חדשה].

2. על פי ילקוט שינויי נוסחאות במהד' פרנקל.

ולגופם של דברי הראב"ד, מהר"י קורקוס כתב לדחות את השגתו בשתי טענות: ראשית, נראה שהראב"ד התבסס על הכלל שהלכה כר' אליעזר בן יעקב משום שמשנתו קב ונקי, ועל זה השיב מהר"י קורקוס שיאפשר שאין הדבר מוכרח לומר כן, רק במשנה. ואפילו נאמר גם בברייתא, אפשר שבתוספתא אינו כן. לכאורה היה מקום לדון על כך, דהא בגמרא (יבמות ס, א) נאמר להדיא הכלל דמשנת ראב"י קב ונקי בנוגע לברייתא, וכן מוכח במקום נוסף (שם לו, ב וברש"י ד"ה הלכתא), ושם אף מדובר בברייתא שמצויה בתוספתא (יבמות ו, ב).³ וכן הלכה רווחת בספרי הראשונים שהלכה כר' אליעזר בן יעקב גם בברייתות.⁴ וגם בטעמא דמילתא, לא ברור מאי אולמה דברייתא על תוספתא, ואדרבה, איפכא מסתברא.

3. כמדומה ששתי גמרות אלו התערבו בדברי הר"ש סירליאו (כלאים ב, ט ד"ה תלת): 'ובפרק החולץ פריך בפשיטות: והא קיימא לן כר' אליעזר בן יעקב דמשנתו קב ונקי, ומשמע התם דאפילו בברייתא נמי אמרינן הכי, אע"ג דאין סברתו במשנה'. ההפניה לפרק החולץ מתאימה לדף ל"ז, אך הציטוט הוא מדף ס.

4. כן מבואר בתוסי' במקומות רבים (שבת קכה, א ד"ה כמהן; עירובין מב, א ד"ה מכלל; קידושין סב, ב ד"ה ואמר; גיטין נא, ב סד"ה תניא; שם נב, ב ד"ה הלכה; זבחים עט, ב ד"ה ראב"י). וכן כתבו עוד ראשונים רבים (בה"ג סי' מג עמי' תנ, רי"ף שבועות כג, א בדפיו; רשב"ם ב"ב קלח, א ד"ה יורשין; סמ"ג לאוין סי' שלא; ראב"י שבת סי' רסה; או"ז הל' תפילה סי' קח; שו"ת הרי"ד סי' א ד"ה ומה שכתב; רא"ש ביצה א, ז; מרדכי ר"ה, תשד; רא"ה בשטמ"ק ב"ק מט, א ד"ה הא דתניא; ריטב"א שבת קכה, א ד"ה אמר רבינא; ר"ן חולין כב, ב בדפי הרי"ף ד"ה תניא; נמו"י ב"ב סג, ב בדפי הרי"ף ד"ה אבל). וכן כתב היד מלאכי (כללי התלמוד, תטו) בשם ראשונים ואחרונים רבים, ובכללם הרמב"ם. והרי"ד (שם) אף הוכיח זאת מכך שהכלל הזה נאמר על ידי תנא (גיטין סז, א), ומסתבר שהוא נאמר לפני עריכת המשנה. ויש להוסיף על דבריו שהכלל הזה נאמר כשבח אישי לראב"י, ונראה מזה שהכלל מתייחס למשנתו בכללותה ולא רק להבאותיה במשנת רבי. ויתירה מזו הוכיח החכם צבי (סי' י) מכך שהכלל הזה נאמר (יבמות מט, ב) על ידי שמעון בן עזאי, שמצא כן במגילת יוחסין בירושלים, והרי בן עזאי הוא חתנו של רבי עקיבא (כתובות סג, א) וכשמת רבי עקיבא נולד רבי (קידושין עב, ב), ופטירת בן עזאי עצמו מוזכרת במשנה (סוטה מט, א). ועל כרחך שכלל זה אינו מתייחס למשנה שערך רבי בלבד. אמנם, בעיטור (ש"ב הל' שחיטה, מה ע"ב) וברשב"א (חולין סד, ב ד"ה דתניא; תורת הבית הארוך ב"ב ש"ד, נו ע"א, בהנד"מ ח"א עמי' תרפו) מבואר שנקטו שכלל זה אינו אמור בברייתות. אך במקום

טענתו השנייה של מהר"י קורקוס היא שמכיוון שמבואר בבבלי שאיתא לדין מילת זכריו ועבדיו בפסח דורות, והדבר אף משתמע מהשמטת מילת זכריו ועבדיו במשנה שבה נמנו ההבדלים בין פסח מצרים לפסח דורות (פסחים צו, א) – מהיכא תיתי לדחות זאת מכוח התוספתא. ואכן נראים הדברים. ויש מנושאי כלי הרמב"ם (מרכבת המשנה חעלמא; המאיר לארץ) שכתבו שמרוב פשיטות הדברים נראה שאף הראב"ד לא התכוון לחלוק אלא רק לציין את מקורו של הרמב"ם.⁵ וכן מבואר בראשונים רבים (על פסחים מט, א; צו, א; יבמות ע, ב - עא, א) שמילת זכריו ועבדיו מעכבת מלעשות הפסח, ללא הסתייגות.

ב. דין ערלות מחמת אונס

מחלוקת הראשונים בהבנת מסקנת הדיון בערלות מחמת אונס במילת זכריו ועבדיו

בגמרא (יבמות עא, א-ב) יש התייחסות למי שבנו לא מל מחמת אונס. הגמרא פותחת את הדיון בערלות שלא בזמנה, דהיינו לפני היום השמיני, וממשיכה למקרים נוספים של אי-יכולת למול:

בעי רב חמא בר עוקבא: קטן ערל, מהו לסוכו בשמן של תרומה? ערלות שלא בזמנה מעכבא, או לא מעכבא?

אמר רבי זירא, תא שמע: אין לי אלא מילת זכריו בשעת עשיה, ועבדיו בשעת אכילה, מנין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה? תלמוד לומר: אז אז לגזירה שוה.

בשלמא עבדיו, משכחת לה דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה, כגון דזבניהו ביני ביני, אלא זכריו דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה היכי

אחר (תוה"א ב"ד ש"א, יב ע"ב, בהנד"מ ח"ב עמ' קח) כתב הרשב"א שהלכה כראב"י בברייתא משום שמשנתו קב ונקי, וכן כתב במקום נוסף (שער המים הארוך סוף ש"ז) בשם השאלתות. ועוד כתב בספר המאיר לארץ שאולי הראב"ד חולק על מה שהגדיר הרמב"ם את דין טבילת אמהותיו כדבר הנלמד 'מפי הקבלה' ולא כדין דאורייתא. ויעוין עוד בהר המוריה (על הרמב"ם שם).

פסח להי | סימן ג
מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח

משכחת לה: לאו דאתילוד בין עשיה לאכילה? שמע מינה: ערלות שלא בזמנה הויא ערלות.

אמר רבא: ותסברא? המול לו כל זכר אמר רחמנא ואז יקרב לעשותו, והאי לאו בר מהילא הוא.

אלא הכא במאי עסקינן, כגון שחלצתו חמה. וניתוב ליה כל שבעה, (דאמר שמואל: חלצתו חמה, נותנין לו כל שבעה). דיהבינן ליה כל שבעה. ונימהליה מצפרא. בעינן מעת לעת [...] רב פפא אמר: כגון דכאיב ליה עיניה לינוקא, ואיתפח ביני וביני. רבא אמר: כגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורין. רב כהנא בריה דרב נחמיה אמר: כגון טומטום שנקרע ונמצא זכר ביני וביני.

מבואר להדיא בגמרא שבמקרה של אונס, אין הערלות של הבן מונעת מאביו לאכול מן הפסח, ולכאורה נלמד מזה בק"ו המקרה של ערלות שלא בזמנה, דהיינו ערלות של קטן פחות מבן שמונה ימים, שהרי הוא אינו 'בר מהילאי' וכטענת רבא, ולא גרע מאונס. אמנם, הראשונים נחלקו בזה: הרמב"ם (הלי' תרומות יא, ז) אכן נקט שבעיית רב חמא בר עוקבא בעניין ערלות שלא בזמנה נפשטה לקולא, וכמבואר במפרשי הרמב"ם על אתר, אך רוב הראשונים⁶ כתבו שלאור דברי רבא ורב פפא, הבעיא המקורית לא אפשרית. ולפי זה צריך להבין מה העדיפות של המקרים שדיברו עליהם רבא ורב פפא על המקרה המקורי.

מחלוקת הראשונים בדין ערל שמתו אחיו מחמת מילה

והנה, במשנה (יבמות ע, א) נאמר שהערל אסור בתרומה, ורוב הראשונים⁷ פירשו שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, ומפורש יוצא מדבריהם שגם

6. ר"ח (הובא ברשב"א עא, א ד"ה הא), רי"ד (פסקים שם), תוס' (ע, א ד"ה הערל), משמעות הרמב"ן (עא, א ד"ה הא), הרשב"א (שם), הריטב"א (ד"ה א"ר זירא; וכן לעיל מינה ע, א ד"ה הערל) והמאירי (עא, א ד"ה תרומה).

7. רש"י (ד"ה הערל), תוס' (ד"ה הערל), רי"ד (פסקים שם), רז"ה (כד, א בדפי הרי"ף), רמב"ן (ד"ה מתני'), רשב"א (ד"ה הערל), מאירי (ד"ה והמשנה הראשונה), ר' אברהם מן ההר (ד"ה הערל) ונמו"י (כד, א בדפי הרי"ף ד"ה הערל). המנחת חינוך (רפב, א) כתב שכן נראה גם מסתימת הרמב"ם (הלי' תרומות ז, י) שאסר על כל ערל לאכול בתרומה, ולא חילק בין סתם ערל ובין מי שמתו אחיו מחמת מילה. והובא בהסכמה בדרך אמונה (שם ס"ק סח, ובצה"ל שם ס"ק קד).

פסח לה' | סימן ג
מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח

ערלות מחמת אונס פוסלת מלאכול בתרומה, והדבר מתאים לשיטתם הנ"ל שהבעיא דערלות שלא בזמנה לא אפשיטא. ואילו ר"ת (הובא בהסכמה בתוס' ישנים שם ד"ה הערל, ונזכר בראשונים נוספים) נקט שמי שמתו אחיו מחמת מילה אוכל בתרומה. ובגמרא (שם) מבואר שהמקור לדין ערלות בתרומה הוא דין ערלות בפסח, ונראה אפוא שלרוב הראשונים גם בפסח אין חילוק בין ערלות מרצון לערלות מאונס. ומכיוון שבמילת זכריו מבואר בגמרא שערלות באונס אינה מעכבת, וכנ"ל – יש צורך להבין מה הבסיס לחילוק בין ערלות בעושה הפסח עצמו לערלות בבניו.

וכבר עמד בזה הרז"ה (כד, א בדפי הרי"ף), וכתב ליישב:

ואף על גב דאמרינן בגמרא: המול לו כל זכר אמר רחמנא, והאי לא בר מימהלי הוא – הני מילי במילת זכריו ועבדיו, אבל במילת עצמו סתמא כתב וכל ערל לא יאכל בו כלל.

וכן כתב הרשב"א (ד"ה הערל):

והא דאמרינן בגמרא דהיכא דחלצתו חמה אינו מעכב עד שיעברו עליו שבעה שנותנים לו להבראתו – הני מילי לבעלים הוא דאינו מעכב, אבל איהו ודאי אסור כשאר הערלים.

ותדע לך, דהתם אמרינן דטומטום לא מעכב, ואיהו גופיה ודאי אסור, כדתניא בברייתא (שם עב, א): טומטום אינו אוכל בתרומה, נשיו ועבדיו אוכלין.

והיינו, שבדיון על פסח נקטה הגמרא שמילת טומטום אינה מעכבת את אביו, ואילו בנוגע לתרומה מבואר שטומטום אינו אוכל. ומזה הסיק הרשב"א שיש חילוק בין הערל עצמו ובין ערלות של בן. אמנם, הרז"ה והרשב"א לא ביארו את מהות החילוק ואת מקורו, והדבר צריך ביאור.

והנה, הריטב"א (ד"ה הערל) הקשה על שיטת ר"ת:

ואם תאמר, אם כן טומטום יאכל בתרומה, דלאו בר מימהל הוא.

ותירץ :

ויש לומר דטומטום הרי אפשר לו ליקרע ולימהול, ובר מימהל הוא קצת. ומיהו מפני שאינו עומד לימול לגמרי, אינו מעכב לאדון, כדאמרין בגמרא בטומטום שנקרע ונמצא זכר ביני ביני, דבשעת עשייה ליתיה ובשעת אכילה איתיה, אלמא כל זמן שלא היה נקרע לא היה מעכב. וכן חלצתו חמה, מפני שכבר הוא מכין עצמו להיות נמול לאחר שבעה, חשוב ערל לענין שהוא עצמו לא יאכל בתרומה, ומפני שעתה בשעתו אינו בר מימהל אינו מעכב לאדון. ונמצאו ג' דינים בדבר.

ומה שסיים שנמצאו שלושה דינים בדבר, כוונתו היא שיש שלושה סוגי ערלות ודיניהם שונים: **ערל גמור**, מעכב את עצמו ואת אביו; **'בר מימהל קצת'**, כטומטום וחלצתו חמה, מעכב את עצמו ואינו מעכב את אביו; ו**אנוס גמור**, כמתו אחיו מחמת מילה, אינו מעכב אפילו את עצמו, לשיטת ר"ת. והריטב"א המשיך והביא את דעת רבו הרשב"א שנחלק על ר"ת וחילק בין עיכוב האב לעיכוב עצמי כנ"ל. וגם דברי הריטב"א צריכים ביאור, דלכאורה ממה נפשך: אם 'בר מימהל קצת' נידון כערל, מדוע אינו מעכב את אביו? ואם אינו נידון כערל, מדוע הוא מעכב את עצמו?

נראה שיש לבאר את שיטת הרז"ה והרשב"א ואת שיטת הריטב"א, לפי מקורות הדינים בפסוק. כאמור, פסול ערל מעשיית פסח מבואר בפסוק: 'וכל ערל לא יאכל בו', ואילו דין מילת זכריו נלמד מהאמור 'ומלתה אתו', וכמבואר במכילתא דרשב"י ובמכילתא דר' ישמעאל הנ"ל, או מהאמור 'המול לכם כל זכר', וכמבואר בדברי רבא בגמרא הנ"ל. ונראה שזה היסוד לכך שבערל עצמו אין הבדל בין אנוס לרצון, דסוף סוף הוא ערל, ו**וערלות** מעכבת מעשיית פסח. לעומת זאת, במילת זכריו לא נאמר שהערלות פוסלת, אלא שעשיית הפסח מותנית ב**קיום מילה**, ולכן כשאי אפשר למול, ממילא פרח התנאי. וכעין זה כתב הרמב"ן (עא, א ד"ה הא) :

ואמר רבא: ותסברא בערלות דלאו בגופיה ושלא בזמנה מעכבא, המול לו כל זכר אמר רחמנא והאי לאו בר ממלהיה הוא. ואפילו לר' חמא לא מיבעיא ליה אלא בדגופיה, משום דכתיב כל ערל סתמא, אבל בזכריו ועבדיו לא.

פסח לה' | סימן ג
מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח

והנה, הרמב"ן לא תלה את דין מילת זכריו בקרא דומלתה אתו אלא בקרא דהמול לו כל זכר. ואף הרמב"ם הנ"ל ביסס את דין מילת זכריו ועבדיו על קרא דהמול לו כל זכר, ולא על הפסוק ומלתה אתו. ונראה שהעדיפו את הפסוק שהובא בבבלי על פני מדרשי ההלכה.

מכל מקום, לפי האמור יש לבאר את מחלוקת הראשונים: הרז"ה והרשב"א נקטו את החילוק בין הערל עצמו לבנו באופן בלעדי, וכבר לא הוצרכו לחלק בין סוגים שונים של אונס, ולדידם יש רק שני דינים ולא שלושה, ואילו הריטב"א דן לקבל את שיטת ר"ת שלפיה באונס גמור גם הערל עצמו אוכל מן הפסח. ובעוד הרז"ה והרשב"א לא ראו לנכון לחלק בין אונס גמור ובין 'בר מימהל קצת', והעדיפו לדחות את שיטת ר"ת, הריטב"א ראה מקום לחילוק זה; ואף שההבנה הפשוטה יותר היא שקיים רק סוג אחד של אונס.

נראה שהסיבה לכך שהריטב"א נטה מההבנה הפשוטה היא דהוה פשיטא ליה שהתורה לא תעכב אדם מלאכול בפסח ובתרומה בגלל ערלות שאינה בשליטתו. והוא הבין שלא רק בבנו, אלא גם בערל עצמו מוכרח להופיע גורם של בחירה כדי שתהיה הצדקה לעכבו מפסח, דאם הוא אנוס באונס גמור, שייכת בזה טענה כעין: 'למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במעדו בתוך בני ישראל' (במדבר ט, ז). ולכן הוכרח הריטב"א לחלק בין אונס גמור ובין האונסים שנזכרו בגמרא, שאינם אונסים גמורים אלא היתרים לדחות את המילה או להימנע ממנה. לעומת זאת, הרז"ה והרשב"א לא ראו מניעה לכך שאנוס גמור לא יוכל לעשות

את הפסח.⁸ ובמקרה של הטמאים לנפש אדם לא מדובר רק באונס, אלא גם בכיסופים ומסירות ועזות דקדושה שנהגו בה בפנותם אל משה ואהרן.⁹

לפי כל זה, יש לכאורה סתירה בדברי הריטב"א: מחד גיסא, הריטב"א נקט (שם, עמ' תשעז) שהבעיא דערלות שלא בזמנה לא אפשיטא, ומזה נראה שדווקא במילת זכריו נאמר הדין שאונס גמור אינו מעכב. מאידך גיסא, הריטב"א הסכים לדברי ר"ת, שלפיהם גם במילת עצמו אונס אינו מעכב. וכבר עמד הדרך אמונה (הל' תרומות יא, ציון ההלכה ס"ק קסו) על כך שלפי ר"ת צריך לומר שהבעיא דערלות שלא בזמנה נפשטה לקולא, ולא להותיר אותה כבעיא דלא אפשיטא. וצ"ע.

מכל מקום, בנוגע לאב שבנו הוא 'בר מימהל קצת' מוסכם שאין מילת הבן מעכבת את אביו – בין לרז"ה ולרשב"א ובין לריטב"א. והנה, בזמננו רבים נוהגים לדחות ברית מילה במקרה של צהבת, גם כשאין סיכון וחולי ממשי אלא

8. בהערות המהדיר לריטב"א (יבמות שם הערה 18) ביאר באופן אחר את מחלוקת הרשב"א והריטב"א, שנחלקו אם דין העיכוב הוא מצד מצוות מילה (ריטב"א) או מצד האפשרות למול (רשב"א), ולכן בטומטום ובחלצתו חמה שאין חיוב למול אך יש אפשרות לכך, לריטב"א אין הדבר מעכב ולרשב"א הדבר מעכב. עכת"ד. לכאורה יש בזה קושי, שכן לרשב"א אין חילוק בין אונס גמור כמתו אחיו מחמת מילה (ששם אין אפילו אפשרות למול) ובין האונסים הללו, ובכל מקרה של אונס הדבר מעכב את הערל עצמו ואינו מעכב את אביו – בין כשיש אפשרות ואין מצווה, ובין כשאפילו אין אפשרות. וצ"ע. ולפי המתבאר נראה ליישב גם את מה שהקשה שם (הערה 20).

9. יעוין בתפארת שלמה (מסעי ד"ה א"י כן; וכן רמזי שביעי של פסח, פסח שני: 'והלאי שאנחנו היינו מתמרמרים כזאת על חסרון העבודה הזאת של קרבן פסח, אשר נתבטל ממנו בחורבן בהמ"ק זה קרוב לאלפים שנה'), פרי צדיק (פסח שני, ב; אחרי מות, ז), אמרי אמת (בהעלותך תרפ"ז ד"ה ויעשו; שמחת תורה תרפ"ה ד"ה וללו), ועוד.

רק חשש רחוק.¹⁰ ולפי המתבאר, נראה שכל שהדחייה נעשתה על פי מורה הוראה מובהק ומנוסה, אין הדבר מעכב את האבות מעשיית הפסח.

יחסי ערלות וקרבת פסח בארבעים שנות המדבר

והנה, נאמר במדרש (ספרי זוטא במדבר ט, ד) וברשי"י (במדבר ט, א) שבני ישראל לא עשו פסח בהיותם במדבר. ובגמרא (יבמות עא, ב) נאמר שבמדבר לא מלו משום שלא נשבה רוח צפונית. ולפי המקורות הללו, כתבו התוס' (קידושין לו, ב ד"ה הואיל):

ואם תאמר, אם כן למה לא עשו כי אם פסח אחד. ויש לומר, לפי שהיו רובם ערלים, וכתוב 'כל ערל לא יאכל בו', והיינו גנותם. ומכל מקום אינם חוטאים במה שלא עשו אותו, דהא ערל אסור באכילת פסח. ואם תאמר, למה לא מלו? לפי שלא נשבה להם רוח צפונית כל ארבעים שנה שהיו במדבר, לפי שהיו נזופים בעון מרגלים.

מהרי"ט (קידושין שם ד"ה אף) הקשה על דברי התוס', שהרי כל ישראל מלו בצאתם ממצרים (יהושע ה, ה), ופטירת יוצאי מצרים הייתה הדרגתית ונפרסה על כל ארבעים שנות המדבר (איכה רבה, פתיחתא לג; הובא ברשב"ם ב"ב קכא, א ד"ה שכלו), והיאך היו רובם ערלים בכל שנות מדבר. ותירץ מהרי"ט שכוונת תוס' לבניהם שנולדו אחר יציאת מצרים, שהם היו ערלים ועיכבו את אבותיהם מלעשות פסח. ועוד הקשה דעכ"פ מדוע אותם מקצת שלא היו להם בנים ערלים לא עשו פסח, ותירץ בלשון 'שמא' שהמיעוט לא נקראו קהל.

ולכאורה קשה לומר שכוונת התוס' למילת הבנים, דלשונם היא 'שהיו רובם ערלים', ולא שבניהם היו ערלים. וגם קשה להבין מדוע אלו שיכולים לעשות פסח לא נקראו קהל. ומהרי"ט עצמו ציין למקרה של רוב זבים, שבו רוב ישראל

10. יעוין בספר וימל אברהם (נמיר), עמ' 492-537, ובמיוחד במסקנות שבעמ' 531 ואילך, וכן בשני מאמריו של אבישי גרינצייג: סקירה רפואית אודות צהבת הילוד: Neonatal jaundice, אסיא כו, ג-ד (תשע"ז) עמ' 23-33; צהבת יילודים בברית מילה, בד"ד 29 (תשע"ה) עמ' 27-41.

אינם עושים פסח והמיעוט עושה לבדו (פסחים פ, א), ולכאורה קשה להבין במה עדיף מקרה זה על המקרה שלנו. וצ"ע.

בשער המלך (ה' קרבן פסח ט, ט) הקשה עוד, דהא מילת בניו אינה מעכבתו כשהוא אנוס. ותירץ בדוחק שכל מה שנאמר שערלות באנוס אינה מעכבת, הוא כשהערלות מסתיימת לפני זמן אכילת הקרבן, אך כשהערלות נותרת גם בזמן האכילה היא מעכבת אף באנוס. ולכאורה זהו באמת דוחק גדול, ומהיכא תיתי לחלק בין השחיטה לאכילה לעניין זה. ומלבד זאת, לכאורה מבואר להדיא בגמרא שלא כדברי שער המלך, דהגמרא מחזרת אחר מקרים שבהם היה אנוס בשעת שחיטה והוא התבטל בשעת אכילה, ואם כדברי שער המלך, האנוס מעכב מעשיית הפסח אפילו אם הוא עדיין לא התבטל. וצ"ע.

ובאמת הריטב"א (יבמות עב, א ד"ה איבעית) נקט שהורי המולים כן עשו את הפסח במדבר. והרא"ש (בתוספותיו יבמות שם ד"ה משום, וכע"ז כתבו התוס' שם ד"ה משום) נקט שגם הורי הערלים עשו את הפסח במדבר, משום שהערלות הייתה באנוס, וביאר שכוונת הספרי לומר :
דלא עשו פסח כתקנו אלא אחד. כלומר, בשביל שהיו בניהם ערלים, אף על גב דאינה מעכבת, מכל מקום לא היה ממש כתיקונו.¹¹

ג. דין ערלות כשאין חיוב למול

דין ערלות בבנו גדול

יש לדון מה דין אדם שבצעירותו לא זכה לשמור תורה ומצוות, ולא מל את בנו, ובגיל מבוגר חזר בתשובה כאשר בנו כבר עומד ברשות עצמו ואינו מעוניין למול – האם מילת בנו תעכבו מלעשות פסח. נראה שיסוד הספק הוא בשאלה האם הדין שערלות באנוס אינה מעכבת חל דווקא כשהאנוס **בעצם הערלות**, או

11. מקורות נוספים בסוגיית הפסח והמילה במדבר, צוינו ונידונו בדברי המהדיר לריטב"א (יבמות עב, א הערה 206).

פסח להי | סימן ג
מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח

שהוא חל גם כשהאונס אינו בעצם הערלות אלא ביכולת של עושה הפסח למול את בנו. והנה, התייחסות כמעט מפורשת לנידון זה מופיעה בלשון הרמב"ם הנ"ל:

מילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו, בין גדולים בין קטנים, מעכבת אותו.

המנחת חינוך (ב, ב) עמד על כך שמדברי הרמב"ם עולה שמילת בניו המעכבת היא דווקא בבן קטן, והיינו כפי שהתבאר, שכאשר הבן גדול אין מילתו מוטלת על אביו וממילא אינה מעכבת את אביו. ומפורש ברמב"ם במקום אחר (פיהמ"ש שבת יט, ו) שמילת גדול אינה מוטלת על אביו:

ואם גדל הילד והגיע לכלל עונשים – נסתלק החיוב מעל כל אדם, ונתחייב הוא למול את עצמו מיד.

אמנם המנחת חינוך הקשה על הרמב"ם, מניין לו שאכן כך הוא: אך זה צ"ע לכאורה על הר"מ, נהי דסבירא ליה דהאב אינו מצווה על בן גדול, מכל מקום מנא ליה דאכילת או עשיית הפסח תלוי למי שמצווה עליו? דלמא גזירת הכתוב הוא, אף דאינו מצווה עליו,¹² מכל מקום כיון שהוא בנו או עבדו מעכבתו מעשייה ומאכילה.

וכתב ליישב:

אמנם באמת הר"מ פסק בהלכה שאחר זה דקטן אין מילת עבדיו מעכבתו, דכתיב עבד איש. ועיין כסף משנה, שכתב דלגירסת הר"מ במכילתא: עבד איש להוציא עבד אשה וקטן, והיה סברת הר"מ בזה דע"כ מעטינהו התורה כיון דאשה וקטן א"מ למול, ומילת זכרים ועבדים הגדולים מעכבים משום דמצווים למול.

12. מלשון המנ"ח משמע לכאורה שעצם הזיקה בין ציווי למול ובין יכולת לעשות פסח עמדה לדיון, בעוד שזיקה זו מבוארת להדיא בגמרא ביבמות הנ"ל, דנאמר שם שכאשר המילה נמנעה בגלל אונס, היא אינה מעכבת. ושמא לא דק המנ"ח בלשונו, ואין כוונתו לעצם הזיקה בין הציווי למול ובין עשיית הפסח, אלא לכך שכאשר אין אונס בעצם הערלות, היא מעכבת אף שהאב עצמו אנוס, וכפי שהתבאר.

לכאורה יש חילוק בין הנידונים, שכן קטן פטור ממצוות ואינו מצווה למול את עבדיו, וגם העבדים הגויים אינם מצווים למול את עצמם, ונמצא שאין מצווה מדאורייתא של מילה במקרה זה, ולכן מובן שגם אין עיכוב בפסח, דאין כאן 'בר מהילא' כלשון הגמרא ביבמות. ולכאורה הדבר שונה מהותית מנידוננו, שבו יש בניס גדולים ישראלים שמחויבים במילה, ועוברים בכל יום ויום על עשה (רמב"ם הל' מילה ב, א), ולפי הראב"ד (שם) עומדים כל יום ויום באיסור כרת. וצ"ע.

ולכן נראה שהרמב"ם בהלכה ה' לא הסתמך על דין קטן שהוזכר בהלכה ו', אלא הבין את הדבר מסברה. דהא חזינן שמילת הבנים אינה מעכבת שום אדם בעולם, מלבד אביהם. והבין הרמב"ם שמה שקושר דווקא את אביהם למילה זו הוא החיוב שלו למול אותם. ובמקרה שאין חיוב, ממילא אין עיכוב מלעשות פסח, וחזר דינו של האב להיות ככל ישראל, שאין מילתו של בן זה מעכבתם. וכבר עמד הדבר אברהם (ב, א, ו) על כך שדברי הרמב"ם בפייהמ"ש הנ"ל נעלמו מעיני המנ"ח. וייתכן אפוא שאם היה רואה אותם, היה מודה שהגבלת דין מילת זכריו לקטנים בלבד מובנת מצד עצמה, ואינה זקוקה להסתמך על הלכה ו'.

אמנם, בשאגת אריה (סי' נג ד"ה והרמב"ם וד"ה ונחזור) נקט בדעת הרמב"ם שלא כמה שהתבאר, וכתב:
אפילו דבר דלא רמי חיובא עליה, כמו טבילת אמהותיו, אפילו הכי מעכבו מלעשות את פסחו.

ודבריו מושתתים על שתי הנחות אפשריות שמועלות בדבריו לעיל מינה: ההנחה הראשונה היא שאין חיוב בטבילת שפחותיו. ולכאורה הנחה זו עצמה צ"ע, ומהגמרא (שבת קלה, ב) והתוס' (שם ד"ה כגון) משמע שאין הבדל מהותי בין עבד לשפחה, אלא רק שבשפחה די בטבילה ובעבד נדרשת גם מילה. ובאמת בצפנת פענח (הל' מילה א, א) כתב בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל: 'וזה תליא אם מותר לקיים שפחה שלא טבלה', הרי שלרמב"ם אסור לקיים.

ההנחה השנייה של השאגת אריה היא שיש מצבים שבהם אין חיוב להטביל את השפחות, וכמבואר בגמרא (שבת שם) שהלוקח שפחה על מנת שלא להטבילה אינו מחויב בכך, ובכל זאת מדברי הרמב"ם נראה שטבילת השפחות מעכבת גם במצבים כאלה. וגם בזה יש להעיר שלכאורה אין בזה הבדל בין עבד לשפחה, ובשניהם קיימת אפשרות לקחתם על מנת שלא להטבילים, ועם זאת בשניהם כתב הרמב"ם שמעכבים מאכילת הפסח, וכלשונו (הל' קרבן פסח ה, ה): 'הטבילה לשפחות, כמילה לעבדים'. ולכאורה לא ברור מה ראה השאגת אריה לחלק בין עבד לשפחה, ולהוכיח את דבריו דווקא משפחה ולא מעבד.

ולגופו של עניין, נראה לכאורה שאין ראייה מדברי הרמב"ם בעניין שפחות, דהוא אינו מתייחס למציאות של שפחה שנלקחה על מנת שלא להטבילה, וקשה לדעת מסתימת דבריו מה דינה. ולכאורה נראה שיש ללמוד את הסתום מן המפורש, שנקט שמילת בניס גדולים אינה מעכבת את אביהם, וכנ"ל. ויעוין עוד בשער הקרבן (ג, ב והערה 4) שנקט שמילת בניו הגדולים אינה מעכבת.¹³

חיוב אישה במילת זכריה ועבדיה והשלכתו לעשיית פסח

יש לדון האם מילת זכריו ועבדיו מעכבת רק את האב או גם את האם. בהשקפה ראשונה נראה שהמילה אינה מעכבת את האם, שכן כאמור, מסתבר שיש לתלות את העיכוב מאכילת הפסח בחיוב למול, ומבואר בגמרא (קידושין כט, א) שמצוות המילה מוטלת דווקא על האב ולא על האם: כל מצות הבן המוטלת על האב לעשות לבנו – אנשים חייבין, ונשים פטורות. תנינא להא דתנו רבנן: האב חייב בבנו למולו [...] איהי מנלן דלא מיחייבא, דכתיב: 'כאשר צוה אותו אלהים', אותו ולא אותה.

ואולם, במכילתא דר' ישמעאל (בא, פרשת דפסחא, טו) נאמר: וכל עבד איש – אין לי אלא עבד איש, עבד אשה וקטן מנין, תלמוד לומר מקנת כסף מכל מקום.

¹³ ויעוין עוד במאמרו של הרב נועם זילבר, בקובץ ואמרתם זבח פסח, עמ' נג-נד.

לפי זה התקשה הכס"מ (הל' קרבן פסח ה, ו) במה שכתב הרמב"ם שם שהקטן אין מילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח. וכתב ליישב שהרמב"ם גרס: 'וכל עבד איש, ולא של אשה וקטן'. אמנם לכאורה יש קושי בהגהה זו, דאין מדובר בשינוי מילה או שתיים, אלא בדרשה שונה והפוכה מזו שלפנינו. ואף בפסיקתא זוטרתא (שמות יב, מד) ובמדרש שכל טוב (שמות יב, מד) ובילקוט שמעוני (שמות, ריא) הגרסה היא כלפנינו. ומהר"י קורקוס התקשה גם הוא, ואף ציין לכמה מקומות בש"ס (יבמות מח, א; ¹⁴; גיטין לח, א; ¹⁵ קידושין עב, ב; ¹⁶ וכע"ז נזיר סב, ב) שמבואר בהם שאין חילוק בין איש לאישה לעניין זה, ולא תירץ. והמלבי"ם (שמות יב, אות פט) הציע לומר שהרמב"ם גרס: 'אשה מנין, תלמוד לומר מקנת כסף. אם כן מה תלמוד לומר עבד איש, להוציא את הקטן'. וכעין זה כתב ערוך השולחן (קדשים קפח, כ). אך לכאורה גם בהגהה זו יש קושי, דלפנינו ובמקבילות הנ"ל אין הגרסה כן. ואף שלא בכל הגרסאות מופיעה המילה 'עבד' לפני אשה – לא מצאנו גרסה הממעטת קטן. וגם לפי הגהה זו אין התאמה בין דברי המכילתא ובין הגמרות הנ"ל, שבהן מבואר בפשטות שאין חילוק בין איש לאישה לעניין זה.

ובקהלת יעקב (אלגזי; תוספת דרבנן, מערכת אות ע סי' קנא ד"ה ולענ"ד) כתב לפרש שהמילים אישה וקטן מתארות את העבד עצמו ולא את האדון, וכן

14. הגמרא מביאה מחלוקת בין ר' שמעון בן אלעזר ורבנן בעניין מילת עבדים בעל כרחם, ובין היתר נאמר שם: 'מאי טעמא דרבי שמעון בן אלעזר – דכתיב: כל עבד איש מקנת כסף, עבד איש ולא עבד אשה?! אלא עבד איש אתה מל בעל כרחו, ואי אתה מל בן איש בעל כרחו. ורבנן – אמר עולא: כשם שאי אתה מל בן איש בעל כרחו, כך אי אתה מל עבד איש בעל כרחו. ואלא הכתיב כל עבד איש. ההוא מיבעי ליה לכדשמואל, דאמר שמואל: המפקיר עבדו, יצא לחירות, ואין צריך גט שחרור'.

15. 'אמר שמואל: המפקיר עבדו, יצא לחירות, ואינו צריך גט שחרור; שנאמר: וכל עבד איש מקנת כסף, עבד איש ולא עבד אשה?! אלא עבד שיש לו רשות לרבו עליו קרוי עבד, שאין לו רשות לרבו עליו אין קרוי עבד'.

16. 'שמואל לטעמיה, דאמר: המפקיר עבדו - יצא לחירות, ואינו צריך גט שחרור, שנא': כל עבד איש מקנת כסף, עבד איש ולא עבד אשה?! אלא עבד שיש לו רשות לרבו עליו - קרוי עבד, עבד שאין לרבו רשות עליו - אין קרוי עבד'.

כתב הרש"ש (מקורי הרמב"ם שם). אך לכאורה גם בזה יש קושי, דשפחה אינה נקראת 'עבד איש' אלא שפחה.¹⁷ ומלבד זאת קשה בעצם העניין, דפשטיה דקרא בוודאי מתייחס לאדון ולא לעבד, וממילא אין ביסוס לכל ההוה אמינא שמדובר רק בעבד גדול ולא בשפחה ובעבד קטן. ועוד קשה, שהרי מילה שייכת רק בזכרים ולא בנקבות. ובאמת הקהלת יעקב והרש"ש הסבירו שהכוונה לטבילת שפחות ולא למילה, וכמבואר ברמב"ם (הל' קרבן פסח ה, ה) שטבילת שפחותיו מעכבתו מן הפסח, אך לכאורה הדבר חסר בלשון המדרש. ומלבד זאת, במדרש שכל טוב (שם) מבואר שהריבוי הוא ליעבד גוי של ישראל קטן, ושל אשה בת ישראל.

והנה, במכילתא דרשב"י (יב, מד) איתא :

עבד איש – אין לי אלא עבדי איש, עבדי אשה מנין, תלמוד לומר מקנת כסף. אין לי אלא שלקח, ירש וניתן לו במתנה מנין, תלמוד לומר וכל עבד. אם כן למה נאמר מקנת כסף, מלמד שעבדים נקנין בכסף. יכול אף עבדי קטן יהוא מעכבין אותו לאכול פסח, תלמוד לומר עבד איש, עבדי איש מעכבין אותו לאכול פסח, ואין עבדי קטן מעכבין אותו לאכול פסח.

לפי זה לא התרבו אלא עבדי אישה, ולא עבדי קטן, ומיושבים דברי הרמב"ם. וכבר עמד בזה בספר 'הרמב"ם והמכילתא דרשב"י' (סי' מח).

ולפי המכילתא דרשב"י, וכן לפי הבבלי ביבמות ובגיטין ובקידושין הנ"ל, גם מילת עבדי אישה מעכבת אותה מלאכול בפסח. ולכאורה הוא הדין שמילת בניה מעכבתה. ובאבן ישראל (על הרמב"ם הל' מילה א, א ד"ה עוד) הקשה על הרמב"ם שלא הביא דין זה, ותירץ (ד"ה מעתה) שהרמב"ם העמיד את כל הגמרות כמ"ד שמילה בלילה כשרה, ולכן אין היא מצווה שהזמן גרמא, ולכן נקט שאין הן אליבא דהלכתא, דלהלכה מילה בלילה פסולה (רמב"ם הל' מילה א, ח). אך לכאורה קשה לומר ששמואל נקט בסכינא חריפא שלא כמשנה (מגילה

17. ומה שכתב הרש"ש בתוך דבריו לשון 'אמה' אינו מובן לכאורה, דברור שמדובר בשפחה כנענית ולא באמה עבריה. וצ"ע.

כ, א) המכשירה מילה רק מעמוד השחר ואילך ופוסלת בלילה. ולהלן יתבאר שהראשונים לא ראו בפסול מילה בלילה גורם לכך שמילה תוגדר כמצוות עשה שהזמן גרמא.

אמנם בנוגע לאישה היה מקום לחלק בין עבדים לבנים, דאף אם אין היא חייבת במילת בניה, היא חייבת במילת עבדיה. ועד כאן לא שמענו אלא שפטורה ממילת בניה מדרשת הגמרא (קידושין כט, א הנ"ל), אך דין מילת עבדים הוא דין אחר, ואין זה ברור שאישה פטורה ממנו. והיה אפשר אפוא לומר שדווקא מילת עבדיה מעכבתה משום שהיא מחויבת למולם, אך מילת בניה אינה מעכבתה, דהיא אינה מחויבת למולם. וכן כתב השאגת אריה (שם ד"ה ונחזור):
דע"כ לא מיעט רחמנא מאותו ולא אותה אלא ממילת בנה, אבל בשל עבדים חייבת. ויש לי ליתן טעם לזה דלא דמי מילת העבדים למילת הבנים למילך מיניה לפטור את האשה, משום דבמילת הבן כל היכא שהאב קיים, איפשר להתקיים מצותו על ידי האב, לפיכך אפילו אין לו אב, לא פלוג רחמנא, ולפיכך היא פטורה לעולם.¹⁸

ולכאורה נראה שהדבר תלוי במה שנחלקו הראשונים אם מילה מוגדרת כמצוות עשה שהזמן גרמא מפני שהיא נוהגת רק ביום (תוס' קידושין כט, א ד"ה אותו; או"ז ב, צו בשם ר"י הזקן), או שהיא אינה חשובה מצוות עשה שהזמן גרמא (תוס' רי"ד שם ד"ה איהי; או"ז שם בשם עצמו; שיטה לא נודע למי שם ד"ה אשכחן;¹⁹ משמעות שו"ת מהר"ח או"ז סי' יא; משמעות הרמב"ן שם ד"ה אותו והריטב"א ד"ה איהי והר"ן על הרי"ף יב, א ד"ה אותו²⁰). דאם זו מצוות עשה שהזמן גרמא, אישה פטורה ממנה אף כשמדובר בעבדיה, ואם לאו, היא פטורה רק כשמדובר בבנה והיא מחויבת כשמדובר בעבדיה. ובאמת בספר

18. וכן כתבו בדרך מצוותיך (לבעל הבני יששכר; מצות עשה ה, חלק הדיבור, ד) ובשו"ת דברי שלום (יו"ד, קג ד"ה ויש לחלק) שמילת בנים אינה מעכבת את אמם אך מילת עבדים מעכבת את גבירתם.

19. וכדמסבר לה בציץ אליעזר (ו, כח ד"ה ואגב שמעינן).

20. שכתבו שאלמלא הדרשה הייתה חייבת דלא גרעה מבית דין, ונראה שאין כוונתם לחיוב כבית דין בעלמא, אלא לחיוב יתר על בית דין.

פסח לה' | סימן ג
מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח

המקנה (קידושין כט, א ד"ה ואיהי) נקט שלפי השיטה המכשירה אישה למול, היא חייבת במילת עבדיה. וצ"ע.

והנה, לעיל הובאו דברי רבא (יבמות עא, ב) שהעמיד את הדין של ערלות בשעת אכילה ולא בשעת שחיטה, בכגון שהיו אביו ואמו של הערל חבושים בבית האסורים. וכתב רש"י (ד"ה חבושין):
חבושין – בשעת עשיה, ומצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים, והם אינן יכולין לעשות את פסחן, ושחט שלוחן עליהם. ואשמעין קרא שאם יצאו בשעת אכילה, מילת בנו מעכבתו.

מדבריו נראה לכאורה שהמצווה מוטלת גם על האם ולא רק על האב. וכבר עמד בזה האו"ז (ב, צו), וכתב:

הא דנקט אמיה, לא מפני שהאם חייבת למול, אלא כלומר דאילו לא הוות בבית האסורין הוות איהי מהלא ליה, כדאמר פרק רבי אליעזר דמילה: תניא אמר ר' נתן: פעם אחת הלכתי לכרכי הים ובאת אשה אחת לפני שמלה בנה הראשון כו', שוב פעם אחת הלכתי [למדינת] קפוטקיא ובאתה אשה אחת שמלה בנה ראשון כו', וכתוב נמי 'ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה'. אי נמי, אגב שיטפיה נקט משום דנקט האי לישנא דפרק קמא דשחיטת חולין, בשמעתא דמנ"ל דאזלינן בתר רובא. ודלא כפירש"י, שפירש התם: ומצוה מוטלת עליהם למול, משמע שרוצה לומר שגם האם מיפקדה. הילכך הכי איתבריר, דאין האשה מצווה למול את בנה, כדילפינן מדכתיב אותו ולא אותה.

וכן כתב רבי אברהם מן ההר (יבמות שם ד"ה חבושין) שהגמרא הניחה שאם הילד תמול אותו, אף שלא מוטל עליה חיוב לעשות זאת.²¹ אמנם המהרש"א (חידושי הלכות שם ד"ה כגון) הביא את דברי רש"י וכתב:

21. הסבר אחר לאזכור האם כתב האור שמח (הל' קרבן פסח ט, ט), שהצורך לומר שגם האם חבושה הוא משום שהקטן עצמו נמצא עמה, שאם לא היה חבוש, היו בית דין מלים אותו באשר הוא שם. אך לכאורה מלשון הגמרא לא משמע כן, דהיה לגמרא לומר שהקטן עצמו חבוש, ואף היה צריך להשמיט את עובדת היות אביו ואמו חבושים, דאם הוא חבוש הם כבר מנועים

פסח לה' | סימן ג
מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח

ויש לתמוה, דהא אשה אינה חייבת למול את בנה, דכתיב אותו ולא אותה, כדאמרינן בפרק קמא דקדושין.
ויש לומר דהכא כיון דחייבת לעשות פסח, מצוה נמי עליה למול בנה, דמילת זכרים מעכבת נמי בה, דהכי נמי מילת עבדים מעכבת בה כדמשמע בפרק החולץ מהא דאמר עבד איש ולא אשה כו' ע"ש.

מבואר בדבריו שלא ראה סתירה בין פטור עקרוני של האישה ממילת בנה ובין חיוב שלה למולו כחלק ממצוות הפסח, ודלא כמה שהתבאר לעיל שעיקב הערלות תלוי בחיוב עקרוני למול.²² ובציץ אליעזר (ב, יא, א) כתב בביאור דברי המהרש"א:

בפסח הא דמילת הזכרים מעכבת אין הדבר תלוי בעיקר **בהחיוב** אם יש על עושה הפסח חיוב למוהלם, אלא העיקר תלוי **בהרשות**. דכיון דנמצאים ברשותו זכרים ערלים, דין תורה הוא דמעכבים אותו מלעשות הפסח, ומחויב למוהלם כדי שיהא ראוי לעשות פסח מכיון שנמצאים ברשותו, ולכן אין הבדל בזה בין איש ואשה, ואף להאשה מעכבים מלעשות הפסח מכיון שהם שלה וברשותה ואסור לעשות פסח מי שנמצאים תחת רשותו זכרים ערלים.

מלמולו, בין אם הם חבושים ובין אם לאו. ועוד הציע לפרש שהאם חבושה ולכן בית הדין לא יודעים מהנולד ונבצר מהם למולו, וזה כבר כעין דברי האו"ז ורבי אברהם מן ההר. ובעיקר מה שדן שם האור שמח מדוע הרמב"ם השמיט את האפשרות שאביו ואמו חבושין בבית האסורים, לכאורה היה אפשר ליישב שהרמב"ם, כדרכו, סיכם את סוגיית הגמרא בלשון של עקרונות ולא העתיק במפורט את כל המקרים והאפשרויות שזכרו בגמרא, ובמיוחד לאור העובדה שמדובר על מקרה נדיר ביותר. על השמטת מקרים נדירים ברמב"ם, ראו מנוחת שלום (סופר; יב, מו ד"ה מכל מקום).

22. בדבר אברהם (ב, א, ז) כתב לדחות את דברי המהרש"א ונקט שרש"י כתב כן 'אגב שטפיה', וממש כלשון האו"ז הני"ל בהסבר לשון הגמרא. וז"ל הדבר אברהם: 'אבל באמת נראה דאין לשון רש"י מכריח כל כך, ואפשר דאגב שיטפיה נקט לשון עליהם. תדע, דבסוף דבריו מסיק שאם יצאו בשעת אכילה, מילת בנו מעכבתו, ולא כתב מילת בנם מעכבתם'. אמנם, לכאורה יש בזה דוחק.

לכאורה יש קצת דוחק בפירוש זה, שכן לשון רש"י היא: 'מצות מילה מוטלת עליהם', ומשמע שעצם מצוות מילה מוטלת עליהם, ואילו להצעת הציץ אליעזר לא מדובר במצוות מילה עצמה, אלא ברשות ואפשרות למול. אמנם, בפועל מתקיימת מצוות מילה, אבל לכאורה קשה לומר שהיא מוטלת על האישה. וכעין זה יש לדון לכאורה בדברי החשוקי חמד (יבמות מח, א ד"ה לפי זה), שנקט בדעת רש"י והמהרש"א שלא מדובר כלל על מצוות מילה, אלא על הסרת 'טומאת גוי', דלכאורה מרש"י נראה שמדובר במצוות מילה, שהיא דייקא מוטלת על האישה.

הרב שרגא קלמנוביץ²³ הקשה עוד על פירוש רש"י והמהרש"א, דמדבריהם עולה שאלמלא מילת הקטן המעכבתה, האישה הייתה עושה פסח, והרי מדובר ביולדת ביום השמיני ללידתה, שבו היא אסורה לגעת בקודש ולבוא למקדש, עד מלאת ארבעים ימי טהרתה (ויקרא יב, ד). ולכאורה יש דוחק גדול בהעמדת סתמא דגמרא בכגון שעברה ארבעים יום מלידתו ועדיין לא נימול, בלי שהדבר הוזכר בגמרא.²⁴ וגם קשה להבין מדוע הגמרא נדחקה להעמיד במקרה נדיר זה, ולא העמידה במקרה של מילה בזמנה, כשהנידון הוא רק על האב ללא האם.

משומד ואביו באכילת קרבן פסח

והנה, מבואר בגמרא (פסחים צו, א) ובראשונים שבכלל 'בן נכר' שאינו אוכל בפסח, כלול גם משומד. לפי זה יש לדון האם דין העיכוב לאב שנאמר בערל נאמר גם במשומד. בספר תפארת שמואל (עמ' עד) הובא בעניין זה בשם הרב שמואל אוירבך:

שאלתי את מרן וכו',²⁵ האם כמו שערלת בניו ועבדיו מעכבו מאכילת קרבן פסח, האם גם הווי בני נכר שנתנכרו מעשיהם לאביהם שבשמים מעכבים אותו.

23. במאמרו: מילת הנולד בשבת אחר מיתת האם, בקובץ צהר יב, עמ' עח.

24. אמנם, מה שכתב הרב קלמנוביץ' לדחות משום שיש צד לחייב אישה במילה שלא בזמנה, אינו ברור ומבוסס כל כך. ובפשטות נראה שהיא פטורה מעצם המצווה למול את בנה, בין בזמנה ובין שלא בזמנה.

25. [היינו שמחבר הספר שאל את הרב אוירבך. המילה וכו' מופיעה כך במקור.]

פסח להי | סימן ג
מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח

ובתחילה השיב שהוי כערלים, ושוב אמר שצריכים לחשוב בזה. ועיין מוריה
שנה ז' ניסן עמ' רי"ז.²⁶

וכן משמע ממה שכתב הגבורת ארי (תענית יז, ב ד"ה כל):
וראיתי לרש"י ז"ל בפירוש החומש פרשת בא, אקרא דכל ערל לא יאכל בו וכל
בן נכר לא יאכל בו (שמות יב, מח), פירוש: כל ערל, להביא שמתו אחיו מחמת
מילה; וכל בן נכר, שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים לא יאכל.
נראה דמשמע לרש"י דבן נכר היינו שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים באיזה
עבירה שיהיה, ואם כן ודאי מוכח שפיר דכל ערל לא יאכל היינו שמתו אחיו
מחמת מילה, דאי במומר לערלות דוקא, למה לי, היינו בן נכר.

הגבורת ארי ממשיך ודן באריכות בדברי רש"י הללו, ומכל מקום הנצרך
לעניינינו הוא המבואר מדבריו שמומר לערלות היינו בן נכר ואין כל נפקא מינה
ביניהם. והרי אי איתא שרק מומר לערלות מעכב את אביו ולא בן נכר, לאו היינו
הך, ויש רבותא במומר לערלות שמעכב את אביו, ומובן היטב מה החידוש בקרא
דכל ערל לא יאכל בו אף אם מדובר במומר לערלות ולא במתו אחיו מחמת
מילה. ומזה ניתן לדייק שגם הגבורת ארי הבין כנטיית הגר"ש אורבך. ואולם
אין בזה הכרע, ואין זה ברור שהגבורת ארי נחית לכל זה והתכוון לנקוט
שהמשומד פוסל את אביו.

מכל מקום, תהא דעת הגבורת ארי אשר תהא, לפי המתבאר נמצא שהדין
שמילת בניו ועבדיו מעכבתו אינו נובע מפשט הכתובים אלא מדרשת חז"ל,
ובפשטות נראה שאין לך בו אלא חידוש, שזה דין שנאמר במילה ולא במי
שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. ובאמת הרמב"ם הביא את הדין דמילת זכריו
ועבדיו בפ"ה מהל' קרבן פסח, ואת הדין דמי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים
הביא רק בפ"ט. ובסוף פ"ט שב והוסיף דינים במילת בניו ועבדיו, ולא נחת כלל

26. [נראה שהכוונה למאמרו של האדמו"ר מביאלא ירושלים-לוגאנו (הרב בן ציון רבינוביץ): בן
הנכר באכילת הפסח, בקובץ מוריה, שנה לד גיליון י-יב (תו-תח), ניסן תשע"ו, עמ' ריא-ריח.
יעוין שם.]

פסח לה' | סימן ג
מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח

לומר שגם משומד מעכב את אביו מעשיית פסח. ומלבד כל זאת, לפי המתבאר אין המילה מעכבת אלא כשהאב בחר בה, ולא כשהוא אנוס ואין הדבר בשליטתו, וכדמוכח מדין ערלות בבנו גדול שאינה מעכבתו. ולפי זה נראה פשוט שאין המשומד מעכב את אביו, דמשומדות לא שייכא אלא בגדול, והרי גדול כבר אינו ברשות אביו, וכדברי המדרש (בראשית רבה סג, י):
צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה. מיכן ואילך, צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה.

ומשמעות המדרש שאחרי גיל שלוש עשרה אין האב נענש על חטאי הבן, וכפי שאכן ביארו רוב פרשני השו"ע (על הרמ"א או"ח רכה, ב). ומה שפירש הלבוש (שם) שברכת ברוך שפטרנו היא משום שעד גיל שלוש עשרה הבן נענש על חטאי האב, לכאורה אינו במשמעות המדרש. וכבר עמדו על כך האחרונים על אתר (אליה רבה, חכמת שלמה ומגן גיבורים).

סיכום ומסקנות

(א) עלה בידינו שערלות מעכבת מעשיית פסח הן את הערל, הן את אביו כשמדובר בקטן, הן את אדונו כשמדובר בעבד. במקרה של ערלות באונס יש חילוק בין הערל עצמו, שאינו יכול לעשות פסח, ובין אבי הערל או אדונו, שיכול לעשות פסח, ואף אם מדובר באונס שאינו גמור. ואין בזה חילוק בין אונס בזמן השחיטה בלבד לאונס בזמן האכילה בלבד, ובין שניהם לאונס הכולל את זמן השחיטה והאכילה גם יחד.

(ב) בנוגע לתינוק שמילתו נדחתה מסיבה רפואית – נראה שכל שהדחייה נעשתה על פי מורה הוראה מובהק ומנוסה, אין הדבר מעכב את האבות מעשיית הפסח, ואף אם מדובר רק בחשש רחוק לסיכון.

(ג) במקרה שהאונס אינו בעצם הערלות אלא ביכולת המעשית של אבי הערל או אדונו למולו, וכגון שהבן גדול ועומד ברשות עצמו ואינו מעוניין למול, נראה שהערלות אינה מעכבת אלא את הערל בעצמו ולא את אביו ואדונו. צ"ע אם ערלות של קטן מעכבת רק את אביו או גם את אמו, וייתכן שהדבר תלוי

פסח להי | סימן ג
מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח

במחלוקת ראשונים. לעומת זאת, בערלות של עבד שנמצא בבעלות אישה, נראה שיש הסכמה שהערלות מעכבתה.

(ד) דין עיכוב האב לא נאמר במשומד, אלא רק בערל.

סימן ד

ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבת פסח

פתיחה

בגמרא נאמר שיש לבקר את קרבן הפסח ארבעה ימים קודם שחיטתו, ונאמר שיש לנהוג כך גם בקרבן התמיד. בסימן זה יתבארו דברי הגמרא והראשונים בעניין עצם הביקור ובדין בהמה שהוקרבה ללא ביקור ארבעה ימים קודם שחיטתה, או ללא ביקור כלל. שיטת הרמב"ם קובעת מקום לעצמה, ולכך מוקדש הסימן הבא.

א. סוגיית הגמרא ופירושי רש"י ור"ח

סוגיית הגמרא הלומדת שיש חיוב ביקור בקרבן תמיד ובפסח מצרים

במשנה (פסחים צו, א) נמנו ההבדלים שבין פסח מצרים לפסח דורות, והראשון שבהם הוא ש'פסח מצרים מקחו מבעשור' ואילו פסח דורות אינו טעון מקח בעשור. בגמרא (שם) התבאר המקור להבדל זה:

מנא לן? דכתיב (שמות יב, ג): 'דברו אל כל עדת ישראל לאמר בְּעֶשֶׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה ויקחו; זה מקחו מבעשור, ואין פסח דורות מקחו מבעשור.

אלא מעתה (שם, ו): 'והיה לכם למשמרת¹ עד ארבעה עשר יום לחדש הזה', הכי נמי זה טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה ואין אחר טעון ביקור? והתניא, בן בג אומר: מניין לתמיד שטעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה, שנאמר (במדבר כח, ב): 'תשמרו להקריב לי במועדו', ולהלן הוא אומר 'והיה לכם

1. 'למשמרת – ביקור, שלא יהא בו מום, מבקרין אותו כל ארבעה, וכתוב 'הזה'; הכי נמי דממעטי [פסח דורות וכל] שאר קרבנות' (רש"י).

פסח לה' | סימן ד
ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבן פסח

למשמרת עד ארבעה עשרי; מה להלן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה, אף כאן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה? שאני התם, דכתיב 'תשמרו'. ופסח דורות נמי, הכתיב (שמות יג, ה): 'ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה' – שיהו כל עבודות חדש זה כזה.² אלא ההוא 'הזה', למעוטי פסח שני דכוותיה.

2. לכאורה ניתן לדייק כבר ממשנתנו שביקור נוהג בפסח דורות, שהרי המשנה מנתה את ההבדלים בין פסח מצרים לפסח דורות ולא התייחסה לביקור. ונראה שניתן לבאר בשני אופנים מדוע הגמרא לא התייחסה לכך: (א) אין במשנה התייחסות לדרשות הפסוקים, שהן נושא הסוגיה. וכעין זה כתב המשמרות כהונה (שם ד"ה אלא) (ב) אין הכרח שהמשנה ממעטת ביקור, וייתכן דתנא ושייר. וכן כתב בשלמי תודה (דאנה; שם ד"ה אלא). ואמנם ישנו כלל הקובע שבמשנה שנוקטת בלשון 'אין בין', אין אומרים תנא ושייר (תענית יג, ב וב"ק סב, ב), אך נראה שלשון 'מה בין שונה, שהיא פחות החלטית ואין בה שלילה ברורה של הבדלים נוספים.

יש להוסיף שמצאנו באחרונים התייחסויות להבדלים נוספים בין פסח מצרים לפסח דורות, המוכיחים לכאורה שתנא ושייר: האדר"ת בשו"ת מענה אליהו (סי' יז ד"ה ומש"כ, ליד הערה 39) הוכיח שתנא ושייר ממה שדנו בירושלמי (פסחים ט, ה) אם מומים שונים פוסלים בפסח מצרים, ולא פשטו זאת לחומרא מעצם זה שהמשנה לא הזכירה את העניין כהבדל בין פסח מצרים לפסח דורות (ויעוין בזה עוד בחת"ס ז, לא ד"ה אלא, ואכמ"ל). ויש להוסיף שתנא דמתניתין שייר את כל עניין השחיטה בעזרה וזריקת הדם על המזבח ועל ידי הכהנים, ואכילת הפסח בתוך ירושלים, שנוהגים בפסח דורות ולא נהגו בפסח מצרים. וייתכן שגם כל דיני הטומאה לא היו קיימים בפסח מצרים, שנעשה לפני קבלת התורה ולא מצינו שהזהירה התורה על עשייתו בטהרה. ושמא יש לדחות ולומר שלא נחת התנא לכל דיני קדשים קלים הנוהגים בפסח, ודיונו הוא רק בדינים שהתייחד בהם פסח משאר הקרבנות. וצ"ע. ובפירוש הכתב והקבלה (שמות יב, מז) עמד על הבדל נוסף בין פסח מצרים לפסח דורות שלא נזכר במשנה, שפסח מצרים נשחט דווקא למשפחות ולא בערבוביה ואילו בפסח דורות אין דין כזה (אך יעוין גם בדבריו שם, ו: 'ובזה נמי אתי שפיר' וכו'). ובבני יששכר (מאמרי חודש ניסן ד, יב ד"ה והנה דעת הראב"ד) עמד על שני הבדלים נוספים שקיימים בין פסח מצרים לפסח דורות לפי הראב"ד: צליית הפסח עם גיד הנשה בתוכו, וטבילת אמהותיו. ואכמ"ל בכל העניינים הללו. ויעוין עוד בהלכות פסח מצרים שבספר מנחת יוסף (ברנשטיין; סי' ב).

בהקשר זה, יצוין כי במשנה הסמוכה למשנתנו (פסחים צה, א) התבארו ההבדלים שבין פסח ראשון לשני, וגם שם הלשון היא 'מה בין', ובתוס' הרשב"א (צה, א ד"ה במה) וכן בתוס' שלנו (יומא כט, ב סד"ה אלא; פסחים צה, א ד"ה מה) כתבו על משנה זו דתנא ושייר, שהרי איכא למ"ד שעל ביטול פסח ראשון חייבים כרת ולא על ביטול פסח שני, וכן איכא למ"ד נשים בראשון

קג

הגמרא למדה מהמילה 'הזה' המופיעה בפסוק המחייב מקח בעשור, שחיוב זה נאמר דווקא בפסח מצרים. הגמרא הציעה ללמוד מיעוט דומה גם מהמילה 'הזה' שבפסוק המחייב ביקור ארבעה ימים לפני השחיטה, והקשתה על כך מדברי בן בג בג שהחיל את חובת הביקור גם על קרבן התמיד. ופירש רש"י (לפי נוסח הדפוסים שלנו):

מה להלן כו' – וכי היכי דלדורות בתמיד בעי ביקור, הוא הדין ודאי לפסח דורות. ופסח דורות נמי כו' – בניחותא. שיהו כל עבודות של חדש הזה כזה – כל פסחי דורות הוקשו זה לזה, ומיהו, לענין מקחו מבעשור אמעיט מהזה, והאי הזה דגבי ביקור דריש ליה למלתא אחריתא, כדמפרש ואזיל.

קושי בהבנת רש"י שתמיד מלמד על פסח דורות

והנה דברי רש"י צריכים ביאור: הרי הצורך בביקור בתמיד נלמד מגזירה שווה, ולא מובן כיצד אפשר להשליך ממנו לפסח. וכבר עמדו בזה האחרונים. המהרש"א כתב:

חובה ובשני רשות, וכן דין השחיטה בשלוש כתות נאמר דווקא בראשון ולא בשני (בנוגע לפרט זה, יעוין במה שכתב הגרי"פ פערלא בבאורו לספר המצוות של רס"ג, עשה נז ד"ה ונראה ברור), וכן דין הביקור ארבעה ימים לפני פסח נוהג בראשון ולא בשני; והתוס' עצמם צידדו לומר שבפסח שני אין דין שצריך להקריבו אחרי התמיד דווקא כדן הראשון (אמנם בתוס' מנחות מט, ב ד"ה תלמוד, נקטו שפסח שני שווה לראשון בזה; ויעוין בזה לקמן עמ' תסט), וכל ההבדלים הללו לא נזכרו במשנה. ושמא יש בזה כדי לסייע להבנה שתנא ושייר גם במשנתנו הסמוכה לה.

יש להוסיף שבספר דף על הדף (פסחים צה, א ד"ה ולפי הני"ל) הקשה על דברי התוס' הללו, ממה שכתב הנודע ביהודה (מהד"ת יו"ד, רה) שלא שייך לומר תנא ושייר כשהדינים המשוירים מרובים מהדינים שנשנו. עד כאן קושייתו. ואי איתא לכל האמור לעיל, יש להקשות כן גם על המשנה דידן. וצ"ע. וכעין דברי הנודע ביהודה כתב גם הערוך לנר (כריתות ג, א ד"ה וכן). ויצוין כי הנודע ביהודה עצמו בספרו צל"ח (פסחים צה, א ד"ה מה בין) כתב על המשנה בדף צ"ה דתנא ושייר. ויעוין עוד בימי שלמה (הלי קרבן פסח י, טו).

כעין דיון זה, דנו ביד מלאכי (כללי התלמוד, תג) ובמגדל חננאל (על הרמב"ם הלי עבדים ד, ו ד"ה וראיתי להרב), האם ניתן לומר תנא ושייר כשלשון המשנה היא 'מה בין'. ויעוין עוד במזבח אבנים (ח"א סי' טו אות יא) שמנה הבדלים רבים בין פסח מצרים לפסח דורות.

פסח לה' | סימן ד
ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבן פסח

דסלקא דעתך ד'זה' לאו מיעוטא היא לתמיד, הוא הדין דלא ממעט פסח דורות. אבל למאי דמסיק דשאני התם דכתיב 'תשמרו' ולכך לא ממעטינן ליה מ'הזה', שפיר הוה מצינן למימר ד'הזה' ממעט פסח דורות, אי לאו דאיכא נמי ביה קרא 'ועבדת'.

אך לכאורה יש בזה דוחק, דסוף סוף אין שום הכרח למקשן, והתירוץ ממש מונח בדברי הברייתא, שהדרשה הייחודית לתמיד מ'ועבדת' כתובה בה במפורש.

ובתוס' יו"ט (ערכין ב, ה) כתב בביאור דברי רש"י:

אמנם התם בפסחים מה שפירש"י כן, דפסח דורות ילפינן מתמידין, לא פירש כן אלא לפי המקשן, שלא הקשה אלא מתמידין, דלא נוכל לומר הזה דממעט; ואי לאו דהוא הדין לפסח דורות, אם כן לא הוה מקשה מידי; דהא המיעוט נוקמה לפסח דורות. אבל לפי התרצן, למדנו לפסח דורות מדכתיב ועבדת את העבודה [הזאת] בחדש הזה, שיהיו כל עבודות חדש זה כזה.

ביאור דבריו: אלמלא היה פסח דורות נלמד מתמיד, לא הייתה כלל קושיה מתמיד, 'דהא המיעוט' דזה טעון ביקור ואין אחר טעון ביקור, 'נוקמה לפסח דורות'. דא עקא, שגם אם אכן היה הכרח להבין כך את כוונת המקשן, סוף סוף לא התבאר בדברי התוס' יו"ט הא גופא מנלן, שפסח דורות אכן נלמד מתמיד. והרי זה היה עיקר הקושי. מלבד זאת, פשטות הדברים היא שכל קרבן שאינו פסח מצרים התמעט מביקור, ולכאורה הקושיה מתמיד כן מובנת גם אלמלא היה פסח דורות נלמד ממנו.

והנה, בדקדוקי סופרים על אתר (קמט ע"א בדפי הספר, הערה י) כתב: 'רש"י ד"ה מה להלן, ליתא בכתב יד', דהיינו שכל הדיבור חסר בכתב יד.³ גם האור זרוע (ח"ב הל' פסחים סי' רטז) פירש את הסוגיה בדרכו של רש"י ואף ציטט חלקים נרחבים מפירושו וסיים ב'עכ"ל רש"י', ולא הביא דיבור זה, אלא כתב:

3. כוונתו לכ"י מינכן 216, עמ' 109 בעמודי כתב היד (עמ' 223 בגרסה הסרוקה).

פסח לה' | סימן ד
ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבת פסח

ישאני תמיד דכתיב תשמרו' ותו לא. ויש להוסיף שהלשון 'הוא הדין ודאי' אינה אופיינית לרש"י, שכן מצינו בפירושו לרש"י כחמש מאות פעמים את הביטוי 'הוא הדין', ואפילו פעם אחת לא הוסיף את המילה 'ודאי'. ואולי יש מקום לצרף זאת לקושי הענייני הנ"ל שלכאורה קיים בדברי רש"י לפי גרסת הדפוסים, ולצדד בגרסה שבה לא מופיע הלימוד מתמיד לפסח דורות. וצ"ע.

נמצא שישנן שתי אפשרויות בהבנת דברי הגמרא לפי רש"י: לפי הגרסה שלפנינו, כבר בשלב הראיה מתמיד, הגמרא מבינה שגם פסח דורות טעון ביקור: 'הוא הדין ודאי לפסח דורות'. לפי גרסת כתב היד הנ"ל, רש"י לא כתב שהדרשה מתמיד מלמדת גם לפסח דורות. וניתן להבין שמתחילה הקשתה הגמרא מתמיד בלבד, ותירצה דשאני תמיד, ולאחר מכן הקשתה מפסח בלבד.

ביאור הצורך להעמיד את דרשת 'הזה' דווקא בפסח שני ולא בשאר קרבנות שפטורים מביקור

והנה, יש להבין מדוע צומצמה דרשת 'הזה' לפסח שני בלבד. דלכאורה, כפי שיישבה הגמרא את הקושי מתמיד דשאני תמיד, כך היה לה ליישב את הקושייה מפסח דורות דשאני פסח דכתיב ביה 'ועבדת', ועדיין יש משמעות גדולה לדרשה זו, ללמד שכל שאר הקרבנות פטורים מביקור. ואין לומר שהפטור התייחס רק לפסח דורות ולא לשאר הקרבנות, שכן אם הוא היה מתייחס רק לפסח דורות לא היו מקשים מתמיד.

ואולי קושי זה הוא שגרם לרש"י, לפי גרסת הדפוסים שלנו, להבין שהקושיה מתמיד מבוססת על לימוד לפסח דורות. דהבין רש"י שמעיקר לא הייתה הוה אמינא לרבות לביקור אלא פסח דורות, ולכן לא היה צורך למעט מביקור אלא פסח דורות. וגם הקושי מתמיד אינו אלא משום שהריבוי לתמיד מרבה גם פסח דורות. וצ"ע.

הבנת רש"י את הדרשה המרבה ביקור בפסח דורות

וכאמור, רש"י כתב על דרשת 'כל עבודות חדש זה כזה' שהיא נאמרה בניחותא, וכן כתב האור זרוע (פסחים, רטז). משמעות הדבר היא שאין בה קושי

פסח לה' | סימן ד
ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבת פסח

ושינוי הנחה, אלא תמיכה או לפחות התאמה להנחה ידועה. דבריהם צריכים ביאור, שהרי לפי האפשרות השנייה שהוצעה לעיל, לאחר דרשת בן בג בג הגמרא הבינה שרק פסח מצרים ותמיד טעונים ביקור, וממילא חיוב ביקור בפסח דורות הוא מחודש, והמסקנה העולה ממנו היא ביטול דרשת 'הזה' ויציקת תוכן חדש לתוכה – מיעוט פסח שני מחיוב ביקור. ולכאורה אין הדבר בניחותא.

ייתכן שיישוב הקושי הוא שמשמעות לשון 'בניחותא' אינה בהכרח שהדרשה אינה מחדשת דבר, אלא שהיא נאמרת בהסכמה ובהשלמה, ולא בהנגדה. ובנידונו: הגמרא יישרה את הקושי מתמיד בכך שיש בו דרשה מיוחדת, ובהמשך לזה הוסיפה הגמרא ואמרה שיש דרשה מיוחדת גם לפסח. ואמנם התחדש דין מדרשה זו, ונסתרה הנחת היסוד שפסח דורות אינו טעון ביקור, אך הדבר לא נעשה בהנגדה למה שנאמר שתמיד טעון ביקור, אלא בהמשך למה שנאמר שתמיד טעון ביקור.

ועדיין הדברים סובלים מדוחק, דסוף סוף הנחת הגמרא הייתה שפסח דורות אינו טעון ביקור, והנחה זו כן משתנה, ודוחק לומר שיש כאן ניחותא. וצ"ע. ובאמת רבינו חננאל פירש שהגמרא מקשה ולא שהדברים נאמרים בניחותא: 'אקשינן תוב: ופסח דורות אמאי אינו טעון ביקור ארבעה ימים, והכתיב ועבדת' וכו'.

הרמב"ם הביא את דין הביקור בתמיד אך השמיטו בפסח

הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין א, ט) הביא את דין הביקור בנוגע לתמיד: אין פוחתין מששה טלאים המבוקרין בלשכת הטלאים שבמקדש, והיו מוכנים קדם יום הקרבה בארבעה ימים. ואף על פי שהיו מבקרין אותו מתחילה, לא היו שוחטין את התמיד עד שמבקרין אותו שניה קודם שחיטה, לאור האבוקות. ומשקין אותו מים בכוס שלזהב, כדי שיהיה נוח להפשט.

עם זאת, בנוגע פסח לא הזכיר הרמב"ם כלל שיש דין ביקור. ודבריו צריכים ביאור לאור האמור בסוגיה שפסח דורות טעון ביקור. ויעוין בשיטתו בסימן הבא.

סיכום ביניים: שיטות הראשונים בדיון הביקור

עלה בדינו, כי כל הראשונים שפירשו את הסוגיה בפסחים – ר"ח, רש"י, תוס', תוס' הרשב"א, פסקי הרי"ד, האור זרוע והמאירי – הגיעו למסקנה שפסח ותמיד טעונים ביקור ארבעה ימים קודם הקרבנות,⁴ וכולם מלבד המאירי הבינו שרק פסח שני אינו טעון ביקור.⁵

4. דין הביקור מוזכר אף בפיוט הקדום 'אומר אף אני כשומע'; נדפס במחזור לפסח, מהד' פרנקל, עמ' 17 שורה 2.

5. המאירי כתב (פסחים צו, א ד"ה וזה שביארנו): 'ופסח שני, אף הוא כראשון לענין בקור', ודבריו צ"ע לפי המתבאר. ויעוין במנחת סולת (זעהמאן; מצווה ה, דף כו ע"ג ד"ה ודע) שכתב: 'ודע שלולא פירוש רבותינו בזה שאמר למעוטי פסח שני, הייתי אומר להיפוך, שגם פסח שני בעי ביקור, וכמו שכתב הח"ס הנ"ל, רק דכוונת הש"ס ש'זהה' מיעט פסח מדבר דכוותיה, דלא היה עוד בארץ, וקורהו פסח שני, דהיה שני במדבר, אבל לדורות בעי בין פסח ראשון בין פסח שני ביקור. אמנם מחמת שלא מצאתי מהקדמונים מי שיאמר כן, על כן מסתפינא לפרש כן'. ועתה נמצא מקור בקדמונים המצריך ביקור בפסח שני. דא עקא, שלכאורה אין זה מרווח כלל לומר שהלשון פסח שני מתייחסת לפסח מדבר, ויעוין בזה עוד לקמן (עמ' קלה).

ומה שציין המנחת סולת לחת"ס, כוונתו למה שכתב החת"ס (שו"ת יו"ד, רלג ד"ה אמנם) בתוך דבריו: 'יו"ד אייר יום בקור פסח שני. ויעוין בליקוטי הערות (על שו"ת חת"ס שם) ובילקוט ביאורים (בגמרא מהד' עוז והדר; פסחים צו, א ד"ה כוונת החתם סופר), שצינו לאחרונים נוספים דשקלו וטרו בדברי החת"ס הללו. ויעוין עוד במנחת יוסף (ברנשטיין; סי' ג הערות ב-ג) בענין ביקור בפסח שני.

במכתב שכתב הרב יהודה אריה דינר, נזכר י"ג אייר תשס"ג כיום ד' לביקור פסח שני (נדפס בקובץ קול התורה נה (תשס"ד), עמ' נא). בהמשך המכתב בירך הרב דינר את הנמען, הרב ואזנר, שיכבר השנה כבוד תורתו שליט"א יזכה לאכול פסח שני במהרה בימינו אמן, וברכה זו נוגעת לסוגיה של פסח שני בשנה שלא נעשה בה פסח ראשון, ויעוין בזה לקמן (סי' כ), וכן לשאלה אם פסח שני דוחה את הטומאה, שנחלקו בה חכמים ור' יהודה (פסחים צה, ב), והרמב"ם (הל' קרבן פסח י, טו) והמאירי (פסחים שם ד"ה פסח; יומא נ, א ד"ה כל) פסקו כחכמים שאינו דוחה, וכן סתמא דגמרא במקום אחר (יומא נא, א), וכן כתבו האחרונים (בית שערים או"ח סי' שז ד"ה אמנם כ"ז; שער הקרבן כג, ט; קרבן פסח כהלכתו, הל' פסח שני סעיף יט עמ' רנז; מנחת יוסף הנ"ל סי' ג סעיף יב).

יצא מן הכלל הרמב"ם שהשמיט את דין הביקור בפסח, ולמדו מכך כל מפרשיו שסבור שאין פסח טעון ביקור. וכדעת הרמב"ם כתב גם המיוחס לרשב"א במנחות. ויעוין בדבריהם בסימן הבא.

ב. האם הביקור מעכב?

דיון האור זרוע והכרעתו שהביקור מעכב

הפוסקים דנו בשאלה האם הביקור מעכב, דהיינו, האם ניתן להקריב בהמה שלא בוקרה ארבעה ימים קודם שחיטתה. ראש המדברים בדיון זה הוא האור זרוע (שם), שכתב:

ואין בידי לפרש אם הביקור מעכב אם לאו. ומסתברא דאינו מעכב, אלא אע"ג שלא בקרוהו ד' ימים קודם שחיטה, מכל מקום הואיל שאנו רואים עכשיו לפנינו שאין [בו] שום מום, שוחטין ומקריבין אותו, הואיל ולית ליה מבוקר. ולכאורה מסתייעא מילתא משלהי מרובה (ב"ק פב, ב), דתנו רבנן: כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה, היה הורקנוס בחוץ ואריסטובלוס מבפנים; בכל יום ויום היו משלשלים להם דינרים בקופה, והיו מעלין להם תמידים. משמע לכאורה שלא היו מבוקרים. ותו מסתברא דהואיל דשאר קרבנות אפילו לכתחילה לא בעי ביקור ד' ימים, סברא היא לומר שתמיד ופסח יהיו כשרין בלא ביקור היכא דלא אפשר.

ומיהו נראה דביקור מעכב, דתניא בתוספתא דפסחים (ה, ה): אמר ר' יוסי: שמעתי שהשוחט תמיד בשבת דאינו מבוקר, שחייב חטאת ויחזור ויביא תמיד אחר להכשירו, חוץ מן הנשחט, שנאמר: 'תמימים יהיו לכם'; כשהן מבוקרין הן תמידין, ושאינן מבוקרין אינן תמידים. ועל כרחך דלית ליה מום, דאי אית ביה מום, צריכא למימר:

ובאמת, גם מלשון 'אינן מבוקרין' נראה שהרעותא של כבשי תמיד אלו היא עצם היותם בלתי מבוקרים, ולא מום שנמצא בהם. ודברי התוספתא הובאו גם בגמרא (סוכה מב, א), וכתבו שם התוס' (ד"ה שאינו): 'ואפילו נמצא תם, משום

דטעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה, דבפרק מי שהיה טמא יליף לה מפסח בגזרה שוה', וכן כתבו בתוס' הרא"ש (שם ד"ה מהו).⁶

נראה שהאו"ז דחה את שתי הראיות הראשונות מכיוון שאין הן מוחלטות. על הראיה הראשונה יש לדון, שהרי חילותיו של אריסטובלוס צרו על אנשיו של הורקנוס ולמרות המצור הם שלשלו להם כבשים מדי יום, ונראה שהחריגה זו נבעה מכך שגם הם חפצים היו בהקרבת התמיד, שיהודים היו. והסיבה שהפסיקו להביא היא שהשתכנעו שקרבן התמיד מגן על אחיהם הנצורים. וממילא אין שום הכרח לומר שלא ביקרוהו כדת וכהלכה. וכבר עמד בזה התורת חסד (או"ח כג, א). ובהערות הגריש"א (פסחים צו, א ד"ה מנין) דחה את הראיה באופן אחר: 'ויש לדחות, דאפשר שהיו להן ששה טלאים מבוקרין, וכל יום הוסיפו עוד שני טלאים, והקריבו מהמבוקרין כבר'. והלימוד משאר קרבנות בוודאי אינו מוכרח. ונראה שמסיבה זו הכריע האו"ז לחומרא.

חילוק בין תמיד לפסח

ואולם, לכאורה יש לדון גם על הראיה מהתוספתא שהביקור מעכב, שהרי מפורש בתוספתא שהעיכוב נלמד מהאמור: 'תמימים יהיו לכם', ונמצא שבעצם חיוב הביקור שנלמד בגמרא בפסחים, לא נאמר שהדבר לעיכובא, ומעתה לא התחדש שהביקור מעכב אלא בתמיד ולא בפסח, ואדרבה, יש בזה קצת ראייה שבפסח הביקור אינו מעכב. ואף שגם בפסח נאמר שצריך להיות תמים (שמות יב, ה), סוף סוף חז"ל לא דרשו כן לגבי פסח. ואין לומר שדי במילה 'תמים' ללמד זאת, דתמימות אינה תלויה בהכרח בביקור, והראיה לכך היא מכך שגם כל שאר הקרבנות צריכים להיות תמימים, והדבר אף נאמר בפירוש בתורה

6. ויעוין בשו"ת זרע אברהם (לופטביר; נספח לסי' ו, אות כ) שנתקשה לפי זה מדוע אמרה המשנה (פסחים עא, ב) שהשוחט את פסחו בשבת ונמצא בעל מום, חייב, תיפוק ליה דפסול משום שאינו מבוקר. ותיירץ שהמשנה מתייחסת לפסח שני. ואולם כל הדינים המובאים במשנה זו נוהגים גם בפסח ראשון, ואי איתא שהדין הזה אמור דווקא בפסח שני, לא היה לה למשנה להביאו בסתמא, ולא היה לה לגמרא להימנע מלהעיר על כך. ובאמת נראה שגם בקרבן מבוקר יכול ליפול מום לאחר שביקרו.

פסח לה' | סימן ד
ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבן פסח

(בפרקים הראשונים של ספר ויקרא ובמקומות נוספים), ועם זאת אין בהם חיוב ביקור, אלא רק בתמיד ובפסח. וצ"ע.

מהספרא נראה שדעת ר' יוסי היא דעת יחיד

והנה, דברי ר' יוסי שבתוספתא הובאו גם בספרא (ויקרא, דבורא דנדבה פרשה ג אות יב):

'תמים יקריבנו' (ויקרא א, ג) – תמים יקדישנו. רבי יוסי אומר: 'תמים יקריבנו' – יבקרנו ויקריבנו. אמר ר' יוסי: שמעתי בשוחט תמיד בשבת שאין מבוקר חייב חטאת, ויביא תמיד אחר.

בשו"ת תורת חסד (שם, ב) הסיק מאופן הבאת הדברים בספרא, שדברי ר' יוסי בעניין השוחט בשבת תמיד שאינו מבוקר נובעים ממה שדרש מתמים יקריבנו. ואם כן, נמצא שר' יוסי חולק על ת"ק שדרש את 'תמים יקריבנו' לכך שצריך להקדיש תמים ולא לכך שהביקור מעכב, ומוכח שאין דעת ר' יוסי מוסכמת. ובלשון התורת חסד:

הרי דר' יוסי יליף דביקור מעכב מקרא דתמים יקריבנו ודריש מיניה יבקרנו ויקריבנו. ות"ק לא דריש כן רק תמים יקריבנו היינו תמים יקדישנו. וממילא לדידיה ליכא ילפותא שהביקור מעכב [...] ולפי זה יש מכאן ראייה גם כן לדברינו דלעיל, דר' יוסי הוא דסבירא ליה דביקור מעכב ורבנן פליגי עליה.

כן כתב גם המלבי"ם על אתר (ויקרא א, ג; אות כג במלבי"ם). ובדבר השוני בין דרשת ר' יוסי בספרא (מ'תמים יקריבנו') לזו שבתוספתא (מ'תמימים יהיו לכם'), כתב המלבי"ם שדרשה אחת נצרכה למצווה ואחת לעכב. ובחזו"א (פסחים ס"י קכד, לדף צו, א ד"ה וביקור) ציין לדברי המלבי"ם, והוסיף וכתב: 'ואפשר לפרש מדאמר לה בלשון יחיד פליגי רבנן עליה'.⁷ ובאמת דברי ר' יוסי

7. ויעוין כעין זה ברמב"ם (הל' שבת ג, כ ופיהמ"ש שבת א, יא) ובכס"מ (שם) ובב"י (או"ח רנה, ב), וכן ברמב"ם (שם ו, ז) ובב"י (שם שכו, יג), וכן ברמב"ם (שם יג, ג) ובב"י (שם שג, ג), וכן ברמב"ם (שם כו, יב ופיהמ"ש שם כ, ה) ובב"י (שם שב, ד). אך יש לחלק בין לשון 'רבי אומר' ללשון 'אמר רבי', וכן בין הלכה סתם לבין 'שמעתי'. ויעוין עוד ביד מלאכי (כללי התלמוד, כלל שיב).

לא הובאו בגמרא במשמעות של דעה הננקטת להלכה, אלא רק כראיה לנידון של מתעסק בדבר מצווה, ואין הכרח להוכיח מהבאתם בגמרא שכך הלכה.

פירוש המאירי לדברי התוספתא

ואולם המאירי (סוכה מב, א ד"ה כבר) רוח אחרת היתה עמו, וכך כתב: כבר ידעת שבעל מום אינו קרב לגבי מזבח, וכן ידעת שאין פוחתין בלשכת הטלאים מששה טלאים מבוקרים, ואעפ"כ צריך לבקרו בשעת שחיטה. וכל שחט תמיד שאינו מבוקר, אע"פ שהביאו מלשכת המבוקרים, אחר שלא בקרו בשעת שחיטה, פסול; וצריך להביא תמיד אחר, ואפילו נמצא תם לאחר שחיטה. שהרבה מומין יש שאין להם בדיקה אחר מיתה, שסימנין עשויין להשתנות. ומעתה אם שחטו בשבת חייב חטאת, שהרי שלא לצורך קרבן שחט.

מבואר בדבריו שחיוב החטאת נאמר דווקא אם לא ביקר את הבהמה בסמוך לשחיטתה, והסיבה לחיוב זה אינה שדין ביקור שנלמד בגמרא בפסחים צ"ו הוא לעיכובא, אלא שיש לחשוש למומים, ואין אפשרות לבדוק אחרי השחיטה. ולכאורה לפי זה צריך לומר דהא דקתני תמיד, הוא משום שזה הקרבן שמצוי ביותר להקריבו בשבת, ולא מכוח דין הגמרא בפסחים.

והנה, לכאורה יש קושי בדברי המאירי: המשמעות הפשוטה של דבריו היא שכל בהמה היא בחזקת בעלת מום, וזה וודאי אינו, שהרי הלכה פשוטה היא שמטיל מום בקדשים לוקה (ע"ז יג, ב ורמב"ם ה' איסורי מזבח א, ז), וכן אוכל קדשי קדשים חוץ לעזרה וקדשים קלים חוץ לירושלים (מכות יז, א ורמב"ם ה' מעשה הקרבנות יא, ה), ועוד רבים. ובפרט קשה ממה שכתב המאירי שהקרבת פסול אע"פ שהביאו מלשכת המבוקרים.

ועל כרחנו לא ניתן לומר שלכך כוונת המאירי. ונראה שבהזכירו את המומים שאין להם בדיקה לא התכוון המאירי לומר שיש חשש ממשי למומים אלו, אלא להסביר מדוע יש צורך בביקור סמוך להקרבה אע"פ שביקרו ארבעה ימים קודם. ועכ"פ היות הביקור מעכב אינה נובעת מחשש למומים אלא מדין התורה

פסח לה' | סימן ד
ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבת פסח

שהביקור מעכב, וכפי שהופיעו הדברים בספרא. והבין המאירי שהביקור של ר' יוסי אינו הביקור של בן בג בג בפסחים צ"ו.

איברא, דלכאורה דברי המאירי קשים מסיבה אחרת, שהרי בגמרא מבואר להדיא שדברי התוספתא אמורים דווקא על מי שהביא קרבן שלא מלשכת הטלאים המבוקרים. ואע"פ שהעמדה זו נעשתה מסיבה אחרת – לבאר מדוע חייב השוחט אף לר' יוסי שפטר את הטועה בדבר מצווה – סוף סוף אין בידו מקור לכך שעצם הביקור מעכב אפילו בבהמה שבוקרה כהלכה.

ונראה שהמאירי למד זאת מעצם ההוה אמינא של הגמרא שהשוחט בלי ביקור חייב בכל עניין, ולא חזרה בה הגמרא מכך אלא בגלל סיבה צדדית, אך לא מעצם הפסול של הקרבן. ואף שאין הכרח בדבר, רב גובריה דהמאירי להבין כך.

ומדברי המאירי מוכח שגם בהמה שאינה מבוקרת ארבעה ימים קודם הקרבנתה, לא נפסלת אלא אם כן לא בוקרה בסמוך להקרבנתה, אך אם בוקרה סמוך להקרבנתה, כשרה. ובזה נדחית באופן נוסף ראית האו"ז שהוכיח מהגמרא שביקור ד' ימים קודם הקרבה מעכב. וכבר כתבו כן האחרונים. וממילא יש ללמוד שדעת המאירי שגם בפסח אין ביקור ד' ימים מעכב, דלעניין זה אין סברה לחלק בין פסח לתמיד. וייתכן שכן דעת התוס', ולא כתבו שהביקור המוקדם מעכב אלא במקרה שלא נעשה ביקור כלל, אך אם היה התמיד מבוקר לפני שחיטתו היה כשר. והיה מי שרצה להוכיח מהלשון 'אינו מבוקר כהלכתו' שהתמיד היה מבוקר אך לא כהלכה, דהיינו שלא היה מבוקר ארבעה ימים קודם, אך נראה שאין זה מוכרח.

ראיה מהירושלמי שאין הביקור המוקדם מעכב

וכאמור, נראה שהאו"ז דחה את הראיה מהקנייני היום-יומית של קרבנות התמיד, מכיוון שהצרים עצמם היו בני ברית ואפשר שביקרו מבעוד מועד את הכבשים שהעבירו לתוך ירושלים. אך הגבורת ארי (תענית כט, א ד"ה מיהו) הוכיח שהביקור אינו מעכב, מדברים דומים שהובאו בירושלמי (תענית ד, ה) :

קיג

פסח לה' | סימן ד
ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבת פסח

רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי: בימי מלכות יון היו משלשלין להם שתי קופות של זהב, והיו מעלין שני כבשים. פעם אחת שילשלו להם שתי קופות של זהב, והעלו להן שני גדיים. באותה השעה האיר הקב"ה את עיניהם, ומצאו שני טלאים בלישכת הטלאים. על אותה השעה העיד רבי יהודה בן אבא על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות.

ואמר רבי לוי: אף בימי מלכות הרשעה הזאת, היו משלשלין להן שתי קופות של זהב והיו מעלין להן שני גדיים. ובסוף שילשלו להן שתי קופות של זהב, (והחלו) [והעלו] להם שני חזירים. לא הספיקו להגיע למחצית החומה, עד שנעץ החזיר, וקפץ מארץ ישראל ארבעים פרסה. באותה השעה גרמו העוונות, ובטל התמיד, וחרב הבית.

הרי ראייה בתרתי לכך שאין הביקור מעכב – הן מכך שהיו קונים אותנו לאותו היום ולא שלושה ימים מראש, הן מהקרבת הטלאים שנמצאו בלישכת הטלאים. מיהו לגבי הטלאים שנמצאו, אפשר שהם היו מבוקרים. והמעשה השני מקביל לבבלי בשינויים קלים, אך במעשה הראשון משמע שהצרים היו גויים, ואף על פי כן הקריבו את הגדיים שהם שלשלו. וכן הוכיח ערוה"ש (קדשים קב, ו) מהירושלמי.⁸

הוכחה שהביקור אינו מעכב מכך שלא שנה עליו הכתוב

ועוד הוכיח ערוה"ש (שם) שהביקור אינו מעכב, מכך שלא שנה עליו הכתוב, וידוע הכלל דבקדשים בעינן שנה עליו הכתוב לעכב. וכבר כתב כן לפניו בתפארת ישראל (ליפשיץ; חומר בקודש ב, כו), אלא שדחה ראייה זאת:

אין להקשות איך יפסל בדיעבד כשלא בקרו, הרי לא שינה עליו הכתוב לעכב? דנ"ל דכיון דכל עיקר ביקור בתמיד מפסח מצרים ילפינן לה בגי' דמשמרת משמרת (כפסחים דף צו, א), אם כן הרי בפסח כתיב חוקה לעכב.

8. וציין למקבילה בירושלמי (ברכות ד, א), והם הם הדברים.

ואולם מבואר בגמרא ובראשונים שגם בפסח נאמר הכלל דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב, בנוגע לשחיטה למנויו (פסחים סא, א),⁹ וכן בנוגע לשחיטה שלא לשמו (מכילתא בא, מסכתא דפסחא פרשה יא ד"ה ושחטו), וכן בנוגע לשחיטה על חמץ (תוס' פסחים סג, א ד"ה השוחט; וכן תוס' הרשב"א שם ד"ה השוחט).¹⁰ ולכאורה נראה שהמקורות הללו נשמטו מהתפארת ישראל,¹¹ וצ"ע. איברא, דבירושלמי (פסחים ז, ב) מבואר שהדבר תלוי במחלוקת אמוראים, שלר' לעזר¹² גם בפסח צריך שישנה עליו הכתוב לעכב, ולר' שמואל בא אבודמא אין בכך צורך משום שפסח נקרא חוקה. ומכל מקום, דברי הבבלי והראשונים המה לנו לעיניים.

ובערוך לנר (סוכה מב, א על תד"ה שאינו) כתב:

מוכח דס"ל להתוס' דביקור בתמיד מעכב, וכבר תמה הכפות תמרים מנ"ל כן, שהרי בקדשים בעינן שינה עליו הכתוב לעכב.¹³ אמנם בחידושי לפסחים כתבתי דלפי מה ששמע שם (צו, א), ילפינן בקור מיתשמרו' שהוא לשון בקור, דילפינן מיוהיה לכם למשמרת' דפסח.

וחבל על דאבדין ולא משתכחין, שחידושי הערוך לנר על פסחים לא ראו אור הדפוס, ובוודאי היו מאירים את עינינו בסוגיה זו ובסוגיות נוספות. ומכל מקום,

9. ובערכי תנאים ואמוראים (ערך רב יצחק בר אבדימי ד"ה ותו) למד מזה לשחטו למולים על מנת שיתכפרו בו ערלים.

10. ויעוין עוד בלחם יהודה (עייאש; ה' קרבן פסח א, ה) ובבני שמואל (עדאווי; ה' קרבן פסח א, יא) שנימקו את כשרותו של פסח שלא נשחט בשלוש כתות, בכך שלא שנה עליו הכתוב לעכב. ובדברי יציב (או"ח רכד, ד ד"ה ובאמת) נטה מדרכם, אך הסכים לעיקרון שגם בפסח נאמר הכלל דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב. ובחיל המקדש (סי' י [קרבן פסח] אות א ס"ק ה ד"ה וראיתי) כתב בשם אחד הראשונים שגם בפסח אמור הכלל דשנה עליו הכתוב לעכב, יעו"ש, אך לא הצלחתי לאתר את מקורו.

11. ואף ממני הם נשמטו, ולא מצאתים אלא על ידי שימוש בתוכנת חיפוש לפי מילות מפתח. וחלקם עדיין לא נדפסו בתקופתו של התפארת ישראל.

12. כך הכתיב בירושלמי.

13. הכלל דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב לא נזכר בכפות תמרים.

מדבריו בחידושו לסוכה לא ברור היכן שנה הכתוב לעכב. ונראה שדבריו עניינם במקום אחד ועשירים במקום אחר, דבתשובותיו (בנין ציון סי' ל ד"ה והנה) כתב בדומה לדברי התפארת ישראל, שפסח נקרא חוקה.

ראיית האור זרוע מפסח בעל מום שנשחט בשבת ודחייתה

ובמקום אחר (שם סי' רכח) כתב האו"ז:

תנן בפרק אילו דברים בסופו (פסחים עא, ב): שחטו ונמצא בעל מום חייב. פירוש, שחטו לפסח בשבת ונמצא בעל מום, חייב חטאת. פירש רש"י (ד"ה שחטו), דשוגג הוא ולא אנוס, דהוה ליה לבקוריה. אם כן משמע שלא בקרוהו, ואפילו הכי, טעמא דנמצא בעל מום, [הא לא נמצא בעל מום] כשר אע"פ שלא בקרוהו, ושמע מינה דביקור לא מעכב, וכדפרישית לעיל. ותו, דאם כן דמעכב אפילו בשאינו בעל מום, ליתני נמי שחטו בלא ביקור חייב. מיהו שמא מתניתין איירי כשבקרו, ורש"י דפירש דהוה ליה לבקוריה, שמא רוצה לומר דהוה ליה לבקוריה היטב, אע"פ שהדעת נוטה שאם לא בקרו היטב אין כאן ביקור כלל.

בהמשך דבריו חזר האו"ז על ראייתו הנ"ל מהתוספתא, ומשמע שצידד בה וראה עיקר במה שכתב לדחוק בדברי רש"י, וכמסקנתו הנ"ל.

מלשונות הראשונים משמע שלא ביקר כלל ואעפ"כ נפסל רק בגלל המום

ואולם, לכאורה פירוש האו"ז בדברי רש"י אינו מרווח. גם הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים ו, ו) כתב: 'וכן אם נמצא בעל מום [חייב], מפני שהיה לו לבקרו ואחר כך ישחטנו בשבת'. וקשה מאוד לומר שמדובר על מי שכן ביקר, דלא היה לרמב"ם לומר על אדם כזה שיהיה לו לבקרו. ואף שבגמרא (עג, א) הועמד דין המשנה דווקא במום מסוים – דוקין שבעין – מכל מקום, מלשונות רש"י והרמב"ם מוכח לכאורה שלא נעשה שום ביקור, ואף על פי כן לא היה מתחייב

אם לא היה בקרבן מוס. ¹⁴ ולפי החילוק העולה מדברי התוספתא בין תמיד לפסח, אין צורך להידחק בזה.

ראיה מהגמרא בפסחים שאין הביקור המוקדם מעכב בתמיד

והנה, בגמרא (פסחים מז, ב) הובאה הוכחה לכך שאיסור מוקצה הוא מדרבנן ולא מדאורייתא, משאלה ששאל רבה את רב חסדא: ¹⁵ 'הביא שה מאפר ושחטו תמיד ביום טוב מהו', והתשובה הייתה שכשר, מפני שאיסור מוקצה אינו בגופו, ומכך למדה הגמרא שאיסור מוקצה אינו מדאורייתא. וכך כתב רש"י (ד"ה מאפר): 'מאפר – אחו, ומוקצה הוא, שאינו נכנס ליישוב ימים רבים'. וכן כתב הרמב"ם (פיהמ"ש ביצה ה, ו): 'ולנות באפר – הוא שנשארות שם כל ימי האביב והקיץ, ואינן חוזרות לעיר אלא כשירד הגשם'. ובשו"ת תורת חסד (ריש סי' כג) הקשה השואל מדברי הגמרא הללו על האפשרות שביקור מעכב: 'והכא כשהביא שה מאפר הרי לא היה ביקור מוקדם, דאי ביקרו קודם יו"ט והכינו לקרבן, אם כן לית ביה משום מוקצה גם כן, ומאי קמיבעיא ליה'. וכן הביאו ראיה זו התפארת ישראל (ליפשיץ; חומר בקודש ב, כו¹⁶), ההרי בשמים (א, צ ד"ה והנה בתחלה), המשפט כהן (סו"ס קכג¹⁷), המקראי קודש (פראנק; פסח ח"א סי' ז) והגרי"ש אלישיב (בהערותיו לפסחים מז, ב ד"ה הבא שה).

14. וכעין זה יש להעיר גם על פירוש הלהורות נתן (יא, כג, ג): 'דיש לומר דמשנה דפסחים מיירי שביקרוהו אלא שלא ביקרוהו ד' ימים כדינו, וע"כ אינו חייב רק בנמצא בעל מוס, דאילו היה נמצא תם לא היה נפסל כיון דעכ"פ ביקרוהו.

15. או את רב הונא.

16. בשם ר' אשר מהורדנא. דברי התפארת ישראל הובאו בכלי חמדה (פרשת תולדות דף לה ע"ג ד"ה איברא).

17. ושם הוסיף שכמדומה שכן כתב בתוס' הר"ש משאנץ שהיו בכ"י שבידי חותנו האדר"ת. וכיום מצויות בידינו בדפוס תוס' הר"ש (המוכרות כ'תוספות הרשב"א, ירושלים תשט"ז), והן נדפסו מאותו כ"י שהעתק ממנו היה בידי האדר"ת (מבוא עמ' יא), ולא דובר שם (עמ' קכז) כלל מעניין זה, וכבר עמד על כך הרב פרום במבואו לתוס' הרשב"א (שם עמ' טו הערה 19). ובספרו תורת הלוי (עמ' קא ד"ה עוד), הביא הרב פרום את דברי הראי"ה בשם הר"ש מבלי להעיר על היעדר הדברים בתוס' הר"ש, ואולי דבריו שם נכתבו לפני שהחל לעסוק בההדרת תוס' הרשב"א (תורת

פסח לה' | סימן ד
ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבת פסח

בתפארת ישראל (שם) ובתורת חסד (שם, ג) דחו את הראיה, וכתבו שייתכן שאחר הביקור אבד השה, כגון שברח ממקומו. אך נראה שיש דוחק בהסבר זה, ומפשטות הדברים נראה שמדובר על בהמה ששהתה זמן רב באפר, 'ימים רבים' כלשון רש"י, ולא בבהמה מבוקרת שהתערבבה בבהמות האפר. ובהרי בשמים כתב לדחות לאור המבואר במשנה (ביצה מ, א) שבהמות מדבריות הן מוקצה, דהיינו 'הלנות באפר'. אך לכאורה אין למדין מדברית מבוקרת מסתם מדברית, ומבואר ברמב"ם (הל' יו"ט ב, ב) ובשו"ע (או"ח תצח, ג) שטעם האיסור במדבריות הוא שאין דעת אנשי העיר עליהם, וטעם זה אינו מתקיים בבהמה שעברה ביקור במגמה להקריבה ודעת המבקרים עליה. ובמשפט כהן כתב לדחות: 'יכול להיות שנבקר על ידי אחר קודם ההקדש, וגם המבקר לא היה בעל השה, ויש לומר שהזמנתו אינה מוציאה מידי מוקצה', ולכאורה גם זה אינו מרווח כל כך.

דחייה אחרת לראיה זו כתב הרצ"ה קוק בהערה לתשובת אביו הראי"ה בעל המשפט כהן (נדפסה בסוף הספר עמי' שסז):

ובעניי לא הובן לי זה כמה כל עיקרה של הוכחה זו, ששמעתי קודם לכן מבי רבנו בתראי. דהא גם אם היה מבוקר כדן, אפילו הכי שפיר עסקין בו משום מוקצה, ובקור זה אינו מוציאו כלל מדין מוקצה, שהרי הבקור ממומין אינו אלא בירור שאינו פסול לקרבן ושאפשר להקריבו, ותנינן בערכין פ"ב (מ"ה) אין פוחתין מששה טלאים המבוקרים בלשכת הטלאים, והוא רק הכשרה של אפשרות ולא הכנת התיחדות מפורטת ומוחלטת של חפץ זה לשמוש, שרק היא מוציאה מדין מוקצה, כדקיי"ל כחכמים בסוף פרק רביעי דביצה (לד, ב): עד שירשום ויאמר מכאן ועד כאן,¹⁸ ובתוס' שם ל"ד ד"ה ואומר, מבואר דמוקצה דבע"ח עדיף טפי.

הלוי נדפס בתשי"ב, לפני תוס' הרשב"א שכאמור נדפסו בתשט"ז. ויעוין עוד בנידונו במקראי קודש (פראנק; פסח ח"א סי' ז) ובאגרות לראיה (סי' רעה אות ד).

18. [כעין זה מבואר גם במשנה ובגמרא (ביצה י, א-ב). שו"ר שבתורת הלוי (פרוס); מצווה ה עמ' קא ד"ה עוד) תיאר את שיחו בזה עם הרצ"ה שאמר לו בעל פה את ההערה הזאת, ושם הזכיר את הגמרא בדף י' ולא בדף ל"ד. ומדי דברי בו, יש להעיר שהתורת הלוי כתב שם שגם התורת חסד תירץ כתירוץ הרצ"ה, ולכאורה לפי מה שהתבאר כאן, מדובר בתירוץ שונים. וצ"ע.]

והנה, לכאורה יש מקום להבין שאם מבקרים בהמה במטרה להקריב אותה בעוד ימים ספורים, הביקור עצמו מהווה גם ייחוד.¹⁹ ובסתמא דמילתא אין מבקרים אלא לשם הקרבה, והביקור אינו בירור בעלמא אלא הכשר מצווה, וזהו מעשה שייעודו ברור וידוע וניכר. ואולי כוונת הרצ"ה לומר שגם לאחר הביקור והייחוד הכללי להקרבת תמיד בימים הקרובים, עדיין אין הכרח שהכבש יוקרב דווקא בשבת, שהרי ייתכן שיוקרב ביום שישי או ראשון, ולכן אף שהביקור מייחד את הכבש להקרבה בימים שלאחר הביקור, עדיין אין בזה ייחוד לשבת דווקא. דא עקא, שמלשון הרצ"ה לא נראה שלכך כוונתו. ויעוין גם באופן שבו הובאו דברי הרצ"ה בספר תורת הלוי (פרוס; מצווה ה עמ' קא ד"ה עוד). וצ"ע. ובעיקרא דמילתא, לכאורה מוכרחים להבין שבסתמא דמילתא, ביקור התמידים כלל ייחוד פרטי ליום שבו הם יוקרבו, שכן אם לא היו מייחדים, אזי יש חשש שקרבן שבוקר לראשונה ביום שלישי כבר יוקרב ביום רביעי, ולא יתקיים בו ביקור ארבעה ימים מראש. ובהכרח שהמבוקר לראשונה ביום שלישי הובדל בדרך כלשהי מהמיועד להקרבה ביום רביעי. ולפי זה, מסתבר לומר שבסתמא דמילתא הביקור כולל ייחוד ליום מסוים, ושפיר הוא מוציא מידי מוקצה.

מלבד כל האמור, יש מקום לומר שעצם הוצאת השה לאפר מפקיעה את הביקור, שהרי כך נאמר במדרש הגדול (שמות יב, ו):
והיה לכם [למשמרת] – בן עזאי אומר: שלא יצא וירעה בעדר.²⁰

ראיה מאיסור שתיית יין לכהן שמכיר משמרתו

עוד כתב בהרי בשמים (שם):

19. במשנה (ערכין יג, א) מבואר שהטלאים המבוקרים נמצאים בלשכה המיוחדת להם בבית המקדש. ולשון הרמב"ם (פיהמ"ש ערכין ב, ה) היא: 'שיהא התמיד מזומן לפני שחיתותו'. ואם הביקור עושהו מזומן, מסתבר שהוא גם עושהו מיוחד. אך אין מזה ראיה לנידוננו, דהמשנה והרמב"ם עוסקות בטלאים שבלשכה, והגמרא בפסחים עוסקת בשה מן האפר.

20. כעין זה נאמר בספרי זוטא (במדבר יט, א) בנוגע לפרה אדומה: 'בן בג בג אומר: והיתה למשמרת – אינה רועה בעדר'. ויעוין עוד בדברי מדרש הגדול בשער הקרבן (פ"ד הערה 8).

פסח לה' | סימן ד
ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבת פסח

בהא איכא לעיוני, מדברי הש"ס תענית י"ז ע"א: כל כהן שמכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו, ויודע שבתו אבותיו קבועין שם, אסור לשתות יין כל אותו היום. ופירש"י: שמא יבנה בית המקדש ותכבד העבודה, ויהיה זה צריך לעבוד. עד כאן. וקשה, דהרי קיי"ל דמחנכין את המזבח בתמיד של שחר, ותמיד הא היה טעון ביקור ד' ימים, וקודם חינוך הא אסור להקריב שום קרבן,²¹ ואם כן לא יוכלו להקריב מיד אי נימא דביקור מעכב. וצ"ל"ע בזה.

יש להוסיף שהרמב"ם מחד גיסא הביא להלכה את איסור שתיית יין לכהן המכיר משמרתו (הל' ביאת המקדש א, ז), ומאידך גיסא כתב שאין מחנכים אלא בתמיד של בין הערבים (הל' תמידין ומוספין א, יב).

ניתן לדחות את הראיה לפי מה שכתב בגבורת ארי (תענית שם ד"ה אסור), דהתקשה מדוע הכהן אסור לשתות יין כל היום, דלכאורה היה צריך לאסור רק בבוקר שהוא זמן תמיד של שחר, ובהכרח בשאר היום אין מקריבים קרבנות משום שאין מחנכים אלא בתמיד של שחר. וכתב ליישב שחששו לציורים נוספים של עבודה מלבד קרבנות על מזבח העולה, וציורים אלו מיישבים גם את קושיית ההרי בשמים, אף שאין זה ברווח. וכך כתב הגבורת ארי:

ויש לומר דסבירא ליה כמאן דאמר התם (מנחות נ, א) דמחנכין את מזבח הזהב בקטורת של בין הערבים, ואכתי איכא למיחש שמא יבנה ויקטירו קטורת. אי נמי משום מנורה, דאמר התם: מחנכין אותה בז' נירותיה בין הערבים, ודברי הכל הוא.

סיכום הראיות

הראיות בשאלה האם הביקור מעכב מתחלקות לשלושה סוגים: (א) ראיות שהביקור המוקדם ארבעה ימים מראש אינו מעכב. ראיות אלו אינן שוללות את האפשרות שעצם הביקור לפני השחיטה הוא לעיכובא, אלא רק את האפשרות שדין הביקור המוקדם הוא לעיכובא. (ב) ראיות שהביקור אינו מעכב כלל,

21. [מנחות נ, א.]

פסח לה' | סימן ד
ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבת פסח

ואפילו בהמה שאינה מבוקרת שהוקרבה כשרה. (ג) ראיות שעצם הביקור מעכב.
(ד) ראיות שהביקור המוקדם מעכב.

ראיות שהביקור המוקדם ארבעה ימים לפני ההקרבה אינו מעכב: (א) או"ז:
נאמר בגמרא שהכניסו כבשי התמיד מעל חומת ירושלים בזמן המצור. הראיה נדחתה, הן משום שיתכן שהכניסו ארבעה ימים לפני ההקרבה, הן משום שיתכן שביקרו מבחוץ. (ב) גבורת ארי וערוה"ש: בירושלמי יש תיאור יש התנהלות דומה, ושם מבואר שהקריבו את הכבשים ביום שבו הם הוכנסו לעיר, וכן מדובר שם על מצור של גויים ולא של יהודים. (ג) אחרונים: הגמרא דנה להכשיר שה שהובא מהמדבר לקרבן פסח ביום בניסן, ומשמע שלא ביקרוהו קודם לכן. האחרונים כתבו לדחות ולהעמיד באופן שהשה עבר ביקור במדבר או לפני שאבד למדבר, אך יש דחקים בדחיות אלו. (ד) הרי בשמים: נאמר שכהן שמכיר משמרתו אסור בשתיית יין שמא ייבנה המקדש, ואף שאין מחנכים את המזבח אלא בקרבן תמיד, ומוכח שחוששים להיתכנות מיידית של הקרבת קרבן תמיד. אפשר לדחות בדוחק את הראיה, אם נאמר שאיסור שתיית יין קשור לעבודות נוספות שבמקדש, שאין תלויות בחנוכת המזבח.

ראיות שעצם הביקור אינו מעכב: (א) ערוה"ש: לא שנה עליו הכתוב לעכב. ואף שבפסח נאמרה לשון חוקה, מבואר בגמרא ובראשונים שהכלל דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב נאמר גם בפסח. (ב) או"ז: נאמר במשנה שהשוחט קרבן פסח בשבת ונמצא בעל מום, חייב, ומעצם קיום המום נראה שלא ביקר כלל, ואף על פי כן לא נפסל אלמלא המום.

ראיות שעצם הביקור מעכב: (א) נאמר בתוספתא שהשוחט תמיד שאינו מבוקר בשבת חייב חטאת, ובפשטות אין מדובר על בעל מום. הראיה נדחתה, הן משום שיש לחלק בין פסח לתמיד, הן משום שבספרא משמע שקביעה זו אינה מוסכמת. בכל אופן, ראיה זו מוכיחה לכל היותר שעצם הביקור מעכב, ולא שהקדמתו לארבעה ימים קודם ההקרבה מעכבת.

מדברי הרמב"ם נראה שאין הביקור בתמיד מעכב

הרמב"ם, בהביאו את דין הביקור בתמיד, הסתפק בלשון הקצרה שצוטטה לעיל, ולא כתב שהביקור מעכב, ואף השמיט את דינו של ר' יוסי, שהשוחט תמיד שאינו מבוקר בשבת חייב חטאת ויחזור ויביא תמיד אחר להכשירו, ומכך נראה שלשיטתו אין הביקור בתמיד מעכב כלל. וכן הבינו האחרונים בדעת הרמב"ם (כפות תמרים סוכה מב, א על תד"ה שאינו; מנחת חינוך מצווה ה אות א; ערוך לנר סוכה מב, א על תד"ה שאינו; להורות נתן יא, כג, ז). ובערוך לנר ובלהורות נתן כתבו שהרמב"ם הבין שדעת ר' יוסי היא דעת יחיד ולכן אין הלכה כמותה, דיחיד ורבים הלכה כרבים, וכפי שהתבאר. ובכפות תמרים לחדש יצא, שהרמב"ם הבין שדברי ר' יוסי אמורים על בעל מום, ולא על תמים שלא ביקרוהו, ובניגוד להבנת הראשונים דלעיל. ולכאורה זהו דוחק, ולא בכדי הבינו הראשונים כפי שהבינו, וכנ"ל, ושוב ראיתי שאכן העיר עליו בשו"ת תורת מרדכי (ראבינאוויץ; כט, א).

הצעה להכרעת ההלכה

לפי האמור, נראה לכאורה שלהלכה יש לנקוט שעצם הביקור המוקדם הוא חובה בין בפסח בין בתמיד. ולכתחילה יש לעשות כל השתדלות לקיים מצווה זו ארבעה ימים קודם שחיטה. ואין לסמוך כלל על השמטת הרמב"ם לביקור בפסח, אחר שרוב ככל הראשונים שהתייחסו לנידונו לא הבינו כדבריו – ר"ח, רש"י, תוס', תוס' הרשב"א, הרי"ד, האור זרוע והמאירי, ורק המיוחס לרשב"א על מנחות נוקט כשיטת הרמב"ם בעניין זה. וספק דאורייתא לחומר. ובסימן הבא יעוין באורך בשיטת הרמב"ם, וכללא דמילתא, שמכל ההסברים המרובים שנידונו שם, לא מצאנו הסבר שגורם לשיטת הרמב"ם להיות עדיפה ומרווחת יותר משיטת שאר הראשונים. ולכל היותר הועילו ההסברים ליישב את שיטת הרמב"ם מהקושי, כולי האי ואולי. וכן כתבו כמה אחרונים²² שיש חובה לבקר את הפסח, ולא סמכו על השמטת הרמב"ם לפטור מכך.

22. ליקוטי הלכות (על פסחים צו, א), עבודת הקרבנות (כהן; ח"ב סדר קרבן פסח דף א ע"א, בביאור לסי' ב ד"ה תמים), קרבן פסח כהלכתו (סעיף טו-טז), עבודת המקדש וקדשיו (סז, כד עמ' קס), והשב את העבודה (יא, יא), סדר הקרבת קרבן פסח (משולמי; נדפס בקובץ תורת הקרבנות על

פסח לה' | סימן ד
ביקור ממומים בקרבן תמיד ובקרבת פסח

בדיעבד, נראה שבתמיד הביקור ארבעה ימים קודם השחיטה אינו מעכב, ואם אין בהמה מבוקרת מבעוד מועד, יש לבקר ולהקריב בהמה שלא בוקרה ארבעה ימים קודם השחיטה, ולא להתבטל מההקרבה, מכיוון שכן דעת הרמב"ם והמאירי, וכן הדעת נוטה מחמת הראיות שהוזכרו, וראיית האו"ז שהביקור מעכב ניתנת לדחייה. ונראה שהוא הדין בפסח, שאין הביקור המוקדם מעכב בדיעבד. ובפסח נראה עוד יותר להכריע כך משלוש סיבות נוספות: ראשית, מדברי ר' יוסי בתוספתא משמע שבפסח לא היה מקום לומר שהביקור מעכב, ולא נחלקו אלא בתמיד. שנית, ביטול פסח הוא חמור יותר שכן עונשו כרת. שלישית, בפסח מצטרפת השמטת הביקור בדברי הרמב"ם והמיוחס לרשב"א.

ואם **כבר הוקרבה** לתמיד או לפסח בהמה שאינה מבוקרת כלל, בזה קשה יותר להכשיר. ואולי העצה היעוצה היא לבדוק אותה ממומים לאחר שחיטתה, ואם נמצאה תמימה להכשירה. ויעוין בגמרא (ביצה כז, א) שהעלתה בהקשר אחר אפשרות לבדוק לאחר שחיטה, ואכמ"ל. וצ"ע.

ויעוין בספר במשמרת הפסח (ח"א סי' א) שהאריך טובא לברר מדוע בזמן חורבן אין נוהגים לבקר כבשים ארבע ימים לפני פסח, שמא ייבנה המקדש. וכן דן בזה הגרש"ז אוירבך (הליכות שלמה פסח פ"ב הערה יא עמ' לח ד"ה גס). ובשנים האחרונות החלו להתארגן בכמה מקומות לבקר כבשים לפני פסח מסיבה זו.

קרבת פסח ומסכת כריתות, בני ברק תשע"ב, עמ' סו פ"ג ס"ג), דיני קרבן פסח והזאת מי חטאת (ב, ב).

סימן ה

שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

פתיחה

בסימן הקודם התבארו דברי הגמרא והראשונים בעניין ביקור בקרבן תמיד ובקרבן פסח. המורס משם הוא שלפי הגמרא (פסחים צו, א) ולרוב ככל הראשונים (ר"ח, רש"י, תוס', תוס' הר"ש משאנץ, אור זרוע, רי"ד, מאיר), פסח דורות טעון ביקור ארבעה ימים מראש כפסח מצרים, והדבר נלמד מדרשת הפסוק. אף את קרבן התמיד יש חובה מדאורייתא לבקר ארבעה ימים מראש. לדעת כל הראשונים הללו מלבד המאירי, פסח שני הנעשה בי"ד באייר אינו טעון ביקור ארבעה ימים מראש, ונראה שהוא הדין בשאר הקרבנות.

והנה, בשונה מראשונים אלו, הרמב"ם לא הזכיר את הביקור בהלכות קרבן פסח. רק בהלכות תמידין ומוספין כתב הרמב"ם שיש לבקר את קרבן תמיד, ומדבריו נראה שהביקור נהג בתמיד בלבד. האחרונים הלכו בדרכים רבות ליישב את השמטת ביקור הפסח בדברי הרמב"ם, וניתן לחלק את הסבריהם לשני מסלולים עיקריים: מסלול אחד הוא הצעות להבנת דברי הגמרא בפסחים באופן שונה מההבנה הפשוטה שהבינו הראשונים, כך שהמסקנה תהיה שפסח דורות אינו טעון ביקור. מסלול שני הוא השארת מסקנת הגמרא על מקומה, ודחייתה מפני סוגיות אחרות, שאמנם לא עסקו בביקור, אך מופיעות בהן הנחות יסוד שסותרות לאלו שהובילו למסקנה שפסח דורות טעון ביקור.

נפתח בחזרה על דברי הגמרא שהובאו בסימן הקודם, ומתוך כך נעסוק בקושי העולה מהם על דברי הרמב"ם ובהסברי האחרונים.

א. סוגיית הגמרא ודברי הרמב"ם

סוגיית הגמרא והקושי ממנה על דברי הרמב"ם

במשנה (פסחים צו, א) נמנו ההבדלים שבין פסח מצרים לפסח דורות, והראשון שבהם הוא ש'פסח מצרים מקחו מבעשור' ואילו פסח דורות אינו טעון מקח בעשור. בגמרא (שם) התבאר המקור להבדל זה:

מנא לן? דכתיב (שמות יב, ג): 'דברו אל כל עדת ישראל לאמר **בַּעֲשׂוֹר לַחֲדָשׁ** הזה ויקחו; זה מקחו מבעשור, ואין פסח דורות מקחו מבעשור.

אלא מעתה (שם, ו): 'והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה', הכי נמי זה טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה ואין אחר טעון ביקור? והתניא, בן בג בג אומר: מניין לתמיד שטעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה, שנאמר (במדבר כח, ב): 'תשמרו להקריב לי במועדו', ולהלן הוא אומר 'והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר'; מה להלן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה, אף כאן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה? שאני התם, דכתיב 'תשמרו'.

ופסח דורות נמי, הכתיב (שמות יג, ה): 'ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה' – שיהו כל עבודות חדש זה כזה. אלא ההוא 'הזה', למעוטי פסח שני דכוותיה.

הרמב"ם (ה' תמידין ומוספין א, ט) הביא את דין הביקור בנוגע לתמיד: אין פוחתין מששה טלאים המבוקרין בלשכת הטלאים שבמקדש, ויהיו מוכנים קדם יום הקרבה בארבעה ימים. ואף על פי שהיו מבקרין אותו מתחילה, לא היו שוחטין את התמיד עד שמבקרין אותו שניה קודם שחיטה, לאור האבוקות. ומשקין אותו מים בכוס שלזהב, כדי שיהיה נוח להפשט.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

עם זאת, בנוגע פסח לא הזכיר הרמב"ם כלל שיש דין ביקור. ודבריו צריכים ביאור לאור האמור בסוגיה שפסח דורות טעון ביקור.¹ ואמנם הרדב"ז (שם)

1. ויעוין בכלי חמדה (פרשת תולדות דף לה ע"ג ד"ה איברא) ובפרדס יוסף (פרשת תולדות עמ' קצג סד"ה רש"י) ובגיר לדוד (פינקל; ה' קרבן פסח א, א; בשם דודו הגרא"ז מלצר), שהביאו ראיה לשיטת הרמב"ם מדברי המדרש (פרקי דר' אליעזר, לב; ובילקוט שמעוני בראשית, קיד) המתאר את בקשת יצחק מעשיו שיביא לו כבש לפסח, ולא נראה שהכבש עבר ביקור. ואולם, במדרש לא נאמר שכבש זה הובא לשם פסח דווקא, ולכאורה אינה ראיה, דלעולם אימא לך שהובא לשם חגיגה או לצורך אחר. מלבד זאת, לפי פשט המדרש עשוי יכול היה להביא לאביו גם נקבה או בקר או כבש שאינו בן שנה. ועדיין היה מקום לדייק מפשטות המדרש שיצחק לא הכין שום כבש אחר לפסח. אך נראה שגם אם נבין כך, אין ראיה ממדרש זה, משום שמה שנאמר שהאבות קיימו אפילו עירובי תבשילין (יומא כח, ב), אין הכוונה לומר שקיימו את כל תרי"ג המצוות, שכן הרבה מצוות אינן ניתנות לקיום על ידי יחידים, כגון: השמדת ע"ז מארץ ישראל, מינוי מלך, ועוד. וברור שהאבות לא הקריבו קרבן פסח כהלכתו האמורה בתורה, שהרי הדבר בלתי אפשרי מכמה סיבות (בין היתר: הפסח נשחט בשלוש כיתות, ובכל אחת לפחות שלושים אנשים (אמנם יעוין קידושין מב, ב שיש חולקים, ואולי בעבר הייתה הלכה כמותם; וגם ייתכן שאין דין זה מעכב כשאין אפשרות לשחוט בשלוש כיתות, וכדעת התוס' (יומא נא, א ד"ה דוחה) והמאירי (פסחים סד, א ד"ה אמר המאירי הפסח); ויעוין עוד בשערי היכל פסחים מערכה עב, ובבירור הלכה פסחים סד, ב); הפסח אינו קרב בממה קטנה (מגילה ט, ב; וראו תוספתא זבחים יג, יט להגדרת במה קטנה וגדולה, הובאה בר"ח על אתר); ועוד. מיהו בעיה של חיסרון בכהונה לא הייתה, לפי המבואר בגמרא (נדרים לב, ב) שאברהם וזרעו היו כהנים), וממילא אין להביא ראיה מגדי שנשחט לאכילה, ועל כרחנו אין לו דין של פסח לכל דבר ועניין, לפסח דורות. ויעוין עוד במועדים וזמנים (ג, סי' רמ הערה א) ובילקוט ביאורים (בגמרא מהד' עוז והדר; פסחים צו, ו הערה מח) שכתבו לדחות את הראיה מהמדרש משום שרק מיציאת מצרים התחדש שם קרבן ציבור על פסח, והביקור תלוי בשם קרבן ציבור, עכ"ד, אך לא הביאו ביסוס לכך. כעין האמור כתב בהערות הגר"ש"א (פסחים צו, א ד"ה ופסח דורות) לדחות את הראיה מהמדרש. ושם הוסיף לדחות את הראיה לאור הדין דבעל מום כשר בבני נוח (זבחים קטז, א), והרי עניינו של הביקור הוא שלילת מומים. ומלבד כל זה, ברור שמשפט הבכורה הלכה למעשה נתון לבבלי על פני פרקי דר' אליעזר, ואם כן גם אם היה מוכח ממדרש זה שאין צורך בביקור, לא היה בכך כדי ליישב את פסק הרמב"ם. ויעוין עוד בעניין פסחם של האבות בשו"ת דברי יציב (או"ח רכד, ד).

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

כתב בביאור דברי הרמב"ם שבגמרא בפסחים 'משמע דפסח דורות אינו טעון ביקור ארבעה ימים', וכעין זה כתב הפני מבין (פריעד; או"ח סי' קו ד"ה ולפי): 'דאיתא בגמרא דקרבן פסח דורות לא בעי ביקור';² אך לכאורה מפורש מהגמרא בדיוק להיפך מזה, וצ"ע.³ וכבר הקשו האחרונים על הרמב"ם מדברי הגמרא הללו, ורבים מהם נשארו בקושי.⁴

2. ומה שניסה שם ליישב על פי הגמרא בע"ז (ה, ב; ובטעות צוין שם לדף י' במקום דף ה'), אינו מתייחס להשמטת הביקור בפסח דורות, אלא לקביעה שבתמיד אין הביקור ארבעה ימים מראש מעכב, יעוין שם.

3. הרב הלל בן שלמה שליט"א כתב לי ביישוב דברי הרדב"ז: 'לגבי דברי הרדב"ז שבגמרא משמע שפסח דורות אינו טעון ביקור. נראה שפירש את המילים 'ופסח דורות נמי', שאף פסח דורות דינו כשאר הקרבנות שאינם טעונים ביקור, ולא כפי שפירש רש"י. וייתכן גם לומר בדעתו, שהביקור הוא בעצם המשמעות של 'מקחו מבעשור'. והיינו, שלוקחים אותו בשביל לבקר אותו (ובזה גם מתורץ מה שבמשנה לגבי פסח שני לא הוזכר הביקור כהבדל ביניהם). ואע"פ שמהגמרא נראה שאלו שני עניינים, שבתחילה נכתב 'זה מקחו מבעשור', ולאחר מכן 'זה טעון ביקור', ייתכן שלשון ביקור נזכר אגב לשונו של בן בג בג, אבל עיקר הדגש בסוגיה הוא להבחין בין הפסח לשאר הקרבנות, ולא בין ביקור למקח'.

דא עקא, האפשרות הראשונה שפסח דורות אינו טעון ביקור, לכאורה אינה מתאימה למהלך הסוגיה, שהגמרא מביאה ילפוטא המרבה דינים בפסח מצרים ולא ממעטת, ולאחר מכן הגמרא מפרשת את דרשת 'הזה' כממעטת פסח שני דווקא, ולכל זה אין פשר אם פסח דורות הוזכר כמי שפטור מביקור. אף האפשרות השנייה שביקור הוזכר רק אגב לשונו של בן בג בג אינה מרווחת. ויעוין עוד לקמן בהסבר מהר"ם בן חביב הראשון, שתלה את פסק הרמב"ם בהשמטת הביקור במשנה המונה את ההבדלים בין פסח ראשון לשני, וכן בהסברי הכתב והקבלה והישועות מלכו שכרכו את המקח בעשור עם הביקור.

4. חק נתן (בורגיל) ה' קרבן פסח י, טו; פמ"ג או"ח תל, משב"ז א; ימי שלמה ה' קרבן פסח י, טו; יד יהודה (אשכנז) פסחים צה, א ד"ה תו; ארץ יהודה (טנוגיל) ה' קרבן פסח י, טו; קהלת יעקב (ברוכין) סוכה מב, א ד"ה מיתבי; חוקי חיים (גאגין) ה' קרבן פסח י, טו (כצ"ל, ובמקור כתוב בטעות ה"ט במקום ה"ו), דף קמא ע"א בדפי הספר; בנין ציון, ל ד"ה והנה; מנחת חינוך ריש סי' ה ד"ה ועיין פסחים, וכ"כ המנ"ח גם בהגהותיו על הרמב"ם ה' קרבן פסח א, א, נדפסו בספר הליקוטים (מהד' פרנקל); מרומי שדה פסחים צו, א ד"ה ופסח; תורת מרדכי, קונטרס חיבת הקודש סי' כט אות ב; ליקוטי הלכות פסחים צו, א בעין משפט, בדפי הספר כו ע"א אות ק וכן כו ע"ב אות ו, ויעוין גם כו ע"א אות ז; כתר כהונה על הספרי פנחס אות תקעא, עמ' תק

קכז

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

דברי הרמב"ם בפירוש המשנה

בשולי הדברים, יצוין כי הרמב"ם התייחס לביקור במקום נוסף (פיהמ"ש ערכין ב, ה) ושם כתב:

משנה זו לכן בגבג, והוא סובר שצריך שיהא התמיד מזומן לפני שחיתנו ארבעה ימים. ולומד לכך מפסח מצרים, שהיתה משיכתו מבעשור ושחיתתו בארבעה עשר, לפי שנאמר בפסח: 'במועדו' ונאמר בתמיד 'תשמרו להקריב לי במועדו'.

בעקבות הרמב"ם, כתב כן גם הרע"ב (ערכין שם). התוס' יו"ט (ערכין שם) כתב שכך גרס הרמב"ם בגמרא בפסחים, אך בכל עדי הנוסח שבידינו⁵ הגרסה היא כלפינו, שהלימוד הוא מפסח מצרים ולא מפסח מדבר. מכל מקום, שינוי זה בפסוק שממנו לומדים את הביקור בתמיד הוא משמעותי לנידונו, שהרי המקום היחיד שנאמר בו 'במועדו' בנוגע לפסח, הוא בפסח שנעשה במדבר בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים, ולא בפסח מצרים (במדבר ט, א-ב):

במהד' מכוון ירושלים (אחר שדחה את תירוץ הרב תאומים דלקמן. יצוין כי בסוף דבריו הפנה הכתר כהונה לדבריו בח"ב ששם הוסיף לדון בסוגיה, ואינני יודע לפענח הפניה זו, ומסתמית המהדירים נראה שגם הם לא הצליחו לפענחה); עשירית האיפה (וואלפיש; מחבר זה ספר הוא גם מחברו של ספר מזבח אבנים שבו האריך ליישב את שיטת הרמב"ם, וכדלקמן. ספרו עשירית האיפה נדפס בתרפ"ו וספרו מזבח אבנים בתרפ"ט) ערכין פ"ב אות קנו; שירי מנחה (שבדרון) פסחים ה, ה; זכרון סופרים פסחים צט, א ד"ה בפסקי; הגרי"ד סולובייצ'יק בן הגרי"ז (משיעורי הגרי"ד, ירושלים תשס"ב; זבחים יב, א עמ' פה אות ו); הגרמ"ד סולובייצ'יק בן הגרי"ז (שיעורי הגרמ"ד ערכין יג, א עמ' קצג אות ג: 'ומרן זצ"ל [=הגרי"ז] אמר דבעל כרחנו צריך לומר דהיה לרמב"ם פירוש אחר או גירסא אחרת בסוגיא דפסחים); להורות נתן יא, כג, ד; קונטרס זבח פסח (אייכנשטיין) סי' א (ואף שהאריך שם בביאור שיטת הרמב"ם, הודה שאין בדבריו יישוב להשמטה הביקור בהלי' קרבן פסח, וכמבואר להדיא שם סד"ה אמנם הרמב"ם); במשמרת הפסח (שפירא) סי' א אות טו עמ' לב.

בשו"ת תורת חסד (אה"ע סו"ס מה ד"ה הנה בספרי) כתב: 'ואני יישבתי ד' הרמב"ם בזה בע"א, ולא עת האסף פה', ואיני יודע היכן יישב וכיצד יישב.

5. הראשונים שהובאו בסימן הקודם; וכן כתבי היד של הגמרא: כ"י מינכן 5, מינכן 95, קולומביה, וטיקן 109, וטיקן 125, וטיקן 134, אוקספורד, נ"י-אנאלאו, בולוניה; וכן דפוס ונציה.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

[א] וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחדש הראשון לאמר. [ב] ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו.

נמצא שהמקור לביקור בתמיד אינו פסח מצרים, אלא פסח מדבר. ולכאורה מוכח מזה שפסח מדבר עצמו טעון ביקור, שאם לא כן לא היה לו כוח להוות מקור לביקור בתמיד. וכבר עמדו על כך כמה אחרונים.⁶

ב. הצעות להבנת סוגיית הגמרא באופן שיתאים לשיטת הרמב"ם

א. מהר"ם בן חביב (א): הרמב"ם סמך על השמטת הביקור בהבדלים בין פסח ראשון לשני במשנה ובתוספתא, והבין שתירוץ הגמרא הוא רק אליבא דהמקשן ואינו אליבא דהלכתא

כתב מהר"ם בן חביב (שו"ת מהר"ם בן חביב: סי' שמו):

אפשר דהיינו דוקא לתמיד בעי ביקור ד' ימים מכח הגזירה שווה, אבל פסח דורות אפילו פסח ראשון לא בעי ביקור. והכי נמי נראה בפרק מי שהיה, בדעת התרצן דמשני שאני התם דכתיב (ושמרו) [תשמרו], משמע דסבירא ליה דפסח דורות אפילו פסח ראשון לא בעי ביקור. וכן נראה ממה ששינו שם: מה בין פסח הראשון לשני, ומני התם החילוקים שיש ביניהם, ולא תני הך חילוקא דביקור ד' ימים. גם בתוספתא לא תני הך חילוקא. והתוס' עמדו בקושיא זו ונדחקו בזה, יעוין שם. והר"מ לא סבירא ליה כתירוץ התוס', ומוכיח משם דפסח דורות אפילו פסח ראשון לא בעי ביקור, וכדעת התרצן דקאמר שאני התם דכתיב תשמרו וכו'. ואע"ג דאחר כך חזר המקשה והקשה: פסח דורות נמי

6. כתר כהונה (לעיל הערה 4), אנציקלופדיה תלמודית (ערך בקור מומים הערה 13), שערי היכל, (פסחים מערכה קס, עמ' תרכ).

7. מהד' מכון חכמת שלמה, ירושלים תש"ס. מהדורה זו כוללת את התשובות שבשו"ת קול גדול, יחד עם תשובות רבות נוספות מכתבי יד וממקורות אחרים. התשובה הנוכחית נדפסה מכתב יד, ונזכרה בדורות הקודמים על ידי שני חכמים (שניהם טוניסאיים) שעיינו בה בעודה בכתב יד: זרעא דיוסף (בורגיל; סי' ס, דף נ ע"ב סד"ה אמור) ושבות יהודה (נגיאר; על המכילתא, השמטות דף קלו ע"ג ד"ה פ"ו שפסח).

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

הכתיב ועבדת וכו', ומכח קושיא זו חילק בין פסח ראשון לשני, כל זה אמר ליה התרצן לשיטת המקשה דסבירא ליה דפסח ראשון בעי ביקור, אבל התרצן סבירא ליה לפי האמת דפסח דורות אפילו פסח ראשון אינו טעון ביקור, ולא קשיא מדכתיב ועבדת וכו' שיהיו כל עבודות חדש זה כזה, דהיינו לשאר מיילי דלית מיעוטא, אבל כיון דנתמעטו פסח דורות אפילו ממקחו בעשור, נתמעטו נמי מביקור, דאין צריך ביקור ד' ימים, רק התמיד לחוד מכח הגזירה שווה דבן בג בג. זה נראה לי שהוא דעת הר"מ במז"ל.

תירוצו הוא שהרמב"ם סמך על המשנה (פסחים צה, א) שמנתה את ההבדלים שבין פסח ראשון לשני ולא הזכירה ביקור,⁸ וכן על התוספתא (כנראה הכוונה לפסחים ח, י) שלא הזכירה ביקור. ומכיוון שכך, הבין הרמב"ם שתירוץ הגמרא נאמר בדרך 'וליטעמיך', ליישב דעתו של המקשן שהקשה מפסח דורות, אבל אליבא דאמת התירוץ הוא שמה שדרשו שיהיו כל העבודות של חודש זה כזה, אינו כולל את הביקור. וכעין זה כתבו האמרי יעקב (האפמאן; פסחים ס"י יז) והתורה שלמה (חי"א מילואים ס"י יב).

דא עקא, לכאורה הסבר זה קשה מאוד: ראשית, אין צידוק לדחות גמרא מפורשת מפני סתימת המשנה. וכבר כתבו הראשונים והאחרונים בהקשרים רבים דאמרינן תנא ושייר במשניות בכלל, ורבים כתבו כן בנוגע למשנה זו בפרט, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' קג). שנית, אי איתא שיש לדייק כן מהמשנה בדף צ"ה, אזי באותו אופן ממש יש לדייק בדיוק להיפך מזה מהמשנה דידן בדף צ"ו, שמנתה את ההבדלים שבין פסח מצרים לפסח דורות ולא הזכירה ביקור. והרי פסח מצרים בוודאי היה טעון ביקור, כך שאם נדייק מהשמטת הביקור במשנה, יעלה בידינו שגם פסח דורות טעון ביקור (ויעוין בזה במשמרות כהונה פסחים צו, א ד"ה אלא ובמעין נצח ס"י א סד"ה ואף). ויתירה מזו אמורה טענה זו בנוגע

8. וכעין זה כתב באמרי יושר (גריינימן; פסחים יט, ה): 'דמתניתין דחקתו להרמב"ם מדלא תנן ליה'.

9. יש לומר שהתרצן הראשון לא חזר משיטתו ש'יהיה' דכתיב גבי למשמרת ממעט גם פסח דורות שלא בעי ביקור, וקרא 'ועבדת את העבודה הזאת' בעי לשאר דברים שמרבינן שם בסוגיא מקרא זה, אבל הזה ממעט גם פסח ראשון מביקור'.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

לדיוקו של מהר"ם בן חביב מהתוספתא, שהרי שם הורחב טובא (ט, יא-כא) בהבדלים שבין פסח מצרים לפסח דורות, ולא הוזכר כלל שיש הבדל בעניין הביקור.¹⁰ שלישית, מהר"ם בן חביב הסביר שתירוץ הגמרא נאמר בדרך 'וליטעמיך', ליישב דעתו של המקשן שהקשה מפסח דורות, אבל אליבא דאמת התירוץ הוא שמה שדרשו שיהיו כל העבודות של חודש זה כזה, אינו כולל את הביקור. ולכאורה זהו דוחק, שהרי הגמרא סתמה ולא גילתה דעתה כלל שאליבא דאמת יש תירוץ אחר נכון, ושהתירוץ שנאמר בגמרא הוא בדרך 'וליטעמיך'. ולכאורה אם נלך בדרך זו, נוכל בסוגיות רבות מספור לנטות ממסקנת הגמרא, בטענה שמסקנה זו נאמרה רק כדי להפיס דעתו של המקשן, וזו לא שמענו. וצ"ע.

ב. מהר"ם בן חביב (ב): הרמב"ם סמך על דבריו בעניין ביקור בתמיד

בשבות יהודה (הנ"ל בהערה 7) הוסיף וכתב בשם מהר"ם בן חביב בדרשותיו על התורה שבכתב יד¹¹ (פרשת תזריע) שהרמב"ם סמך על דבריו בעניין ביקור בתמיד. וכן כתב מדנפשיה במזבח אבנים (ח"א סי' טו אות א ד"ה נחזור).

דא עקא, שלכאורה גם זה קשה: הרי אין דרכו של הרמב"ם להשמיט דינים שמפורשים בגמרא ולהסתפק בכתיבת דין דומה שנמצא בחטיבת הלכות אחרת. ויתירה מזו קשה, שמדברי הגמרא נראה ששאר הקרבנות פטורים מביקור, ודווקא תמיד ופסח חייבים בו. ואף מדברי הרמב"ם נראה שהביקור הוא דין ייחודי לתמיד, ואינו נוהג בשאר קרבנות. ואם כן, לכאורה אין אפשרות להניח שלומד הרמב"ם שרואה אזכור של ביקור רק בקרבן תמיד, ידע ויבין מדעתו שגם פסח טעון ביקור. ולא מתקיים כאן 'עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה' (לשון הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה, אות לט).

10. ורק בכי"ל של התוספתא הוזכר הבדל בין פסח מצרים לפסח דורות בעניין מקחו מבעשור, שיש

מקום להבין שכלול בו גם ההבדל בעניין הביקור, אך בכי"ע ובי"ו לא הוזכר.

11. דרשות אלו נדפסו על ידי מכון חכמת שלמה, ירושלים תשנ"ט, ובכללן דבריו הללו (עמ' רפב).

ג. מרכבת המשנה: 'פסח דורות קרי ליה פסח שני לגבי פסח מצרים'

במרכבת המשנה (חעלמא; הל' קרבן פסח י, טו) כתב:

וכפי הנראה מדלא הזכיר רבנו דין ביקור בפסח, דס"ל דאף פסח ראשון לא בעי ביקור, אלא תמיד בלבד, ודלא כפירוש רש"י ותוס', דהא דקאמר ופסח דורות בניחותא, אלא קושיא היא, דמאי חזית לרבות תמיד לביקור מגזירה שווה שמירה שמירה, ואתי הזה למעט פסח דורות מביקור ולאפוקי מהיקשא דועבדת? אימא איפכא: הזה למעט תמיד ולאפוקי מגזירה שווה, אבל פסח דורות נרבה מהיקשא לביקור. ואנן לא אשכחן בשום מקום דפסח בעי ביקור. ומשני: אלא ההוא הזה, למעוטי פסח שני דכוותיה. ולא פסח שני ממש קאמר, אלא **פסח דורות קרי ליה 'פסח שני' לגבי פסח מצרים**. ושיעור הלשון, כאילו קאמר: מסתברא דכי ממעט, פסח דכוותיה ממעט, ולא תמיד. ומדוקדק לשון 'דכוותיה'.

ביאור דבריו: לדעת רש"י, הגמרא השוותה בין תמיד לפסח דורות, והבינה שבשניהם יש דין ביקור – תמיד משום שנאמר בו 'תשמרו', ופסח דורות משום שנאמר בו 'ועבדת'. אך לדעת הרמב"ם, היה ברור לגמרא שבפסח דורות אין ביקור, ולכן היא הקשתה מאי חזית לרבות תמיד לביקור ולהוציא פסח דורות ממנו, והרי גם בפסח דורות יש ילפותא מפסח מצרים. ויישבה הגמרא שמשתבר למעט פסח דורות הדומה לפסח מצרים, דשניהם פסחים, ולרבות רק תמיד. וכעין זה כתבו במנחת סולת (זעהמאן; על ספר החינוך מצווה ה אות א ד"ה אמנם, דף כו ע"ב²) ובשו"ת יד אליהו (רגולר; השמטה לחלק הכתבים, דף פג ע"ב אות יג ד"ה וקרוב). ויעוין עוד במקראי קודש (פראנק; פסח ח"א סו"ס ז).

12. 'ומשני האי 'הזה' יותר נכון למעט פסח שני דכוותיה, ואין כוונתו פסח שני דווקא, רק שכוון לפסח ראשון גם כן, שהוא שני לפסח מצרים. שיותר נכון למעט פסח דכוותיה מ'הזה' מלמעט תמיד דאינו דכוותיה. וממילא ניחא, דלא יליף מ'במועדו', דזה כתיב בפסח מדבר, וגם הוא לא בעי ביקור'. המנחת סולת שם הוסיף וכתב דרכים נוספות בביאור דברי הרמב"ם, ודבריו יובאו להלן.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

ואולם, לכאורה הבנה זו בלשון 'פסח שני' היא קשה מאוד, דמשמעות 'פסח שני' בכל מקום פסח שני הנעשה ביי"ד באייר, ולא פסח דורות.¹³ וכבר הקשו כן הכתב והקבלה (שמות יב, ו) והשערי שאול (ישראלי; פסחים לא, א) על מרכבת המשנה. ואין ליישב שהייתה לרמב"ם גרסה אחרת, שהרי בכל כתבי היד¹⁴ והראשונים¹⁵ שבידינו איתא 'פסח שני', וכן גורס גם ר"ח.

מלבד זאת, נראה לכאורה שישנם קשיים גם בדרכו העקרונית של מרכבת המשנה בהבנת הסוגיה: ראשית, הילפותא דתמיד היא ילפותא ממוקדת לעצם הביקור, ואילו הילפותא לפסח דורות היא כללית לכל עבודות החודש. ואם כן, שפיר יש לומר שתמיד התרבה לביקור אך פסח דורות התרבה רק לשאר עבודות ולא לביקור, כך שגם אם נניח שפסח דורות פטור מביקור למרות הילפותא, אין מזה כל קושי על ריבוי תמיד לביקור. שנית, אם אכן זו הקושיה, אזי לא מובן כלל כיצד היא מתורצת באמירה שפסח שני התמעט מביקור. דאם אכן נותר בעינו הדין שתמיד טעון ביקור, ונותר בעינו הדין שפסח דורות אינו טעון ביקור, ונותרה הקושיה מכך שבתמיד התקבלה הילפותא ובפסח דורות נדחתה הילפותא, אזי לא מובן כיצד פסח שני מתרץ את זה. ואדרבה, עצם הצורך למעט פסח שני מביקור רק מחזק את ההבנה שפסח ראשון טעון ביקור, וכקושי הראשוני והבסיסי על הרמב"ם.

ד. תפארת ישראל: השמטת הביקור במשנה מלמדת שהברייתא אינה אליבא דהלכתא

בתפארת ישראל (ליפשיץ; חומר בקודש ב, כו) כתב:
ואפשר דרמב"ם ס"ל כרש"י (ביצה ו, ב ד"ה וכי תימא) דכל מלתא שנוכר
בברייתא ולא נזכר קצת מ[י]נה במתניתין, לא קיי"ל כאותה ברייתא. ועיין תוס'

13. ויעיין לקמן, שהאחרונים הציעו הבנות שונות בלשון 'פסח שני', ועכ"פ לא הוצע להבין שהכוונה לפסח דורות.

14. כ"י מינכן 5, מינכן 95, קולומביה, וטיקן 109, וטיקן 125, וטיקן 134, אוקספורד, נ"י-אנאלאו, בולוניה; וכן בדפוס ונציה.

15. ר"ח, רש"י, תוס', תוס' הר"ש משאנץ, פסקי הרי"ד, אור זרוע, המאירי; הובאו כולם בסימן הקודם.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

שם (ד"ה וכו') דלא ס"ל כן. אם כן, כיון שלא נזכר בקור בפסח במתניתין, אף שנזכר בברייתא לא קיי"ל כן.

נראה שכוונתו לומר שמכיוון שהמשנה בפסחים לא הזכירה את הביקור בפסח דורות, השמטה זו מהווה מקור לכך שאין צורך בביקור, עד כדי דחיית הברייתא והעמדתה כדעה שאיננה אליבא דהלכתא. יודגש כי מלשון התפארת ישראל עולה שהוא לא תלה את דבריו בכך שהתנא נקט לשון 'מה בין',¹⁶ אלא טען בכלליות שעצם העובדה שהביקור לא נזכר במשנה מלמדת שאין בו צורך.

לכאורה גם בהסבר זה יש קשיים: ראשית, בעיקרא דמילתא אין הדבר ברור. הרי דינים רבים וחשובים לא הובאו במשניות, ובכללם רוב דיני סת"ם, חנוכה, ועוד. שנית, בדיוני הגמרא ברחבי הש"ס יש שינויים רבים ומופלגים מדברי המשניות, ובכללם העמדת משניות כדעת יחיד, חסורי מחסרא, ועוד שינויים רבים. וברור שבכל מקום כזה, סוגיית הגמרא היא העיקר להלכה, וכמבואר בגמרא (סוטה כב, ב) ש'התנאים מבלי עולם [...] שמורין הלכה מתוך משנתן', וכדפירש רש"י: 'יש משניות הרבה (במשניות) דאמרינן הא מני פלוני הוא, ויחידאה היא, ולית הלכתא כוותיה'. וגם בנידוננו, אין בגמרא הסתייגות מדין הברייתא המוקשה כביכול מפשטות המשנה. שלישיית, נראה שרש"י בביצה לא בא לקבוע כלל ליכל מילתא, אלא רק לפרש את הבנת הגמרא במימרה מקומית של רב. ויש להוסיף שרב תנא ופליג. רביעית, בתוס' הרי"ד (ביצה שם ד"ה אלא) כתב שדברי רש"י 'קשים כגידיים', ושמא כוונתו לשלול את ההבנה הזאת אפילו כהבנה מקומית של רב, והיינו משום שבמקומות רבים נוספו בברייתא דינים שלא הובאו במשנה וכנ"ל. ויש להוסיף על דבריו שהלשון הנזכרת ברש"י (ביצה שם): 'רבי לא שנה רבי חייא מנין לו', מופיעה בש"ס רק פעמיים (עירובין צב, א; יבמות מג, א), ובשני המקומות מדובר בברייתא שמתייחסת בדיוק לאותו נידון שנזכר בדברי רבי במשנה, ובברייתא **משתנה** דינו מדין המשנה, יעוין שם.

16. ואדרבה, היא הנותנת: דיוק בלשון זו היה מוביל למסקנה שלעניין ביקור אין הבדל בין פסח מצרים לפסח דורות, וכשם שפסח מצרים טעון ביקור, כך פסח דורות טעון ביקור. לעיקר האפשרות לדייק כן, יעוין לעיל (עמ' קג הערה 2).

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

ולכאורה גבה טורא בין מקרים אלו ובין נידונונו (הן בפסחים הן בביצה), שבו הברייתא מוסיפה התייחסות לדין שלא הוזכר במשנה.

ה. הכתב והקבלה: 'פסח שני' שהתמעט מביקור הוא פסח של השנה השנייה לצאת בני ישראל ממצרים, אך פסח דורות כבר פטור ועומד משום שאין מקחו מבעשור ואין הוא כוותיה דפסח מצרים

בפירוש הכתב והקבלה (שמות יב, ו) עמד על כך שמהמכילתא (בא, מסכתא דפסחא פרשה ה ד"ה והיה) עולה שדין המקח בעשור כולל בתוכו את דין הביקור:

והיה לכם למשמרת – מגיד הכתוב שהיו מבקרין אותו ארבעה ימים קודם לשחיטה. מכאן אתה דן על התמיד: נאמרה שמירה בפסח ונאמרה שמירה בתמיד; מה שמירה האמורה בפסח מבקרין אותו ארבעה ימים קודם שחיטה, אף שמירה האמורה בתמיד מבקרין אותו ארבעה ימים קודם שחיטה. מכאן אמרו: אין פוחתים מששה טלאים המבוקרין מלשכת הטלאים, כדי לשבת ולשני ימים טובים של ראש השנה, ומוסיפין לעולם.
והיה לכם למשמרת – להוציא פסח דורות שפסח מצרים מקחו בעשור ופסח דורות מקחו כל זמן.

ובלשון הכתב והקבלה:

מפשטות דבריהם יראה דממעט פסח דורות מתרתי: מ'בעשור לחדש' הזה ממעטין פסח דורות שאין צריך מקחו מבעשור, ומן 'והיה לכם למשמרת' ממעטין פסח דורות שאין צריכין בו בקור ד' ימים; דהא עיקר קרא דוהיה לכם למשמרת הוא להורות דבעי בקור ד' ימים, אם כן מיעוטא דלכם ממעט פסח דורות מבקור, דהא מניה קרא משתעי. ואף דלשון המכילתא כאן על לכם למשמרת הוא בעצמו הלשון שאמרה על בעשור לחדש, מכל מקום, תרי קראי לחד ילפותא לא אתו. ועל כרחך לשון מקחו כאן הוא על הבקור, כי עיקר טעם מקחו מבעשור הוא כדי שיהיה לו ד' ימים לבקרו ממומין.¹⁷

17. כעין זה כתב בתורה שלמה (חיי"א מילואים ס"י יב), ושם הוסיף שכך נראה גם מדברי התוספתא לפי חלק מהגירסאות. אך לכאורה יש להשיב, דבתוספתא רק נאמר שפסח דורות אינו טעון מקח בעשור, וכפי שנאמר להדיא גם במשנה דידן, ואין בזה כל התייחסות לשאלת הביקור.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

לפי זה, הציע הכתב והקבלה להבין שגם הגמרא הניחה שהדרשה הלומדת מ'זה' מיעוט פסח דורות ממקח בעשור, מיניה וביה ממעטת אותו גם מביקור; וזאת למרות שהמכילתא דנה בפסוק 'למשמרת' שמתייחס לביקור, ואילו הגמרא דנה בפסוק 'ויקחו' שמתייחס למקח. ובהמשך לכך, הקשתה הגמרא שישנו מיעוט נוסף מדרשת 'זה' השנייה, ולפיו היה צריך למעט גם שאר קרבנות ובכללם תמיד מביקור, והרי חזינן שקרבן תמיד התרבה לביקור. ותירצה הגמרא דשאני תמיד דכתיב ביה תשמרו, ולכן הוא התרבה לביקור באופן יוצא מן הכלל. ושוב הקשתה הגמרא מפסח דורות **שיש מקור לחייבו בביקור ובכל זאת המשנה פטרנו מביקור**, בכך שפטרנו ממקח בעשור, ואם כן, לעולם אימא לך גם בתמיד יש לפטור מביקור למרות שיש דרשה לחייב. ועל זה השיבה הגמרא שבאמת הדרשה השנייה **לפטור מביקור** אינה מתייחסת לכל הקרבנות כפי שחשב המקשן, אלא רק לפסח של השנה השנייה לצאת בני ישראל ממצרים, שהוא דכוותיה דפסח מצרים, והיה צד לרבותו לביקור למרות שפסח דורות התמעט מביקור, משום 'דוהיה לכם למשמרת ליוצאי מצרים נאמר, והם מחויבים בכל הדברים, שאין זה פסח דורות, ונחייבינהו לביקור בפסח שהם עצמם יעשוהו במדבר, על זה בא המיעוט דהזה למשמרת'. ואם כן, אין בעיה לרבות תמיד לביקור, ואין קושי מכך שפסח דורות התמעט מביקור. לפי זה יוצא שלמסקנת הגמרא אין דין ביקור בפסח דורות, ומיושבים דברי הרמב"ם. ופירושו קרוב לפירוש מרכבת המשנה.

ואולם, לכאורה נראה שקשה לפרש את המונח פסח שני במשמעות זו, והיה לה לגמרא לפרש שכוונתה לפסח שבשנה השנייה, וכעין מה שהוקשה לעיל על דברי מרכבת המשנה. וגם לא ברור בסברה במה שונה פסח שבשנה השנייה מפסח דורות. וכבר העיר על פירוש זה בספר דרכי שלום (סטול; דף קלו ע"א): 'גם פירושו הוא דחוק במחילת כבוד תורתו'.

במהדורה הראשונה של מאמר זה (מעלין בקודש כח, עמ' 38) כתבתי ליישב את הקשיים הללו וללכת בדרך שונה מעט מזו של הכתב והקבלה: לאמץ את דרכו העקרונית בהבנת הסוגיה, ורק לפרש את 'פסח שני' כפשוטו. וכך כתבתי: אמנם נראה לכאורה שאם מבינים את הסוגיה בכללותה כדברי בעל הכתב והקבלה, ניתן לפרש שפסח שני הוא כפשוטו, והייתה הו"א לדמות לפסח

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

מצרים דווקא אותו, משום שהוא נחוג במשך יום אחד בלבד, ולכן היה צורך למעטו למרות שגם פסח ראשון לא התרבה לביקור. ולפי הבנה זו, מיושבים היטב דברי הרמב"ם: פסח דורות התמעט מביקור בעצם מיעוטו ממקח בעשור, ורק בפסח שני הייתה הוה אמינא להצריך ביקור, ובאה דרשת הגמרא ופטרה מכך.

ועתה חוזרני בי, ונראה שטעות היא בידי, משום שישנם קשיים גם בדרכו העקרונית של הכתב והקבלה בהבנת הסוגיה, וכפי שהתבאר לעיל בקושיות על מרכבת המשנה, וזיכרון אחד עולה לכאן ולכאן.

ו. ציונים לדברי הקבלה: דרשה 'הזה' שהועמדה בפסח שני אינה הדרשה הממעטת מביקור, אלא הדרשה הממעטת ממקח בעשור

בספר ציונים לדברי הקבלה (עמ' נו הערה א) עסק ביישוב שיטת הרמב"ם, וסלל דרך חדשה בהבנת דברי הגמרא. את הדרך החדשה הוא ביסס על שתי קושיות עיקריות: (א) מדוע נדרשה הגמרא לדרשת כל עבודות חודש זה כזה, ולא הסתמכה על פסוק מפורש המורה שכל דיני פסח מצרים קיימים גם בפסח דורות, שהרי נאמר בפסח מדבר (במדבר ט, ג): 'ככל חקתיו וככל משפטיו תעשו אתו'. (ב) מדוע כתב רש"י: 'כל פסחי דורות הוקשו זה לזה', אם ההיקש הוא של פסח דורות לפסח מצרים, ולא היקש פנימי בתוך פסח דורות. ואמנם הציונים לדברי הקבלה כבר ציין בעצמו שהמהרש"א תירץ זאת: 'לכאורה אין זה מובן, כיון דאכתי לא ידעינן בשום פסח דורות דבעי ביקור, מאי נפקא מינה אם הוקשו זה לזה. ויש ליישב דפסחי דורות דנקט רש"י בפירושו, רצונו לומר בכללו גם פסח מצרים שהיה גם בחודש הזה, ואליו הוקשו כל שאר פסחי דורות לענין ביקור. וק"ל, אך נראה שהציונים לדברי הקבלה ראה דוחק בתירוץ המהרש"א, ולא נתרצה בו.

לאור שני הקשיים הללו, יצא לחדש שדרשת כל עבודות חודש זה כזה, אינה באה להחיל את דיני פסח מצרים בפסח דורות, אלא להחיל את דיני פסח מדבר בפסח דורות. לכך הוסיף שבפסח מצרים בכלל לא נהגו כמה מהדינים שנהגו בפסח דורות (וכמבואר לעיל עמ' קג).

קלז

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

על גבי זה, המשיך והסביר שכאשר אמרה הגמרא ש'ההוא הזה' ממעט פסח שני, אין הכוונה לדרשת זה טעון ביקור ואין אחר טעון ביקור, אלא הכוונה לדרשת זה מקחו בעשור ואין אחר מקחו בעשור – דרשה זו היא שמועמדת דווקא בפסח מדבר, שהוא כוונתיה דפסח מצרים, 'שהיה דכוותיה בחוצה לארץ, בארץ לא להם'. והדרשה הממעטת ביקור, נאמרה על כל שאר פסחי דורות מלבד פסח המדבר. ומכיוון שהוקשו כל פסחי דורות זה לזה, הפטור ממקח בעשור נלמד מפסח מדבר לכל הפסחים. והסיבה לכך שלמרות ההיקש, מועמד הביקור רק בפסח מדבר, היא שבנוגע לביקור יש סיבה לחלק בין פסח מדבר לפסח דורות:

יש לן טעם הגון לחלק, דהקפיד על בקור ממום ד' ימים רק בעוד היותם בארץ לא להם, ולא הורגלו לגדל צאנם במרעה מיוחד להקריב קרבן מהם. ובזה מתפרש הסוגיא כפסק הרמב"ם.

דא עקא, לכאורה גם בהסבר זה יש קשיים: ראשית, גם בהסבר זה צריך לדחוק ולומר שמיעוט 'פסח שני' אינו מתייחס לפסח שני כפשוטו אלא לפסח מדבר, ושוב קשה בדומה לקושי על הסבר הכתב והקבלה הנ"ל. שנית, אם לעניין ביקור אין למדים מפסח מדבר לפסח דורות, אז כבר לא מובן למה כן למדים מפסח מדבר לפסח דורות. דלכאורה כל דיני פסח דורות נלמדו מפסח מצרים ולא מפסח מדבר. שלישית, הפסוק 'ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה' נאמר בפסח מצרים (שמות יג, ה), וברור שפשט 'העבדה הזאת' מתייחס לעבודת פסח מצרים, ואם כן קשה לפרשו כמקיש את הפסחים העתידיים זה לזה ולא מקיש אותם לפסח מצרים עצמו. רביעית, הסברו לקשר בין ארץ לא להם ובין הקפדה על ביקור אינו מתיישב על הלב.¹⁸ ונראה שכוונתו לומר שבמרעה מיוחד לא

18. ובעניין זה כתב לי הרב הלל בן שלמה שליט"א: 'הסברה אינה כל כך ברורה. כי לא מצאנו שיש דין לגדל בהמות במרעה מיוחד להקרבן קרבנות, וגם בארץ ישראל, כל זמן שלא נאמר, שמקח הקרבן יהיה ארבעה ימים מראש, ניתן לקנות את הבהמה מכל עדר שקיים. ולא מצאנו עדרים שמורים לפסח. ואדרבה, קרבן הפסח צריך להיות בן שנתו, ואי אפשר לגדל עדר למשך זמן, שיהיה מיועד לפסח בלבד. ואולי להבנתו היו מגדלים עדרים באופן כללי לקרבנות, שאם אינו ראוי לפסח יהיה לשלמים, והיו מקפידים על בהמות אלו, שלא יפלו בהם מומים. ובכל אופן,

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

שכיחים מומים ואין צורך בביקור ואילו במדבר שכיחים מומים ויש צורך בביקור. אך הא גופא מנלן. וכמדומה שדווקא בהמות מדבריות הן חזקות ומחוסנות מטבען. וצ"ע.

ז. יד אליהו ומזבח אבנים: הרמב"ם לא גרס תיבת 'שני'

עוד כתב היד אליהו (רגולר; השמטה לחלק הכתבים, דף פג ע"ב אות יג ד"ה וקרוב) להציע שהרמב"ם לא גרס תיבת 'שני'. וכן הציע המזבח אבנים (ח"א סי' טו אות א ד"ה נחזור). אך כאמור לעיל, תיבה זו מופיעה בכל עדי הנוסח של הגמרא. ומלבד זאת קשה שאם ממעטים פסח דורות, לא ברור כל כך מה המענה לטענת הגמרא שפסח דורות התרבה.

ח. מהרש"א אליפנדרי: הרמב"ם הבין שאזכור ביקור בנוגע לפסח דורות נאמר בתמיהה

בשו"ת הסבא קדישא (אליפנדרי; ב, לב ד"ה אבל), כתב בביאור שיטת הרמב"ם:

נראה שהוא מפרש מה שאמרו שם בגמרא 'ופסח דורות נמי הכתיב ועבדת את העבודה הזאת שיהו כל עבודות החודש זה כזה' בתמיהה ולא בניחותא. אלא דעדיין קצת קשה, למה לא יליף מתמידין.¹⁹

וצריך פירוש לפירושו: האם מה שכתב 'בתמיהה', כוונתו לקושיה או לתמיהה ממש. דלכאורה ממה נפשך: אם כוונתו לקושיה, אזי סוף סוף הקושיה היא שיש לימוד לרבות ביקור לפסח דורות, כפי שריבו ביקור לתמיד. והתירוץ לקושיה

יש בכך חידוש, ובוודאי שכשכלל ישראל היו מביאים את הפסח, לא היו קונים בהמות רק מעדרים שמורים כאלו.

19. בהמשך דבריו (שם ד"ה וראיתי) חיזק הבנה זו ברמב"ם גם מדין פסח שנשחט בשבת ונמצא בעל מום. אך לכאורה כל שניתן להסיק מדין זה הוא שהביקור אינו מעכב בדיעבד, וכנ"ל (עמ' קטז), ולא שאין בו צורך כלל אפילו לכתחילה. ובמקום אחר (שם א, טו דף סט ע"א) ציין מהרש"א אליפנדרי בקצרה לתשובתו זו, בלשון: 'מזה שנים הרבה שהארכתי'.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

הוא שאכן יש לרבות פסח דורות, והמיעוט מביקור מתייחס רק לפסח שני. ואין זה מועיל כלל ליישב את השמטת הביקור לפסח דורות בדברי הרמב"ם.

ואם כוונתו לתמיהה, אזי לא ברור מהי התמיהה. דלכאורה אין אפשרות להבין שהגמרא **תמהה על עצם האפשרות לרבות ביקור לפסח דורות** כבפסח מצרים. דאם הלימוד מפסח מצרים לפסח דורות הוא תמוה, אזי פשוט אין ללומדו, ואין צורך להביאו ולתמוה עליו בחינם. וגם לא ברור מה התמיהה, דהגמרא דווקא מביאה ילפותא נאה ומתקבלת המרבה ביקור בפסח דורות, ואיככה נאמר שילפותא זו אינה אלא תמיהה על הילפותא. ואיככה תורץ הקושי על הרמב"ם. ואם כוונתו כהבנת מרכבת המשנה או הכתב והקבלה, אזי קשים על כך הקשיים שהתבארו לעיל.

ט. צפנת פענח: בפסח מצרים מום אינו פוסל, ומכאן שגם בפסח דורות לא נדרש ביקור

בצפנת פענח (על הרמב"ם, השמטות להל' תרומות השמטה ד ד"ה וזה, במהד' פיעטרקוב תרס"ח דף נו ע"ב) כתב:

והנה רבינו לא הביא כלל גבי פסח דורות דבעי בקור, ודין דבקור לא הביא רק גבי תמיד. ומה דמבואר בגמרא שם: 'ועבדת', צריך לומר דרבינו מפרש כך: דזה ודאי דגבי פסח מצרים אין הטעם משום בקור, דהא אינו פוסל בו, רק מחוסר אבר. עיין ירושלמי פסחים פ"ט²⁰ ובתוספתא שם,²¹ דאין דוקין ותבלולין פוסלין בו. ואם כן, אם אינו מבוקר, עכ"פ מחוסר אבר לא הוי. והוא הדין פסח דורות, גם כן לא בעי בקור משום הך קרא דועבדת.

20. [הלכה ה (דברי הירושלמי הללו נזכרו בקצרה לעיל, עמ' קג). ויעוין בחת"ס (ז, לא; נזכר לעיל שם) שהעלה גם הוא את האפשרות שהמכשיר דוקין ותבלולין אינו מצריך ביקור בפסח מצרים. ויעוין עוד במה שדן הקובץ תשובות (אלישיב; ד, ס ד"ה לכאורה) ביחס בין דברי הירושלמי הללו לדברי התוס' (יומא מט, ב ד"ה שאני), ושמה התוס' לא ראו את דברי הירושלמי.]

21. [לפנינו הוא בתוספתא פרק ח הלכה יא.]

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

דא עקא, לכאורה אין בדברים אלו הסבר לנטיית הרמב"ם מדברי הגמרא. דסוף סוף חזינן שהגמרא למדה מפסח מצרים לתמיד ולפסח דורות שיש צורך בביקור, ולא חשה לכך שאין דוקין ותבלולין פוסלים בפסח מצרים. וברור שהרמב"ם מחויב לגמרא. ואולי הצפנת פענח מתייחס לכך בעקיפין בהמשך דבריו הארוכים והעמוקים, אך בעניי לא מצאתי התייחסות כזו בדבריו. וצ"ע.

שנית, הטענה שבפסח מצרים לא היה ביקור מנוגדת לא רק לבבלי אלא גם למקורות נוספים בחז"ל, שמבואר בהם שהיה בו ביקור (מכילתא דר' ישמעאל בא, מסכתא דפסחא פרשה ה ד"ה והיה; מכילתא דרשב"י יב, ו; פסיקתא זוטרתיא יב, ו; ריש מגילת תענית).

שלישית, לכאורה אין זה מוסכם ואין זה ברור שמום לא פסל בפסח מצרים, שהרי נאמר להדיא בתורה (שמות יב, ה) שפסח מצרים צריך להיות 'תמים'. ובאמת בירושלמי נחלקו בזה אמוראים, והקשו מפסוק זה על הדעה המקלה, ובשונה מהרושם העולה לכאורה מדברי הצפנת פענח, שבירושלמי קיימת רק דעה המכשירה בעלי מום לפסח מצרים. וכך נאמר בירושלמי:

אית תניי דוקים ותבלולים פוסלין בו, אית תניי תניי אין דוקים ותבלולים פוסלין בו. מאן דאמר דוקים ותבלולים פוסלין בו, ניחא, דכתיב: 'שה תמים'. מאן דאמר אין דוקים ותבלולים פוסלין בו, מה מקיים שה תמים? אפילו בקרבנות בני נח אינו! לא כן א"ר יסא: פשט ר' לעזר לחברייה, 'מכל החי מכל בשר' (בראשית ו, יט) – שיהו שלמין באיבריהן. תמן יש מהן למזבח ברם הכא אין מהם למזבח.

וביארו מפרשי הירושלמי (קרבן העדה, פני משה, ידיד נפש) שלדעת המכשיר דוקין ותבלולין, משמעות 'תמים' היא לאפוקי מחוסר איבר, והסיבה שהיה צורך לאפוקי מחוסר איבר ולא היה ברור שפסול, היא שאין מהן למזבח.

אף בתוספתא אין הדבר מוסכם,²² שהרי בהמשך הפרק (ח, יט) נאמר:

22. וכפי שהעיר בתוכ"פ (עמ' 628 שורה 52 ועמ' 639-630 שורה 68).

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

אילו דברים ששונה בהן פסח מצרים לפסח דורות: פסח מצרים בשלש כתים, פסח דורות כיוצא בו; פסח מצרים נאמר בו 'שה תמים זכר בן שנה', פסח דורות כיוצא בו [...]

בפשטות נראה שהתמימות של פסח מצרים, היא היא התמימות של פסח דורות. ואף שניתן לדחוק ולומר שאליבא דאמת קיים בפסח דורות פסול של מחוסר איבר, ובנוסף לו קיים גם פסול נוסף של בעל מום, פשטות הדברים אינה כן. ועוד נאמר במכילתא דר' ישמעאל (בא, מסכתא דפסחא ריש פרשה ד): 'תמים – להוציא בעל מום', ובמכילתא דרשב"י (יב, ה): 'שה, מה תלמוד לומר תמים? ר' עקיבא אומר: צריך לאמרו, שלא נאמרה תמות אלא (עד) עכשיו; שכל מקום שנאמר שה, תופס תמימין ובעלי מומין, יכול אף זה כן, תלמוד לומר תמים, תם ולא בעל מום'.

רביעית, מאזכור דוקין ותבלולין דווקא, משמע קצת שכן היה פסול של מום בפסח מצרים, ודווקא מומים קלים אלו לא פסלו בו. דאי איתא שכל מום באשר הוא לא פסל, מלבד מחוסר איבר, לא ברור מדוע נזכרו דווקא דוקין ותבלולין.²³ ובמקומות רבים בבבלי (פסחים עג, א; גיטין נו, א; ע"ז ה, ב; נא, א; זבחים לה, ב; עז, ב; פה, א-ב; מנחות עט, א; קא, א; בכורות כח, א-ב) מבואר שמום בדוקין שבעין הוא קל יותר משאר מומים, ואף יש לכך השלכות הלכתיות.

23. ובתורה תמימה (שמות יב, הערה מא) נראה שהרגיש בזה, ולכן כתב: 'הרבנות לענין דקים ותבלולים אף על פי דכתיבי מפורש בין המומים בפרשת אמור: או דק או תבלול'. אך לכאורה ירד להציל ולא הציל, שכן בפרשת אמור נכתבו במפורש עוד מומים רבים (ויקרא כא, יח-כ: מומי אדם; כב, כב-כד: מומי בהמה), ולא ברור מה הרבותא של שני אלה על פניהם. ויעוין עוד במה שכתב התורה תמימה (במדבר כח, הערה ד): 'בפסח היה הביקור ד' ימים, שהרי לקיחתו היתה בעשור לחודש. וענין הביקור הוא אם אין בו מום, ומה שאינו די ביום אחד הוא משום דיש מומים כאלה שאין נראין ונבדקין מהר, כמו תבלול עין וכדומה'. ובשיעורי הגרמ"ד הלוי (פרשת בא עמ' רסז ד"ה עוד) דקדק אמאי נקט פסולים אלו דבעל מום ולא מוקצה ונעבד, ותירץ לפי דרכו יעו"ש, אך לא דקדק אמאי נקט דווקא דקין ותבלולין ולא שאר מומים.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

ומסתבר לומר שאף תבלול הוא מום קל ודינו כדוקין שבעין לעניינים אלה,²⁴ שהרי ההבדל בינו ובין דק הוא הבדל זעיר, כמבואר ברמב"ם (הל' ביאת המקדש ז, ה): 'מי שנמשך הלובן שלעין ונכנס ממנו מעט בשחור, עד שנמצא השחור מעורב בלבן, וזה הוא 'תבלול' האמור בתורה [...] מי שהיתה נקודה לבנה בתוך השחור, וזהו 'דק' האמור בתורה; והוא שתהיה צפה על גבי השחור, אבל אם לא היתה צפה, או שהיתה משוקעת בשחור – אינו מום'. ורש"י בכמה מקומות (ע"ז נא, א ד"ה דוקין; בכורות כח, א ד"ה דוקין; ועוד) פירש את דק כטייל"א, ובאוצר לעזי רש"י נכתב דהיינו תבלול. ובשו"ת מהרש"ם (ו, קיט) כתב שבזמננו שאין מומחים, אין להתיר בכור בהמה על סמך מום של תבלול, יעוין שם שהאריך. מכל המקורות הללו נראה שדוק ותבלול הם מומים דקים ועדינים, ודווקא הם, שאינם פוסלים אצל הגויים (גיטין נו, א: 'בדוקין שבעין, דוכתא דלדין הוה מומא ולדידהו לאו מומא הוא'), לא פסלו בפסח מצרים לחד מאן דאמר, אך פסול בעל מום נהג גם במצרים.

י. חזו"א: 'פסח שני' הוא 'פסח שבניסן שנה השנית', והוא הדין לכל פסחי הדורות

החזו"א (פסחים ס"י קכד, לדף צו, א ד"ה שם) הקשה כמה קושיות על הגמרא ועל התוס', ומתוך העיסוק בהן הסביר גם את שיטת הרמב"ם באופן דומה להסברי מרכבת המשנה והכתב והקבלה, אך דבריו חולקים רשות לעצמם.

קושייתו הראשונה היא שלפי מסקנת הגמרא, ש'הזה' שנאמר בביקור ממעט רק פסח שני, אך פסח דורות התרבה,²⁵ צריך להבין מדוע פסח דורות התמעט ממקח בעשור, ומדוע לא לומר שגם 'הזה' שנכתב לגבי מקחו מבעשור ממעט רק פסח שני. רש"י (ד"ה דכוותיה) כתב שכאשר פסח שני התמעט מביקור, מיניה וביה הוא התמעט גם ממקח בעשור: 'דתרוייהו משתמעי מההוא קרא, דלמשמרת משמע ביקור ומקח', וממילא אין צורך במיעוט נוסף ממקח בעשור

24. ואולי זו הסיבה לכך שנגקטה לשון רבים: 'דוקין', ולא לשון יחיד כלשון התורה: 'דק', ללמד שהכוונה לדק ולדומים לו. איברא, דבירושלמי הלשון היא 'דוקין ותבלולין', ואולי אין זה בדווקא, ודוקין דעלמא קאמר. וצ"ע.

25. לשון החזו"א היא: 'למילף מפסח מצרים פסח בהיקשא', ואולי צ"ל: 'פסח דורות בהיקשא'.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

לפסח שני, ועל כרחנו ש'הזה' ממעט פסח ראשון ממוקח בעשור. אולם התוס' (ד"ה למעוטי) כתבו: 'כיון דלא בעי ביקור, לא בעי נמי שיהא מקחו מבעשור', והחזו"א הבין מכך שהם לא קיבלו את קביעתו של רש"י שפשט הפסוק מתייחס גם למקח, אלא תירצו באופן אחר את הקושי (מדוע להעמיד את המיעוט ממוקח בעשור בפסח ראשון ולא בפסח שני), ותירוצם הוא שכל מהות הביקור היא הכשר ללקיחת הבהמה, וממילא אם אין ביקור בעשור, ממילא אין גם חיוב מקח בעשור, שמא בעל מום הוא.

על כך העיר החזו"א שלדעת רבי יוסי (סוכה מב, א) שהביקור מעכב, יש להקשות על דברי התוס', מדוע אין אומרים ש'הזה' ממעט רק שביקור לא מעכב, אך לכתחילה יש צורך בביקור ובמקח בעשור. עוד הקשה, שלא ברור מדוע אי אפשר לקחת בהמה שאינה מבוקרת, שהרי אפילו בעל מום עובר אפשר לקחת, ובלבד שתהיה כשרה בזמן ההקרבה. שהרי ייתכן שיהיה בהמה מום עובר ב' בניסן, ואף על פי כן היא תיראה לפסח, וממילא לא מובן למה לא ניתן לקחת בהמה ללא ביקור.²⁶

עוד ציין החזו"א שבהמשך הסוגיה (פסחים שם) דרשה הגמרא את הדרשה הבאה: 'ואכלתם אותו בחפזון' – אותו נאכל בחפזון ואין אחר נאכל בחפזון'. והקשו התוס' בשם ריב"א, מדוע ברור לגמרא שהמיעוט מתייחס לכל פסח דורות ואין אנו אומרים שהוא ממעט רק פסח שני.

עוד הקשה החזו"א מהשמטת הביקור במשנה (צה, א) שמנתה את ההבדלים שבין פסח ראשון לשני.²⁷ ועוד הקשה, שהגמרא (שם) למדה מהפסוק 'ככל לקח הפסח יעשו אותו' (במדבר ט, יב) שבמצוות שבגוף הקרבן אין הבדל בין פסח ראשון לשני, וממילא אם שני אינו טעון ביקור, היה צריך ללמוד מכך שגם הראשון אינו טעון ביקור.

26. ועוד הקשה: 'ועוד, אי משום חשש מום, אין חיוב מן התורה אלא מדת זריזות'.

27. ויעוין בזה לעיל, בהסברו הראשון של מהר"ם בן חביב.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

לאור זאת, ביאר החזו"א את הלשון 'פסח שני' באופן הבא:
ולכן נראה דהר"מ פירש פסח שני דכותיה דאמר, אינו פסח שני שבאייר, אלא קאמר דהזה של ביקור אינו ממעט תמיד וממעט פסח, וקרא הכי קאמר, בחדש הזה של שנה שיוצאים ממצרים צריך שימור, אבל בפסח שבניסן שנה השנית לא, אבל תמיד לא אימעט. ומשום דבעי למימר דמעט רק פסח דכותיה, נקט ליה בלשון ראשון ושני וכו', ובכלל שני כל פסחי דורות.

מבואר בדבריו שלשון 'פסח שני' מתייחסת לפסח שנעשה במדבר בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים, וממנו יש ללמוד את דינם של כל פסחי דורות, ובדומה להבנת מרכבת המשנה. לפי הבנה זו כל הקושיות מיושבות – אם 'פסח שני' הוא פסח דורות, הוא אכן התמעט ממקח בעשור, וממילא אין צורך בדחקים שבתירוצי רש"י ותוס', ומיושבת גם קושיית ריב"א בתוס', ד'פסח שני' שפירושו פסח דורות, באמת התמעט מחיפזון. ומיושבות המשנה והגמרא שלא חילקו בין פסח ראשון לפסח שני לעניין הביקור, דשניהם פטורים מביקור. ומעבר לכל זה – לפי הבנה זו מיושבת היטב שיטת הרמב"ם שלא הצריך ביקור בפסח דורות.

דא עקא, שגם שיטה זו אינה מרווחת בלשון הגמרא, ובדומה לשיטת מרכבת המשנה: קשה מאוד לפרש את הלשון 'פסח שני' במשמעות של פסח בשנה שנית או פסח דורות, ולחרוג ממשמעות הביטוי בכל מקום בחז"ל. וכבר הקשו כן על החזו"א בספר תורת הלוי (פרום, מצווה ה' עמ' צה) ובספר מעין נצח (סי' א' ד"ה ואף: 'והדוחק שבפירוש זה מבואר מעצמו') ובספר קרבן פסח כהלכתו (הערה טו ד"ה והמלבי"ם: 'ואינו מובן, שבכל הסוגיא פסח שני הוא כפשוטו, והאיך סתם הגמרא לשון כזה שנבוא לטעות. ודי בזה'). ובאמת בדברי כל הראשונים בסוגיה (ר"ת, רש"י, תוס', תוס' הר"ש משאנץ, פסקי הרי"ד, המאירי, אור זרוע ח"ב סי' רטז) מבואר שפסח שני הוא פסח הנעשה ב"ד באייר, אך פסח דורות טעון ביקור.²⁸

28. ויש לדון גם בקשיים השונים שהובילו את החזו"א להבנתו: ראשית, החזו"א מבין בדעת התוס' שהביקור נועד לצורך המקח בעשור, ומקשה רצף של קושיות על סברה זו. אך ניתן להבין שכוונת התוס' אחרת. לשון התוס' היא: 'כיון דלא בעי ביקור לא בעי נמי שיהא מקחו מבעשור',

יא. אבי עזרי: פטור פסח שני מלמד ממילא שגם פסח ראשון פטור מביקור

באבי עזרי (הל' קרבן פסח א, א ד"ה ונראה) כתב לבאר את שיטת הרמב"ם: אלא האי הזה למעוטי פסח שני כוותיה, ופירוש רש"י משום דהוא יום אחד, ודכוותיה קא ממעט. והיינו, שמהטעם הזה יש לנו לפרש המיעוט יותר על פסח שני מעל תמיד, משום דכי קא ממעט דכוותיה קא ממעט, ודכוותיה הוא פסח שני, וממילא איתמעט גם פסח ראשון, שהרי כתיב בפסח שני ככל חקת הפסח יעשו אותו, שדין השני כדין הראשון, ואם אין השני צריך ביקור בהכרח שגם הראשון אינו צריך ביקור, וכמו שכתבו התוס' שם בפסחים דף צ"ה א' בד"ה מיבעי ליה שאין שוחטין הפסח על היחיד, עיין שם,²⁹ והגמרא אמרה רק למעוטי

ויתכן שכוונתם היא שהמקח בעשור נועד לצורך הביקור, ומשום כך אם אין ביקור אין צורך במקח, והיינו ממש כדברי רש"י.

ובנוגע לקושיית ריב"א, כתב השפת אמת (ד"ה בתוס'; הסוגריים במקור): 'ויש לומר דאי נימא דבפסח דורות בעי חפזון לא מסתבר למעט פסח שני, כיון דבמצות שעל גופו הנהגים באכילתו שוים הם [מה שאין כן ביקור, שהוא קודם זמן הפסח, שפיר אמרינן דהזה אתי למעט פסח שני מביקור]'. ובדבריו מיושב גם הקושי האחרון הנ"ל. ובאמת נראה שאכילה בחיפזון היא ממש בגוף הקרבן. וגם מה שהוציא ביקור מן הכלל הוא מסתבר מאוד, שהרי בפסוקים נאמר (במדבר ט, יא-יב): 'בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אתו על מצות ומררים יאכלהו. לא ישאירו ממנו עד בקר ועצם לא ישברו בו ככל חקת הפסח יעשו אתו'. ומשמע שלא נאמר 'ככל חקת הפסח יעשו אותו' אלא ביחס לעשיית הפסח 'בארבעה עשר יום בין הערבים', ואין הביקור המוקדם בכלל זה. ויעוין עוד ברש"י (על תד"ה אותו).

עוד כתב לי הרב הלל בן שלמה שליט"א, ביישוב קושיית ריב"א מכך שהמיעוט מחיפזון לא צומצם לפסח שני אלא נאמר על כל פסחי דורות: 'אכילת פסח מצרים בחיפזון מבוארת, שהיו במצב לחוץ, שעוד לא יצאו ממצרים, וברור המיעוט לשאר הפסחים. ובאופן זה יש להבין את מיעוט הפסוק 'אותו נאכל בחיפזון'. אבל אין סברה לומר על פסחים נוספים שיהיו טעונים חיפזון, כמו פסח שני, בניגוד לפסח דורות'.

29. כך כתבו התוס': 'קשה לרשב"א, דתיפוק ליה [=שאיין שוחטין פסח שני על היחיד] מיככל חקת הפסח, וראשון נפקא לן בפרק האשה דאין שוחטין אותו על היחיד מלא תוכל לזבוח את הפסח באחד. ויש לומר דלית ליה ההיא דרשה, ובפסח ראשון נפקא ליה משום דלא גרע מפסח שני. ומקור הדברים בתוס' הרשב"א על אתר (ד"ה מיבעיא).

נראה שהאבי עזרי ראה בסיפא של דברי התוס' סייעתא ומקור לדבריו, שכתבו שיש ללמוד מפסח שני לראשון. ואולם לכאורה דברי התוס' אינם עניין כלל לנידון דידן, שהרי התוס' חידשו

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

פסח שני הוא משום דכוותיה הוא לפסח מצרים, לומר שמשום כך נפרש המיעוט הזה על פסח יותר מהתמיד, אבל ממילא גם פסח ראשון אינו צריך ביקור. ועל כן, שפיר פוסק הרמב"ם שרק תמיד צריך ביקור ולא פסח.

האבי עזריה הבין שהרמב"ם למד את הסוגיה באופן שמרבה פסח דורות לביקור, אך מסקנת הגמרא שיש למעט פסח שני (החל ביי"ד באייר) מביקור, קובעת בעקיפין גם את דינו של פסח ראשון, משום שנאמר בפסח שני 'ככל הקת הפסח יעשו אתו', ולכן גם פסח ראשון נפטר מביקור. ולהבנת האבי עזריה הסכים גם המנחת אברהם (גרבוז; מנחות מט, ב ד"ה והנה הטו"א, עמ' שצט).

נראה לכאורה שגם הסבר זה קשה. כבר הובאה והתבארה לעיל (עמ' קמו הערה 28) קביעת השפת אמת, שביקור אינו בכלל העבודות שבהן הושוו פסח ראשון ושני. מלבד זאת יש להקשות, שהרי מפורש בגמרא שפסח ראשון טעון ביקור, ואף למדו זאת מדרשה מפורשת, ולפי דברי האבי עזריה נמצאת מסקנת הגמרא סותרת עצמה מיניה וביה, שהרי לדבריו מסקנת הגמרא, שמבוססת על ההנחה שפסח דורות טעון ביקור, היא דווקא שפסח דורות אינו טעון ביקור.

שסתמא דגמרא בדף צ"ה לא מקבלת את הלימוד מהפסוק, וטענו שאעפ"כ לא גרע פסח ראשון משני, דהיינו, שלא ייתכן שהשני יהיה חמור יותר מהראשון, ואם יש חומרא בפסח שני (שאינן שוחטים על היחיד) היא בהכרח נוהגת גם בפסח ראשון, ואילו האבי עזריה מתבסס על הלימוד מהפסוק (ודלא כתוס' בתירוצם), וטוען טענה הפוכה – שיש להנהיג בפסח ראשון קולא הקיימת בפסח שני – פטור מביקור. ולכך לכאורה אין שום מקור מדברי התוס', וצ"ע. גם על עצם דברי התוס' יש לדון, דלכאורה הלימוד הוא מפשט הפסוק ולא מדרשה, והיאך ניתן לומר עליו שאינו מוסכם? ולכאורה היה מקום ליישב בפשיטות את קושיית תוס', ולומר שאיסור השחיטה על היחיד אינו נחשב כמצווה שבגופו של פסח, ודמי לאיסור שחיטה על חמץ, שעליו נאמר להדיא בגמרא דלא חשיב בגופו, וכן משמע קצת מרש"י (ד"ה במצות שבגופו): 'מצות שבגופו כגון סדר עבודותיו ואכילת צלי', ואין הנידון דידן בכלל, וצ"ע.

קמז

ועל כרחנו אי אפשר להבין כך את מסקנת הגמרא, וצריך לומר שביקור יצא מן הכלל ובו שונה פסח שני מפסח ראשון.³⁰

ג. הצעות להבנת שיטת הרמב"ם כנובעת מסוגיות אחרות שסותרות בעקיפין למסקנת הסוגיה שלנו שפסח דורות טעון ביקור

יב. אומר השכחה בשם הרב תאומים: מכיוון שפסח שיוקדש קודם י"ד בניסן יידחה, אין צורך לפטור פסח ממקח בעשור, ויש מקור לדרשה הפוטרתו מביקור

בספר אומר השכחה (פיק; נדפס יחד עם הספר קשות מיושב; בתחילת הספר עמ' ב) הובא הסברו של הרב יצחק יוסף תאומים לפסק הרמב"ם. הרב תאומים נקט שאם יקדישו פסח ב' בניסן הוא ייראה לשלמים, דפסח שלא בזמנו ראוי לשלמים, ובהגיע י"ד בניסן הוא יידחה משלמים אך גם לפסח לא יהיה ראוי ידוקא בפסח מצרים הוא דהוי [שהקדישוהו ב' בניסן], דקודם מתן תורה עדיין לא נאמר דיני קרבן למיפסל הנדחה, ועל כרחך דממעטינן מ'הזה' לביקור בלדורות, ומיהו תמיד דבעי ביקור, ילפינן מפסח מצרים. וכתבו רבינו.

והמשיך והסביר שהסיבה לכך שהקרבן לא ייראה לפסח היא שכמבואר בגמרא (זבחים יב, א), פסח שהוקדש קודם י"ד הוא 'נראה ונדחה', שהרי קודם י"ד בניסן נראה לשלמים ובהגיע יום י"ד בניסן נדחה מכך, וטען שלדעת הרמב"ם, נראה ונדחה הוי דחוי, כמבואר בדבריו (הל' שגגות י, ג). ובגמרא (שם) נאמר במפורש שלא משכחת פסח כשר למ"ד נראה ונדחה הוי דחוי, אלא רק אם הוקדש הפסח ביום י"ד עצמו. ולפי זה דרשת 'הזה' שהובאה בריש

30. ויש להוסיף שבברייתא (צה, א) עלתה הצעה לרבות גם איסור חמץ לפסח שני, והיא נדחתה עקב מיעוטו מדרשה, ובפשטות משמע שגם בנידונו, שיפה כח הדרשה לחלק בין פסח ראשון לשני לעניין ביקור.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

הסוגיה בפסחים, אשר למדו ממנה שיזה מקחו מבעשור ואין פסח דורות מקחו מבעשור, היא מיותרת, ויש לדרוש ממנה מיעוט לפסח דורות מביקור.³¹

לכאורה יש כמה קשיים בהבנה זו: ראשית, יש לדון על ההוכחה מדברי הרמב"ם בהל' שגגות. הרמב"ם כתב בפירוש 'שהיא קדושת דמים' ולא קדושת הגוף, וכל הכלל שאין בעלי חיים נדחים הוא דווקא כשהם קדושים קדושת הגוף. שנית, הרמב"ם כתב במקום נוסף (הל' שגגות ג, ח) שנראה ונדחה לא הוי דחוי, והרב תאומים נדחק בביאור דבריו, יעוין שם. ויעוין עוד ברמב"ם (הל' פסולי המוקדשין ג, כב-כג; ד, כד). מלבד כל זה, הרב תאומים העמיד את כל דיון הגמרא דלא כהלכתא, ולא זו בלבד אלא שהגדיל לעשות וחדש מדנפשיה דרשה אחרת שצריך לדרוש אליבא דהלכתא ללא שום ביסוס בדברי חז"ל, וטען שעל דרשה זו התבסס הרמב"ם להקל בדין דאורייתא, ולכאורה זוהי דרך מחודשת עד למאוד. וכבר הקשה עליו הכתר כהונה (על הספרי פנחס אות תקעא, עמ' תק במהד' מכוון ירושלים): 'וכשאני לעצמי, כל החזון הזה הוא בעיני כמוסיף תימא על תימא, ונראה שלכך כוונתו, ויעוין שם עוד. וצ"ע.

יג. נחל אשכול: הרמב"ם הבין שהסוגיה אתיא כר' אליעזר הלמד אפשר משאי אפשר

בפירוש נחל אשכול (על ספר האשכול מהד' אוירבך, ח"ב הל' חנוכה ופורים הערה י, עמ' 31-32) כתב בדעת הרמב"ם שהסוגיה בפסחים צ"ו אזלא אליבא דר' אליעזר הסבור שדנים אפשר משאי אפשר, והרמב"ם פסק כר' עקיבא שאין למדים אפשר משאי אפשר. הנחל אשכול האריך בדבריו ובמקורות שונים לבנות ולסתור, ולהלן תורף דבריו הנצרך לעניינינו.

31. דבריו נזכרו בקצרה בהר המוריה (על הרמב"ם הל' קרבן פסח י, טו): 'שוב ראיתי בקונטרס אומר השכחה שהביא תירוץ ע"ז בשם הגאב"ד דברעסלא יעו"ש היטב ואי"ה במקו"א יבואר עוד מזה'. למיטב ידיעתי, לא זכינו לדברי בעל ההר המוריה במקום אחר.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

נאמר בגמרא (מנחות פב, א) :

תניא, ר' אליעזר אומר: נאמר פסח במצרים ונאמר פסח לדורות, מה פסח האמור במצרים לא בא אלא מן החולין, אף פסח האמור לדורות לא בא אלא מן החולין. אמר לו רבי עקיבא: וכי דנין אפשר משאי אפשר?³² אמר לו: אף על פי שאי אפשר, ראייה גדולה היא ונלמד הימנה.

הנחל אשכול העלה שכאשר ישנו היקש, מודה ר' עקיבא שיש ללמוד אפשר משאי אפשר, דאת זה גופא משמיע ההיקש. לפי זה התקשה הנחל אשכול, מדוע ר' עקיבא לא למד שפסח דורות אינו בא אלא מן החולין מכך שהוקש לפסח מצרים בסוגייתנו, שאמרו: 'ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה – שיהו כל עבודות חדש זה כזה'. ותירץ הנחל אשכול שההיקש מתייחס דווקא לעבודות שמשחיטה ואילך, ולא למה שקודם השחיטה. והביא ראיה לכך מהדיון (מכילתא בא, מסכתא דפסחא פרשה ד) במקור לכך שפסח בא דווקא מן הצאן, שהוצעו כמה דרכים בזה ולא הוצע ללמוד זאת מהדרשה דועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה. וגם הבאה מן החולין היא דין שקודם השחיטה. אך לפי זה התקשה הנחל אשכול היאך למדה הגמרא מדרשה זו לביקור, והרי ביקור נעשה קודם השחיטה. ותירץ שאכן לימוד זה אתי כר' אליעזר ולא כר' עקיבא, ולפי זה ביאר שהרמב"ם לא הביאו להלכה משום שפסק כר' עקיבא.

כעין זה כתב בספר מנחת סולת (מצווה ה אות א ד"ה ועוני"ל, דף כו ע"ג-ע"ד), ובסוף דבריו ציין ששוב ראה כן בנחל אשכול. וכעין זה כתב מדנפשיה בספר קרבן פסח כהלכתו (הערה טו ד"ה ונראה), שהרמב"ם סבר שר' עקיבא אינו דורש את דרשת הגמרא בסוגיין.

דא עקא, לכאורה ישנם כמה קשיים בדרך זו: ראשית, לכאורה כל הסברה בקביעה שגם ר' עקיבא ילמד אפשר משאי אפשר כשיש היקש, היא שההיקש בא ללמד דין מסוים, ואם לא ילמדוהו, תהא זו התעלמות מההיקש. ויסוד זה

32. כלומר, הרי בזמן פסח מצרים עדיין לא ניתנה התורה, ואי אפשר היה להביא פסח מדבר שאינו חולין.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

מבואר באותו מקור שעליו הסתמך הנחל אשכול (תוס' נידה לו, ב ד"ה על). ולפי זה, בנידוננו שכבר יש דין או דינים שנלמדים מההיקש, אין הכרח אפוא ללמוד מההיקש גם כשמדובר בלימוד אפשר משאי אפשר. וגם זה מבואר בדברי התוס' (שם), דכתבו להדיא שר' עקיבא אית ליה לדרשת ועבדת את העבדה הזאת לדינים אחרים. וכוונתם לעניין סוף זמן אכילת הפסח, שהגמרא בפסחים מקשרת בינו ובין דרשה זו. וכך כתבו:

ואם תאמר, והא בפרק התודה (מנחות פב, א) פריך ר' עקיבא לר' אליעזר: וכי דנין אפשר משאי אפשר, אף על גב דטעמא דרבי אליעזר דדריש היקשא מועבדת שיהו כל העבודות שוות, ור' עקיבא נמי אית ליה היקשא דועבדת, בפרק מי שהיה טמא (פסחים צו, א). ויש לומר דהתם לא מצי למימר על כרחך הקישון הכתוב, דאיצטריך היקשא להנהו דרשות דפסחים.

ולכאורה יוצא שהנחל אשכול מסתמך על דברי התוס' אך מגיע לטענה הפוכה מדבריהם, והיא שהדרשה דועבדת היא כזו שכן מצי למימר בה על כרחך הקישון הכתוב. וצ"ע. וכדברי התוס' בנידה, כתבו גם התוס' במנחות (פב, ב ד"ה והשתא).

שנית, לכאורה אין זה נכון שבמכילתא לא הוצע ללמוד מדרשת ועבדת שפסח בא מן הצאן, שהרי נאמר שם:

ר' יונתן אומר: צאן לפסח ובקר לחגיגה. אתה אומר כן, או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח? ומה אני מקיים שה תמים זכר, פסח מצרים, אבל פסח דורות יביא מזה ומזה? תלמוד לומר: ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה, כעבודה שעבדת במצרים כך עשה לדורות; דברי ר' יונתן.

שלישית, מפשטות הגמרא בפסחים נראה שדין הביקור בפסח דורות מוסכם, ואינו דבר שנאמר דווקא אליבא דר' אליעזר ששמותי הוא ואין הלכה כמותו

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

במחלוקותיו עם ר' עקיבא.³³ ויתירה מזו, הרי הגמרא **מקשה** מדרשת עבודות חודש זה כזה, בעוד שלדברי הנחל אשכול דרשה זו אינה מקובלת להלכה כשמדובר על מה שקודם שחיטה, והיה לה לגמרא ליישב בפשטות שפסח דורות פטור מביקור, והשימוש בדרשה לרבותו הוא כר' אליעזר. והרי הגמרא לא הלכה בדרך זו, אלא קיבלה את ההוכחה שפסח דורות טעון ביקור.

ויעוין עוד בתורת הלוי (פרום; עמ' קב ד"ה אמנם) שכתב על דברי הנחל אשכול: 'תירוץ זה לא ניתן להיאמר כלל, דכל דבריו תמוהין הן, והמשיך והרבה בקושיות ותמיהות על הנחל אשכול.

יד. חסד לאברהם: ריבוי פסח דורות לביקור נאמר אליבא דריש לקיש, והרמב"ם פסק כר' יוחנן

בחסד לאברהם (תאומים; הל' קרבן פסח י, טו) הקשה שלכאורה לא מובן כיצד למדה הגמרא מדרשת 'ועבדת' שפסח דורות טעון ביקור, והרי ניתן לומר בפשיטות שהדרשה באה לרבות רק עבודות שלא התמעטו להדיא, ואינה עניין לחיוב ביקור. ותירץ, שמצינו (פסחים סו, א) שהוקש פסח לתמיד לעניין דחיית שבת מדכתיב בשניהם 'במועדו',³⁴ וההיקש הזה תקף גם לעניין הביקור, ולכן כבר בקושייתה מתמיד הבינה הגמרא שהוא הדין לפסח מפני ההיקש. ודחתה זאת הגמרא דבתמיד איכא קרא מיוחד. ועל זה השיבה הגמרא: 'ולזה השיב לו שפיר דגם בפסח נמצא קרא לרבות דכתיב ועבדת, ונהי דאיכא לאוקמא קרא לשאר מילי דאתרבי התם לדמות פסח דורות לפסח מצרים, מכל מקום לעניין זה שפיר אהני הקישא דפסח לתמיד, ללמד דכשם שאתרבי תמיד מקרא דתשמרו לביקור ד' ימים, כן אתרבי גם פסח דורות מקרא דועבדת'. וההיקש הנ"ל של פסח לתמיד שנוי במחלוקת תנאים, כפי שבר כתבו התוס' (פסחים סו,

33. הכלל שר' אליעזר ור' עקיבא הלכה כר' עקיבא מוזכר במקומות רבים, ובכללם ערכי תנאים ואמוראים (ערך רב יוסף), פירוש לפרקי אבות שבמחזור ויטרי (סי' תכד ד"ה תחילת אמוראים) ותוס' רא"ש (שבת כט, א ד"ה לפי; וכע"ז בתוס' שם ד"ה רבא).

34. לשונו היא 'הוקש' אף שמדובר בגזירה שווה ולא בהיקש, וכבר בחז"ל מצאנו שגזירה שווה נקראת לפעמים 'היקש' (יעוין רש"י ב"מ לב, א ד"ה הוקש).

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

א ד"ה מה), והרמב"ם נקט כמאן דלית ליה היקש זה, ולכן כל הסוגיה אינה אליבא דהלכתא, ולכן הרמב"ם לא פסקה להלכה.

ואולם, לכאורה גם הסבר זה קשה: ראשית, ידוע הכלל שאין גזירה שווה למחצה (כריתות כב, ב), וקשה אפוא לומר שדין הביקור שנלמד מפסוק מיוחד לא יהיה כלול בגזירה שווה ולא יילמד מתמיד לפסח. ונראה כבר הרגיש בזה החסד לאברהם, ולכן כתב: 'דהואיל ויש כאן מיעוט דיהזה' שאין אחר טעון ביקור די ימים, אין לנו להוציא מכלל כי אם במה שנמצא רמז במקרא לרבות, מה שאין כן פסח דלא אתרבי, קמה לה בכלל המיעוט לומר שאינו צריך ביקור'. אך לכאורה הסבר זה אינו מרווח, 'דגזירה שווה גופה תורה היא', כלשון רש"י (גיטין לג, א ד"ה בעילת), ודיו למיעוט שממעט את כל שאר הקרבנות מביקור. שנית, לפי דבריו צריך לומר שכל הסוגיה איננה אליבא דהלכתא, ואין בה זכר לדעה שהתקבלה כבר בגמרא להלכה, וזה דוחק. ויש לדון עוד בדבריו בעניין גזירה שווה למחצה, ואכמ"ל. שלישית, לפי דבריו יוצא שהגזירה שווה דיבמועדו היא היסוד לקושיית הגמרא בפסחים צ"ו, אך בגמרא אין כל זכר לגזירה שווה זו.

טו. ישועות מלכו: הרמב"ם הבין שמקח בעשור וביקור הם שני דינים שתלויים זה בזה

בישועות מלכו (על הרמב"ם ה' קרבן פסח א, א) כתב:

ונראה לי שרבינו סמך על הנאמר במכילתא פרשת בא, דתניא התם: 'והיה לכם למשמרת', להוציא פסח דורות; דפסח מצרים מקחו מבעשור ופסח דורות מקחו כל זמן. והרי ההוא קרא דוהיה לכם למשמרת, אביקור קאי, וכמבואר בסוגיא. ומשמע מזה דעל ידי דרשה זו, גם מביקור איתמעט. ואף על גב דהמכילתא מסיים דפסח דורות מקחו כל זמן, ומשמע דרק ממקחו מבעשור איתמעט, מכל מקום, כיון דדריש מקרא דלמשמרת דאביקור קאי, אלמא דשיטת המכילתא דדא ודא אחת הוא, וכל שאינו טעון קיחה מבעשור אינו טעון ביקור.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

והא דקאמר בש"ס אקרא דוהיה לכם למשמרת, דלא אתי למעט פסח דורות מטעם דרשה ד'הזה',³⁵ יש לומר דהרי עכ"פ מקחו מבעשור איתמעט מ'זה' קמא, ולא פרכינן הרי כתיב זה דיהיה כל עבודות הזה שוות. אלא על כרחך כיון דגלי קרא דמקחו מבעשור אינו נוהג בפסח [דורות], ועל כרחך דהא דועבדת אינו קאי על זה. וכמו כן יש לומר על ביקור. ונראה לי דלדעת רבינו דמקחו מבעשור וביקור חדא מלתא הוא, אם כן כמו דאימעט מהזה קמא מקחו מבעשור, כמו כן אימעט ביקור. אם כן, הזה דנאמר בוהיה לכם למשמרת [מיותר, אם כן] נימא דדרשינן גזירה שוה מהזה דכתיב בועבדת, וכמו דפסח מצרים היה טעון ביקור כמו כן פסח דורות. ומשני דאיצטריך הזה למעוטי פסח שני, ואיצטריך תרי מעוטי: חד על פסח ראשון, וחד על פסח שני. דאי הוי כתיב חד מעוטי, הוי דרשינן ליה אפסח שני. כן נראה לי לפרש סוגית הש"ס על פי שיטת רבינו. ואף שזה דחוק, מכל מקום מסתימת דברי המכילתא דממעט מקחו מבעשור מקרא דלמשמרת, משמע כדעת רבינו.

מבואר בדבריו שלמד מהמכילתא שמקח בעשור וביקור הם שני דינים שכרוכים זה בזה, שהרי למדו מהפסוק העוסק בביקור לפטור פסח דורות מחיוב המקח בעשור. ומכיוון שכך, הציע הישועות מלכו להבין כן גם בגמרא, 'ואף שזה דחוק'.³⁶

דא עקא, שלכאורה יש בזה דוחק גדול. לשון הגמרא בנוגע לביקור בפסח דורות היא:

ופסח דורות נמי, הכתיב: 'ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה' – שיהו כל עבודות חדש זה כזה.

35. דהיינו, שהגמרא דחתה את האפשרות לומר שרק 'זה' כלומר פסח מצרים טעון ביקור קודם שחיטה, ולהוציא מכלל זה את פסח דורות.

36. כעין זה כתב בדעת הרמב"ם המזבח אבנים (ח"א סי' טו אות ב), שהבין שהביקור והמקח בעשור כרוכים זה בזה, ולכן דחה את דין הביקור מפני המוכח מכמה מקומות בש"ס (וסוגיייתו בכללם) שפסח דורות לא בעי מקחו מבעשור.

ולכאורה זה בדיוק ההיפך הגמור ממה שכתב הישועות מלכו 'לפרש סוגית הש"ס על פי שיטת רבינו', שקרא ד'ועבדת' אינו מרבה פסח דורות לביקור. ולא בכדי נדחקו האחרונים בהסבר הסוגיה אליבא דהרמב"ם, ובכללם הכתב והקבלה הנ"ל, שעמד גם הוא על התלות בין המקח בעשור והביקור שעולה מדברי המכילתא. ומחומר הקושי, חוששני שלא ירדתי לסוף דעתו של הישועות מלכו. איברא, דגם בספר מעין נצח (סי' א) כתב כעין דברי הישועות מלכו, וגם עליו קשה לכאורה אותה קושיה. וצ"ע.

טז. בית יצחק: מהשוואת הגמרא בין פסח לאשם, הסיק הרמב"ם שפסח אינו טעון ביקור

בשו"ת בית יצחק (יו"ד ב, קמד, ח³⁷) כתב:

והנה קשה לי בענין זה בש"ס דזבחים י', דר' אליעזר יליף אשם מפסח, דשלא לשמו פסול. ומקשה ר' יהושע: מה לפסח, שכן זמנו קבוע. ולמה לא הקשה: מה לפסח שכן טעון ביקור ד' ימים, כדאמרינן בפסחים צ"ו. ומהאי טעמא היה נראה דהרמב"ם לא העתיק דין זה דפסח בעי ביקור, דדחי סוגיא דפסחים מקמי סוגיא זו.

ונראה לישב, דברכת הזבח זבחים ד'י³⁸ הקשה עוד, אמאי לא הקשה מה לפסח שכן אפילו לשם חולין פסול. ואמנם לפי מה שכתב בטהרות הקודש דף ד',³⁹ דזה דוקא לר' יוסי דסבירא ליה מילה לא בעי לשמה, וקאי קרא דלד'⁴⁰ על פסח ולא לאחריה על מילה, אם כן סוגיא זבחים י' לא אתיא כר' יוסי, ומשום הכי לא מקשה לפי מה שכתבתי לעיל דדוקא לר' יוסי ביקור מעכב, ושם לא קאי לר' יוסי. ודוק.

37. נראה שלתשובה זו התכוון במה שכתב במקום אחר (יו"ד א, קכו, ד): 'והנה הרמב"ם אינו מביא דפסח טעון ביקור ד' ימים, והארכתי בתשובה בטעמו'.

38. נראה שהכוונה למה שמופיע בדף ג' ע"א ד"ה גמרא חטאת (עמ' 20 באסיפת זקנים, מהד' ורשה תרס"ב).

39. נראה שהכוונה למה שמופיע בדף ג' ע"א ד"ה והנלע"ד (ח' ע"ג בדפי הספר [טהרת הקדש], מהד' למברג תקנ"ב).

40. כלומר – הכתוב לה' (של לה' = דלד').

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

מבואר בדבריו שהתקשה, מדוע ר' יהושע לא פרך את הלימוד מפסח לאשם בטענה שפסח טעון ביקור בשונה מאשם. ואף שהמשיך ויישב את הקושי, שמסיבה אחרת הסוגיה אינה כר' יוסי, מכל מקום בדעת הרמב"ם כתב שקושי זה הביאו להשמיט מספרו את הצורך בביקור.

לכאורה יש כמה קשיים בהבנה זו: ראשית ועיקר, קשה לקבל את ההסבר שהרמב"ם דחה סוגיה מפורשת שהיא גם סוגיה בדוכתה מפני קושיה בסוגיה אחרת. ובפשטות יש ללמוד סתום מן המפורש; וגם אם לא יילמד סתום מן המפורש, יש לפסוק להלכה כסוגיה בדוכתה. שנית, בפסח ישנם עוד דינים רבים שבהם הוא חמור מאשם, ואם כן, 'צרתו' של הביקור שנשמט כאן היא צרת רבים. וכבר עמד על כך במרומי שדה (זבחים י, א ד"ה מה לפסח), וביאר זאת כהמשך למה שמבואר בגמרא עצמה (שם י, ב) שישנם כמה חילוקים בין חטאת לאשם, ו'חד מתרי תלת טעמי נקט'. והמרומי שדה אף יישב בזה את קושיית ברכת הזבח הנ"ל, שהזכיר הבית יצחק בדבריו.⁴¹ ויעוין עוד בחכם צבי (ליקוטי תשובות, קלג) שכתב ביישוב קושיית ברכת הזבח: 'לא קשה כלל, דהך פירכא עדיפא שהיא מפורשת'. גם בעיקר דבריו בעניין יחסי פסח ומילה יש לדון, ואכמ"ל.

יז. דברי אברהם: הצורך בביקור בפסח דורות מבוסס על הנחה שניתן לבקר לפני שמקדישים, והנחה זו נדחתה להלכה בדין תמידין שלא הוצרכו לציבור

בספר דברי אברהם (מענדעלזאהן; ביקור קרבן פסח ס"י יט, דף יא ע"ב - יב ע"א בדפי הספר) כתב שהרמב"ם השמיט את הביקור בפסח משום שפסק (הל' שקלים ד, יא) שתמידין שנקנו ממחצית השקל ולא הוצרכו לציבור משום שהגיע ראש חודש ניסן וצריך להביא תמידין מתרומת השנה החדשה, נפדים תמידין. והאריך הדברי אברהם לבאר את הזיקה שבין שני הנידונים, על פי דברי הטורי

41. לשון המרומי שדה: "מה לפסח שכן זמנו קבוע – טובא הוי מצי לדחות, מה לפסח שפסול שלא לאוכליו ומנוייו וערלים וטמאים, אלא כיון שהגמרא מיישב בחטאת, דחדא בתרי תלת טעמי נקט, שוב לא מקשי כלל בסוגיא דפסח. ובזה מיושב קושיית ברכת הזבח על הרמב"ם שפוסל פסח לשם חולין, נימא מה לפסח שכן פסול לשם חולין. ולא קשיא מידי, דהיינו שלא לאוכליו, דכיון שאינו עולה לשם חובה ממילא הוי שלא לאוכליו, כמו שכתבתי לעיל".

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

אבן שעסק ביחסי הביקור וההקדשה. ולהלן עיקרי דברי הטורי אבן והדברי אברהם הנצרכים לעניינינו.

יש לדון האם ניתן לקיים את הביקור לפני ההקדשה. הטורי אבן (מגילה כט, ב ד"ה והשתא) העלה שיש בזה מקורות סותרים: מחד גיסא, מסוגיין בפסחים נראה שאפשר, שהרי נאמר שפסח דורות אין מקחו מבעשור אך הוא טעון ביקור מבעשור. הרי שהביקור נעשה לפני מקחו, ובפשטות גם לפני הקדשו. ובלשונו: 'הרי דאף דמרבין פסח דורות דבעי ביקור מ'ועבדת', מכל מקום ממעטינן מזה דאין מקחו מבעשור. ואם כן מוכח דביקור מהני קודם להקדשו'. כן מוכח גם משתי סוגיות אחרות (שבת קמח, א; 42; זבחים יב, א⁴³) שישנה מציאות לכתחילאית של הקדשת פסח ביום י"ד בניסן. ומכיוון שהביקור צריך להיעשות ארבעה ימים קודם לכן, בהכרח שבמציאות זו הביקור נעשה קודם להקדשה.

מאידך גיסא, נאמר בגמרא (שבועות י, ב):

אמר עולא אמר רבי יוחנן: תמידין שלא הוצרכו לצבור, נפדין תמימים. יתיב רבה וקאמר לה להא שמעתא. אמר ליה רב חסדא: מאן ציית לך ולר' יוחנן רבך? וכי קדושה שבהן להיכן הלכה?

ופירש רש"י:

תמידים שלא הוצרכו לצבור – שלקחום ממעות תרומת הלשכה, ותנן (ערכין יג, א): אין פוחתין מששה טלאים המבוקרין בלשכת הטלאים. וכשמגיע ר"ח ניסן,

42. 'אמר רבי יוחנן: מקדיש אדם פסחו בשבת, וחגיגתו ביום טוב'. רש"י: 'פסחו בשבת – אם חל ארבע עשרה בשבת. וחגיגתו ביום טוב – ביום הקרבתה מותר להקדיש; ואף על גב דתנן אלו הן משום שבות אין מקדישין, הני כיון דהקרבתן דוחה, קדושתן דוחה'.

43. 'אמר רבי יוחנן: פוסל היה בן בתירא בפסח ששחטו בארבעה עשר שחרית, בין לשמו בין שלא לשמו, הואיל ומקצתו ראוי. מגדף בה רבי אבהו: אם כן, פסח כשר לבן בתירא היכי משכחת לה? אי דאפרשיה האידינא, דחוי מעיקרו הוא; ואי דאפרשינהו מאתמול, נראה ונדחה הוא. אלא אמר רבי אבהו: תהא לאחר חצות. אביי אמר: אפילו תימא מצפרא, אין מחוסר זמן לבו ביום. רב פפא אמר: אפילו תימא מאורתא, לילה אין מחוסר זמן'.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

לא היו מקריבין שוב קרבנות צבור ממועות התרומה של אשתקד, כדאמר במסכת ראש השנה (ז, א): 'חדש בחדשו', חדש והבא קרבן מתרומה חדשה. ונמצאו בכל שנה ושנה ארבעה טלאים בלשכת הטלאים ממועות התרומה הישנה, והיינו לא הוצרכו לצבור להקריב בשנה שעברה.

מכך הסיק הטורי אבן שלא כדברי הגמרא בסוגיין ובשני המקומות הנ"ל, שהרי הגמרא (ערכין שם, א-ב) תולה את הצורך בשישה טלאים מבוקרים בלשכת הטלאים בדין ביקור, ומדברי הגמרא ורש"י בשבועות עולה שאין מקום לקיים את הביקור ללא הקדש. ובלשון הטורי אבן:

והא טעמא דאין פוחתין מו' טלאים המבוקרים הוא משום דתמיד טעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה, כדאמרין בפ"ד דמנחות (דף מ"ט) ופ"ב דערכין (דף י"ג), ושמע מינה דטעון ביקור אחר לקיחתו והקדושו; דאי בקודם סגי, למה ליה ללקחם ולהקדיש לאותן ד' טלאים שלא הוצרכו? יבקרם קודם לקיחתו והקדושו, ואחר כך יקחם מתרומה חדשה בר"ח ניסן ויקדשם. אלא ודאי ביקור קודם לקיחתו והקדושו לא מהני, ובעל כרחך צריך ללקחם מתרומה ישנה קודם ביקור. ואף על גב דהני ד' טלאים אינן ראויים לתמידין מר"ח ואילך, דבעינא תרומה חדשה, אפילו הכי בעל כרחך מפריש להו כדי שיהיו ו' טלאים בערב ר"ח ניסן, שיהיו ראויים להקריב לתמידי היום איזה שנים שירצו, כדפירש"י שם בפ"ד דמנחות דתקנת חכמים הוא, שיהא שם בכל יום ששה ראויים ליטול איזה שנים מהם שירצו. מכל מקום, שמע מינה דטעון ביקור אחר לקיחה והקדש.

עד כאן תורף דברי הטורי אבן.

נמצא שיש סתירה בין המקורות בעניין תועלתו של ביקור שקודם להקדש. הדברי אברהם (ד"ה לכן נראה לענ"ד) הביא את כל דברי הטורי אבן הללו, והוסיף להחריף את הסתירה, שהרי גם דברי הגמרא בשבועות, גם דברי הגמרא בשבת וגם דברי הגמרא בזבחים – כולם בשם ר' יוחנן.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

ומעתה, ביאר הדברי אברהם (ד"ה לכן נראה דרש"י) שיש מחלוקת בשאלת התועלת שבביקור קודם ההקדש: לדעת ר' יוחנן אין תועלת בביקור שקודם להקדש, ואילו לפי דברי הגמרא בפסחים יש תועלת בביקור כזה, ונמצא שדברי הגמרא בפסחים נאמרו שלא אליבא דר' יוחנן (והוסיף שאולי רב חסדא בשבועות סבור כן: 'אבל הרי רב חסדא אמר בשבועות שם: מאן צאית לך ולר' יוחנן רבך, וכי קדושה שבהן להיכן הלכה. ואם כן אפשר דרב חסדא סבירא ליה דבתמיד סגי ביקור קודם הקדש. ולכך אמר הש"ס שיהיה ניחא אליבא דכולי עלמא, אף לרב חסדא').

לפי זה כתב הדברי אברהם (ד"ה ומעתה) שהרמב"ם (הלי שקלים שם) פסק כר' יוחנן שאין תועלת בביקור קודם ההקדש, וממילא כאשר התמעט פסח דורות ממקח בעשור, מיניה וביה הוא התמעט גם מביקור בעשור, שהרי אין ביקור ללא מקח והקדשה. ולפי זה גם הסוגיות בשבת ובזבחים אינן מוכיחות שאפשר לבקר לפני ההקדשה, שהרי ניתן להבין בהן שאין צורך כלל בביקור ארבעה ימים מראש, ולעולם הביקור נעשה דווקא לאחר ההקדשה. עד כאן תורף הסברו של הדברי אברהם.

כעין דבריו של הדברי אברהם, כתב השקל הקדש (ביאור ההלכה הלי שקלים א, ט ד"ה בחמשה), מבלי לקשר זאת להשמטת הביקור בדברי הרמב"ם: והנה מודקאמר במנחות מ"ט ב' ובערכין י"ג ב' הא מני בן בג בג היא, משמע דרבנן פליגי אבן בג בג. וכן משמע קצת במשנה פ"ג דתמיד: אף על פי שהוא מבוקר מבערב, ולא קתני שהוא מבוקר מג' ימים. ואפשר דרבנן סבירא להו דגם בפסח לא בעינן ביקור, דלא דרשי למשמרת לביקור [...]. עוד הביא⁴⁴ ראייה מזבחים י"ב א' דלבן בתירא לא משכחת לה פסח כשר אלא אם כן הפרישוהו אחר חצות, או עכ"פ בו ביום, דאי לאו הכי הוה ליה דחוי, ואם כן, על כרחך דמבקרין אותו קודם הקדשו. ויש לומר דבן בתירא כרבנן דבן בג בג, דאין צריך ביקור כלל, לא תמיד ולא פסח וכנ"ל. עוד הוכיח מהא דשבת קמ"ח דמקדיש אדם פסחו בשבת ומביא רא"י מדתנן וכן ע"פ שחל בשבת מניח טליתו אצלו ועושה עמו חשבון לאחר יום טוב אלמא

44. הטורי אבן, שזכר בדבריו לעיל מינה.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

דמקדישו ביום הקרבנו אלמא שהביקור היה קודם הקדשו ולפי מה שכתבתי, יש לומר דגם שם אתי כרבנן דבן בג בג דאין צריך ביקור כלל, וכנ"ל. ועיי' תמורה כ"ט א': אלא מעתה אייתי אימרא דצומא דלא עביד ליה שימור, הכי נמי דלא חזי להקרבה (ובתמיד מיירי שם), ומשמע דאין צריך ביקור, או שעכ"פ אפשר לבקר קודם הקדשו. וצריך לומר דאתיא נמי כרבנן דבן בג בג.

ואולם, לכאורה יש כמה קשיים בהסבר זה: ראשית, הגמרא בפסחים סותמת שפסח דורות טעון ביקור, וקשה להעמיד זאת דלא כר' יוחנן. ומה שכתב הדברי אברהם שאולי רב חסדא חלוק על ר' יוחנן בעניין ביקור שקודם להקדש, אין לו סמך וביסוס בדברי רב חסדא, ולעולם אימא לך שגם לרב חסדא אין אפשרות לבקר קודם הקדש.

שנית, הרמב"ם (הלי' תמידין ומוספין א, ט) לא כתב שחובה להקדיש את כבשי התמיד קודם ביקורם, ומפשטות לשונו נראה שאין חובה כזו.

שלישית, בעיקרא דמילתא אין זה ברור שההצעה לבקר את התמידים קודם לקיחתם והקדשם אכן עדיפה על האפשרות שמתבארת בגמרא וברש"י, להקדיש את כל ששת הכבשים, ובראש חודש ניסן לפדות את ארבעת הנותרים ולהקדישם מחדש בקדושת שקלי ותמידי השנה החדשה. אמת היא שבאפשרות של הגמרא יש הקדשה ופדייה של ארבעה כבשים ובהצעת הטורי אבן נחסכת ההקדשה והפדייה, ומבחינה זו יש יעילות בהצעתו. ואולם אין זה פשוט כל כך, שהרי ברגע נתון יש בלשכת הטלאים שישה טלאים, ואם שלושה ימים לפני ר"ח ניסן, דהיינו לאחר הקרבת תמיד של שחר של כ"ז אדר, כשנותרו עוד חמישה טלאים לתמידין שעד כ"ט אדר ועד בכלל, יכניסו ללשכת הטלאים כבש חולין שרק בוקר ולא הוקדש, כדי להשלים למניין שישה מבוקרים אך לא מוקדשים, וכן כבש חולין נוסף לאחר תמיד של בין הערביים של כ"ז אדר, אזי בכ"ח אדר ובכ"ט בו עלולים להקריב את טלאי החולין במקום טלאי הקדשים, שהרי אין דרך להבחין בין טלאי החולין לטלאי הקדשים (יעוין זבחים עה, ב שחוששים מהאפשרות להחליף בין קרבנות דומים). ואי נימא שמקדישים על תנאי את הכבש שנבחר מהלשכה, אזי כבר לא חסכנו שלב. והשתא דאתינן להכי, נמצא

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

שאינן לראות בדברי הגמרא וברש"י מקור של ממש לכך שאי אפשר לבקר קודם הקדש, ואין יסוד לקביעה שהסוגיות חלוקות. ויעוין עוד ברשב"א (שבועות יא, א ד"ה מכל) ובריטב"א (שם י, ב ד"ה אמר עולא) ובתוס' הרא"ש (שם ד"ה תמידין) ובתורת חסד (אה"ע סו"ס מה ד"ה הנה בספרי), שדנו בלקיחת שישה כבשים בסוף חודש אדר ובסיבה שלא נוהגים בדרך חלופית כעין זו שהציע הטורי אבן.

רביעית, רש"י אמנם כתב שבכל שנה ושנה נותרים ארבעה טלאים ישנים שהוקדשו, אך מלשון הרמב"ם נראה שהתרחשות זו אינה הכרחית וקבועה, שהרי לשונו (הל' שקלים ד, יא) היא: **אם** הגיע ראש חדש ניסן ויש עמהם בהמות לתמידים מתרומה ישנה, פודין אותן ויוצאין לחולין וכו'. הרי שהדבר אינו הכרחי וקבוע.⁴⁵ ואם כן, נמצא שאי איתא להצעת הטורי אבן, ולו יצויר שיש יישוב לקושי השלישי הנ"ל, אזי אין מהרמב"ם הוכחה לכך שלא נהגו בהצעה זו. ולעולם אימא לך שבסתמא דמילתא אכן נהגו כהצעת הטורי אבן להקדיש רק את הטלאים שמוקרבים בפועל, והגמרא והרמב"ם לא באו אלא לומר מה הדין אם בכל זאת הקדישו את הטלאים. וכדיניים רבים נוספים שנוהגים במציאות שבסתמא דמילתא אינה קיימת, ובכל זאת יש התייחסות אליהם בגמרא וברמב"ם. ואם כן, גם מסיבה זו אין יסוד לקביעה שהרמב"ם הבין שהסוגיות חלוקות.

יח. מנחת סולת (א): הגמרא בפסחים סברה שמום אינו פוסל בפסח מצרים והרמב"ם דחאה לפי מה שנקט שמום פוסל בפסח מצרים

לעיל (עמ' קלב ועמ' קג) צוין שהמנחת סולת צידד בדרכו של מרכבת המשנה, וכן בדרכו של הנחל אשכול. אמנם מלבד שתי דרכים אלו שבהן כבר קדמוהו, הוסיף המנחת סולת וכתב שני הסברים נוספים, שכמדומה שמופיעים בדבריו לראשונה.

45. ושמה יש לדייק כן גם מלשון הר"י מיגאש (שבועות י, א ד"ה אמר): 'כגון שקנו תמידין מתרומת הלשכה של אותה השנה, והיו מוכנים להקריב מה שצריך לכל יום ויום, ונגמרה השנה, ונשאר מאותן התמידים מה שלא הוצרכו לה'.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

בהסברו הראשון (כו ע"ג ד"ה אמנם) כתב המנחת סולת ליישב את השמטת הביקור ברמב"ם לאור הדעה שבפסח מצרים לא היה פסול של בעל מום אלא רק של מחוסר איבר, ובדומה לדרכו של הצפנת פענח הנ"ל (עמ' קמ), אך המנחת סולת הלך בכיוון הפוך מזה של הצפנת פענח. וכך כתב:

ועוד נראה לי לתרץ, דעיין בתוספתא פסחים (פ"ח) דאמר פסח מצרים לא נהגו דקין וכו', דהיינו שלא היה פוסל בה, רק מחוסר אבר, עיין שם. ובירושלמי (פ"ט ה"ה) הביא שם מחלוקת בזה. ועיין בע"ז (ה') דמוכח דרק אם פוסל מום בעינן ל' יום, ואם לא פוסל מום סגי בני"י.⁴⁶ ומעתה יש לומר דש"ס דכאן סובר כתוספתא דפסח מצרים לא היה פסול מום, לכן אי לאו פסח דורות בעי ביקור, לא היה ילפינן תמיד מפסח מצרים, דלא דמי הביקור זה לזה, דאז לא הוי צריך ביקור, רק ממחוסר אבר, וכאן ממום, וצריך יותר. וע"כ [=ועל כן] אמרינן דע"כ [=דעל כרחך] גם פסח דורות בעי ביקור ד' יום, לכן ילפינן מזה. אבל רבינו סובר כשיטה זו, דגם אז פסלו מומין, לכן שפיר סובר דילפינן מפסח מצרים, אבל פסח דורות לא בעי ביקור. וזה פשוט.

בעוד שהצפנת פענח טען בדעת הרמב"ם שבפסח מצרים אין פסול של בעל מום, ולכן אין ביקור, ודלא ככל הסוגיה בפסחים – המנחת סולת הלך בכיוון הפוך, והוא שדווקא הסוגיה בפסחים היא שסברה שבפסח מצרים אין פסול של בעל מום, וכדי לקיים את הלימוד מפסח לתמיד היא הוכרחה לומר שפסח דורות טעון ביקור, והלימוד לתמיד אינו מפסח מצרים אלא מפסח דורות. אבל הרמב"ם סבר שבפסח מצרים **כן היה** פסול בעל מום, ולכן למד ישירות מפסח מצרים לתמיד ולא הוצרך לרבות ביקור לפסח דורות.

דא עקא, לכאורה יש קשיים גדולים בדרך זו: ראשית, בגמרא מבואר שלמדו מפסח מצרים לתמיד, ולא מפסח דורות לתמיד. ולכאורה בכך נשמטת בפשטות ובמפורש הנחת היסוד שבדברי המנחת סולת, שהלימוד הוא מפסח דורות. שנית, מדברי המנחת סולת נראה כאילו יש הנחה מקדימה לסוגיה והיא שצריכים ללמוד ביקור לקרבן תמיד, והנחה זו קובעת האם לרבות פסח דורות

46. נדצ"ל בגי"י, דהיינו: בגי' ימים (על פי הגמרא בע"ז ה, ב שהמנחת סולת ציין אליה), והאותיות ג- נ התחלפו בטעות.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

או שלא לרבותו. אך הנחה זו אינה ברורה כלל, וממילא אין צידוק לקבוע שאם מומים פסלו בפסח מצרים, אזי מתבטל הריבוי לפסח דורות. ומהיכא תיתי לקחת את הריבוי לפסח דורות שנאמר בגמרא ללא הסתייגות, ולהעמידו כריבוי שנאמר דווקא כדי לרבות תמיד, ולא כריבוי שעומד ונכון מצד עצמו. שלישית, לכאורה אין מקור בדברי הרמב"ם המלמד שהוא אכן סבור שמומים פסלו בפסח מצרים. רביעית, שלושים היום המתוארים בגמרא (ע"ז ה, ב) אינם מיועדים למעשה הביקור בלבד, אלא לכל העיסוק בהלכות החג, ובכללן הלכות מומים שמצריכות לימוד רב לפני שניגשים למעשה הביקור. ואם כן, העובדה שבמצרים ביקרו ארבעה ימים מראש (ולא קודם לכן, וכלשונו: 'וצריך יותר'), אינה מוכיחה שלא פסל מום. ולכאורה פשוט וברור שגם למ"ד שפסל מום, לא ביקרו את כבשי פסח מצרים חודש מראש, שהרי פרשת 'החדש הזה לכם ראש חדשים' שבה נצטווה משה לראשונה על עניין הפסח, לא נאמרה אלא בר"ח ניסן ולא לפניו, כמוכח מפשט הפסוק וכמבואר להדיא בדברי חז"ל (שבת פו, ב ועוד). וכן פשוט וברור שבפסח דורות שאחרי פסח מצרים, למ"ד דבעו ביקור, הביקור נעשה רק ארבעה ימים מראש אף שלית מאן דפליג על כך שבעל מום פסל לפסח.

יט. מנחת סולת (ב): הגמרא בפסחים לא למדה 'דורות' מ'שעה' ולכן ריבתה פסח דורות לביקור כדי ללמוד לתמיד, והרמב"ם דחאה משום שלמד 'דורות' מ'שעה' ולכן למד לתמיד ישירות מפסח דורות

עוד כתב המנחת סולת (שם) ליישב את פסק הרמב"ם לאור האמור בגמרא (מנחות יט, ב) שרב ושמואל נחלקו בשאלה אם לומדים 'דורות' מ'שעה'. והסביר המנחת סולת שהגמרא בפסחים סברה שאין לומדים דורות משעה, ולכן אין לומדים מפסח מצרים לתמיד אלא רק מפסח דורות לתמיד, ואילו הרמב"ם סבר שלומדים דורות משעה, ולכן למד מפסח מצרים לתמיד מבלי צורך ללמוד לפסח דורות.

דא עקא, לכאורה גם בדרך זו מונחת הנחת יסוד שצריך ללמוד לתמיד, ושהצורך הזה הוא שמכתיב את הלימוד מפסח מצרים לפסח דורות, ואם מתבטל הצורך הזה אזי כבר אין תוקף ללימוד מפסח מצרים לפסח דורות. וכאמור, הנחה זו אינה מבוססת כלל. וכן גם בדרך זו מופיעה ההבנה שיש לימוד מפסח דורות לתמיד, בעוד שבגמרא לא מוזכר לימוד כזה כלל, ורק למדים

קסג

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

מפסח מצרים לתמיד. מלבד זאת קשה, שהגמרא במנחות עוסקת בלימוד ללא ילפותא, בבניין אב או כעין בניין אב מדין שנאמר בסתמא בקדשי שעה ודנים אם להחילו גם בקדשי דורות, ולכאורה אין זה נוגע כלל לנידונו שבו יש ילפותא מפורשת, וכשיש ילפותא מפורשת, לא שמענו ולא מסתבר שנחלקו רב ושמואל אם למדים דורות משעה. גם מפשטות הגמרא נראה שאין חולק על הלימוד מפסח מצרים לפסח דורות. ומלבד כל זה קשה, שגם פסח דורות כשמו כן הוא, הוא 'דורות', כך שאם אכן נוקטים כדברי המנחת סולת, שבאמת אין למדים דורות משעה אפילו כשיש ילפותא, לא מובן מאי אולמיה דפסח דורות יותר מתמיד. וצ"ע.

כ. כלי חמדה: הרמב"ם למד מהברייתא דחמישה שנתערבו עורות פסחיהם שפסח אינו טעון ביקור

בכלי חמדה (פרשת בהעלותך ד"ה אך באמת, דף מח ע"ג-ע"ד) הביא מקור לכך שביקור אינו מעכב, מהאמור בברייתא (פסחים פח, ב):
חמשה שנתערבו עורות פסחיהן זה בזה, ונמצאת יבלת באחד מהן – כולן יוצאין לבית השריפה, ופטורין מלעשות פסח שני.

מדין זה משמע שיייתכן מצב של הקרבת בהמה לפסח בשעה שיש לה יבלת בעור. היבלת מהווה מום וכמו שכתב רש"י: 'יבלת – מום לפסול', ומום זה נזכר במשנה ובגמרא (בכורות מא, א; מג, א) וברמב"ם (הל' ביאת המקדש ז, י), ובהכרח שהקרבתה כך נבעה מחוסר ידיעה. ואם אכן קיימת חובת ביקור, לא היה הדבר נעלם מעיני המבקר, ובלשון הכלי חמדה:

נראה דאם יש יבלת בעור, צריך להכירו במשמוש העור, ומשנה שלימה שנינו ריש פרק אלו דברים: וחתיכת יבלתו. נראה מזה דיבלת ניכר מבחוץ. ואפילו אם הוא על העור מבפנים, נראה שניכר במשמוש היד.

לאור זאת, הציע הכלי חמדה שזהו מקורו של הרמב"ם.⁴⁷

47. הכלי חמדה הוסיף וכתב שהוא האריך במקום אחר בדברי הרמב"ם, ולדאבוני איני יודע היכן הוא והאם נדפס.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

דא עקא, נראה שיש קושי בדרך זו: יבלת יכולה לצמוח תוך זמן קצר, לאחר הביקור. ולא בכדי כתב רש"י (פסחים צו, א ד"ה למשמרת) שמבקרים את הקרבן בכל יום, מ"י בניסן ועד י"ד בניסן. והאפשרות של יבלת שנולדה בו ביום מוזכרת להדיא בשני מקומות בירושלמי (שבת יט, א; פסחים ו, ג), וכן מוזכרת ברש"י (עירובין קג, ב ד"ה אילימא), בר"י מלוניל (פסחים סו, ב), בצל"ח (פסחים סה, ב ד"ה וחתיכה), ביד אליהו (רגולר); השמטות לחלק הכתבים דף פד ע"ב הערה כב ד"ה עוד) ובמקורות רבים נוספים. ממילא, אין סתירה בין דין חמישה שנתערבו עורות פסחיהם ובין הצורך בביקור. ושוב השיבני הרב הלל בן שלמה שליט"א:

שיטת הרמב"ם היא שדווקא יבלת שיש בה עצם מהווה מום. ממילא, דבר קשה לומר הוא, שיבלת זו נוצרה בארבעה ימים אלו.

ואנא עבדא לא הגעתי לרועי בקר ואפילו לרועי צאן, אך אחר שאפשרות זו מוזכרת בירושלמי ובמקורות רבים נוספים, לא עלי המלאכה לחשב את זמן התהוות היבלת.⁴⁸

כא. נזר הקודש: הצורך בביקור בפסח דורות מבוסס על הנחה שניתן לבקר לפני שמקדישים, והנחה זו נדחתה להלכה בספרא

בספר נזר הקודש (ראזין; זבחים יב, א עמ' 40 אות ג-ז) כתב כעין הסברו של הדברי אברהם הנ"ל, שסוגיין נדחתה להלכה משום שלהלכה אין שייכות לביקור לפני הקדש. אולם בשונה מהדברי אברהם, הנזר הקודש הביא מקור אחר לקביעה שאין שייכות לביקור לפני הקדש. ודבריו אפוא חולקים רשות לעצמם.

המקור שציין הנזר הקודש הוא דברי הספרא (ויקרא, דיבורא דנדבה, פרשה ג פרק ג אות יב):

48. ויעוין בתיאור היבלת שכתב התורה תמימה (ויקרא כב, הערה קלד), ויעוין עוד בשער הקרבן (פ"ז הערה 102) שאין זה מוסכם שמדובר ביבלת שיש בה עצם.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

תמים יקריבנו, תמים יקדישנו. רבי יוסי אומר: תמים יקריבנו, יבקרנו ויקריבנו.

בביאור דברי הספרא כתב הנזר הקודש:

ת"ק סבר דהבדיקה הוא דבר בפני עצמו הנוהג בקרבן, ואינו ענין להקרבה, רק דין הוא בקדושת הקרבן. ור' יוסי סבר דהבדיקה הוא ענין אשר נוהג רק בדין הקרבה. ודין זה איתא גם בדבר בדיקת הד' ימים שבתמיד ופסח, דלר' יוסי ענין הבדיקה הוא מפני ההקרבה, ובעינן שיהיה מבוקר ד' ימים קודם ההקרבה, והיינו מפני שצריך הקרבן שמירה ממומין ד' ימים קודם. אמנם לרבנן דר' יוסי, על כרחך ענין הבדיקה מטעם הקדושה, והיינו דבעינן שקדושת הקרבן תהיה בבהמה מבוקרת.

ונפקא מינה, דלר' יוסי גם אם נעשה הביקור ד' ימים בעודם חולין שפיר דמי, מה שאין כן לרבנן בעינן שתהיה הביקור דוקא בקדושה, וזהו שאמרו: תמים יקריבנו, תמים יקדישנו. ועל כרחך הא דאיתא במכילתא⁴⁹ ד"ד כשר ללקיחה, זהו אליבא דר' יוסי דוקא.

לאור זה, המשך הנזר הקודש וכתב שלפי מה שביאר המלבי"ם (על ויקרא א, ג אות כג) שהרמב"ם פוסק כרבנן דר' יוסי, נמצא שהרמב"ם פוסק ש'בעינן שתהיה הביקור דוקא בקדושה', וזה סותר למסקנת הסוגיה בפסחים שצריך לבקר ב' בניסן אף שאין צריך להקדיש ב' בניסן.

דא עקא, נראה שיש כמה קשיים בהסבר זה: ראשית, כאמור לעיל בדיון בהסבר הדברי אברהם, הרמב"ם לא כתב שצריך להקדיש את התמידין לפני ביקורם. שנית, קשה להעמיד את הגמרא בפסחים אליבא דר' יוסי דווקא ולא

49. המכילתא הוזכרה בדברי הנזר הקודש לעיל מינה, וכך נאמר בה (בא, מסכתא דפסחא, פרשה ג): 'בעשור לחדש הזה ויקחו. אין לי אלא עשירי שהוא כשר ללקיחה ארבעה עשר מנין אמרת ק"ו ומה עשירי שאינו כשר לשחיטה כשר ללקיחה. י"ד שהוא כשר לשחיטה אינו דין שיהא כשר ללקיחה. י"ג מנין אמרת ק"ו ומה אם עשירי שאינו קרוב לשחיטה כשר ללקיחה י"ג שהוא קרוב לשחיטה אינו דין שיהא כשר ללקיחה וה"ה לאחד עשר לשנים עשר'.

אליבא דרבנן, כשהגמרא סותמת ולא מסייגת את דבריה. שלישית, אי איתא שיש מחלוקת בספרא וסתם בבבלי, פשוט שיש לפסוק הלכה כהבבלי, ואין צידוק לדחות גמרא מפורשת מפני דברי הספרא.

כב. הרב כהנמן: ביקור נאמר דווקא בפסח מצרים שהוא קרבן ציבור, ולא בפסח דורות שהוא קרבן יחיד

בקובץ אהל מרדכי (בהוצאת ישיבת פוניבז'-אשדוד [גרודנא], תשל"ט, עמ' קפז-קפח⁵⁰) הובא הסברו של הרב יוסף שלמה כהנמן מפוניבז', ותורף דבריו הוא שביקור נאמר דווקא בפסח מצרים שהוא קרבן ציבור, ולא בפסח דורות שהוא קרבן יחיד. הרב כהנמן ביסס את הדברים של שני מקורות: האחד, הסברו של המיוחס לרשב"א (מנחות מט, ב ד"ה שמירה; ויעוין בדבריו לקמן, עמ' קע-קעב) לכך שלמדו ביקור דווקא לתמיד ולא לשאר קרבנות הציבור שהוזכרו לידו, ואף שהפסוק יתשמרו להקריב לי במועדו (במדבר כח, ב) שממנו למדו את דין הביקור מתייחס גם אליהם, ולא רק אל תמיד. המיוחס לרשב"א תירץ שבין שאר הקרבנות מוזכר גם קרבן פסח דורות, שאינו קרבן ציבור. השני, הסברו של הזרע אברהם (לופטביר; שו"ת סי' ד בשולי המכתב, וסי' ו אות א) ש'דין קרבן פסח מצרים היה מדין קרבן ציבור'. ומעתה חידש הרב כהנמן שביקור שייך דווקא בפסח מצרים שהיווה קרבן ציבור, ולא בפסח דורות שמהווה קרבן יחיד.

דא עקא, שלכאורה אין בדברי הרב כהנמן מענה לגמרא שבמפורש מצריכה ביקור בפסח דורות. ובסוף דבריו הביא הרב כהנמן את פירוש ר"ח לסוגיה, שבו מבואר שדווקא פסח שני אינו טעון ביקור, ומכך נראה שפסח ראשון טעון ביקור, ולא ברור אפוא כיצד הסיק הרב כהנמן מדברי הגמרא ור"ח 'דרך פסח דורות אינו טעון ביקור, וזהו משום דהוה קרבן יחיד, ודין ביקור דתמיד ילפינן מפסח מצרים דהיה טעון ביקור, כיון דהיה קרבן ציבור'. ולכאורה מבואר בגמרא בתר איפכא. שנית, לא ברור מה היסוד להגדרת פסח מצרים כקרבן ציבור ופסח דורות כקרבן יחיד. אדרבה, דווקא פסח מצרים נשחט על ידי כל

50. וכן נעתקו הדברים בהגדה של פסח פוניבז' (עמ' טו-טז) ובספר דברי הרב (כהנמן; ח"א סי' מד).

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

משפחה בביתה, בעוד שפסח דורות נשחט על ידי הכהנים בעזרה, ודמי הפסחים כולם מתערבים ונזרקים על המזבח, ושבח הוא לבני אהרן להתבוסס בהם (פסחים סה, ב), כך שלכאורה החלק הציבורי בפסח דורות גדול מבפסח מצרים, וצ"ע. ולכאורה גם בדברי הזרע אברהם בשני המקומות אין ביאור לכך, ויתירה מזו, לכאורה גם לעצם הקביעה שפסח מצרים הוא קרבן ציבור ואילו פסח דורות הוא קרבן יחיד, אין מקור בדברי הזרע אברהם. ויעוין עוד בדברי הרב כהנמן במאמר נוסף שבו עסק ביחסי יחיד וציבור בפסח מצרים ובפסח דורות (נדפס בספר דברי הרב [כהנמן], ח"ג סי' עז; וכן בספר תורת ראשי הישיבות – מסכתא פסחים, עמ' תתלח-תתלט), אך לכאורה גם שם לא ברור כל כך מהו ההיבט הציבורי שקיים בפסח מצרים ונעדר בפסח דורות. וצ"ע. שלישית, אמנם המיוחס לרשב"א פירש שהמילה 'במועדו' מתייחסת לכל הקרבנות האמורים בפרשה, אך רש"י (במדבר שם) פירש: 'במועדו' – בכל יום הוא מועד התמידים, ונראה שהבין שקרא דבמועדו מתייחס אך ורק לתמיד. וכן נראה מדברי הראב"ע, הבכור שור, החזקוני ורבינו בחיי; ולמעלה בקודש, כן עולה מהספרי (במדבר סי' קמב) ומהספרי זוטא (במדבר כח, ב) וממגילת תענית (ד"ה אלין).⁵¹ ויעוין עוד להלן בסמוך בשיטת המיוחס לרשב"א.

כג. מועדים וזמנים: מהמקור שהובא בספרא לביקור בתמיד, משמע שבפסח אין ביקור

במועדים וזמנים (ג, רמ) כתב:

51. ויצוין כי בספר חוקת הפסח (גרשוני; הל' קרבן פסח א, א) הסביר את שיטת הרמב"ם בהסבר המשלב שתי הבנות: הבנת הדברי אברהם הנ"ל שהסוגיה בפסחים נדחית משום שהיא סבורה שמבקרים לפני ההקדש ולהלכה מבקרים לאחר ההקדש, והבנת הרב כהנמן שביקור נאמר דווקא בפסח מצרים המהווה קרבן ציבור ולא בפסח דורות המהווה קרבן יחיד. החוקת הפסח הלך בדרכו של הדברי אברהם, שלכאורה קיימת מחלוקת סוגיות וכפי שמבואר בדברי הטורי אבן, ומחלוקת זו היא שגרמה לרמב"ם שלא לקבל להלכה את האמור בסוגיה בפסחים שפסח דורות טעון ביקור. אלא שעל גבי זה, הוסיף החוקת הפסח וביאר שהטעם לכך שפסח דורות אינו טעון ביקור הוא שהוא חשוב לקרבן יחיד, וכדברי הרב כהנמן. דא עקא, שלפי האמור עלה שישנם קשיים בשתי הדרכים, וממילא הקשיים קיימים גם בדרך משולבת זו.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

והרמב"ם השמיט לגמרי חובת ביקור בפסח, ודבריו צע"ג. ונראה שמקורו מדברי התורת כהנים ריש פרשת ויקרא: ⁵² 'תמים⁵³ יקריבנו, תמים יקדישנו. א"ר יוסי: השוחט בשבת תמיד שאינו מבוקר, חייב חטאת', עיין שם. ולא הובא דרשת בן בג בג, דיליף חיוב ביקור בתמיד מגזירה שוה דפסח, רק יליף מדכתיב תשמרו, ויש לומר דבתורת כהנים לא ס"ל כבן בג בג דיחידאה הוא, ולדין החיוב ביקור ד' ימים קודם אינו מגזירה שוה דפסח מצרים, רק מדכתיב בתמידין תמים, והד' ימים תיקון רבן לבד, וכמבואר במשנה דערכין, ולא ילפינן מפסח מצרים כלל.

וכן נכתב בילקוט ביאורים (בגמרא מהד' עוז והדר; פסחים צו, א עמ' רכה ד"ה ויש מי שתירץ), בעילום שם המתירץ: ⁵⁴

ויש מי שתירץ, שכשהובא בתורת כהנים דין ביקור בתמיד, לא למדו זאת מדרשתו של בן בג בג מגזירה שוה מפסח, ונראה שסבר התנא בתורת כהנים ששיטת בן בג בג היא שיטת יחיד ואין הלכה כמותו, אלא סבר שהמקור להצריך ביקור בקרבן תמיד הוא מכך שכתוב בו 'תמים', וקרבתו למדו שכדי שיחשב תמיד הוא צריך ביקור ד' ימים קודם הקרבתו, ולפי זה יתכן שסבר הרמב"ם שלכן אין ללמוד פסח דורות מפסח מצרים, כיון שהוא שונה בכך שהוצרך שיהיה מקחו בעשור, ולכן לא כתב שפסח טעון ביקור.

דא עקא, נראה שגם הסבר זה אינו מרווח, דהרמב"ם צריך לפסוק כבבלי ולא כספרא, ודברי הספרא אינם מצדיקים את הגדרת הדעה המובאת בסתמא בבבלי כשיטת יחיד⁵⁵. ועוד, שאפושי פלוגתא לא מפשינן, וכל שניתן ללמוד מדברי הספרי הוא שהלימוד מפסח דורות לתמיד אינו מקובל על הספרי, ומהיכא תיתי להפקיע מכוח זאת גם את עצם הלימוד לפסח דורות ולומר שגם הוא תלי בפלוגתא.

52. דברי הספרא הובאו לעיל, בהסברו של הנזר הקודש.

53. [כצ"ל. ובמועדים וזמנים נכתב בטעות: תמיד.]

54. זו פעם שנייה בסוגייתנו, שבה יש התאמה בין דברים שכתב במועדים וזמנים לדברים שצוינו בעילום שם בילקוט ביאורים. הפעם הראשונה הייתה לעיל (עמ' קכו).

55. ויעיין בעיקרון זה ביד מלאכי (כללי הרמב"ם והראב"ד והסמ"ג, כלל ט).

ד. שיטת המיוחס לרשב"א

המיוחס לרשב"א נוקט כדעת הרמב"ם

והנה, דברי בן בג בג בעניין ביקור בתמיד הובאו גם במנחות (מט, ב), ושם הקשה המיוחס לרשב"א (ד"ה שמירה):

יש להקשות, אמאי קאמר דלא בעינן ביקור ד' ימים קודם לשחיטה כי אם לתמידין ולא למוספין. והלא כיון דביקור ד' ימים מגזירה שוה דשמירה שמירה ילפינן, הוה לן למימר דבכולהו ניבעי ביקור ד' ימים וכו', ד'תשמרו להקריב לי במועדו' קאי לכל המועדות הכתובים אחריו בסדר⁵⁶ פנחס, דהרי תשמרו כתיב. ונראה לי דאית להו דתשמרו לא קאי כי אם אתמיד דסמך, משום דלא מצינן למימר דאכולהו קאי, דהא איכא פסח דכתיב בסדר הפרשה, ובפסח לא בעינן ביקור, שהרי קרבן של יחיד הוא, אע"ג דאתי מיניה, והרי לא מצינו קרבן יחיד שיהא טעון [ביקור], ומדלא מצינן למימר דאכולהו קאי, דהא איכא פסח דלא קאי ליה – הכי אית לן למימר, דדוקא אתמיד הסמוך לו קאי ולא לאינך.

מבואר מדבריו כדעת הרמב"ם, שרק תמיד טעון ביקור אך לא פסח.

קשיים בדברי המיוחס לרשב"א

אולם, מלבד הקושי מדברי הגמרא בפסחים, שלא זכה להתייחסות בדברי המיוחס לרשב"א,⁵⁷ לכאורה דברי המיוחס לרשב"א קשים מכיוונים נוספים: מה שכתב דלא מצינו קרבן יחיד שיהא טעון ביקור, לכאורה אינו מובן, דמה איכפת לן שלא מצינו, סוף סוף אם הוא כלול בלימוד הנוכחי מדוע שלא יתרבה? ועוד קשה, דאם פסח דורות הוא 'קרבן של יחיד' שלא שייך בו ביקור, לכאורה אין שום סיבה לומר שפסח מצרים אינו קרבן של יחיד. ואדרבה, פסח דורות

56. בפרשת.

57. וכבר הקשה המנחת סולת (זעהמאן; מצווה ה אות א, דף כו סע"ב) על אי-התייחסותו לגמרא בפסחים.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

נעשה במקום הרבים – בית המקדש, ופסח מצרים לא יצא מבתי האנשים.⁵⁸ וממילא אינו מובן לכאורה מה שכתב שלא מצינו קרבן יחיד שיהא טעון ביקור, דלפי האמור נמצא שעיקר דין ביקור נכתב בקרבן יחיד, והוא שמהווה מקור לביקור בתמיד הציבורי. ובאמת ביסוד הסברה, לא ברור מה החילוק בין קרבן יחיד לקרבן ציבור לעניין ביקור.

ואת קושייתו ממוספים שאינם טעונים ביקור, לכאורה יש ליישב בפשיטות; דאף שהפסוק פותח את כל פרשת המועדות, הוא מתייחס רק לתמיד. ומצינו סימוכין לכך בחז"ל: נאמר בספרא (אמור פרשה ג, ג):
וידבר ה' אל משה לאמר איש מזרעך לדורותם אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב לחם אלהיו [...] **אין לי אלא תמידים** שהם קרוים לחם, שנאמר 'את קרבני לחמי לאשי', ושאר כל הקרבנות מנין? תלמוד לומר לומר שוב לחם.

וכן עוד שם (פרשה ז, יב):

מנין שאין מקבלים שקלים מן הגוי? תלמוד לומר 'ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלהיכם מכל אלהי', אין לי אלא תמידים שהם קרוים לחם, שנאמר 'את קרבני לחמי לאשי', שאר כל קרבנות הציבור מנין? תלמוד לומר מכל אלה.

ובספרי זוטא על פסוק זה שנינו להדיא:

את קרבני, זה הדם. לחמי, אלו התמידין. לאשי, אלו החלבים. ריח ניחוחי, אלו הנסכים שהן השמן והיין.

וכן מוכח לכאורה מכך שהמקור לכך שתמיד דוחה את השבת הוא בפסוק זה, שנאמר 'במועדו', ודרשו חז"ל (פסחים סו, א) במועדו ואפילו בשבת. והמקור לכך שפסח דוחה את השבת הוא גזירה שווה, מ'במועדו' האמור בתמיד לפסוק 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו' (במדבר ט, ב). ואם כדברי המיוחס

58. על יחסי יחיד וציבור בקרבן פסח, יעוין בספר מיטב הארץ (עמ' 144-155). ויעוין עוד בזה בגיליון השי"ס לרצ"ה קוק (פסחים סד, א וכן עו, ב; נדפס בסוף מסכת פסחים עם בירור הלכה והלכה ברורה).

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

לרשב"א שהפסוק בפרשת התמיד מתייחס לכל הקרבנות שהוזכרו שם, אין כל צורך בגזירה שווה זו והיא מיותרת. והסיבה שקרבנות המועדים דוחים שבת אינה שפסוק זה מתייחס אליהם ישירות, אלא שהם כלולים בהגדרה שהעלו חז"ל לקרבן הדוחה שבת: קרבן הקבוע לו זמן (יומא נ, א). וצ"ע.

ה. סיכום

הבדל בין הרמב"ם לשאר הראשונים וקושי בדבריו

בסימן הקודם התבאר שכל הראשונים שפירשו את הסוגיה בפסחים – ר"ח, רש"י, תוס', תוס' הרשב"א, פסקי הרי"ד, האור זרוע והמאירי – הגיעו למסקנה שפסח ותמיד טעונים ביקור ארבעה ימים קודם הקרבנות. בסימן הנוכחי התבאר שיצא מן הכלל הרמב"ם שהשמיט את דין הביקור בפסח, ולמדו מכך כל מפרשיו שסבור שאין פסח טעון ביקור. וכדעת הרמב"ם כתב גם המיוחס לרשב"א במנחות. האחרונים התקשו בדברי הרמב"ם, ומצאנו בדבריהם הסברים רבים לשיטתו, אך לכאורה בכל ההסברים ישנם דחקים. להלן חזרה תמציתית על ההסברים ועל הקושי העיקרי או הקשיים העיקריים שבכל אחד מהם.

אחת עשרה הבנות בסוגיית הגמרא באופן שיתאים לשיטת הרמב"ם

(א) **מהר"ם בן חניב בהסברו הראשון**: הרמב"ם הסיק מהמשנה והתוספתא שפסח דורות אינו טעון ביקור, שהרי מנו את ההבדלים בין פסח ראשון לשני ולא הזכירו את הביקור. לכאורה קשה, שהביקור נשמט גם מההבדלים בין פסח מצרים לפסח דורות, וכן נשמטו פרטים נוספים, ונראה שתנא ושייר.

(ב) **מהר"ם בן חניב בהסברו השני**: הרמב"ם סמך על אזכור הביקור בנוגע לתמיד. לכאורה קשה שמאחר ושאר הקרבנות מלבד תמיד ופסח פטורים מביקור, לא ברור מניין ידע לומד הרמב"ם ללמוד מתמיד דווקא לפסח. וגם עצם הסמיכה על דין שמוזכר במקום אחר במשנה תורה היא דבר שאינו מרווח.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

(ג) **מרכבת המשנה** : 'פסח שני' שפטרה הגמרא מביקור אינו אלא פסח דורות, שהוא 'שני' לפסח מצרים. לכאורה בהבנה זו יש קושי לשוני, שאין זו משמעות הלשון, ומתעוררים גם קשיים בהבנת השקלא וטריא של הגמרא.

(ד) **יד אליהו ומזבח אבנים** : הרמב"ם לא גרס תיבת 'שני' ולכן יצא לו שפסח סתם הוא זה שפטור מביקור. לכאורה קשה שלא מצאנו תימוכין להגהה זו, וכן קשה להבין את רצף המשא ומתן בסוגיה.

(ה) **תפארת ישראל** : השמטת הביקור במשנה מלמדת שאין בו צורך. לכאורה קשה שדינים רבים מספור נשמטו במשניות ונתחדשו בגמרא, ולא שמענו שמערערים עליהם רק מכוח אי-אזכורם במשנה. ונראה שיש לערער גם על היסודות שעליהם הסתמך התפארת ישראל בקביעת כלל זה של דחיית דינים שהובאו בגמרא רק מכוח אי-אזכורם במשנה.

(ו) **הכתב והקבלה** : 'פסח שני' שפטרה הגמרא מביקור היינו פסח של השנה השנייה לצאת בני ישראל ממצרים, אך פסח דורות כבר פטור ועומד ואין צורך לפוטרו. לכאורה קשה שאין זו ההבנה הפשוטה בגמרא ובמילים פסח שני, וכן קשה להבין את השקלא וטריא של הגמרא לפי זה.

(ז) **ציונים לדברי הקבלה** : הדרשה שהגמרא העמידה בפסח שני אינה זו הממעטת מביקור, אלא זו הממעטת ממקח בעשור, ולעולם המיעוט מביקור מתייחס לפסח דורות ראשון ושני. לכאורה קשה שמהלך השקלא וטריא הרי מוביל למסקנה שפסח דורות צריך להתרבות לביקור, ואם כן נמצא שדרשה זו אינה תואמת לשקלא וטריא.

(ח) **מהרש"א אליפנדר** : אזכור ביקור בנוגע לפסח דורות נאמר בתמיהה. גם כאן לכאורה קשה לשבץ את ההסבר במהלך השקלא וטריא של הסוגיה.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

(ט) **צפנת פענח**: בפסח מצרים לא פסל מוס, ומכאן שגם בפסח דורות אין צורך בביקור. לכאורה הקביעה שלא פסל מוס אינה מוסכמת, וגם אם הייתה מוסכמת, היא אינה מובאת בגמרא אלא בתוספתא, ואין דרכו של הרמב"ם לדחות סוגיה ערוכה בבבלי מכוח תוספתא.

(י) **חזו"א**: 'פסח שני' שפטרה הגמרא מביקור היינו פסח של השנה השנייה לצאת בני ישראל ממצרים (ובדומה לרישא של הבנת הכתב והקבלה), וממנו יש ללמוד לפסח דורות. לכאורה קשה שאין זו ההבנה הפשוטה בגמרא.

(יא) **אבי עזרי**: מהפטור של פסח שני מביקור יש ללמוד שגם הראשון פטור, שהרי דיניהם הושוו זה לזה. לכאורה קשה, שהרי בגמרא מבואר שיש הבדל ביניהם בעניין זה גופא, וקשה לדחות סוגיה ערוכה זו מפני הכלל של ההשוואה זה לזה.

שתיים עשרה הצעות לדחיית סוגיית הגמרא בפסחים מפני סוגיות אחרות

(יב) **אומר השכחה בשם הרב תאומים**: מכיוון שפסח שיוקדש קודם י"ד בניסן יידחה, אין צורך לפטור פסח דורות ממקח בעשור, ולכן הבין הרמב"ם שהמילים שמהן למדה הגמרא בפסחים לפטור ממקח בעשור נדרשות לפטור מביקור. לכאורה קשה, שאין מקור לדרשה הפוטרת מביקור, וקשה לחדשה ולומר שהרמב"ם הסתמך על חידוש זה.

(יג) **נחל אשכול**: הרמב"ם הבין שהסוגיה בפסחים כר' אליעזר הלומד אפשר משאי אפשר, ודחה אותה משום שנקט כר' עקיבא שאין למדים. לכאורה קשה שמפשוטות הסוגיה לא נראה שהיא שנויה במחלוקת ואתיא כר' אליעזר ששמותי הוא, ועוד קשה מכך שנראה שבנידונו גם ר' עקיבא יודה שלמדים.

(יד) **חסד לאברהם**: ריבוי פסח דורות לביקור נאמר אליבא דמי שדורש גזירה שווה 'במועדו' מתמיד לפסח, והרמב"ם דחאו משום שלא קיבל גזירה שווה זו. לכאורה קשה שבסוגיה בפסחים לא נזכרה כלל גזירה שווה זו, וגם לגופה של סוגיה קשה לשבץ את הגזירה שווה כתשתית לשקלא וטריא.

קעד

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

(טו) **ישועות מלכו**: הרמב"ם הבין שמקח בעשור וביקור הם שני דינים שתלויים זה בזה. לכאורה קשה, שבסוגיה מבואר להדיא שאין הם תלויים זה בזה, ולא ברור מדוע הרמב"ם נטה מהבנה זו.

(טז) **בית יצחק**: מהשוואת הגמרא בין פסח לאשם מבלי לפרוך מה לפסח שכן טעון ביקור, הסיק הרמב"ם שפסח אינו טעון ביקור. לכאורה קשה שלא היה לרמב"ם להשמיט סוגיה בדוכתה מפני משמעות סוגיה אחרת, וכן קשה שישן פירכות אפשריות נוספות שלא הועלו בגמרא אף שהן מקובלות להלכה.

(יז) **דברי אברהם**: הצורך בביקור בפסח דורות מבוסס על הנחה שניתן לבקר לפני שמקדישים, והנחה זו נדחתה בסוגיית תמידין שלא הוצרכו לציבור. לכאורה קשה להסיק מסוגיית תמידין שלא הוצרכו לציבור שאכן אין לבקר לפני ההקדש, והיסק זה אינו מבוסס. וכן קשה מכך שהרמב"ם עצמו בנוגע לתמיד לא כתב שיש להקדיש לפני הביקור.

(יח) **מנחת סולת (א)**: הגמרא בפסחים סברה שמום אינו פוסל בפסח מצרים, וריבתה פסח דורות לביקור כדי ללמוד ממנו לתמיד שיהיה טעון ביקור, והרמב"ם דחאה משום שנקט שמום פוסל בפסח מצרים וניתן ללמוד ממנו ישירות לתמיד בלי צורך לעבור דרך פסח דורות. לכאורה קשה, שהלימוד מתמיד מוצב כעובדה מוגמרת שיש לתכנן את הסוגיה על פיו, ולא ברור מדוע. וכן קשה שבגמרא בפסחים אין זכר לעניין פסול מום בפסח מצרים.

(יט) **מנחת סולת (ב)**: הגמרא בפסחים לא למדה דורות משעה ולכן הוצרכה ללמוד מפסח מצרים לפסח דורות כדי ללמוד ממנו לתמיד, והרמב"ם דחאה משום שלמד דורות משעה ולכן למד ישירות מפסח מצרים לתמיד. לכאורה גם כאן קשה שלא ברור מה היסוד להצבת הלימוד לתמיד כנקודת ציון שבהכרח חייבים להגיע אליה ושיש לתכנן את כל הסוגיה על פיה.

פסח לה' | סימן ה
שיטת הרמב"ם בביקור בקרבן בפסח

(כ) **כלי חמדה** : הרמב"ם למד מהברייתא דחמישה שנתערבו עורות פסחיהם שאין צורך בביקור. לכאורה קשה, שהרי יבלת יכולה לצמוח תוך זמן קצר כמבואר בירושלמי ובראשונים, וממילא אין לראות בהיתכנות קיומה סתירה לחובת הביקור.

(כא) **נזר הקודש** : הצורך בביקור בפסח דורות מבוסס על הנחה שניתן לבקר לפני שמקדישים, והנחה זו נדחית מפני האמור בספרא שמקדישים לפני הביקור. ובדומה להסבר הדברי אברהם, אלא שהמקור הדוחה את ההנחה הוא שונה. לכאורה קשה שלא היה לרמב"ם להעדיף להלכה את הספרא על הסוגיה בפסחים, וכן קשה מכך שהרמב"ם לא כתב שיש להקדיש את כבשי התמיד לפני הביקור, וכפי שהוקשה על הדברי אברהם.

(כב) **הרב כהנמן** : ביקור נאמר דווקא בפסח מצרים שהוא קרבן ציבור, ולא בפסח דורות שהוא קרבן יחיד. לכאורה קשה, שאין ביסוס מספיק הן להגדרות אלו הן להשפעתן על חיוב הביקור, ולכן קשה לכאורה להצדיק דחייה של דברי הגמרא בגללן.

(כג) **מועדים וזמנים** : מהמקור שהובא בספרא לביקור תמיד נראה שהוא לא נלמד מפסח דורות ומשמע שפסח דורות אינו טעון ביקור. לכאורה קשה שאין בזה צידוק לדחיית דברי הגמרא, ובמחלוקת בבלי וספרא יש להכריע כבבלי.

סימן ו

הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שיהיה לבית אבתי שיהיה לביתו. ואם ימעט הבית מהית משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשת איש לפי אכלו תכסו על השה [...] ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהים משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח.

שמות יב, ג-ד; כא

פתיחה

בתיאור התורה לפסח מצרים, הפעולה הראשונה היא לקיחת 'שה לבית אבתי שיהיה לביתו', וצירוף השכן במקרה של בית שימעט מהיות משה. פרשני התורה הסבירו בשני אופנים את המילה 'תִּכְסוּ', וראשונים להם התרגומים:

אונקלוס מתרגם 'תתמנון על אמרא' – תתמנו על השה (מלשון מכסה-מניין)¹. פירוש זה מסתייע מהלשון 'תכסו על השה' ולא 'את השה' כפי שמתבקש אם הכוונה לשחיטה. אף העובדה שאחרי פסוק זה מוזכר הביקור שקודם לשחיטה,

1. כך עולה גם מהמכילתא דר' ישמעאל: 'במכסת נפשות – אין מכסת אלא מנין, שישחטנו למנויו. ואם שחטו שלא למנויו, עבר על מצוה. שומע אני שיהא כשר, תלמוד לומר: איש לפי אכלו תכסו; שנה עליו הכתוב לפסולי, וכן מהמכילתא דרשב"י: 'במכסת – אין במכסת אלא במנין. וכן הוא אומר: 'ומכסם ליי שנים ושליש נפש' (במדבר לא, מ). יכול מצוה לשחטו למנויו, ואם שחטו שלא למנויו עבר על מצוה והוא כשר – תלמוד לומר מכסת תכסו, שנה עליו הכתוב לפסולי.'

קעז

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

מסייעת להבנה שבפסוק זה לא מדובר על השחיטה עצמה. לעומת זאת, התרגום המיוחס ליונתן² מתרגם 'תכסון ית אמרא' – תשחטו את השח.³

בדומה לפסח מצרים, גם בפסח דורות יש דין של הימנות על הקרבן, דהיינו צורך בשיוך מוקדם של הקרבן לאוכליו, טרם עשיית הפסח, כמבואר במשנה (זבחים נו, ב): 'הפסח [...] ואינו נאכל אלא למנויו'.

לאור זאת, יש לדון מה עניינה של ההימנות: האם מדובר בבעלות ממונית גרידא או בהגדרה אחרת; וכן יש לדון בשאלה המעשית כיצד מתקיימת ההימנות בפועל: האם במעשה קניין, בדיבור, במחשבה, או באופן אחר.

עניין נוסף שיש לדון בו הוא האם יש אופנים שבהן מותר לאכול קרבן מבלי להימנות עליו קודם שחיטתו, ובכך יעסוק הסימן הבא.

2. על עניינו ומחברו של תרגום זה, יעוין במבוא לתרגום יונתן בן עוזיאל על התורה (ליקוד תשס"ט) עמ' נ-ז.

3. המילה 'תכסון' מופיעה במקומות רבים במשמעות של שחיטה, כגון תרגום אונקלוס והתרגום המיוחס ליונתן (ויקרא יט, ה; כה, כח-כט). כך נאמר גם בדברי רבי בברייתא שהובאה בגמרא (פסחים סא, א): 'תנו רבנן: 'במכסת', מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו. יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר, תלמוד לומר: 'במכסת תכסו', הכתוב שנה עליו לעכב. רבי אומר: לשון סורסי הוא; כאדם שאומר לחבירו כוס לי טלה זה' (בביאור 'סורסי' יעוין בערוך ערך סרס ב; תשובות הגאונים הרכבי, תלז; שכל טוב שמות יב, ד; עלי תמר סוטה ז, ב ד"ה שלא).

א. משמעות פעולת הלקיחה בפסח

לשון 'קיחה' בלשון התורה ובלשון חכמים

בלשון הפסוקים (שמות יב, ג-ד), לקיחת הקרבן וההימנות עליו כרוכות זו בזו: המנויים על הקרבן הם ה'לוקחים'. בלשון חכמים, לשון לקיחה משמשת רבות במשמעות של קנייה בכסף.⁴ לעומת זאת, בלשון התורה לא מצאנו שימוש כזה, ובדרך כלל התורה נוקטת לשון קנייה.⁵ נראה שמתקיים כאן הכלל שקבע ר' יוחנן: 'לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמן' (חולין קלז, ב), ולפי זה נמצא שאין הכרח להבין שפסוקים אלו מתארים דווקא קנייה בכסף, וניתן להבין שהם מתארים לקיחה וייחוד בעלמא, מתוך כלל הצאן שבבעלות האדם. ובאמת לא מסתבר שכל ישראל הצטוו לקנות בהמות לפסח, שהרי לרבים מהם היו בהמות משלהם, כעדות הכתוב בהמשך הפרק (שמות יב, לח) שעלה איתם ממצרים 'צאן ובקר מקנה כבד מאד'.

אולם, כאשר ציווה משה את העם על הפסח, נאמר (שמות יב, כא):
ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהם משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח.

על כך דרשו חכמים (מכילתא דרשב"י שם):

ר' עקיבה אומר: משכו, מי שיש לו; וקחו, מי שאין לו. לכם, לרבות את הנותן מתנה. צאן, בכל מקום שנאמר צאן, תופס כבשים ועזים.
דבר אחר: משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם, נמצינו למדין לבהמה דקה שנקנית במשיכה.⁶ ר' ישמעאל אומר: יכול לא יהא פסח דורות כשר אלא אם כן

4. כגון משנה ב"ב ה, ז; תוספתא קידושין א, ח; ב"ב ה, א-ב; גמרא יבמות לו, ב; גיטין עח, א; ב"ב עז, ב; פה, א - פו, ב; ירושלמי שביעית י, ד; ועוד.

5. נראה שזו הסיבה לכך שקידושי כסף לא נלמדו מפשט הכתוב: 'כי יקח איש אשה' (דברים כב, יג), אלא דווקא מדרשת גזירה שווה קיחה קיחה משדה עפרון (קידושין ב, א; ג, א; יא, ב). וגם בשדה עפרון, נראה שלפי הפשט לשון קיחה אינה מתארת את פעולת הקניין שמבצע הקונה, אלא דווקא את קבלת הכסף על ידי המוכר: 'נתתי כסף השדה קח ממני' (בראשית כג, יג).

6. דרשה זו מופיעה גם בירושלמי (קידושין א, ד).

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

היה לקוח? אל תתמה, שהרי תודה כשרה להביא מן הנלקח בכסף מעשר, ולא כשרה להביא מן המעשר. תלמוד לומר משכו, מי שיש לו; וקחו, מי שאין לו.

דרשות אלו מבוססות על ההבנה שלשון לקיחה מתארת קניין ממוני שנעשה על ידי מי שאין לו צאן משלו. לפי האמור, נראה שיש מקום להציע חלוקה בין הפשט לדרש, ובעוד שהפשט אינו מדבר בהכרח על קנייה, הדרש דן את לשון התורה כלשון חכמים, ומחלק בין מי שיש לו למי שאין לו, וזאת ברוח קודשם של חכמים.⁷ ושבעים פנים לתורה. וכך נראה לומר גם בנוגע למה שדרשו בירושלמי (קידושין א, ד) מפסוק זה שמשיכה קונה בבהמה דקה.⁸

משמעות הדברים לעניין תפקיד הלקיחה בקרבן פסח

והנה, מכך שדרשת חז"ל מצריכה לקיחה-קניין על ידי מי שאין לו, משמע לכאורה שאין די בכך שהאדם יימנה על הקרבן במחשבה או בדיבור, ויש צורך במעשה קניין. ואולם, נראה שאין בזה הכרח, שהרי לשון לקיחה מתארת דווקא קניין בכסף ולא מתנה בחינם, ומדרשת ר' ישמעאל מבואר שאין דין בפסח המחייב את המנויים לשלם עליו מכספם ושולל אפשרות לקבל במתנה את הזכות להימנות על קרבן, או להפרישו מממונם. ואף שיש מעלה בתשלום כסף על מצוות,⁹ אין זה חיוב מעיקר הדין. ועל כרחנו שאין חיוב לקיים 'לקיחה' דווקא במשמעות של קנייה בכסף. והשתא דאתינן להכי, ייתכן לומר שאף עצם הצורך בלקיחה אינו מעכב, והלקיחה אינה אלא היכי תימצא להימנות על הקרבן בסתמא דמילתא. וכמו שהשותפות עם השכן אינה לעיכובא ואפילו אינה מחייבת לכתחילה, אלא היא הדרך בסתמא דמילתא להתמודד עם מציאות של משפחה קטנה שלא תאכל את כל השא.

7. ראו ירושלמי (סנהדרין י, ב): 'אם אין רוח הקודש, אין בתי כניסיות ובתי מדרשות'.

8. ויעוין עוד בדברי הירושלמי הללו בשו"ת להורות נתן (א, כד, ח).

9. ראו שמואל ב' (כד, כד), זוהר (שמות קכח, א), חיי אדם (א, סח, טז), ועוד.

משמעות לשון מניין

בעניין זה, יש מקום לעמוד על משמעות לשון מינוי שמופיעה במשניות ובגמרות דלהלן, ונראה שהיא מגיעה מלשון מניין. בביאור ההבדל בין ספירה למניין, כתב המלבי"ם (שמואל ב' כד, א¹⁰):

פעל **ספר** בא על הספירה בעצמה, שסופר אחד שנים שלשה, כמו וספרה לה שבעת ימים (ויקרא טו, כח), וספרתם לכם ממחרת השבת (שם כג, טו); שעל זה לא יצדק, רק לשון ספירה שסופר הימים [...].

אולם פעל **מנה** בא גם על דבר שכבר יודע מספרו, ומונה לדעת אם לא חסר ממה שהיה; כמו שכתוב: עוד תעבורנה הצאן על ידי מונה (ירמיה לג, יג) לדעת אם חסר מהם, למנות ימינו כן הודע (תהלים צ, יב), וחסרון לא יוכל להמנות (קהלת א, טו), מונה מספר לככבים (תהלים קמז, ד), רצונו לומר שמונה שלא יחסר מספרם לעולם, ואמר (בראשית יג, טז): אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה. כי העפר לא יצוייר בו המינוי, שאם יוקח אבק דק מן העפר ישאר בשלימותו כמו שהיה, וכן ישראל כשיחסר מהם יתמלא תיכף. ועל זה אמר (במדבר כג, י): מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל, תפס מינוי אצל עפר.

לכאורה יש קשיים בהסבר זה: ראשית, בהבטחת ה' לאברהם שזרעו לא יימנה, ההבנה הפשוטה היא שעיקר החידוש הוא שזרעו יהיה רב מאוד עד שלא יהיה ניתן לדעת את מספרו, ולא שכשיחסר ממנו יתמלא תיכף.

שנית, האמירה שהעפר נשאר בשלימותו אינה ברורה: הרי אם לוקחים ממנו הוא חסר, ואף אם החיסרון מועט, לכאורה אין זה מדויק לומר שהוא נשאר בשלימותו. ובאמת במקום אחר (בראשית טו, ה) כתב המלבי"ם דברים שונים מעט: 'והעפר אם יוקח מעט עפר, לא יורגש חסרונו', הרי שיש חיסרון אלא שאין הוא מורגש. אך גם על זה יש לשאול: תינח אם נלקח מעט עפר, אך מה יענה המלבי"ם למקרה של לקיחת עפר רב שחסרונו מורגש, כגון חפירת באר שמוזכרת כבר בתורה. ונראה שהבין שכל חפירה באשר היא, היא זניחה ובטילה

10. כעין זה כתב המלבי"ם בקצרה במקום נוסף (בראשית טו, ה), וכן בפירושו לפסוקים דלהלן.

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

ביחס לעפר שבכל העולם. ועוד כתב המלבי"ם (בראשית שם): 'וכן דרשו חז"ל במדרש: כשם שהעפר אם יוקח ממנו מתמלא חסרונו, כך יתמלא תיכף חסרון של ישראל שמתו בעת הדבר', אך לכאורה לפנינו לא מופיע מדרש זה, המאפיין את העפר כדבר שחסרונו מתמלא (ויעוין בפסיקתא רבתי י, ד"ה ילמדנו; יא, ד"ה ילמדנו; ובמדרש תנחומא כי תשא, א). וגם קצת קשה שלפי שני הסברי המלבי"ם העפר אינו נחסר ומתמלא, אלא מעיקרא אינו נחסר, או שאין חסרונו ניכר; וזאת בשונה מישראל שנחסרים ומתמלאים, ולכאורה אין המשל דומה לנמשל.

שלישית, לפירוש המלבי"ם לימונה מספר לכוכבים, יוצא שלא רק שהמניין בא לבדוק אם המספר חסר, אלא שהוא כולל מיניה וביה הבטחה שהמספר לא יחסר, וזה לכאורה אינו מובן מנלן, שהרי פעולת המניין עניינה בדיקה אם המספר חסר, והיא לא כוללת בתוכה ידיעה שהוא לא חסר.

רביעית, כשאיש מנסה למנות את עפר הארץ, הוא אינו יודע את מספרו, ואינו מונה לדעת אם חסר ממה שהיה, אלא מונה מניין ראשוני כדי לדעת את מניינו של עפר הארץ. ולכאורה לפי המלבי"ם היה צריך לנקוט לשון ספירה ולא לשון מניין.

חמישית, בפסוק 'למנות ימינו כן הודע ונביא לבב חכמה', הנושא הוא הודעת המניין לבני האדם, אבל הם אינם יודעים את ימיהם, כמבואר בגמרא (פסחים נד, ב) שיום המיתה הוא משבעה דברים המכוסים מבני אדם. ולכאורה אין כאן כלל מניין שבא לבדוק אם המספר חסר ממה שהיה. מיהו יש ליישב שנקטה לשון מניין מכיוון שהמודיע הוא הקב"ה, והוא אכן יודע את ימי בני האדם.¹¹

11. ויעוין עוד בפירוש הכתב והקבלה (בראשית יג, טז): 'אבל מלת למנות, פירוש, ענין חשיבות (שאתצען), מן ואחריתו יהיה מנון (משלי כט, כא). וטעמו, היש אפשרי להגביל חשיבות עפר הארץ, גם זרעך ימנה – ככה יהיה חשיבות זרעך, כלומר, כחשיבות עפר הארץ לתועלת העולם לענין חיים הגשמים, ככה יהיה תועלת זרעך ליושבי תבל לענין חיים הרוחניים, שבאמצעותם יכירו וידעו כל יושבי תבל את האלהי האמתי. ויעוין בשם משמואל (משפטים ד"ה ולפי

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

לפי כל זה, נראה שאין אפשרות ללמוד מלשון לקיחה ומלשון מינוי להצריך מעשה קניין או לפטור ממעשה קניין.

ב. העולה מדברי הגמרא בעניין אופן המינוי

משנת 'הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים'
בדברי חז"ל במסכת פסחים מצויים תיאורים שונים למינוי בפסח, ובכולם לא הוזכרו תשלום או מעשה קניין שנדרשים כתנאי לחלות המינוי. יתירה מזו, מהאופנים שבהם הוזכר המינוי נראה שאין הוא נעשה באמצעות מעשה קניין. במשנה (פט, א) נאמר:
האומר לבניו: הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים – כיון שהכניס הראשון ראשו ורובו, זכה בחלקו, ומזכה את אחיו עמו.

ובגמרא (שם) אמרו:

שמע מינה: יש ברירה.¹² אמר רבי יוחנן: כדי לזרזן במצות קאמר.¹³ דיקא נמי, דקתני: ומזכה אחיו עמו. אי אמרת בשלמא דאמנינהו מעיקרא – שפיר. אלא אי אמרת דלא אמנינהו מעיקרא, לבתר דשחיט מי קא מתמנו? והא תנן: נמנין ומושכיך ידיהן ממנו עד שישחט. שמע מינה. תניא נמי הכי: מעשה וקדמו בנות לבנים, ונמצא בנות זריזות ובנים שפלים.¹⁴

האמור): 'כמו המנין במדבר שהיה להגבהת הלב בדרכי השי"ת, כן היה המנין אחר שנפלו בעגל; שהיו ישראל כמתאשים בעיני עצמם, והמנין הגביה את לבם, כי כל דבר שבמנין חשוב הוא ולא בטלי. ואכמ"ל.

12. הגמרא מניחה שכניסת הראשון לירושלים נעשתה לאחר השחיטה, והיא ביררה למפרע שמבין כל הבנים, הוא זה שנמנה על הפסח.

13. רש"י: 'כדי לזרזן – וכולן אימנו עליו, בין ראשון בין אחרון'.

14. רש"י (גיטין כה, א): 'תניא נמי הכי – דלא נתכוין אלא לזרזן, ומיהו כולו אמנינהו. ובנים שפלים – ולא קתני ונמצאו בנות זוכות בפסח ובנים לא זכו'.

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

הרי שהגמרא כלל אינה דנה מצד חיסרון במעשה קניין, שקיים כשהאב רק אמר ולא הקנה. וההכרח לקבוע 'דאמנינהו מעיקרא' אינו קשור לצורך במעשה קניין, אלא נובע מסיבה אחרת לגמרי. וכך פירש המאירי את המינוי דמעיקרא (שם ד"ה אמר): 'אין האב אומר כן לבני ביתו אלא לזרזם במצות, ומאיים עליהם בכך. ומכל מקום, דעתו בשעת שחיטה אף על העצלים', וכן כתב בפירושו לסוגיה המקבילה (גיטין כה, א ד"ה הפסח): 'ועל שם כלם שחט'. הרי שאין המינוי דמעיקרא מתפרש כמעשה הקנאה, אלא כתיאור כוונת האב בשעת שחיטה. וכן כתב המאירי במקום נוסף (נדרים לו, א ד"ה הפסח): 'האומר לבניו הריני שוחט על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים – דנין אותו מן הסתם שלא נתכוין אלא לזרזם, ועל שם כלם שחט'.

והנה, מדברי המאירי נראה שהמינוי נעשה לפני השחיטה, וכן כתב רש"י (גיטין כה, א ד"ה אמר): 'אביהן המנה את כולן עליו משעת שחיטה'. לפי פירושם, מה שכתוב 'מעיקרא', היינו מעיקרא ביחס לזמן שאחרי השחיטה, שבו נכנסו הבנים לירושלים, והצורך במינוי מעיקרא דווקא הוא משום שניתן להימנות רק עד השחיטה. לעומת זאת, המיוחס לריטב"א¹⁵ (גיטין כה, א ד"ה ופריך) כתב:

ופריך הא אתמר עלה אמר ר' יוחנן כדי לזרזן במצות. פירוש, התם לאו משום ברירה אתיא עלה, דכלהו אתמנו, אלא לזרזן [במצות] קאמר להו הכי. ואם תאמר, אם כן תנא דהאי מתניתין מאי אתא לאשמועינן? ואיכא למימר דאתא לאשמועינן דהא דקאמר על מי שיעלה מכם [ראשון] לירושלים אינו חזרה ממנויו ראשון דאתמני להו לכולן, דהא דקאמר הכי כדי לזרזן במצות, ומיהו הזריז מזכה אחיו, לומר שהם אוכלין מתחת ידו כאלו הוא מזכה אותם.

כעין זה כתבו הר"ן (חי' גיטין שם ד"ה דאמר) ומהר"ם מלובלין (גיטין שם ד"ה כד), שהמינוי דמעיקרא קדם לא רק לשחיטה, אלא גם לאמירת האב שהוא שוחט על מי שייכנס ראשון לירושלים, וחיידוש המשנה הוא שאמירת האב אינה מבטלת את המינוי דמעיקרא שכלל את כל הבנים. ייתכן שאף רש"י והמאירי לכך נתכוונו, ומה שכתבו שהמנה בשעת שחיטה הוא משום שהעיקר

15. במהד' מוה"ק יוחסו חידושים אלו לרבינו קרשקש וידאל, ונדפסו על שמו.

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

הגדול הוא שהמינוי מוכרח להיעשות קודם השחיטה, ולא דנו על קדימותו של המינוי לאמירה הנזכרת במשנה משום שדיון זה התעורר דווקא בעקבות חתירתם של הריטב"א וסיעתו להגדיר את החידוש שבמשנה.

מכל מקום, מדברי המיוחס לריטב"א וסיעתו נראה שהמינוי אינו תלוי בבעלות ממונית, שכן אם האב זיכה לבניו בעלות ממונית בפסח, נראה דלאו כל כמיניה לחזור בו מכך, וכשם שכל מוכר אינו יכול לחזור בו לאחר שהקנה לקונה את החפץ. ובהכרח שהמינוי אינו כולל בהכרח בעלות ממונית.

אין מדברי הרא"ש הכרח שהמשנה מתארת קניין ממוני

בשו"ת הרא"ש (יג, כ) דן בזיכוי ממוני שזהות הזוכה בו לא נקבעה מראש, והמזכים ערערו על חלותו מכוח זאת. הרא"ש דחה את ערעורם, ובתוך דבריו כתב:

תנן בפסחים פרק האשה: האומר לבניו: הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים – כיון שהכניס ראשון ראשו ורובו לירושלים, זכה בחלקו ומזכה אחיו עמו. אלמא, לא בעינן שידע המזכה למי שהוא מזכה בשעת המעשה, דהרי בשעת שחיטת הפסח עדיין לא נכנס הראשון. אלמא, שמועיל הזכוי לכשיכנס. אף על גב דמוקי לה התם דלרזון קאמר, ומיירי כששחט על כלם – היינו דוקא למאן דלית ליה ברירה, אבל למאן דאית ליה ברירה, מוקי למתניתין אף על פי שלא נכנסו בשעת שחיטה. אלמא דמהני זכוי האב אף על פי שלא ידע למי הוא מזכה.

מדבריו נראה לכאורה שהבין שהמינוי כולל בתוכו גם הקנאה ממונית, ולכן ראה לנכון להביא ממנו ראיה לנידון ממוני שעליו נשאל. אך נראה שיש לדחות ולומר שהמינוי אינו בהכרח ממוני, וההוכחה ממנו לדיני ממונות מתבססת על כך שאם בממונות היה דין שזיכוי לזוכה שאינו ידוע אינו חל, אזי גם מינוי לזוכה שאינו ידוע לא היה חל. וכשם שלעיל נעשה שימוש בכלל דאין חבין לאדם שלא בפניו, שהוא כלל השייך לדיני ממונות אך נוגע גם לחיובים שאינם ממוניים. ויעוין גם בגמרא (כתובות יא, א) שהשתמשה בכלל זכין לאדם שלא

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

בפניו בנוגע לגיור, שהזכות בו אינה זכות ממונית.¹⁶ וגם רוב וחזקה ואומדנא דמוכח הם מושגים המשמשים הן בממונות הן בכל התורה. וגם המחלוקת אם יש ברירה אינה מצומצמת לממונות בלבד או איסורים בלבד. ונראה אפוא שישנם נידונים עקרוניים שבהם אין חילוק בין דיני ממונות לדיני איסורים, וניתן ללמוד מאלו לאלו, וייתכן שזה פשרם של דברי הרא"ש.

מדיני פסח שאבד או התערב באחר, משמע שהמינוי מסתכם בדיבור

נאמר במשנה (צח, ב):

חבורה שאבד פסחה, ואמרו לאחד: צא ובקש ושחוט עלינו. והלך ומצא ושחט, והם לקחו ושחטו [...] אמר להן: אם אחרתי צאו ושחטו עלי, הלך ומצא ושחט, והן לקחו ושחטו [...] אמר להן ואמרו לו [...] לא אמר להן ולא אמרו לו [...]

ובגמרא (שם) נאמר:

שתי חבורות שנתערבו פסחיהן – אלו מושכין להן אחד, ואלו מושכין להן אחד. אחד מאלו בא לו אצל אלו, ואחד מאלו בא לו אצל אלו. וכך הם אומרים [...] וכן חמש חבורות של חמשה חמשה ושל עשרה עשרה – מושכין להן אחד מכל חבורה וחבורה, וכן הם אומרים. שנים שנתערבו פסחיהן – זה מושך לו אחד, וזה מושך לו אחד. זה ממנה עמו אחד מן השוק, וזה ממנה עמו אחד מן השוק. זה בא אצל זה, וזה בא אצל זה. וכך הם אומרים [...]

גם ממקורות אלו נראה שהמינוי מסתכם בדיבור ואינו מצריך מעשה קניין, שכן הם מתארים במפורט את אופן ההימנות, וקשה לומר שמלבד תיאור זה קיים גם מעשה קניין שמהווה חלק מההימנות, דהיה למשנה ולגמרא להזכיר זאת.

16. בגדריה של זכות זו עסקתי במאמרי: גיור קטנים שחזקה שלא יקיימו מצוות בגדלותם, המעין נו, ג [221] (ניסן תשע"ז) עמ' 33-41.

מינוי עבד ובנים קטנים על פסח

עוד נאמר בגמרא (פסחים פח, א) שאדון יכול להמנות את עבדו הכנעני על פסחו, ואב יכול להמנות את בנו הקטנים על פסחו, וזאת אף שאין קניין לעבד (קידושין כג, ב), ובריטב"א (קידושין שם ד"ה דכולי) מבואר שגם כשרבו מקנה לו אין לו קניין. וכך נאמר (פסחים שם):

תנו רבנן: 'שה לבית' – מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים, ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין מדעתן בין שלא מדעתן; אבל אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים, ועל ידי עבדו ושפחתו העברים, ועל יד אשתו, אלא מדעתן. תניא אידך: לא ישחוט אדם לא על ידי בנו ובתו הגדולים, ועל ידי עבדו ושפחתו העברים, ועל יד אשתו אלא מדעתן. אבל שוחט הוא על ידי בנו ובתו הקטנים, ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין מדעתן ובין שלא מדעתן.

החזו"א (או"ח סי' קכד על פסחים פח, א ד"ה בגמי שלי) הוכיח מכך שאין צורך במעשה קניין של זכיית ממון כדי להימנות על הפסח:
הכא אין כאן זכיית ממון, אלא שנעשה בעלים על הפסח לקיים מצות פסח.¹⁷

בספר שער הקרבן (פ"ה הערה 1) הביא ראייה גם מהשחיטה עבור בנו ובתו הקטנים, שגם להם אין קניין לפי חלק מהדעות (יעוין ב"מ יב, א; כתובות יא, א ובתוס' ד"ה מטבילין; אנציקלופדיה תלמודית ערך דעת אחרת מקנה, הערות 59-70). אמנם השער הקרבן המשיך וכתב להשיב על הראיות מעבד ומקטן:
לכאורה יש לדחות, דבלאו הכי האדון והאב יכולים למנותו אפילו בעל כרחו, אף על פי שאין אדם זוכה בעל כרחו, אלא דהוי גזירת הכתוב מדין שה לבית אבות, וממילא יש לומר דמהני זכיית קטן בכהאי גוונא שאין צריך דעתו.

אולם יש קצת להעיר, דלכאורה מלשון הברייתא הנ"ל משמע קצת שעצם היכולת לזכות את המינוי לקטן ולעבד לא נתפסה כחידוש המצריך לימוד מיוחד מהפסוק, ודווקא היכולת לעשות זאת **בעל כרחם** נלמדה מגזירת הכתוב. וכן משמע מדברי רש"י שם שהחידוש הוא המינוי בעל כרחם: 'שה לבית' – איש בעל

17. וכן הוכיח האבי עזרי (הל' מעילה ד, ח בהערה בעמ' רסג).

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

הבית יקחנו לכל בני ביתו, ואין צריך דעתו'. ואם כן, יציבא מילתא שהאזכור הפשוט של מינוי עבד וקטן מלמד שהמינוי אינו קניין ממוני. ויעוין עוד בדברי השירת דוד לקמן (עמ' רג) בנוגע לזכיית קטן בפסח.

הוכחת הגר"ש אלישיב מדין האישה בבית בעלה ובבית אביה שאין צורך במעשה קניין

נאמר במשנה (פסחים פז, א):

האשה בזמן שהיא בבית בעלה, שחט עליה בעלה ושחט עליה אביה – תאכל משל בעלה. הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה, שחט עליה אביה ושחט עליה בעלה – תאכל במקום שהיא רוצה.

ובהערות הגר"ש אלישיב (שם ד"ה תאכל) נכתב:

מסתימות הלשון משמע שלא היה שום קנין להאשה בקרבן פסח, ולא הוי זכיה על ידי אחרים. והיינו דפסקין כסוברים דמנוי בקרבן פסח אין צריך קנין, דבאמירה סגי. ודוחק לומר שאכן בעלה או אביה זיכו לה בקרבן פסח על ידי אחר, דהוה ליה לתנא לפרש כן.

ממחלוקת רבי וחכמים נראה שמינוי אינו תלוי בתשלום ובקניין

בגמרא (פסחים צ, א) מובאת מחלוקת רבי וחכמים בשאלה האם אדם רשאי לגבות תשלום מהמצטרפים לקרבנו, ולהשתמש בכסף שקיבל מהם לצרכים שאינם האכילה הנלווית לקרבן:

תניא: 'אם ימעט הבית מהיות משה' – החייהו משה; מכדי אכילה, ולא מכדי מקח. רבי אומר: אף מכדי מקח; שאם אין לו, ממנה אחר עמו על פסחו ועל חגיגתו ומעות שבידו חולין, שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן. רבה ורבי זירא: חד אמר: בעצים לצלייתו כולי עלמא לא פליגי, דכיון דתקנתא דפסח הוא, כגופא דפסח דמי. כי פליגי במצה ומרור. רבנן סברי: הא אכילה אחריתי היא, ורבי סבר: כיון דהכשירו דפסח הוא, כגופא דפסח דמי. וחד אמר: במצה ומרור נמי, כולי עלמא לא פליגי, דכתיב: 'על מצות ומררים יאכלהו', דכיון דמכשירין דפסח ניהו, כפסח דמי. כי פליגי – ליקח בו חלוק, ליקח בו

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

טלית. רבן סברי: 'מהיות משה', אמר רחמנא, החייהו לשה. ורבי סבר: החיה עצמך משה.

בין בדברי רבה ובין בדברי רבי זירא, מבואר שלפי חכמים דרבי, הפסח אינו נידון כממון בעליו, ולכן אין אפשר להמנות עליו אחרים בתשלום, אלא אם כן התשלום משמש להוצאות האכילה הנלווית לפסח. ונחלקו אם כלולים בזה גם מצה ומרור או שרק עצים לצליית הפסח. הרי שאין בעלות קניינית למנויי הפסח, ואפילו אין רשות לגבות תשלום מעבר לסכום בסיסי שישמש לקניית עצים ואולי גם מצה ומרור. והרי פשוט שערכו של קרבן גבוה בהרבה מערכם של עצים ומצות ומרורים גם יחד. ולכן אדם שקנה בהמה שלמה ואז מוכר לאנשים שונים את זכות ההימנות בה, יקבל מהם כסף בשווי גדול בהרבה מהשווי של עצים ומצה ומרור.

עוד מבואר שאפילו רבי לא נחלק על כך אלא משום שסבר שיעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן, הא לאו הכי לא הייתה זכות לקבל תשלום בתמורה למינוי ולנהוג בו כחול. ובתוס' (ד"ה החיה) התקשו מכפל הנימוקים בדברי רבי, שהזכיר גם אומדן לדעת המקדישים וגם לימוד מהפסוק, ותיצרו: 'דקא משמע לן קרא דדעתו לכך'.

לאור כל זה, קשה לכאורה לומר שנדרש מעשה קניין בקרבן. ובמיוחד קשה לומר שנדרש קניין מעות, דמבואר בגמרא שעצם ההיתר לקבל תשלום עבור מינוי בפסח מוגבל ושנוי במחלוקת, ובהכרח שלכל הדעות אין חיוב לשלם את התשלום הזה, ואין המינוי תלוי בו. ושוב ראיתי שכעין זה כתב האבי עזרי (הלי מעילה ד, ח ד"ה והנה):

אין מינוי מגדר קנין שהוא זוכה בדיני הממונות בפסח של חבירו [...] אלא דין מינוי הוא חידוש בקרא שיכול להתמנות על פסח של חבירו [...] וזה דלא כמו שכתוב בספר חדושי מרן רי"ז בהלכות קרבן פסח שדין מינוי הוא שהוא בעלים בדיני הממונות¹⁸ [...] וזה נסתר מהסוגיה דפסחים הנ"ל, דאי כן, נימא שזוכה

18. לקמן יעוין בהרחבה בדברי הגרי"ז הללו.

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

הוא בהפסח של השני בדיני הממונות, והדמים הם תמורת זה, בדין הוא שיצאו הממון מקדושתן, שהרי הפריש מעות לפסחו, ויש לו פסח תמורת המעות. ובהכרח שמינוי הוא דין מחודש להתמנות על פסח חבירו, ואין הדמים תמורתו.¹⁹

הוכחת הגרי"ש אלישיב שצריך קניין מדברי הירושלמי בדין 'נדר פרט לנדור'
במשנה (תמורה ו, ד) נאמר שהממנה זונה על פסחו, הרי זה מותר, ולא נאסר משום אתנן זונה. ובירושלמי (פסחים ח, ג) הועלו שתי אפשרויות בהבנת דין זה: אפשרות אחת מקבילה לאמור בבבלי (פסחים צ, א) שאיסור אתנן זונה חל רק בנדר ולא בנדור, ובמקרה זה הבהמה כבר הוקדשה לפסח לפני שהזונה נמנתה עליה באתננה. ואפשרות שנייה היא שהימנות הזונה על פסח אינה חשובה כדבר ממשי שנכנס לתוך ידה של הזונה, ולכן אינה בכלל אתנן. מכך ששתי האפשרויות הונגדו זו לזו, הסיק הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ד, רלו ד"ה וכן נראה) שלפי האפשרות הראשונה, המוסכמת על הבבלי, ההימנות חשובה כנתינת דבר ממשי שנכנס לתוך ידה של הזונה, והיא מתמעטת דווקא מדרשת נדר פרט לנדור. וכך כתב:

לפי הגמרא דילן, דקרא ד'נדר פרט לנדור' לא קאי רק על האופן דממנה זונה על פסחו, ובעל כרחך דלא הוי כמו שלא נכנס לתוך ידה כלום, דאם כן קרא למה לי, אלא שקנתה הקרבן פסח, ויש שיוור בקרבן פסח במה שהוא יכול להקנות קנינו לאחרים בהקרבן פסח. וילפינן זה מקרא 'אם ימעט הבית מהיות משה' – החייהו משה, עיין שם בפסחים, אם כן מבואר דענין דמינוי, הוא הקנאת גוף הקרבן פסח. דאי נימא דלענין ריצוי הקרבן פסח אין צורך בקנינו, ושוב אי אפשר למילף מקרא דאם ימעט כו' שיהיה לו זכות אף להקנות, כיון דאין זה צורך לענין ריצוי הקרבן פסח.

אמנם, כל מקומה של אפשרות זו בבבלי (שם) הוא דווקא אליבא דרבי הנ"ל, ולא אליבא דחכמים החלוקים עליו וסבורים שפסח ממון גבוה. ולפי הבבלי, אף רבי לא סבר כן אלא משום שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהם, וכפי

19. ויעיין עוד בדברי החזו"א (או"ח סי' קכד על פסחים פט, ב ד"ה ובפסח), שכתב כעין זה.

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

שהתבאר לעיל, דהיינו שישראל הקדישו את פסחיהם על מנת שחלק מהקרבן נשאר חולין עד שיימנו עליו אנשים נוספים. ודווקא בגלל זה חשובה הזונה כמי שקיבלה דבר ממשי לתוך ידה. אך אם יקדישו קרבן שלא על מנת כן, אלא על מנת שכולו יתקדש, יודה רבי שאין אפשרות להמנות אדם על הפסח ולגבות ממנו תשלום ולהוציאו לחולין. וכן יודה רבה שלא נכנס דבר ממשי לתוך ידה של הזונה. ואם כן, לכאורה דברי הגר"ש אינם משקפים הבנה עצמית של הבבלי במהות ההימנות על הפסח, אלא הבנה מקומית של הבבלי בדרכם של המקדישים. אבל באופן עקרוני ומהותי, אין הוכחה שההימנות היא קבלת דבר ממוני ממשי, ואדרבה, נראה שאלמלא התנאי דעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהם, אין בהימנות קבלת דבר ממוני ממשי. ואף אם הירושלמי חלוק ומבין את מהות ההימנות כפי שכתב הגר"ש, לכאורה יש לנקוט כבבלי. ואף בנידון זה, שוב ראיתי שבעין זה כתב האבי עזרי (שם):

ועל זה אמר אביי, שרבי היא דסובר שבמעות משייר אינש [...] ולכן הוא אתנן. ומזה גם כן מוכח שאין דין מינוי זכיה בדיני הממונות, דאי הוא זכיה בדיני הממונות, פשיטא אם ממנה זונה על פסחו זהו אתנן אף בלא שום שיוור, דאף שהוא הקדש, אבל כיון שהזונה זכתה בתורת אתנן, אתנן הוא ונאסר. ומוכח מזה שמצד דין מינוי, אין זו אתנן, מאחר שאין הזונה זכתה בדיני הממונות, אלא רק או מדין שיוור או כר' יוסי הגלילי הסובר קדשים קלים ממון בעלים.

מחלוקת ת"ק ור' יהודה בגיל הקטן ששוחטים עליו את הפסח והשלכתה לנידונו

בגמרא (סוכה מב, ב) הובאה ברייתא העוסקת בגדרי חינוך בקטן, ונאמר בה: יכול לאכול כזית צלי – שוחטין עליו את הפסח, שנאמר איש לפי אכלו. רבי יהודה אומר: עד שיכול לברר אכילה, כיצד, נותנין לו צרור וזורקו, אגוז ונוטלו.

שיעור זה דצרור וזורקו אגוז ונוטלו נזכר במקום אחר (גיטין סד, ב - סה, א) כמדד לאפשרות של קטן לזכות לעצמו ולא לאחרים. ולפי זה כתב בשו"ת זרע אברהם (לופטביר; ו, ט):

קצא

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

בפתח הבית בדיני ברירה²⁰ מסתפק בממנה חבירו על פסחו אי צריך נמי קנין, או סגי במינוי לבד, עיין שם. ונראה דהדבר תליא בפלוגתא דת"ק ור' יהודה בסוכה (מב, ב): יכול לאכול כזית צלי, שוחטין עליו; ר' יהודה אומר: עד שיכול לברר אכילה, כיצד, נותנין לו צרור וזורקו. והיינו שיהיה ראוי לקנין.

כעין זה מובא ברשימות שיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק (סוכה שם ד"ה יכול): נראה שיסוד המחלוקת בין רבי יהודה והרבנן, הוא בעיקר הדין של מנוי על הפסח: ר' יהודה סובר שכדי לחנך אותו בפסח, צריכים לחנך אותו גם במנוי על הפסח, שהוא דין באכילת פסח. ומצינו בדיני קנין שיעור בקטן שאם יודע בטיב משא ומתן מקחו מקח במטלטלין (פכ"ט ממכירה הל"ו), ומשום כך ס"ל לר' יהודה שבכדי למנות קטן על פסח צריך להיות בר מקח וממכר היודע בטיב קנינים, כי מנוי הוא חלות קנין ואם לא כן אינו בר מנוי. שיטת ת"ק היא שקטן נמנה בכל מקום, כי מנוי על הפסח אינו זקוק למעשה קנין אלא לדבור בעלמא, וקטן נמנה גם בלי ידיעת טיב מקח וממכר.

איברא, דלכאורה אין מדברי ת"ק הכרח שאין צורך במעשה קניין, שכן ניתן להבין שלת"ק נדרש מעשה קניין אך החינוך לקטן חל אף ללא קניין, דהא אי אפשר לו בקניין. וכשם שקטן היודע לנענע חייב בלולב אף אם אין ביכולתו לקנותו והוא לא מקיים דין 'לכם' ביום הראשון. ועוד, דלכאורה מהלשון 'לברר אכילה' משמע קצת שר' יהודה נחלק על ת"ק בהגדרת המצב שבו הקטן נחשב ראוי לאכילה, ולא בגדרי הקניין. וכבר חקרו האחרונים האם יש דין חינוך בקטן כאשר הקטן אינו מקיים את המצווה כהלכתה והדבר נגרם מעצם קטנותו, והארכתו בזה במקום אחר (בעקבי יעקב סוכה, נדפס בירחון האוצר מה [תשרי תשפ"א] סי' כח עמ' שלג-שלז).

דברי הירושלמי בעניין מינוי בחינם

עוד כתב הזרע אברהם (שם):

20. הכוונה לספר פתח הבית על סוגיות הש"ס, סי' ו (כותרת הסימן: 'דיני ברירה'), ענף א ד"ה תד"ה א"י"ב; דף טז ע"ג בדפי הספר.

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

בירושלמי פרק האשה (פסחים ח, ג) מבואר להדיא דלא בעינן קנין, דאמרינן שם הגע עצמך שמינה אותו בחנם. ושם על כרחך בלא קנין, דאם לא כן שוב הוי כמו נתן לו מעות, דהא קיי"ל דכליו של קונה,²¹ ובהאי סודר מקנה לו הפסח. ועל כרחך דלא בעי קנין, ואכמ"ל.

אולם בשו"ת להורות נתן (א, כד, ט) השיב על דבריו, וכתב שאין תלות בין התשלום על הנתנה ובין הצורך במעשה קניין, שהרי ישנן דרכי קניין שאינן כרוכות בתשלום כלשהו:

ולפי עניות דעתי תמוה, דאטו לא משכחת קנין מתנה אלא על ידי סודר, הרי בהמה דקה נקנית במשיכה כבקיודשין (כה, ב) ובחור"מ (קצו, א) ושם (רמא, א), עיין שם. ועוד, דיכול להקנותו בחנם בזכיה על ידי אחרים. ועיין מכילתא דרשב"י (פרשת בא): משכו וקחו לכם, לרבות את הנותן מתנה. ואכמ"ל.

ג. שיטת הגרי"ז? שההימנות כוללת בעלות ממונית

הוכחת הגרי"ז מדברי רש"י שיש צורך בבעלות ממונית על הפסח

בכמה מקומות כתב רש"י שקרבן הפסח שייך ממונית לבני החבורה. כך כתב (פסחים ס, ב ד"ה הכי) בביאור הטעם שאין אומרים שסתם פסח לבעליו עומד כשם שאומרים סתמא לשמה קאי: 'אי בעי מימשכי הני מיניה ומוכרין אותו לחבורה אחרת', וכן כתב (שם סב, ב ד"ה אי) בנוגע לאפשרות שפסח שנשחט על דעת חלק ממנוייו ייאכל רק על ידיהם ולא על ידי שאר המנויים: 'ולשאינן ראויין יחזור דמיהן', וכן כתב (שם ע, ב ד"ה מנא): 'נמנין עליו אנשים מעלמא וקונים להן בו חלק מן הבעלים', וכן כתב (יומא סו, א) בנוגע לפסח שלא קרב בראשון: 'יקרב בשני – בפסח שני, ימכר לטמא ושהיה בדרך רחוקה', ולכאורה רש"י נטה בכך מההבנה הפשוטה, שהבעלים עצמם לא הקריבוהו בראשון ויקריבוהו בשני ללא מכירה. וכן כתב (זבחים נו, ב ד"ה למנוייו) בביאור דין

21. כוונתו לדין המבואר בגמרא (ב"מ מז, א) וברמב"ם (הל' מכירה ה, ה) שקניין סודר נעשה דווקא בכליו של קונה ולא בכליו של מקנה.

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

המשנה שהפסח אינו נאכל אלא למנויו: 'למנויו – שנמנו בדמי לקיחתו, כדכתיב איש לפי אכלו תכסו'.²²

מדברי רש"י בזבחים הוכיח הגרי"ז מבריסק (חידושו על הרמב"ם הל' קרבן פסח ד"ה זבחים; חידושו על הש"ס זבחים נו, ב ד"ה רש"י) שכדי להימנות על הקרבנות יש צורך להיות בעלים שלו, ואין די במינוי במחשבה או דיבור, או אפילו מעשה של ייחוד והקצאה, אלא נדרש דווקא מעשה 'קנין ממון'. וכעין זה הובא בשם הגרי"ז במקום נוסף (הגדה של פסח מבית לוי עמ' פא-פב). ובספר פניני רבנו הגרי"ז (עמ' תרסג-תרעא) ציין גם לדברי רש"י בשאר המקומות הנ"ל כתואמים לשיטת הגרי"ז. אף במעין נצח (סי' כב) כתב כדברי הגרי"ז, והרחיב בזה.

כעין דברי הגרי"ז כתב מדנפשיה גם המנחת אשר (פסחים סי' פח אות יג; וכע"ז בקצרה שם סי' סז אות ג) להוכיח מדברי רש"י, ש'בעינן שיהא שלו בבעלות ממונית, דזה עיקר דין מינוי²³ בקרבן פסח, שיהא הוא בעלים על הקרבן כמבואר ברש"י.²⁴

22. ובפסקי הרי"ד שם כתב: 'שנמנו בלקיחתו', והשמיט את הדמים.

23. מילה זו מודגשת במקור.

24. ויעוין עוד במה שדן המנחת אשר (סי' פח שם) מדברי הגמרא (פסחים עח, ב): 'מנין שכל ישראל יוצאין בפסח אחד, שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, והרי מבואר בגמרא (סוכה כז, ב) שהקביעה 'שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת' אתיא דלא כמ"ד שיש דין 'לכם' בסוכה, וכדמסבר לה רש"י (סוכה שם ד"ה כל): 'סוכה אחת לכל ישראל, שישבו בה זה אחר זה, ואי אפשר שיהא לכולן, דלא מטי שוה פרוטה לכל חד אלא על ידי שאלה'. הרי שבעלות פחות משווה פרוטה אינה נקראת בעלות. ואם כן, לכאורה הוא הדין והוא הטעם שגם ביציאת כל ישראל בפסח אחד אין בעלות, והיאך יוצאים כולם ידי חובה.

וכתב המנחת אשר ליישב: 'אך באמת כבר כתבתי במקום אחר דברור דיש בעלות אף בפחות משווה פרוטה, כמבואר בב"ק ק"ה ע"א, וגם בשותפות שלכל אחד מהם יש פחות משווה פרוטה, גם כן הוי בעלים גמורים, כמבואר בב"מ כ"ו ע"ב עיין שם היטב. וזה מוכן עוד ממה דצריך קרא בב"מ כ"ז ע"א למעט מצות השבת אבידה בפחות משווה פרוטה. ועל כרחך דאין כוונת רש"י דלא הוי שלו בגדרי ממון, אלא דלא נחשב 'לכם' היכי דיש גזירת הכתוב דבעינן לכם, דכמו

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

שתי אפשרויות עקרוניות בהבנת דברי רש"י

והנה, יש מקום לדון האם כוונת רש"י היא אכן להגדיר בזה את מהות ההימנות. דלכאורה ייתכן שרש"י מתייחס למציאות בסתמא דמילתא, שמייסדי החבורה הוציאו מכספם על הבהמה, ובדרך הטבע הם גובים תשלום מהמצטרפים לחבורתם, אף שתשלום זה אינו נצרך לעצם המינוי. ואם מבינים כך, אזי אין מכל דברי רש"י הללו ראייה לנידונו. והבנה זו בדברי רש"י מתאימה למה שהתבאר לעיל, שמדברי חז"ל במספר מקומות משמע שאין צורך בזיכוי ממוני עבור המינוי.

דבעינן היתר אכילה כמבואר בסוכה ל"ה ע"א משום דבעינן שיהא ראוי 'לכל דרכי הנאתו' כמו שכתב רש"י שם, כמו כן בעינן שיהא דבר חשוב השווה פרוטה. אבל היכי דליכא דין לכם, ודאי הוי בעלים אף בפחות משווה פרוטה. ואם כן לא קשיא מידי בקרבן פסח, דודאי אין בו דין לכם, למ"ד כל ישראל יוצאין בפסח אחד, וכמו שאמרו בסוכה כנ"ל. ויש להעיר שלכאורה יש דוחק מסוים בחידוש שבעינן דבר חשוב, דלכאורה מהיכא תיתי להוכיח שאין דין 'לכם' בסוכה על סמך הנחה שלמ"ד שיש דין 'לכם', בהכרח יש גם דין נוסף של דבר חשוב.

ואולי היה מקום ליישב על פי מה שדנה הגמרא עצמה (פסחים שם) ליישב את המימרה דכל ישראל בפסח אחד עם הכלל שאכילת פסחים מעכבא: 'דאי ממשכי הני – חזי להני, ואי ממשכי הני – חזי להני'. דהיינו, שהיכולת של כל ישראל לצאת מבוססת על מעין ברירה, ואף שבפועל רק חלקם יאכלו מן הפסח, די בזה כדי להגדיר את כולם כראויים באופן עקרוני לאכילתו, וכדברי רש"י (ד"ה ואי): 'אישתכח דחזי לכולהו, דהי מינייהו מפקת. הלכך, אף על גב דלא אימשיך חד מינייהו, פטורין. אבל ניטמא, לא חזי אפילו לחד'. ולפי זה, אולי יש מקום לומר שאם אכילת כזית ראויה לכל אחד, מיניה וביה גם שוויות פרוטה ראויה לכל אחד ואחד, שהרי כזית מן הפסח שווה הרבה יותר מפרוטה. ועוד יש לדון האם שיטת ר' נתן בגמרא שם היא אליבא דהלכתא, ואכמ"ל.

ויעוין עוד בביאור דברי הגמרא בפסחים בבית יצחק (יו"ד א, קכה, א), אחיעזר (ג, מט ד"ה ומשה"ק), מקראי קודש (פראנק; פסח ח"א סי' ב) ולהורות נתן (א, כד, י-יג; טז, צג, יב). ובנידון העקרוני של קיום מצווה הדורשת בעלות, על ידי שותפים שלכל אחד יש פחות משווה פרוטה, יעוין עוד במקורות שצוינו באנציקלופדיה תלמודית (ערך לכם, הערות 934-941).

קצה

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

שוב ראיתי כעין זה בדברי שניים מחכמי דורנו. בקרבן פסח כהלכתו (הערה יט) כתב בהקשר דומה: 'דאורחא דמילתא הוא שנותן כסף', והרב יהודה זולדן²⁵ כתב בתגובה לדברי הגרי"ז:

נראה שאין הכרח להסביר כך את דברי רש"י. ההשתתפות הכספית של בני החבורה בקרבן נובעת מכך שהקרבן עולה כסף וממילא כל אחד משלם עבור חלקו. דרך זו היא אמנם ביטוי משמעותי לכך שכל מי שהשתתף ברכישת הקרבן הוא בחבורה של הקרבן, אך אין זאת הדרך היחידה.

בנוגע לדברי רש"י ביוםא, יש להוסיף שמקור הדין שאליו מתייחס רש"י הוא בתוספתא (פסחים ט, טו), ומהסמיכות לדינים דלעיל מיניה בתוספתא, נראה שמדובר על פסח שאבד, וההנחה הפשוטה היא שכאשר פסח נאבד לפני שחיטתו, המנויים עליו אינם מתבטלים מפסח אלא מפרישים שה אחר שיקרב במקומו, וממילא הם עצמם אינם זקוקים לעשות פסח שני, ואך טבעי הוא שימכרוהו למי שלא עשה פסח ראשון. וכן מבואר בדברי המאירי (יוםא סו, א ד"ה פסח) שהבעלים הקריבו קרבן אחר במקום זה שאבד:

פסח שלא קרב בראשון, כגון שאבד והפריש אחר תחתיו והקריבו, ואחר כך נמצא הראשון – כבר ביארנו (סג, א ד"ה שחט פסח) שהוא קרב שלמים, ואינו נמכר לצרכי פסח שני להקריבו לשם פסח.

לפי המתבאר אין ראיה גם מר"ח שהזכיר תשלום

אם כנים הדברים, אין ראיה גם ממה שכתב ר"ח (פסחים פט, ב ד"ה הממנה): הממנה אחרים על חלקו רשאי ליתן להם את חלקו כו' – פירוש, שלשה שנתחברו וקנו פסח, ואמר אחד מהן לאחרים תנו לי מעות ובאו ואכלו עמי.

גם כאן נראה שאין הכרח שתשלום הכסף נצרך כדי להחיל את המינוי, אלא כך דרכו של עולם. וקבלת המעות תהיה בכפוף למה שהתבאר לעיל במחלוקת רבי וחכמים.

25. במאמרו: מינוי לקרבן פסח – בוגרים וקטנים, מעלין בקודש לה (אדר תשע"ח) עמ' 56.

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

שני הסברי התוס' לדעת רב חסדא שאין מחשבת אוכלין בזריקה אך יש מחשבת ערלים בזריקה

והנה, נאמר בגמרא (פסחים ס, א): 'אין מחשבת אוכלין בזריקה'. דהיינו, שאין הפסח נפסל אם נזרק הדם במחשבה להאכיל את הקרבן למי שאינו יכול לאכול ממנו. ובטעם הדבר כתב רש"י (ד"ה וטעמא):

אין מחשבת פסול האוכלין כגון חולה וזקן פוסלת בזריקה, דבשחיטה הוא דכתיבי אוכלין: 'לפי אכלו תכוסו', והיינו תשחוט, כדמתרגמינן: ושחט, ויכוס.

ובהמשך דברי הגמרא (סא, א-ב) נאמר:

שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה – רב חסדא אמר: פסול; רבה אמר: כשר. רב חסדא אמר: פסול, יש מחשבת ערלים בזריקה. רבה אמר: כשר, אין מחשבת ערלים בזריקה.

ובתוס' (ד"ה שחטו) התקשו בהבנת היחס בין הכלל שאין מחשבת אוכלין בזריקה, ובין דעת רב חסדא שיש מחשבת ערלים בזריקה, ויישבו זאת בשני אופנים: באופן ראשון כתבו בשם ר"י הזקן שרב חסדא מודה שאם הדם נזרק לשם ערלים כשר, דאין מחשבת אוכלין בזריקה. ולא פסל אלא כשהקרבן נשחט בכוונה שיתכפרו בזריקתו ערלים, שאין זו מחשבת אוכלין בזריקה אלא בשחיטה. וכך כתבו:

ודוקא בשחט למולים על מנת שיתכפרו ערלים פסל רב חסדא, אבל נזרק לשם ערלים אפילו רב חסדא מודה דכשר, דאין מחשבת אוכלין בזריקה; דהא בכ"מ פשוט זה למסדר הש"ס: בכולה שמעתין, ובריש זבחים (ד, א) דקאמר אשכחן זביחה שאר עבודות מנלן, וכי תימא נילף מזביחה, מה לזביחה שכן פסולה שלא לשם אוכלין בפסח. משמע דליכא מאן דפליג דאין מחשבת אוכלין בזריקה. ועוד, דרב אשי מסיק דרבה לא פליג בהא אדרב חסדא.

לכאורה יש קושי בהסבר זה: אי איתא שרב חסדא מחלק בין מחשבת זריקה למחשבת השחיטה על מי שיתכפר בזריקה, אזי יוצא שמטבע הלשון 'מחשבת [...] בזריקה' מקבל משמעויות שונות. דיוצא שבנוגע למחשבת אוכלין הכוונה היא למחשבה שהכהן חשב בזמן הזריקה, ואילו בנוגע למחשבת ערלים הכוונה

קצו

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

היא למחשבה שהשוחט חשב בזמן השחיטה. ולכאורה קשה לומר שהגמרא נקטה את אותה לשון במשמעויות שונות. וצ"ע.

באופן שני חילקו התוס' בשם ריב"א בין מחשבה **להאכיל** לערלים, שהיא מחשבת אוכלין שאינה פוסלת בזריקה, ובין מחשבה **שיתכפרו** בו ערלים, שאינה מחשבת אוכלין ופוסלת בזריקה:

וריב"א פירש דדוקא נקט על מנת שיתכפרו, שחישב **שיתכפרו** בו ערלים, אבל אם לא חישב להתכפר אלא חישב לזרוק **להאכיל** הבשר לערלים, אפילו רב חסדא מודה דכשר; דלא שייך בזריקה מחשבת פסול דאכילה, אלא פסול דכפרה. ובשחיטה דווקא אם חישב להאכיל שלא לאוכליו ולערלים פסול, דשחיטה ודאי בעינן לשם בעלים הראויים לאוכלו, כדכתיב 'איש לפי אכלו תכוסו', והיינו דאין מחשבת אוכלין בזריקה.

מבואר בדבריהם שדווקא במחשבת האכילה עצמה נאמר הכלל דאין מחשבת אוכלין בזריקה. אך אם חשב שהקרבן יכפר על ערלים, בזה גם מחשבת זריקה פוסלת.

הבנת הגרי"ז בהסבר התוס' השני

בחידושי הגרי"ז (שם) הבין בדעת התוס' בהסברם השני, שמה שכתבו 'חישב לזרוק להאכיל הבשר לערלים' אין כוונתם שהכהן חשב שערלים יאכלו את הקרבן בפועל ממש:

נראה פשוט דאין הפירוש שחשב על עצם מעשה האכילה ממש, של הערלים או הטמאים, דעצם מעשה האכילה פשיטא דלא מעלה ולא מוריד בדין מחשבת שלא לאוכליו ושלא למנוייו. ולא נאמרה מחשבת מעשה אכילה, רק בחוץ לזמנו וחוץ למקומו. אבל מחשבת למנוייו ולאוכליו האמורה גבי פסח, פירושה הוא שהפסח בעצמו יהא נשחט ונקרב עבורם.

והמשיך הגרי"ז וכתב:

אלא דיסוד דבריהם הוא, דכיון דבפסח הרי נתחדש גם דין בעלים של אכילה, וזהו יסוד הדין דאין הפסח נשחט אלא למנוייו, דנפקא לן בפסחים שם מקרא

קצח

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

דתכוסו, שיהא מנוי עליו, ויהיה הוא הבעלים שלו גם לענין אכילה וכמו שנתבאר, על כן גם לענין מחשבה דכוותה, אם אך חשב על הבלתי אוכלין ומנויין שיהיו הם הבעלים של הפסח לענין אכילה, מיחשבה זאת מחשבת שלא לאוכליו ומחשבת שלא למנוייו. דלא אזלינן במחשבות אלו רק בתר בעלים של כפרה, אלא גם בתר בעלים של אכילה. וזהו שכתבו רש"י ותוס' לישנא דלהאכיל. רצונם לומר, שיהיו הם הבעלים שלו לענין אכילה. אבל לא דהמחשבה תהא על עצם מעשה האכילה דידהו ממש, דזה אינו, וכמו שכתבתני.

הגרי"ז סיים בקישור הבנתו בדברי התוס' לשיטתו בהבנת דברי רש"י הנ"ל: והן הן גם דברי רש"י דזבחים, שפירש על מנויין דרצונו לומר שנמנו בדמי לקיחתו, משום דלהחשב בעלים של אכילה בעינן שהקרבן יהיה שלו גם בדיני ממונות, שיוכל לאכול ממנו, לא שיהיה הבשר של אחר והוא יהיה רק בעל הקרבן להתכפר בו. וזהו יסוד הדין של מינוי האמור בקרא דתכוסו, וכמו שנתבאר.

בדברי הגרי"ז מבואר שמחשבת אכילה כפשוטה אינה יכולה לפסול את הפסח, ולכן יש הכרח להעמיד את הדין הייחודי שנאמר בלפסח, שמחשבת שלא לאוכליו ושלא למנוייו פוסלת בו, במחשבת אכילה שלא כפשוטה, אלא שיחשב על הבלתי אוכלין ומנויין שיהיו הם הבעלים של הפסח לענין אכילה. ולפי זה יש שני דינים של בעלות, וכלשונו: 'בעלים של כפרה' ו'בעלים של אכילה'. בעלים של כפרה היינו מי שהקרבן בא עבורו ולזכותו, ובעלים של אכילה היינו מי שהקרבן שייך לו בדיני ממונות. ובעוד שבסתם קרבנות די בבעלים של כפרה, בפסח יש דין ייחודי המצריך בעלות של אכילה. ועל דין זה נאמר שאין מחשבת אוכלין בזריקה, דהיינו מחשבת בעלות של אכילה. אך מחשבת בעלות של כפרה פוסלת בזריקה.

יש לברר מדוע הבעלות הממונית נקראת 'בעלים של אכילה'. נראה שיסוד הדברים במה שהביא הגרי"ז לעיל מינה (ד"ה זבחים) את דברי הגמרא (ב"ק יג, ב):

אמר רבא: תודה שהזיקה, גובה מבשרה ואינו גובה מלחמה. לחם פשיטא. סיפא אצטריך ליה: ניזק אוכל בשר, ומתכפר מביא לחם.

קצט

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

דברי הגמרא הללו הם המקור לכך שבקרבנות דעלמא, מלבד פסח, אין זיקה מחייבת בין בעלות ממונית ובין כפרה ויציאה ידי חובה, ולכן כאשר בהמה שהוקדשה לתודה הזיקה בנוזקי קרן, ודינה כשור תם שמשתלם מגופו – הדין הוא שהניזק אוכל את בשרה, ואין בזה סתירה לכך שהמזיק מתכפר ויוצא ידי חובה בהבאת קרבן זה. ונראה שמכך למד הגר"י שהאוכל, הוא הוא הבעלים.

קשיים בדברי הגר"י

והנה, לכאורה יש דברי הגר"י מעוררים מספר קשיים: ראשית, יש לדון על הקביעה שמחשבת מעשה האכילה עצמו אינה מעלה ואינה מורידה להכשר הקרבן. לכאורה, מחשבה על מעשה אכילה על ידי מי שאינו יכול לאכול, היא מחשבת שלא לאוכליו, ומחשבת אכילה על ידי מי שלא נמנה היא מחשבת שלא למנויו, ועל מחשבות אלו נאמר להדיא במשנה (סא, א): 'שחטו שלא לאוכליו, ושלא למנויו, לערלים ולטמאים – פסולי'. ומה שהתקשה הגר"י מכך שמחשבה על האכילה בפועל היא בעלת משמעות רק בחוץ לזמנו וחוץ למקומו, אמת נכון דבר שכך הוא בשאר הקרבנות, אך בפסח יש דין מיוחד של שחיטה לאכילה דווקא,²⁶ וכלשון הרמב"ם בפירושו למשנה זו (פיהמ"ש פסחים ה, ג):

ומפורש בכתוב שאין הפסח נשחט אלא לבני אדם מסוימים, והוא מה שאמר ה': 'תכוסו על השה'; ואינו נשחט אלא למי שיכול לאכול ממנו, שנאמר: 'איש לפי אכלו'.

שנית, אם הטענה היא ש'לא נאמרה מחשבת מעשה אכילה, רק בחוץ לזמנו וחוץ למקומו', ולא שום מחשבות מלבד שתי אלו, ואם הגר"י לא רואה במשנה דשחטו שלא לאוכליו מקור בפני עצמו שמשמיענו את מחשבת מעשה האכילה, אזי אכתי לא איפרק מחולשא. דלכאורה גם מחשבת 'בעלות של אכילה' לא נאמרה.

26. ומבואר במשנה (עו, ב) שזו הסיבה לכך שהפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה: 'שלא בא מתחילתו אלא לאכילה'.

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

שלישית, לכאורה קשה להכניס בלשון חז"ל את המושג 'בעלות של אכילה', ומפשטות לשונם נראה שמדובר במחשבת אכילה כפשוטה. ויתירה מזו, לשון התוס' היא 'להאכיל', ולכאורה קשה מאוד לומר שאין כוונתם למחשבה להאכיל בפועל אלא למחשבה אחרת. וכן כתב גם הר"ש משאנץ בתוספותיו לפסחים, שהן המקור לתוספות שלנו, ובדבריו מבואר שמדובר במחשבה להאכיל (סא, ב ד"ה על מנת):

פירש ריב"א דדוקא נקט הכי על מנת שיתכפרו דחישיב להתכפר בו ערלים אבל אם לא חשב בכפרה אלא באכילה שחישיב לזרוק על מנת להאכיל הבשר לערלים, נראה דכולי עלמא מודו דכשר [...] הא ודאי בשחישיב להאכיל הבשר קמיירי.

קושיית האילת השחר על הגרי"ז מהאפשרות להמנות אחרים על פסחו

בספר אילת השחר (זבחים נו, ב ד"ה ומה שכתב מרן) הקשה על שיטת הגרי"ז:

ומה שכתב מרן רי"ז זצ"ל דהוי זכות ממון, קשה מהא דיכול למנות אחרים על פסחו שלו, והרי כדי לזכות לאחרים צריך שיעשה קנין על ידי אחר. וע"כ צריך לומר דא"צ שיהא בעלות של ממון.

לכאורה יש לדון על קושייה זו: אמת היא שאדם יכול להמנות אחרים על פסחו, כמבואר בגמרא (פסחים פט, ב ועוד), אך לכאורה לא התבאר בגמרא כיצד עושים זאת. ולשיטת הגרי"ז הדרך לעשות זאת היא במעשה קניין, שלא ייעשה על ידי המקנה אלא על ידי הקונה או מי מטעמו. ואדרבה, בגמרא (שם) הוזכרו מעות שהממנה קיבל, ולעולם אימא לך שנעשה קניין מעות.

קושיית השער הקרבן על הגרי"ז מהדעה שפסח ממון גבוה

בספר שער הקרבן (פ"ה הערה 1) הקשה על שיטת הגרי"ז שנדרשת בעלות ממונית על הפסח, מהאמור בגמרא (פסחים פט, ב - צ, א²⁷) שלחכמים פסח ממון

27. כנדצ"ל. ובשער הקרבן צוין לדף פט, א.

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

גבוה, ולר' יוסי הגלילי פסח ממון בעלים. וממילא עולה שלשיטת חכמים, אין למנויים בעלות ממונית על הפסח. ותירץ:

אמנם הביאור בדברי הגרי"ז הוא שהעיקר במינוי הוא שיהיה בעלים על האכילה, ולא דוקא בעלות ממונית גמורה, רק שיהיה יכול לאכול. ולמ"ד שהפסח ממון בעלים, צריך שיהיה בעלים על הממון, כיון שבקרבן שהוא ממון בעלים האכילה שייכת לבעל הממון, אבל למ"ד שאינו ממון בעלים, האכילה היא לבעל הכפרה, וכמו בשלמים למ"ד שאינם ממון בעלים, מכל מקום בודאי האכילה היא לבעל הקרבן אף שאין לו בזה זכות ממון.

לכאורה יש מספר קשיים בהבנה זו: ראשית, אם לא מדובר ב'בעלות ממונית גמורה' אלא 'רק שיהיה יכול לאכול', אזי כבר לא מובן כיצד הדבר עולה מדברי רש"י שתיאר בעלות ממונית על הפסח. וצריך לדחוק ולהעמיד את דברי רש"י בכל המקומות הנ"ל דווקא אליבא דמ"ד שפסח ממון הדיוט. אבל עדיין יקשה, שסוף סוף גם למ"ד פסח ממון בעלים, אין הכרח ב'בעלות ממונית גמורה' כדי להגיע למצב של 'שיהיה יכול לאכול'. דבשביל יכולת לאכול, די בקבלת רשות מבני החבורה שמסכימים בלב שלם שהאדם יאכל, ואין צורך בבעלות. ואם כן, לכאורה יש הכרח לומר אחת משתיים: או שהבעלות הממונית היא כן בדווקא, או שדי ברשות לאכול מן הפסח. אבל לומר שהבעלות הממונית אינה בדווקא ובכל זאת מ"ד פסח ממון הדיוט סבור שהיא כן בדווקא, זה לכאורה אינו מרווח.

שנית, קשה להכניס הבנה זו בלשון הגרי"ז, שהרי חזר שוב ושוב על הלשונות 'קנין ממון' ו'שיהא שלו גם לענין ממוניה' ו'יהיה שלו גם בדיני ממונות', וקשה להעמיס ולומר שכל דבריו אלו אמורים רק אליבא דמ"ד שקדשים קלים ממון בעלים כשלכאורה אין לכך כל רמז בדבריו, ובפשטות נראה שהבין שכך הוא לכו"ע. וצ"ע.²⁸ ויעוין עוד בשער הקרבן (פ"ב הערה 20).

28. ובשולי הדברים יצוין שנחלקו הפוסקים בשאלה כיצד נקטינן להלכה ומהי הכרעת הרמב"ם, האם קדשים קלים ממון גבוה או ממון בעלים. ויעוין בזה בערוה"ש (חוי"מ תו, ג-ה) ובאחרונים נוספים שצוינו בספר המפתח (על הרמב"ם הל' נזקי ממון ח, א), ויעוין עוד במה שכתבתי בזה במקום אחר (בעקבי יעקב על קהלות יעקב יומא, ירחון האוצר לג [אלול תשע"ט] עמ' רמג-ר

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

קושיות השירת דוד על הגרי"ז מדברי הגמרא בעניין שליחות בפסח ובקדשים
עוד הקשה על הבנת הגרי"ז בספר שירת דוד (הקשר; שיעורי הלכה לפסח,
סי' ט עמ' סג-סד):

לכאורה צ"ע, דבגמרא בקידושין (מב, א) בעי למילף דין שליחות בקדשים מדין מינוי לקרבן פסח, דכתיב: ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית, ועיין שם בדברי הגמרא. ויש לעיין, דלדברי הגרי"ז שעיקר הדין מינוי הוא הזכייה הממונית והבעלות על אכילת הקרבן, אם כן אין זה שליחות בקדשים כלל, אלא שליחות בחולין, שהרי השליחות היא לקנות חלק בממונות.
ובאמת שכבר עמד בקושיא זו בתוס' הרא"ש (שם ד"ה אלא), ותירץ שאין הכי נמי, אם נתמנה קודם הקדש הוא חולין, אבל אם נתמנה לאחר ההקדש, כבר הוא הקדש, ומזה שנמנים עד שישחט, שמע מינה שאף אחר שהוקדש מהני מינוי בשליחות כל ביתו. ואולם לפי דברי הגרי"ז עדיין קשה, דלכאורה גם כשמתמנה אחר ההקדש אין המינוי דין בקדשים אלא בדיני ממונות של הקרבן, ואם כן קשה, מה זה שייך לשליחות בקדשים.

ועוד הקשה:

עוד צ"ע מדברי התוס' (קידושין שם ד"ה איש זוכה), שהקשו למה לי קרא למעט שאין קטן זוכה, והא אין יד לקטן. ותירצו דהוה אמינא דכיון דקטן שייך באכילת פסחים וצריך להמנות עליו, אימא אף לאחרים יזכה. וקשה, דבשלמא אם המינוי הוא דין בקרבן, שייך הוה אמינא שקטן יהיה במינוי, אבל לפי דברי הגרי"ז דהמינוי הוא קנין ממוני, הרי לא שייך שיהיה לקטנים דין מיוחד בקנינים, ומה ההוה אמינא שיהיה זכיה לקטן במינוי.

והמשיך וכתב:

והנראה דמכל זה מוכח דלא כהגרי"ז, והיינו שמינוי בקרבן פסח אינו קנין ממוני לקנות זכות בקרבן, אלא הוא דין מיוחד בבעלות של קרבן פסח מדיני הקרבן, ובדין זה נתחדש שגם לאחר הקדשת הקרבן יכול להוסיף בעלים. והוא

רמה). איברא, דהגרי"ז עצמו (בחיידושיו תמורה ל, ב ד"ה בגמ' והא לאו וד"ה הרמב"ם) נקט שלרמב"ם קדשים ממון הדיוט, יעוין שם; ויעוין עוד בשיעורי בנו הגרמ"ד (תמורה ל, ב ד"ה בגמ' והא לאו).

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

דין מדיני הקדש, שנתחדש בקרבן פסח – שיש שינוי והוספת בעלים בהקדש של הקרבן.

לפי זה יישב השירת דוד את קושיותיו הנ"ל: מכיוון שהמינוי הוא דין מיוחד בקדשים, שפיר מובן מדוע הגמרא ראתה בו מקור לדין שליחות בקדשים, וכן מובן הצורך לשלול אפשרות שקטן יוכל לזכות במינוי עבור אחרים, דאין זו זכייה ממונית רגילה אלא זכיית קדשים. אמנם יש להעיר שאי נימא שגם לשיטת הגרי"ז המינוי אינו מסתכם בזכייה ממונית בעלמא, אלא כולל גם מרכיב של קדושה, יהיה ניתן להבין כיצד פסח מהווה מקור לדין שליחות בקדשים. וכעין זה כתב המהדיר לתוס' הרא"ש (הערה 81*), יעוין שם.

יש להוסיף שכעין דברי התוס' שלנו בנוגע לקטן, מובא גם בתוס' רבינו שמואל בר יצחק (קידושין שם ד"ה ואין), ושם נכתב: 'יש לומר דאיצטריך לאשמעינן הכא דלא תימא שה לבית אבות דאורייתא'. וכן כתב בתוס' טוך (ד"ה ואין). וכעין זה כתב בתוס' הרא"ש (ד"ה ואין): 'ויש לומר דאיצטריך לאשמעינן הכא דלא תימא שה לבית דאורייתא, דאי הוי דאורייתא אז יש לו כל דין גדול'. וגם מלשונות אלו משמע כדברי השירת דוד, שמדובר בדין ייחודי לפסח, ולא שיש לקטן דין מיוחד בקניינים.²⁹

עכ"פ, לפי דרכו יישב השירת דוד גם את מה שהקשה בשער המלך (הל' לולב ח, י ד"ה ואין נותנין), מדוע התוס' הנ"ל לא תירצו שמיעוט קטן מתייחס למקרה של דעת אחרת מקנה.³⁰ והשער המלך נדחק לומר שדברי התוס' נאמרו אליבא דלמ"ד שקטן אינו קונה מן התורה אפילו כשדעת אחרת מקנה לו, ולדברי השירת דוד מיושב בפשטות, דעד כאן לא שמענו אלא שדעת אחרת מועילה לקניין בעלמא, ולא לדין המיוחד של מינוי בקרבן פסח.

29. אמנם יעוין בריטב"א (קידושין שם ד"ה הא, ובהערות המהדיר הערה 97) שהלך בדרך הפוכה מדרכם של כל בעלי התוס' הללו, ואכמ"ל. ומכל מקום, אין מדבריו ראייה לדברי הגרי"ז.

30. וכפי שתירץ המאירי (קידושין שם ד"ה קרבן): 'כל שאחרים כוללין אותו במנינם ומזכין אותו לימנות בפסחים – זוכה', יעוין שם.

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

ומיהו, בכל דברי השירת דוד הללו אין הוכחה לכך שהמינוי נעשה בדיבור או מחשבה ואינו מצריך מעשה קניין. ואכתי ניתן לומר שאמנם מהות המינוי אינה בעלות ממונית גרידא, אלא דין ייחודי של הצטרפות לקרבן פסח, ועם זאת בפועל נדרש קניין עבורו.

פסקי התוס': 'זכייה וקניינא בעי בהמנאת פסח, ולא סגי בדבור בעלמא'

והנה, בפסקי התוס' (קידושין שם אות פ) כתב:
זכייה וקניינא בעי בהמנאת פסח, ולא סגי בדבור בעלמא.

הרי מבואר בדבריו שיש צורך בזכייה ממונית להימנות על פסח. ואולם לכאורה הדברים אינם כתובים בתוס' שלפנינו, וגם לא בשלושת קבצי התוס' המקבילים הנ"ל שמצויים בידינו: תוס' רבינו שמואל בר יצחק, תוס' טוך ותוס' הרא"ש.³¹ והנה, מהשוואת דברי התוס' שלנו לדברי הראשונים האחרים עולה שהתוס' שלנו הן לחכמי איוורא, ובחלקן הן מבוססות על תוס' שאנץ שאינן בידינו (בעלי התוס' עמ' 630-633). וכבר ר"י הזקן כתב בעצמו תוס' לקידושין (סמ"ג עשין פח ד"ה הנותן: 'וזה לשון ר"י שכתב בכתב ידו במסכת קידושין'). לפי זה ייתכן שלפני בעל פסקי התוס' היו תוס' מקובץ שאינן נמצא לפנינו, ואולי בהן הופיע הצורך בקניין. מיהו יש בדבר דוחק מסוים, לאור השמטת העניין בארבעת קבצי התוס' שבידינו וכן בחידושיהם של ראשוני ספרד על אתר.

ואולי בעל פסקי תוס' הלך בדרך הפוכה מהשירת דוד, והבין שאם זכייתו של הקטן הייתה דין ייחודי בקדשים, היא בהכרח הייתה מוגבלת לו עצמו ותו לא. ומהצעת התוס' להבין שהקטן יכול לזכות גם עבור אחרים, עולה שיש לו כוח זכייה עצמי, ולא רק שייכות למצוות הפסח. ועל גבי הבנה זו, יש מקום להוסיף ולהציע שגם הזכייה עצמה מבוססת על כוח זכייה, דהיינו כוח לזכות זכייה ממונית, ולא רק להיות מצווה בפסח ושייך בו. ומכל מקום, נראה שפשטות

31. קובץ תוס' נוסף הוא הנדפס בשולי הגמרות תחת הכותרת 'תוס' ר"י הזקן', ובדורנו יוחס לר' אברהם מן ההר. אך בתוס' הללו חיסרון גדול בחציו הראשון של דף מב ע"א, ולא ניתן לדעת מה היה כתוב במקור.

פסח לה' | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

התוס' אינה כן, וגם נראה שאין דרכו של פסקי התוס' במסקנות מרחיקות לכת שאינן כתובות בגוף דברי התוס'. וצ"ע.

מלשון רש"י במקום נוסף משמע קצת שנדרשת הקנאה ממונית בפסח

והנה, למרות כל האמור בדעת רש"י, מדבריו במקום נוסף משמע שנדרשת הקנאה ממונית בפסח, דכתב (גיטין כה, א ד"ה על): 'על מי שיעלה מכס – יהא נמנה עליו, ואני מקנה לו חלקו בשעת שחיטה', ובחידושי הרי"מ (שם ד"ה אמנם) הסיק מכך שיש צורך בקניין:

למאי דמשמע מרש"י ז"ל שצריך להקנות למנוים חלקם בפסח, אם כן במתנה על כרחך צריך קנין סודר או משיכה, דאין אדם זוכה בשלו לאחרים, דמשמע שכבר יש לו הפסח.

כעין דבריו כתב הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ד, רלו ד"ה והנה בריצוי), אחר שצייד שבקרבות דעלמא אין הכרח שהקרבן יהיה בבעלות ממונית של המחויב בו, וכהא דתודה שהזיקה הנ"ל:

בריצוי הקרבן פסח יש בו דין מיוחד, והוא מה שהמתכפר צריך להמנות על הפסח, ונראה פשוט שהוא צריך לקנות את הממון של הקרבן פסח, וכמו שכתב רש"י בגיטין (כה, א): 'על מי שיעלה מכס – יהא נמנה עליו, ואני מקנה לו חלקו בשעת שחיטה, עיין שם.

והדברים מטיים לכך שיש לקיים עקרונית את הבנת הגרי"ז הנ"ל בדברי רש"י, שאכן נדרש קניין ממוני בפסח. ואולם, לאור הראיות הרבות מדברי חז"ל שאין צורך בקניין, ייתכן שיותר מרווח לומר שלשון רש"י אינה מכוונת למעשה קניין ממש, כקניין בדיני ממונות. ושמא כוונתו למינוי שכולל גם מתן זכות לבן שייכנס לירושלים ראשון להיות זה שממנה את אחיו על הפסח. ולנותן זכות זה קרא רש"י 'מקנה'. וצ"ע.

ד. סיכום ומסקנות

סיכום הראיות העיקריות

מלשון התורה אין הכרע בשאלה האם ההימנות על פסח כוללת בעלות ממונית, והאם למעשה נדרש מעשה קניין כדי להימנות. לשון 'לקיחה' שבתורה מתפרשת במשמעות של משיכת דבר ממקומו, בדומה ללשון זמננו, ובשונה מלשון חכמים שבה המשמעות הרווחת של לשון 'לקיחה' היא קנייה בכסף.

מדברי חז"ל בכמה מקומות נראה שאין צורך במעשה קניין לצורך הימנות על הפסח, וכדלהלן:³²

(א) ממשנת 'הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים', ומדיון הגמרא בפרטי האמירה, נראה שלא בוצעה אלא אמירה בלבד, ולא נעשה מעשה קניין. (ב) אף מדיון המשנה בפסח שאבד או התערב באחר, תוך אזכור אמירה וללא אזכור מעשה קניין, נראה שהאמירה היא הדרך העיקרית להימנות על הפסח, ואין צורך במעשה קניין. (ג) כך נראה גם ממינוי עבדים וקטנים על הפסח, אף שבעלמא אין להם קניין מדאורייתא. (ד) אף מדיון האישה בבית בעלה ובבית אביה נראה שאין צורך במעשה קניין, וזו הסיבה שיכולה להיווצר מבוכה וסתירה בעניין בית האב שהאישה משתייכת אליו. (ה) אף ממחלוקת רבי וחכמים בגדרי היתר השימוש במעות ששולמו עבור הצטרפות לחבורת הפסח נראה שההצטרפות אינה קניין ממוני, שכן אם הייתה קניין ממוני, היה מתבקש שהמעות תצאנה לחולין. (ו) באותה סוגיה, הגמרא תולה את היתרו של פסח שהומנתה עליו זונה באתננה בדרשת 'נדר – פרט לנדור', ומכך נראה שעקרונית הזונה כן מקבלת דבר ממשי. ואת זה מנמקת הגמרא בכך שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהם, על דעת זה שמשירים דבר ממשי שאותו קיבלה הזונה במקרה זה, ומיניה וביה עולה שבהקדש ללא שיו, לא נותר לזונה או למנוי אחר דבר ממשי לקבל, והיינו משום שזכות ההצטרפות לחבורה אינה בעלות ממונית.

32. לצורך הקיצור, צוינו כאן רק הראיות המרכזיות והיותר מוכרחות, ולא כל הראיות שהובאו לעיל.

פסח להי | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

רש"י במספר מקומות תיאר את ההצטרפות לחבורת הפסח כנעשית בתשלום, ומדבריו הוכיח הגרי"ז שהימנות כוללת בעלות ממונית. אך מספר אחרונים הקשו על הגרי"ז מדברי חז"ל והראשונים, ומדבריהם וכן מקשיים נוספים שהתבארו לעיל נראה שרש"י מתאר את המציאות הסתמית, שבה הבעלים המקוריים מקבלים תשלום על הסכמתם לצרף חברים נוספים לחבורתם, ואין בזה כדי להעיד על כך שמהותה או חלק ממהותה של ההימנות היא בעלות ממונית. ואולם, בפסקי התוס' כתב במפורש שיש צורך בקניין להמנות פסח, ואין די בדיבור.

להלכה נראה יותר שאין צורך בקניין

להלכה נראה יותר שאין צורך בקניין, כדמוכח מהראיות הרבות הנ"ל מדברי חז"ל והראשונים, וכפי שנקטו החזו"א, האבי עזרי והשירת דוד, וכפי שצייד האילת השחר.³³ ועדיין יש מקום לדון אם נצרך דווקא דיבור, או שדי בכתיבה

33. וכן צייד הדברי יציב (ליקוטים והשמטות מ, ד). ואף השער הקרבן (ה, א) הביא דעה זו בסתם, ואת דעת הגרי"ז הביא ביש אומרים. לעומת זאת, בקרבן פסח כהלכתו (סעיף יט) כתב: 'אחד מבני החבורה יכול לקנות בשליחות החבורה, ובעת שקונה בשליחותם, קונה כל אחד מהנמנים חלק שותפות בפסח, ואין צריך שכל אחד מבני החבורה יתן כסף דוקא, רק כל אחד יסכים בלבו על כל מה שיקנה השליח. ואותם הנמנים אחר שקנה, לכאורה צריך לזכות להם על ידי אחר שאינו סמוך על שלחנו. ובהערה (יט) ציין כמקור לכך לדברי השו"ע (או"ח שסו, ט-י) בעניין זיכוי עירוב. ולא זכר שר מדברי החזו"א והגרי"ז והאבי עזרי ומכל הראיות דלעיל. ויש להעיר שבדברי הקרבן פסח כהלכתו מתחדש חילוק בין הימנות לאחר שנקנה הקרבן להימנות לפני הקנייה, שלפני הקנייה אין צורך בקניין של המנויים אלא די בכך שימנו את הקונה לבצע את הקניין גם עבורם. ולפי זה יש לדון, האם הקונה יכול לכוון מראש לזכות עבור כל בני החבורה מבלי ידיעתם, מדין זכין לאדם שלא בפניו. ועוד יש לדון, האם קניין כסף מועיל, לפי האפשרות שצריך קניין. בגמרא (קידושין כח, ב - כט, א) מבואר שהקדש קונה במעות, ויש מקום לומר שגם הימנות הדיוט על קרבן חשובה כקניין דהקדש. וצ"ע.

ויעוין עוד בכל הסוגיה, במאמרו של הרב יחיאל מיכל פרידמן: בענין מינוי לקרבן פסח, קובץ שערי הוראה כ (תשע"ז) עמ' סו-סט; וכן בספר מנחה למלך (על הרמב"ם הל' קרבן פסח ב, א, בחלק תורת המנחה ד"ה אלא); וכן בספר והשב את העבודה (פ"ב הערה לד).

פסח להי | סימן ו
הימנות על קרבן פסח – בדיבור או במעשה קניין?

או רמיזה. ומסתבר שכל עוד לא מצינו דין בדיבור דווקא, אפשר להימנות גם בדרכי התבטאות אחרות, ובכללם כתיבה, רמיזה, ואף שליחת מסרון מטלפון סלולרי.

סימן ז

הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

יסודות דין מינוי בקרבן פסח

נאמר בתורה (שמות יב, ד): 'ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשת איש לפי אכלו תִּלְסֹף על השה'. חכמים למדו מפסוק זה שיש להימנות על הפסח קודם לשחיטתו. הצורך בהימנות על הפסח קודם לשחיטתו מוזכר בשתי משניות; האחת בפסחים (סא, א): 'שחטו שלא לאוכליו, ושלא למנויו, לערלים ולטמאים – פסולי, והשנייה בזבחים (נו, ב): 'הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות, ואינו נאכל אלא למנויו'. בגמרא התבאר המקור לדין זה, ולהיותו מעכב את כשרות הקרבן אף בדיעבד (פסחים שם; והרישא מובאת גם בפסחים עח, ב ובזבחים כג, א):

מנהגי מילי?

דתנו רבנן: 'במכסת', מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו. יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר, תלמוד לומר 'במכסת [...] תכסו', הכתוב שנה עליו לעכב.

רבי אומר: לשון סורסי הוא; כאדם שאומר לחבירו: כוס לי טלה זה.

נראה שת"ק ורבי נחלקו בפירושה של המילה 'תכסו', וכפי שמשתקף ביתר בהירות מדברי התרגומים הקדומים על הפסוק: אונקלוס מתרגם 'תתמנון על אמרא' – תתמנו על השה (מלשון מכסה-מניין), המתאים לדברי ת"ק, ואילו התרגום המיוחס ליונתן מתרגם 'תכסון ית אמרא' – תשחטו על השה, המתאים לדברי רבי. ויעוין עוד בזה לעיל (עמ' קעז-קעח).

בנוגע לעיתוי ההימנות, נאמר בגמרא (פסחים פט, א): 'נמנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט. רבי שמעון אומר: עד שיזרק את הדם'. לאור זאת כתב הרמב"ם (ה' קרבן פסח ב, א): 'אין שוחטין את הפסח אלא למנויו, שנאמר:

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

'תכסו על השה'; מלמד שהן מתמנין עליו כשהוא חי'; וכן (שם, ה): 'שחטו שלא למנוייו [...] פסול'; וכן (שם, יד): 'ונמנין עליו ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט. כיון שנשחט, אינו יכול למשוך את ידו, שהרי נשחט עליו'.¹

1. במקום אחר בגמרא (שם צט, א) אמר ר' יהודה שבמקרה של החלפת בני החבורה, צריך שישאר אחד מבני החבורה הראשונה. המקדש דוד (קדשים, קונטרס אחרון ה, א ד"ה והנה בשקלים) הקשה על כך מהאמור במשנה (שקלים ז, ד): 'בהמה שנמצאת מירושלם ועד מגדל עדר, וכמידתה לכל רוח – זכרים עולות, נקבות זבחי שלמים. רבי יהודה אומר: הראוי לפסחים פסחים, קודם לרגל שלשים יום'. והקשה המקדש דוד: 'נהי דיכול למוכרן, דזכות הוא לו, אך איך יכול להקריבן לפסחו, הא ר' יהודה סבירא ליה דבעינן דוקא אחד מחבורה הראשונה קיים, והכא אינו יכול להקריבו בשביל הבעלים הראשונים, דהא אינו יודע מי הם'. ונשאר בצע"ג.

ולכאורה היה אפשר לומר שר' יהודה הצריך רק לכתחילה שישאר אחד מבני החבורה הראשונה, ולא אמר זאת כדין שמעכב ופוסל את הקרבן מלעלות למנויים החדשים. ויעוין בשער הקרבן (פ"ה הערה 33 ד"ה לר' יהודה) שכתב: 'יש לעיין האם לר' יהודה נפסל כשנמשכו כל הבעלים הראשונים ונשארו רק מנויים חדשים, ודן בזה עוד ולא פסיקא ליה מילתא.

ואמנם התוס' (עג, ב ד"ה פסולו; פט, א ד"ה ונטרחו) נקטו שקרבן שנוטר בלי בעלים נפסל, אך ניתן להסביר בכמה אופנים מדוע בנידון המשנה הקרבן לא נפסל: (א) ההנחה היא שהבעלים הראשונים עודם מנויים על הבהמה שאבדה להם, וכדמשמע מדברי המקדש דוד עצמו שהבעיה היא ש'אינו יודע מי הם', ולא שהם נמשכו. אמנם יש בזה דוחק, דאם אינו יודע מי הם, היאך יודע שהם עדיין מנויים על הבהמה שאבדה מהם. ואולי יש מקום לומר שכל שלא היו ייאוש ושינוי רשות, עדיין קיימת זיקה בין הבעלים הראשונים ובין הבהמה. וצ"ע. (ב) בתוס' הר"ש (פסחים פט, א ד"ה ונטרחו) כתב בהקשר דומה: 'ואם תאמר, האי מותר הפסח, איך יכשר עוד לפסח הואיל ונשאר שעה אחת בלא בעלים [...] ויש לומר דלא הקפידו אלא היכא שמתמעטין ומניחין אותו כמו שהוא, והיו יכולין להמנות עליו. אבל הכא, דאין יכולין להמנות עליו, כגון שאבד בלא פשיעה ונמנו על אחר – לא'. ודבריו מועילים גם לנידונו. ובביאור סברתו יעוין בשער הקרבן (פ"ה הערה 35 ד"ה ויש לפרש) שכתב שהוא מטעם דיחוי, ויעוין עוד שם (הערה 43).

ויעוין עוד בקרבן פסח כהלכתו (הערה כג ד"ה וכתבו) שדן בדומה לזה על פי מקורות אחרים, מבלי להזכיר את דברי הר"ש. (ג) עוד כתב הר"ש (שם): 'איכא לאוקמה כגון שאבד קודם חצות ונמצא קודם חצות, דאי אחר חצות נפסל לגמרי'. ויעוין בשער הקרבן (שם הערות 35-36) שהגיה בלשון הר"ש והאריך לדון באפשרות זו, שקודם חצות לא חלה דחייה. ונראה שבסתמא דמילתא המשנה בשקלים מדברת על קרבן שאבד קודם חצות י"ד בניסן. דבזמן חצות י"ד בניסן, כל ישראל כבר נמצאים בירושלים ולא במגדל עדר. כעין זה כתב לי מדנפשיה הרב הלל בן שלמה

ריא

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

שליטי"א: ייתכן להשיב, שקרבן שנמצא קודם זמן הפסח, שמעולם לא היה ראוי לפסח, אינו נפסל בהעדר מנוייו, שהרי השייכות של המנויים לקרבן זה תהיה מעשית רק בהגיע זמן השחיטה.

אף הגר"ח קניבסקי התקשה מדנפשיה בקושיית המקדש דוד, במכתב לחותנו הגר"ש אלישיב (קובץ תשובות הגרי"א ד, רכב), והגרי"א השיב (כתוב שם שהתשובה נמסרה בעל פה; וכנראה היא נכתבה על ידי אחד השומעים): 'ודאי האי בהמה שמצאו לפני פסח, יש לה בעלים, כי הרי יש עשרות מנויים על כל קרבן פסח, וכשאבד הקרבן לא ימלט שנשאר לכל הפחות אחד שלא נודע לו שנאבד, ורק כשבא לקחת הכזית בערב פסח, נודע לו שאין לו קרבן, ואם כן בשעת השחיטה עדיין היו לה בעלים'. אך לכאורה נראה שהסבר זה אינו מרווח. ובסתמא דמילתא, אותו אחד שלא נודע לו אמור לפגוש את בני החבורה מבעוד מועד, ומלבד זאת מוטל עליהם חיוב להודיע לו על האבדה. ועוד כתב הגר"ש (שם, רכא) לפרש שהקרבן אינו קרב לפסח ממש אלא נידון כמותר הפסח, ונדחק לפרש כן אף בדעת הרמב"ם שכתב (פיהמ"ש שקלים שם): 'מותר להקריבו פסח, כי ברור שנאבד לאחד מעולי רגלים שהיה מעלה אותו לפסחו' (כך בדפוס וילנה שצוטט בדברי הגרי"א; בתרגום הרב קאפח: 'מותר להקריבו פסח, לפי שהדעת נוטה שלעולי רגלים נאבד, לאדם שהעלהו להקריבו פסח'), וכתב הגרי"ש שכוונת הרמב"ם לומר ש'אליבא דר' יהודה מקריבו בהנחה ודאית שהוא קרבן פסח, אבל לא לשם קרבן פסח הוא מקריבו למען לצאת בו ידי חובתו, אלא לשם שלמים, ונאכל ליום ולילה'. ומלבד מה שאין זו משמעות לשון הרמב"ם, יש להוסיף שההנחה שמותר הפסח נאכל ליום ולילה ולא לשני ימים ולילה אינה מוסכמת, ולפי הצ"ח (פסחים ע, ב ד"ה אבל אני אומר) והמנחת חינוך (קומץ המנחה לסי' קמא) והמרחשת (א, ז, ד) והאבן האזל (הל' קרבן פסח ד, ח), מותר הפסח נאכל לשני ימים ולילה, כשלמים ולא כפסח. ולפי זה, הדרינן לכך שלא ברור מה המשמעות של אכילה בתורת פסח ולא בתורת שלמים. ויש להעיר שכבר קדם לגר"ש בהבנה זו הר"ש סירליאו (על הירושלמי שקלים ז, ג ד"ה פסח: 'פסח – מותר פסח, ונאכל ליום ולילה'), והמלאכת שלמה (שקלים ז, ד) כתב על כך: 'וצ"ע מנין לו לפרש כן'.

יעוין עוד באמרי כהן (לר' מאיר הכהן מוורשה; פרשת בא אות טז) שתירץ שסתם אדם מפריש פסחו על דעת שאם יאבד יוכל המוצאו להימנות עליו, עד כדי כך שהמוצא ייחשב כאחד מבני החבורה הראשונה. ולכאורה זה דחוק מאוד, דלא מצאנו כל רמז לכך בגמרא, וגם אובדן בהמת הפסח הוא מילתא דלא שכיחא, ועוד יותר לא שכיח שהבהמה גם תימצא על ידי אנשים שיהיו מעוניינים להקריבה לפסחם. ויש להאריך עוד בעניינים אלו, ואכמ"ל.

א. 'כל דצריך ייתי ויפסח' – גם כשלא נמנה קודם השחיטה?

גרסאות הראשונים ב'כל דצריך ייתי ויפסח' והקושי המתעורר מאמירת נוסח זה

והנה, בנוסח ההגדה של פסח מופיעה הפתיחה 'הא לחמא עניא', ובין היתר נאמר בפתיחה זו: 'כל דכפין ייתי ויאכל כל דצריך ייתי ויפסח'.² משפט זה מופיע בשינויים קלים ברוב ככל עדי הנוסח הקדומים של ההגדה: רוב רובן של ההגדות הקדומות (הגדה שלמה עמ' ה-ו שורות 50-53; הגדת חז"ל עמ' 205),³ רב עמרם גאון (בסידורו, סדר פסח),⁴ רב מתתיה גאון (מובא בריצ"ג הל' פסחים עמ' שכה; וכן באשכול מהד' אלבק הל' פסח דף קנט, א; בתלמיד הרשב"א

אחר הדברים האלה, כתב לי הרב הלל בן שלמה שליט"א: 'ייתכן להשיב, שקרבן שנמצא קודם זמן הפסח, שמעולם לא היה ראוי לפסח, אינו נפסל בהעדר מנוייו, שהרי השייכות של המנויים לקרבן זה תהיה מעשית רק בהגיע זמן השחיטה'.

2. בביאור החילוק בין אכילה שנאמרה עליה לשון כל דכפין לפסיחה שנאמרה עליה לשון כל דצריך, כתב בחידושי הגרי"ז (סי' נו; וכע"ז בהגדה של פסח מבית לוי עמ' קיב-קיג): 'דבמצה הדין דאסור לאכול מקודם המנחה במעט כדי שיכנס לאכילת מצה בתאווה (רמב"ם הל' חמץ ומצה ו, יב), ולכן אמר 'כל דכפין ייתי ויכול' דהיינו שהוא רעב, אבל מפסח הדין דנאכל על השובע, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח (שם ח, ט), ולכן אמר 'כל דצריך ייתי ויפסח', דבפסח הצריך יאכלנו אבל לא כשהוא רעב כמו באכילת מצה'.

3. ויעוין גם בספר הגדה של פסח ותולדותיה, עמ' 7-9.

4. 'כל דצריך ייתי ויפסח'.

5. 'אמר מר רב מתתיה הא דאמרי מאן דצריך ייתי ויכול מאן דצריך ייתי ויפסח כך היה מנהג אבותינו שהיו מגביהין את השולחן ולא היו סוגרין דלתותיהן והיו שכיניהם ישראל ולקבל שכר היו עושין. ועכשיו שנעשו שכינינו גוים, עניי ישראל אנו מפרנסין לכתחלה, כדי שלא יחזרו על הפתחים, ואחר כך מגביהין אנו את השולחן ואומרים מנהג הראשון'.

6. 'ואמר רב מתתיה ז"ל: הא דאמרינן כל דצריך ייתי ויכול, ייתי ויפסח, כך היה מנהג אבותינו שהיו מגביהין את השולחן ולא היו סוגרין דלתותיהן והיו אומרים כך והיו כל שכיניהם ישראל, ולקבל שכר היו עושין, ועכשיו שנתערבו בישראל גוים, עניי ישראל אנו מפרנסין בתחילה, כדי שלא יחזרו על הפתחים, ואחר כך אנו מגביהין את השולחן ואומרים כמנהג הראשון'.

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

פסח סי' צה, במהד' אוצר הפוסקים ח"ב עמ' תכג; ¹¹ שם סי' צז¹², פירוש ההגדה המיוחס לרשב"ם (הגדה של פסח תורת חיים עמ' טו¹³), הראב"ן (פסחים סי' תטו עמ' תפ¹⁴); סדר ההגדה עמ' כד במהד' הרב שטרן ועמ' יז-יח בהגדת תורת חיים¹⁵), הרוקח (דרשה לפסח עמ' 1698¹⁶; אך במעשה רוקח, סדר ליל פסח, במהד'

11. 'כל דצריך – הראוי לעשות פסח, שאינו טמא. ייתי ויפסח – שלא יהא בכרת, דכתיב (במדבר ט, ג): 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה'. או שאינו צריך לעשותו, שאינו טהור, לא יבא ויפסח, דכתיב (שם, י-יא): 'איש [איש] כי יהיה טמא לנפש וגו' בחדש השני'.
12. כל דצריך ייתי ויפסח'. ושם נוספה הערה: 'בגליון הכתב יד: פרי"ת דל"ג ליה, דהאידינא לא אכלו פסחא'. במהד' אוצר הפוסקים יש קטע שנראה דומה לזה (ח"ב עמ' תנו), אך לא מובאת בו הערה כלשהי בעניין גרסתו של ר"ת.
13. 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים – זו הודעה לתינוקות למה אנו מחלקין המצה לשנים כדרכו של עני, דלחם עני אכלו אבותינו במצרים דרך חפזון, ומחלקין הפת לשנים לחביריהם כאדם שאוכל במרוצה ובחפזון, וכל אחד ואחד אומר לחבירו: כל דכפין ייתי ויכול, כלומר, מי שלא התקין, הרי אצלי מתוקן, ואל יתמהמה על זה. וכן: כל מאן דצריך ייתי ויפסח'. וכתב המהדיר (הערה 8): 'לא נתבאר בדבריו מה נוסף ביכל מאן דצריך ייתי ויפסח' על 'כל דכפין ייתי ויכול'. אך בארחות חיים באו המלים 'ואל יתמהמה על זה' אחרי 'כל מאן דצריך ייתי ויפסח' ונראה לפי זה שהוא מפרש ויפסח – ויזדרז. וראה רש"י (שמות יב, יא): 'ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה', הקרבן קרוי פסח על שם הדילוג והפסיחה, ואתם עשו כל עבודותיו לשם שמים דרך דילוג וקפיצה, כלומר, לפיכך תאכלו אותו בחפזון משום ששמו מורה על חפזון'.
14. 'לא תיקנו לומר ייתי ויפסח עד שחזרו מגלות בבל ועשו פסח, לפיכך אינו ראוי לאומרו גם עתה, אלא יאמר כל דכפין ייתי ויכול וכל דצריך השתא הכא וכו'. ויש לומר שגם בבבל היו אומרים ייתי ויפסח, והכי פירושא כל דכפין למצה שלא אכל עדיין ממנה ייתי ויסב ויכול מצה בהסיבה שכן מצותה בברכתי שאברך עליה על אכילת מצה, וכל דצריך לאכול אפיקומן שהוא זכר לפסח ייתי ויפסח, כלומר, עושה למצות אפיקומן כדין הפסח שהיה נאכל באחרונה, ולבני ביתו הסמוכין עליו אומר כן ולא לכל אדם שהרי ביתו סגור ומוסגר ושארית ישראל לא ידברו כזב'.
15. 'כל דכפין ואין לו מצה יבא ויאכל, וכל דצריך יבא ויעשה דין פסח עמנו, לאכול ירקות ומרור ואפיקומן שהוא זכר לפסח. דהאי ויפסח' לאו בפסח ממש קאמר, ד[ב]בבל לא היה פסח'.
16. 'כל הצריך יצא ויעשה דין פסחתו'.

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

זכרון אהרן עמי' יב אות נא, כתב שאין לומר את הנוסח שלא בזמן הבית¹⁷), הראב"ה (פסחים, תקכה¹⁸), ר' יהודה בר יקר (הגדת תורת חיים עמי' יח-יט¹⁹), ר' נתן ב"ר יוסף מקלרמון (הגדה של פסח; נדפסה בקובץ מוריה שנה כב גיליון ה-ז [רנז-רנט], ניסן תשנ"ט, עמי' ט²⁰), פרשן הגדה צרפתי קדום (נדפס בקובץ צפונות טו, תשנ"ב, עמי' ה²¹), פרשן הגדה נוסף שזהותו ומקומו אינם ידועים (נדפס בקובץ זכור לאברהם (חולון) תשס"ב-תשס"ג, עמי' כז אות כד²²), פירוש קדמון נוסף שמחברו אינו ידוע (פירוש קדמון בהגדת תורת חיים עמי' יט-כ²³),

17. 'ולא תקנו לומר ייתי ויפסח אלא משחזרו מגלות בבל ועשו פסח, לפיכך אין ראוי לומר עתה ייתי ויפסח, אלא מאן דצריך ייתי ויכול השתא הכא וכו'.
18. 'ומה שאומר ייתי ויפסח, משום שני התבשילין.
19. 'וכל מאן דצריך – שהוא עני ואין לו מצה ואין לו ליקח משל גבאי בשביל מצה לתיאבון. אבל ייתי ויפסח. מכל מקום יבוא בעל כרחו ויאכל משלנו או משל אחרים כדי לאכול מצה באחרונה, שהיא כנגד הפסח שהיה נאכל על השובע [...] אבל ויפסח אינו מדבר על פסח ממש, שהרי אחר חורבן מיירינן כדחזינן בברכת גאל ישראל שאומר 'והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרורי' ואינו אומר 'לאכול פסח' [...] וזהו שאומר 'השתא הכא' וכו', דלאחר החורבן נעשה סדר זה. מדברי הר"י בר יקר משמע שפיסק את המשפטים כך: 'כל דכפין ייתי ויכול, כל דצריך. ייתי ויפסח', באופן שהמשפט הראשון מסתיים במילה 'דצריך' ולא במילה 'ויכול' כפי שמקובל לפסק. ולכאורה הפיסוק המקובל מוכרח, שאם לא כן לא נאמר מיהו שייתי ויפסח, ובמקום זאת נאמרו שני נושאים במשפט הראשון, גם כל דכפין וגם כל דצריך. וצ"ע.
20. 'יתי ויפסח – יבוא לאכול עמדי מן הפסח, שיהא נמנה עמו על הפסח'. המהדיר הציע לתקן מיעמו' ליעמי', כמצוי בכתבי יד שהאותיות ו' וי' מתחלפות. ועכ"פ, המשמעות זהה.
21. 'כל דצריך – לומר שהכל ראויין להיות עניים אצל פסח, שלא יאמר: אני עשיר, אקיים הפסח לבדי, שכן כתיב 'במכסת נפשות' לעשותו בחבורה. ויפסח – אף על פי שאין לנו עתה קרבן, אנו אומרים ויפסח להזכיר הפסח'.
22. 'ולפי עניות דעתי אין אומר 'כל מאן דצריך יתי ויפסח' בזמן הזה, משום דליכא פסח, אלא 'כל מאן דכפין יתי ויכול'. אלא מפני שכתוב בכל הסדרים, איני כדי לשבשם, אלא המבין יבין ותן לחכם ויחכם עוד'.
23. 'וכל דצריך ייתי ויפסח – שהכל ראויים שיהו עניים אצל הפסח, שלא יאמר יחיד אלך ואקנה פסח אחד ואוכלנו לבדי [...] שזה 'ייתי ויפסח' מדבר על אכילת פסח. ואף על גב דאין אכילת פסח נוהגת בזמן הזה, יש לנו להזכיר אכילת פסחים, שרואין אנו עצמנו כאילו אנו נגאלין מיד ליד ונעשה ונקיים מצות אכילת פסח'.

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

הריטב"א (ריש הגדה של פסח, עמ' יא במהד' חידושי הריטב"א ועמ' יז-יח בהגדת תורת חיים²⁴), שבלי הלקט (סי' ריח²⁵), תניא רבתי (סי' מח עמ' קעג²⁶),

24. 'כל דצריך ייתי ויפסח – שאם אין לו, ראוי ליטול מן הצדקה, ואפילו לר' עקיבא, כדי שיתקיים הלכות הפסח. ויש עוד בעניין, כי אנו אומרים כי כשהיינו במצרים היה לנו לחם צר ומים לחץ במדה במשקל ובמשורה, ועתה יש לנו אכול ושבע והותר לחם ויין ודרך חירות'. אזכור ר' עקיבא מתייחס למה שאמר (שבת קיב, א) עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות.

25. 'כל דצריך ייתי ויפסח. רבינו ישעיה ז"ל כתב דלא גרסינן ליה, שאין לנו פסח עתה, ואפילו אם היה לנו פסח עתה לא היינו מזמנין אותם, שאין הפסח נאכל אלא למנוייו כשהוא חי, כמו שדרשו חכמים: 'מהיות משה', מחיותיה דשה רשאיין לפחות ולהוסיף, אבל לאחר שנשחט לא, ועל כן לא גרסינן ליה. ואחי ר' בנימין נר"ו כתב דאין חשש לסלקו ליה, ואף על פי שאין עתה זמן פסח, לשון ההגדה מסודרת על יסוד הפסוקין, כדכתיב בתחילת הענין: 'ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית, ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו' וגו', שהיו מזמנין זה לזה לפסוח יחד. וכן משמעו: כל מי שאין לו פסח יבא וימנה על שלי ובודאי קודם שחיתת הפסח קאמרי ליה. וקבעוהו בהגדה לזכר בעלמא. ואל תתמה שהרי שנינו רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרור כו' וכי יש לנו פסח עתה אלא לזכר בעלמא. וגדולה מזאת שהרי אנו עושין מעשה זה לזכר לפסח כהלל שהיה כורכן ואוכלין יחד על שם הכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו ועוד אפיקומן שאנו אוכלין במקום פסח והרי אנו משימים בקערה שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה א"כ ראוי והגון לאומרו לידע לזכר מה אנו עושין כל זה. ועוד יש לומר שיש בבבא הזאת פסח מצה ומרור. מצה – הא לחמא עניא די. מרור – כל דכפין ייתי ויכול, כמה דתימא נפש רעבה כל מר מתוק. פסח – כל דצריך ייתי ויפסח [...] ויש מפרשים כל דצריך ייתי ויפסח שהכל ראוי שיהיו עניים אצל הפסח שלא יאמר יחיד: הואיל ואני עשיר, אלך ואקנה פסח לעצמי ואכלנו לבדי, שנאמר: 'משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם וגו'.

26. 'כל דצריך ייתי ויפסח. רבינו ישעיה ז"ל כתב דלא גרסינן ליה, לפי שאין לנו פסח עתה. ומסתברא שטוב הוא לאומרו, ופתרון ויפסח נוכל לפרשו כמו יפסע, וכה פתרונו, לפי שתחילה זימן ואמר כל דכפין ייתי ויכול, (ו)חזר ואמר כל דצריך ייתי ויפסח, כלומר יעבור עלי לסעוד אצלי, לפיכך הגון לאומרו. וגם בשם החבר ר' בנימין בר' אברהם הרופא ז"ל מצאנו שאין לסלקו, לפי שההגדה מסודרת על סדר הפסוקים. ועוד, שחובה עלינו לעשות דבר שיהא זכר לפסח, שהרי אנו משימים בקערה שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, ועוד, שאנו כורכין מצה ומרור יחד זכר לפסח שכתוב בו 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ועוד, שהרי אפיקומן אנו אוכלין אותו במקום פסח. לפיכך ראוי והגון לאומרו.

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

רבינו חיים פלטיאל (שמות יב, ד²⁷), ר' אברהם ב"ר יהודה חדידה (בפירושו להגדה, נדפס בקובץ אור ישראל (מאנסי) כז (תשס"ב) עמ' יא²⁸), האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ד"ה הא²⁹), האורחות חיים (א, פירוש ההגדה, לח³⁰); ובכלבו סי' נא ד"ה הא³¹), הרשב"ץ (מאמר חמץ, קכז³²) ור' יצחק בן שלמה אלאחדב (בפירושו להגדה, עמ' נ³³).

27. 'ואם עדיין נתמעטה החבורה שיביאו הפסח לידי נותר ולקח הוא ושכנו, יכול למנות עליו את מי שירצה, שלא תאמר כל אדם חייב במקחו של פסח קמ"ל דאין חיובו רק באכילה, זהו דאמי כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח. מתי הוא אומר זה אי לאחר [שחיטת] פסח והא אין נמנין ומושכין ידיהם רק עד שישחוט, אלא כל דכפין ייתי ויכול כל עני יימנה עמי על מצות של פסח כי היכי שהיו עושין בזמן הפסח שהיו אומרים כל דצריך ייתי ויפסח.'
28. 'ואומר שני דברים: כל דכפין יתי ויכול, וכל דצריך יתי ויפסח. הא' על האכילה והב' על ענין הפסח, או שהוא עכשיו במקום הפסח. ואמר בראשונה כל דכפין, ובשני אמר יתי ויפסח, מפני שהוא נאכל על השבע, ור"ל יתי ויפסח (ו)[ני]עשה פסח כראוי.'
29. 'כל דצריך ייתי ויפסח – פירוש, שאפשר שיש לאדם פת אורז ופת דוחן ואינו רעב, שהרי יש לו מה יאכל, ואין לו מצה של מצוה ולא צרכי הפסח, כגון חרוסת ומרור ויין לארבעה כוסות. לכך אומר כל דצריך ייתי ויפסח, כלומר יבא ויעשה סדר הפסח.'
30. 'וכל מאן דצריך ייתי ויפסח ולא יתמהמה על זה [...] וכל מאן דצריך – כלומר, מי שצריך כרפס וחרוסת ומרור ויין לדי' כוסות – יקח ממנו ויפסח, כלומר יקח צרכי הפסח, שכן ראוי לעשות למי שהיכולת בידו.'
31. 'הא לחמא עניא, פירוש זו הודעה לתינוקות, למה אנו מחלקין המצה לשתים כדרכו של עני, דלחם עוני אכלו אבותינו במצרים דרך חפזון, והיו אומרים זה אל זה: כל דכפין ייתי ויכול, כלומר כל מי שלא התקין יבא אצלי, שהרי אצלי מתוקן, וכל מאן דצריך ייתי ויפסח, ולא יתמהמה על זה.'
32. 'ואני תמה למה לא סלקו בזמן הזה 'כל מאן דצריך ייתי ויפסח', שהרי אין לנו פסח. ואפשר דמשום הכי לא סלקוהו, דאפשר לפרש ייתי ויחוג חג הפסח. ובמשנה (ולא) [ו]בגמרא לא נזכר הא לחמא עניא.'
33. 'וכל מאן דצריך ייתי ויפסח – אין פירושו כל מי שהוא צריך יבא ויאכל מן הפסח עמנו, כי אין הפסח נאכל אלא למנוייו, אלא פירושו כל מי שאין לו הצריך לחוג, יבוא ויחוג עמנו. כי יום י"ד נקרא פסח, דכתיב (ויקרא כג, ה): 'פסח לה'', בעבור כי בו נשחט הפסח, ויום ט"ו נקרא פסח דכתיב בו 'יום חמשה עשר וכו'', בעבור שבו נאכל הפסח. וכל שבעת הימים נקראים פסח, שנאמר: 'פסח שבעת ימים', בעבור שהפסח בתחלתם, וייתי ויפסח הוא מזה, רוצה לומר השבעת

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

לכאורה יש קושי בהבנת הזמנה זו, שכן אותו אדם שייתי ויפסח לא נמנה מראש על חבורת עושי הפסח, והרי כאמור, אפשר ההימנות מוגבלת לזמן שקודם השחיטה. וברור שהתחלת סעודת הפסח מאוחרת לשחיטה, ואם כן, כיצד ניתן להזמין אדם נוסף לאכילת הפסח בשלב זה? ארבעה ראשונים התייחסו בדבריהם לקושי זה, והתמודדו עמו בארבע דרכים שונות, שיובאו מיד. לאחריהן יובאו שלוש דרכים נוספות שכתבו האחרונים ביישוב הקושי.

א. ר' בנימין בר' אברהם הרופא: בזמן הבית נאמרה ההזמנה לפני שחיטת הקרבן

ר' בנימין בר' אברהם הרופא המובא בשבלי הלקט מתייחס לקושי, ומיישבו בהבנה שנוסח ההגדה בזמננו משלב זכר לזמן הבית, ובזמן הבית נאמרה ההזמנה מבעוד מועד, קודם לשחיטה.

ב. ר' יצחק אלאחדב: ההזמנה אינה מתייחסת לקרבן פסח אלא לכלל צרכי סעודת החג

ר' יצחק אלאחדב מתייחס לקושי, ומיישבו בהבנה שההזמנה אינה מתייחסת לקרבן פסח אלא לצרכי סעודת החג. ייתכן שראשונים נוספים הלכו בדרך זו, ולכן כתבו שהכוונה לצרכי פסח ולא לאכילת הקרבן עצמו, אף שהם לא הזכירו את בעיית המינוי המאוחר.

הסבר דומה או זהה לזה מובא ביתר הרחבה בדברי השל"ה (פסחים), מצה שמורה אות קנו):

וכתב הרמב"ם בנוסח ההגדה, כי בזמן בית המקדש, לא היו אומרים נוסח פיסקא זו של 'הא לחמאי כו', רק כשגלו. וזהו ענין 'כל דכפין ייתי ויכול', כלומר, לא בזמן בית המקדש שלא היו אוכלים אלא למנויים (זבחים נו, ב) בשביל קרבן פסח, אבל עתה מותר לבוא מי שירצה. ומה שאומרים 'כל דצריך ייתי ויפסח',

ימים'. שני הפסוקים המצוטטים באחרונה בדבריו אינם מוכרים לנו, ויעוין בהערות המהדיר שעמד בזה וכתב לבאר את כוונת ר' יצחק אלאחדב.

רצה לומר, אף אפיקומן שהוא במקום הפסח (רא"ש פסחים י, לד), אין צריך דוקא להיות מנויים לכתחלה קודם אפיה.

השל"ה מפרש שנוסח זה הוא גלותי, ולא תוקן אלא כשכבר לא אכלו קרבן פסח. יש להעיר שמה שכתב השל"ה שהדברים מבוארים ברמב"ם, לכאורה אינו מובן כל כך. אמת נכון הדבר, שהרמב"ם פותח את נוסח ההגדה שלו (בסוף ה'ל' חמץ ומצה) בלשון: 'נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך הוא', אך לכאורה אין כוונתו לומר שכל מה שכלול בנוסח זה לא נאמר בזמן הבית. ולחיזוק דברי השל"ה יש להעיר שנוסח 'הא לחמא' הוא ארמי, והשימוש בלשון ארמית פחות מתאים לתקופת הבית ויותר מתאים לתקופת החורבן, שבה נעשתה הארמית שפה רווחת יותר בעם ישראל.³⁴ ויתירה מזו, נוסח 'הא לחמא' ממשיך ומייחל לכך שבשנה הבאה יעשה הפסח בארץ ישראל, בהיותנו בני חורין, וחלק זה בוודאי תוקן אחר החורבן, ולכל הפחות לא תוקן לאומרו בארץ ישראל. ויגיד עליו רעו שגם החלק הראשון של הנוסח, שבו נזכר 'פסח', תוקן אחר החורבן. וכבר עמד בזה הר"י בר יקר הנ"ל שכתב: 'וזהו שאומר 'השתא הכא' וכו', דלאחר החורבן נעשה סדר זה'.³⁵

34. וכמה ראשונים אף נימקו את השימוש בארמית בכך שאין המזיקין מכירים בה (מחזור ויטרי, צה; תוס' חכמי אנגליה פסחים קטז, א ד"ה ולפיכך; שבלי הלקט, ריח), והרי בארץ ישראל אין שליטה למזיקים (יעוין במאמריו של הרב נתנאל אריה: בקובץ קול ברמה יז [תשנ"ז] עמ' 123, ובקובץ אסיף ה [תשע"ח] עמ' 210-211).

35. בשאלת עיתוי חיבור נוסח ההגדה בכלל ו'הא לחמא' בפרט, יעוין עוד בהגדה שלמה (עמ' 19-17). יצוין גם האמור בספר מועדים לשיחה (עמ' 169-170): 'בבבל של ימי התלמוד, או מעט לאחר מכן, נולד המנהג לומר בליל הסדר בארמית: 'זה לחם העוני [...] בני חורין'. במילים אחרות: כן, אנחנו שוב בגלות. אבל כבר היינו פעם בגלות וחזרנו ממנה. גם מהגלות הזאת נחזור. בשנה הקרובה'.

לפי כל זה, יש להעיר על מה שכתב בעלי תמר (ב"ב א, ד ד"ה לחיטי): 'ומכאן ברמ"א סימן תכ"ט ומנהג לקנות חיטים בפסח לחלקן לעניים לצורך הפסח, ובמדינתנו המנהג לחלק קמחא דפסחא, וכהיום המנהג ליתן כסף ונקרא בשם הקדום קמחא דפסחא. ונראה המקור לזה שכן בנוסח עתיק יומין מזמן הבית אומרים כל דצריך ייתי וייכול, כל דצריך ייתי ויפסח.

ג. הרי"ד: אין לגרוס 'ייתי ויפסח', לא בזמן החורבן וגם לא בזמן הבית

ישנו מקור יחידי המערער על אמירת משפט זה בהגדה, ואחת משתי הסיבות לערעורו היא בעיית המינוי המאוחר: כך נכתב בפירוש הרי"ד להגדה (הגדת תורת חיים עמ' יז-יט; וכן הובא בשם הרי"ד בשבולי הלקט שם): מאן דצריך ייתי ויפסח – נראה לי דלא גרסינן ליה, שאין לנו עתה פסח, ואפילו היה לנו עתה פסח לא היו מזמנין אותו, שאין הפסח נאכל אלא למנויו כשהוא חי, כדדרשו חכמים: מהיות משה – מחיותיה דשה רשאינן לפחות ולהוסיף, אבל לאחר שנשחט לא. ועל כן לא גרסינן ליה.

דעתו של הרי"ד שאין לגרוס תיבות אלו מנוגדת למקורות הרבים שהביאו את הנוסח ללא פקפוק: כל הראשונים שלפנינו, מלבד ר"ת והראב"ן והרוקח שפקפקו באמירת הנוסח בזמן החורבן, ואפילו הם לא הסכימו לגמרי לדברי הרי"ד, שכן לר"ת ולראב"ן הנוסח נאה ומתקבל עכ"פ בזמן הבית, ולרי"ד אפילו אז אין לאומרו.

ד. תניא רבתי ומטה משה: 'יפסח' אין משמעות יעשה פסח, אלא יפסע

דרך רביעית ביישוב הקושי היא לפרש ש'יפסחי' אין משמעו יעשה פסח, אלא כמשמעותה המקורית של המילה: ידלג. האורחים מוזמנים לפסוח, לפסוע,³⁶ לדלג אל הבית. כך כתב התניא רבתי:

הרי שהיה המנהג לדאוג על צרכי העניים לפסח'. אם קבלה היא שנוסח זה מזמן הבית, נקבל, אך אם לדין, לכאורה יש תשובה. וצ"ע.

36. על הקרבה והקשר בין פסיחה ופסיעה עמדו חז"ל במכילתא דר' ישמעאל (בא, מסכתא דפסחא פרשה ז ד"ה ופסחתי): 'ופסחתי עליכם. ר' יאשיה אומר אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי'. ויעוין עוד בזה בשבולי הלקט (סי' ריח), פירוש הרשב"ץ להגדה של פסח (ד"ה פסח שהיו), רשר"ה (שמות יב, יא) ואוצר לעזי רש"י (שמות יב, יא ד"ה פסח).

הפעלים לפסוח ולפסוע קרובים זה לזה, וחילופי גרוניות מסוג זה מצויים רבות בלשוננו: גבע-גב - רש"ר הירש בראשית ו, יז וכן ויקרא יג, מא; געל-גחל - רשר"ה שמות ו, ו; הגיע-הגיה; הסיע-הסיה - רש"י ישעיה לח, יב, איוב ד, כא ועירובין פו, א ד"ה הסיע, ר"ש טהרות ז, ח ד"ה והסיע, אנציקלופדיה תלמודית ערך הסח הדעת הערה 2 (וקרוב לזה נסע-נסח-נסה-נשא - רשר"ה בראשית כב, א); זבח-שבע - רשר"ה דברים יב, כא וכן טז, ב; זע-זח - רשר"ה שמות

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

ומסתברא שטוב הוא לאומרו, ופתרון ויפסח נוכל לפרשו כמו יפסע, וכה פתרונו, לפי שתחילה זימן ואמר כל דכפין ייתי וייכול, (ו)חזר ואמר כל דצריך ייתי ויפסח, כלומר יעבור עלי לסעוד אצלי, לפיכך הגון לאומרו.

ובאמת כמדומה שלא מצאנו בלשון חכמים שימוש בפועל לפסוח במובן של עשיית פסח. אך לכאורה קשה להבין את הקשר בין הזמנת אורחים ובין דילוג דייקא. וכי לדילוגו של האורח אנו צריכים? ונראה שבגלל זה הבינו שאר הראשונים בפשטות שהכוונה לעשיית פסח, ורק נפרדו דרכיהם בשאלה אם הכוונה לקרבן או לסעודת החג או לשניהם. מיהו באחרונים מצאנו חבר לפירוש התניא רבתי, שכן כתב המטה משה (עמוד העבודה, ליל הסדר סי' תרלא):

כח, כח; זרע-זרח – רשר"ה בראשית א, יא-יג ושמות יב, מח; חסם-עצם – רשר"ה דברים כה, ד; טבע-טבח; טעה-חטא-חטף-להט-עט-עטה-עלטה-הלעיט-בלע – רשר"ה בראשית יג, יג וכן טו, ט וכן כה, ל; יעל-יחל – רשר"ה שמות ב, כא; מוכרע-מוכרח; נבע-נבח; נגע-נגח – רשר"ה בראשית כ, ה ושמות כא, לה ובמדבר ה, יט; נחשל-עצל – רשר"ה דברים כה, יח; סחר-סערה – רשר"ה שמות ב, ג; עדר-חתת – רשר"ה בראשית מט, כז; עדר-חדר – רשר"ה בראשית מג, ל; עוז-חזון; עולם-חלום – רשר"ה בראשית יג, יד; עומר-חומר – מנחם ציון (מרימינוב) בשלח ד"ה והנה האבות ורשר"ה בראשית א, כב ושמות ח, י; עזק-עשק-חזק – רשר"ה בראשית א, ג וכן כ, ו ושמות כז, י; עזר-חזר-חסר (שלוש המילים מבטאות הגבלה וניגוד מסוים למגמה של מרוצה קדימה, ויעוין ברשר"ה בראשית יד, כ וכן כה, טז ושמות כז, ט. ואולי יש קשר לעזרא הסופר שהוביל את החזרה לארץ ישראל); עיבור-חיבור (יעוין בתשובות והנהגות ב, תרצ: 'ואינו ראוי כהאי גוונא לעיבור, לא מיקרי חיבור גמור'); עיקר-חקר; עלה-חלה – רשר"ה בראשית כב, ב ומח, א ושמות לב, יא; עמד-חמד – רשר"ה בראשית ג, ו; עמר-חמר – רשר"ה בראשית יב, יד; ענד-חנט – רשר"ה בראשית נ, ב; ערב-חרב – רשר"ה בראשית ז, יא; ערמה-חרם – רשר"ה בראשית ב, כה; ערר-חרר – רשר"ה בראשית יב, ב-ג; פקע-פקח – רשר"ה בראשית יא, ב; פרע-פרח – רשר"ה שמות לב, כה; פתע-פתח – רשר"ה בראשית ט, כז ובמדבר ו, ט; צנע-צנח – רשר"ה במדבר לב, כד; רצע-רצח – רשר"ה בראשית ל, כז ושמות כ, יג; קרע-קרח – רשר"ה בראשית מב, ד; שגע-שגח – רשר"ה בראשית ח, א וכן במדבר לג, נב ודברים ד, ט; שמע-שמח – רשר"ה דברים ד, א (ויעוין ברש"י תהילים קכב, א); שפע-משפחה – רשר"ה במדבר א, ב וכן כו, מב וכן לא, יא ודברים ח, י וכן יב, כא; שרוע-סרח – רשר"ה בראשית יז, טו. שמא יש להוסיף לאלו את שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל על שפעה (ויעוין ברשר"ה במדבר לא, יא). ויעוין עוד באיוב מ, כג וברשר"ה ויקרא ב, א.

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

כל דצריך ייתי ויפסח. נמצא כתוב בשם רבי ישעיה דלא גרסינן ליה לפי שאין לנו פסח עתה. ויש כותבין דיש לאומרו, ומפרשים כמו ויפסע, כלומר יעבור עלי ויסעוד אצלי.

יש להוסיף שלפי הצעת מהדיר פירוש ההגדה המיוחס לרשב"ם, שהובאה בהערת שוליים לעיל, אזי יש בית אב לפירוש זה של 'ויפסח' בדברי המיוחס לרשב"ם והאורחות חיים. ולדידו, כוונת הראשונים אינה לדילוג טכני בעלמא, אלא להזדרזות וחיפזון שבהם יש לקיים את אכילת הפסח.

ה. צפנת פענח: ההזמנה לאחר שחיטה מתייחסת לגידים הרכים

בקובץ כרם שלמה (באבוב; גיליון צה, אדר תשמ"ז, עמ' לג אות יד) נדפסה התייחסות ליייתי ויפסח' המיוחסת לר' יוסף רוזין, הרוגצ'ובר בעל צפנת פענח. וכך נכתב שם:

כל דצריך ייתי ויפסח. ולכאורה קשה, הלא פסח אינו נאכל אלא למנויין, ובליל פסח אין יכולין עוד למנות על הפסח. ויש לומר הכוונה, דכתב הרמב"ם בהל' קרבן פסח (י, י) דאין נמנין על גידין הרכין, אבל מכל מקום נאכלים בגדר קדשים הנאכלים שלא למנויין, ויוצאים בזה מצות עשה דאכילת פסח.³⁷

על הסבר זה הקשה בספר שלום יעקב (סופר; סי' י עמ' קפ), שדוחק לומר שהזמנת הנצרכים מתייחסת לאכילת גידים דווקא. ועוד קשה, שבפשטות יש תלות בין היכולת להימנות ובין יציאה ידי חובת אכילת פסח, ואם הגידים אינם ראויים להימנות עליהם, בפשטות הם אינם ראויים לצאת בהם ידי חובה. ואכן

37. ויעוין עוד בצפנת פענח (על הרמב"ם, השמטות להל' תרומות השמטה ד ד"ה וזה י"ל): [...] דהנה כ"כ בח"ב ובח"ג דיש בפסח ג' דברים: א', מה שיוצא דין פסח לענין עשייה ואכילה. ואחד, מאכילת פסח בלבד; ודין פסח יש עליו, רק שאינו יוצא בו. ואחד, גדר קדשים. והנה גידין הרכין לשיטת רבינו בפ"ט מהל' ק"פ, וכן בני מעיים, הוי רק גדר קדשים. ונפקא מינה דגם לר' אלעזר בן עזריה דס"ל דפסח אינו נאכל רק עד חצות, זה מותר לאכול כל הלילה. וכן יש לומר דיכולין לאוכלן נא. וכן לשיטת התוס' ישנים יומא דף נ' ע"ב גבי תמורת הפסח דאינו יוצא בו אך שם פסח יש עליו, וכ"כ בזה. עכ"פ יש מין בפסח שיכולים לאכול כל הלילה.

כך כתב בפשטות בשער הקרבן (יח, ז): 'גידיים הרכים שסופם להתקשות (אע"פ שנאכלים בשור הגדול בשליקה), אין יוצאים בהם ידי חובת אכילה'. וכמקור לדין זה ציין (הערה 13) לדברי הרמב"ם שציין אליהם הרוגצ'ובר. וכעין זה כתב בספר והשב את העבודה (ט, יח; וציין לרמב"ם בהערה עג). ואם אכן אין יוצאים ידי חובה, שוב קשה למצוא צידוק להזמנה בלשון 'יפסח', דאין כאן אלא אכילת בשר קדשים בעלמא, ולא קיום חובת הפסח. ואולי מה שכתב הרוגצ'ובר 'יוצאים בזה מצות עשה' אינו מתייחס אלא להרחבה, ולא לעיקר חובת הפסח, אף שפשטות לשונו אינה כן. וצ"ע. ויעוין עוד בקונטרס ההנהגה באכילת קרבן פסח (הערה 115), שהביא חברים לשיטת הרוגצ'ובר.

ו. הגדה שלמה: יש אפשרות להמנות לפני השחיטה את מי שיזדקק אף מבלי לדעת מי יזדקק ואפילו האם יזדקק, וכך מי שיבוא לאחר השחיטה ייחשב כמנוי על הקרבן

בהגדה שלמה (פ"ט עמ' 109-112) הלך בדרך שישית ביישוב הקושי: מדבריו נראה שאכן בעלמא אין נמנים אלא עד לשחיטה, אך לב בית דין מתנה שעניים יוכלו להימנות גם לאחר מכן. זה תורף הנראה מדבריו, ועתה יתבאר על מה אדניו הטבעו.

ההגדה שלמה פתח בהבאת האמור בתוספתא (פסחים ז, טז): 'בני חבורה שהומנא אחד עמהן אפילו מן הצדקה, הרי זה חולק עמהן בעורות', הרי שיש מציאות של מינוי על פסח שנעשה בתורת צדקה. עוד הביא את האמור בגמרא (פסחים ע, ב) וברש"י (ד"ה במרובה וד"ה מנא) שההנחה הסתמית היא שאדם אינו יכול לדעת שפסחו יבוא בחבורה מועטת, וכהסבר רש"י: 'הרי כל שעה באין ונמנין עליו אנשים מעלמא וקונים להן בו חלק מן הבעלים עד שעת שחיטה, הלכך לא קים ליה שתהא חבורה מועטת'. והקשה ההגדה שלמה, 'הלא בידו לקנות קרבן עבירו ועבור בני ביתו ויותר אינו רוצה למנות', ותירץ זאת על פי מה שכתב המאירי (שם, א ד"ה הקופיץ) 'שאפילו ידע שהטלאים מרובים באותה שנה מ"מ אינו יודע רבוי האכלוסין וכל שעה ושעה יכולים לבא וליתן כדי חשבון לבעלים לימנות על פסח שלו עד שעת שחיטה', ומזה הסיק ההגדה שלמה שהמנויים על קרבן אינם רשאים להתנגד להצטרפות אנשים נוספים, וכך כתב: 'מדבריו מוכח שהבעלים מוכרחים היו למנות אנשים על הקרבן, כדי שהכל

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

יקיימו מצות אכילת קרבן פסח. ונראה שזה היה תקנת בית דין, והוי בכלל הפקר בית דין הפקר, ועל מנת זה קנו כל אחד או כל החבורה'.

ההגדה שלמה הביא זכר לדבר משני דינים אחרים שקיימים בקרבן פסח, שבאחד מהם נאמר שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהם – בהא דממנה אחר עמו על פסחו והמעוות שמקבל ממנו תמורה ההמנאה הן חולין ולא הקדש (פסחים ז, א), ובשני נאמר שחכמים העמידו דבריהם על דין תורה ולא על ההלכה הרגילה הנהוגה בדרך כלל – בהא דבערב פסח משחיטין את הטבח בעל כרחו אפילו בשביל כמות מועטת (חולין פג, א). וטען ההגדה שלמה שגם כאן קיימת תקנה מיוחדת כדי לאפשר לכל ישראל לעשות את הפסח. וכן הביא חיזוק לדבר מתיאור של עד ראייה גוי מתקופת בית שני (נדפס בספר שבט יהודה לר' שלמה בן וירגא, דף מה ע"א³⁸), שנאמר בו: 'כשמגיע ראש החדש הנקרא אצלם ניסן, יוצאים רצים ושלוחים במאמר המלך והשופטים לכל סביבות ירושלים, לכל מי שיש לו מקנה צאן וקצת בקר, ימהר להביא המקנה כדי שימצאו עולי רגלים די זבחיהם וגם למאכלם, כי העם רב מאד, וכל מי שלא היה בא לזמן הקצוב, היו מחרימין כל ממונו לקדשי הבית. ואז היו כל אנשי המקנה ממהרים ובאים'. הרי שנעשה תיקון במאמר המלך והשופטים כדי לאפשר לכל ישראל לאכול פסח, וכעין התקנה שעולה מדברי הגמרא ורש"י והמאירי הנ"ל. וכן ציין ההגדה שלמה לאמור בירושלמי (פסחים ח, ג) שאפשר להמנות אדם על הפסח בחינם.

לפי כל זה, כתב ההגדה שלמה:

לפי זה יש לומר שבעל הבהמה שהיה בדעתו להזמין עניים לסעודת פסח המנה אותם על פסחו קודם שחיטה, וזהו הפירוש בתוספתא 'מן הצדקה'. ולפי זה מתורץ איך אמר 'כל דצריך ייתי ויפסח', שזה לא הוי בכלל לאו דשלא למנויו.

38. על היחס ההלכתי לפרטים שונים המוזכרים בתיאור זה, יעוין בתורת חיים (זוננפלד; סו"ס מא), עלי תמר (פסחים ט, ה ד"ה שה; יומא ז, ב ד"ה ובסידור) וקרבן פסח כהלכתו (הערות א, ב, לז, מב). ואכמ"ל.

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

כעין זה כתב החזון יחזקאל (על התוספתא פסחים שם; במהדורתו ז, י ד"ה אפילו):

כנראה כמו שאנו נוהגים עתה לתת חיטי דפיסחא לכל עני בישראל, כמו כן בזמן שבית המקדש היה קיים היו נוהגים לשחוט פסח על כל עני שבישראל שהיה בירושלים, והיינו שתקנו לומר בהגדה של פסח כל דכפין ייתי ויכול (היינו מצה) כל דצריך לפסח ייתי ויפסח (היינו קרבן פסח).

והנה, לכאורה יש כמה קשיים משמעותיים בהסבר ההגדה שלמה: ראשית, במשנה ובגמרא לא מצאנו תקנת חכמים המחייבת לקבל מצטרפים נוספים לחבורת הפסח גם בעל כרחם של בני החבורה, והדבר לכל היותר משתמע בעקיפין מהדיון בדף ע', שעוסק בטהרת סכין וקופיץ, וקשה להניח שקיימת תקנה כזו אם היא לא נזכרה במפורש בדברי חז"ל. ואף ברמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ב) אין זכר לתקנה שכזו.³⁹ שנית, לכאורה יש לערער על ההוכחה מדף ע', שכן לא ברור כיצד עולה מדברי הגמרא, רש"י או המאירי, שבני החבורה מחויבים לאפשר לאחרים להימנות עמם על קרבנם. ואפשר בשופי לפרש שהסיבה להנחה שאדם אינו יודע שפסחו יבוא במועטים היא שבסתמא דמילתא לבו פתוח להזמין אורחים נוספים, או לכל הפחות להיענות לבקשת המעוניין להצטרף לחבורתו, אף שאינו מחויב בכך. ובפשטות, הוא גם יקבל תשלום בתמורה לצירוף חברים נוספים לחבורה. שלישית, לא ברור כיצד ניתן להמנות אדם בשעה שלא ידוע מי הוא, ואפילו לא ידוע האם יבוא או לא, שהרי להלכה נקטינן שבדאורייתא אין ברירה (רמב"ם הל' יו"ט ה, כ). ונמצא שלכאורה עיקר הקושי על 'ייתי ויפסח' עדיין קשה, שהאדם שמוזמן בתחילת הסעודה לא היה מנוי קודם השחיטה. ובדברי הריטב"א (שבועות יא, א ד"ה אמר רבה) מבואר שאף כשנאמר לב בית דין מתנה, אין הדבר גובר על הכלל הגדול דאין ברירה, ודווקא בקדושה או חלות מסוימת מועילה התנאות לב בית דין, ולא בהתניה על אחד משני דברים. ויעוין עוד בזה במקורות שצוינו באנציקלופדיה תלמודית (ערך לב בית דין מתנה, הערה 61), וכן בלבוש מרדכי (מנחות כא, ה) ובקובץ תשובות

39. ויעוין בספר קרבן פסח כהלכתו (עמי נו הערה יח) שכתב: 'יתבאר להלן (באות הבא ועוד) שכל אחד שבא להמנות עליו, צריך הסכמת כל בני החבורה'. אך לכאורה עניין זה אינו מתבאר בהמשך דבריו שם, וצ"ע.

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

הגרי"ש אלישיב (ג, רסז, ג). רביעית, לא ברור מדוע נכנסים בפרצה דחוקה זו, ולא ממנים מבעוד מועד את הנצרכים, לפני השחיטה.

איברא, דבעיקר העניין כבר קדמוהו רבנן לבעל ההגדה שלמה. החיד"א כתב בספרו פני דוד (שמות יב, ד; פרשת בא אות א):

ואם ימעט הבית מהיות משה – מסכת פסחים דרשינן מהכא מכאן שאין הפסח נאכל אלא למנויו. ותימה, מאי דאמרי בהגדה מאן דצריך ייתי ויפסח, ואף על גב דלא אימנו בהדיהו. ויש לומר ששחטו על מנת כן. ועוד תימה, דהתנן בגיטין הריני שוחט הפסח על מי שיעלה מכם לירושלים.

והנה, החיד"א לא כתב מעצמו את הדברים הללו, אלא כחלק ממכלול שצוטט שם מנימוקי הרי"ד על התורה,⁴⁰ שאבדו ואינם בידינו מלבד המקומות שצוטטו בדברי החיד"א. ובכל המקומות שהביא מנימוקי הרי"ד, הקפיד החיד"א לסמן הוספות פרטיות שלו בתוך המכלול שצוטט מהרי"ד על ידי סוגריים עגולים והקדמת הביטוי אח"י ('אמר חיים יוסף' או 'אזולאי חיים יוסף'), וכאן אין סימון כזה, ונראה אפוא שפי הרי"ד הוא המדבר אלינו. ואי איתא שהרי"ד תירץ את הקושי מלשון זו, הדבר מנוגד לדבריו הנ"ל בפירושו להגדה, ששם כתב שאין לגרוס לשון זו. וקשה לומר שישחטו על מנת כן' הכוונה שהמנו את הנוקקים במינוי גמור ורגיל לפני השחיטה, דאם היה מינוי רגיל, לא היה מתאים לומר שמינוי נעשה 'על מנת כן'. ואפשר ליישב בדוחק שהרי"ד חזר בו, אלא שלא ברור מהי המשנה הראשונה ומהי המשנה האחרונה. ובספר שלום יעקב (סופר; סי' י ד"ה הרי לנו) כתב:

הרי לנו מבואר שרבינו ישעיה ז"ל סתר תירוצו זה שמדובר ששחטו על מנת כן, משום שבמסכת גיטין מתבאר שקודם השחיטה צריכים הם להמנות על הפסח, ולא יועיל שיתנה על מנת כן, ואם כן לפי זה מובן היטב מדוע רבינו ישעיה ז"ל מחק הגירסה, וכמו שהביא בספר שבלי הלקט בשמו, כי אכן אין תירוצו זה עומד. ודוק.

40. ופשוט ראשי התיבות 'רי"ר' שכתב החיד"א שם, הוא 'רבינו ישעיה ראשון'.

לכאורה הבנה זו בהוכחת הרי"ד מהמשנה בגיטין היא קשה, שכן מקור בודד שבו נזכר מינוי מפורש אינו סותר כלל לאפשרות שמינוי זה אינו מעכב ודי בהתנאה, ומדוע אפוא ראה בכך הרי"ד יסוד לתמיהתו עד כדי דחיית הנוסח המקובל בישראל. וגם לא ברור מאי 'ועוד', והרי זה הקושי הראשון והיחיד על התירוץ דשחטו על מנת כן. ואלמלא דברי השלום יעקב, היה נראה שכוונת הרי"ד בהוכחתו מהמשנה בגיטין להקשות על עצם הדין שאין הפסח נאכל אלא למנויו. דמלשון המשנה נראה שבשעת השחיטה לא ברור לאדם מי ומי המנויים על פסחו, ולכן הוא מכריז שהוא ישחט על מי שיעלה לירושלים ולא על מי שלא יעלה, במקום לומר במפורש מיהם בני החבורה שעליהם הוא שוחט. והבין הרי"ד שמזה מתעורר קושי נוסף על הדין דאין הפסח נאכל אלא למנויו, מלבד הקושי הראשון מלשון ייתי ויפסח, שהוא דווקא תורץ. וצ"ע.

ז. שלום יעקב: לכמה ראשונים מותר לאדם שלא נמנה על הפסח לאכול ממנו

ובשלום יעקב (סופר; סי' י) הביא כמה ראשונים שמדבריהם נראה שמותר לאדם שלא נמנה על הפסח לאכול ממנו, והציע ליישב שהנוסח בהגדה תואם לשיטה זו.⁴¹ המקור המובהק והמפורש שבכולם הוא הפירוש המיוחס לר"ש על הספרא (צו פרשה ט פרק יג אות ז;⁴² ח"ג עמ' רצב-רצה במהד' מכון אופק תשע"ו),⁴³ ויעוין בהערותיהם הארוכות של המהדירים למיוחס לר"ש, ובמקורות שצינו בדבריהם.

41. על האפשרות שמופיעים בהגדה עניינים שאינם אליבא דהלכתא, ראו: הרב יהודה זולדן, הלילה הזה כולו צלי, מעלין בקודש טו (אדר ב' תשס"ח) עמ' 95-108.

42. וכך נאמר בספרא (עמ' קלה-קלו במהד' מכון אופק): 'כל טהור יאכל בשר, מה תלמוד לומר, לפי שנאמר 'ודם זבחך ישפך על מזבח ה' אלהיך והבשר תאכל', שיכול לא יאכלו זבח אלא בעליו, והלא קול וחומר בפסח, לכך נאמר כל טהור יאכל בשר'.

43. בספרא נאמר (לגרסת המיוחס לר"ש): 'יכול לא יאכלו זבח אלא בעליו, ק"ו לפסח'. ועל כך כתב המיוחס לר"ש: 'יכול לא יאכלו זבח אלא בעליו, דכתיב 'והבשר תאכל', ולא שאר טהורים אם מזמינם. ק"ו לפסח, שהוא חובה וכן כמה חומרות יש בו, שאם הקדישו אדם לפסחו שוב לא יוכל למנות אחרים עליו אפילו כל זמן שהוא חי, ולא הוה דרשינן 'מהיות משה' מחיותו של שה, והוה אמרינן ההוא קמא שהקדישו הוי שלו ולא של אחרונים, ויתכסו על השה' הוה אמרינן היינו שמשנתפין לכתחילה במעות [ו]קונין פסח ומקדישין אותו שנקראו כלם בעליו. אבל

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

ואולם לא איפרק מחולשא, שהרי המשנה (זבחים ה, ח) קובעת ש'הפסח [...] אינו נאכל אלא למנויו', והמיוחס לר"ש נדחק מאוד לכאורה בפירושו שהפסח נאכל גם לשאינם מנויים, ורק היציאה ידי חובה מוגבלת למנויים. דלכאורה אין זו משמעות לשון המשנה, ופשוט שהדינים הסמוכים, שהפסח אינו נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא צלי, אינם מוגבלים למי שבא לצאת ידי חובה אלא בעצם הגדרת האופן שבו נאכל הפסח, ולא יעלה על הדעת להתיר לאדם שאינו מבני החבורה לאכול מן הפסח שלא בלילה או שלא צלי. ועוד נאמר בסמיכות לדין זה שהבכור נאכל לכהנים והמעשר לכל אדם, ושלמים נאכלים לכל אדם לשני ימים ולילה אחד, והמורס משלמים נאכל לכהנים ולנשיהם ולבניהם ולעבדיהם, ועוד. וברור שכל הדינים הללו מגדירים מי המותרים באכילה, ולא מוגבלים לדרך היציאה ידי חובה. והרי בכל הקרבנות הדין הוא שאכילה אינה מעכבת.

מלבד זאת, קשה ממקורות נוספים שמוכח מהם שמי שאינו מנוי אינו רשאי לאכול. ומהדירי המיוחס לר"ש (הערה 39) תירצו, שהיתרו של המיוחס לר"ש חל רק לאחר שהאדם יצא ידי חובה מפסחו, ולא קודם לכן. אך כבר עמדו בעצמם על כך שזהו חידוש שאינו מרווח כל כך (ובלשונם: 'אינו ברור ומובן'), וגם אינו מתיישב עם מה שהוכיח המיוחס לר"ש את דבריו מההיתר להאכיל

למנות על פסח שכבר הקדישו או למכרו כדמוכח בפרק שואל, ס"ד דלא, לכך נאמר 'כל טהור', ומעתה גם לפסח אין צריך שיהא זבחו של ראשון. לשון אחר ק"ו לפסח, שאין לו לאדם לאכול מפסחו של חברו אפילו אם כבר אכל שלו ויצא ידי חובתו, לכך נאמר כל טהור יאכל, ומעתה אם אוכל מפסח חבירו לית לן בה. וכן משמע, שהרי לא מצינו על זה לא ולא עשה. ובמסכת פסחים פרק האשה (פח, ב) הנהו תערובת דלא מצי להיות להן תקנה דקאמר ונמצא פסח נאכל שלא למנויו, התם משום דבשעת שחיטה לא בריר לן של מי הוא, וכאילו שוחטין שלא למנויו. ואפילו למאן דאמר אכילת פסחים לא מעכבא, מכל מקום היכא דבשעת שחיטה הוו ספק מאן הן אוכליו, התם לא חזי קרינא ביה. והא דתנן (זבחים נו, ב) אינו נאכל אלא למנויו, התם אין מצות אכילתו לצאת בו ידי חובה אלא למנויו. וכל הנהו דפסחים דנראה לכאורה דפסח אסור באכילה לשלא נתמנה עליו, יכול לפרש בריוח שלא יקשה. ועוד, כיצד מאכילין פסח לקטנים כיון שאינו נאכל אלא למנויו. ואם תימצי לומר שיש לאו ועשה לאוכל מפסח שאינו שלו, הכא הכי פירושו, ק"ו לפסח להוסיף עליו עונש על מה שיש בו דאינו נאכל אלא לבעלים, שגם פסח הוא בכלל זבחי'. עד כאן דברי המיוחס לר"ש.

רכט

פסח לקטנים, והרי קטנים לא יצאו ידי חובה קודם לכן.⁴⁴ וכבר קדמום בעל האור שמח (בתשובתו שנדפסה בזרע אברהם [לופטביר], סי' ז אות ב) והנזר הקדש (גורונצ'יק [גורן]; ה' פסולי המוקדשין א, לד, עמ' כז-כח ד"ה ואיברא) הן בהעלאת הבנה זו בדעת המיוחס לר"ש, הן בדחייתה.⁴⁵ ויעוין עוד בשער הקרבן (פט"ו הערה 26) שהאריך להקשות על המיוחס לר"ש.⁴⁶

44. לעצם היכולת להאכיל מן הפסח לקטנים אף שמן התורה הם פטורים מכל המצוות ולכאורה אינם חשובים 'מנויים', יעוין בשערי היכל (פסחים, מערכה קלא), וכן במאמרו של הרב יהודה זולדן: מיינו לקרבן פסח – בוגרים וקטנים, מעלין בקודש לה (אדר תשע"ח) עמ' 153-164, וכן לעיל (עמ' קפז) ולקמן (עמ' תסב-תסד).

45. והנזר הקדש עצמו (מד"ה והני"ל ואילך; ובהשמטות עמ' קלא) חידש בדעת הר"ש 'דבאמת גם הר"ש מודה דאסור לו לאדם לאכול מפסח שלא מנוי עליו, אלא דסבירא ליה דאין האיסור משום 'איש לפי אכלו', דזה הקרא הלא מייירי גבי שחיטה כני"ל, אלא דסבירא ליה דהאיסור הוא משום [...] דאין האוכל אוכל בשני מקומות, ואסרינן אפילו בהפסח שהוא מנוי עליו, אם כן כל שכן שלא יאכל אחר כך מפסח אחר, דהלא בית אחד הוא חבורה אחת, ואם נימא דמותר לו לאכול אחר כך מפסח אחר, נמצא דאוכל בשני מקומות ואסורי'. אך לכאורה לשון הר"ש מודה בבירור על היתר גמור, ולא על הסבת האיסור מדינא דאיש לפי אכלו לדינא דבבית אחד ייאכל, כפי שעולה מדברי הנזר הקדש. וצ"ע.

46. ויעוין עוד בצפנח פענח (על הרמב"ם ה' תרומות ב, ב ד"ה אך לכא' לפמשי"כ; עמ' 60) שהקשה על מה שכתב רש"י (סנהדרין ע, ב ד"ה לאיתויי) שבאכילת מצווה כגון קרבן פסח, אין אדם נעשה בן סורר ומורה; והקשה, שהרי בן סורר ומורה צריך לאכול דווקא בשר שאיננו מוכן לגמרי לאכילה ('בשיל ולא בשיל'), ואילו הפסח אינו נאכל נא אלא דווקא כשנצלה כדבעי, ואם כן ממה נפשך: אם מצווה יש כאן (דהיינו, שהבשר צלוי לגמרי), אכילת בן סורר ומורה אין כאן (אף אלמלא הדין שבאכילת מצווה אינו נעשה בן סורר ומורה). ואם אכילת בן סורר ומורה יש כאן (דהיינו, שהבשר בשיל ולא בשיל), אכילת מצווה אין כאן (שהרי אסור לאכול נא). ותירץ שאכל מבלי להימנות, וז"ל: 'לפי מה שכתבתי דהיכא דאינו מבני חבורה אינו עובר על לאו דלא תאכלו ממנו נא, אתי שפיר משה"ק בח"א, דהא בן סורר ומורה אינו חייב, רק על בשיל ולא בשיל, ואם כן אכל דבר איסורי. ותירוץ זה מתאים לשיטת המיוחס לר"ש.

ואולם, כבר האריך טובא בקושיית הצפנת פענח בספר לב בנים (בלעדי; סי' טז ס"ק יא), ותירץ אותה באופנים רבים, מבלי להידרש לשיטת המיוחס לר"ש. ואף הקשה כמה קושיות על דברי הצפנח פענח, יעו"ש (ושם הפנה לצ"פ על ה' תרומות ב, כג. ונראה שההפניה שגויה, שכן בפרק זה יש רק י"ז הלכות, וכנראה צ"ל ה' תרומות ב, ב וכני"ל. ועוד הפנה ללקוטי צ"פ על ה' תרומות ב, ב וכני"ל.

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

יש להוסיף שהמיוחס לר"ש עצמו לא כתב את דבריו אלא כאחת מכמה אפשרויות, כמבואר בדבריו. ועוד יש להעיר, שדברי המיוחס לר"ש באו ליישב את גרסתו בספרא, שהיה כתוב בה שיש הוה אמינא ללמוד בקל וחומר משלמים לפסח שרק הבעלים אוכלים, והגרסה 'קל וחומר לפסח' מופיעה גם בשלושה כתבי יד שלפנינו. אך בשלושה כתבי יד אחרים הגרסה היא 'בפסח', ובכללם כ"י שמהווה 'הטופס הקדום ביותר של הספרא המצוי בידינו כיום, והוא כנראה הטופס העתיק ביותר של כתב יד מספרות חז"ל שנשתמר עד ימינו [...] המחקר קובע את זמן כתיבתו בבבל של המאה העשירית למניינם, כלומר בבל של תקופת הגאונים' (מבוא לספרא, מהד' מכוון אופק תשע"ו, עמ' 11). ובפירושו הספרא המיוחס לראב"ד, וכן בספר מדרש חכמים, הגרסה היא 'קל וחומר מפסח'. ולפי זה הדין דאין הפסח נאכל אלא למנויו, במשמעותו הרווחת דייקא, הוא התשתית לדברי הספרא, וכל בתר איפכא מהאפשרות שהעלה המיוחס לר"ש.

הגרי"פ פערלא (בפירושו לשהמ"צ לרס"ג, ל"ת קעה-קעז ד"ה וכבר ראיתי) נקט שגם הרמב"ם סבור כמיוחס לר"ש, ולמד זאת מכך שבנוגע לחמישה שנתערבו עורות פסחיהם ונמצאת יבלת בעור אחד מהם, כתב הרמב"ם (הלי קרבן פסח ג, ט): 'נתערבו אחר זריקה, פטורין מלעשות פסח שני; שאם הקריבו פסח שני, נמצא זה שהקריב בראשון קרבן כשר מביא חולין לעזרה; ואם נמנו כולן על פסח אחד, נמצא נשחט שלא למחויב, וזה כמי שנשחט שלא למנויו. וכתב על זה הגרי"פ פערלא:

הרי דמאי דאמרינן בגמרא שם לייתו כולהו חד פסח נמצא פסח נאכל שלא למנויו, מפרש הרמב"ם ז"ל דלא משום אכילה שלא למנויו הוא; אלא משום שחיטה שלא למנויו הוא, שאי אפשר שיביאו כולם פסח אחד. והיינו ממש כמו שפירש הר"ש ז"ל שם. ומשמע מזה דס"ל דבאכילה שלא למנויו, כל ששחטו היתה בהכשר כהלכות הפסח, ליכא שום איסורא.

ממרים פ"ז, ולפי שעה לא הצלחתי לאתר מקור זה. וגם את ח"א שהפנה אליו הצ"פ עצמו וכנ"ל, לא הצלחתי לאתר.

רלא

מדברי הגרי"פ פערלא נראה שבעיית השחיטה שלא למנויו הייתה אמורה להיות משנית ביחס לבעיית האכילה על ידי מי שאינו מנוי, ומכך שהרמב"ם לא הציג את הדברים כך, נראה שבכלל אין איסור באכילת מי שאינו מנוי. לכאורה יש קושי בהבנה זו, שכן הבעיה בשחיטה שלא למנויו חמורה הרבה יותר מהבעיה שבאכילת מי שאינו מנוי, דשחיטה שלא למנויו פוסלת את כל הקרבן, וזו בעיה יותר קשה מאשר הבעיה בכך שחלק מהאוכלים אינם מנויים, שהרי אין שום תועלת בשחיטת קרבן פסול. וצ"ע. וכעין זה יש להשיב גם על מה שדייק הגרי"פ פערלא בהמשך דבריו (שם ד"ה ועכ"פ מתבאר) מדברי הרמב"ם. ויש להשיב גם על הוכחת הפרדס יוסף (שמות יב אות מד, עמ' צא ד"ה והר"ש) מכך שהרמב"ם כתב (הל' קרבן פסח ב, א): 'אין שוחטין את הפסח אלא למנויו' ולא כתב שהפסח אינו נאכל אלא למנויו, דלשון הרמב"ם כבר כוללת בפשטות את הדין שהפסח אינו נאכל אלא למנויו. וכעין זה צידד בשיעורי הגרמ"ד הלוי סולובייצ'יק (פרשת בא עמ' רעז ד"ה ועוד) על פי דברי הגר"א.⁴⁷

עוד כתב הגרי"פ פערלא (שם ד"ה עכ"פ מבואר) לחזק את דברי המיוחס לר"ש ממה שנאמר במדרש לקח טוב ובמדרש שכל טוב (שמות יב, מו) שמשמעות אכילת פסח בחבורה אחת, היא אכילתו למנויו בלבד. ומזה הסיק הגרי"פ פערלא שר' יהודה המתיר לפצל את אכילת הפסח לשתי חבורות (פסחים פו, א-ב), בעצם מתיר לאוכלו שלא למנויו. וגם זה לכאורה קשה מאוד, דמהיכא תיתי ללמוד מדברי המדרשים הללו על דברי הבבלי. ועוד קשה, שלדבריו יוצא שהמדרשים חלוקים על המשנה בפסחים שהיא כר' יהודה. ועוד קשה, שבגמרא מבואר להדיא שהנושא בדברי ר' יהודה הוא פיצול אכילת הקרבן לשתי חבורות, ולא אכילה למי שלא נמנה.

47. ויעוין עוד במשאת המלך (פסחים פח, ב ד"ה ואולם עמ' רמא; וכעין זה בספרו משאת המלך בענייני מועדים סי' צב ד"ה אולם) שכתב שהרמב"ם חלוק על הר"ש. ויעוין עוד במנחה למלך (על הרמב"ם הל' קרבן פסח ב, ב) ובמנחת יוסף (ברנשטיין; סי' ג הערה סג) שעסקו בשיטת הרמב"ם בנידונו, ואכמ"ל.

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

עוד כתב הגרי"פ פערלא בהערותיו על ספר יראים⁴⁸ לפרש כן גם בדעת היראים, שכתב (סי' ש⁴⁹):

צוה יוצרינו על כל קדשים הנאכלים המוטל עליהם לאוכלם, שלא ישאירו יותר מזמן אכילתם, דכתיב בפרשת בא אל פרעה, בפסח: 'ואכלו את הבשר בלילה הזה וגוי ולא'⁵⁰ תותירו ממנו עד בקר', וכתב בפרשת צו את אהרן: 'ובשר זבח תודת שלמיו ביום הקריבו את זבחו יאכל לא יניח ממנו עד בקר'.

הגרי"פ פערלא התקשה מהלימוד מפסוקי פסח לכלל הקדשים הנאכלים, שהרי בפסח אין לאנשים שאינם מנויים אפשרות לאכול, ואילו בשאר הקדשים הנאכלים יש להם אפשרות לאכול. ולכן הוקשה לו, כיצד למד היראים מפסח לכל הקדשים שאיסור נותר חל רק על הבעלים או הכהנים בחלקם, ולא על אנשים אחרים. כדי ליישב זאת, חידש הגרי"פ פערלא שבאמת מותר גם למי שאינו מנוי לאכול מן הפסח. אך לכאורה רחוק מאוד להעמיס זאת בדברי היראים. ובפשטות יש לומר שמי שאינו בעלים אינו רשאי לאכול מקרבנם של הבעלים, ולכן האיסור להותיר אינו מוטל עליו, ולא קשיא מידי.⁵¹

בשולי כל זה, יצוין כי ראשונים רבים כתבו במפורש או כמעט במפורש שאסור למי שאינו מנוי לאכול מן הפסח, ואין אפשרות להבין בדבריהם שמותר לו לאכול אלא שאינו יוצא ידי חובה: רש"י (פסחים עו, ב ד"ה אין וד"ה מאי; פת, ב ד"ה שניהם), הריב"ן (פסחים עו, ב ד"ה אין; ויעו"ש הערה 401), הראב"ד (ה' קרבן פסח ט, ז), הר"ש משאנץ בעצמו (בפירושו למשנה פרה א, ד; ובתוספותיו לפסחים פח, א ד"ה שה), התוס' (פסחים פח, א ד"ה שה), הרי"ד (פסקים, פסחים פב, ב; צח, ב), המאירי (פסחים קיט, ב ד"ה אמר; נדרים לו, א ד"ה אף), הרא"ש (בפירושו למשנה פרה א, ד), הרי"ן (נדרים לו, א ד"ה א"ר זירא)

48. ההערות נדפסו בסוף ספר יראים מהד' ספריית בני תורה, ירושלים תשנ"ה, עמ' קלו-קלז. זהו דפוס צילום של מהד' וילנה תרנ"ד-תרס"ב, עם הערות תועפות ראם.

49. לפני הגרי"פ פערלא עמד קיצור היראים, דפוס ונציה שכ"ו, ושם זהו סי' תיו.

50. כצ"ל (על פי הפסוק בשמות יב, י), וכן הוא בכ"י פריז. בנדפס נשמטה האות ו' ונכתב: 'לא'.

51. ויעוין עוד בחדושי הגרמ"ז (סי' ד) שכתב כעין דברי הגרי"פ פערלא, ואכמ"ל.

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

והתשב"ץ (ג, סה).⁵² נמצא שגם אם אכן סבר המיוחס לר"ש שמוותר לאכול מפסח ללא הימנות לפני השחיטה, וגם אם אכן ניתן להבין כך בדברי חז"ל שמהם הקשו האחרונים על המיוחס לר"ש, וגם אם אכן נקיים את הגרסה הזו בספרא ולא את הגרסאות האחרות – סוף סוף, דעה זו היא דעת יחיד בראשונים.

52. ויעוין עוד בגמרא (ביצה יט, א; וכע"ז בירושלמי ביצה ב, ג): 'כיצד מחבורה לחבורה? היה אוכל בחבורה זו ורוצה לאכול בחבורה אחרת – הרשות בידו'. ולפי רש"י (ד"ה בחבורה), חבורות אלו הן חבורות פסח. ולכאורה משמע שאדם שכבר אכל מן הפסח בחבורה אחת ('היה אוכל'), רשאי לאכול מפסחה של חבורה אחרת. וההקשר של דין זה הוא הלכות טבילה ביו"ט, ואם כן, משמע שהמעבר מחבורה לחבורה נעשה בליל התקדש חג, לאחר שאכל מהחבורה הראשונה, והוא אוכל מהחבורה השנייה מבלי להימנות עליה קודם לשחיטה, והחידוש הוא שמוותר לו להחמיר ולטבול בליל פסח לשם האכילה בחבורה השנייה, ואף שסתם טבילה נאסרה ביו"ט (לבית הלל דווקא טבילת כלים, ולבית שמאי גם טבילת אדם).

ואולם, יד הדוחה נטויה: ראשית, ר"ח (שם; הובא במ"מ על הרמב"ם דלהלן) והרמב"ם (הלי יו"ט ד, יז; פיהמ"ש ביצה ב, ב) פירשו את עניינן של חבורות אלו מבלי להזכיר קרבן פסח. ואולי מה שהכריחם לכך, הוא שאין הפסח נאכל אלא למנויו שנמנו עליו לפני השחיטה. ולכאורה יש לסייעם מהתוספתא (ביצה ב, ג) שהסבירה את העניין מבלי להזכיר את פסח: 'כיצד מחבורה לחבורה? רצה שלא לעשות בידו על גב עיסתו של חברו, הרי זה מטביל את כליו'. וכבר עמד ר' ישעיה פיק ברלין על חשיבות התוספתא להבנת משנה זו, בספרו יש סדר למשנה (ביצה ב, ג; והפנה למש"כ כע"ז בחיבורו הפלאה שבערכין, ערך גב (א), יעו"ש). ויעוין עוד בתוכ"פ (ביצה עמ' 951; ושם דן גם על מידת ההתאמה של פירוש ר"ח והרמב"ם עם התוספתא). שנית, הר"י מלוניל (פיהמ"ש דף י ע"א) העמיד את דברי הגמרא בפסח, וכדברי רש"י, ועם זאת כתב שהמעבר מחבורה לחבורה נעשה מבעוד יום, קודם לשחיטה, ורק הטבילה עצמה נדחתה לליל התקדש חג. ולפי דבריו, יוצא שמה שכתוב בגמרא: 'אוכל בחבורה זו', אינו כפשוטו שממש אוכל בחבורה הראשונה, והכוונה לומר שרק נמנה בה. שלישית, בתוס' הר"י (ביצה יט, א ד"ה ומטבילין; וכן בפסקיו שם יז, ב) כתב שהטבילה מתקיימת בערב פסח שחל בשבת, ולא בתוך יו"ט עצמו. והוכרח לזה משום שאם לא כן, יש צורך בהערב שמש לאחר הטבילה.

ב. מינוי בפסח מצרים

מהמדרש משמע שפסח מצרים נאכל שלא למנויו

במדרש (שמות רבה יט, ה; וכעין זה בשיר השירים רבה א, ג) מובא תיאור על עשיית פסח דורות וברית המילה שקדמה לו:

הרבה מהן לא היו מקבלים עליהם למול. אמר הקדוש ברוך הוא שיעשו הפסח. וכיון שעשה משה את הפסח, גזר הקדוש ברוך הוא לד' רוחות העולם ונושבות בגן עדן מן הרוחות שבגן עדן, הלכו ונדבקו באותו הפסח, שנאמר: 'עורי צפון ובואי תימן', והיה ריחו הולך מהלך מ' יום. נתכנסו כל ישראל אצל משה, אמרו לו: בבקשה ממך, האכילנו מפסחך, מפני שהיו עייפים מן הריח. היה אומר הקדוש ברוך הוא: אם אין אתם נימולין, אין אתם אוכלין, שנאמר: 'ויאמר ה' אל משה ואל אהרן זאת חקת הפסח וגו''. מיד נתנו עצמן ומלו, ונתערב דם הפסח בדם המילה, והקב"ה עובר ונוטל כל אחד ואחד ונושקו ומברכו, שנאמר: 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך וגו'', 'חיי' בדם פסח, 'חיי' בדם מילה.

מפשט דברי המדרש נראה שישראל מלו לאחר שפסחו של משה כבר נשחט ('כיון שעשה משה את הפסח'), והם אכלו אפוא מפסחו של משה בלי להימנות עליו קודם שחיטתו. ותיאור זה אינו מתאים לכלל הקובע שניתן להימנות על פסח רק עד לשחיטתו.

הסברים שונים לדברי המדרש

וכבר התעוררו האחרונים בקושי זה, וכתבו כמה דרכים ביישובו:

(א) באור החיים (שמות יב, מג) הביא את המדרש וכתב:

וקשה לדברי המדרש, איך יכול ליתן להם מפסחו, והלא אין הפסח נאכל אלא למנויו. ואולי שאמר להם כן כדי שימולו, וכשימולו יהיה כמו כן פסחיהם כפסחו של משה מבושם.

כעין זה כתב הרד"ל (חידושי על המדרש שם אות טז): 'לאו דווקא מפסחך, שאין הפסח נאכל אלא למנויו, אלא מפסח אחר כיוצא בו'. אך לכאורה יש

רלה

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

דוחק בפירוש זה, שכן מפשטות המדרש נראה שמשה השיב לבקשת 'האכילנו מפסחך', וקשה לומר שאכלו מפסח אחר שקיבל גם הוא את רוחות גן עדן. וגם קשה לומר שתשובת משה הייתה שאם ימולו יזכה שפסחם יהיה מבושם.

(ב) היפה תואר (על המדרש שם מיד) תירץ 'דהוראת שעה היתה', להאכיל את הפסח שלא למנויו. בשו"ת ויען יוסף (או"ח שח, ד"ה והנה) הקשה על כך: ועל תירוץ היפה תואר קשה, דבמשנה פסחים צ"ו (ע"א) חשיב החילוקים שבין פסח מצרים לפסח דורות, ולפי דבריו הא איכא עוד האי חילוק, דאיסור שלא למנויו לא היה נוהג בפסח מצרים.

ניתן ליישב שהאיסור כן נהג באופן עקרוני ורק נעקר בהוראת שעה, ולכן לא נמנה במשנה שמנתה רק איסורים שלא נהגו כלל. וכן ניתן ליישב לפי מה שהתבאר לעיל (עמ' קג) שהתנא של משנה זו תנא ושייר. אבל אלו דחקים, ובמיוחד לאור שתיקת הגמרא מהבדל זה שבין פסח מצרים לפסח דורות. ושפיר הקשה הויען יוסף.

(ג) הויען יוסף עצמו (שם ד"ה ואפשר) תירץ:

ואפשר לומר דהקב"ה גילה כבר למשה רבינו דבר זה קודם שחיטת פסחו, דאותן שלא רצו למול עדיין, לבסוף ימולו עצמן על ידי שיתאוו לאכול מפסחו. והיה משה רבינו שוחט את הפסח על כל אותן שימולו עצמן אחר כך, ואתיא האי אגדה כמאן דאמר (פסחים ז, ב) שוחטין וזורקין על טמא שרץ; דאף דלא חזי בשעת שחיטה, כיון דיטבול ויהא ראוי בשעת אכילה שוחטין עליו. והכי נמי במי שהוא ערל בשעת שחיטה ועתידי למול קודם הלילה. אלא דלכאורה תליא עדיין בדין ברירה, כדפריך בגמרא על המשנה (פסחים פט, א) דהריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים. וי"ל כיון דהקב"ה גילה הדבר למשה רבינו, הוי ליה כבר כמבורר שסופן למול עצמן. כן יש לומר בדרך אפשר לתרץ מאמר המדרש, שלא יהא סותר ההלכה.

לכאורה נראה שיש קושי בהסבר זה, שכן לא נאמר במדרש שהקב"ה גילה זאת למשה, ולא נאמר שמשה שחט על דעתם של כל אלה שלא מלו בזמן.

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

(ד) בספר אמת ליעקב (קמינצקי; שמות יב, מג) כתב:

ועל כרחך שלקיחת השה היתה על ידי כל ישראל ואפילו הערלים, דאם לא כן לא היו יכולין לאכול מהפסחים השחוטים של המהולים, שהרי אינו נאכל אלא למנויו. ועל כרחך שהיו אותן בעצמן שלקחו בעשור את השה, אלא שלא רצו להמול. והוא כמו שביארתי לעיל, דמשום שהבינו שהפסח הוא להקהות שני המצרים, אבל למסור את הנפש זה לא נאותו.

גם בהסבר זה יש קושי לכאורה, דהא עשיית הפסח הותנתה במילה.

(ה) במשנה הלכות (יט, רה ד"ה ומה) כתב שאולי היו ישראל בסכנה מחמת הריח, כדין עוברת שהריחה שמוותר לה לאכול ביום כיפור (יומא עב, א), או שלא היו בסכנה אך חשבו שהם בסכנה. ולכאורה יש דוחק גדול מאוד בהסבר זה, וגם תשובת משה אינה מובנת, שהרי אם היה חשש פיקוח נפש היה עליו להאכילם מיד.

(ו) עוד כתב המשנה הלכות (שם ד"ה ואף) שהמדרש מתאר את מה שאירע מבעוד יום ולא בלילה, ולאחר שמלו ישראל, מיד נמנו ושחטו את קרבנם בעוד יום, כשהם מולים ומנויים. ולפי זה יישב גם את הקושי מהא דאין מלין בלילה, שנידון באריכות בדבריו שם. אך לכאורה גם בהסבר זה יש קושי, שכן לפי פשט המדרש הם אכלו מפסחו של משה וכנ"ל, ופסחו של משה בכל מקרה כבר נשחט בשעה שהריחוהו, ועליו לא היה ניתן להימנות, דאין נמנים אלא עד השחיטה, כך שלכאורה אין די בכך שלא הסתיים היום.⁵³

(ז) בספר פרדס יוסף (שמות פרק יב הערה מד ד"ה והר"ש) כתב ליישב את דברי המדרש לפי שיטת המיוחס לר"ש הנ"ל. אך מלבד מה שהתבאר ששיטה זו יחידאית ומוקשה, יש להוסיף שלפי פירושו יוצא שישראל לא יצאו ידי חובת פסח ולא קיימו את אשר נצטוו, ורק אכלו אכילת קדשים בעלמא. ומלבד מה

53. יעוין עוד בילקוט יוסף (סי' שלא הערה יג ד"ה ולכאורה) בביאור דברי המדרש, ואכמ"ל.

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

שאינן הדבר מתיישב על הלב, הוא גם מוקשה ממה שנאמר בתורה (שמות יב, ג):
'ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואת אהרן כן עשו'.

קשיים נוספים בדברי המדרש

אמנם, נראה שישנם קשיים נוספים בדברי המדרש. ראשית, מפשט הפסוקים
(שמות יב, מג-נ) נראה שבני ישראל קיימו את מצוות המילה כהלכתה:
ויאמר ה' אל משה ואהרן זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו. וכל עבד איש
מקנת כסף ומלתה אתו אז יאכל בו. [...] ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' את
משה ואת אהרן כן עשו.

לכאורה קשה ליישב את פשט הפסוקים עם האמור במדרש ש'הרבה מהן' או
'כל ישראל' לא קיבלו עליהם למול.

שנית, לכאורה קשה מאוד לומר על ישראל קדושים, שלא מלו עצמם למרות
ציווי משה. והרי ממש באותם הימים נהגו ישראל במסירות נפש בקחתם את
כבשי הפסח שהמצרים עשאו לאלהיהם, כמבואר במכילתא (בא, מסכתא
דפסחא ה ד"ה והיה). ובאותם הימים ראו בני ישראל ניסים פלאיים במכות
מצרים. ורבים מתו במכת חושך, ורק מיעוט נשארו (שם, יב ד"ה והיה).

שלישית, קשה לקבל את דברי המדרש כפשטם, לפיהם כל ישראל או הרבה
מישראל אכלו מקרבן אחד של משה. והרי אין בפסח יותר מכמה מאות בודדות
של כזית לכל היותר.

מלבד זאת, במדרש עצמו לעיל מינה מובאת דעה נוספת שלפיה כן מלו
במצרים כהלכה וברצון:

כיון שראו ישראל שפסל לערלים לאכול בפסח, עמדו כל ישראל לשעה קלה ומלו
כל עבדיהם ובניהם, וכל מי שיצא עמהם, שנאמר: 'וילכו ויעשו בני ישראל'.
משל למלך שעשה משתה לאוהביו אמר המלך אם אין סימנטרי על כל המסובין
אל יכנס אחד מהם לכאן, כך האלהים עשה משתה להם צלי אש על מצות
ומרוצים מפני שגאלן מן הצרה; אמר להם: אם אין חותמו של אברהם

רלח

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

בבשרכם, לא תטעמו ממנו. מיד כל הנולד במצרים נמולו לשעה קלה. עליהם
נאמר: 'אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח'.

לאור כל זאת, צריך עיון מהו המשקל ההלכתי שיש לתת לדברי המדרש הללו,
והאם יש צורך למשכן נפשנו ליישב את המדרש עם ההלכה. ומצאנו במקומות
אחרים שמדרש מביע רעיון מסוים שאינו בהכרח מתאים להלכה הפסוקה
בידינו, ונראה שעל כגון דא נאמרו דברי הירושלמי (חגיגה א, ח):
אין מורין לא מן ההלכות ולא מן האגדות ולא מן התוספות, אלא מן התלמוד.

והנודע ביהודה (תניינא, יו"ד קסא ד"ה ומה שרצה) כתב:
המדרשים והאגדות, עיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים ועל המשלים שבהם,
והכל עיקר הדת, אבל אין עיקר כוונתם על פסקי הלכות. לכן אין למדים מהם
לפסק הלכה כלל.

ואף החולקים על הנודע ביהודה מודים שבמקרה שדברי המדרשים אינם
עולים בקנה אחד עם דברי הגמרא, אין למדים מהם הלכה כלל (יעוין יד מלאכי
כללי התלמוד כלל עב, עין זוכר מערכת א' אות מב, שד"ח מערכת א' כללים
אותיות צה-צז [ח"א דף יט ע"א-עב], אות קנ [שם דף כד ע"ג] ובחלק פאת השדה
אות ל"ט [שם דף קז ע"א-ע"ב], חדות יעקב אה"ע סי' מג ד"ה ובר מן דין).

סיכום ומסקנות

עשיית הפסח כוללת הימנות על קרבן מסוים מבעוד מועד, לפני שחיטתו.
הימנות זו מעכבת ואינה ניתנת להשלמה בדיעבד. לאור זאת, התקשו ראשונים
ואחרונים מהלשון 'כל דצריך ייתי ויפסח' שיכולה להתפרש כהזמנת אנשים
שלא נמנו על הפסח לבוא ולאכול ממנו. ביישוב קושי זה נאמרו שבע דרכים:

(א) ר' בנימין בר' אברהם הרופא: בזמן הבית נאמרה ההזמנה מבעוד מועד,
לפני השחיטה, כשעוד אפשר היה להימנות. (ב) ר' יצחק אלאחדב: אין הכוונה
לאכילה מהקרבן, אלא לכלל צרכי החג. וכעין זה כתב השל"ה, שנוסח 'ייתי
ויפסח' תוקן לאחר החורבן, ובהכרח שלא התייחס לקרבן ממש. (ג) הרי"ד

רלט

פסח לה' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

בפירושו להגדה: אכן אין לגרוס את המילים 'ייתי ויפסח'. לכאורה יש קושי בהסבר זה, שכן נוסח ייתי ויפסח מובא כמעט בכל עדי הנוסח והראשונים, ונאמר בכל בתי ישראל בליל הסדר. (ד) תניא רבתי ומטה משה: 'יפסח' פירושו ידלג, ולא יאכל קרבן פסח. (ה) צפנת פענח: ההזמנה לאחר שחיטה מתייחסת לגידין הרכין שאין נמנים עליהם. לכאורה קשה על כך, שפשטות ההזמנה אינה מכוונת לגידים, ושבפשטות אין יוצאים ידי חובה באכילת גידים. (ו) הגדה שלמה: יש תקנת בית דין המחייבת אדם לצרף חברים חדשים לחבורתו אף בעל כרחו, ואם הם נצרכים אז אף בתורת צדקה ומבלי לקבל תמורה, ולכן התקיים מינוי עוד לפני השחיטה, וכעת בהתחלת הסעודה מתברר על מי חל המינוי. כעין זה עולה מדברי החזון יחזקאל, ומדברי החיד"א בשם הרי"ד בנימוקיו על התורה. בפירוש זה יש כמה קשיים, ובעיקר הקושי מהעדר תקנה זו מדברי חז"ל, והקושי מכך שלהלכה נקטינן שאין ברירה בדאורייתא, ושאר התנאת לב בית דין אינה מועילה לכך. (ז) שלום יעקב: לכמה ראשונים מותר לאדם שלא נמנה על הפסח לאכול ממנו. לפי המתבאר, מלבד המיוחס לר"ש לא מצאנו מקור בראשונים לשיטה זו, וגם בדעת מיוחס לר"ש עצמו הדבר אינו מוכרע. ומלבד זאת, ייתכן שדברי המיוחס לר"ש נבעו מהצורך ליישב גרסה משובשת.

מתיאור פסח מצרים שבמדרש רבה, יש מקום להבין שהפסח נאכל על ידי אנשים שלא נמנו עליו מראש. אולם בדברי המדרש ישנם כמה קשיים, וכבר עמדו עליהם האחרונים, ויש דחקים בכל ההסברים שהוצעו למדרש. ולכן נראה שקשה להסתמך על מדרש זה להלכה בנידון דידן.

לאור זאת, נראה שלהלכה יש להגדיר במדויק מיהם המנויים על הקרבן קודם לשחיטתו, ואף את הנזקקים יש להמנות על חבורה מוגדרת עוד לפני השחיטה. וחובה זו חלה בין על ראשי החבורות ובין על הנזקקים עצמם. ומה טוב ומה נעים לארגן מבעוד מועד פתרונות מסודרים וברורים לכל הנזקקים, באופן שידעו עוד לפני השחיטה באיזו חבורה הם מנויים, ומתי והיכן יסבו לאכול מן הפסח, כבני חורין ולא כדלים וכרשים המתדפקים על הדלתות באישון ליל. בכך גם תתקיים כדבעי מצוות השמחה במועד, שכוללת עזרה לנזקקים (רמב"ם ה' יו"ט ו, יח), ויותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית (ויקרא רבה לד, ח) – כלל גדול ואף ניכר הוא, ששמחת

פסח להי' | סימן ז
הצטרפות לחבורת קרבן פסח לאחר שחיטתו

הנתינה מרובה משמחת הקבלה; לפיכך, ככל שהנתינה מסודרת ויעילה יותר, כך השמחה שנגרמת ממנה למקבל, ויותר מכך לנותן, היא מרובה יותר.

בכך גם יתקיימו דברי דברי הרמב"ם (מורה הנבוכים ג, מו): 'והוא אינו נאכל אלא למנויו, כדי להדגיש שירכשו אותו, ולא יסמוך אף אחד על קרוב שלו או ידי שלו או על מי שיזדמן לו במקרה, ולכן לא ידאג לו מתחילת זמנו'.

הגדרת הטומאה שדחוייה בציבור

פתיחה

ההלכה קובעת כי 'טומאה דחוייה בציבור', כלומר – אם הציבור טמא, מותר להקריב את קרבנות הציבור הקבועים (פסחים סו, ב - סז, א). בכלל היתר זה

1. הניסוח המוכר יותר הוא 'טומאה הותרה בציבור', אך כאן אנקוט את הניסוח 'דחוייה', המכוון אליבא דהלכתא. שני הניסוחים מובאים כשתי דעות חלוקות בגמרא (יומא ו, ב): 'טומאת המת – רב נחמן אמר: הותרה היא בציבור, ורב ששת אמר: דחוייה היא בציבור'. בגמרא מבואר שהמשמעות המעשית של המחלוקת היא בשאלה האם במקרה של טומאה יש חיוב להשתדל לקיים את העבודה בטהרה (רב ששת) או שאין צורך כזה (רב נחמן).

ישנו כלל שבמחלוקת רב נחמן ורב ששת, הלכה כרב ששת באיסורי וכתב נחמן בדיני (סדר תנאים ואמוראים ב, אות לה; מבוא התלמוד המיוחס לר' שמואל הנגיד ד"ה והתנאים הם; מבוא התלמוד לר' יוסף בן עקיבא פ"ז אות קט; ספר הכריתות, ימות עולם שער ג אות כא; ספר יוחסין מאמר ב' סדר האמוראים אות נ ד"ה רב נחמן; הליכות עולם [לר' ישועה הלוי] ה, ב, א; שלי"ה, כללי התלמוד אות תסג; יד מלאכי, כללי התלמוד כלל קסב; ועוד), והגבורת ארי (יומא ו, ב ד"ה טומאת) הזכיר את הכלל הזה כסיבה להכריע כרב נחמן בנידונו.

ואכן, להלכה הסכימו הפוסקים שטומאה דחוייה בציבור ולא הותרה: רמב"ם (הל' בית הבחירה ז, כג; הל' ביאת המקדש ד, ז; שם, טו-טז; הובא בהסכמה בכפתור ופרח פ"ו ד"ה אחר שהענין), סמ"ג (לאו שה-שו ד"ה לעולם; והלשון 'דחוייה' מופיעה בעוד מקומות שם), מאירי (יומא ו, ב ד"ה קרבן הציבור; שם מו, א ד"ה איברי; פסחים עז, א ד"ה כבר; סנהדרין יב, ב ד"ה טומאת; שבועות ט, ב ד"ה הציץ; נידה מ, ב ד"ה יתבאר), שו"ת תשב"ץ (ג, לז). אף מלשון הרא"ש בפירושו לתורה (במדבר ט, ז) משמע קצת שטומאה דחוייה ולא הותרה, יעוין שם. וכן סתם בספר שערי חכמה (יא, ד, ז והערה 49) שטומאה דחוייה ולא הותרה, ומכיוון שספר שערי חכמה הוא מאסף לכל המחנות והוא לא ציין דעה חולקת, הרי שמדבריו עולה שזו הדעה המוסכמת בראשונים ובאחרונים.

פסח לה' | סימן ח
הגדרת הטומאה שדחוייה בציבור

הקרבת הפסח, ואף אכילה מבשרו (שם עו, ב). לאור זאת, יש לברר על אילו טומאות נאמר שהן נדחות בציבור: במקורו, הכלל שטומאה דחוייה בציבור נאמר בנוגע לטומאת מת, ויש לדון האם הוא מוגבל לטומאת מת בלבד או שחל גם בטומאות נוספות, ואם כן, מהי הגדרת הטומאות הללו.

הסימן הנוכחי יעסוק בביסוס הקביעה שהדין שטומאה דחוייה בציבור מתייחס לכל טומאות מגע, דהיינו כל הטומאות שאינן יוצאות מן הגוף, ולא רק לטומאת מת. הסימן הבא יעסוק בשיטת הרמב"ם בעניין זה.

א. משנת 'הפסח הבא בטומאה' והיחס בינה ובין הגבלת דחיית הטומאה לטומאת מת

בגמרא משמע לכאורה שלא נדחית בציבור אלא טומאת מת ולא שאר טומאות
בגמרא (פסחים סו, ב - סז, א) הובאו שני מקורות לכך שפסח נעשה בטומאה אם היה הציבור טמא. ריש לקיש למד זאת באופן הבא:
'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש', יאמר טמאי מתים ואל יאמר זבין ומצורעין, ואני אומר: אם טמאי מתים משתלחין, זבין ומצורעין לא כל שכן? אלא יש לך שעה שזבין ומצורעין משתלחין ואין טמאי מתים משתלחין. ואיזה זה, פסח הבא בטומאה.

אחר הדברים האלה, העירני הרב הלל בן שלמה שליט"א שמדברי הר"י מלוניל (יומא ו, ב ד"ה ואע"פ) נראה שנקט שטומאה הותרה בציבור: מלבד שימוש של הר"י מלוניל בלשון 'הותרה', הוא גם כותב שזו הסיבה לכך שאין מפרישים את הכהן הגדול לגגין ועליות קודם יום הכיפורים כדי למנוע היטמאותו בטומאת מת, והם הם דברי הגמרא (יומא ו, ב) אליבא דמ"ד טומאה הותרה בציבור ולא דחוייה. ועוד העירני שכן נקט גם הפני יהושע (שבת כא, ב ד"ה מאי). ויעוין עוד בשדי חמד (ח"ג מערכת ט כלל כ) שהתייחס לדברי הפני יהושע הללו. לשון 'הותרה' מוזכרת גם בפיט' יליל שמורים לעמד' (נדפס במחזור לפסח, מהד' פרנקל, עמ' 19), וצ"ע אם באה לאפוקי דחוייה.

פסח לה' | סימן ח
הגדרת הטומאה שדחוייה בציבור

הגמרא הקשתה על דרכו של ריש לקיש, וצידדה בדרכו של ר' יוחנן, שלפיה יש ללמוד זאת באופן אחר:

דאמר קרא 'איש איש כי יהיה טמא לנפשי' [...] איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה לפסח שני, אלא עבדי בטומאה. וכי עבדי בטומאה – **בטמא מת, אבל שאר טומאות לא עבדי**.

לכאורה מפורש במסקנת הגמרא שלא התחדש דין דחיית הטומאה בציבור אלא בטומאת מת בלבד, אך לא בשום טומאה אחרת.

מהמשנה נראה לכאורה שהוא הדין בנוגע לאכילת פסח הבא בטומאה

והנה, נאמר במשנה (פסחים צה, ב):
הפסח שבא בטומאה, לא יאכלו ממנו זבין וזבות נדות ויולדות. ואם אכלו – פטורין מכרת, ורבי אליעזר פוטר אף על ביאת מקדש.

ופרש"י:

לא יאכלו ממנו זבין – דגבי טמא לנפש כתיב 'איש', איש נדחה ואין ציבור נדחין, אבל גבי זיבה אף ציבור נדחין.

מדברי רש"י עולה שחידוש המשנה הוא ששאר הטמאים לא רק שאינם דוחים את הטומאה, אלא הם גם אינם מצטרפים לעשיית פסח הבא בטומאה. וכן כתב המאירי (שם ד"ה המשנה השניה):
שאין אוכלין אותו אלא טמאי מת בלבד שהותרה להם טומאה כמו שביארנו, אבל אם אכלו ממנו שאר הטמאים, אינן חייבי כרת.

מדקדוק לשון המשנה והגמרא משמע שהחילוק בין סוגי הטומאות הוא אחר

ואולם, לשון המשנה היא: 'לא יאכלו ממנו זבים וזבות נדות ויולדות', ולא: 'לא יאכלו ממנו הטמאים בשאר טומאות'. וכלשון המשנה התנסחה גם התוספתא (פסחים ח, ט) בהקשר דומה. ומלשון זו משמע שדווקא **טמאים אלו** לא יאכלו מן הפסח, אך שאר טמאים יאכלו. גם הגמרא הנ"ל עוסקת רק

בהנגדה בין טמא מת ובין זבים ומצורעים, ולא דנה בשאר טמאים. ושם הדבר עוד יותר מובהק, שהרי עצם הלימוד לדחיית הטומאה מבוסס על חילוק בין טומאות היוצאות מן הגוף לשאינן יוצאות מן הגוף, וכמו שכתב רש"י (פסחים סו, ב ד"ה זבין) שזבים ומצורעים 'חמורין מטמאי מתים, שהרי טומאה יוצאה עליהן מגופן', ולא כתב שהחילוק הוא בין טומאת מת לשאר טומאות. ומשמע שבאותה ישעה שזבין ומצורעין משתלחין, נובע שילוח זה מחומרתם, ולפי זה נראה לכאורה ששאר טמאים אינם משתלחים, כגון טמאי שרץ ונבילה. אמנם ייתכן שמכיוון שהסבר זה נדחה למסקנת הגמרא, ולמדו ממקור אחר שטומאת מת נדחית בציבור, אין הוא מחייב. ואע"פ שלא נאמר בגמרא שיש נפקא מינה בין ההסברים, אין הדבר מן הנמנע. ועכ"פ, מלשון המשנה משמע שהאיסור לאכול מפסח הבא בטומאה לא נאמר בכל הטמאים, אלא רק בטמאים שפירטה המשנה.

אין לתרץ שהמשנה והגמרא נקטו בטומאות שבעה מפני שאי אפשר להיטהר מהן באופן מיידי

היה מקום לומר שלא הונגדה טומאת מת אלא לשאר טומאות שבעה, שאם התחילו פחות משבוע לפני פסח אין אפשרות להיטהר מהן, אך בשאר הטומאות יש פיתרון פשוט, לטבול ולהיטהר לאלתר (למ"ד שוחטין וזורקין על טבול יום), ולכן אין מציאות שמעוררת דיון על עשיית פסח בטומאות אלו. וזאת בדומה למה שהשתמשה הגמרא (צג, א) בלשון זו בעניין הדחייה לפסח שני: 'אלו שעושין את השני, הזבין והזבות והמצורעין והמצורעות ונדות ובעלי נדות והיולדות', ולא הזכירה שאר טמאים,² והיינו משום שיכולים לטבול ולהיטהר מיד, וכמו שהבין הרמב"ם (הל' קרבן פסח ו, א), שכתב:

2. בערוה"ש העתיד (קדשים קצא, יג) כתב ששאר הטמאים הושמטו 'משום דאוכלין בראשון', וכך ביאר גם את לשון המשנה והתוספתא הנ"ל. אך דבריו קשים לכאורה, שהרי מסתימת הברייתא משמע שמדובר כאן על פסח רגיל שבא בטהרה ולא על פסח הבא בטומאה, ובפסח הבא בטהרה לית מאן דפליג שאין טמאי שרץ אוכלים בטומאה. וביותר צ"ע, שהרי מבואר בגמרא (פסחים פ, א) וברמב"ם (הל' קרבן פסח ז, ה) שאין תשלומין לפסח הבא בטומאה, ועל כרחנו צריך להעמיד ברייתא זו בפסח הבא בטהרה. וממילא שום טמא אינו אוכל בו.

פסח לה' | סימן ח
הגדרת הטומאה שדחוייה בציבור

אי זה הוא טמא שנדחה לפסח שני? כל מי שאינו יכול לאכול את הפסח בלילי חמשה עשר בניסן מפני טומאתו, כגון זבים וזבות נדות ויולדות ובוועלי נדות. אבל הנוגע בנבלה ושרץ וכיוצא בהם ביום ארבעה עשר – הרי זה טובל, ושוחטין עליו אחר שיטבול, ולערב כשיעריב שמשו אוכל את הפסח.

אולם, נראה שתירוץ זה מועיל רק לדברי הגמרא, אך אין בו כדי ליישב לשון המשנה. ומה שייתכן בביאור לשון הברייתא והגמרא שעוסקות בהקרבת הפסח, אינו עולה לנידון המשנה. זאת משום שהנושא במשנה הוא **אכילת הפסח**, ולא עצם הבאתו, ומי שנטמא בשרץ בלילה אינו יכול להיטהר ולאכול בפסח, דאף אם יטבול בלילה לא יטהר לגמרי אלא יהיה טבול יום, שאסור באכילת קדשים (יבמות עד, ב). ואם כן, עדיין היה לה למשנה להתייחס לאפשרות זו, אם אכן קיים איסור על שאר הטמאים לאכול מפסח הבא בטומאה.

תירוץ התוס' יו"ט והקשיים שבו

התוס' יו"ט (פסחים ט, ד) כתב:

ואם תאמר אמאי תנן זבין כו', לאשמועינן טמאי מגע טומאות? והיה נראה לי לומר דמשום רבותא דאם אכלו פטורים מכרת נקטינהו להנך דטומאה יוצא מגופן ואפילו הכי פטורין.

נראה שתירוץ זה יכול לעלות ארוכה במשנה, אך לא בגמרא, שלא התייחסה לדינו של מי שאכל אלא לעצם הדחייה. ובפירוש קול הרמ"ז על המשניות (פסחים ט, ד) הקשה עוד על דברי התוס' יו"ט:

קשה, דכיון דדווקא טמאי מת דוחים מגזירת הכתוב, אין חילוק בין קל לחמור.

ובאמת לא ברור מה הסברה לחלק בזה. ועכ"פ אף אם נקבל את תירוץ התוס' יו"ט, עדיין תקשה לשון המשנה: הלשון שהציע 'טמאי מגע טומאות' אכן חסרה ועלולה להטעות, אך לא ברור מה החיסרון בלשון 'לא יאכלו ממנו הטמאים בשאר טומאות', המתייחסת בין לטומאות היוצאות מן הגוף ובין לטומאות שאינן יוצאות מן הגוף. ואף שאין לדייק כל כך מכך שהמשנה לא התנסחה באופן מסוים שנראה לנו עדיף, סוף סוף הדיוק אינו ממה שלא נכתב אלא

מהמשמעות הפשוטה של מה שכן נכתב, שממנו משמע שהאיסור לאכול מפסח הבא בטומאה נאמר דווקא לטמאים בטומאות היוצאות מן הגוף.

בגמרא בבכורות מפורש שהחילוק הוא בין טומאות היוצאות מן הגוף לשאינן יוצאות מן הגוף

והנה, בגמרא (בכורות לג, א) נאמר במפורש שחילוק המשנה הוא בין טומאות היוצאות מן הגוף לשאינן יוצאות מן הגוף:

תנו רבנן, בכור³ – אין מאכילין אותו לנדות, דברי בית שמאי; ובית הלל אומרים: מאכילין אותו לנדות. מאי טעמא דבית שמאי, דכתיב: 'ובשרם יהיה לך'; מה התם נדות לא, אף הכא נדות לא. ובית הלל, הני מילי תם, אבל בעל מום, 'הטמא והטהור יחדיו יאכלנו'. ובית שמאי, הני מילי היכא דאין טומאה יוצאה עליו מגופו, אבל היכא דטומאה יוצאה עליו מגופו – לא. דאשכחן דפליג רחמנא בין טומאה יוצאה עליו מגופו לבין שאין טומאה יוצאה עליו מגופו, דתנן: הפסח שבא בטומאה, לא יאכלו ממנו זבים ומצורעין וזבות ונדות ויולדות. ובית הלל: התם הוא דגלי רחמנא 'טמא נפש', אבל הכא – טמא סתמא כתיב, לא שנא.

בפשטות, לא נחלקו בית שמאי ובית הלל אלא בנוגע לאפשרות ללמוד מפסח לבכור בעל מום, אך אלו ואלו מודים שהחילוק של המשנה, שנאמר במקורו לגבי פסח, הוא חילוק בין טומאות היוצאות מן הגוף לטומאות שאינן יוצאות מן הגוף. וכן מסתבר, שכן אין אלו דבריהם כפי שנאמרו על ידם, אלא דיון הגמרא בדעותיהם (ולכן נכתבו הדברים בארמית), ולא מסתבר שהגמרא תרבה מחלוקות ביניהם ללא צורך (שהרי אחר שבית הלל אמרו שאין לדמות פסח לבכור, אין שום צורך לרבות מחלוקת בינם לבין בית שמאי בהבנת המשנה בפסחים), דאפושי פלוגתא בכדי לא מפשינן.

ואולם דברי הגמרא צריכים ביאור, דמאי שנא זבים וזבות משאר הטמאים, והיכן חילקה התורה ביניהם, וכמו שהקשה הרמ"ז. ומתשובת בית הלל אנו

3. בעל מום.

למדים שנלמד הדבר מלשון 'טמא נפש', וצ"ע איך נלמד החילוק בין סוגי הטומאות מלשון זו, שהרי כאמור, מסתבר שטומאת שרץ לא נדחית בציבור משום שאפשר להיטהר ממנה באופן מיידי, ולא נכללה בלשון התורה 'טמא לנפש'.

הסבר החסד לאברהם והקשיים שבו

החסד לאברהם (תאומים; ה' קרבן פסח ז, א) תירץ, שבאכילת פסח מקיימים מצוות עשה, ואילו באכילת פסח בטומאה עוברים על לא תעשה. והסיבה שאין אומרים 'יבוא עשה וידחה ללא תעשה' היא שיש איסור כרת בלאו זה, ואין זה לאו רגיל. ולפי זה, בפסח הבא בטומאה שאין איסור כרת, ידחה עשה ללא תעשה. ולפי זה הקשה מדוע לא יאכלו ממנו זבים וזבות, ותירץ שהם התמעטו מדרשת הגמרא (פסחים סז, א): 'יש לך שעה שזבין ומצורעין משתלחין ואין טמאי מתים משתלחין. ואיזה זה, פסח הבא בטומאה'. וסיים החסד לאברהם:

ומעתה לענין טמא שרץ, דלא גלי קרא לא לאסור ולא להתיר, ממילא מוקמינן⁴ אדינא. דניהי שההתעסקות בפסח אסור, דלא שייך אתי עשה ודחי לא תעשה דהא אפשר לקיים ההתעסקות על ידי אחרים, וכל שאפשר לקיים שניהם לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה – מכל מקום באכילה שריא, דאתי עשה דאכילת פסח שאי אפשר לקיימה על ידי אחר ודחי ללא תעשה דטמא שרץ, דלית בה כרת בפסח.

לכאורה קשה לומר כן: ראשית, נראה פשוט לכאורה שהאיסור לאכול קדשים בטומאה מבטל את המצווה שבאכילה זו, דלאו רצון שמיא קא עביד, דהתורה לא ציוותה לאכול במצב כזה. ולפי סברתו, לכאורה היה לנו להתיר לאכול קדשים שיצאו מירושלים משום שאתי עשה ודחי לא תעשה, ולאכול מעשר שני בטומאה, ולברך ברכת המזון כנגד ערווה אם אי אפשר בעניין אחר, ולהוכיח את עמיתנו באופן של נשיאת חטא אם איננו יודעים להוכיח כראוי, וכו'. וכל זה אינו מסתבר, דנראה שהלאוין והאיסורים **הקשורים לעשה**

4. כנדצ"ל. ובנדפס: מוקמינן.

פסח לה' | סימן ח
הגדרת הטומאה שדחוייה בציבור

מגדירים את העשה עצמו, ולא נאמר עשה דוחה לא תעשה אלא במפגש מיקרי של עשה ולא תעשה **שאינם קשורים** זה בזה.⁵

שנית, אף שעשה אינו דוחה לא תעשה שיש בו כרת, מסתבר שעשה דפסח כן ידחה – הן משום שגם בו יש כרת, הן משום שפסח דוחה שבת אף שיש בה כרת, וכפי שכתב האמרי משה (פודהוצר; ס"י מה ד"ה אמנם): 'עשה דפסח דוחה שבת, דיש בה עשה ולא דכרת'. שלישית, דברי החסד לאברהם באו לבאר את שיטתו ההלכתית של הרמב"ם (ה' קרבן פסח ז, ח) שפסק שטמאי שרץ אוכלים בפסח הבא בטומאה, ולפי זה לא מובן איך הסתמך על הדרשה בדף ס"ז, שהיא דרכו של ריש לקיש שנדחתה למסקנת הגמרא שם.

הבנה שמדין התורה מותר לכל הטמאים לאכול מן הפסח הבא בטומאה

והנה, בגמרא (צה, ב) התבאר דין המשנה:

זבין וזבות נדות ויולדות שאכלו בפסח שבא בטומאה, יכול יהו חייבין? תלמוד לומר 'כל טהור יאכל בשר', 'יהנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטמאתו עליו ונכרתה' – נאכל לטהורים חייבים עליו משום טמא, ושאינו נאכל לטהורין אין טמאין חייבין עליו משום טמא.

מדברי הגמרא משמע שלא התמעטו טמאים אלו אלא מכרת, אך לאו מיהא איכא. ואולם הצ"ח (פסחים צה, ב ד"ה אלא) כתב שטמאים אלו מותרים מן התורה באכילה מן הפסח, שהרי מקור האיסור לאכול קדשים כשהאדם האוכל טמא התבאר בגמרא (מכות יד, ב):

5. ובה מיושבת גם קושיית הערוך לנר (כריתות י, א ד"ה בגמרא לא יאכלו) על הדין שנאמר במשנה (פסחים צה, ב): 'הפסח שבא בטומאה, לא יאכלו ממנו זבין וזבות נדות ויולדות, ואם אכלו פטורין מכרת', והקשה הערוך לנר מדוע לא יבוא עשה וידחה ללא יעשה שאין בו כרת, ונתיר להם לאכול מן הפסח. ובכתר ישועה (לרמ"ב מסוואלק; כריתות שם ד"ה לא יאכלו) נדחק ליישבו, יעו"ש. ולפי האמור מיושב היטב, שהלאו קשור לעשה, ובכהאי גוונא שהפה שאמר עשה דוחה לא תעשה, הוא הפה שאמר שבמצב זה לא חלה עשה כלל.

טמא שאכל את הקדש – בשלמא עונש כתיב: 'והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה', אלא אזהרה מניין? ריש לקיש אומר: 'בכל קדש לא תגע'. רבי יוחנן אומר, תני ברדלא: אתיא טומאתו טומאתו, כתיב הכא: 'וטומאתו עליו ונכרתה', וכתוב התם: 'טמא יהיה עוד טומאתו בו', מה להלן עונש ואזהרה, אף כאן עונש ואזהרה.

מבואר בגמרא שלדעת ר' יוחנן יש תלות בין עונש הכרת ובין האזהרה ושניהם נלמדים מאותו מקור, ולפי זה במקום שאין כרת אין אזהרה, דלא קרינן ביה 'וטומאתו עליו', עד כאן דברי הצ"ח. והרמב"ם (הל' פסולי המוקדשין יח, יב) פסק כר' יוחנן, שהלכה כמותו מריש לקיש. ולפי זה נראה שלר' יוחנן בפסח הבא בטומאה אין כלל איסור אכילה בטומאה, ומדין תורה מותר לכל הטמאים לאוכלו. ולפי זה היה מקום לתרץ את הקושיה ולומר שחז"ל הם שגזרו על הטמאים בשאר טומאות שלא יאכלו מן הפסח הבא בטומאה, וחילקו חז"ל בגזירתם בין טומאות חמורות לטומאות קלות.

בגמרא בבכורות נראה שדין המשנה הוא דין תורה

ואולם, לשון הגמרא בבכורות היא: 'התם הוא דגלי רחמנא טמא נפשי'. ולשון בית שמאי היא: 'אשכחן דפליג רחמנא בין טומאה יוצאה עליו מגופו לבין טומאה שאין יוצאה עליו מגופו', ומלשונות אלו נראה שהבינו את חילוק המשנה כדין תורה, ונמצא שבמקום שיתורץ בזה הקושי הראשון הנ"ל על חילוק הגמרא בבכורות, נולד לנו קושי נוסף, שהסוגיות סותרות בעניין תוקף האיסור על טמאים אלו לאכול בפסח הבא בטומאה. וצ"ע.

והיה מקום לומר שבאמת נידון המשנה הוא מדרבנן בלבד וכמו שהוכיח הצ"ח, ובבכורות לא התייחסו לעצם דין המשנה, אלא לחיוב בפסח הבא בטומאה. דהיינו, שעצם העובדה שחכמים אסרו על טמאים אלו לאכול בפסח, מלמדת שהם אינם מחויבים בו מדאורייתא, שאם היו מחויבים בפסח מדאורייתא, לא היו חכמים עוקרים מצוות עשה דפסח שיש בה כרת. אך יד

6. כן גרסת השטמ"ק. ולפינו: 'לבין שאין טומאה יוצאה עליו מגופו', והמשמעות זהה.

פסח לה' | סימן ח
הגדרת הטומאה שדחוייה בציבור

הדוחה נטויה, שהרי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה אפילו כשמדובר על פסח שהמבטלו ענוש כרת, וכבר מצינו (יבמות ז, ב) שגזרו טומאה על הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר אף במחיר של הפסד הפסח, וכן אסרו להזות על טמא מת שחל שביעי שלו בערב פסח שחל בשבת. וגם בסברה לא נראה שמדין תורה הטמאים אינם אסורים לאכול בפסח אך גם אינם חייבים בו. דאם אין עליהם איסור לאכול, בפשטות אין סיבה לפוטרים.

בספרי זוטא מתחדש איסור דאורייתא באכילת זב בפסח הבא בטומאה

והנה, נאמר בתורה (במדבר ה, ב): 'צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש'. ובספרי זוטא על פסוק זה דרשו:
דבר אל בני ישראל, לרבות ערי חומה. ובצד השני וישלחו זב, שבשעה שהן עושין הפסח בטומאה זבין וזבות יולדות לא היו אוכלין ממנו ואם אכלו הרי אלו פטורין.

נראה בפשטות שהביטוי 'בני ישראל' מתפרש כאן במשמעות של מחנה ישראל, שהוא מקום מושבם של בני ישראל בהיותם במדבר. וכוונת המדרש בדרשה ד'וישלחו זבי להקשות, שהרי זב אינו משתלח מערי חומה (וכמבואר בריש דברי המדרש שם), ואיך קָלְלוּ הפסוק בכלל אחד עם מצורע? ומכך למד המדרש שיש מצב שבו בני ישראל משלחים מתוכם את הזב, והיינו בפסח הבא בטומאה. ונראה שהדרשה הזו נצרכת כיון שבאמת אין איסור מן התורה לאכול בטומאה קרבן הבא בטומאה, וכפי שהוכיח הצ"ח, וקמ"ל המדרש שאף על פי כן אסור מן התורה לזבים לאכול בפסח.

7. ולעניין אֶזְכוֹר טמא מת בפסוק זה, הובאה לעיל דרשת הגמרא (פסחים סו, ב) הלומדת ממנו שטומאת מת דחוייה בציבור. ויעוין בתורה תמימה לפסוק זה (הערה ד), שהעיר כי דרשה זו לא התקבלה להלכה וכנ"ל, והציע דרשה חלופית אליבא דהלכתא. ועכ"פ דברי הספרי זוטא שרירים וקיימים.

לפי זה מיושבים דברי הגמרא בבכורות, ואינם סותרים לדברי הצ"ח

לפי דרשה זו מיושבים דברי הגמרא בבכורות שראתה בכך איסור תורה, ואין הדבר סותר למה שהוכיח הצ"ח. דבאמת מהדרשה במכות י"ד אין לאסור על הטמאים הללו לאכול בפסח הבא בטומאה, והדבר נלמד מדרשת הספרי זוטא. וגם הקושי הראשון מיושב, דנמצא בידינו מקור לחילוק מדין תורה בין טומאות היוצאות מן הגוף לטומאות שאינן יוצאות מן הגוף.

ואמנם דרשת הספרי זוטא לא הובאה בגמרא, אך אין זה מן הנמנע שהדברים עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. וכפי שמצוי טובא שגמרות שונות משלימות זו את זו, כך אפשרי שהספרי זוטא ישלים לדברי הגמרא. ובנידון דידן, הספרי זוטא מהווה מקור להנחה שמופיעה להדיא בגמרא, שיש חומרה יתירה בטומאות היוצאות מן הגוף.

ב. הוכחות נוספות לכך שטמאי מגע אוכלים בפסח הבא בטומאה

מדברי הגמרא בעניין מחצה טהורים ומחצה טמאים מוכח שטמאי מגע אוכלים בפסח הבא בטומאה

עוד נאמר בגמרא (פסחים פ, א):

איתמר, היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין – אמר רב: מטמאין אחד מהן בשרץ.

מבואר בגמרא שמעשה זה נועד ליצור מציאות של רוב טמאים, ולהתיר עשיית פסח בטומאה. והנה, יתרון טומאת שרץ על טומאת מת הוא בכך שאינה טומאת שבעה, ואינה מונעת את האדם להיטהר תוך זמן קצר ואף להקריב קרבן חגיגה בחוה"מ. ואולם אם נאמר שטמא שרץ אינו אוכל בפסח הבא בטומאה, יעורר הדבר שאלה קשה – מדוע פוסלים אותו מן הפסח ולא מטמאים אותו בטומאת מת, והרי הפסד פסח חמור בהרבה מהפסד קרבן חגיגה.⁸ ועל

8. וגם אין תשלומין לפסח הבא בטומאה.

פסח לה' | סימן ח
הגדרת הטומאה שדחוייה בציבור

כרחנו צריך לומר שטמא שרץ אוכל בפסח הבא בטומאה, ולכן אין הפסד בכך שייטמא בטומאת שרץ.

וכן כתב רבינו חננאל:

כיצד, כגון שהיו מאה טהורין ומאה טמאים, נטמא אחד מן הטהורים – נמצאו הטמאין מאה ואחד, והטהורין צ"ט.

הרי מבואר בדבריו שטמא השרץ מצטרף למניין העושים פסח בטומאה, ומשמעות הדבר היא שטומאת שרץ שווה לטומאת מת ונדחית גם היא בציבור.⁹

גם מדברי הגמרא בעניין אכילת יולדת בפסח מוכח שלא רק טומאת מת דחוייה בציבור

בגמרא (כריתות י, א) דנו ביולדת שבתוך ימי הטוהר שלה ילדה וולד נוסף, האם מונה לשני ימי טוהר, הכוללים איסור לאכול בקדשים. בתוך הדיון התברר שאכילת מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה תלויה במחלוקת אמוראים בשאלת מעמדו של מחוסר כיפורים, וכפי שיתבאר באורך בסימן הבא.

הערוך לנר (שם ד"ה וזורקין) הוכיח מדברי הגמרא הללו שהותרו גם טומאות שאינן טומאת מת. והיינו משום שמחוסר כיפורים אסור באכילת קדשים, כמבואר בגמרא (יבמות עד, ב) וברמב"ם (הל' פסולי המוקדשין יח, יד והל' מחוסרי כפרה א, א), ונמצא שיש כאן חידוש יוצא מן הכלל בפסח הבא

9. וזאת בשונה ממה שכתבו המרכבת המשנה (חעלמא; הל' קרבן פסח ז, א ד"ה לכן סובר) והפרי יהושע (פסחים סז, א ד"ה ודע), בדעת הרמב"ם שרק טומאת מת נדחית בציבור (ויעוין בזה בסימן הבא), שאותו אחד שנטמא בשרץ אינו מצטרף לא למניין הטמאים ולא למניין הטהורים, ולשיטתו במקרה שתיאר ר"ח נוצר רוב של מאה לעומת תשעים ותשע, ולא רוב של מאה ואחד. ובאמת בגמרא (פ, ב) מבואר שזבים שטומאתם לא הותרה בציבור מצטרפים לטהורים, ולכן במקרה של שליש טמאי מתים ושליש טהורים ושליש זבים, טומאת המת אינה נדחית בציבור. אמנם נראה שאין הכרח להקשות על הרמב"ם מסוגיה זו, וניתן להבין שרוב טמאים היינו רוב שאוכלים בטומאה ולא רוב שעובדים בטומאה.

בטומאה, שמחוסר כיפורים אוכל בו. ובזה ראייה נוספת שהותרו טומאות נוספות ולא רק טומאת מת, שהרי אם לא נדחית אלא טומאת מת, מאי איכפת לן אם הוא כזב או לא. ואע"פ שהובא בגמרא הסבר נוסף שלפיו לא נאמר כל זה, מכל מקום לא נדחתה ההנחה שבהסבר זה – שטמא מת אינו הטמא היחיד שאוכל בפסח הבא בטומאה.

ג. הוכחות לכך שרוב טמאי שרץ רשאים לעשות פסח בטומאה

בכמה מקומות בגמרא מפורש לכאורה שגם טומאת שרץ נדחית בציבור
מכל האמור הוכח שטמאים נוספים יכולים, ובפשטות אף מחויבים, להצטרף לפסח הנעשה בטומאת מת ולאכול ממנו. יתר על כן, נראה שמשלושה מקומות שונים בש"ס יש להוכיח שגם לעניין עצם דחיית הטומאה, כל טומאה שאינה יוצאת מן הגוף היא דחוייה בציבור, ונפק"מ למקרה שרוב ציבור טמאים בטומאת שרץ או נבילה, אף שכמובן מקרה זה אינו מצוי כלל. ואלו הם שלושת המקומות:

(א) בגמרא (פסחים עט, א) נאמר שכאשר הסכין שבו שוחטים את הקרבנות טמא בטומאת שרץ, ניתן לעשות פסח בטומאה, משום שטומאה דחוייה בציבור.¹⁰

(ב) בגמרא (זבחים כב, ב) נאמר שלמ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, רוב ציבור טמאי שרץ דוחה את הטומאה.¹¹ והרמב"ם (הלי קרבן פסח ו, א) פסק

10. בקרני ראם (קובנר; פסחים שם ד"ה שם גמ' אבל) הקשה דלכאורה ברגע השחיטה הבהמה עדיין לא מתה ולא נטמאת מדאורייתא, ויעוין שם מה שתירץ.

11. ושם נאמר כלל: 'כל שביחיד נדחה, בציבור עבדי בטומאה'. ולכאורה יש להקשות על כלל זה, שהרי במקרה של טומאות היוצאות מן הגוף, היחיד נדחה מפסח ראשון ואילו הציבור אינם עושים בטומאה. נראה שביאור הדברים הוא שהלשון 'ביחיד נדחה' מכוונת לדרשת 'איש איש' (פסחים ז, ב) שממנה למדו שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ולמדה הגמרא שדווקא איש

פסח לה' | סימן ח
הגדרת הטומאה שדחוייה בציבור

שאינן שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ראייה זו הובאה בצ"ח (פסחים צ, ב ד"ה וגם) בשם הרב אברהם שיק.

(ג) בגמרא (פסחים סט, א-ב) הזכירו את טמא שרץ כמי שביחיד נדחה ובציבור עבדי בטומאה, ומפורש יוצא מזה שטומאת שרץ דחוייה בציבור. וכבר עמד בזה הערוך לנר (כריתות י, א ד"ה וזורקין). וכן מבואר בדברי רש"י (שם ד"ה וכל):

וטמא שרץ נקט משום פלוגתא גביה הוא בפרק האשה, וכיון דקא סבר אין שוחטין וזורקין על היחיד אלא נדחה לשני, על כרחך ציבור עבדי בטומאה אם ירצו.¹²

כעין זה מבואר ברש"י במקום נוסף (יומא ז, א ד"ה כל):
כל טומאת מת בצבור שרייה רחמנא – דכתיב 'איש כי יהיה טמא לנפשי יעשה פסח שני, איש נדחה לפסח שני, ואין צבור נדחין, אבל זבין ומצורעין, נדות ויולדות, שטומאתו יוצא עליו מגופו, לא הותרה. ובוועל נדה כנדה.

וכן בדברי התוס' (זבחים יז, ב ד"ה קסבר):
דלא אישתראי בצבור אלא טמא מת, והוא הדין טמא שרץ, דאין טומאה יוצאה מגופו, בק"ו ממת, כדאיתא לקמן (זבחים כב, ב).

סיכום ומסקנות

(א) עלה בידנו שכל טומאות מגע נדחות בציבור ולא רק טומאת מת, ואולם כיוון שטומאה דחוייה בציבור ולא הותרה, היכא דאפשר יש חיוב על הטמאים בהן לטבול ולאכול פסח (או כל קרבן אחר) בטהרה, ולא להזדקק לדחיית הטומאה. בסימן הבא יעוין בשיטת הרמב"ם בעניין זה.

נדחה ולא ציבור. ולא התרבו מדרשה זו אלא טומאות הדומות לטומאת שרץ, דהיינו שאינן יוצאות מן הגוף.

12. לכאורה משמע שעשיית הפסח במצב כזה אינה חובה אלא רשות. וצ"ע.

פסח לה' | סימן ח
הגדרת הטומאה שדחוייה בציבור

(ב) כלים הטמאים בטומאות מגע ומשמשים לעשיית הפסח ולא ניתן לדחות את השימוש בהם ללילה, אינם חייבים בטבילה, מפני שאין בטבילתם תועלת כל כך, ואין חיוב לעלות מטומאה גמורה לטומאת טבול יום.

(ג) כל זה אמור במקרה שאין רוב ציבור טמאי מתים, אך אם רוב ציבור טמאי מתים והטומאה בכל מקרה תידחה, אין חיוב על טמאי מגע לטבול, בין אנשים ובין כלים, אלא מצטרפים לטמאי המתים ועושים גם הם את הפסח בטומאה, וכן טמא מת בשביעי שלו אינו מחויב לטבול.

(ד) הטמאים בטומאות היוצאות מן הגוף – זבים, זבות, נידות, יולדות ומצורעים, וכן טבולי יום מטומאות אלו (כגון שנטמאו בלילה), יימנעו מעשיית הפסח, אפילו אם בא בטומאה. ואם אכלו, פטורים מכרת וממלקות.

סימן ט

שיטת הרמב"ם בהגדרת הטומאה שדחוייה בציבור

פתיחה

ההלכה קובעת כי 'טומאה דחוייה בציבור', כלומר – אם הציבור טמא, מותר להקריב את קרבנות הציבור הקבועים (פסחים סו, ב - סז, א). בכלל היתר זה הקרבת הפסח, ואף אכילה מבשרו (שם עו, ב). בסימן הקודם התבאר שמדברי חז"ל והראשונים עולה שהדין שטומאה דחוייה בציבור מתייחס לכל טומאות מגע, דהיינו כל הטומאות שאינן יוצאות מן הגוף, ולא רק לטומאת מת כפי שניתן היה להבין. בסימן הנוכחי תתברר בשיטת הרמב"ם בעניין זה.

א. דברי הרמב"ם והקשיים שמתעוררים מהם

שני קשיים בחילוק הרמב"ם בין עצם דחיית הטומאה לבין הצטרפות לפסח הבא בטומאה

כתב הרמב"ם (הלי ביאת המקדש ד, יב):

היו רוב הקהל שמקריבין אותו טמאין למת [...] הרי זה יעשה בטומאה [...] אבל הטמאים בטומאה אחרת, כגון זבין וזבות ונדות, וטמאי שרץ ונבלה וכיוצא בהן – לא יתעסקו בו ולא יכנסו לעזרה.

לכאורה מבואר מדבריו שאין נדחית בציבור אלא טומאת מת בלבד. וכן כתב במקום נוסף (הלי קרבן פסח ז, א), ואף הסתמך על דבריו בהלי ביאת המקדש: רבים שהיו טמאי מת בפסח ראשון [...] אם היו רב הקהל טמאי מת [...] יקריבו כולם הפסח בטומאה [...], ודבר זה בטומאת המת בלבד, כמו שבארנו בביאת המקדש.

פסח לה' | סימן ט
שיטת הרמב"ם בהגדרת הטומאה שדחיה בציבור

ואולם, בהמשך דבריו (שם, ח) כתב הרמב"ם:

פסח שהקריבוהו בטומאה – הרי זה נאכל כטהור, שמתחילתו לא בא אלא לאכילה. ואינו נאכל לכל טמא, אלא לטמאי מת שנדחית להם הטומאה הזאת, ולכיוצא בהם מטמאי מגע טומאות; אבל הטמאים שהטומאה יוצאה עליהם מגופם, כגון זבים וזבות נדות ויולדות ומצרעים – לא יאכלו ממנו. ואם אכלו, פטורין.

מדברי הרמב"ם נראה שמחלק בין עצם הדחייה לבין ההצטרפות לפסח הנעשה בטומאה, שהדחייה היא רק בטומאת מת אך הצטרפות לפסח היא גם בטומאות מגע, והם מצטרפים דווקא לפסח ולא לשאר הקרבנות שאליהם התייחס הרמב"ם בהל' ביאת המקדש, משום שדווקא בפסח יש הכרח לאכול.¹ דא עקא, כבר הקשה הלחם משנה (שם ז, א): 'אמאי גבי אכילה אמרינן דאינו נאכל אלא לטמא והוא הדין לטמא שרץ, וגבי דחיית הטומאה אמרינן דאינו אלא למת בלבד', ונשאר בצ"ע.

ועוד קשה, שחילוק זה נסתר לכאורה מהגמרות בזבחים כ"ב ופסחים ס"ט וע"ט שהובאו לעיל (עמ' רנד-רנה), שנוקטות שטומאת שרץ נדחית בציבור אף כגורם בלעדי לעשיית הפסח בטומאה.² וכשיטת הרמב"ם כתבו גם המאירי

1. בקול הרמ"ז (על המשניות פסחים ט, ד) כתב שכוונת הרמב"ם בלשון 'טמאי מגע טמאות' לטמאים בטומאת מת, שנטמאו באותם אופנים שאין הנזיר מגלח עליהם (יעוין ברמב"ם הל' נזירות ז, ו). ודבריו צריכים ביאור, דלכאורה אין סברה להחמיר בטומאה קלה יותר מטומאה חמורה, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון. ופשט הלשון מורה בעליל שהכוונה לכל הטומאות שמטמאות במגע, ולא לסוג אחר של טומאת מת. והטומאות שהזכיר הרמ"ז אינן טומאות מגע בהכרח. ומלבד זאת, הלשון 'מגע טמאות' כבר נזכרה ברמב"ם (הל' תרומות ז, ח) ביחס לכלל הטומאות שאינן יוצאות מן הגוף. והרמ"ז נדחק לפירושו משום שהניח שלא נדחתה אלא טומאת מת בלבד ולא שאר טומאות מגע, וכהבנת התוס' יו"ט הנ"ל. אמנם לפי האמור בבכורות ל"ג, יש לנקוט שגם שאר טומאות מגע נדחו. וכבר כתב כן בקצרה הכס"מ (הל' קרבן פסח ז, ח). ויעוין עוד במעשה רקח (הל' קרבן פסח ז, ח) שהקשה על הרמ"ז.

2. וביותר קשה מזה על השירי מנחה (לר' יששכר בערל ממיקלאש; פסחים פ, א ד"ה ומתוך) שכתב בביאור דעת הרמב"ם שרק טומאת מת הותרה: 'מאי דגלי החוקה גלי, ומה דלא גלי לא גלי,

פסח לה' | סימן ט
שיטת הרמב"ם בהגדרת הטומאה שדחיה בציבור

(יומא ו, ב ד"ה קרבן) והסמ"ג (ל"ת שה ד"ה גרסינן ביומא), שטומאת שרץ אינה נדחית בציבור.

ב. הבנת הצ"ח והסתעפויותיה

א. צ"ח: הרמב"ם סבר שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ אך שוחטים וזורקים על טבול יום דשרץ, ולכן הצריך טבילה והתיר רק את טומאת מת ולא את טומאת שרץ

הצ"ח (פסחים צ, ב ד"ה והנלע"ד בזה) כתב:

והנלע"ד בזה, דודאי ילפינן קל וחומר: אם טמא מת הטעון הזאה שלישי ושביעי הותר, ק"ו טמא מגע, כדאמרין שם בזבחים. אלא דכיון דסובר הרמב"ם דשוחטין וזורקין על טבול יום דשרץ, אם כן ממילא ליכא למלפיה בק"ו מטמא מת, דשאני טמא מת דלית ליה תקנתא בטבילה, מה שאין כן טמא שרץ דאית ליה תקנתא.

ואין לך בו אלא חידושו, וכביכול אין בחז"ל התייחסות אלא לטומאת מת, ולא היא. ויש להעיר גם על שאר דבריו שם, שלכאורה עירב מין בשאינו מינו בכך שהעמיד את סוגיה בפסחים דמטמאין אחד מהן בשרץ במציאות רחוקה שיש שם סריס שנולדו בו סימני סריס, ללא כל הכרח, וצ"ע. ואולי חל שיבוש כלשהו בהעלאת הדברים על הכתב, וכמבואר שם לעיל מינה (ד"ה ועתה) שקטע זה לא נדפס מכתב היד אלא מדברים שאמר המחבר בעל פה, והשומע (או השומע מהשומע) כתבם מן הזיכרון.

כעין דברי השירי מנחה בביאור מקורו של הרמב"ם, כתב גם בלחמי תודה (הורויץ; דרוש לשבת הגדול תקי"ע, דף סז ע"א-ע"ב ד"ה ובוזה): 'מדלא כתיב בהאי קרא דוישלחו מן המחנה טמא שרץ בהדיא, וגם על זה קשה כנ"ל. ולקמן (עמי רעה) יעוין בשיטת הלחמי תורה בביאור סברתו של הרמב"ם. ויעוין עוד בבית יצחק (יו"ד א, מז, יג; ב, יז בשולי המכתב) שעסק במקורו של הרמב"ם ובסברתו, ואכמ"ל.

ביאור דבריו: עקרונית טומאת שרץ הייתה אמורה להידחות בציבור, אך בפועל היא אינה נדחית, והסיבה לכך היא שאפשר לטבול ולעשות את הפסח בהיתר ללא דחיית הטומאה. והסוגיה בזבחים סברה שאין חילוק בין טמא שרץ לטבול יום דשרץ, ולכן הבינה שאם אין שוחטים וזורקים על טמא שרץ – ממילא אין לו תקנה, ובציבור עבדי בטומאה, אך הרמב"ם פסק שיש חילוק בין טמא שרץ לטבול יום דשרץ ולכן נקט שטומאת שרץ אינה נדחית בציבור אלא רק טומאת מת.

כעין דברי הצ"ח הללו כתבו אחרונים רבים בדעת הרמב"ם: קרבן חגיגה (גלאנטי; דף יא ע"א), מרכבת המשנה (הל' קרבן פסח ז, א סד"ה גם י"ל כיון) בדרכו השנייה, קרן אורה (זבחים כב, ב ד"ה ולדברי), הר המוריה (הל' ביאת המקדש ד, יב ד"ה לא יתעסקו), יכהן פאר (זבחים כב, ב ד"ה והנה), דרשות מהר"ם (שפירא; דרוש יא ד"ה ובזה יתורץ), וכן אחרונים נוספים שיוזכרו להלן במהלך הדיון בשיטת הצ"ח.

קושי על כך מהבנת הגמרא שהסבור שטומאת שרץ אינה נדחית, סבור ששוחטים וזורקים על טמא שרץ

ואולם, קשה על כך מדברי הגמרא (זבחים שם):

טמא פסול. אמרו זקני דרום: לא שנו אלא טמא שרץ, אבל טמא מת מתוך שמרצה בציבור, מרצה נמי ביחיד. אי הכי, טמא שרץ נמי ליתי בקל וחומר מטמא מת, מה טמא מת שטעון הזאה שלישי ושביעי – מרצה, טמא שרץ שאינו טעון הזאה ג' ושביעי – אינו דין שמרצה! קסברי זקני דרום: מכפרין כמתכפרין, מה מתכפרין טמא מת אין, טמא שרץ לא, אף מכפרין טמא מת אין, טמא שרץ לא. מאי קסברי? אי קסברי: אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, אמאי לא עבדי ציבור בטומאה? הא כל שביחיד נדחה, ציבור עבדי בטומאה! אלא קסברי: שוחטין וזורקין על טמא שרץ.

בגמרא מבואר שממה שקבעו זקני דרום שטומאת שרץ אינה דחיה בציבור, מוכח שהם סבורים ששוחטין וזורקין על טמא שרץ. ולכאורה לפי תירוץ הצ"ח קשה להבין את המסקנה הזו, שהרי ייתכן שזקני דרום סברו כרמב"ם, שאין

שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ואעפ"כ טומאת שרץ אינה דחיה בציבור מפני שאפשר לטבול, ועל טבול יום דשרץ שוחטין, וכדמסבר לה הצ"ח בדעת הרמב"ם.

תירוץ הצ"ח הראשון: הגמרא בזבחים מדברת על טמא שרץ שטבל

וכבר עמד בזה הצ"ח, ותירץ בשני אופנים. באופן ראשון: 'ימה שאמרו שם בזבחים דקסברי זקני דרום שוחטין וזורקין על טמא שרץ, אי בעית אימא אמינא דגם כן היינו טמא שרץ שטבל'.³ דהיינו, שתירוץ הצ"ח לקושי על הרמב"ם – הוא גופא מה שהכוונה הגמרא בזבחים לומר: שהאפשרות לטבול היא הסיבה לכך שלא נדחית טומאת שרץ בציבור. וכן כתבו הקרבן חגיגה (שם) והקרבן אורה.

לכאורה נראה שהבנה זו אינה מרווחת בלשון הגמרא, שהרי פשט הלשון מורה שטמא שרץ היינו ממש, וטמא שרץ שטבל נקרא 'טבול יום דשרץ' ולא 'טמא שרץ'. ובפרט קשה פירוש זה לאור העובדה שמצינו בגמרא במקומות רבים את הלשון 'שוחטין וזורקין על טמא שרץ' (פסחים סט, ב; פ, ב; צ, א),

3. באבן האזל (הל' ביאת המקדש ד, יב אות א) הבין שתירוץ הצ"ח הוא ש'מה דאמרינן בהא דזקני דרום דנילף טמא שרץ בק"ו מטמא מת, היינו טבול יום'. וכן הבין גם הערוך לנר (כריתות י, א ד"ה וזורקין). אמנם, לכאורה מפורש בדברי הצ"ח שהסיבה שהרמב"ם לא קיבל את המורם מדברי הגמרא היא שלשיטתו טמא שרץ יכול לטבול ואז לא יצטרך לדחיית הטומאה, משא"כ לדעת זקני דרום אין תועלת משמעותית בטבילה זו. ומוכח דלפי הגמרא יש להתיר טומאת שרץ בציבור אף ללא טבילה, ולא כתב הצ"ח דטמא שרץ היינו טבול יום אלא בביאור דברי הגמרא לאור הקושי המתעורר מדבריו. ואדרבה, העובדה שהרמב"ם סבר דשוחטין וזורקים על טבול יום דשרץ, היא לדעת הצ"ח הסיבה לכך שלא התיר טומאת שרץ בציבור ללא טבילה, כפי שהתירו זקני דרום. ולכאורה אין בדברי האבן האזל התייחסות לתירוץ הצ"ח העיקרי, שהרמב"ם לא קיבל את העולה מדברי הגמרא בזבחים מכיוון שפסק דשוחטין וזורקין על טבול יום דשרץ. ודן רק בתירוץ הצ"ח לקושי המתעורר מתירוץ זה. וצ"ע. ואולם נראה שכוונת מהר"ם גלאנטי (הובא בשער המלך הל' קרבן פסח ו, ו ד"ה וראיתו) להבנה שהבינו הערוך לנר והאבן האזל בדברי הצ"ח. ויעוין בשער המלך שם שהקשה על תירוץ זה, וקושייתו לא קשה על דברי הצ"ח לפי המתבאר.

ומגופן של הסוגיות מוכח שהכוונה לטמא שרץ שלא טבל, ואכמ"ל. וכן מצינו בהמשך הסוגיה בזבחים (כג, א) שימוש בלשון זו במשמעות של טמא שרץ ממש.

מלבד כל זה, הקשה בשער המלך (הל' קרבן פסח ו, ב ד"ה ולע"ד אחריו) מכך שבגמרא בפסחים (סט, א-ב) מבואר שהדין שטומאת שרץ נדחית בציבור, מקובל גם לדעה הסבורה שאין שוחטין על טמא שרץ אך שוחטין וזורקין על טבול יום דשרץ, ודלא כדברי הצ"ח שתלה את דחיית הטומאה בכך ששוחטין וזורקין על טמא שרץ ועל סמך זה יישב את הקושי על הרמב"ם.

תירוץ הצ"ח השני: הגמרא בזבחים היא כריש לקיש בפסחים, והרמב"ם פסק כר' יוחנן

עוד תירץ הצ"ח:

ואי בעית אימא אמינא דסוגיא דהתם למאן דדריש 'במועדו' ואפילו בטומאה, ועיין בתוס' שם בד"ה אי הכי, מה שכתבו בשם ר"ת, ומעתה הותרו ציבור בטומאה בין טמא מת ובין טמא שרץ. ומה שנדחק ר"ת שם דאם כן אפילו זבים נמי, יש לומר דגלי רחמנא 'לנפש' למעוטי זבין ומצורעין כדאיתא בפסחים ס"ז ע"א, וכיון דמועדו כולל כל טומאות, אין לנו למעוטי מ'לנפש' [אלא] רק הני דחמירי מטמא לנפש, ולא טמאי מגע דקילי.

ביאור דבריו, שלדעת ריש לקיש הלומד מדרשת 'במועדו' שפסח בא בטומאה, אין חילוק בין טומאת מת לשאר טומאות, ונדחית גם טומאת שרץ, וכך סברו זקני דרום. אך למאי דקיי"ל כר' יוחנן, שלמד את הדחיה מ'איש כי יהיה טמא לנפש', איש ולא ציבור – אין נדחית אלא טומאת מת בלבד. ור"ת בתוס' העלה את האפשרות שמ'במועדו' לומדים היתר נרחב יותר מההיתר הנלמד מ'לנפש', אך דחה אותה, מפני שי"אם כן אפילו זב ומצורע' יותרו בפסח הבא בטומאה, וזה וודאי אינו, שהרי אם כל הטומאות היו נדחות בציבור, הייתה הגמרא בזבחים דנה בכולן ולא רק בטומאות מת ושרץ. והצ"ח כתב להשיב על דחייתו של ר"ת, וחדש דזבים מתמעטים מדרשת 'לנפש', אף לריש לקיש שלא דורש דרשה זו לעצם דחיית הטומאה.

ואולם, לכאורה לא ברור מה היסוד להנחת הצלי"ח ש'במועדו כולל כל טומאות' אף לאחר שמתחשבים בדרשת 'לנפש'. דמה שכתבו תוס' שאם דחיית הטומאה הייתה נלמדת רק מדרשת במועדו היה מקום לומר שנדחות כל הטומאות, אינו מפני שדרשה זו מרבה אותן באופן מפורש, אלא מפני שהיא אינה ממעטת אותן, דלא נאמר בה חילוק בין טומאה לטומאה. וממילא לפי תירוץ הצלי"ח שגם ריש לקיש מתחשב בדרשת לנפש, לא מובן מהיכי תיתי שדרשת במועדו, שבכלל לא נחתה לדון במהות הטומאה הנדחית, תצמצם את כוחה של דרשת בנפש, שכן דנה בכך. ולא בכדי דחו התוס' הבנה זו. ובאבן האזל (הל' ביאת המקדש ד, יב ד"ה כיצד דוחה וכו', אות א) הוסיף להקשות:

מנלן לגמרא למיפרך על זקני דרום, ולומר דהם סברי דילפינן ממועדו וכו'. אין טעם לומר דהרמב"ם סובר להלכה דילפינן מויהי אנשים, והגמרא פריך על זקני דרום משום דהם סברי דילפינן ממועדו.

וכוונתו להקשות בפשטות, שפרט בסיסי זה חסר מן הספר, וקשה להניח שהיה ידוע והיווה בסיס לקושיית הגמרא, ללא שהדבר נזכר. וגם קושיית שער המלך הנ"ל עומדת בעינה.

תירוץ שלישי של האבן האזל: הגמרא סברה שטומאה הותרה בציבור והרמב"ם סבר שדחוייה

באבן האזל (שם אות ב-ד) הלך בדרך שלישית בביאור ההבדל בין הגמרא בזבחים (שהוכיחה מכך שטומאת שרץ אינה נדחית בציבור, ששוחטין וזורקין על טמא שרץ) לרמב"ם (שסבר שהיא אינה נדחית בציבור אך אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ): האבן האזל עמד על כך שטמא שרץ הבא לעשות פסחו, יכול לטבול ולהפוך לטבול יום, וכפי שכתב גם הצלי"ח. ומזה הסיק האבן האזל שאם ההלכה היא ששוחטין וזורקין על טבול יום, אזי ההיתר הנלמד מדברי בגמרא בזבחים לטומאת שרץ בציבור, הוא כמ"ד טומאה הותרה בציבור, דלמ"ד טומאה דחוייה בציבור, יש חיוב לעשות כל מאמץ על מנת שלא לדחות את הטומאה.

פסח לה' | סימן ט
שיטת הרמב"ם בהגדרת הטומאה שדחוייה בציבור

כהמשך לזה, כתב האבן האזל שהרמב"ם פסק דשוחטין וזורקין על טבול יום דשרץ (ה' קרבן פסח ו, א), ופסק שטומאה דחוייה בציבור (ה' בית הבחירה ז, כג; ה' ביאת המקדש ד, טו). ממילא, מדברי הרמב"ם עולה שיש חיוב על ציבור טמאי שרץ לטבול, כדי להפוך לטבולי יום ולהיות מוכשרים לקרבן ללא צורך בדחיית הטומאה. והסוגיה בזבחים בהכרח סברה שטומאה הותרה בציבור, ולכן נקטה שגם טומאת שרץ נדחית, ואין חיוב לטבול. וכעין זה כתבו כמה אחרונים עוד לפניו: ר' אברהם תאומים (בהגהה על ספר נחלת יעקב⁴ פסחים צ, א הגהה יב סד"ה רבינו), השמן רקח (לר' אלעזר לעוו; חידושי הלכות על פסחים סו, א; לט ע"ג ואילך בדפי הספר) והטהרת הקדש (זבחים כב, ב ד"ה גמרא קסברו;⁵ נב ע"ג בדפי הספר).

הוכחת האבן האזל שזקני דרום סברו שטומאה הותרה בציבור

ועדיין צריך ביאור מניין ידעה הגמרא שזקני דרום, שאמרו שטמא שרץ אינו מרצה בציבור, סברו שטומאה הותרה בציבור ולא דחוייה, וכעין קושיית ה'מנלן' שהקשה האבן האזל עצמו על הבנת הצ"ח השנייה, וכנ"ל. דלכאורה היה אפשר להבין שזקני דרום סברו שטומאה דחוייה, ואה"נ שטמא שרץ צריך לטבול למ"ד ששוחטין וזורקין על טבול יום דשרץ, וכפי שהתבאר בדעת הרמב"ם. ועל כך כתב האבן האזל (שם ריש אות ב):

דהגמרא סבר דזקני דרום דאמרי 'מתוך שמרצה בצבור מרצה ביחיד', לא שייך ללמוד זה אלא אם טומאה הותרה בצבור, ובזה נימא כיון שאיסור טומאה קילא שהותרה בצבור, גם יחיד אינו מחלל בדיעבד. אבל אי טומאה דחוייה, ועל ידי ריצוי ציץ, וכבר כתבנו למעלה בהל' ז' דאין הציץ מרצה אלא בצבור משום דליכא עבירה, אבל ביחיד דאיכא עבירה אין הציץ מרצה על טומאת הגוף.

וכוונתו למה שכתב לעיל מינה שמפורש בגמרא (פסחים פ, א; זבחים כג, ב; מנחות כה, א) שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף אלא רק על טומאת בשר, והקשה האבן האזל שאם כן, היאך מרצה ציץ על ציבור שנטמאו בטומאת הגוף. ותירץ שכל מה שאין הציץ מרצה, הוא על 'עוון' דטומאת הגוף, אך במקרה

4. לסביו ר' יעקב מליסא, בעל נתיבות המשפט.

5. במקור (מהד' למברג תקנ"ב) מצוין בטעות דף כג במקום כב.

פסח לה' | סימן ט
שיטת הרמב"ם בהגדרת הטומאה שדחוייה בציבור

שהתורה התירה את הטומאה, כגון בציבור, אין הציץ נושא 'עוון', אלא רק מעורר רצון שמים בקרבן הבא בטומאה, וזה שייך אף בטומאת הגוף, ויעוין שם שהאריך בזה. ולפי זה, הקשה האבן האזל שלא מובן מאי 'מתוך שמרצה בציבור מרצה ביחיד', שהרי יש חילוק מהותי בין ציבור ליחיד. ומכך הוכיח שהסוגיה סברה דטומאה הותרה בציבור, ואין ריצויה תלוי בציץ.

האבן האזל הקשה על דברי עצמו, שהרי רש"י (ד"ה מרצה) ותוס' (ד"ה אבל) כתבו להדיא שמדובר על ריצוי ציץ, ולא על טומאה שהתרתה אינה תלויה בציץ, ולכאורה יש ללמוד מזה שהטומאה דחוייה ולא הותרה. ותירץ על פי דברי התוס' (יומא ז, ב ד"ה מכלל), שכתבו שכאשר יש ריצוי ציץ, אין מחזרים אחר אפשרות לעשות את הקרבן בטהרה. ומוכח שלדעת התוס' אף למ"ד טומאה הותרה בציבור, יש צורך בריצוי ציץ, ודלא כשיטת הרמב"ם (ה' ביאת המקדש שם) שתלה את הצורך בציץ בכך שטומאה דחוייה בציבור. ולעולם דווקא לרש"י ותוס' נדרש ציץ אף למ"ד הותרה, אך לרמב"ם לא נדרש ציץ למ"ד הותרה, וישנו היתר שיפה כוחו לחול גם ביחיד ולא רק בציבור.

יישוב הקושי מפסחים ס"ט באופן דומה

לפי דרכו של האבן האזל נראה שיש ליישב גם את הגמרא בפסחים ס"ט, ולומר שגם היא סברה שטומאה הותרה בציבור ולא דחוייה, שהרי נאמר שם בפירוש 'טומאה דאי כוליה ציבורא טמאין נינהו לא מדינן עלייהו אלא עבדי בטומאה יחיד נמי פטור'. ולמ"ד טומאה דחוייה היא בציבור לא מובן למה הציבור אינם מצווים לטבול, שהרי יש להפחית ככל האפשר את הטומאה, וכמבואר לעיל. ובאמת לפי גרסת הדק"ס והר"ח, רבא הוא בעל המימרא בפסחים ס"ט, וביומא (ו, ב) ובפסחים (עט, א) מבואר שרבא סבור שטומאה הותרה בציבור ולא דחוייה.⁶

6. והנה, הרמב"ם כתב שהפסח נאכל לטמאי 'מגע טומאות' ובכלל זה טמא שרץ. ולפי דרכו של האבן האזל, היה להם לטמאים אלו לטבול ולהוריד את טומאתם למדרגה של טבול יום, שהרי טומאה דחוייה בציבור. אך באמת יש חילוק ברור בין הדברים, דלעניין אכילת הפסח אין הבדל בין טמא שרץ לטבול יום, דשניהם טמאים, ולא מצינו שיש חיוב להקטין את הטומאה. ואין הכי נמי שאם היו נטמאים בטומאת שרץ מבעוד יום, היתה עליהם חובה להיטהר, אך השתא

יישוב הקושי מפסחים ע"ט: בטומאת כלי שרת אין חיוב להטבילם משום שמשתמשים בהם לפני הערב שמש

והנה, דין הגמרא דפסחים ע"ט הנ"ל, שבטומאת שרץ של הסכין עושים את הפסח בטומאה, הובא להלכה ברמב"ם (הל' קרבן פסח ז, ט). ולכאורה הרמב"ם מזכה שטרא לבי תרי, בכך שלא הצריך להטביל את הכלים הללו. וכאן אין אפשרות לתרץ שהרמב"ם דחה את הדין מפני שהוא נכון רק למ"ד טומאה הותרה בציבור, שהרי הרמב"ם הביא דין זה בחיבורו.

אמנם נראה שלפי כל המתבאר לא קשיא כלל, שהרי גם אם יטבילו את כלי השרת לא תיפתר בכך שום בעיה, דכלי השרת אינם יכולים לחכות להערב שמש כמו אדם טמא שטובל, מפני שהם נצרכים לעשיית הפסח, ועשייתו ביום. ובהיותם טובלי יום הם מטמאים את בשר הקרבן. ולא דמי לטבול יום ששוחטין וזורקין עליו, והוא בא במגע עם הקרבן רק בליל התקדש חג, לאחר שנשלמה טהרתו. ונמצא שאף למ"ד טומאה דחוייה בציבור, אין סיבה לחייב הטבלתם במקווה. ולכן דין זה מוסכם גם על הרמב"ם.

קושיה ראשונה על האבן האזל: נראה שאין ללמוד מריצוי היחיד אם טומאה בציבור הותרה או דחוייה

ואולם, לכאורה אפשר להבין את הלימוד מרבים ליחיד גם אי נימא שברבים הטומאה רק דחוייה ונדרש ציץ. דהא מעצם העובדה שטומאת ציבור מתרצה בציץ, מוכח שאין היא חמורה כל כך ויש בה צד קולא. שהרי לא מצינו שהציץ מרצה על מחוסר בגדים ועל זר וערל ושאינו רחוף ידיים ורגלים וכו'. וחז"ל בחכמתם הבינו כי גם בטומאת יחיד **בדיעבד** שייך צד קולא זה, והקרבן רצוי וכשר. וסוף סוף, גם לשיטת האבן האזל צריך לומר מעין זה. וממילא אין קושי

שנטמאו רק בלילה, אין חיוב להקטין את רמת הטומאה. ואולם, בגמרא דפסחים ס"ט התייחסו למקרה אחר: שם נאמר שטמא שיכול לטבול מבעוד יום ולאכול פסח בטהרה גמורה, אינו מחויב לעשות כן, וזה לא ייתכן למ"ד טומאה דחוייה בציבור. ולכן הרמב"ם לא היה יכול לקבל זאת.

במה שאמרו זקני דרום דמתוך שמרצה בציבור מרצה ביחיד, ואין הדבר מוכיח שטומאה הותרה בציבור.⁷

ולפי זה הדרה קושיה לדוכתה, שלא ברור מניין ידעה הגמרא שזקני דרום סבורים שטומאה הותרה בציבור, ושאי הדחיה במקרה של טומאת שרץ לא נובעת מכך שטומאה דחיה בציבור ואפשר לטבול, כפי שלכאורה סבר הרמב"ם. וצ"ע.

קושיה שנייה על האבן האזל: לא ברור מדוע כשכל הקהל טמאי שרץ לא הותר לעשות את הפסח בטומאה, והרי גם אם יטבלו לא יהפכו לאלתר לטהורים גמורים אלא רק לטבולי יום

ומלבד זאת קשה, שאם אין חיוב להקטין את הטומאה אלא רק לעבור מטומאה לטהרה, אזי היה לו לרמב"ם להשמיענו שכאשר כל הקהל טמאי שרץ, עליהם לעבוד בטומאה. ומדבריו נראה ברור שרק בטומאת מת ניתן לעבוד ולא בטומאת שרץ. והיינו שאפילו אם רוב הציבור יהיו טמאי שרץ, לפי הרמב"ם לא הותרה טומאתם. וזה מחזיר את הקושי המרכזי למקומו, ומקשה עלינו לקבל את תירוץ האבן האזל.⁸

7. וכבר מצינו במקומות רבים בש"ס דימויים של 'מתוך' ו'הואיל' שמבוססים על כך שצד קולא הקיים במקום אחד (במקרה שלנו: ציבור לכתחילה), משפיע על מקום אחר שאין בו צד קולא זה (במקרה שלנו: יחיד בדיעבד). יעוין למשל בעירובין (יז, ב): 'מתוך שניתנה רשות לפנותו מן המיצר, מפניהו לכל רוח שירצה'. ובביצה (יב, א): 'מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך', וכיו"ב שם לגבי הבערה. וביבמות (ז, ב): 'הואיל ואישתרי אישתרי לגבי אחות אשה ולגבי מצורע שראה קרי בשביעי שלו. ובכתובות (ז, א): 'הואיל הותרה מאמר לצורך הותרה נמי שלא לצורך'. והסברה בכל המקומות הללו צריכה ביאור נוסף, אך נראה שהכל נשען על העיקרון של התפשטות צד קולא הקיים. ויעוין עוד בזה באנציקלופדיה תלמודית (ערך הואיל ואשתרי אשתרי), וכן לקמן (סי' יב).

8. ובזה יש להקשות גם על מי שתירץ ברמב"ם שכל האיסור לשחוט ולזרוק על טמא שרץ שלא טבל הוא מדרבנן, אך מדאורייתא שוחטין וזורקין עליו, ולכן לא נדחתה טומאתו (אבי הנחל דרוש טו, נב ע"א; שו"ת נחלת דוד [טעביל] בהקדמה). דסוף סוף במקרה שהכהנים כולם טמאי מגע, היה לו לרמב"ם להשמיענו שטומאתם נדחתה.

וכבר העיר כעין זה בקצרה בספר אברהם יגל (הכהן; הל' ביאת המקדש ד, יב): 'דמי לא איירינן דהכהנים כולן טמאי שרץ, דומיאי דהיו זבים, דאפילו כולן, ואפילו הכי קאמר דחייבים מיתה על העבודה'.⁹ וזאת בנוסף לקושי דלעיל, שלא ברור מניין ידעה הגמרא שזקני דרום סברו שטומאה הותרה בציבור ולא דחווה, ואת הלימוד מרבים ליחיד אפשר להבין גם אם סברו שדחווה. וצ"ע.

תירוץ רביעי של העזרת ישראל: טומאת שרץ נדחית רק במישור האישי ולא במישור הכללי

אף בספר עזרת ישראל (פסחים סז, ב ד"ה ובוה מיושב; בדפי הספר דף סו ע"ג) הלך בדרך דומה לדרכו של הצ"ח, והיא שהרמב"ם חילק בין טומאת מת שאין לה היתר מידי לטומאת שרץ שיש לה היתר מידי בטבילה, והקשה על כך מהגמרא בזבחים וכפי שהקשה גם הצ"ח, ותירץ באופן אחר את נטייתו של הרמב"ם מדברי הגמרא המרבים טמא שרץ.

תורף דברי העזרת ישראל הוא שבפסח יש שני דינים: חיוב על כל יחיד ויחיד להקריב, וחיוב הקרבה כללי המוטל על כלל ישראל. וכשטומאה דחווה בציבור, משמעות הדבר היא שיש שני מקורות שונים המלמדים שטומאה נדחית בציבור: האחד במישור האישי והשני במישור הכללי. המקור המלמד זאת במישור האישי, הוא הלימוד מ'איש איש כי יהיה טמא לנפשי' – איש נדחה ואין ציבור נדחים (פסחים סו, ב); והמקור המלמד זאת במישור הכללי, הוא מהכתוב 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו' (במדבר ט, ב), וכפי שאמר שמואל (פסחים פ, יא):

איתמר, היו רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים. אמר רב: אותן טמאי מתים אינן עושין לא בראשון ולא בשני: ראשון לא עבדי – דהוו מיעוטא, ומיעוטא לא עבדי בראשון. בשני נמי לא עבדי – כל היכא דעבדי ציבור בראשון, עביד יחיד בשני;

9. ועוד הקשה מהאמור בגמרא (פסחים עט, א) שכשרוב הציבור טמאים, עושים כולם את הפסח כאחד, ולא מקפידים שדוקא הטהורים יעשו אותו. דמזה מוכח שאין מחזירים אחר טהרה. אמנם נראה שדין זה אינו מבטל את גדרי הותרה ודחווה הידועים לנו, ואי משום הא, לא איריא.

ומבואר בגמרא שיש ילפותא מיוחד לדין זה, בין לרב חסדא ובין לרבא.

10. בעזרת ישראל צוין לדף פו ע"א, אך ברור שזו טעות סופר וכוונתו לסוגיה זו.

פסח לה' | סימן ט
שיטת הרמב"ם בהגדרת הטומאה שדחיה בציבור

כל היכא דלא עבדי ציבור בראשון, לא עביד יחיד בשני. אמר להו שמואל, זילו אמרו ליה לאבא: **ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו, מאי עבדת ליה?** אמר להו, זילו אמרו ליה: כי הוו כולהו זבין מאי עבדת ליה? אלא, כיון דלא אפשר – לא אפשר, הכא נמי, לא אפשר.

ומעתה, הבין הרמב"ם שהלימוד שטומאה דחיה בציבור מדרשת איש נדחה ואין ציבור נדחים (פסחים סו, ב), הוא לימוד ששייך למישור האישי בלבד, דהא מדובר על 'איש', ורק דרשו שכשיש הרבה אנשים הם אינם נדחים, אך החיוב הנידון הוא חיוב אישי. ואה"נ שטמאי שרץ התרבו מדרשה זו והם כלולים בה. אך כדי למנותם למניין רוב ציבור הקובע אם הפסח ייעשה בטומאה, יש צורך בריבוי טמאי השרץ גם במישור הכללי, ובו הם לא התרבו, משום שמטומאת שרץ אפשר לטבול ולהיטהר עד אכילת הקרבן.

לעומת זאת, הגמרא בזבחים נקטה שגם טומאת שרץ נדחית בציבור, ודלא כהרמב"ם. ובביאור הדבר כתב העזרת ישראל שבהמשך דברי הגמרא בזבחים נאמר שזקני דרום סבורים שאין הכרח שעושי הפסחים יהיו ראויים לאוכלו, ולדידם במקרה של פסח רגיל הבא בטהרה, טמא מת משלח קרבנו ויוצא בכך ידי חובה אף שאינו אוכל ממנו. ובהתאם להגדרות הנ"ל, ניתן לומר שלדעת זקני דרום מתקיים שפיר הדין הכללי של עשיית פסח גם ללא אכילה. ולכן הוא מתקיים שפיר בטמאי שרץ, גם אם לא יטבלו ולא יאכלו. ולפי זה לחדש יצא, שלדעת זקני דרום בגמרא בפסחים, אפילו רוב זבים עושים פסח ראשון בטומאת זיבה, אלא שאין אוכלים אותו. ולפי זה מבואר היטב מדוע הרמב"ם נטה מדברי זקני דרום, שהרי הוא פסק שטמא מת אינו משלח קרבנותיו בסתם פסח הבא בטהרה (ה' ביאת המקדש ב, יב; ומבואר שם בכס"מ שזה כריש לקיש ודלא כזקני דרום), וכן פסק שרוב זבים נדחים ואינם עושים פסח בטומאה (ה' קרבן פסח ז, ד).

ואולם, לכאורה יש בהסבר זה כמה קשיים: ראשית, עצם פיצול מצוות הפסח לשני דינים שונים הוא דבר מחודש, ומפשטות דברי חז"ל והרמב"ם לא משמע כן. וקשה לראות בדברי שמואל יסוד לפיצול זה, דלכאורה הוא רק טען

שמתבקש שיהיה קיום לפסח גם במצב כזה, וטענתו נענתה על ידי רב. ולא נאמר בדבריו שישנו דין נוסף בפסח. שנית, פיצול זה מוליד את המסקנה שכאשר נאמר בנוגע לטומאת שרץ שדווקא יחיד נדחה ואין ציבור נדחים, הדבר לא נאמר אלא מדין החיוב האישי, אך בא המישור הכללי שבו לא נאמרה ילפותא, וגורם לכך שציבור טמאי השרץ כן נדחים ואינם עושים את הפסח בטומאה. וזה אינו במשמע כלל. והעזרת ישראל (שם ריש ע"ג) נדחק ופירש את האמור בגמרא בפסחים ס"ט שציבור טמאי שרץ אינם נדחים אלא 'עבדי בטומאה', שאין הכוונה שממש עושים בטומאה, אלא ציבור זה רק משלחים קרבנותיהם בלי לגעת בהם ובלי לאכול אותם, ובלשונו: 'האי 'עבדי בטומאה' הוא לשון מושאל, ואין הכוונה שהטומאה נדחית אצלם כמו שאר טומאת מת, אלא הכי קאמר, שהן עושין הפסח אע"פ שהם טמאין. דהיינו, שמשלחין פסחן ושוחטין וזורקין עליהן אע"פ שעדיין לא היוזו'. ולכאורה זהו דוחק גדול בלשון הגמרא. שלישית, לפי העזרת ישראל יוצא שמחד גיסא, טמאי השרץ אינם זכאים לעשות ולאכול את הפסח בטומאה, משום שבידם להיטהר; ומאידך גיסא, הם כן זכאים לשלוח קרבנם מבלי לאוכלו. והדבר מעורר קושי: אם מתחשבים ביכולתם לטבול, מדוע אין מחייבים אותם לטבול, ולערב להיטהר טהרה גמורה ולאכול את פסחם בטהרה? רביעית, הקביעה שלזקני דרום גם טומאת זיבה נדחית בציבור היא מחודשת מאוד, ולכאורה אין לה ביסוס של ממש בלשון הגמרא.

ג. הבנות נוספות בדעת הרמב"ם

ב. מרכבת המשנה בדרכו הראשונה: הרמב"ם סבר שמן התורה שוחטין וזורקין על טמא שרץ ולכן טומאתו אינה נדחית

לעיל צוין שבמרכבת המשנה (ה' קרבן פסח ז, א) בדרכו השנייה כתב כדברי הצ"ח. בדרכו הראשונה כתב הסבר אחר בדעת הרמב"ם, שמן התורה שוחטין וזורקין על טמא שרץ ורק חכמים מנעו מכך, ולכן יוצא שטומאת שרץ אינה נדחית בציבור:¹¹

11. למקורות נוספים שכתבו כעין זה, יעוין בשער הקרבן (פ"א הערה 15).

פסח לה' | סימן ט
שיטת הרמב"ם בהגדרת הטומאה שדחיה בציבור

מה שכתב רבנו אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, היינו מדברי סופרים, גזרה שמא יפשע, משום הכי צריך שיטבול. ולפי זה, יש לומר דוקא בפסח הבא בטהרה אין שוחטין וזורקין עליו עד שיטבול, מה שאין כן הבא בטומאה דנאכל לטמא שרץ, שוחטין עליו עד שלא יטבול [...].
ולפי זה סובר דאין שוחטין וזורקין אטמא שרץ מדרבנן, משום גזרה שיפשע ולא יטבול, ודלא כרב דס"ל בדף צ' דמדאורייתא לא חזי, ושפיר כיון דדבר תורה חזי, לא חשיב כל שביחיד נדחה, ושפיר אין טומאת שרץ דחיה בצבור.

דא עקא, שלא ברור מנא ליה למרכבת המשנה שהרמב"ם סבר שרק מדרבנן אין שוחטים וזורקים על טמא שרץ. ועוד יותר קשה מדוע נטה הרמב"ם מדברי רב שציינן להם המרכבת המשנה. ובגמרא (צ, ב) מבואר שהייתה הוה אמינא להבין בדעתו של רב שרק מדרבנן אין שוחטים וזורקין על טמא שרץ, וכפי שהציע המרכבת המשנה, אך למסקנה אין להבין כן בדעת רב. ואם כן, לא ברור מדוע הרמב"ם הלך בדרך זו. ויעוין בשערי היכל (זבחים מערכה נב), ואכמ"ל.

ג. מעשה רקח: לאכילה אין תחליף ולכן הותרה, לכניסה לעזרה יש תחליף ולכן לא הותרה

במעשה רקח (הלך קרבן פסח ז, ח) כתב:

בענין האכילה נמשך רבינו על הסוגיא דבכורות, דמחלק בין טומאה יוצאה מגופו לאין יוצאה מה שאין כן **לענין העבודה וההכנסה לעזרה**, דלא נפקא לן זה אלא מדברי ר' אליעזר, ומיניה נשמע לת"ק. וכי היכי דר' אליעזר פטר בכולן, גם ת"ק נימא דמחייב בכולן, דבענין זה לא חילקו בין טומאה יוצאה מגופן לאין יוצאה, ומכל שכן דמתפיס לחומרא באיסור כרת עדיף. והיכא דאתמר אתמר וכי, שבענין האכילה יש להקל, שהרי מתחילתו לא בא אלא לאכילה, כדתנן במתניתין וכמו שכתב רבינו כאן, והוא דבר בלתי אפשרי, שהרי אריה הוא דרביע עליה לאכול. מה שאין כן העבודה וכניסה לעזרה, יכול הוא לימנות על הפסח ולא יכנס ולא יעבוד, שהרי לא היה נכנס בכל פסח אלא איש אחד בעד כל בני החבורה, כמו שכתב רבינו לעיל: ומשלחין אותו ביד אחד לשחוט עליהן. ואין זה פלא, שהרי טמא שרץ וכיוצא אף שעדיין לא העריב שמשן, שוחטין עליהם ואוכלים. ואילו לענין עבודה וכניסה לעזרה, חייבים מיתה, כמו שכתב

רעא

פסח לה' | סימן ט
שיטת הרמב"ם בהגדרת הטומאה שדחיה בציבור

רבינו שם ה' ד' ופ"ג ה' י"ד, אף דשמשא ממילא ערבא. אם כן השכל מקבל דבר זה, ונכון הוא. וכן נראה שהבין המבי"ט ז"ל בקרית ספר, עיין עליו.

המעשה רקח מיישב שבאופן עקרוני ההיתר תקף גם בטומאת שרץ ולא רק בטומאת מת, אלא שבפועל קיים חילוק בין העשייה לאכילה: בעשייה אין חובה על כל אדם להימצא בעזרה, ולכן אין לטמאי השרץ היתר, אך האכילה היא חובה על כל אדם, ולכן היא הותרה גם לטמאים.

דא עקא, לכאורה לא ברור כיצד דברים אלו מהווים יסוד לחילוק בין טמאי מת לטמאי שרץ. וממה נפשך: אם יש לצמצם את העשייה לטהורים בלבד, אזי כשם שהדבר אוסר על טמאי שרץ לבוא לעזרה, כך הוא אוסר על טמאי מת לבוא לעזרה. ועוד, שהשאלה אם טומאת שרץ נדחית בציבור אינה נוגעת רק לדינו של טמא שרץ שרוצה להיכנס לעזרה לעשיית הפסח, אלא גם לשאלה כיצד לנהוג במקרה שרוב ישראל טמאים בטומאת שרץ, או שנוצר רוב טמאים המורכב מטמאי מת וטמאי שרץ, ומדברי הרמב"ם נראה שטמאי השרץ אינם עושים בטומאה כלל אלא דינם כזבים שבכל מקרה אין שום היתר לטומאתם, ולזה לכאורה אין ביאור בדברי המעשה רקח.¹²

האור שמח (ה' ביאת המקדש ד, יב) הלך בדרכו העקרונית של המעשה רקח, והוסיף והסביר מה ההבדל בין טמא מת לטמא שרץ: ההלכה היא שטמא שרץ משלח קרבנותיו (מלבד פסח), ואילו טמא מת אינו משלח קרבנותיו (ה' ביאת המקדש ב, יב). לפיכך, רק טמא מת זקוק לדחיית טומאתו בציבור ולא טמא שרץ. ולפי זה המשיך האור שמח וכתב:

12. בשולי הדברים יש להעיר שמה שכתב שמדברי ר' אליעזר נשמע לת"ק, אינו מוכרח. כוונת המעשה רקח לדברי המשנה (פסחים צה, ב): 'הפסח שבא בטומאה, לא יאכלו ממנו זבין וזבות נדות ויולדות, ואם אכלו פטורין מכרת; ורבי אליעזר פוטר אף על ביאת מקדש'. המעשה רקח דייק מר' אליעזר וודאי פוטר גם טמאי שרץ שנטמאו, שת"ק מחייב טמאי שרץ שנטמאו. אך דיוק זה אינו מוכרח כלל, ובאותה מידה ניתן היה לדייק מכך שר' אליעזר בוודאי פוטר טהורים גמורים, שת"ק מחייב אותם, וזה בוודאי אינו. ואין למדין מה שלא נאמר ממה שנאמר.

פסח לה' | סימן ט
שיטת הרמב"ם בהגדרת הטומאה שדחוייה בציבור

אמנם בהיו הכהנים טמאים לא שנה בין טומאת שרץ לטומאת מת, דכל טומאת מגע שריא רחמנא, וכמו באכילת פסח.

לדברים אלו נטה להסכים באבי עזרי (ה' ביאת המקדש ד, יד סד"ה לעיל¹³), ואולי אף המעשה רקח לכך נתכוון.

דא עקא, לכאורה במקום שבו הגביל הרמב"ם את הדחיייה לטומאת מת בלבד (ה' ביאת המקדש ד, יב), מבואר להדיא שמדובר גם על כהנים טמאים ולא רק על ציבור טמא, שהרי כתב:

כיצד דוחין את הטומאה, הגיע זמנו שלאותו קרבן, והיו רוב הקהל שמקריבין אותו טמאין למת, או שהיו הקהל טהורין והיו הכהנים המקריבין אותו טמאים למת, או שהיו אלו ואלו טהורין והיו כלי השרת טמאים במת, הרי זה יעשה בטומאה, ויתעסקו בו הטמאים והטהורים כאחד, ויכנסו כולן לעזרה. אבל הטמאים בטומאה אחרת, כגון זבין וזבות ונדות וטמאי שרץ ונבלה וכיוצא בהן, לא יתעסקו בו ולא יכנסו לעזרה, ואף על פי שנעשה בטומאה. ואם עברו ועשו או נכנסו לעזרה, חייבין כרת על הביאה ומיתה על העבודה, שלא נדחית אלא טומאת המת בלבד.

הרי שמלבד אזכור ה'התעסקות' שבפשטות מתייחס לכהנים ולא לזרים, הרמב"ם כתב להדיא שמדובר גם במציאות של טומאת כהנים; וכך דן להדיא בחיוב מיתה על העבודה, ואם מדובר בזר הוא חייב מיתה אפילו אם אינו טמא כלל (ה' ביאת המקדש ט, א). וצ"ע.

13. בהמשך דבריו (ד"ה אולם) הקשה האבי עזרי על האור שמח מהדין דאין ציבור מתים, ואפילו אם רוב הציבור מתו מקריבים קרבן ציבור, ואם כן, מדוע כשרוב הציבור נטמאו עושים בטומאה ולא מתעלמים מטומאתם כפי שמתעלמים ממיתה רוב ציבור. ע"כ. ולכאורה יש לחלק בין מיתה לטומאה, והפה שאמר שאין ציבור מתים הוא הפה שאמר שטומאה דחוייה בציבור, ואין הכרח להשוות את השונים ולהאחיד את גדריהם. ולכאורה פשוט שאינו דומה המת שהוא כמאן דליתא ומתחשבים רק בנשארם החיים ולא בו, לטמא שהוא לפנינו ומתחשבים בו. ומרוב פשטות הדברים, חוששני שלא ירדתי לסוף דעתו של האבי עזרי. וצ"ע.

ד. שמחת עולם: כל טומאות מגע נדחות בציבור, ורק עיסוק הטמאים והטהורים כאחד ייחודי לטומאת מת

בספר שמחת עולם (לאגו; על הרמב"ם הלי' ביאת המקדש ד, יב) כתב שהרמב"ם לא נתכוון להוציא מן הכלל את שאר טומאות מגע ולהתיר רק טומאת מת. ולא נתייחדה טומאת מת אלא לעניין זה שיתעסקו בקרבן הטמאים והטהורים כאחד, שזה מתקיים רק בטומאת מת, ואילו בשאר טומאות מגע יעסקו בקרבן רק הטהורים.

ואולם, לכאורה קשה למצוא את הביסוס לדברים בלשון הרמב"ם. בהלכות ביאת המקדש הוא אינו מזכיר כלל שאליבא דאמת גם שאר טומאות מגע נדחו, וקשה לומר שכל החילוק בין טומאת מת לשאר טומאות מגע הוא לעניין עשייה על ידי טמאים כאשר הטומאה כבר נדחית. ועוד קשה שלא ברור מה המקור לחילוק זה, והיכן שמענו שכאשר נדחו שאר הטומאות, באמת אין לעשות על ידי טמאים אלא דווקא על ידי טהורים. והשמחת עולם כתב שמקור הדברים ברמב"ם (הלי' קרבן פסח ז, א¹⁴), ששם כתב שיקריבו הטהורים עם הטמאים ודבר זה בטומאת המת בלבד. ואולם מלשון הרמב"ם נראה פשוט לכאורה שהוא מדבר על עצם הדחייה ולא על השאלה המשנית האם רק הטהורים יעבדו או גם הטמאים, דלשונו היא: 'אינן נדחין, אלא יקריבו כולן הפסח בטומאה הטמאים עם טהורים', ומפורש יוצא מדבריו שהחידוש שבא להשמיע בטומאת מת הוא ש'אינן נדחין', וקשה מאוד לומר שגם טומאות נוספות אינן נדחות. וכל כי האי, הוה ליה לרמב"ם לפרש דבריו. ולא ייתכן שהרמב"ם בהלכות ביאת המקדש השמיט לגמרי את הדין ששאר טומאות מגע דחיות בציבור, ורק השמיע את הדין הצדדי שכאשר טומאה נדחית בציבור, רק בטומאת מת אפשר גם לעבוד בטומאה ואילו בטומאות מגע אחרות צריך לעבוד בטהרה. ועוד קשה שגם לשיטה זו, היה לרמב"ם להשמיענו שאם עכ"פ אין טהורים, יעשו בטומאה. ועוד קשה שהשמחת עולם תלה את דבריו בכך שהרמב"ם פסק כרב חסדא ולא כרבא (פסחים עט, א), ולא ברור מדוע שהרמב"ם יחרוג מכלל ההוראה שהלכה כבתראי. וצ"ע.

14. כצ"ל, ובנדפס צוין בטעות לפ"ז ה"ח, כנראה עקב דמיון האותיות א' וחי' בכתב המכונה 'כתב רש"י'.

ה. לחמי תודה: עבודה בטומאה היא רק דין בגברא, ואכילה בטומאה היא גם בחפצא

לעיל (עמ' רנט הערה 2) הובאו דבריו של הלחמי תודה בנוגע למקורו של הרמב"ם. בהמשך דבריו (שם ד"ה ואולם) ביאר הלחמי תורה את סברתו של הרמב"ם, לחלק בין עבודה שהותרה רק לטמאי מת לאכילה שהותרה גם לטמאי שרץ, והאריך בביסוס דבריו ובהסברתם, וכאן תובא רק תמצית דתמצית דבריו: בעבודה, ההיתר הוא רק בגברא שעובד בטומאה. לעומת זאת, באכילה ההיתר הוא גם בחפצא של בשר הקרבן הנאכל. משמעותו של הבדל זה היא שבעבודה ההיתר עוקר לגמרי את הטומאה, ואילו באכילה הוא רק דוחה אותה. ומכיוון שכך, הרי שבנוגע לעבודה יש להשיב על הלימוד מטמא מת לטמא שרץ, דמה לשרץ שכן מטמא בכעדשה (וכעין מה שאמרו בשבת כז, א), ואילו באכילה אין להשיב, מכיוון שלא באו לעקור את הטומאה, ולכן אין פירכא בכך ששרץ מטמא בכעדשה. ע"כ התמצית דתמצית.

לכאורה יש כמה קשיים בהסבר זה: ראשית, לדין קיי"ל שטומאה דחיה בציבור ולא הותרה, כך שגם בעבודה אין מדובר בעקירה גמורה רק אלא בדחייה. שנית, הפירכא מכך ששרץ מטמא בכעדשה לא נזכרה כלל בדברי חז"ל בהקשר שלנו, וקצת קשה לבסס עליה את ההבנה בדבריהם. שלישית, הטענה שהחילוק בין עקירה גמורה של הטומאה ובין דחייה זה הוא שקובע אם לפרוך דמה לשרץ שכן מטמא בכעדשה, היא טענה מחודשת ואינה מבוססת בדברי חז"ל, וגם בסברה היא איננה מוכרחת כלל. רביעית, המקור המרכזי שהובא בדבריו לחלוקה בין עבודה לאכילה הוא דברי התוס' (מנחות טו, א ד"ה ור' יהודה), שבאו לבאר בזה מדוע טומאה נדחית בציבור רק לעבודה ולא לאכילה, ולכאורה אין לזה שייכות לנידוננו, שהרי הפסח לא רק קרב בטומאה אלא גם נאכל בטומאה (פסחים עו, ב), ובשונה משאר הקרבנות שאליהם התייחסו התוס'.

ו. יד יוסף: דחיית טומאת שרץ תלויה במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש במקור הדין שפסח דוחה טומאה

בקונטרס יד יוסף (בסוף ספר מלאת אבן [קוזק]; דף סב ע"א - סג ע"ב בדפי הספר) כתב שדחיית טומאת שרץ אינה מוסכמת אלא תלויה במחלוקת אחרת בעניין מקור הדין שפסח דוחה טומאה. כך נאמר בגמרא (פסחים סו, ב - סז, א):
אשכחן תמיד ופסח דדחו שבת, דדחו טומאה מנא לן? אמרי: כי היכי דיליף פסח מתמיד לענין שבת, הכי נמי יליף תמיד מפסח לענין טומאה, ופסח גופיה מנא לן? **אמר רבי יוחנן: דאמר קרא 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', איש נדחה לפסח שני, ואין ציבור נידחין לפסח שני, אלא עבדי בטומאה.** אמר ליה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן: אימא איש נדחה לפסח שני, ציבור לית להו תקנתא לא בפסח ראשון ולא בפסח שני. **אלא אמר רבי שמעון בן לקיש: מהכא: 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש'.** יאמר טמאי מתים ואל יאמר זבין ומצורעין, ואני אומר: אם טמאי מתים משתלחין, זבין ומצורעין לא כל שכן? אלא יש לך שעה שזבין ומצורעין משתלחין ואין טמאי מתים משתלחין. ואיזה, זה פסח הבא בטומאה.

אמר אביי: אי הכי, לימא נמי יאמר זב וטמאי מתים ואל יאמר מצורע, ואני אומר: זב משתלח - מצורע לא כל שכן. אלא: יש לך שעה שמצורעין משתלחין ואין זבין וטמאי מתים משתלחין, ואיזה, זה פסח הבא בטומאה. וכי תימא הכי נמי, והתנן: פסח הבא בטומאה, לא יאכלו ממנו זבים וזבות נדות ויולדות, ואם אכלו פטורין.

אלא אמר אביי: לעולם מקרא קמא. אם כן ניכתוב רחמנא איש איש כי יהיה טמא, לנפש למה לי? וכי תימא: האי לנפש להכי הוא דאתא הטמא מת הוא דנדחה לפסח שני, אבל שאר טמאין לא, והתניא: יכול לא יהו עושין פסח שני אלא טמאי מתים ושהיה בדרך רחוקה, זבין ומצורעין ובוועלי נדות מניין? תלמוד לומר איש איש, לנפש דכתב רחמנא למה לי? אלא הכי קאמר: איש נדחה לפסח שני, ואין ציבור נדחה לפסח שני, אלא עבדי בטומאה. וכי עבדי ציבור בטומאה, בטמא מת, אבל שאר טומאות לא עבדי.

אביי הקשה על דרשתו של ריש לקיש שלפיה יש לרבות גם זבים לעשיית פסח, וזה מנוגד לדברי המשנה האוסרת על זבים לאכול מן הפסח הבא בטומאה.

פסח לה' | סימן ט
שיטת הרמב"ם בהגדרת הטומאה שדחיה בציבור

ואולם בהמשך הסוגיה (סז, ב) נאמר שיש בבעל קרי חומרה על פני מצורע, שבעל קרי מטמא בכלשהו. וכתב היד יוסף:

ולפי זה לא קשה מאי דאמר אביי: 'אם כן לימא נמי יאמר זב' וכו', דהא בשניהם יש חומר מה שאין בחבירו, ושקולין הן. אם כן, ילפותא דר' שמעון בין לקיש לא נדחית לגמרי, ודבריו קיימין לדברי חכמים דקיי"ל כוותייהו [...] נמצא דיש מקום למילף הא דטומאה נדחה או הותרה בציבור, או מוישלחו או מ'איש איש'. ונפקא מינה ביניהם, דאם נילף מוישלחו, גם טמאי מגע נדחה להם הטומאה, דהא פריך הש"ס מאי חומר דזב כו', אדרבה, טמא מת חמור כו', אמר קרא טמא וכל טמא לרבות טמא שרץ כו', עיין שם. אם כן, הוא הדין אם נילף מיניה כר' שמעון בן לקיש: יש לך שעה שזבין כו', ואין טמאי מת משתלחין, הוי נמי בכלל טמא שרץ דמרבינן מ'וכלי, אבל אם נילף מאיש איש, אין לך לרבוויי טמאי שרץ.

ואין לומר דאתי בקל וחומר, כדאיתא בזבחים דף כ"ב עיין שם וכפירש"י, זאת לא ס"ל להרמב"ם. וטעמו, דמדלא כתיב 'וכלי לרבוויי אלא טמא לנפש לבד, דבר הלמד מעניינו הוא, דכתיב 'אנחנו טמאים לנפש אדם', ועוד, מדבעלמא כתיב 'וכלי לרבוויי טמאי שרץ, על כרחך כאן טמא נפש דוקא, ולא שאר טומאות מגע. והא דזבחים שם וכל הני סוגיות דמוכחא דגם לטמאי מגע נדחה להם הטומאה בציבור, אזלי להנך תנאי דילפי דבציבור נדחה טומאה מוישלחו כו', דהתם כתיב כל לרבוויי [...] והרמב"ם נראה לו לפסוק דנפקא לן מ'איש איש', כדמייתי האי קרא פ"ד מהלי ביאת המקדש ופ"ז מהלי קרבן פסח, משום דהוא ר"ש מפיך ליה מוישלחו לחילוק מחנות, והכי פסק פ"ג מהלכות ביאת המקדש.

כלל דבריו: דרשת ר' יוחנן מרבה רק טומאת מת, והסוגיות שריבו טומאת שרץ אתו כריש לקיש שדרש ממקור אחר את היתר טומאה בציבור, ולכן הרמב"ם לא קיבל אותן להלכה.

ואולם, לכאורה יש כמה קשיים בהסבר זה: ראשית, מסתימת הגמרא בשלוש הסוגיות שמבואר בהן שטומאת שרץ הותרה בציבור, נראה שההיתר אינו תלי בפלוגתא, ובוודאי שאינו כריש לקיש במקום ר' יוחנן, והרי כלל הוא שבמחלוקותיהם אלו הלכה כר' יוחנן, כמבואר במקורות רבים (ובכללם תוס' פסחים לו, ב ד"ה דכולי; מרדכי ב"מ סי' שא בשם ר"ת; הליכות עולם [לר']

רעז

ישועה הלוי] ה, ב, ג; של"ה כללי התלמוד, תסה; גופי הלכות ה, ה, קנח; יד מלאכי כללי התלמוד, רלג; ועוד רבים), ואם כן, לא מסתבר שבשלושה מקומות שונים הגמרא תנקוט בסתמא כדעת ריש לקיש. שנית, אם אכן בשלושה מקומות שונים נקטה הגמרא בסתמא כדעת ריש לקיש, לכאורה יש לראות בזה הכרעה כשיטתו, הגוברת על הכלל שהלכה כר' יוחנן מריש לקיש. שלישית, לכאורה מה שכתב היד יוסף שאין ללמוד מטמא מת לטמא שרץ בק"ו משום שלא נאמר 'וכלי לרבווי, אינו מובן, דמה עניין לשון 'וכלי לק"ו, והרי ברור שלימוד בק"ו הוא לימוד שונה לחלוטין מאשר דרשת 'וכלי, וצ"ע.

ז. מקדש דוד: חילוק בין פסח לשאר קרבנות

המקדש דוד (קדשים, קונטרס אחרון ה, ה; במהד' מכון המאור פרק ה ס"י ט עמ' שט-שי) הבין בדעת הרמב"ם שמחלק בין פסח לשאר הקרבנות. דא עקא, לכאורה הבנה זו נסתרת מדברי הרמב"ם (הל' קרבן פסח ז, א), שבהתייחסותו לקרבן פסח הפנה להלכות ביאת המקדש ונסמך על דבריו שם. וכבר עמד על כך המהדיר למקדש דוד (מהד' עליאש; הערות מנחת מרדכי, הערה ח), ונשאר בצ"ע. וגם בהר המוריה (הל' ביאת המקדש ד, יב סד"ה והיו) הציע ושלל את הכיוון הזה, יעו"ש. ונראה שהמקדש דוד לא בא בדבריו אלא לבאר את דברי הרמב"ם בפ"ז ה"ח, ולא את דברי הרמב"ם בפ"ז ה"א. ולא בא אלא לומר שהיתר האכילה בטומאת שרץ הוא ייחודי לפסח. ואין בדבריו ניסיון ליישב את עיקר קושיית הלח"מ.

ח. מרכבת יוסף: דחיית הטומאה היא מדין עשה דוחה לא תעשה

ובמרכבת יוסף (סי' ו-ז) האריך טובא לדון בדברי הרמב"ם, ותירץ שיסוד הדין שטומאה דחוייה בציבור הוא מדין עשה דוחה לא תעשה, ולפי זה חילק בין דחיית טומאת שרץ לדחיית טומאת מת, יעוין שם. ואולם מדברי הגמרא (פסחים סו, ב - סז, א) נראה שדין טומאה דחוייה בציבור הוא חידוש שחידשה התורה, והוא נלמד מילפותות שונות ולא מהכלל דעשה דוחה לא תעשה. ובאמת נראה שהסיבה שהוצרכנו לילפותות אלו היא שלא שייך לומר עשה דוחה לא תעשה כשהתורה ציוותה לקיים מצווה דווקא באופן מסוים, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' רמח-רמט).

ט. ר' אריה לייב מאלין: חילוק בין שני דינים של פסול שקיימים בקרבן שנעשה בטומאה: טומאת הכהן שעבד, וטומאת בשר

בחידושי ר' אריה לייב מאלין (ב, ט) כתב בביאור דברי הרמב"ם, שבפסול עבודת כהן טמא ישנם שני דינים: דין אחד שאם עבד מי שפסול לעבודה, עבודתו פסולה; ודין שני שקרבן טמא הוא פסול. והקביעה שלא נדחית בציבור אלא טומאת מת, לא נאמרה אלא בנוגע לדין השני. דחידשה התורה שיש חילוק בין טומאת מת לשאר הטומאות. אך בדין הראשון אין מקום לחלק בין הטומאות, דפסול טומאה הוא כמו פסול זרות, שאין מקום לחלק בו בין סוגים שונים של זרים. ולפי זה כתב:

נראה דמה שנוגע לאכילת הפסח, בזה לא שייך כלל שם טומאה, ורק פסול גברא דטמא איתא, ולא שייך כלל לחלק בין טומאת מת לשאר טומאות, ורק שייך לחלק מחמת חומר טומאה היוצא מגופו.

ואולם, נראה שאף אם נקבל את הקביעה שיש שני דינים בפסול עבודת כהן טמא (ויעוין שם שיישב קושי אחר שקיים בדברי הרמב"ם לפי קביעה זו), יהיה קשה ליישב את דברי הרמב"ם על פי זה. דלא ברור מדוע החידוש שיש חילוק בין סוגים שונים של טומאות יכול להיאמר בנוגע לדין השני ולא יכול להיאמר בנוגע לדין הראשון. וטומאה שונה מזרות, דבטומאה מצאנו שהתורה חילקה בין חומרות שונות וסוגים שונים של טומאה, ולא מצאנו כזאת בדין זרות. ועוד קשה שלכאורה גם באכילה שייך הדין הראשון, דאלמלא הדין דטומאה דחוייה בציבור, היה כאן פסול גם מצד טומאת הגוף של האדם האוכל, ולא רק מצד טומאת הבשר. ומלבד כל זה, הרי הקביעה שלא הותרה אלא טומאת מת היא גזירת הכתוב, ולא נלמדה מסברה. ומהיכא תיתי שקביעה זו שייכת רק לדין השני הנ"ל ולא לדין הראשון הנ"ל. ומלבד כל זה, לכאורה אין בדברים יישוב לקושי מהגמרות שמהן נראה שגם בעבודה ההיתר אינו בלעדי לטומאת מת אלא גם לטומאת שרץ.

י. מבית עבדים: חילוק בין מהות הדחיה בעבודה בטומאה למהות הדחיה באכילת פסח בטומאה

בספר מבית עבדים (סי' לא במהד' תשס"ט וסי' סט במהד' תשי"ע¹⁵) כתב ליישב שישנן שתי דרכים להבין את הדין שהפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה: ניתן להבין שבפסח יש דין מיוחד שהטומאה נדחית גם אצל איסור האכילה בטומאה, וניתן להבין שאין דין מיוחד בדחיית הטומאה אלא שאכילת הפסח נחשבת עבודה. הרמב"ם הבין כאפשרות הראשונה, שבפסח מתחוללות שתי דחיות שונות: האחת בעבודה בטומאה והשנייה באכילה בטומאה. ולכן יש גם חילוק בין שני הדינים הללו בגדרי הטומאה שנדחית.

ואולם לא ברור כיצד הדברים מיישבים את דברי הרמב"ם. דאף אם נבין שמדובר על שני דינים שונים: האחד בעבודה והשני באכילה, עדיין אין בזה הסבר מדוע בעבודה נדחתה רק טומאת מת ואילו באכילה נדחו גם שאר טומאות מגע. דממה נפשך, אם הדין דטומאה דחיה בציבור נאמר רק בטומאת מת, היה צריך לדון כן גם כשמדובר על אכילת הפסח. ואם הוא נאמר בכל טומאות מגע, היה צריך לדון כן גם כשמדובר על העבודה. ופשוט שאין בזה יישוב לקושי מהגמרות השונות.¹⁶

15. הדברים נדפסו גם בספר הזיכרון קרני ראם, ליקווד תשס"ה, עמ' רל-רלה.
16. ובספר הליקוטים (ה' קרבן פסח ז, א) הובאו דברי הבן אריה (כנראה הכוונה להגהותיו על הש"ס, אך לא צוינו מסכת ודף, ולא הצלחתי לאתר את הדברים במקורם) שכתב שאכילה קלה מעבודה, דהא באכילה שמענו פטור לזבים ומצורעים שאכלו מפסח הבא בטומאה ואילו בעבודה או כניסה לעזרה אין פטור כזה. ואולם הדברים נלמדו מגזירת הכתוב, ולכאורה הם אינם עניין לנידון דידן. ולא היה לו לרמב"ם לחדש דין על סמך הבדל ברמת החומרה שקיים בזבים ומצורעים. ויעוין עוד בלחם יהודה (ה' קרבן פסח ז, א) ובנזר הקודש (ראזין; מנחות קמה, ג אות י), ואכמ"ל.

סיכום הדרכים העיקריות בביאור שיטת הרמב"ם

הרמב"ם כתב בהל' ביאת המקדש ובהלכות קרבן פסח שאין נדחית בציבור אלא טומאת מת ולא שאר טומאות מגע, ועל כך הוסיף שכאשר הפסח נעשה בטומאה, רשאים הטמאים בטומאות מגע לאכול ממנו.

דברי הרמב"ם הללו עוררו שני קשיים עיקריים: (א) בשלוש סוגיות שונות מבואר שגם טומאת שרץ נדחית בציבור ולא רק טומאת מת. (ב) לא ברור מה המקור או הסברה לחילוק בין עצם הדחייה שמוגבלת לטומאת מת בלבד ובין הצטרפות לפסח הבא בטומאה שמורחבת לכל טומאות מגע.

מצאנו באחרונים עשר דרכים להתמודד עם הקשיים הללו: הדרך העיקרית היא דרכם של הצ"ח וסיעתו, ולדידם הרמב"ם מסכים שמבחינה עקרונית טומאת שרץ ושאר טומאות מגע אינן חמורות יותר מטומאת מת, והיא ראויה להידחות בציבור, אלא שבפועל הטמא בטומאות אלו יכול לטבול ולהפוך מטמא לטבול יום, שההלכה היא ששוחטים וזורקים עליו אפילו בפסח הבא בטהרה, ולכן עליו לטבול וטומאתו אינה נדחית. דרך זו מובנת בסברה, אך לכאורה קשה ליישב על פיה את הקושי מהסוגיות שבהן נאמר שטומאת שרץ נדחית בציבור.

דרכים נוספות בביאור שיטת הרמב"ם: **מרכבת המשנה**: הרמב"ם סבר שמן התורה שוחטים וזורקים על טמא שרץ ורק חכמים אסרו זאת, ולכן טומאה זו אינה נדחית בציבור. לכאורה קשה שמפשוטות הרמב"ם אין נראה כן. **מעשה רקח**: הרמב"ם חילק בין האכילה שאין לה תחליף וכל יהודי חייב בה ובין כניסה לעזרה שיש לה תחליף ואינה חייבת להיעשות על ידי הטמא דווקא. לכאורה קשה ששיטת הרמב"ם היא לחלק בין האכילה ובין עצם עשיית הפסח, ולא בין האכילה ובין כניסה לעזרה, וזה לכאורה אינו מיושב בדברי המעשה רקח. **לחמי תודה**: עבודה בטומאה היא דין בגברא ואכילה בטומאה היא גם בחפצא, והבדל זה משליך על היכולת ללמוד מטמא מת לטמא שרץ. לכאורה קשה שאין בהבדל זה מצד עצמו כדי להשליך על היכולת ללמוד, ויש להשיב על דברי הלחמי תודה בעניין זה. **יד יוסף**: דחיית טומאת שרץ תלויה במחלוקת ריש לקיש ורי' יוחנן במקור הדין דפסח דוחה טומאה. לכאורה קשה על עצם

דבריו, וכן קשה שאם אכן כך אזי היה לרמב"ם להכריע כריש לקיש ששלוש סוגיות אתו כשיטתו ולא כר' יוחנן. **מקדש דוד**: חילוק בין פסח לשאר קרבנות. לכאורה קשה מכך שהרמב"ם עצמו הפנה מהל' קרבן פסח להל' ביאת המקדש. ולכן נראה שהמקדש דוד לא בא אלא לחלק בעניין האכילה בין פסח לשאר קרבנות, ולא ליישב את שני הקשיים הנ"ל. **מרכבת יוסף**: דחייה הטומאה היא מדין עשה דוחה לא תעשה, וקיים בזה הבדל בין טומאת מת לטומאת שרץ. לכאורה קשה מהמבואר בגמרא שדחיית הטומאה נלמדת מפסוקים ולא מהכלל שעשה דוחה לא תעשה. **ר' אריה לייב מאלין**: בקרבן שנעשה בטומאה יש שני דינים של פסול: עצם הטומאה, והעובדה שנעשה על ידי טמא; ולפי זה יש חילוק בין טומאת מת לטומאת שרץ. לכאורה קשה להבין כיצד שני הדינים מובילים לחילוק בין טומאת מת לטומאת שרץ. **מבית עבדים**: יש חילוק בין מהות הדחייה בעבודה בטומאה למהות הדחייה באכילה בטומאה, שאכילה אינה חשובה בעבודה ויש בה תורת דחייה בפני עצמה. לכאורה גם כאן קשה שלא ברור כיצד חילוק זה מוביל לחילוק בין טומאת מת לטומאת שרץ.

הכרעת החזו"א כשיטת רש"י ותוס' מכוח אי הבהירות בשיטת רמב"ם

מכל האמור עולה שלעת עתה אין הכרע ביישוב הקושיות על דעת הרמב"ם, וצ"ע. והחזו"א (זבחים ד, ו ד"ה עוד וד"ה ולפיכך) כתב שאין ספקו מוציא מידי ההבנה הפשוטה בדברי חז"ל והראשונים, שכל טומאות מגע דחיות בציבור: לפיכך דברי הר"מ לא נתגלו לן עדיין, והגלויות לנו היא שיטת רש"י ותוס' [...]. והלכך טמא שרץ הותר בציבור, ולא אימעיט [אלא] רק מי שטומאה יוצאה מגופו.

סימן י

השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

פתיחה

בשני הסימנים הקודמים התבאר שהכלל שטומאה דחוייה בציבור לא נאמר ביחס לכל הטומאות, אלא רק ביחס לטומאת מת ודמותיה, ולא בטומאות היוצאות מן הגוף: זב, זבה, נידה, יולדת ומצורע.

לאור זאת, יש לדון מה דינו של מחוסר כיפורים לעניין טומאה בציבור בכלל, ולעניין השתתפות בפסח הבא בטומאה בפרט: מצד אחד, מציאותו של מחוסר כיפורים היא מציאות שיסודה באחת מהטומאות היוצאות מן הגוף הנ"ל, ויש מקום לומר שטומאות חמורות אלו ממשיכות להשפיע על מעמדו ולקבוע את דינו כחמור מטמא מת. מצד שני, מחוסר כיפורים נידון כטהור לכל דבר מלבד קדשים: הוא מותר בתרומה ובמעשר שני (יבמות עד, ב), ואינו מטמא חולין, ובכך הוא קל יותר מכל הטומאות באשר הן, אפילו יותר מהטומאות שאינן יוצאות מן הגוף. ואם כן, יש מקום לומר שהדבר מלמד שפרח ממנו הגדר החמור של טומאה היוצאת מן הגוף. בדיון זה יעסוק הסימן הנוכחי. הדיון שייך במיוחד לקרבן פסח, שהוא הקרבן היחיד שחובה על כל יהודי להימנות עליו ולאכול ממנו, וחובה זו יוצרת הכרח לקבוע את מעמדו של מחוסר כיפורים.

יש להוסיף שקרבנות יחיד לא הותרו בהקרבה אפילו כאשר רוב הציבור טמא בטומאת מת, וממילא במצב זה אין למחוסרי כיפורים אפשרות להביא את קרבנותיהם בזמן הזה. ומכיוון שכך, המציאות כיום היא שהרבה מנשות ישראל הן מחוסרות כיפורים ללא אפשרות לשנות את מצבן, כל עוד אנחנו טמאי

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

מתים.¹ אין בידינו מקור הקובע בבירור כי ברגע שתתחדש עבודת המקדש, יטהר כל העם מטומאת מת,² והפוסקים³ אף דנו באפשרות שחידוש עבודת המקדש לעתיד לבוא ייעשה בטומאה. אם כן, במידה ועבודת המקדש תתחדש בטומאה, ייתכן שנידוננו יהיה נוגע הלכה למעשה לרוב נשות ישראל.⁴

1. כל אישה שילדה בלידה רגילה, היא לכל הפחות מחוסרת כיפורים. בנוגע לנשים שלא ילדו, או שילדו בנייתוח קיסרי, יש לדון האם יש לחשוש שמא במהלך חייהן ראו דם זיבה וצריכות להביא קרבן לטהרתן. הספק הוא הן במציאות, הן בהכרעה במחלוקת הראשונים בקביעת ימי נידה וימי זיבה, ואכמ"ל. לעיון במחלוקת זו בכלל ובשיטת הרמב"ם בפרט, יעוין באנציקלופדיה תלמודית, ערך 'ימי נדה - ימי זיבה', הערה 101 ואילך; רמב"ם מהד' מפעל משנה תורה, הל' איסורי ביאה, מבוא לפרק ו; יונתן רבינוביץ' ויוחאי מקבילי, הצעת פתרון למבוכה גדולה בהל' איסורי ביאה פרק ז, סיני קמה (תשע"ג) עמ' יט-נב; הרב דניאל אהוב אדר: מחלוקת הראשונים בבאור ימי נדה וימי זיבה – חלק א, האוצר יג (אדר תשע"ח) עמ' רלד-רנד; חלק ב, האוצר יד (ניסן תשע"ח) עמ' ערה-שיח.
2. וידועים דברי הרמב"ם (הל' מלכים יב, ב) בנוגע לגאולה העתידה: 'וכל אלו הדברים וכיוצא בהן, לא ידע אדם היאך יהיו עד שיהיו'.
3. כפתור ופרח (פ"ו ד"ה אחר שהענין), כס"מ (הל' בית הבחירה ו, טז), שו"ת חת"ס (יו"ד, רלו), דרישת ציון (במקומות רבים בספרו), קרנות המזבח (מהד' תשס"ה; עמ' ל-לח, צא-ק), עיר הקודש והמקדש (ח"ה פ"ב), מקדש מלך (פראנק; במקומות רבים בספרו), עת לחננה (עמ' 115-81), ועוד רבים. ואמנם בשו"ת שערי צדק (פענט; או"ח, קב) נקט שלא כך, אך לכאורה יש להעיר על דבריו ועל ראיותיו, ואכמ"ל, והארכתי בזה במאמרי: בניית וחינוך המזבח בטומאה, אסיף ז (בעריכה).
4. יצוין כאן מה שכתבו כמה אחרונים בקצרה, שמחוסר כיפורים אינו אוכל מפסח, ולא נחתו לדון בדברי חז"ל והראשונים והאחרונים דלקמן בענין זה. השדי חמד (ח"ג מערכת ט כלל כב) הביא דברי הכפתור ופרח (פ"ו) בשם רבינו חיים ואת דברי החת"ס (יו"ד, רלו), שדנו להתיר הקרבת קרבן פסח בזמננו, וכתב על כך: 'ולא ידעתי מה יענה לטומאת זיבה ולא יוכל להקריב מחוסרי כפרה כנ"ל. וצ"ע'. בשו"ת מים חיים (הלוי; ב, א ד"ה וגדולי) הביא את דברי השד"ח והוסיף: 'והיא קושיא עצומה שיש בה כדי לדחות דברי החת"ס סופר'. בשו"ת משפט כהן (סי' צב) כתב: 'ואיני יכול להתעלם מלהעיר על תמיהתו מענין טומאת זבין שקיצר בה, שהרי מטעם הטבילה הלא אפשר למנות נקיים ולטבול במים חיים. אמנם עיקר הקושיא היא משום מחוסר כפורים דאסור בקדשים, ואיך יאכלו הפסח, דאינו בא אלא לאכילה'. במקראי קודש (פראנק; פסח ח"א סי' יג עמ' לד) כתב: 'וח"ב [=כנראה הכוונה לחכם

מבנה הסימן

הסימן נפתח בדברי הגמרא **בכריתות**, שמהם נראה שכבר נחלקו אמוראים בנידוננו: האם 'מחוסר כיפורים דזב כזב דמי' וטומאתו אינה דחוייה בציבור (דעת רבא), או ש'מחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי' וטומאתו דחוייה בציבור (דעה שהובאה בסתמא בגמרא לפני דעת רבא ואחריה). בגמרא בכריתות אין הכרעה בין הדעות, ולכן נבחנו האפשרות להכריע לאור דברי חז"ל והראשונים בסוגיות אחרות שדנות בהלכות ששייכות למחוסר כיפורים: הסוגיה **בזבחים** נוטה להבנה שמחוסר כיפורים דזב כזב דמי, לענין לימוד ממחוסר כיפורים לטבול יום לפסול עבודה במקדש בדיעבד, וכן לענין שחיטת פרה אדומה. הסוגיה **בנזיר**, לפי ההבנה העיקרית, נוקטת שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, לענין כניסה למחנה לוויה. הראשונים בזבחים ובנזיר דנו ביחסים בין הסוגיות ומתוך כך הגדירו מיהו המחוסר כיפורים שעליו מדובר (האם רק מחוסר כיפורים או גם טבול יום), ומהם העניינים שלגביהם הוא כזב או לא כזב (כניסה להר הבית, כניסה לעזרה, אכילת קדשים, הצטרפות לפסח הבא בטומאה).

א. סוגיית הגמרא בכריתות

שלוש הבנות בדברי התוספתא

נאמר בתוספתא (פסחים ז, יא):

כלשהו, וצ"ע] העיר שאם נבנה בית המקדש בין [פסח] ראשון לשני, היה עכוב גם משום טומאת זבים, דלכאורה כהיום כולנו מחוסרי כפרה של טומאת זב. וכעין זה העיר הגאון רבי עובדיה הדאיה לענין הקרבת קרבנות בזמן הזה, שגם לדעת הרמב"ם שמקריבין אע"פ שאין בית, וקרבת ציבור באים אף בטומאה, יש לאסור משום טומאת זבים דלא הותרה בציבור, ויעוין עוד בספרו מקדש מלך ובהערות המו"ל (עמ' קטז-קט"ו, קמז-קמט). ובשו"ת חבל נחלתו (אפשטיין; יא, נה סעיף י) כתב: 'רק טומאת מת דחוייה בציבור ולא טומאת זבים וזבות, ואלו אינם יכולים להימנות על קרבן פסח. ובפשטות כל הנשים מעת שהתחילו לראות הן בספק זבות, ואם ילדו ילדים הרי הם בטומאת יולדת ומחוסרות כיפורים, ואינן יכולות להימנות על קרבן פסח'.

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

יולדת, שוחטין וזורקין עליה ביום מ' לזכר וביום שמונים לנקבה.
בגמרא (כריתות י, א) דנו ביולדת שבתוך ימי הטוהר שלה ילדה וולד נוסף,
האם מונה לשני ימי טוהר, הכוללים איסור לאכול בקדשים. ובהקשר זה הובאה
שם התוספתא, והקשו בגמרא:
עד כאן טמאה היא?⁵

והציעו שלושה הסברים. ההסבר הראשון:
ואמר רב חסדא: **הא מני, ר' יהודה הוא, דאמר: ולד שני כמאן דליתיה דמי**.⁶
ואי אמרת בטומאה ס"ל לר' יהודה ולד שני כמאן דאיתיה דמי,⁷ היכי שחטינן
עלה ביום מ'? לאורתא נמי לא מציא אכלה.⁸ אלא לאו ש"מ לטהרה ולטומאה
ס"ל לרבי יהודה ולד שני כמאן דליתיה דמי.

ההסבר השני:
לעולם אימא לך: לטומאה ולטהרה סבירא ליה לרבי יהודה דולד שני כמאן
דאיתיה דמי, וכי תניא ההיא?⁹ – **בפסח הבא בטומאה**.¹⁰ ומי אכלה? והתנן: פסח
הבא בטומאה, לא יאכלו ממנו זבים וזבות, נדות ויולדות? ההיא דלא אכלן¹¹ כי
לא טבילן, כי תניא ההיא דשוחטין וזורקין עליה, דהא טבלה. אי הכי, משמיני
דיליה הוא דחזיא.¹² משמיני לא חזיא, קסבר טבול יום דזב כזב דמי [והיא
טבולת יום ארוך עד מ"א לזכר ופ"א לנקבה, שטמ"ק. ומשמעות הדבר שדין
טבול יום כדין הטמא בטומאה המקורית, ולכן דינה כיולדת לפני טבילתה,

-
5. ואיך שוחטין וזורקין עליה.
 6. פרש"י: ומוקים הא מתניתא ביולדת תאומים היום אחד ושני למחר, דמי דשני הוי מ"א לראשון.
 7. ומונים גם לו ימי טוהר.
 8. שהרי היא נמצאת ביום הארבעים ללידתו של השני, ולא תוכל להביא קרבנות עד יום מ"א, ונמצא שהיא מחוסרת כיפורים.
 9. הברייתא הנ"ל.
 10. שבו מותרת יולדת לאכול.
 11. כך תיקן השטמ"ק. ולפנינו: אכלי.
 12. שהרי יולדת טמאה שבעה ימים, ואחר כך טובלת וטהורה.

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

שאסורה באכילת הקרבן]. אי הכי, ביום מ' נמי לא חזיא? לאיי, ביום מ' חזיא, קסבר מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי.¹³

הגמרא המשיכה והעלתה אפשרות לבאר את דברי התוספתא באופן שלישי, למ"ד שמחוסר כיפורים דזב כזב דמי ואסור באכילה בפסח הבא בטומאה: ולרבא דאמר: מחוסר כפורים דזב כזב דמי, הא מתנייתא היכי מתרץ לה? אמר רב אשי, רבא מתרץ לה: **ביום מ' ליצירת זכר¹⁴ וביום שמונים ליצירת נקבה**, ור' ישמעאל היא, דאמר: לזכר מ' ואחד, לנקבה שמונים ואחד.¹⁵ סוף סוף תיפוק לי דטמאה היא משום נדה.¹⁶ בלידה יבישתא. אי הכי, מאי למימרא? מהו דתימא: אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, קמ"ל דאפשר לפתיחת הקבר בלא דם.

הרי מבואר שרבא סבור דמחוסר כיפורים דזב כזב דמי, ומשמעות הדבר היא שמחוסר כיפורים אינו אוכל בפסח הבא בטומאה. נמצא שנידוננו תלוי במחלוקת בין ההבנות השונות בגמרא.

צדדים להסברים השונים

לכאורה יש דוחק בהסבר הראשון, שכן בתוספתא לא נאמר שמדובר במקרה הנדיר של לידת תאומים בשני ימים שונים. ולכאורה העיקר חסר מן הספר.

והנה, יש מקום לנסות לפרש את דברי התוספתא לפי ההקשר שלהם במקורם בתוספתא דפסחים הנ"ל:

מצורע מוסגר, שוחטין עליו בשביעי; מוחלט, שוחטין עליו בשמיני. יולדת, שוחטין עליה יום ארבעים לזכר, ויום שמונים לנקבה. וכולן שנטמאו, בין לפני

13. ולכן אע"פ שלא הושלמה טהרתו, מכל מקום נחלשה טומאתו ואין דינו כזב, ולכן גם היולדת דיין אין דינה כיוולדת לפני טבילתה, ואין לה מניעה מלאכול בקרבן.

14. דהיינו, ארבעים יום אחרי תחילת ההריון.

15. מגדירים את העובר כוולד המטמא את אמו בטומאת יולדת.

16. שהרי יצא דם בלידה.

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

זריקת דמים בין לאחר זריקת דמים, הרי הן כמפקח הגל, וצריכין לעשות פסח שני.

מדברי התוספתא בשלמותם נראה לכאורה שלא כהסבר השני בגמרא, המעמיד את הדברים בפסח הבא בטומאה, שהרי נאמר בתוספתא בפורש שאין שוחטים על מצורע מוחלט אלא בשמיני ולא בשביעי, ואע"פ שטומאתו בלילה שבין השביעי לשמיני אינה אלא טומאת מחוסר כיפורים ולמ"ד מחוסר כיפורים דזב לאו כזב יוכל לאכול בפסח. ועוד קשה מאזכור פסח שני, שהרי קיי"ל דאין תשלומין לפסח הבא בטומאה (פסחים פ, א). גם שאר ההלכות בפרק עוסקות בפסח הבא בטהרה, ואין בהן רמז לכך שבהלכה שלנו מדובר במציאות מיוחדת של פסח הבא בטומאה.

האור שמח (הלי' ביאת המקדש ב, יא) כתב לדחות את הטענה הראשונה, דשאני מצורע דחמיר טפי משאר מחוסרי כיפורים. ובכך ביאר מה שכתב הרמב"ם שם שמצורע אינו משלח קרבנותיו. ואולם יש להבין מה המקור לחילוק האור שמח בין מצורע לשאר טמאים, אחר שבגמרא שציין לא הובדל ביניהם, וגם הרמב"ם לא חילק ביניהן באופן ברור, וצ"ע. וייתכן שיש לדחות ראיה זו באופן אחר: ייתכן שהתוספתא סברה שאין שוחטים וזורקים על מחוסר כיפורים שהוא גם טבול יום, ושטבול יום דזב כזב דמי ולא הותר בפסח הבא בטומאה, וזו הסיבה שאין שוחטים על מצורע מוחלט בשביעי שלו – שהוא עדיין טבול יום בזמן השחיטה. ועכ"פ, כאמור, אִזְכּוּר פסח שני מוכיח שמדובר על פסח הבא בטהרה, וכך נראה גם משאר ההלכות בפרק זה.

עם זאת, לכאורה נראה שיש דוחק בלשון התוספתא גם לפי ההסבר השלישי, הסברו של רבא, שמדובר על אישה שילדה ביום הארבעים להריונה, שאם כן התנא היה צריך לומר: 'יולדת ביום מ', שוחטין וזורקין עליה'. ועוד קשה הלשון 'שוחטין וזורקין', שבכל מקום מתייחסת לטמא שיטהר בערב ולא למי שטהור מעיקרא. ועוד קשה, שאם חידוש התוספתא הוא שהאשה טהורה, לא מובן מה עניינו אצל מסכת פסחים. וכי צריך התנא לשנות את כל הלכות טומאה וטהרה בבואו ללמד דיני פסח? והרי אין זה חידוש הנוגע רק למחוסר כיפורים שבא

לאכול בקדשים, אלא לכל יולדת ביום ארבעים.¹⁷ ועוד קשה שהתוספתא סותמת כר' ישמעאל הסבור שבהריון של נקיבה עד שמונים יום אין הולד מטמא, ומתעלמת מדעת חכמים (שהלכה כמותם) שדין נקיבה כדין זכר (נידה ל, א). ויש להעיר עוד כי בסמוך ליולדת נשנה דינו של מצורע, ומכך שבמצורע הימים' המדוברים הם ימי הטומאה, משמע קצת שכן הוא ביולדת. וצ"ע.

נראה שאין לפשוט מהתוספתא את המחלוקת

מכל מקום, גם אם הייתה התוספתא מוכרעת לאחד מן הצדדים, לא היה הדבר יכול להכריע בספק הגמרא, דאין איתנו יודע אם הברייתא בכריתות היא התוספתא או שמדובר על ברייתא אחרת, ובכל אופן אין בידינו אפשרות להכריע במחלוקת אמוראים על סמך זה. וברור שאם היה ניתן לפשוט את דיון הגמרא על פי דברי התוספתא, לא היתה הגמרא מניחה ידה מלעשות כן. ובכגון דא אמורים דברי הרב אלתר הילביץ (קובץ סיני ק עמי' שלו): 'בכלל, קשה לקבוע אם התלמודים השתמשו בקובץ התוספתא שבידינו'. ואף שחלק מהקשיים הנ"ל אינם מתורצים בזה, נראה שאין בהם כדי להכריע במה שהגמרא עצמה לא הכריעה בו.

17. שו"ר שכבר התקשה בזה הגרי"ש אלישיב (הערותיו כריתות י, א ד"ה רבא מתרץ), ותירץ (הסוגריים במקור): 'ויש לומר דהנה תנן בפרק י"ח דאהלות (משנה ד', וכ"ה בפסחים צ"ב) דטומאת בית הפרס לא העמידו דבריהם במקום קרבן פסח, אבל העמידו דבריהם לגבי תרומה. ואפשר דהוא הדין בעניינינו מדרבנן חיישינן לפתיחת הקבר ומטמאים אותה מספק (ובאמת קיי"ל כן להלכה), ורק לגבי קרבן פסח התירו כמו שהתירו בבית הפרס'. והנה, לשון הגמרא היא: 'מהו דתימא: אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, קמ"ל דאפשר לפתיחת הקבר בלא דם', ולכאורה מפשטות הלשון נראה שההוה אמינא שהתוספתא באה לשלול היא שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, בעוד שלפי הבנת הגרי"ש יוצא שמדאורייתא בכל מקרה אין צורך לחשוש לכך, ובהכרח היסוד לכך הוא שאליבא דאמת אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, והחשש לפתיחת הקבר הוא רק מדרבנן. וזאת מלבד מה שלא מצאנו בגמרא ובראשונים מקור לעצם החילוק בין פסח לעניינים אחרים לעניין חשש לפתיחת הקבר. בשולי הדברים, יש להעיר שקושי זה שייך גם להסבר הראשון, אך שם ניתן ליישב שמכיוון שהדיון הוא על התאריך המדויק שבו מסתיימת הטומאה, ולא על עצם הטומאה, יש לדברים יותר שייכות לפסח דווקא.

עוד יש להעיר כי גם אם היה ניתן לפשוט את מחלוקת האמוראים בכריתות על פי התוספתא, סוף סוף אם הפשיטה היא כפירוש רבא¹⁸ (הפירוש השלישי) או כפירוש רב חסדא (הפירוש הראשון), אין בכך כדי ללמד מה דינו של מחוסר כיפורים, שכן לפיהם התוספתא לא נחתה כלל ללמד מה דינו, ורק לפירוש השני, מחוסר כיפורים הוא אכן נושא ההלכה. ואם כן, גם אם פירוש התוספתא כדעה זה אינו נכון, סו"ס אין בה שלילה של ההנחה שבפירוש זה – שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי.

סיכום העולה מהסוגיה בכריתות

הגמרא בכריתות ציינה את קיומה של מחלוקת בדינו של מחוסר כיפורים, אך לא הכריעה בה, לא מפורש וגם לא מכללא. ורק נמצאנו למדים שרבא סבור מחוסר כיפורים דזב כזב דמי.

ב. סוגיית הגמרא בזבחים

הגמרא בזבחים מטה להבנה שלכו"ע מחוסר כיפורים דזב כזב דמי אך אין בדבר הפרע

בגמרא (זבחים יז, א-ב) נאמר שרבה סבור שמחוסר כיפורים דזב כזב דמי,¹⁹ ולאחר מכן הובאה מחלוקת תנאים בשאלה האם שריפת פרה אדומה כשרה במחוסר כיפורים:

18. כך משמע מדברי השאילתות (ויקרא ס"י פה). ואולם ייתכן שפסיקתו שם אמורה רק על פתיחת הקבר ללא דם.

19. לשון הגמרא: 'אמר רבה: למה לי דכתב רחמנא [=לפסול עבודה שעבדו:] טמא, וטבול יום, ומחוסר כפורים? צריכי, דאי כתב רחמנא טמא שכן מטמא, בטבול יום – מחוסר כפורים לא אתי מיניה שכן פסול בתרומה, במחוסר כפורים – טבול יום לא אתי מיניה שכן מחוסר מעשה. מחדא לא אתי, תיתי חדא מתרתי. בהי לא לכתוב רחמנא? לא לכתוב במחוסר כפורים ותיתי מהנד – מה להנד שכן פסולים בתרומה. אלא לא לכתוב רחמנא בטבול יום ותיתי מהנד, דמאי פרכת? מה להנד שכן מחוסרים מעשה? סוף סוף קלישא לה טומאתן. קסבר: מחוסר כפורים דזב כזב דמי. ומחוסר כפורים דזב כזב דמי תנאי היא' וכו'.

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

ומחוסר כפורים דזב כזב דמי תנאי היא, דתניא: שרפה אונן ומחוסר כפורים – כשרה; יוסף הבבלי אומר: אונן – כשרה, מחוסר כפורים – פסולה. מאי לאו בהא קמיפלגי, מר סבר: מחוסר כפורים דזב כזב דמי, ומר סבר: לאו כזב דמי? לא, דכולי עלמא כזב דמי, והכא בהא קמיפלגי, דכתיב: 'והזה הטהור', מכלל שהוא טמא, לימד על טבול יום שכשר בפרה. מר סבר: טומאה דכל התורה כולה, ומר סבר: טומאה דהך פרשה, הלכך אונן וטבול יום דטמא שרץ דקילי – אתו בקל וחומר מטבול יום דמת, אבל מחוסר כפורים דזב דחמיר, שכן טומאה יוצאה עליו מגופו – לא.

הגמרא הציעה לתלות מחלוקת זו בשאלה האם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי, אך העלתה אפשרות נוספת לביאור המחלוקת: לכ"ע מחוסר כיפורים דזב כזב דמי, ונחלקו האם טומאה זו מעכבת בשריפת הפרה. והיה מקום ללמוד מסתימת הגמרא שההסבר השני הוא שהתקבל אליבא דאמת, משום שנכתב כסיום הסוגיה.

ואולם, אף שכך מטים הדברים, נראה שאין מזה הוכחה, שכן הגמרא רק דחתה את ההכרח מההסבר הראשון, אך לא דחתה אותו.²⁰ ועכ"פ, יש ללמוד מהגמרא שם שכן דעת רבה, שכן כל הדיון התחיל מכך שרבה קסבר דמחוסר כיפורים דזב כזב דמי, ובזה ביאר רבה מדוע צריך ללמוד שעבודת טבול יום פסולה, ואי אפשר ללמוד ממחוסר כיפורים ומטמא מת. וכעין זה כתב הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז, ללשונות הרמב"ם הל' ביאת המקדש ד, ד-ה ד"ה ולמאי) שאין מדברי הגמרא הכרע בנידוננו:

ואף על גב דדחי תלמודא: לא, דכו"ע כזב דמי, והכא בהא קא מיפלגי וכו' – לתרוצי לרבה דחי הכי, כי היכי דלא תיקום מלתיה כתנאי, ומתוצינן אליביה: קא סבר מחוסר כפורים דזב כזב דמי, ופירש"י ז"ל: קא סבר רבה דדרשינן להאי שמעתתא וכו', משמע דסתם תלמודא לא סבר הכי. והיינו דאמרין

20. יעוין עוד ביד מלאכי (כללי התלמוד, כללים נט; עט; קלד-קלז) ובעין זוכר (מערכת ד אות א) שכתבו שישנן בגמרא דחיות שאינן בהכרח מסקנה (יקושטא' בלשונם), אלא דחייה בעלמא ללא הכרעה בין האפשרות הנדחית לאפשרות המוצעת במקומה. ויעוין עוד ביד מלאכי (שם), כלל שכה) שהתייחס לגמרא דידן.

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

בפשיטות: ומחוסר כפורים דזב כזב דמי תנאי היא, דתניא שרפה אונן וכו', משמע דפשיטא להו דהוי פלוגתא.²¹

כעין זה כתב הכס"מ (הלי ביאת המקדש ג, ט) בדעת הרמב"ם: וליישב דברי רבינו י"ל דמשמע בפרק שני דזבחים דאיכא תנא דסבר מחוסר כפורים לאו כזב דמי, ואף על גב דקאמר התם לא דכ"ע כזב דמי והכא בהא קא מיפלגי וכו', האי דחייה בעלמא היא, אבל קושטא דמילתא דפלוגתא היא, וכדמוכח קצת בפרק ג' מינין (נזיר מה, ב).

גרסה בגמרא שלפיה הגמרא מצדדת שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי

והנה, באחד מכתבי היד של הגמרא²² מופיע שינוי נוסח משמעותי מנוסח הגמרות שלנו, וכך נכתב שם:

דכולי עלמא לאו כזב דאמי, ובהאי קא קמיפלגי: 'והזה הטהור על הטמא', טהור מכלל שהוא טמא. דמר סבר טהור מכלל שהוא טמא טומאה דכל התורה כולה, ומר סבר טומאה דהא פרשה, (הולכך)[הילכך] אונן וטמא שרץ דקילי (אתי טבול יום מי ניהו) [נדצ"ל אתו בקל וחומר מטבול יום דמת], אבל מחוסר כפורים שלזב דטומאה יוצאה עליו מגופו, לא.

21. [והמשיך הרדב"ז וכתב דברים נוספים הנוגעים לעניינינו: יוכן נראה מלשון התוספות שכתבו שם וז"ל ודוחק הוא לומר דכלהו ההיא דמעילה ודסוטה ורבנן דאבא שאול סברי כמאן דאמר מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי ומשמע דפשיטא להו דאיכא מאן דאית ליה הכי ודוחק הוא לומר דכל הני אתיין כמאן דאמר אבל רבנן דאבא שאול לא הוי דוחק אי סבר כמאן דאמר לאו כזב דמי והיינו טעמיה דהרמב"ם ז"ל דפסק הכי דקיי"ל הלכה כרבנן לגבי אבא שאול. ועוד דבנזיר אמרינן דכו"ע מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי וכן אמרו דהוי פלוגתא דאמוראי בריש פרק כל הפסולין דאיתמר אזהרה לאוכל בשר קדש מנין ריש לקיש אמר בכל קדש לא תגע פי מדכתיב עד מלאת ימי טהרה אבל אי מלאו, תגע ואפילו היא מחוסרת כפרה הרי לך דסבר ר"ל מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי ר' יוחנן תני ברדלא אתיא טומאתו טומאתו מביאת מקדש מה להלן ענש והזהיר אף כאן ענש והזהיר דס"ל לר' יוחנן מחוסר כפורים דזב כזב דמי ופסק הרב כריש לקיש משום דתניא כותיה דר"ל כדאיתא התם].

22. כ"י קולומביה.

גרסה זו נזכרה באופן מפתיע בדברי הגבורת ארי (יומא ג, ב ד"ה תוס'). ואולם במקום אחר (יומא מג, ב ד"ה לימד) גרס גם הגבורת ארי כמו הספרים שלפנינו). בשאר כתבי היד²³ ובדפוס ונציה הגרסה היא כלפנינו, וכך גם בדברי רש"י ותוס' בזבחים, וכדהלן בסמוך, ובדברי הרדב"ז והכס"מ הנ"ל.

נראה שביאור הגמרא לפי גרסה זו הוא שלכ"ע אין דין מחוסר כיפורים כטומאת זב, אלא שעכ"פ דינו כטמא בנוגע לקדשים, ונחלקו התנאים האם בכלל קדשים אלו גם הזאת מי חטאת. ומבואר בגמרא שנקודת המחלוקת היא בשאלה האם מחוסר כיפורים כלול ב'טמא' שנזכר בדרשה המדברת על הזאת מי חטאת, ונושאה הוא טומאת מת. ונקודת מחלוקת זו מובנת היטב גם אם נאמר שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי.

ואולם, גרסה זו סובלת מקושי גדול, שכן לפיה ייתכן שאף למ"ד מחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, כלומר אין בו חומרה של זב, מכל מקום יש בו חומרה של טומאה היוצאת מן הגוף, וזה אינו מרווח כל כך, ואף נסתר מהאמור בכריתות י' שהגדרת הטומאה כיוצאת מן הגוף היא נקודת המחלוקת בין מ"ד כזב דמי למ"ד לאו כזב דמי. ואף שהגמרא בכריתות עסקה בפסח הבא בטומאה והגמרא בזבחים עסקה בפרה, אין בחילוק זה כדי ליישב ברווח את הסתירה ביניהן, שקיימת לפי גרסה זו. והדברים מטים אפוא לגרסת שאר כה"י והדפוסים, שלפיה האפשרות המועלית בגמרא היא שכו"ע מודים שמחוסר כיפורים דזב כזב דמי, ונחלקו בהבנת הדרשה בלבד.

דברי הר"י שירליאון

והנה, בתוס' רבינו יהודה שירליאון (פסחים צב, א ד"ה ואמר ריו"ח) כתב:
איכא תנאי בפרק ב' דזבחים במחוסר כיפורים של זב אי כזב דמי או לא [...] ובפרק ב' דזבחים אמרינן: כולי עלמא מחוסר כיפורים של זב כזב דמי. ואומר רבי דוודאי היכא דאיכא תרתני, דהוי טבול יום ומחוסר כיפורים, הרי הוא כזב לגמרי, אבל מחוסר כיפורים ואינו טבול יום – אמרינן בזבחים דלאו כזב דמי.

23. מיינכן, וטיקן 118-119, וטיקן 120-121, סנט פטרבורג (עמ' 17 מתוך 19).

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

ודבריו צריכים ביאור, שמתחילה הביא את דברי הגמרא כגרתנו, שלפיה לכולי עלמא מחוסר כיפורים של זב כזב דמי, אך בהמשך כתב שלפי הגמרא בזבחים, מחוסר כיפורים שאינו טבול יום אינו נידון כזב. ולכאורה אין מקור בגמרא לדברים שכתב בשם רבו, ר"י הזקן. ובגרסה הקודמת של מאמר זה (מעלין בקודש לג עמ' 142 הערה 21) הצעתי שהר"י שירליאון גרס בגמרא בזבחים כגרסה הנ"ל 'לאו כזב דמי', אך בחפזי לא שמתי לב לכך שהדברים נסתרים בעליל ממה שציטט להדיא את הגרסה: 'כזב דמי'.

מחומר הקושי, שמא יש לפרש שמה שכתב הר"י שירליאון בשם רבו ש'אמרינן בזבחים', אין כוונתו לסוגיה בדף י"ז, אלא לסוגיה בזבחים ל"ב, שנאמר בה:

מצורע שחל שמיני שלו להיות בערב הפסח, וראה קרי בו ביום וטבל – אמרו חכמים: אף על פי שאין טבול יום אחר נכנס, זה נכנס; מוטב יבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת. ורבי יוחנן אמר: דבר תורה אפילו עשה אין בו, שנאמר: ויעמד יהושפט בקהל יהודה וירושלם בבית ה' לפני החצר החדשה, מאי חצר החדשה? אמר ר' יוחנן: שחידשו בה דברים (הרבה), ואמרו: טבול יום אל יכנס למחנה לוי.

בדברי הגמרא הללו מבואר שמצורע ביום השמיני לטהרתו רשאי להיכנס למחנה לווי, ואין דנים בו אלא משום טומאת קרי שנטמא. והבין ר"י הזקן שכניסתו למחנה לווי מהווה הכרעה שאינו כזב. ולקמן יתבאר שבגמרא בנוזר יש מקור לכך שכניסת מחוסר כיפורים למחנה לווי תלויה בשאלה אם מחוסר כיפורים דזב דזב דמי או לא, ועליה נסמך ר"י הזקן.

דא עקא, לכאורה אין אפשרות להעמיד את דברי הגמרא בזבחים י"ז במחוסר כיפורים שהוא גם טבול יום, שהרי הנושא בדברי הגמרא שם הוא עשיית צריכותא לדרשות שפוסלות בדיעבד עבודה של כהן טמא, ולהסביר מדוע נדרשו דרשות גם לטבול יום וגם למחוסר כיפורים, ואי נימא שמחוסר כיפורים זה הוא גם טבול יום, אין שום טעם להצריך עבורו דרשה מיוחדת, ואין בו שום עדיפות על סתם טבול יום. ומלבד זאת, מבואר בגמרא בזבחים י"ז שמחוסר

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

כיפורים שדובר עליו, הוא כזה שמותר בתרומה, וזו הסיבה שאין ללמוד מטבול יום למחוסר כיפורים. וצ"ע.

מלבד זאת, יש קושי בהבנה שר"י הזקן מדבר על הגמרא בזבחים ל"ב: ראשית, לא ברור מדוע מציין לגמרא בדף ל"ב ולא לגמרא עליה הוא מדבר, שזו הגמרא בפסחים, שהיא מקבילה לגמרא בזבחים שם. שנית, לא ברור מדוע לא כתוב: 'בפ"ג דזבחים'. שלישית, מפשטות הלשון: 'אמרינן בזבחים לאו כזב דמי' נראה שיש בגמרא אמירה יותר ברורה, ואילו לפי המתבאר כאן, יוצא שהוא הסיק זאת מדין אחר שנאמר בגמרא בדף ל"ב. ושמה נפלה ט"ס כלשהי בדבריו. וצ"ע.

סיכום העולה מהסוגיה בזבחים

בסוגיה בזבחים י"ז נאמר שרבה סבור שמחוסר כיפורים דזב כזב דמי, ולכן אין ללמוד ממנו ומטמא שעבודתם במקדש פסולה לכך שגם עבודת טבול יום פסולה. הגמרא ממשיכה ומציעה לתלות את שאלת מעמדו של מחוסר כיפורים במחלוקת תנאים, שנחלקו אם הזיית מי חטאת על ידי מחוסר כיפורים כשרה או פסולה, ולאחר מכן מעלה הגמרא הבנה שלפיה כל התנאים הסכימו שמחוסר כיפורים דזב כזב דמי, אלא שנחלקו מחלוקת מקומית בהבנת הילפותא המכשירה טבול יום לפרה. מסקנת הגמרא מטה אפוא להבנה שמחוסר כיפורים דזב כזב דמי.

לעומת כל זאת, באחד מכתבי היד של הגמרא מופיעה גרסה שלפיה מסקנת הגמרא היא שלכל התנאים מחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, אך גרסה זו קשה ויחידאית.

בדברי הר"י שירליאון נכתב בשם רבו ר"י הזקן שמחוסר כיפורים דזב כזב דמי, אך מחוסר כיפורים שאינו טבול יום (דהיינו מחוסר כיפורים ביום השמיני לטהרתו, או יולדת לאחר מלאת ימי טהרה) לאו כזב דמי. לפי המתבאר, ייתכן שהרישא של דבריו מבוססת על דברי הגמרא בזבחים י"ז, והחילוק בין מחוסר כיפורים שהוא גם טבול יום למחוסר כיפורים שכבר העריב שמשו מבוסס על

רצה

דברי הגמרא בזבחים ל"ב. אולם קשה להבין כך את הגמרא בדף י"ז, וגם לא ברור שאכן כוונתו לבסס את הסיפא של דבריו על הגמרא בדף ל"ב. וצ"ע.

ג. מחלוקת אם ללמוד הגמרא בזבחים לנידונים נוספים

שיטת רש"י בהבנת השלכות הדיון אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי

והנה, כתב רש"י (זבחים יז, ב ד"ה מחוסר):

מחוסר כיפורים דזב כזב – הוא הדין מצורע, אלא חד מינייהו נקט. מחוסר כיפורים דזב כזב דמי, לענין קדשים, שלא הותר אצלו, הוה ליה כאילו לא טבל, ואם אכלו²⁴ חייב כרת, או אם נגע בהו טמאן למנות בהן ראשון ושני.

נראה שרש"י הבין שיש בדברי הגמרא הגדרה כללית של מעמדו של מחוסר כיפורים. ואכן, מהלשון 'מחוסר כיפורים דזב כזב דמי', וכן מהקישור בין פסול עבודתו בדיעבד ובין הזיית מי חטאת, משמע שמדובר על הגדרתו של מחוסר כיפורים דזב כזב ביחס למכלול ענייני הקדשים, וכלשונו: 'לענין קדשים, שלא הותר אצלו, הוה ליה כאילו לא טבל', ולא רק על דין מסוים הנוגע אליו. שהרי ברור שמחוסר כיפורים דזב לא נידון 'כזב' ממש, שהרי אינו מטמא חולין ותרומה וכו'. ונראה שרש"י הבין שהגדרתו 'כזב', פירושה **שבנוגע לקדשים הוא נידון כזב**, ואילו למ"ד שאינו כזב יש הבדל בינו ובין זב גמור גם בנוגע לקדשים, ואין הוא נידון כזב. ולכן הבין רש"י שהדברים נוגעים גם לחיוב כרת לאוכל קדשים, ולמניין ראשון ושני – השייכים בזב שנגע בקדשים. וכן ביאר בדעת רש"י בספר בד קודש (ח"א סי' מז).²⁵

24. נדצ"ל: 'אכלן', וכן גרסו התוס' בדברי רש"י.

25. מיהו צ"ע מדוע לא התייחס רש"י להצטרפות מחוסר כיפורים לפסח הבא בטומאה, שזכרה בגמרא בכריתות להדיא כתלויה בנידון זה. וכן צ"ע מדוע לא התייחס לכניסה למחנה לויה, שזכרה גם היא בגמרא (נזיר מה, א) כתלויה בנידון זה, ולפי המתבאר לקמן, הגמרא בנייר היא המקור לשיטת רש"י. ואולי יש ליישב דאטו רש"י כרוכלא ליחשב וליזיל את כל ההשלכות, ועדיין אין הדברים מרווחים.

שיטת התוס' בזבחים בהבנת הדין על מחוסר כיפורים דזב

בתוס' (זבחים שם ד"ה קסבר) האריכו להשיג על דברי רש"י, ודבריהם מתחלקים לשתי קושיות עיקריות: (א) על מה שכתב רש"י דנפקא מינה לעניין **קדשים**, הקשו התוס' ממקורות רבים שבהם מפורש שמחוסר כיפורים שנכנס למקדש חייב (כלים א, ח; נזיר מה, א; מכות ח, ב; מנחות כז, ב), ואיתקש קודש למקדש, ודוחק לומר שכל המקורות הללו שנויים במחלוקת ולהעמידם כמ"ד מחוסר כיפורים דזב כזב דמי. אמנם העירו תוס' שניתן ליישב לפי הדעה הסבורה שקודש הוקש למקדש רק לעניין לאו ולא לעניין כרת, ולפי זה ייתכן שבמקדש יש כרת, אך בקודש לא. ויעוין עוד בשיעורי הגרמ"ד סולובייצ'יק (זבחים יז, ב על תד"ה קסבר) שהאריך בבירור יחסי קודש ומקדש וביישוב שיטת רש"י על פי זה.

(ב) על מה שכתב רש"י דנפקא מינה לעניין **מניין ראשון ושני לטומאה**, הקשו התוס' מכך שטבול יום אינו עושה ראשון ושני, אלא רק פוסל את הקודש (מעילה ח, ב), וק"ו למחוסר כיפורים שלא יעשה ראשון ושני. ובגמרא (מעילה שם) אף הוזכר להדיא מחוסר כיפורים כמי שרק פוסל קודש, אך אינו מטמא לא חולין ולא קודש. וכן נאמר במקום נוסף (סוטה כט, ב) שמחוסר כיפורים מותר בתרומה ופוסל את הקודש, וגם כאן דוחק לומר שכל המקורות הללו שנויים במחלוקת, ולהעמידם כמ"ד מחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי.

מכוח זאת, פירשו התוס' שהמחלוקת בהגדרת מחוסר כיפורים אינה משליכה על הדינים השונים שכתב רש"י, אלא שתי השלכות בלבד לה: ומפרש הרב ר' חיים דנפקא מינה לענין פסח הבא בטומאה, דתנן לא יאכלו ממנו זבין וזבות, דלמ"ד מחוסר כפורים דזב כזב דמי אין שוחטין וזורקין עליו, דלא אישתראי בצבור אלא טמא מת, והוא הדין טמא שרץ דאין טומאה יוצאה מגופו

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

בק"ו ממות, כדאיתא לקמן (כב, ב), ומ"ד לאו כזב דמי שוחטין, והכי מוכח בהדיא בפרק שני דכריתות.²⁶ ועוד, דנפקא מינה לענין טומאה דחוייה בצבור.²⁷

26. יעוין בתוס' (נזיר מד, ב ד"ה אלמא) שכתבו כתוס' שלנו אך לא הזכירו כלל שמדובר על פסח הבא בטומאה, וצ"ע. גם בתוס' דידן קשה הלשון 'שוחטין וזורקין', שמשמעה בכל מקום שאין מניעה לשחוט על הטמא ובערב יטהר, ואילו כאן אין זה הנושא, שהרי מדובר על אכילת הפסח בטומאה. ואדרבה, בכריתות נאמר להדיא שלמ"ד מחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, הסיבה שמכחים ליום מ', היא שטבול יום דזב כזב דמי, ואעפ"כ ביום מ' עצמו שוחטין עליה בעודה טבולת יום, ומוכח שאין השחיטה תלויה בשאלה אם הוא כזב או לא. ונראה שלקושי זה התכוון המרכבת המשנה שכתב (הל' ביאת המקדש ג, ט): 'ונדחקו שם התוס', דלאו כזב דמי לענין שוחטין וזורקין'.

ובאמת הצאן קדשים (זבחים שם ד"ה בא"ד לענין) הגיה וכתב שצריך לגרוס: 'דלמ"ד מחוסר כיפורים דזב כזב דמי גם מחוסרי כיפורים לא יאכלו ממנו וכו' ומ"ד לאו כזב דמי יאכלו ממנו'. ואולם בתוס' אין הגרסה כן, ובנזיר רחוק עוד יותר להגיה אחר שכל ענין הטומאה נשמת שם. גם בדפוס ונציה הגרסה היא כלפנינו. וצ"ע.

27. בתוס' בנזיר הנ"ל ליתא לתיבות אלו, שחוזרות לכאורה על מה שכבר נאמר ולא מובן ענינו, ואולי יש קשר בין קושי זה לקושי שבהערה הקודמת, וצ"ע. מכל מקום, בברכת הזבח (זבחים שם ד"ה תד"ה קסבר) פירש שכאן חידשו תוס' דלמ"ד מחוסר כיפורים דזב לאו כזב, אפילו רוב מחוסרי כיפורים דוחה את הטומאה, ואין החידוש מסתכם בהצטרפות לפסח הבא בטומאת מת, ונראים דבריו (ובדבריו מבואר שלמ"ד טומאה הותרה בצבור, הותרה אפילו טומאת זיבה, וזה תמוה לכאורה, וצ"ע. ויעוין בחידושי ר' אריה לייב מאלין (ב, ט ד"ה בעיקר), ויעוין עוד בשיעורי הגרמ"ד סולובייצ'יק (זבחים יז, ב עמ' שכה ד"ה וע"ע ביד), שהקשה קושיה דומה על היד רמה שכתב שטומאת זיבה הותרה. ובעיקר דברי היד רמה, יעוין לעיל, עמ' שצד). וכן מוכח מגרסת השטמ"ק (אות יז) בדברי התוס' הללו, אך לא ברור שמדובר בגרסה ולא בפירוש עצמאי של בעל השטמ"ק, יעו"ש.

ובברכת הזבח פירש באופן נוסף שנפק"מ לצורך בציץ, אך פירוש זה קשה לכאורה בלשון תוס', שהרי למ"ד כזב דמי לא נראה שטומאה זו תותר, דלא הותרה טומאת זיבה בצבור ולא יעזור לכך הציץ. ויעוין גם בצאן קדשים (זבחים שם ד"ה בא"ד ועוד דנפקא) שנדחק לכאורה והעמיד דברי תוס' באוקימתא של מחצה טמאים ומחצה טהורים ואחד מחוסר כיפורים (וכמדומה שגם הוא הרגיש בדוחק, ולכן סיים וכתב: 'ואקוה שכוונתי לדעת התוס''). ויעוין עוד בספר דם זבחים על מסכת זבחים יז, ב על תד"ה קסבר, שהעיר על דברי הציץ מכיוון אחר, שטומאת זב אינה נדחית בצבור וממילא אינה מועילה לטמאי המתים להיחשב רוב). והפנים מאירות (זבחים שם

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

מפורש בדבריהם שיש רק שתי נפק"מ לדיון בגדרו של מחוסר כיפורים, ושתייהן בתחום דחיית הטומאה בציבור.²⁸ כעין דברי התוס' כתבו גם הר"י שירליאון בתוספותיו (פסחים צב, א ד"ה ואמר ר' יוחנן) והרא"ש בתוספותיו (יבמות ז, ב ד"ה ר' יוחנן).

יישוב השפת אמת לקושיית התוס' מהמשנה בכלים, וקושי עליו מדברי התוספתא

והנה, לשון המשנה בכלים שממנו הקשו התוס' היא: 'עזרת ישראל מקודשת ממנה, שאין מחוסר כפורים נכנס לשם, וחייבין עליה חטאת'. לפי זה, כתב השפת אמת (זבחים יז, ב ד"ה בתוס' ד"ה קסבר; כולל המוסגר) להשיב על דברי התוס':

ראיה זו תמוה בעיני, דפירוש המשנה הוא דשני חומרות יש בעזרה: דמחוסר כפורים אסור לכנוס, ויש חיוב חטאת בכניסת טמאים. אבל לעולם אפשר

ד"ה בא"ד ועוד נפקא נדחק לפרש שכוונת תוס' למחוסר כיפורים שלא עשה פסח בזמן שנעשה בטומאה, ונפק"מ אם עושה פסח שני, ולכאורה גם זו אוקימתא מחודשת. והחק נתן (זבחים שם ד"ה בא"ד ועוד דני"מ) פירש שלמ"ד מחוסר כיפורים לאו כזב דמי צריך לחזור אחריו ולהעדיפו על טמא מת, גם זה מחודש לכאורה בדברי התוס', וזו גם מציאות רחוקה. כללו של דבר, נראים דברי ברכת הזבח בפירושו הראשון. ויעוין עוד בחידושי ר' אריה לייב מאלין (שם) שדן בזה.

אחר הדברים האלה, נמצאה מקבילה לדברי התוס' בתוס' הרא"ש (יבמות ז, ב), ומדבריו עולה הסבר שונה מכל הסברי האחרונים: 'אלא האי דזבחים לענין אכילת פסח, ולענין כהן המשמש בעבודת צבור, וההיא דנוזיר לענין ביאת מקדש', וצ"ע אם לאור דבריו יש להבין כך גם בדברי התוס' דידן, ויותר נראה שהתוס' לחוד ותוס' הרא"ש לחוד.

28. בטהרת הקדש (זבחים יז, ב ד"ה בא"ד ומפרש; מד ע"ב בדפי הספר) נקט שההבנה שנפק"מ לענין טומאה דחוייה בציבור, היא הבנה חלופית להבנה הראשונה, ולפיה מחוסר כיפורים רשאי לאכול מפסח הבא בטומאה אף למ"ד מחוסר כיפורים דזב כזב דמי. אך לכאורה דוחק לומר כן, ומלשון התוס' וגם מהעניין לא נראה שההבנה הראשונה נדחית. וכבר העיר על דבריו רע"א בגיליון ספר טהרת הקדש שהיה בידו, והערתו נדפסה בשו"ת רע"א מהד' מכון המאור (ח"ה סי' מה; עמ' רב-רג במספור העמודים שבתחתית הדף, ועמ' פח-פט במספור שבראש הדף).

רצט

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

דמחוסר כפורים אינו בכרת וחטאת [כמו שפי' הרע"ב שם. גם הראב"ד שהשיג על הרמב"ם לא השיג עליו ממשנה זו, די"ל הפירוש כנ"ל].

ובאמת התוסי' גרסו: 'עזרת ישראל מקודשת ממנה שאין מחוסר כפורים נכנס לשם **וחייב חטאת'**, ולפי גרסה זו אכן חייבים לומר שמחוסר הכיפורים הוא זה שחייב חטאת. אך לפנינו הגרסה היא: '**וחייבין עליה חטאת'**, וכן גרסו הרמב"ם והר"ש והרא"ש בפירושיהם למשנה²⁹, וכן הגרסה במשנה כ"י קאופמן. ומוכח שכוונת המשנה לכלל הטמאים. ואע"פ שיותר מסתבר שלא לחלק בין הטמאים, מכל מקום כבר אין הכרח בקושיה. וכבר קדמו בזה הכפתור ופרח (פ"י ד"ה מסכת כלים), שכתב ליישב כן את השגת הראב"ד (הל' ביאת המקדש ג, ט) על הרמב"ם שפטר מחוסר כיפורים שנכנס לעזרה³⁰, ועמדו על כך גם המרכבת המשנה (חעלמא; הל' ביאת המקדש ג, ט), המשמרות כהונה (זבחים שם על תד"ה קסבר), הרש"ש (זבחים שם ד"ה קסבר) והלבוש מרדכי (אפשטיין; זבחים ד, ב).

29. כן גרסו גם בה"ג (סי' עה), רב נסים גאון (ברכות ב, א ד"ה ותניא [בחלק מהמהדורות לא נדפס במקומו אלא בדף סמוך]; עירובין קד, ב ד"ה ר' עקיבא), תוסי' (קידושין נב, ב ד"ה וכל), ר"ת (ספר הישר, חלק התשובות סי' כ), היראים (סי' רעז ד"ה הנכנס למקדש), הריטב"א (יומא ל, א ד"ה אדם) והכפתור ופרח דלהלן בסמוך. ויעוין בסמ"ג (עשה קסד ד"ה נחזור) שגם מדבריו מוכח שחייב החטאת לא מוסב על מחוסר כיפורים. לגרסת התוסי' לא מצאתי חבר, וגם בכל הספרים שלפנינו הגרסה היא 'וחייבין'. וכן הגרסה במשנה כ"י קאופמן. וכן הוא בגיליון כ"י פרמה של המשנה; ובגוף כה"י נשמטה בבא זו, כנראה מחמת טעות הדומות.

30. והכפתור ופרח הביא ראיה לכך שאיסור מחוסר כיפורים בעזרה אינו מן התורה, שהרי כך נאמר במשנה: 'עזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם ואין חייבין עליה חטאת, עזרת ישראל מקודשת ממנה שאין מחוסר כפורים נכנס לשם וחייבין עליה חטאת, עזרת הכהנים מקודשת ממנה שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם לסמיכה לשחיטה לתנופה'. ואיסור טבול יום בעזרת נשים אינו מן התורה, וכן איסור כניסת ישראל לעזרת כהנים. ולפי זה כתב הכפתור ופרח: 'מדקתני להא מציעתא בין מעלות דרבנן, שמע מינה הא נמי מעלה דרבנן היא'. אך לכאורה נראה שאין הכרח בדבריו. ואדרבה, לפי המתבאר לקמן שמ"ד טבול יום דזב לאו כזב דמי לומד את איסורו בעזרה מפסוק (וכן את איסורו של מחוסר כיפורים בעזרה), יקשה על דבריו, דמוכח שאיסור זה הוא מן התורה.

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

דא עקא, במקבילה בתוספתא (כלים א, י) מבואר שגם חיוב הכרת על כניסה לעזרה מתייחס למחוסרי כיפורים, ודלא כתירוץ השפת אמת וסיעתו.³¹ וכך נאמר שם:

כל הטמאים שנכנסו משער ניקנור ולפנים, **אפילו הן מחוסרי כפרה – הרי אלו חייבין על זדון כרת ועל שגגתן חטאת**, ואין צריך לומר טבולי יום ושאר כל הטמאין שנכנסו לפנים ממחיצותיהן, הרי אלו באזהרה. נכנסין לקודש, הרי אלו חייבים מיתה. ר' יהודה אומר: על פני הקדש במיתה, ושאר כל הבית באזהרה.

שוב ראיתי שכבר עמדו על כך החכם צבי (סי' קסב) והגרמ"ד סולובייצ'יק בשיעוריו (זבחים יז, ב ד"ה והנה), וביארו בזה מדוע הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם (הלי' ביאת המקדש ג, ט) העדיף להסתמך בעניין זה על התוספתא ולא על המשנה, דהדבר אינו מפורש לגמרי במשנה אך בתוספתא הוא מפורש, וכפי שנתבאר. מלבד זאת, עדיין נותר ליישב את המקורות האחרים שזכרו בקושיית התוס' הראשונה, ואין בדברי השפת אמת כדי ליישבם. ויעוין בכך עוד לקמן.

יישוב קושיית תוס' השנייה: לעניין עשיית ראשון ושני בקדשים יש מחלוקת תנאים מפורשת

קושיית תוס' השנייה הייתה: 'ודוחק לומר דכולהו – ההיא דמעילה, ודסוטה, ורבנן דאבא שאול – סברי כמ"ד מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי, ולכאורה דבריהם אינם מובנים, שהרי כמבואר בדבריהם, אבא שאול סבור אחרת מרבנן שחלקו עליו (מעילה ח, א-ב), ומה הקושי בכך שתהא מחלוקת תנאים בזה? ואולי היה קשה לתוס' שהמחלוקת כבר מוכרעת בתנאים, דיחיד ורבים הלכה כרבים, ולפי זה לא היה לאמוראים לחלוק בזה, אך לכאורה גם זה אינו מובן, שהרי מצינו במקומות רבים מספור שהגמרא פסקה כדעת יחיד משיקולים שונים ומגוונים. ונראה שהיסוד לקושיית התוס' הוא שבגמרא (שם, ב) מבואר שאף אבא שאול לא החמיר אלא מדרבנן: 'לאבא שאול, **מעלה עשו** בקדשים, שוינהו **רבנן** לטבול יום כראשון'. דא עקא, מלשון התוס' שהזכירו רק את רבנן דאבא שאול, משמע שלא שעל כך התבססו בקושייתם, וצ"ע. ומכל

31. דברי התוספתא צוטטו בפירוש רב נסים גאון (ברכות שם; עירובין שם), בראב"ד (הלי' ביאת המקדש ג, ט) ובמאירי (יבמות ז, ב ד"ה מצורע; סנהדרין פג, ב ד"ה טמא).

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

מקום, בסוגיה מקבילה (סוטה כט, א) נראה שאבא שאול החמיר מדאורייתא, וכבר עמדו על כך התוס' (מעילה שם ד"ה לאבא), יעו"ש.

בשולי הדברים יצוין כי בהערות הגר"ש אלישיב (מעילה שם ד"ה וקיי"ל) נכתב:

וקיי"ל כחכמים דטבול יום פוסל את הקדשים. מיהו אינו מטמא למנות בהם ראשון ושני, וכן פסק הרמב"ם (פ"י אבות הטומאה ה"ג). וצ"ע ממשנה סוף נדה (עא, ב): היושבת על דם טהור, הרי היא כמגע מת לקדשים, והיינו דיולדת שטבלה אחר ז' או י"ד הוה טבולת יום ארוך, ולכו"ע אם נגעה בקדשים דינה כראשון, וכן פסק הרמב"ם (פ"ה משכב ומושב ה"ד). ואמאי מטמאת את הקדשים, הא טבול יום אינו מטמא. וצ"ל דטבולת יום ארוך חמיר טפי, ומועיל גם לטמאות קדשים.

ואם כן, מקום יש בראש לחלק בין טבול יום דעלמא ובין טבולת יום ארוך. ושמא יש בכך כדי ליישב את דברי רש"י באופן נוסף.

קושיית הגר"ז מבריסק על שיטת התוס' ויישובה

בשיעורי הגרמ"ד סולובייצ'יק (זבחים יז, ב עמ' שכג ד"ה והקשה) הביא מה שהקשה אביו הגר"ז על שיטת התוס':³²
והקשה מרן [=הגר"ז] זצ"ל, דבשלמא לרש"י מבואר תירוץ הגמרא, דרק למ"ד לאו כזב אקליש טומאתו, ולמ"ד כזב דמי לא קליש כלל, ועדיין הרי הוא כזב. אבל לתוס', דלא נחלקו בעצם הטומאה, אם כן אמאי קאמר דרק למ"ד לאו כזב אקליש טומאתו, הא בעצם גם למ"ד כזב קליש, וכל מאי דסבירא ליה הוא רק דאכתי חשיב טומאה היוצאה עליו מגופו. וצ"ע.

וקושייתו מבוארת, שהתוס' בניגוד לרש"י נקטו שגם למ"ד כזב דמי, יש עניינים שבהם טומאתו קלה יותר מטומאת זב, והדמיון הוא חלקי ומקומי בלבד, ואם כן יוצא שלכו"ע יש הבדל מהותי בין זב ובין מחוסר כיפורים דזב,

³² אין לדברים מקבילה בחידושי הגר"ז על אתר.

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

ועל זה הקשה הגרי"ז מכך שבגמרא נאמר שלמ"ד מחוסר כיפורים דזב ככזב דמי, טומאתו אינה קלושה, שהרי הגמרא (זבחים יז, א) דנה מדוע נצרכה התורה לחזור על פסול העבודה שלוש פעמים: בטמא, בטבול יום ובמחוסר כיפורים, ובין היתר הקשתה:

לא לכתוב רחמנא בטבול יום ותיתי מהנך [=מהצד השווה לטמא ומחוסר כיפורים], דמאי פרכת? מה להנך שכן מחוסרים מעשה? סוף סוף קלישא לה (טומאתו) [טומאתו³³].

ותירצה:

קסבר: מחוסר כפורים דזב כזב דמי.

והרי לפי התוס' נמצא שגם למ"ד כזב דמי קלישא טומאתו, ואינו עושה ראשון ושני, ורק נותרה בו החומרה המסוימת של טומאה היוצאה מן הגוף, שנוגעת לכמה עניינים בודדים. ואף שחומרה זו מצד עצמה הייתה יכולה להסביר את הצורך בלפוטא מיוחדת לטבול יום שאולי בו אין את החומרה הזאת, סוף סוף מלשון הגמרא נראה שלמ"ד כזה דמי, לא קלישא טומאתו.

והנה, לכאורה נראה שיש ליישב את קושיית הגרי"ז: הטענה שאפשר ללמוד טבול יום ממחוסר כיפורים, מושתתת על צירוף של הנחת יסוד עם מסקנה שהקשן הסיק ממנה. הנחת היסוד היא שקלישא טומאתו דמחוסר כיפורים, והמסקנה שהמקשן מסיק ממנה היא שמכיוון שקלישא טומאתו, אפשר ללמוד ממנו לטבול יום. ואכן צודק הגרי"ז, שלדברי התוס' לא התבטלה הקלישות לגמרי, שהרי גם למ"ד מחוסר כיפורים כזב דמי, אין זה אלא רק לעניינים מסוימים, ולא כהגדרה כללית. ואם כן, לדברי תוס' לא מובן כיצד נדחתה הנחת היסוד הראשונה. ואולם, לכאורה ניתן להבין את דברי הגמרא כמתייחסים להנחת היסוד השנייה, וכוונת הגמרא לומר שאמנם קלישא טומאתו דמחוסר

33. כנדצ"ל, שהרי הקלישות קיימת רק במחוסר כיפורים ולא בסתם טמא. וכן הגרסה ברש"י (ד"ה קלישא). ויעוין ברש"י שהקשה על דברי רש"י שאם הקלישות של מחוסר כיפורים מאפשרת ללמוד ממנו ללא פירכא, 'אם כן מדידה לחודיה מצי לילף טבול יום, ומאי אהני לן טמא'. וצ"ע.

כיפורים, ועם זאת יש בו גם חומרה ביחס לטבול יום, והיא שמצריכה ילפותא מיוחדת לפסול את עבודתו של טבול יום.³⁴

ומבנה זה מצוי מאוד בגמרא ובפוסקים, שקושיה מבוססת על צירוף של הנחת יסוד (בנידוננו: טומאת מחוסר כיפורים היא קלושה) יחד עם מסקנה שמסיקים ממנה (בנידוננו: קלישות זו מצדיקה לימוד ממחוסר כיפורים לטבול יום), וניתן להבין שהתירוץ דוחה את הנחת היסוד עצמה, אך ניתן גם להבין שהתירוץ דוחה את המסקנה שהסיק ממנה המקשן, מבלי לדחות את הנחת היסוד עצמה.³⁵

סיכום מחלוקת רש"י ותוס'

בגמרא בזבחים נזכרו שני עניינים שעשוי להיות להם קשר לשאלה אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי: האחד הוא הצורך בלימוד לטבול יום לפסול עבודה בדיעבד, שמוכן דווקא למ"ד כזב דמי ולכן לא קלישא טומאתו ואי אפשר

34. שו"ר שכעין קושיית הגרי"ז הקשה מדנפשיה חתן הגרי"ז, הגרי"מ פיינשטיין (שיעוריו לזבחים יו, ב הערה יג ד"ה והנה בגמרא): 'והנה בגמ' מקשי: אלא לא לכתוב רחמנא בטבול יום ותייתי מהנד, דמאי פרכת מה להנד שכן מחוסרים מעשה, סוף סוף קלישא לה טומאתן. ומשני: קסבר מחוסר כפורים דזב כזב. והנה לרש"י אתי שפיר היטב, דאי כזב דמי, לא קלישא טומאתן כלל. אמנם לשיטת התוס' צ"ע, דנהי דלמ"ד מחוסר כיפורים דזב כזב, חשיב טומאה יוצאה מגופו, מכל מקום הא קלישא טומאתן, דאין בהם ראשון ושני וכו'. וצ"ל דכיון שהטומאה קיימא בשמה, לא חשיב קלישא. וצ"ע.

ויש הבדל בין מה שהתבאר ובין תירוץ, שלמה שהתבאר הטומאה אכן קלישא ובכל זאת יש הבדל בין מחוסר כיפורים לטבול יום. ולדרכו של הגרי"מ, מובן מדוע נשאר בצ"ע, דאכן קשה לומר שמתחשבים בשם בעלמא.

35. דוגמה לכך מצויה כבר בדף הראשון בש"ס (ברכות ב, א): 'אמר מר: משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. מכדי, כהנים אימת קא אכלי תרומה, משעת צאת הכוכבים, לתני משעת צאת הכוכבים. מלתא אגב אורחיה קמשמע לן, כהנים אימת קא אכלי בתרומה, משעת צאת הכוכבים'. תירוץ הגמרא אינו דוחה כלל את הנחת היסוד שכהנים אוכלים בתרומתם משעת צאת הכוכבים, אלא את המסקנה שהמקשן הסיק ממנה, שמכיוון שכך יש צורך לנסח את זמן קריאת שמע בלשון 'משעת צאת הכוכבים'.

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

ללמוד ממנו לטבול יום. השני הוא פסול לשריפת פרה אדומה ולהזיית מי חטאת, שהגמרא הציעה לתלותו בשאלה אם כזב דמי, והמשיכה ואמרה שלכו"ע כזב דמי ונחלקו בדיני פרה אדומה.

בביאוריהם לגמרא, נחלקו רש"י ותוס' בגבולות הדיון בעניין מעמדו של מחוסר כיפורים: לפי רש"י, השאלה אם כזב דמי או לא היא בעלת השלכות נרחבות: חיוב כרת על אכילת קדשים, ועשיית ראשון ושני לטומאה. התוס' דחו את שתי ההשלכות הללו, אך גם הם כתבו שתי השלכות, בתחום דחיית הטומאה בציבור, המבוססות על סוגיית הגמרא בכריתות הנ"ל.

מן הדברים נראה שרש"י הבין שמשמעות 'כזב דמי' היא שבכל הנוגע לקדשים, מחוסר כיפורים נידון כזב גמור, ואילו תוס' הבינו שהוא אינו נידון כזב גמור, ורק קיימת בו חומרה מסוימת של טומאה היוצאת מן הגוף.

התוס' הקשו על רש"י שלשיטתו צריך להעמיד כמה סוגיות כשנויות במחלוקת, שהרי נאמר בהן שיש חיוב כרת למחוסר כיפורים שנכנס למקדש מחד גיסא, ושמחוסר כיפורים אינו עושה ראשון ושני לטומאה מאידך גיסא. בנוגע לכרת הציעו התוס' עצמם ליישב ולחלק בין קודש (שבו נחלקו) למקדש (שבו לכו"ע חייב כרת), ולקמן יתבאר בע"ה שאכן כך יש ליישב. בנוגע לעשיית ראשון ושני, התבאר שיש מקום להבין שהדבר כבר שנוי ועומד במחלוקת תנאים, וכן יש מקום לחלק בין טבול יום רגיל ליולדת שהיא טבולת יום ארוך.

ד. סוגיית הגמרא בנזיר

פתיחה לסוגיה בנזיר – היתר כניסת מחוסר כיפורים להר הבית

הלכה פסוקה היא שמחוסר כיפורים רשאי להיכנס להר הבית, כפי שמשמע מהמשנה (כלים א, ח) הנ"ל שדווקא לעזרת ישראל אסור לו להיכנס, ולא להר הבית. ועוד קודם למשנה, הלכה זו מפורשת בתורה (ויקרא טו, יג-טו):

שה

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

[יג] וכי יטהר הזב מזובו וספר לו שבעת ימים לטהרתו וכבס בגדיו ורחץ בשרו במים חיים וטהר. [יד] וביום השמיני יקח לו שתי תרים או שני בני יונה ו**בא לפני ה' אל פתח אהל מועד** ונתנם אל הכהן. [טו] ועשה אתם הכהן אחד חטאת והאחד עלה וכפר עליו הכהן לפני ה' מזובו.

הרי מפורש שהמצורע בא לפני ה' אל פתח העזרה³⁶ בעודו מחוסר כיפורים, עוד קודם שהקריב את קרבנו, ובכך הוא נכנס בהכרח לתוככי מחנה לווייה – הר הבית.

להלן תובא הסוגיה בנוזיר העוסקת במצורע זה שנכנס עד פתח העזרה להקריב קרבנותיו, והעיקר הנצרך לעניינינו הוא שרוב הראשונים ראו בהיתר כניסת טבול יום למחנה לווייה הכרעה שטבול יום דזב לאו כזב דמי, ואף נראה ששיטתם היא המרווחת יותר בגמרא. לכאורה, מכך יש להסיק שגם **היתר מחוסר כיפורים במחנה לווייה מהווה הכרעה שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי**. לפי שיטה זו, יש לדון האם ניתן ללמוד מכך גם לעניין דחיית הטומאה בציבור, ולפשוט לקולא את ספק הגמרא בכריתות שהובא לעיל בתחילת הסימן. בנוסף, עיון בסוגיה יסייע ליישוב קושיית התוס' הראשונה הנ"ל על רש"י.

דברי הגמרא בנוזיר

הגמרא (נוזיר מד, ב - מה, א) דנה במצורע הבא להקריב קרבנותיו, וכך נאמר שם:

אמר אביי: אשכחתינהו לחבריה דרב נתן בר הושעיא דיתבין וקאמרין: יובא לפני ה' אל פתח אהל מועד ונתנם אל הכהן, אימתי הוא? בזמן שהוא טבל ועשה

36. אהל מועד הוא מחנה שכינה, והוא מקביל בדיניו לעזרה שבבית המקדש (ראו למשל שמות כט, י-יא; ויקרא ג, ב; יז, ד; ועוד רבים).

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

הערב שמש אין, לא טבל ועשה הערב שמש לא.³⁷ אלמא קסבר טבול יום של זב כזב דמי.³⁸

אמינא להון אנא: אלא מעתה, גבי נזיר טמא נמי דכתיב: 'יביא שתי תורים אל הכהן אל פתח אהל מועד', אימתי הוא? בזמן שטבל ועשה הערב שמש.³⁹ מכדי שערי ניקנור היכא קיימין? בשערי לוייה, והתניא: טמא מת מותר ליכנס במחנה לוייה, ולא טמא מת בלבד אלא אפילו מת עצמו, שנאמר: 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו', מאי עמו? עמו במחיצתו, עמו במחנה לוייה.

אלא (אמר אביי): טבול יום של זב כזב⁴⁰ דמי, ואפילו הכי, כיון דמחוסר כפרה לא עייל. ואי במחנה לוייה קאי, אמאי קא קרי ליה⁴¹ אהל מועד? למימרא, מה התם⁴² מחוסר כפרה לא עייל, אף למחנה לוייה נמי מחוסר כפרה לא עייל. והתם⁴³ מנלן? דתניא: 'טמא יהיה' – לרבות טבול יום, 'עוד טומאתו בו' – לרבות מחוסר כפרה.

מחלוקת הראשונים בנוסח ובפירוש הדברים שנאמרו בנוגע לכניסת טבול יום לעזרה

בדברי הגמרא, לפי נוסח הספרים שלנו, נאמר שטבול יום דזב כזב דמי. גרסה זו מופיעה גם בדברי המפרש למסכת נזיר⁴⁴ (ד"ה ה"ג): 'הכי גרסינן, לעולם טבול יום של זב כזב דמי, ואפילו הכי כיון דמחוסר כפרה לא עייל'. המפרש כתב שאין אלו דברי אביי, אלא תשובת חבריה דרב נתן לטענתו. וכוונתם לומר שחומרנו של טבול יום הנזכר בפסוק אינה נובעת מהחיסרון בהערב שמש, 'אלא בכפרה

37. אביי מדייק זאת מהרישא של הפסוק (ויקרא טו, יד, צוטט לעיל בסמוך), שבה נאמר שבא דווקא ביום השמיני, ולא ביום השביעי שבו טבל.

38. ואסור בכניסה להר הבית, כדין זב שאסור בכניסה להר הבית.

39. גם כאן הדיוק הוא מאזכור היום השמיני ברישא של הפסוק (במדבר ו, ז): 'וביום השמיני יבא שתי תרים או שני בני יונה אל הכהן אל פתח אהל מועד'.

40. כן הגרסה בגמרות הנדפסות, ויעוין בזה להלן.

41. להר הבית.

42. במחנה שכינה.

43. במחנה שכינה.

44. המפרש למסכת נזיר הוא הריב"ן, חתנו של רש"י.

תליא מילתא', דהיינו שמדובר על זב שראה שלוש ראיות וטעון קרבן, ולכן אסור בכניסה למחנה לוי. וכיוון שכך, גם נזיר שנטמא במת אסור בכניסה למחנה לוי, משום שגם הוא טעון קרבנות, ונחשב גם הוא כמחוסר כיפורים, ובכך תירצו חברה דרב נתן את קושיית אביי. נראה שדברים אלו הם שהביאו את מדפיסי הגמרות להכניס את המילים 'אמר אביי' לסוגריים עגולים, לסימון הצעת מחיקה כמקובל.

ואולם, ישנה גרסה נוספת לדברי הגמרא: 'אלא אמר אביי טבול יום של זב לא כזב דמי'. לפי גרסה זו, מדברי אביי עולה שסתם טבול יום מותר במחנה לוי ואסור רק במחנה שכינה, ואיסור הכניסה במחנה לוי עליו דובר בגמרא הוא דווקא בזב בעל שלוש ראיות שדרוש קרבן לטהרתו, ולמעשה הוא גם טבול יום וגם מחוסר כיפורים, דבר היוצר מציאות של טומאה חמורה.⁴⁵ וכן גרסו ופירשו רוב הראשונים על אתר: התוס' (מה, א ד"ה אלא וד"ה ואי), תוס' הרי"ד (מד, ב ד"ה אמר אביי⁴⁶), הרא"ש (מה, א ד"ה אלא), תוס' רבינו תודרוס (מה, א

45. ויעוין בתוס' (יבמות ז, ב סד"ה ר' יוחנן; זבחים לב, ב ד"ה וריו"ח) ובתוס' הרא"ש (ד"ה הכא) שכתבו שאפילו אדם שהוא טבול יום מטומאה אחת ומחוסר כיפורים מטומאה אחרת, מותר במחנה לוי.

46. בהמשך דבריו הביא הרי"ד את הצעת הגמרא בזבחים הנ"ל לומר שיש מחלוקת תנאים אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי ודחיתה. והמהדיר לחידושי הריטב"א (יבמות ז, ב הערה 411 סעיף א) הבין שלדעת הרי"ד מחוסר כיפורים אפילו לאחר שהעריב שמשו, חמור מטבול יום גרידא שאינו מחוסר כיפורים (כגון זב בעל שתי ראיות), ואסור במחנה לווי, כנראה משום שבסוגיה בזבחים מייירי במחוסר כיפורים גרידא, שאינו טבול יום.

דא עקא, שלפי הבנה זו יוצא שאפילו בזמן הבאת קרבנותיו אסור למחוסר כיפורים להיכנס להר הבית, וזו לא שמענו, ואף מבואר בפסוק המובא בגמרא שמותר לו לבוא לפני ה' ביום השמיני. ומחומר הקושי, צריך לומר שמהדיר הריטב"א הבין שהיתר זה הוא גזירת הכתוב מיוחדת המתירה למחוסר כיפורים להיכנס להבאת הקרבן למרות שעקרונת אסור לו להיכנס להר הבית. וכך הבנתי בעבר גם אני (מעלין בקודש לה, עמ' 187-188).

ואולם, כעת חוזרני בי מהבנה זו: ראשית, זהו דוחק לומר שמדובר בגזירת הכתוב מיוחדת שחורגת מהכללים הרגילים. שנית, מלשון הרי"ד נראה שהיתר אינו רק לכניסה להר הבית להבאת הקרבן, אלא כל כניסה להר הבית מותרת לאחר שהעריב שמשו, דהא כתב ושנה ושילש

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

ד"ה אלא), המאירי (מה, א ד"ה ולענין), רבינו פרץ (מה, א סד"ה ה"ג) ורבינו עזריאל (מה, אד"ה אי ה"ג). גם בשטמ"ק (מה, אד"ה אלא, בשם שיטה⁴⁷) גרס ופירש כן.⁴⁸

בהמשך דברי השטמ"ק (שם) הובאה גרסה שלישית, שונה במעט: 'אלא אמר אביי טבול יום דזב כזב דמי',⁴⁹ והיא הגרסה שבספרים שלפנינו לפני הקפתה בסוגריים עגולים. וכן הגרסה בתוס' הר"י שירליאון (פסחים צב, א ד"ה וא"ר

שההיתר הוא 'ביום' שבו מביא המצורע את קרבנו, ונראה מזה שלא מדובר בהיתר מסוים לכניסה לצורך הבאת הקרבנות, אלא בהיתר של היום כולו, דמשפקע ממנו שם טבול יום, הוא כבר מותר בכניסה למחנה לוויה. וזו לשון הר"ד: 'אסור לו ליכנס, מפני שהוא מחוסר כיפורים, אך ביום הבאת קרבנותיו [...] מחוסר כיפורים אסור לו ליכנס, אך ביום שהוא צריך להביא קרבנו. נמצא עכשיו שיותר הוא חמור מחוסר כיפורים מטבול יום, שטבול יום מותר במחנה לוויה, ומחוסר כיפורים אסור, אך ביום שצריך להביא קרבנותיו'. והמילה 'אך' בלשון הר"ד, פירושה 'מלבד'. שלישית, הסיבה שגרמה לי להבין בעבר שלפי הר"ד יש היתר מיוחד למחוסר כיפורים להיכנס לצורך הבאת קרבנותיו למרות שבעלמא אסור לו להיכנס להר הבית, הייתה מה שכתב הר"ד: 'טבול יום דקרי אסור ליכנס במחנה לוויה, דקסבר טבול יום דקרי כי בעל קרי דמי, ואסור ליכנס במחנה לוויה עד שיעריב שמשו, וקאי בעשה דוישלחו. וזה התירו לו ליכנס במחנה לוויה עד שיעריב שמשו, מפני שהוא מצורע שצריך להכניס בהונותיו בשערי ניקור', וטעיתי להבין שלשון 'התירו לו' מלמדת על היתר מיוחד וחריג למחוסר כיפורים. אך נראה ברור שבדבריו הללו דן הר"ד בטבול יום דקרי, ועליו דייקא הוא אומר שהתירו לו להיכנס למחנה לוויה לפני הערב שמש, ואין זה שייך למחוסר כיפורים שבו אנו דנים. ולהיפך, היתר כניסת מחוסר כיפורים הוא היסוד והשורש למה שכתב הר"ד בדבריו הללו שהתירו לטבול יום דקרי להיכנס.

ובמהדורה הראשונה של מאמר זה (מעלין בקודש לג, עמ' 140-141) כתבתי שיתכן עוד שהר"ד גרס בגמרא בזבחים כ"י קולומביה הנ"ל (עמ' רצב הערה 22), שלפיה הגמרא בזבחים נוטה להכרעה שלכו"ע לאו כזב דמי, וכעת חוזרני בי גם מזה, לפי מה שהתבאר בגרסה הנוכחית של המאמר שגרסת כ"י זה מוקשה ויחידאית.

47. והיא שיטה לחכמי איורא, וכן הוא בשיטה לחכמי איורא הנד"מ מכ"י.

48. וכן הגרסה בכ"י מינכן של הגמרא.

49. וכן הגרסה בכ"י וטיקן ובדפוס ונציה. ובכ"י מוסקבה הגרסה היא: 'אלא א' אביי טבול יום של זב [לאו] כזב דמי, עם ההוספה בתוך הסוגריים בגוף כתב היד.

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

יוחנן), ומדבריו נראה שאף ר"י הזקן רבו גרס כן. ופירשו הר"י שירליאון והשטמ"ק שלפי זה כוונת אביי לטבול יום שראה שלוש ראיות, והוא גם טבול יום וגם מחוסר כיפורים, ובגלל צירוף זה הוא נאסר בכניסה למחנה לוויה, וכנ"ל. ונמצא שאין נפק"מ בין גרסת רוב הראשונים לגרסת הר"י שירליאון לעניין מחוסר כיפורים שאינו טבול יום, שהוא אינו כזב.

לכאורה יש להעיר על הגרסה השלישית, שלפיה קשה להבין את לשון הגמרא:

טבול יום של זב כזב דמי, ואפילו הכי, כיון דמחוסר כפרה לא עייל.

במשפט זה מופיעות שתי אמירות לחומרא: 'כזב דמי' ו'לא עייל', והיה מתבקש שהקשר ביניהן ינוסח כקשר של סיבה ותוצאה, ולא כקשר של ניגוד: 'ואפילו הכי'. וצ"ע.

לגרסה השנייה ואולי גם השלישית, יוצא שכניסה למחנה לוויה תלויה בשאלה אם כזב דמי

והנה, לפי הגרסה השנייה יוצא שמי שיכזב דמי אסור במחנה לוויה, ומי שילאו כזב דמי מותר במחנה לוויה. ואכן, מלבד הראשונים בנזיר, גם רש"י עצמו (זבחים לב, ב ד"ה אע"פ וד"ה אפילו) כתב שהאוסר על טבול יום להיכנס להר הבית הוא מ"ד טבול יום דזב כזב דמי, והמתיר הוא מ"ד לאו כזב דמי. ונראה אפוא שהוא הדין למחוסר כיפורים, שדינו במחנה לוויה תלוי בשאלה אם כזב דמי.

כך כתב גם הר"ש משאנץ בפירושו למשנה (כלים א, ח): 'וצריך לומר דקסבר האי תנא טבול יום דזב לאו כזב דמי. ופלוגתא היא בפרק שני דזבחים, דאיכא מאן דאמר דאפילו מחוסר כיפורים דזב כזב דמי, וכל שכן טבול יום'. ולפי זה כתב הר"ש שגם האמור בגמרא (יבמות ז, ב) שטבול יום מותר במחנה לוויה

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

ונאסר רק מדרבנן, הוא דווקא כמ"ד טבול יום דזב לאו כזב דמי.⁵⁰ ולדברי הר"ש הסכים המלאכת שלמה (שם ד"ה שאין). וכעין זה כתב הר"ש במקום נוסף (תוספותיו לפסחים צב, א ד"ה וראה וסד"ה ה"ג).

וייתכן שכך הוא גם לגרסה השלישית, אך הדבר אינו ברור, בגלל הקושי הנ"ל בלשון 'ואפילו הכי'. ומכל מקום, כך מבואר בלשון הר"י שירליאון (שם):
ואומר רבי דאפילו לגבי טמויי מחנות אמרינן התם כזב דמי, ובפרק ב' דזבחים אמרינן כולי עלמא מחוסר כיפורים של זב כזב דמי. ואומר רבי, דוודאי היכא דאיכא תרתין, דהוי טבול יום ומחוסר כיפורים, הרי הוא כזב לגמרי, אבל מחוסר כיפורים ואינו טבול יום, אמרינן בזבחים דלאו כזב דמי.

קשיים בדברי המפרש

נמצא שגרסת התוס' נתמכת על ידי כל כתבי היד והראשונים שמצאנו בסוגיה זו, שמזכירים כולם את אביי, אזכור שדי בו לשלול את הסבר המפרש. גם הגרסה 'לא כזב דמי', מוסכמת על רוב הראשונים.

מלבד זאת, לכאורה דברי המפרש אינם מתיישבים בסברה, דלא מובן במה גרע נזיר שנטמא בטומאת מת מסתם טמא מת שמותר בכניסה למחנה לוייה. והקרבות אינם באים להשלים את טהרתו, אלא להכשירו לקבל נזירות מחדש.

50. לפי זה מיושב גם מה שהקשו התוס' מהאמור במשנה (כלים י, א) ובגמרא (מכות ח, ב; מנחות כז, ב) שמחוסר כיפורים שנכנס לעזרה חייב. ואמנם מדברי הגמרא הללו אין הוכחה דלאו כזב דמי כפי שיש הוכחה מהמשנה בכלים, שכן בנוגע לדברי הגמרא, אפשר לומר ששם הנידון הוא חיוב חטאת, שלא נאמר על הנכנס בהר הבית אפילו אם היה זב ממש, ואם כן אין ממנה הוכחה דלאו כזב דמי. לעומת זאת, המשנה בכלים המדברת על דרגות האיסור, בוודאי אזלא כמ"ד מחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי. וייתכן לומר שלמ"ד מחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, חיובו על כניסה לעזרה נלמד מדרשת 'עוד טמאתו בו' האוסרת מן התורה את כניסתו לעזרה, אע"פ שאינו כזב.

ועוד בה שלישיה: במשנה (נזיר נט, ב) נאמר להדיא: 'נזיר שהיה טמא בספק ומוחלט בספק – אוכל בקדשים אחר ששים יום, ושותה יין ומטמא למתים אחר מאה ועשרים יום'. ונזיר זה נפטר בוודאות מקרבנות הטומאה רק ביום תשעים, כמבואר באורך במפרש (נו, א ד"ה אוכל בקדשים) ובתוס' (נה, ב ד"ה אוכל בקדשים), ולכן נזירות הטהרה שלו מסתיימת רק ביום מאה ועשרים, ואעפ"כ המשנה מתירה לו לאכול בקדשים אחר ששים יום. נמצא מפורש במשנה שאין אכילה בקדשים תלויה בתגלחת הטומאה, אלא רק בטהרה מעצם הטומאה. ולא בכדי שנה התנא (כריתות ח, ב): 'ארבעה מחוסרי כפורים [...] אלו הם מחוסרי כפורים, הזב והזבה והיולדת והמצורע', ובגמרא (שם) נאמר להדיא שנזיר טמא אינו בכלל זה, משום שהתנא 'קתני מדעם דמישרי למיכל בקדשים', ואילו נזיר טמא 'כי קא מייתי קרבן למיחל עליה נזירות בטהרה הוא' ואינו דומה למחוסרי הכיפורים שבמשנה, ומוכח להדיא שאין טהרתו לקדשים ולביאת מקדש תלויה בקרבנותיו.⁵¹ וכבר הקשה כן הקהלות יעקב (כריתות סי' ג) על המפרש לנזיר.⁵²

51. ואף שראב"י חלק על ת"ק במשנה ומנה גם נזיר בכלל מחוסרי כפרה, מבואר בגמרא שם שאין זה משום שסבר שנזיר אסור בקדשים עד הבאת קרבנותיו, אלא גם הוא מודה שקרבן הנזיר הוא למיחל עליה נזירות דטהרה וכפי שצוטט בסמוך, והבדל לשון בעלמא הוא שבין ת"ק לראב"י. וכך כתב גם הרמב"ם (פיהמ"ש כריתות ב, א): 'ותנא קמא קורא מחוסר כפורים כל מי שהבאת קרבנותיו מעכבתו מלאכל בקדשים, ולפיכך לא מנה את הנזיר אשר הבאת קרבנו מעכבו מלשתות יין ומלטמא למתים ומלגלח. ור' אליעזר מניח שם זה על כל מי שהבאת קרבנו מעכבתו מאיזה דבר שיהיה. ואין הלכה כר' אליעזר בן יעקב'.

52. ומה שכתב הקהלות יעקב שמלשון רש"י (סוטה טו, א ד"ה וכל) נראה כדברי המפרש בנזיר, לכאורה אינו פשוט כל כך. רש"י שם כתב: 'שיש טומאות שהצריך הכתוב כפרה לטהרתן, זב וזבה ויולדת ומצורע ונזיר שנטמא'. ולכאורה אין כל הכרח להבין ש'ילטהרתן' שבכל הטומאות זהה, ויש לפרש בשופי שטהרתן של ארבע הטומאות הראשונות היא לקדשים ואילו טהרתן של נזיר טמא היא למיחל עליה נזירות דטהרה, וכמו שכתב רש"י להדיא (כריתות שם ד"ה ומשנל): 'וכי קחשיב כפרה דמעכבא שום אכילה דקדשים', ולכן לא מנה נזיר טהור ברשימת מחוסרי הכפרה. ומפורש בדבריו כקושיית הקהלות יעקב על המפרש בנזיר, דאם לא כן יקשה מדוע לא מנה התנא בכריתות נזיר טמא, אלא על כרחך שהתמעט בהגדרה זו.

כן משמע גם מדברי רש"י במקומות נוספים (פסחים צ, ב ד"ה מחוסרי; סוטה כט, ב ד"ה מחוסר; מכות ח, ב ד"ה לרבות: 'וארבע טומאות הן הטעונות קרבן: הזב והזבה והיולדת

מקור בגמרא המסייע לכאורה לדברי המפרש, ודחיית הסיוע

והנה, בגמרא (כריתות כו, א) מצינו מקור שלכאורה מסייע לדברי המפרש. הגמרא שם קבעה כלל שכל חטא שאין בעולם אדם שיודע עליו, מתכפר ביום כיפור, ולכן אם לא הביא קרבן עד יום כיפור, אינו צריך להביא קרבן אחריו, ובכלל זה אשם תלוי. והקשתה הגמרא על כלל זה:

אלא מעתה, ספק נזיר⁵³ שעבר עליו יום הכיפורים לא מייתי קרבן, דהא כפר יום הכיפורים, דחטא שאין מכיר בו אלא המקום הוא? אמר ר' אושעיא: לכל חטאת ולא לכל טומאה. ולרבי אלעזר (בן) הקפר דאמר נזיר חוטא הוא, מאי איכא למימר? נזיר כי קא מייתי קרבן, לאו לכפרה מייתי, (לאשתרויי באכילת קדשים הוא) [אלא למיחל עליו נזירות טהרה הוא].

לפי הגרסה המקורית⁵⁴ המוקפת בסוגריים עגולים, מבואר בגמרא שקרבנו של נזיר טמא בא להתירו באכילת קדשים, וזה מתאים לדברי המפרש. וכן גרס רגמ"ה: 'וקרבן מייתי למישריה בקדשים', וכן צידד הב"ח בהגהותיו (אות א).⁵⁵

ואולם, התוס' (סוטה טו, א ד"ה סבר; שבועות ח, א ד"ה ואימא יולדת) והרא"ש (בתוספותיו שבועות ח, א ד"ה סבר) גרסו כגרסה שבסוגריים המרובעים, וכן הגרסה בילקוט שמעוני (תורה סי' תקעח).⁵⁶ וכן הסכימו לגרסה

והמצורע, מנחות ה, א ד"ה ומחוסרי, כריתות כז, א ד"ה במחוסרי) שלא מנה נזיר טמא בכלל אלו שקרבנם מכשירים לאכילת קדשים. וכן מפורש ברש"י (שבועות ח, א ד"ה ולא) שהקרבן מעכב רק את נזירות הטהרה מגזירת הכתוב, ומוכח בפשטות שמלבד זה אין הקרבן מעכב שום דבר. ושמא אם היה הקהלות יעקב רואה בחדא מחתא את כל המקומות הללו בדברי רש"י, היה חוזר בו. וצ"ע.

53. רש"י פירש דהיינו נזיר שספק אם נטמא.

54. יצוין כי גם בשטמ"ק (אות יא) הגרסה המקורית היא כלפנינו, והגרסה 'למיחל עליו נזירות טהרה' מוצגת כגרסת ספרים אחרים.

55. וכן הגרסה בכתבי היד אוקספורד, אולמוואץ ופירנצה, וכן בדפוס ונציה.

56. וכן בשני כ"י של הגמרא: וטיקן ולונדון. בכ"י מינכן מופיעות שתי הגרסאות זו לצד זו: 'נזיר כי מייתי קרבן לאו לכפרה מייתי, לאשתרויי באכילת קדשי' הוא דקמייתי, אלא מיחל עליה נזירות טהרה'. והנה, בנוסח זה יש בעיה תחבירית, ואולי יש להגיה ולהוסיף תיבת 'ולאו' לפני המילה

זו הבאר שבע (כריתות שם ד"ה לאשתרוי), הברכת הזבח (כריתות שם, הגהות ד"ה נזיר), הרש"ש (כריתות שם ד"ה נזיר; וכן סוטה שם על תד"ה נזיר: 'לא שת לבו'⁵⁷ דגירסא זו ודאי משובשת היא, דלאכילת קדשים לא צריך לשום קרבן, וכדאיתא שם בגמרא רפ"ב), העולת שלמה (ליפשיץ; כריתות שם ד"ה נזיר) והקול דודי (פראנד; שם הערה תרג), וכן צידד הגר"מ פיינשטיין (שיעוריו לשבועות לז, א עמ' דש-שה הערה רמ). וכן גרסו בסתמא המשמרות כהונה (כריתות כו, א ד"ה והנה), אביר יעקב (שבת; כריתות שם ד"ה אלא מעתה (א), דף קכא ע"א בדפי הספר), הערוך לנר (כריתות שם ד"ה בגמרא אלא למיחל, וכן בהמשך דבריו שם, על רש"י ד"ה ספק נזיר; וכן בדבריו לעיל מינה כה, ב ד"ה מכפרין) והגר"ש אלישיב (הערותיו כריתות שם ד"ה הגירסא תלו), ולא דנו אלא בגרסה נוספת שמזכירה היתר בין, אך לא הזכירו כלל את הגרסה של היתר בקדשים.⁵⁸

ובאמת, אלמלא ההגהה, יוצא מדברי הגמרא הללו סותרים לאמור בכריתות דף ח', ומשמעות הדבר שהם סותרים לסתם משנה דארבעה מחוסרי כיפורים. ובר מן דין, בסברה נראה שמוכרחים לחלק בין אכילה בקדשים שבה אכן נאסר טמא מת ומחדשת הגמרא שאיסור זה נמשך עד שמביא קרבנותיו, ובין כניסה למחנה לוי שבה לא נאסר טמא מת מעולם, ולא מובן במה גרע נזיר שנטמא בטומאת מת משאר טמא מת. ועד כאן לא שמענו אלא שקרבנו מכשירו לאכול בקדשים, אך לאיסור כניסה למחנה לוי, שהוא הנידון שלנו, עדיין לא מצאנו מקור. וצ"ע.

לאשתרוי, ומילה זו נשמטה במעין טעות הדומות: 'לאו לאשתרוי'. והשתא דאתינן להכי, שמא יש להוסיף ולהציע שזוהי הגרסה הקדומה, ובהמשך היא התפצלה לשתי גרסאות שבכל אחת השתמר רק חצי מהנוסח המקורי. וצ"ע.

57. המהר"ש"א בסוטה, שהזכיר את הגרסה דלאשתרוי באכילת קדשים.
58. יש מקורות נוספים בראשונים לכך שקרבן נזיר מאפשר למיחל עליו נזירות טהרה (רש"י שבועות ח, א ד"ה ולא לכל טומאתם; רמב"ן, ריטב"א ור"ן בשבועות כב, א), אך לא ברור שמקורות אלו מבוססים על דברי הגמרא בכריתות כ"ו, וייתכן שהם מבוססים על דברי הגמרא בכריתות ח' הנ"ל, ולכן אין מהם ראיה לגרסה בדף כ"ו.

חילוק רבינו עזריאל בין כניסה למחנה לזב ובין התרת טומאה בציבור

והנה, כתב רבינו עזריאל בחתימת הסוגיה בנזיר :

נראה דהאי דמסיק הכא טבול יום דזב לאו כזב, ובפרק ב' דזבחים מסיק דמחוסר כפרה דזב כזב, וכל שכן טבול יום. נראה לחלק, דהכא אמר לאו כזב – לענין שמואל ליכנס במחנה לזב וכל שכן מחוסר כפרה גרידא וכו'. וההיא דפרק שני דזבחים, דאמר מחוסר כפרה דזב כזב – לענין עבודת צבור, דטמא מת משמש בצבור, כדאיתא בפרק ב' דזבחים ובפרקא קמא דיומא, וזב אסור לשמש, דלא הותרה טומאת זיבה לגבי עבודה.

מבואר בדבריו שמחלק בין כניסה למחנה לזב ובין דחיית הטומאה בציבור, ומבין שמסקנת הש"ס להקל בזה ולהחמיר בזה. ודבריו מתאימים לשיטת התוס' בזבחים הנ"ל, שצמצמו את דיון הגמרא בזבחים לענין דחיית טומאה בציבור והפרידו בינו ובין עניינים נוספים, וכפי שהתבאר.

ואולם דברי רבינו עזריאל מחודשים בגמרא, דלא מצאנו רמז לכך שיש שני גדרי 'כזב' אצל מחוסר כיפורים וטבול יום : אחד לענין דחיית הטומאה ואחד לענין שילוח טמאים, ולכאורה דוחק לחדש כן, ואף שבזבחים מדובר במחוסר כיפורים ובנזיר מדובר בטבול יום, עדיין צריך לומר שמשמעות המלים 'כזב דמי' משתנה מסוגיה לסוגיה, וזה דוחק. גם בסברה לא ברור כל כך מדוע שמחוסר כיפורים ייחשב כזב לענין עשיית פרה ולא ייחשב כזב לענין כניסה למחנה לזיבה. וצ"ע.

קושי בהבנת שיוך עבודת ציבור בטומאה דווקא לסוגיה בזבחים ולא בסוגיה בנזיר

מלבד זאת, בגמרא בזבחים בכלל לא דובר על עבודת ציבור בטומאה, אלא על פסול עבודת כהן מחוסר כיפורים וכן על הזיית מי חטאת, ולא ברור אפוא מאי חזית לשייך את הנידון של עבודת ציבור בטומאה דווקא אליהם (שבהם כזב דמי) ולא אל הנידון של כניסה למחנה לזיבה (שבו לאו כזב דמי). ולעולם אימא לך שאכן יש סתירה בין הסוגיה בזבחים לסוגיה בנזיר, ואכן יש צורך

לחלק בין שני גדרי 'כזב', ואכתי עבודה בציבור דומה דווקא לסוגיה בנוזיר ולא בזבחים, ומהיכא תיתי שהיא דומה דווקא לסוגיה בזבחים. וצ"ע.⁵⁹

גם בעיקר טענתו ש'בגמרא דזבחים מסיק דמחוסר כפרה דזב כזב' יש לדון, שהרי לא נאמר שם אלא שאין הכרח לומר שהוא לא כזב, וכנ"ל. ולכאורה רק ניסו להעמיד את מחלוקת התנאים באופן מסוים ודחו זאת, אך גם אין הכרח להעמידה באופן השני, אף שהדברים אכן נוטים לכך. וכבר התבאר כל זה בהרחבה לעיל, והובאו לכך תימוכין מדברי הרדב"ז והכס"מ.

יתרון לרבינו עזריאל: קשה לקבל שיש חולק על היתר כניסת מחוסר כיפורים למחנה לויה

איברא, דאם לא ננקוט כדברי רבינו עזריאל, אזי יצא לנו שמה שדנה בו הגמרא בכריתות ובזבחים, אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי, הוא דבר פשוט שמוכרע לקולא מהפסוק המתיר למחוסר כיפורים להיכנס למחנה לויה, ויצא שהסבור כזב דמי הוא טועה בדבר שהצדוקים מודים בו, וזה דוחק גדול לאידך גיסא, המסייע לדברי רבינו עזריאל. ומלבד זאת, אי איתא שדברי המשנה בכלים תואמים רק למ"ד מחוסר כיפורים דזב כזב דמי, היה על הגמרא להביא משנה זו כראיה שתפשוט את המחלוקת בעניין זה.

ובדוחק היה אפשר לומר שקיים היתר מיוחד להיכנס להר הבית ביום הבאת הקרבנות, אליבא דמ"ד טבול יום דזב כזב דמי (ויעוין לעיל עמ' שח הערה 46, שבעבר ייחסתי הבנה כזאת לרי"ד, וחזרתי בי). ואולם, מפשטות דברי הגמרא הדנה בכניסת המצורע להר הבית (זבחים לב, ב) נראה שאין בכניסת המצורע

59. וקושי זה קשה דווקא על רבינו עזריאל ולא על התוס' בזבחים, דהתוס' לא התייחסו להיתר כניסת מחוסר כיפורים למחנה לויה שבסוגיה בנוזיר, ולהיפך, הם הביאו ממנה את האיסור על כניסת מחוסר כיפורים לעזרה כהוכחה שהוא חמור. אמנם ישנה מקבילה לדברי התוס' בזבחים בדברי הר"י שירליאון בתוספותיו (פסחים צב, א ד"ה וא"ר יוחנן), ושם מבואר שרבינו חיים בעל התוס' אכן נקט כרבינו עזריאל, שהנידון של עבודת ציבור בטומאה משיך דווקא לעניינים שבהם כזב דמי ולא לעניינים שבהם לאו כזב דמי.

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

לשער ניקנור היתר מיוחד שהתירו לו, החורג מכללי שילוח טמאים הרגילים, אלא זהו יישום רגיל שלהם. ואף שקיים במצורע היתר מיוחד וחריג, הוא אינו לעצם הכניסה להר הבית אלא להכנסת בהונות לעזרה, שהרי כך נאמר שם:

אמר עולא אמר ריש לקיש: טמא שהכניס ידו לפנים לוקה, שנאמר: 'בכל קדש לא תגע' וגו', מקיש ביאה לנגיעה: מה נגיעה במקצת שמה נגיעה, אף ביאה במקצת שמה ביאה. איתביה רב הושעיא לעולא: מצורע שחל שמיני שלו להיות בערב הפסח, וראה קרי בו ביום וטבל, אמרו חכמים: אף על פי שאין טבול יום אחר נכנס, זה נכנס, מוטב יבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת; ורבי יוחנן אמר: דבר תורה אפילו עשה אין בו, שנאמר: 'ויעמד יהושפט בקהל יהודה וירושלם בבית ה' לפני החצר החדשה', מאי חצר החדשה? אמר ר' יוחנן: שחידשו בה דברים (הרבה), ואמרו: טבול יום אל יכנס למחנה לוי. ואי אמרת ביאה במקצת שמה ביאה, היכי מעייל ידיה בבהונות, אידי ואידי עשה שיש בו כרת הוא. אמר ליה: מטונך, שאני מצורע, הואיל והותר לצרעתו הותר לקיריו.

מבואר אפוא שכל עניין 'הותר לצרעתו' לא נאמר אלא בעזרה. ולפי זה, יש להבין כך גם את הסוגיות המקבילות לגמרא בזבחים ל"ב (פסחים צב, ב; יבמות ז, ב), שבהן הובאו הדברים בצורה מקוצרת. ואכן, כמה ראשונים כתבו להדיא שעניין 'הותר מצרעתו' מתייחס לעזרה ולא להר הבית: התוס' (זבחים לג, א ד"ה א"ל מטונך), התוס' ישנים (יבמות שם ד"ה הואיל) והריטב"א (יבמות שם ד"ה ואמר).

וכבר התקשה בזה המקדש דוד (קדשים לח, ג ד"ה ובטבול), ולא תירץ: והנה על רש"י ז"ל⁶⁰ יש לעיין ממה דאמרינן בסוטה (ח, א) דיולדות עומדות בשער ניקנור בשעת הבאת קרבנותיהן, ואי מחוסר כיפורים דזב כזב דמי אף למחנותיו, איך היא מותרת במחנה לוי.

60. הכוונה לדברי רש"י הנ"ל (זבחים לב, ב ד"ה אע"פ ד"ה אפילו), שבהם התבאר שהיתר הכניסה להר הבית הוא כמ"ד לאו כזב דמי.

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

נמצא שההיתר של מצורע להיכנס למחנה לווייה מהווה חיזוק משמעותי לשיטה המבחינה בין השאלה אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי לעניין כניסה למחנה לווייה (שבה יש הסכמה להקל), ובין השאלה אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי לעניין דחיית הטומאה בציבור (שבה נחלקו הדעות, והגמרא בזבחים אף נוטה להחמיר).

סיכום העולה מהסוגיה בנוזיר

נמצאנו למדים, שלפי השיטה והגרסה העיקרית בדברי הגמרא, כאשר סברו שטבול יום אסור בכניסה להר הבית, נקטו לשון 'טבול יום של זב כזב דמי', ואילו כאשר סברו שטבול יום מותר בכניסה להר הבית, נקטו לשון 'טבול יום של זב לאו כזב דמי'.

מדברים אלו משמע שהשאלה אם טבול יום דזב כזב דמי או לא, היא הקובעת האם מותר לו להיכנס למחנה לווייה. ובפשטות, דברים אלו מתאימים באופן עקרוני להבנת רש"י בזבחים י"ז, שהגדרת כזב או לא כזב היא נרחבת, ואינה מצטמצמת רק לדחיית הטומאה בציבור, ואף שרש"י שם לא הזכיר את הנפקא מינה של כניסה למחנה לווייה. ואם כן, ההלכה הפשוטה שמחוסר כיפורים ביום השמיני רשאי להיכנס להר הבית, מהווה הכרעה שמחוסר כיפורים ביום השמיני, שכבר אינו טבול יום, לאו כזב דמי. ורק מצורע קודם היום השמיני כזב דמי, כאשר הוא גם טבול יום וגם מחוסר כיפורים.

אמנם לפי המפרש בנוזיר, יצא שגם מ"ד טבול יום דזב כזב דמי מודה שמותר לו להיכנס למחנה לויה, והיתר כניסתו למחנה לויה אינו תלוי בשאלה אם הוא כזב או דלא כזב. ואולם לכאורה יש קשיים גדולים בשיטתו, ובעיקר במה שהרחיב את גדרי מחוסר כיפורים גם לנוזיר שנטמא.

רבינו עזריאל הלך בשיטת התוס' בזבחים, שצמצמו את ההשלכה של הגדרת כזב או לא כזב לדחיית הטומאה בציבור ולא לעניינים נוספים. ונמצא שגדרי 'כזב' לעניין מחנה לווייה לחוד, וגדרי כזב לעניין טומאה בציבור (ושריפת פרה אדומה) לחוד. ולפי שיטה זו, אין מהסוגיה בנוזיר הוכחה לנידון של טומאה

שיח

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

בציבור. בשיטת רבינו עזריאל יש לכאורה דוחק מעצם הלשון הזהה שננקטה בשתי סוגיות שונות, אך יש בה גם יתרון, שאין צורך לומר שהסוברים שמחוסר כיפורים דזב כזב דמי יטעו בפסוק מפורש המתיר לו להיכנס למחנה לווייה.

והשתא דאתינן להכי, ייתכן שאף הראשונים בנוזיר לא כתבו שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, אלא לעניין כניסה למחנה לווייה שבו עסקו, ולא לעניינים אחרים, ואין הוכחה מדבריהם שלא הלכו בדרכם של התוס' בזבחים ורבינו עזריאל. וכן משמע מכך שהרא"ש נמנה על הראשונים בנוזיר שכתבו דלאו כזב דמי וכנ"ל, ועם זאת, במקום אחר (תוס' הרא"ש יבמות ז, ב ד"ה ר' יוחנן) הוא סייג את דבריו והבחין בין עשיית פסח בטומאה לכניסה להר הבית: אלא ודאי הא דאמרינן דטבול יום דזב כזב דמי, לאו לענין ביאת מקדש, אלא כמו שפירש רבינו חיים דלענין פסח קאמר, דתנן: פסח הבא בטומאה, לא יאכלו ממנו זבים וזבות נדות ויולדות, וקאמר דאף טבול יום אסור לאכול ממנו כזב.

לפי המתבאר יש סיוע לחילוק בין קודש למקדש שנאמר ביישוב שיטת רש"י
נראה שלפי המתבאר, יש ליישב את קושיית התוס' הראשונה. התוס' הקשו דדוחק לומר שכל המקורות האוסרים מדאורייתא כניסת טבול יום למקדש הם שנויים במחלוקת, ואתו רק כמ"ד טבול יום דזב כזב דמי. אמנם לפי המתבאר יש לומר שדווקא מדרשות אלו מוכח שטבול יום דזב אינו כזב, שהרי מהן מוכח שמותר לו להיכנס להר הבית (מחנה לווייה), ורק לעזרה (מחנה שכינה) אסור לו להיכנס. ובהכרח אפוא שיש לחלק בין קודש למקדש, וחיוב הכרת על כניסה לעזרה מוסכם גם על מ"ד לאו כזב דמי, וכפי שכתבו התוס' עצמם ליישב את קושייתם על רש"י.

ה. קושיית תוס' על רש"י מדברי הגמרא בפסחים

קושיית תוס' על הבנת רש"י

התוס' (יבמות ז, ב ד"ה רבי) הקשו עוד על הבנת רש"י והר"ש הנ"ל שלפיה היתר טבול יום להיכנס במחנה לויה הוא כמ"ד טבול יום דזב לאו כזב דמי,

שיט

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

וקושייתם היא שהיתר טבול יום במחנה לוייה הובא בפסחים (צב, א), ובעל הסוגיה שם הוא רבא, והרי בסוגיה בכריתות מבואר שרבא סבור שמחוסר כיפורים דזב כזב דמי, וכל שכן טבול יום. וכן הקשה הר"י שירליאון (פסחים צב, א סד"ה ואמר ריו"ח). וכך נאמר בפסחים:

אמר רבא [...] אונן ומצורע ובית הפרס, לא העמידו דבריהן במקום כרת [...] מצורע מאי היא, דתניא: מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח, וראה קרי בו ביום, טובל ואוכל; אמרו חכמים: אף על פי שטבול יום אינו נכנס, זה נכנס. מוטב יבא עשה שיש בו כרת, וידחה עשה שאין בו כרת. ואמר רבי יוחנן: דבר תורה אפילו עשה אין בו, שנאמר ויעמד יהושפט בקהל יהודה וירושלים בבית ה' לפני החצר החדשה. מאי חצר החדשה - שחדשו בו דבר, ואמרו: טבול יום לא יכנס במחנה לוייה.

תירוץ הערבי נחל לקושיית תוס' והקושי שבו

בערבי נחל (שבת שובה, דרוש א) האריך ביישוב שיטת רש"י. הערבי נחל (שם ד"ה בדרך אחר) כתב שכלל הוא שאף שעשה דוחה לא תעשה, הני מילי כשעובר רק פעם אחת על הלא תעשה, ולא כשצריך לעבור פעמיים על הלא תעשה, שבזה אין העשה דוחה. ולפי זה התקשה (ד"ה ובהיות כן) כיצד אמרה הגמרא שבמצורע ידחה עשה את לא תעשה, והרי עליו להיכנס לפתח העזרה פעמיים: אחת כדי לסמוך, ואחת למתן דם בבהונות. וקושיית הערבי נחל קשה דווקא לשיטתו (שם לעיל מינה ד"ה וצ"ל דבאמת), שהסמיכה והשחיטה נעשות לפני שחיטת תמיד של בין הערביים משום עשה דהשלמה, ואילו הזאת הדם נעשית לאחר שחיטת תמיד של בין הערביים משום שיש הכרח לעשותה דווקא לאחר שנשחט הפסח, כדי שיתקיים 'בעידנא' ויחול הכלל דעשה (של פסח) דוחה לא תעשה (של שילוח טמאים).

ועל זה תירץ הערבי נחל (ד"ה ועל פי), שבכניסה למתן דם בבהונות אין צורך בדחייה, משום שאומרים הואיל ואשתרי אשתרי. אלא ש'הואיל' זה מתאים דווקא למ"ד שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, והוא אכן אשתרי, אך למ"ד לאו כזב דמי אין לו היתר להיכנס למחנה לווייה, והדרה קושיה לדוכתה, מה מתיר לו להיכנס פעמיים לפתח העזרה. והתירוץ לזה הוא שעצם איסור כניסתו לעזרה הוא רק מדרבנן, וכדאמר ר' יוחנן שדבר תורה אפילו עשה אין בו.

לפי זה, כתב הערבי נחל ליישב גם את הקושיה דידן:
וממילא מיושב נמי קושיא זי"ן – דרבא אית ליה כרבי יוחנן, וסבירא ליה
אפילו מחוסר כפורים דזב כזב. דזה אינו, דאדרבא, כיון דסבר כן [=שמחוסר
כיפורים דזב כזב], שפיר הוכיח דהוא [=איסור טבול יום בעזרת נשים] דרבנן,
דאם לא כן [=אם לא נאמר שאיסור טבול יום הוא דרבנן, אלא נאמר שהוא
דאורייתא], נשאר קושית התוספות (זבחים לג, א ד"ה א"ל) למה ליה דחיה
[=שהרי אומרים הואיל], ותירוצם [=שהדחייה נצרכה לעצם הכניסה למחנה
לוויה, שמצורע לא נאסר בה משום שהוא מחוסר כיפורים] ליכא לדידיה
[=שהרי לדידיה גם שם אומרים הואיל, משום שמחוסר כיפורים דזב כזב דמי
ועקרונית הוא נאסר במחנה לוויה].

נראה לכאורה שכוונתו לומר שכיוון שרבא סבור שמחוסר כיפורים דזב כזב
דמי ואסור במחנה לויה, אם כן יש לומר כבר בכניסה למחנה לויה הואיל והותר
לצרעתו הותר נמי לקריו, ולא רק בהכנסת הבהונות לעזרה. ואם כן, אין צורך
בחידוש האמור בגמרא: 'יבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת',
ובלשונו: 'למה לי דחיה'. ומכוח קושי זה מוכח שרבא ס"ל שאיסור כניסת טבול
יום דקרי להר הבית הוא מדרבנן, ולכן אין אומרים בו הואיל.

דא עקא, לכאורה לא ברור מאי אולמיה דאיסור דרבנן מאיסור דאורייתא
לענין אמירת הואיל, ולכאורה יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, דנמצא
שהיתר המצורע מועיל להתיר איסור תורה אך לא להתיר איסור דרבנן, וזה
לכאורה אינו מובן.⁶¹ וצ"ע.

61. ובלשון הערבי נחל יש מקום להבנה שכוונתו לומר שהחומרה של מחוסר כיפורים למ"ד כזב
דמי, היא זו שמדרבנן, ולכן אין היא מועילה לומר הואיל לטבול יום. אך לכאורה ברור שלא
לכך כוונתו, דמבואר להדיא בגמרא (זבחים יז, א-ב) וברש"י (זבחים יז, ב ד"ה מחוסר; שם לב,
ב ד"ה אפי') שחומרת מחוסר כיפורים היא דאורייתא. והרי זה גופא מה שעורר את קושיות
התוס' על רש"י, שהתוס' מיאנו בהבנה שחיוב כרת על ביאת המקדש תלי בפלוגתא זו, וברור
שלא שייך חיוב כרת על איסור דרבנן.

אם רש"י גרס בזבחים 'רבא' ובפסחים 'רבה', מיושבת קושיית התוס'

והנה, כתב רש"י (כריתות י, א ד"ה הא): 'הא **דרבא**, בשחיטת קדשים בתחילת פ"ב'. וכן הוא בפירוש המיוחס לרבינו גרשום (כריתות שם; בדפוס וילנא נדפס בדף יא, א): '**ולרבא** דאמר – במסכת זבחים מחוסר כפורים דזב כזב דמי'. וכן משמע מדברי התוס' (זבחים לב, ב ד"ה וריו"ח) שכתבו: 'ושמעין ליה **לרבא** בכריתות פרק שני דמחוסר כפורים דזב כזב דמי, אלא ודאי הא דאמר דטבול יום דזב כזב דמי לאו לענין ביאת מקדש קאמר, אלא לענין פסח הבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבים וזבות כדפי' לעיל בריש פרק שני, ונראה שכוונתם בסוף דבריהם לומר שכך פירשו את דברי רבא לעיל בזבחים י"ז, ואם כן משמע שגרסו רבא. וכן הגרסה בזבחים י"ז גם בכ"י קולומביה של הגמרא.⁶² ואולם בסוגיה בזבחים (יז, ב ד"ה קסבר) גרסו רש"י ותוס' '**רבה**'. סתירה זו קיימת גם בדפוס ונציה.

והנה, בכ"י א"פ של הגמרא בפסחים (צב, ב הני"ל), הגרסה היא 'רבה'. ומעתה, אם נאמר שרש"י גרס בזבחים רבא ובפסחים רבה, מיושבת קושיית תוס', דרבא לחוד ורבה לחוד. ועדיין אין הדברים מרווחים, שהרי גרסה זו בפסחים יחידאית היא לכ"י זה, ולא מצאנו לה רע בראשונים ובשאר כתבי היד והדפוסים. וכגרסה 'רבא' גרסו כל הראשונים שמצאנו: ר"ח, העיטור (שער ג הלי' מילה מח, א), האשכול (מהד' אוירבך; הלי' מילה דף קד, א), הרי"ד (שו"ת סי' מד; וכאמור, קושיית התוס' קשה גם על הרי"ד), הראב"י (ח"א הלי' שבת סי' רעח ד"ה פרק), הסמ"ג (עשין רכד ד"ה אמר) ושבלי הלקט (הלי' מילה סי' ב).

חילוק בין טבול יום דזב לטבול יום דבעל קרי

הר"י שירליאון (פסחים צב, א סד"ה וא"ר יוחנן) עצמו תירץ שיש לחלק בין טבול יום דזב לטבול יום דבעל קרי, שהראשון חמור מהשני, והקולא של רבא בפסחים לא נאמרה אלא בטבול יום דבעל קרי. וכן תירץ השטמ"ק (נזיר מד, ב ד"ה אלמא). ואמנם רש"י בזבחים ל"ב כתב להדיא דהא בהא תליא ואין חילוק

⁶² גם כאן נזכרה גרסת כ"י זה בדברי הגבורת ארי (יומא ל, ב ד"ה משום).

בין טבולי היום השונים, וכן כתבו הר"ש והרי"ד הנ"ל ואי אפשר לומר כן בדעתם, אך אליבא דאמת, לכאורה ייתכן לתרץ כך את קושיית התוס'.

ו. סיכום ומסקנות

שלוש שיטות בראשונים בהבנת היחס בין הסוגיות

השאלה אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי או לא נידונה בשלוש סוגיות שונות: בסוגיה **בכריתות** דנו בזה בהקשר של הצטרפותו לפסח הבא בטומאה, ולא הכריעו, ורק נאמר שרבה סבור שהוא כזב ואינו אוכל בפסח הבא בטומאה. בסוגיה **בזבחים** דנו בזה בהקשר של אפשרות ללמוד ממנו לטבול יום לפסול עבודה במקדש בדיעבד, וגם שם לא הכריעו, ורק נאמר שרבה סבור שהוא כזב ואין ללמוד ממנו לטבול יום. ועוד דנו בזה בזבחים בהקשר של פסול עבודות הפרה: שריפתה והזיית מי חטאת על טמאים, וגם בזה לא הכריעו בנחרצות, אך הדברים מטים שהוא כזב. לעומת זאת, בסוגיה **בנזיר** נראה שהכרעת הגמרא היא שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, לעניין כניסה למחנה לוויה.

והנה, מכיוון שהיתר כניסת מחוסר כיפורים למחנה לוויה הוא דין מוסכם וידוע, היה מקום לראות בכך הכרעה שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, ובשונה ממשמעות הסוגיות בכריתות ובזבחים. ואכן, כך נראה מדברי **רש"י** והר"ש **משאנץ**. ראשונים נוספים בנזיר כתבו שמסקנת הגמרא היא שטבול יום דזבדזב לאו כזב דמי (תוס', הרי"ד, הרא"ש, המאירי, רבינו פרץ, רבינו תודרוס, שיטה לחכמי איוורא, רבינו עזריאל), ונראה אפוא שגם מחוסר כיפורים דזב, שנכנס למחנה לוייה, לאו כזב דמי; אך אין בדבריהם התייחסות לשאלת היחס בין הסוגיות, מלבד רבינו עזריאל, וכדלהלן מיד.

התוס' בזבחים בשם רבינו חיים חילקו בין הסוגיות, ונקטו שלמרות הלשון הזהה 'כזב דמי', מדובר בנידונים שונים שאין תלות ביניהם: לעניין הנידונים שבכריתות ובזבחים הוכרע שכזב דמי, ולעניין הנידון שבנזיר הוכרע שלא כזב דמי. וכן כתבו **הרא"ש** בתוספותיו ליבמות ו**רבינו עזריאל** בפירושו לנזיר. בדרך

זו יש לכאורה דוחק, שצריך לפצל את סתימת סוגיות הגמרא לשני נידונים שונים. עם זאת, מלבד עצם יישוב הסתירה בין הסוגיות, לדרך זו ניתן להרוויח שלא יהיה חולק על היתר כניסת מחוסר כיפורים להר הבית בעת הבאת קרבנותיו, שהוא היתר המפורש בתורה, שזהו דוחק שקיים בדרך הראשונה. ואף שניתן לומר שמדובר בהיתר יוצא מן הכלל ולא ביישום של כללי שילוח טמאים הרגילים, אין זה מרווח, ולכן יש בזה סיעתא לדרכם של התוס' בשם רבינו חיים.

מדברי הר"י שירליאון בשם ר"י הזקן עולה דרך שלישית המשלבת את שתי הדרכים הקודמות: ר"י הזקן מעמיד את דברי הסוגיה בזבחים שמשמע ממנה דכזב דמי דווקא במחוסר כיפורים שהוא גם טבול יום, ואת הכרעת הגמרא בנזיר שנאמר בה דלאו כזב דמי דווקא במחוסר כיפורים שאינו טבול יום. העמדה זו יוצרת חילוק מסוג אחר בין הסוגיות, ומייתרת את הצורך לומר שיש שני נידונים שונים שהובאו שניהם בלשון הזהה: 'מחוסר כיפורים דזב כזב דמי או 'לאו כזב דמי'. לפי ר"י הזקן, בכל הסוגיות מדובר על אותו נידון בדיוק, אלא שמחוסר הכיפורים שדובר עליו בזבחים הוא גם טבול יום, ואילו מחוסר הכיפורים שמהגמרא בנזיר עולה שמותר לו להיכנס למחנה לוייה הוא מחוסר כיפורים גרידא שאינו טבול יום. לפי ר"י הזקן מיושב גם הקושי מקיומה של מחלוקת על היתר כניסת מחוסר כיפורים להר הבית בעת הבאת קרבנותיו, דבאמת יש להעמיד את המחלוקת בזבחים דווקא במחוסר כיפורים שהוא גם טבול יום. ואף שיש בדבר חידוש ומעט דוחק, מכל מקום בגמרא בנזיר מבואר להדיא שיש חילוק בין מחוסר כיפורים שהוא גם טבול יום ובין מחוסר כיפורים גרידא, ור"י הזקן רק התאים את דברי הגמרא בנזיר לחילוק זה. דא עקא, שלכאורה אי אפשר להבין בזבחים י"ז שמדובר במחוסר כיפורים שהוא גם טבול יום, שכן הגמרא עושה צריכותא הדדית למחוסר כיפורים זה ולטבול יום, ואף נוקטת שמחוסר כיפורים זה אוכל בתרומה ודין זה נכון דווקא במחוסר כיפורים שטבל והעריב שמשו. ומלבד זאת, הרי גם ר"י הזקן יודה שבכריתות נאמר על מחוסר כיפורים גרידא שאינו טבול יום, דאיכא מ"ד שהוא כזב, ושוב חוזר הקושי מהמקרה המפורש שמתיר כניסה להר הבית בעת הבאת קרבנותיו. וצ"ע.

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

בדברי התוס' בזבחים וסיעתם אין אפשרות להבין כר"י הזקן – הן מעצם סתימתם, הן מכך שהם נאלצים לחלק חילוק אחר מזה של ר"י, הן מכך שהם מתייחסים בדבריהם גם לסוגיה בכריתות, שבה מדובר להדיא על מחוסר כיפורים שאינו טבול יום. ואמנם גם הר"י שירליאון התייחס בדבריו לסוגיה בכריתות, אך נראה שהתייחסות זו כבר אינה חלק מדברי ר"י הזקן אלא דברי עצמו. והרי הר"י שירליאון לא הכריע בין שיטת ר"י הזקן לשיטת רבינו חיים, אלא הביא את שתיהן זו לצד זו.

שיקולים בהכרעת ההלכה

לאור האמור, נראה שלהלכה יש מקום לחלק בין מחוסר כיפורים שהוא גם טבול יום ובין מחוסר כיפורים שאינו טבול יום: במחוסר כיפורים שהוא גם טבול יום, נראה מדברי רש"י והר"ש שהוא אינו כזב, אך מדברי רבינו חיים וסיעתו מחד גיסא ור"י הזקן מאידך גיסא נראה שהוא כזב, ולכך מצטרפים גם המפרש בנוזר.

לעומת זאת, במחוסר כיפורים שאינו טבול יום, רק רבינו חיים וסיעתו מחמירים לדונו כזב לעניין הצטרפות לפסח הבא בטומאה, ואילו רש"י והר"ש וכן ר"י הזקן מקלים לדונו שלא כזב לעניין זה. ואמנם אין בזה כדי להכריע דלא כרבינו חיים, דכאמור, בכל אחת משלוש הדרכים ישנם לכאורה דחקים ומחירים.

עם זאת, נראה לכאורה שיש קצת מקום לצדד להקל כרש"י וסיעתו, מכמה טעמים:

(א) כאמור, לכאורה יש דוחק בחילוק שחילק רבינו חיים בין הסוגיות, דמפשטות הגמרא לא משמע שיש גדרים שונים של 'כזב דמי'. ואמנם כנגד דוחק זה עומד הדוחק שבשיטת רש"י וסיעתו, שלשיטתם נחלקו אמוראים בשאלת כניסת מחוסר כיפורים למחנה לווייה בשעה שמבואר בתורה שמותר לו להיכנס במהלך הבאת קרבנותיו. אך כמדומה שהקושי מפשטות הגמרא הוא גדול יותר,

שכה

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

שהוא קושי בלשון, והקושי על רש"י הוא בסברה, וניתן להשיב עליו שמדובר בהיתר מיוחד לצורך טהרתו. וצ"ע.

(ב) בסימן הבא יתבאר שמדברי הרמב"ם אין הכרע בעניין מעמדו של מחוסר כיפורים דזב, ומכל מקום יש מדבריו נטייה מסוימת לקולא, וכך נקטו רוב האחרונים בדעתו. מלבד זאת, בדברי המפרש להל' קידוש החודש (ד, ו) נכתב להדיא בשם הרמב"ם שמחוסר כיפורים מצטרף לפסח הבא בטומאה, ואף שיש עוררין על ייחוס הדברים לרמב"ם, וכפי שיתבאר שם – מכל מקום, לא יהא אלא ספק.

(ג) נראה שלפי חלק מהדעות, בתחילת ימי בית שני היו הציבור טמאי מתים, ובכל זאת מצינו שעשו פסח, ומפשטות הדברים נראה שאף הנשים השתתפו בפסח זה. המקור לכך שלפי חלק מהדעות היו הציבור טמאי מתים, הוא התוספתא (פרה ג, ה⁶³) שממנה נראה שר' יהודה סבור כך. לכך מצטרף האמור במשנה (פרה ג, ה) וברמב"ם (הל' פרה ג, ד) שאת הפרה הראשונה עשה משה, ואת השנייה עזרא. והרי מבואר בגמרא (מגילה טז, ב) שעזרא לא עלה לארץ אלא לאחת פטירתו של ברוך בן נריה, ועלייה זו הייתה כשבע שנים לאחר חידוש העבודה במקדש, וייתכן שעשיית הפרה הייתה אף מאוחר יותר (יעוין ברש"י שם ד"ה שכל, וכן לקמן עמ' שעב-שעה, וכן בספר טעם ודעת על הרמב"ם הל' פרה אדומה ג, ד בביאה"ל ד"ה שניה), וחידוש העבודה כלל גם פסח, כמבואר לקמן (שם), ומפשטות הדברים נראה שגם הנשים השתתפו בפסח זה. אמנם אין מזה הוכחה גמורה: הן משום שבתוספתא הובאה דעת ר' שמעון שאפר פרה ירד עמהם לבבל ועדיין לא גזרו טומאה על ארץ העמים בתקופה זו, הן משום שלא נאמר במפורש שהנשים השתתפו בפסח זה.

63. 'מכה את הזכר נרתע לאחריו ואפר נשלך, נוטל ומקדש ומזה שמשפך. מעשים אלו עשו כשעלו מן הגולה, דברי ר' יהודה; ר' שמעון אומר: עפרן ירד עמהן לבבל ועלה. אמרו לו: והלא נטמא בארץ העמים. אמר להם: לא גזרו טומאה בארץ העמים אלא לאחר שעלו מן הגולה'. לכאורה נראה שר' יהודה חלוק על האמור במשנה (פרה ג, א) ובברייתא (יומא ד, א) שמזים על הכהן השורף את הפרה מכל חטאות שהיו שם.

(ד) בשולי הדברים, ייתכן שיש מקום להוסיף צד נוסף כסניף בעלמא לטובת הכרעה זו, והוא שלא מסתבר שכאשר הציבור טמאי מתים, לא תהיה שום תקנה לרובן המכריע של הנשים והן לא תוכלנה לעשות פסח.⁶⁴ והרי זה מעין טענת הטמאים (במדבר ט, ז): 'למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במעדו בתוך בני ישראל', וכן מעין היסוד שייסד החזו"א (ערלה יב, ג ד"ה ונראה דגזע): 'ונראה דגזע המתקיים שנתים או שלש שנים ואחר כך הגזע כלה והשרש קיים ומוציא גזע אחר, או שגם השרש כלה וחוזר וצומח מזרע הנופל – כל שאין מתקיים עד אחר ערלה ואחר רבעי, ודאי לאו אילן הוא, דאין סברא שיהא אילן שפירותיו לעולם אסורין'. וכך גם בנידוננו, אין סברה שיהיו נשים שלעולם אסורות ללא אפשרות לשנות זאת, ובפרט לאור העובדה שמדובר ברוב הנשים. ואף שאין הנידון דומה לראיה, דבנידוננו יש תקנה בטהרה מטומאת מת ובהבאת קרבנות יולדת, מכל מקום אע"פ שאין ראיה לדבר, זכר לדבר מיהא איכא; דעבר קציר כלה קיץ ואנחנו לא נושענו, ונפשנו יבשה אין כל, בלתי אל הפסח עינינו.⁶⁵ ואף שפשוט שאין לסמוך כלל על סברה זו לבדה, ייתכן שעכ"פ יש לה מעט משקל, כסניף בעלמא.

יש להוסיף שעשיית פסח על ידי גברים בלבד מזכירה מעט את עצת פרעה הרשע (שמות י, ח-יא) שרק הגברים ילכו לעבוד את ה', ועצה זו הייתה מיועדת להנציח את שעבוד מצרים ולעשות את גאולתנו קרעים קרעים ח"ו, ובחסדי ה' לא עלתה בידו. ואנו מייחלים שכימי צאתנו מארץ מצרים, כך נצא גם אנחנו בדורנו מעבדות לחירות מוחלטת ולגאולה שלימה, בנערינו ובזקנינו, בבנינו ובבנותינו, בגברינו ובנשינו הצדקניות, שבזכותן נגאלנו ממצרים (סוטה יב, א) ובזכותן ניגאל במהרה בימינו (מדרש זוטא רות ד, יא⁶⁶).

64. על עצם חיובן של נשים בפסח, יעוין בגמרא (פסחים צא, ב) וברמב"ם (הל' קרבן פסח ב, ד). על היתכנות כניסת נשים לעזרה לצורך עשיית הפסח, יעוין לקמן (עמ' שסב).

65. ועוד זכר לדבר, מכך שבגמרא (שבת ל, א) נאמר: 'וילכו לאהליהם – שמצאו נשותיהן בטהרה', וכן (מו"ק ז, ב): 'אין אהלו אלא אשתו', ובקרבן פסח נאמר (דברים טז, ז): 'ופנית בבקר והלכת לאהליך'.

66. 'ואין הדורות נגאלים אלא בזכות נשים צדקניות שבדור, שנאמר: 'זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל'; לבני ישראל לא נאמר, אלא לבית ישראל'.

פסח לה' | סימן י
השתתפות מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה

נחזור על הראשונות: בוודאי שמצד עצמו, צד זה אינו ראוי כלל להכריע במחלוקת הראשונים, אך ייתכן שיש מקום להוסיף אותו כסניף בעלמא, בנוסף לצדדים הקודמים שעולים מגופה של הסוגיה.

ואחר כל זאת, עדיין הדברים צריכים רב, ואין בהם הכרע, שהרי יש גם צד שני למטבע, וכפי שהתבאר לעיל, דאחר שהתורה התירה להדיא למצורע בשמיני שלו להיכנס למחנה לוייה, קשה לומר שהיתר זה נתון במחלוקת תנאים או אמוראים. וגם קשה לומר שהיתר זה שנשנה במשנה בכלים פושט את המחלוקת, אחר שבגמרות לא הביאו ראייה מהמשנה בכלים. וצ"ע.

סימן יא

שיטת הרמב"ם במעמדו של מחוסר כיפורים

פתיחה

בסימן הקודם התבארו סוגיות הגמרא ושיטות הראשונים בעניין מעמדו של מחוסר כיפורים בכלל, ויכולתו להצטרף לפסח הבא בטומאה בפרט. בסימן הנוכחי תיבחן שיטת הרמב"ם בעניין זה. ישנם שני מקורות עיקריים המטים לכך שהרמב"ם נקט שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי: (א) הרמב"ם כתב מחוסר כיפורים שנכנס למחנה ישראל פטור ממלקות. (ב) המפרש להלכות קידוש החודש כתב בשם הרמב"ם בפירושו לתלמוד שמחוסרי כיפורים מצטרפים לפסח הבא בטומאה. בסימן זה ייבחנו מקורות אלו וכן מקורות נוספים בדברי הרמב"ם ומפרשיו, בניסיון להגיע להכרעה בשאלה: האם לדעת הרמב"ם מחוסר כיפורים כזב דמי או שלא?

א. דברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח ובהלכות ביאת המקדש

דברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח

הרמב"ם לא כתב בפירוש מה הדין בהצטרפות מחוסר כיפורים לפסח הבא בטומאה, אלא כתב רק את הדברים הבאים (ה' קרבן פסח ז, ח):
פסח שהקריבוהו בטומאה – הרי זה נאכל כטהור, שמתחילתו לא בא אלא לאכילה. ואינו נאכל לכל טמא אלא לטמאי מת שנדחית להם הטומאה הזאת, ולכיוצא בהם מטמאי מגע טמאות, אבל הטמאים שהטומאה יוצאה עליהם מגופם, כגון זבים וזבות נדות ויולדות ומצורעים – לא יאכלו ממנו. ואם אכלו, פטורין.

פסח לה' | סימן יא
שיטת הרמב"ם במעמדו של מחוסר כיפורים

בספר בד קודש (ח"א סי' מז ד"ה והנה בכריתות; וכן בספרו שיעורי הגרב"ד על מסכת סנהדרין [מהד' תשס"ז] עמ' רנה, לדף יב, א אות שכו ד"ה אמנם) למד מפשטות דבריו שלא הותרו אלא טומאות מגע, ולא טומאת מחוסר כיפורים. שהרי אם היה סבור הרמב"ם שגם מחוסר כיפורים הותר, היה לו לומר זאת, שהרי טומאתו אינה טומאת מגע. ויש לדין זה מקור בגמרא (כריתות י, א), ועל כרחך הסיבה לכך שהרמב"ם לא הביאו, היא שלא סבר כן להלכה.

אמנם נראה שיש מקום להשיב ולומר שמכיוון שבגמרא בכריתות נאמרו שלושה פירושים לדברי הברייתא, ואין הכרע מה מהם הוא הנכון, לכן לא כתב הרמב"ם שהפסח נאכל למחוסר כיפורים. ואע"פ שלהלכה נדחו הפירוש הראשון והשלישי משום דאתו כיחידאי, ואף אם להלכה נקט הרמב"ם שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, מכל מקום ידוע שאין דרכו של הרמב"ם להביא דין שלא מפורש בתלמוד. ובנידון דידן ייתכן שההכרעה שמחוסר כיפורים אוכל מפסח הבא בטומאה אינה מפורשת בתלמוד אלא נלמדת מכללא, ולכן לא הביאה הרמב"ם. ובר מן דין, כבר התבאר לעיל (עמ' רצ) ששאר ההבנות בגמרא בכריתות בדברי התוספתא אינן סותרות לעצם הדעה שמחוסר כיפורים אוכל בפסח הבא בטומאה, ומעתה גם אם ראה בהן הרמב"ם עיקר, אין הדבר משליך על הנידון דידן.

והיה מקום לדחות זאת, ולומר שהלשון 'ולכיוצא בהם מטמאי מגע טמאות', **שוללת** באופן ברור את מחוסר כיפורים, דאין טומאתו טומאת מגע, ונמצא שהרמב"ם נחית לדין מחוסר כיפורים ומכריע בו, על אף שאין הדבר נעשה בפירוש. ודרכו של הרמב"ם אמנם להשמיט דינים שלא כתובים בפירוש, אך לא ייתכן שיכתוב בפירוש דבר השולל את הדין הנכון. ואולם, נראה שאין לדחות כן, שהרי למ"ד מחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, הרי שטומאתו כטומאת מגע ממש, וכפי שהתבאר לעיל. וממילא הגדרה זו של הרמב"ם אינה שוללת אותו, אלא אם כן נוקטים שהוא כזב. כללו של דבר, נראה שאין בדברי הרמב"ם הללו הכרע לנידון דידן.¹

1. שו"ר שכן העיד הגרב"ד (סנהדרין שם ד"ה והנה) בשם החזו"א: 'והנה סתם לנו הרמב"ם ולא פירש מה דינם של טבול יום ומחוסר כיפורים דזב. ושאלתי זאת קמיה דמרן החזו"א זצ"ל,

קשיים בפסקי הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש

והנה, כתב הרמב"ם (הל' ביאת המקדש ג, ט):

נכנס המצורע להר הבית, לוקה שמונים; אבל טמא מת או טבול יום שנכנס לעזרת נשים, או מחוסר כפורים שנכנס לעזרת ישראל – אף על פי שאינו לוקה, מכין אותו מכת מרדות.

והשיגו הראב"ד:

אמר אברהם, זה שבוש, דמחוסר כפורים שנכנס למחנה שכינה דהיינו משער נקנור ולפנים, יש בו כרת. ובתוספתא דכלים (א, י) תניא: כל הטמאים שנכנסו לפנים משער ניקנור, אפילו הם מחוסרי כפרה, הרי אלו חייבין על זדון כרת ועל שגגתן חטאת.

יש לציין גם לגמרא במנחות כ"ז, המחייבת מחוסר כיפורים שנכנס לעזרה.

עוד כתב הרמב"ם (שם ד, ד): 'מחוסר כפורים שעבד, אף על פי שעבודתו פסולה וחלל, הרי זה פטור'. וגם בזה השיגו הראב"ד:

אמר אברהם: והא אמרינן במכות (ח, ב): 'עוד טומאתו בו', לרבות מחוסר כפורים. ועוד, מבהונות של מצורע, דאמרינן בזבחים (לב, ב): עשה שיש בו כרת הוא, וכל שכן בביאת כולו. ועוד, 'יוטהורה' [יוטהרה] כתיב ביולדת, מכלל דעד השתא טמאה היא (שם יט, ב). ואמרינן בזבחים (יז, ב): מחוסר כפורים דזב כזב דמי. ובתוספתא דזבחים (יב, ח) מונה אותו עם אותן שבמיתה.

מפרשי הרמב"ם: הרמב"ם פסק דמחוסר כיפורים אינו כזב ולכן היקל

הרדב"ז (שו"ת ללשונות הרמב"ם הל' ביאת המקדש ד, ד-ה), וכן מהר"י קורקוס והכס"מ (הל' ביאת המקדש ג, ט; ד, ד), ביארו שהרמב"ם פסק שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, ולכן דחה להלכה את המקורות שציין להם הראב"ד, דהם אתו כמ"ד מחוסר כיפורים דזב כזב דמי. ובדומה כהבנת רש"י

ואמר לי דאין הכי נמי, הרמב"ם השמיט דין זה, ואין לנו הכרע היאך סבירא ליה להלכה. וצ"ע אמאי השמיט דין זה. ולפי האמור אכן אין הכרע, אלא שיש מקום להבין את השמטת הרמב"ם.

שלא

פסח לה' | סימן יא
שיטת הרמב"ם במעמדו של מחוסר כיפורים

הני"ל (עמ' רצו ואילך), וכפי שהתבארה בתוס'. והרמב"ם פסק דלאו כזב דמי מפני הגמרות במעילה ובסוטה. וציינו גם לדברי הר"ש הני"ל.² וכן הסכים הערוך לנר (כריתות י, א ד"ה אמר רב אשי). אף הגרי"ז מבריסק (הל' קידוש החודש ד, ו ריש ד"ה והנה, וכן שם ד"ה אמנם) כתב בסתמא שקיי"ל דמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, ואולי הסתמך על דברי הרמב"ם הללו. ודברי הגרי"ז הובאו בהסכמה בשיעורי ר' שמואל רוזובסקי (סנהדרין יב, א אות קנה).

ואולם, לכאורה נראה שאין מזוז בדבריהם, שהרי בנזיר מ"ה נאמר בפירוש שאף למ"ד טבול יום דזב לאו כזב דמי (וקל וחומר למחוסר כיפורים), אסור מדאורייתא למחוסר כיפורים להיכנס למחנה שכינה, וכן מפורש גם בתוספתא דכלים וכפי שציין הראב"ד, ואם כן עדיין קשה למה פטרו הרמב"ם מכרת ואפילו מלקות לא חייבו. וכעין זה הקשה החכם צבי (סי' קסב).

הוכחת הערוך לנר שמחוסר כיפורים מותר בכניסה למקדש מן התורה

והנה, לעיל (עמ' רג) נזכרה מחלוקת ר' יוחנן ור"ל בדבר מקור האיסור לאכול קדשים בטומאה (מכות יד, ב). ובהמשך הסוגיה שם, נאמר שלפי ר' יוחנן הפסוק 'בכל קדש לא תגע' מתייחס נגיעה בתרומה. והקשו התוס' (ד"ה ההוא):
דאיך קאמר ר' יוחנן דקרא דכתיב ביה 'קדש', דמיירי בתרומה? ויש לומר משום דגבי האי קרא כתיב 'עד מלאת ימי טהרה', ובקדשים עד לאחר כפרה.

וכתב הערוך לנר (מכות שם ד"ה בא"ד בקדשים):

קצת קשה, הרי 'ואל המקדש לא תבא' סמוך יותר לעד מלאת, ולכנוס למקדש ודאי לא מותרת עד דמייתי כפרה. וי"ל דדעת התוס' כשיטת הרמב"ם שפסק

2. והריק"ו הביא 'ראיה גמורה לשטת רבינו', מהאמור בגמרא (פסחים לה, א): 'אמר רב שימי בר אשי, אף אנו נמי תנינא: טבל ועלה אוכל במעשר. העריב שמשו אוכל בתרומה. בתרומה אין, בקדשים לא. אמאי? טהור הוא! אלא מעלה, הכא נמי מעלה'. הרי שמחוסר כיפורים נקרא 'טהור', ולהיפך מהגמרא בזבחים י"ט שקראה לו 'טמא'. אך לכאורה אין מזה הכרח, דנראה שרב שימי מתייחס למחוסר כיפורים כאל טהור רק משום שהוא אוכל בתרומה, ולא נראה שהוא בא ללמדנו מה גדרו בנדון דידן, שאליו לא נחית כלל וכלל.

פסח לה' | סימן יא
שיטת הרמב"ם במעמדו של מחוסר כיפורים

בהלכות ביאת המקדש (ג, ט) דמחוסר כפורים אינו אסור לכנוס לעזרה, רק מדרבנן, ודלא כהראב"ד שהשיגו שם וסבירא ליה שחייב כרת וכו'. ולכאורה מכח קושית התוס' דכאן, גם כן ראייה לשיטתו [=של הרמב"ם].

מדברי הערוך לנר עולה שהבין שלשיטת הרמב"ם אין כל איסור מן התורה במחוסר כיפורים. ואולם לכאורה, אם היתה כן דעת הרמב"ם, הוא לא היה פוסק שעבודתו פסולה. ועד כאן לא נחלקו אלא אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי או לא, אך כ"ע מודו שיש משמעות מן התורה לטומאתו של מחוסר כיפורים, ולדברי הערוך לנר יוצא שאין כלל מושג כזה מדאורייתא, וזה קשה לכאורה. וגם קשה טובא מהגמרא בנויר מ"ה שהביאה דרשה מפסוק לאיסור כניסת מחוסר כיפורים לעזרה. ושמא אין כוונת הערוך לנר לגדר קיצוני כל כך, אך סוף סוף זה מה שיוצא לכאורה מניתוח פשוט של דבריו. וצ"ע.

ובאמת נראה שלא עלה על דעת התוס' לומר שמחוסר כיפורים נחשב מן התורה כטהור גמור שמותר לו להיכנס לעזרה, ויש לבאר דבריהם באופן אחר. הנה הערוך לנר עצמו הודה שהקושי אינו גדול, והיינו משום שסוף סוף ייתכן שר' יוחנן תולה את האכילה בקודש בטבילה, ואת הכניסה למקדש בכפרה, אע"פ שאין הדבר מרווח. ובר מן דין, נראה שיש ליישב באופן נוסף: הערוך לנר בקושייתו הניח שמחוסר כיפורים מותר בתרומה, ולכן הוצרך לפרש שהפסוק מתייחס לטבול יום ולא למחוסר כיפורים. אך נראה שדברי ר' יוחנן אינם כפופים להנחה הזו, וניתן להבין שלפי ר' יוחנן מחוסר כיפורים אכן אסור בתרומה. ואע"פ שלהלכה קיי"ל שמחוסר כיפורים מותר בתרומה, אין הדבר קשה כלל, שהרי ברור שלהלכה התקבלה הבנת ריש לקיש בפסוק זה (ולכך יודה גם הערוך לנר, שהרי להלכה מחוסר כיפורים מותר בתרומה), ור' יוחנן לא בא לטעון שהיא אינה נכונה. הוא רק טען שהיא איננה מוכרחת, ושאי אפשר לראות בה מקור מבורר לאיסור אכילת קדשים בטומאת הגוף.

יישוב השגת הראב"ד: לפי הרמב"ם אין מלקות על איסור שלא נכתב בפירוש בתורה

והנה, בנוזיר מ"ה נאמר שמחוסר כיפורים מתרבה לאיסור כניסה לעזרה מדרשת הפסוק (במדבר יט, יג): 'כל הנגע במת בנפש האדם אשר ימות ולא יתחטא את משכן ה' טמא ונכרתה הנפש ההיא מישראל כי מי נדה לא זרק עליו טמא יהיה עוד טמאתו בו', ודרשו בגמרא: 'טמא יהיה, לרבות טבול יום. עוד טומאתו בו, לרבות מחוסר כפרה'.

וכתב האור שמח (פ"ג שם):

אמנם הך דדריש מעוד טומאתו, סבר רבינו דרק לאיסור איתרבאי, ולא לענין חיוב, וכשיטתו בכל היוצא מן הטמא, יעוין פ"ג מהלכות מאלות אסורות.

נראה שכוונתו לפסק הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות ג, ו):

אף על פי שחלב בהמה טמאה וביצי עוף טמא אסורין מן התורה, אין לוקין עליהן [...] והרי האוכל אותן כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואינו לוקה.

וכן שיטת הרמב"ם במקומות נוספים, שאין לוקים על איסור שלא נכתב בפירוש בתורה, דאינו לאו גמור (יעוין בארעא דרבנן מהד"ק אות ט סי' רסג, ערך טהרה). בכך סרו מעל הרמב"ם הקושיות מהגמרא בנוזיר ובמכות ח', דהדרשות שנאמרו שם נכונות, ובאמת יש איסור תורה על כניסת מחוסר כיפורים לעזרה, אך אין מלקות על איסור זה. ובאבן האזל (הל' ביאת המקדש פ"ג שם) הוכיח עוד כתירוץ זה, ממה שכתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה ז, יז-יח) בנוגע לאיסור טבול יום בעזרת נשים: 'ואיסור זה מדבריהם, אבל מן התורה מותר טבול יום להכנס במחנה לוי', ואילו לגבי איסור מחוסר כיפורים בעזרה, שהובא שם בסמוך, לא העיר ולא הסתייג.

לפי זה יש ליישב גם את קושיית הראב"ד מזבחים י"ט, שכן נאמר שם כך: 'מחוסר כיפורים מנלן? אמר רב הונא: אמר קרא יוכפר עליה הכהן וטהרה', טהרה מכלל שהיא טמאה'. ונראה שגם מקור זה יוסבר על ידי הרמב"ם כאיסור

פסח לה' | סימן יא
שיטת הרמב"ם במעמדו של מחוסר כיפורים

תורה שאינו מפורש, ולכן אין מלקות. ובאמת הרמב"ם (הל' ביאת המקדש ד, ה) הביא דרשה זו בשינויים קלים, מיד אחרי שכתב שמחוסר כיפורים שעבד חילל ואינו לוקה.

לפי כל האמור נראה שעיקרון זה היה כה חזק בעיני הרמב"ם, עד שהיה די בו כדי להעמיד את דברי התוספתא המחייבים על איסור זה שלא אליבא דהלכתא. ונראה שלכך התכוון האור שמח.

לפי כל זה, בטלה האפשרות ללמוד מפסקי הרמב"ם הללו מה דעתו בעניין מחוסר כיפורים דזב כזב דמי.

ביאור הדברות משה לסברה לחלק בין טבול יום למחוסר כיפורים

בדברות משה (יבמות פ"א ס"י ז ענף ג) עמד על כך שהקולות של הרמב"ם לא נאמרו אלא במחוסר כיפורים, אך בטבול יום מודה גם הרמב"ם שחייב (כן משמע מדברי הרמב"ם בהל' ביאת המקדש ג, ט שכתב שטבול יום שנכנס לעזרת נשים פטור ומחוסר כיפורים שנכנס לעזרה פטור, ומשמע שטבול יום שנכנס לעזרה חייב, וכן מפורש בדברי הרמב"ם שם ד, ד).

וביאר הדברות משה דטבול יום נקרא בתורה **טמא**, שנאמר בפסוקים רבים 'וטמא עד הערב'. לעומתו, מחוסר כיפורים לא נקרא טמא, אלא רק **נשלל מהכינוי טהור**, בפסוק 'וכיפר עליה הכהן וטהרה'. ודקדק הרמב"ם בלשונו (שם ד, ה) וכתב: 'ומנין שעבודתו פסולה? שנאמר 'וכפר עליה הכהן וטהרה', מכלל שעדיין לא נגמרה טהרתה', ושינה מלשון הגמרא: 'טהרה מכלל שהיא טמאה'. ולפי זה דן שם דמחוסר כיפורים אינו נחשב כטמא, אלא רק חלים עליו איסורים שחלים על טמא, בניגוד לטבול יום שנחשב כטמא. עכ"ד. והדברים מתאימים ומשלימים לאמור לעיל, ומבואר שהסיבה שמחוסר כיפורים אינו לוקה היא שאיסורו לא נאמר בפירוש בתורה, מה שאין כן טבול יום לא רק נאסר, אלא גם נכלל בכלל הטמאים שאיסורם מפורש, ולכן לוקה.

שלה

ביאור הסדרי טהרות לסברה שבחילוק זה

באופן נוסף ביאר הסדרי טהרות (כלים נג, ב במרכז הדף) את החילוק בין טבול יום למחוסר כיפורים: טבול יום הוא מצב ששייך גם בטמא מת, ואפשר לראות את הפסוק ככוללו בכלל טומאת מת, שהיא נושא הפרשה. לעומת זאת, מחוסר כיפורים לא שייך כלל לטומאת מת ולאפר פרה, והתייחסות הדרשה אליו היא עקיפה, ולכן אינו לוקה לדעת הרמב"ם.

עדיין קשה משתי התוספתות

ואחר כל זאת, עדיין קשה מהתוספתא דכלים שכתבה בפירוש שמחוסר כיפורים שנכנס למקדש חייב כרת וחטאת, ומהתוספתא דזבחים שכתבה שמחוסר כיפורים שעבד חייב, ומקורות אלו לא יכולים בשום אופן לעלות בקנה אחד עם דברי הרמב"ם, ולא ברור למה דחאם להלכה, וכנ"ל. וצ"ע.

סתירה מובהקת בדברי הרמב"ם

מלבד כל האמור, הרמב"ם עצמו כתב (הלי' סנהדרין יט, ב) שמחוסר כיפורים שעבד חייב מלקות. והרדב"ז (שו"ת ללשונות הרמב"ם הלי' ביאת המקדש ד, ד-ה) ומהר"י קורקוס (הלי' ביאת המקדש ט, יא) ואחרונים רבים בעקבותיהם כתבו שטעות סופר היא וצריך לגרוס 'מרובה בגדים' או 'יתר בגדים', שגם השמטתו מרשימת מחויבי מלקות אינה ברורה, וכפי שעמדו על כך האחרונים. ואולם, בכל כתבי היד והדפוסים הגרסה היא כלפינו. ובערוה"ש העתיד (סנהדרין ס, יד) כתב שהרמב"ם חזר בו, וגם זה לכאורה דוחק גדול, דהיה לו לרמב"ם להשוות מידותיו. וצ"ע. ולפי זה אף אם נקבל את פירוש הכס"מ ברמב"ם, הרי שלא ניתן לייסד ממנו שיטה מסודרת, כל עוד עומדת סתירה זו בעוכרינו. ועל כרחנו אין הכרע בדעת הרמב"ם.

ב. דברי המפרש להלכות קידוש החודש בשם הרמב"ם

מדברי המפרש להלי' קידוש החודש בשם הרמב"ם מוכח כמ"ד מחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי

והנה, נאמר בגמרא (סנהדרין יב, א): 'תנו רבנן: אין מעברין את השנה מפני הטומאה'. וכן פסק הרמב"ם (הלי' קידוש החודש ד, ו):

שלו

פסח לה' | סימן יא
שיטת הרמב"ם במעמדו של מחוסר כיפורים

אין מעברין את השנה לא מפני השלג, ולא מפני הצנה, ולא מפני גליות ישראל שעדיין לא נעקרו ממקומם; ולא מפני הטומאה, כגון שהיו רוב הקהל או רוב הכהנים טמאים – אין מעברין את השנה כדי שיהיה להם פנאי לטהר ויעשו בטוהרה, אלא יעשה בטומאה. ואם עיברו את השנה מפני הטומאה, הרי זו מעוברת.

על כך כתב המפרש להלכות קידוש החודש, רבינו עובדיה בן דוד (שם):
כתב הרב הגאון רמז"ל: אם תשאל היכי דמי טומאה זו שתשאר עליהן יותר מחדש אדר שבו מעברין עד הפסח, והא אין לנו טומאה יותר מז' ימים. ושמענו שפירש טעם זה רבינו האי ז"ל פירוש יפה, ורבינו יהוסף הלוי לא עמד על מה שפירש רבינו האי ז"ל, מיהו אמר שיתכן זה בשנה **שלא מצאו בה אפר פרה אדומה** כדי שיטהרו, וכיון שלא מצאו טמאים הם ולא הטהרו, וס"ד מעברין אותה שמוסיפין חדש בה כדי לחפש בו פרה אדומה לטהר אותן, קמ"ל דלא, ואם עברו אינה מעוברת, קמ"ל.
וני"ל לפי עני"ד שיתכן זה כגון **שיהיו מחוסרי כפרה ולא היתה כפרתם ראוייה ליקרב אלא לאחר הפסח**; מהו דתימא מעברין עד שיגיעו אילים של מחוסרי כפרה ליקרב, קמ"ל דלא. **זה נוסח דבריו ז"ל בפירוש בגמרא שלו.**

לפי זה מוכח שדעת הרמב"ם כמ"ד מחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, שהרי פסק שאין מעברים את השנה מפני הטומאה אלא עושים בטומאה, ואי איתא לדברי המפרש בשמו, אזי פסק זה מתייחס למחוסר כיפורים.

בשער המלך (הלי' ביאת המקדש ד, יז) הקשה על דברים אלו, שהרי טומאות היוצאות מן הגוף לא הותרו בציבור. וכן הקשו האברהם יגל (הכהן; על הרמב"ם הלי' קה"ח שם), הקובץ על יד (טריביטש; על הרמב"ם הלי' קה"ח שם),

3. בשם ישמעתי מקשים משם חכמי צפת.

4. וכתב ליישב שרוב הציבור טמאים ומיעוטם מחוסרי כיפורים, והטעם לעבר הוא משום שבמצב זה מחוסרי הכיפורים אינם עושים פסח שני. וזהו דוחק בלשון המפרש בשם הרמב"ם, ויש להעיר על הבנה זו גם מצד עצמה, ואכמ"ל.

פסח לה' | סימן יא
שיטת הרמב"ם במעמדו של מחוסר כיפורים

הפתחי שערים (הארענבלאסס; דרוש י [=דרוש ז לשבת הגדול] עמ' מד ד"ה ובזה⁵), המנחת חינוך (מצווה ד אות כה) והשארית נתן (לוברט; על הרמב"ם הל' קה"ח שם).

והנה, לכאורה יש לתמוה על כך שבדברי כל האחרונים הללו לא נזכר כלל דבר המחלוקת בעניין מחוסר כיפורים דזב, והם נקטו בהחלטיות שטומאתו אינה דחוייה בציבור, שהרי לפי המתבאר, שפיר יש לומר בדעת הרמב"ם שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, וטומאתו נדחית בציבור, ולכן אין מעברים את השנה כדי להימנע מעשיית פסח בעוד הציבור מחוסרי כיפורים, ולא קשיא מידי. ואכן, כך כתבו הויקן יוסף (בורגיל; אות ג' מערכת גאולה סי' טו, מג ע"ג סד"ה והאיר), האור שמח (הל' קידוש החודש שם), הגרי"ז מבריסק (הל' קידוש החודש ד, ו; בדפי הספר ד ע"ג - ה ע"ד) ור' אריה לייב מאלין (חידושו ב, ט ד"ה ולפ"ז). ולכאורה נראה שהמחלוקת בעניין מחוסר כיפורים דזב נשמטה משאר האחרונים הנ"ל, ולכן המה ראו כן תמהו. ואולם מדובר בגדולי עולם, מרי דכולא תלמודא, וקשה לומר שנשמטה מהם, וצ"ע.

קשיים גדולים בדברים אלו

ואולם, נראה שיש כמה קשיים בפירוש שכתב המפרש בשם הרמב"ם: ראשית, מפשט הדברים משמע שאין כאן טומאת מת אלא רק טומאת מחוסר כיפורים, ודוחק לומר שהברייתא התייחסה למקרה שרוב הציבור מחוסרי כיפורים, דמקרה כזה אינו שכיח כלל. וצריך לומר שמדובר על מקרה שרוב הציבור טמאי מת ויש בתוכם מחוסרי כיפורים, ועליהם נסוב הדיון. ואולם גם זה קשה, שהרי מחוסר כיפורים אינו יכול להקריב קרבנותיו בטומאת מת, דאין הם קרבנות ציבור. וצריך לומר שכל העם טמא בטומאת מת חוץ ממחוסרי הכיפורים, וזה דוחק גדול מנשוא. ובר מן דין, אם נאמר כך, הדרה קושיה לדוכתה: הרי טמאי המת יכולים להיטהר, ואז בכל מקרה לא תהיה תקנה למחוסרי הכיפורים, ולכ"ע צריך לעבר את השנה.

5. וכתב ליישב שאומרים הואיל ואשתרי אשתרי, דהיינו שהואיל שטומאת מת דחוייה בציבור, גם הטומאות היוצאות מן הגוף נדחות. ואולם לקמן (סי' יב) יתבאר שאין לומר הואיל אלא כשהטומאות היוצאות מן הגוף התחדשו בערב פסח, ולא כשהתחדשו קודם לכן כבנידון דידן.

פסח לה' | סימן יא
שיטת הרמב"ם במעמדו של מחוסר כיפורים

שנית, אם פירוש זה הוא הנכון בגמרא, לא מובן למה לא נאמרה בגמרא שום התייחסות לדעה שמחוסר כיפורים אינו אוכל בפסח הבא בטומאה. שהרי הגמרא הסבירה מאי איכא בין מ"ד מעברין מפני הטומאה ובין מ"ד אין מעברין, ואם כפירוש זה, מדוע לא הועלה ההסבר שפליגי באכילת מחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה?

שלישית, בגמרא נאמר שחזקיהו עיבר את השנה מפני הטומאה, ומתיאור הדברים בתנ"ך (דבה"ב פרק ל) לא נראה כלל שסבלו מבעיית מחסור בכבשים, אלא נראה שרק הטומאה עצמה היתה בעוכריהם. ובמפורש נאמר (שם, יח): 'כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבלון לא הטהרו', ומפסוק זה למדה הגמרא שחזקיהו עיבר את השנה מפני הטומאה, ולפי דברי המפרש צריך לומר ש'מרבית העם' היו מחוסרי כיפורים, וזה כמעט ולא ייתכן וכנ"ל. זה גם סותר למה שהתבאר שהציור הוא ברוב טמאי מתים ומיעוט מחוסרי כיפורים.

רביעית, מדברי הרמב"ם (ה' ביאת המקדש ד, יח) משמע שעיבורו של חזקיהו היה מפני טומאת מת, שכן כתב לעיל מינה (שם, יב) שאין נדחית בציבור אלא טומאת מת בלבד, ולא שאר הטומאות, ודבריו בעניין עיבורו של חזקיהו נאמרו כהמשך לכך.

פקפוק על ייחוס פירוש זה לרמב"ם

ובאמת אין זה ברור שגושפנקא דהרמב"ם חתים על דברים אלו. כבר כתב הרב קאפח בביאורו על הרמב"ם (שם אות ה): 'וברור שהם דברי איזה רמב"ם שאינו בקי בהלכה, כי אין אילים במחוסרי כפרה, אלא כבשים במצורע'. ודבריו נכוחים, כמבואר ברמב"ם הבקי בהלכה (ה' מחוסר כיפורים א, ג). וכבר קדמו האור שמח (ה' קידוש החודש שם) בתמיהה על אזכור האילים.

ולא זו בלבד שנפלה בדברים אלו טעות בסיסית, אלא שעצם הציור שבו אין כבשים למצורעים אך יש אפשרות לעשות פסח הוא מתמיה, שהרי הפסח בא מן הכבשים ומן העזים, ואיככה יש כבשים לפסח אך אין כבשים למצורעים. וצריך

שלט

פסח לה' | סימן יא
שיטת הרמב"ם במעמדו של מחוסר כיפורים

לומר שהיה מחסור רק בכבשים, אך היו מצויים גדיים⁶ רבים, שראויים לפסח ולא למחוסר כיפורים, וזה דוחק.

יש לסייע לכך גם מלשונות קטע זה, שבאופן עקבי אין מתאימות לדרכו של הרמב"ם: הלשון 'שלא מצאנו' מתייחסת לפרה, כאשר נושא המשפט הוא האפר, ואין דרך הרמב"ם בשגיאות כתיב כאלה. בנוסף, לא מצאתי אפילו פעם אחת שימוש בלשון 'עניות דעתי' או 'עניות דעתנו' בכתבי הרמב"ם, והוא משתמש תמיד בלשונות אחרות. גם המילה 'ראוייה' בכפל י' אינה מצויה ברמב"ם, ומצאתיה רק פעם אחת בכתביו (שו"ת סי' מא), לעומת מאות פעמים שכתב ב'י אחת.⁷ ודרכו של הרמב"ם לכתוב 'וצ"ל' אחר הזכרת שמו של רב האי גאון,⁸ ולא להסתפק ב'ז"ל'. ואף שלשונות אלו אין מכריעות כלל מצד עצמן, וגם לא ברור שאינן מעשה ידי המעתיק או המתרגם, מכל מקום הן מצטרפות ומסייעות לפחות מעט לפקוק הענייני בדברים אלו ובייחוסם לרמב"ם.

העולה מכל האמור: אין הכרע בדעת הרמב"ם בשאלת מעמדו של מחוסר כיפורים

סיכומו של דבר, דעת הרמב"ם לא נפשטה. אמנם הדיון בדעת הרמב"ם נטה יותר לכיוון ההכרעה שגם לשיטתו מחוסר כיפורים אינו כזב, וכפי שאכן כתבו נאמני ביתו הרדב"ז ומהר"י קורקוס והכס"מ, וכפי שמבואר בפירוש על מסכת סנהדרין שמיחוס לרמב"ם, אבל לפי המתבאר אין בדברים אלו הכרע: מדבריו בהלכות ביאת המקדש אין הכרע, משום שניתן להבין את הפטור ממלקות כנובע מכך שאיסור כניסת מחוסר כיפורים לעזרה לא נכתב במפורש בתורה אלא נלמד מדרשה. ואף מהדברים המובאים בשמו בפירושו לתלמוד אין הכרע, משום שהם סובלים מקשיים גדולים וצ"ע אם אכן יצאו מפי הרמב"ם.

-
- העו שנזכרה בפסוק (שמות יב, ה), היא נקבת הגדי, ופסח אינו בא אלא מן הזכרים.
 - וכפל האות י' בהל' יבום וחליצה (ח, יג) הוא רק לפי גרסת הדפוסים, אך בכתבי היד נכתב ב'י אחת.
 - פיהמ"ש גיטין ד, ג; שו"ת סי' ע, רפט (לחכמי לונדל), שא, שפט, תמט. רק פעם אחת מצינו לשון 'ז"ל', בסי' רסז.

שמ

הכרעת שער הקרבן והסברו לעדיפות מחוסר כיפורים על טומאת שרץ שאינה נדחית בציבור לדעת הרמב"ם

בשער הקרבן (פ"ב הערה 49) הזכיר בקצרה את הדיון בדעת הרמב"ם בנוגע למחוסר כיפורים בפסח הבא בטומאה ושלא הכריע בו, אך במקומות אחרים (פ"ב הערה 10; מילואים סי' מז אות ג) צידד שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי לעניין פסח, ונראה שסמך על דברי המפרש לקידוש החודש בשם הרמב"ם. ועוד כתב השער הקרבן שבמציאות שבה אין לו אפשרות להיטהר, דינו כטמא מת שטומאתו דחוייה בציבור, ולא כטמא שרץ שטומאתו אינה דחוייה בציבור לדעת הרמב"ם.⁹ וכך כתב (מילואים שם):

אם היו הציבור טמאי שרץ ואין להם מקוה לטבול, לכאורה נראה דעושין בטומאה גם לפי הרמב"ם, שהרי לכל הפירושים, הטעם שאינם עושים בטומאת שרץ הוא לא משום דהטומאה חמורה יותר, אלא משום דאפשר לטבול. אבל אם אי אפשר לטבול, דוחה. וכן להמפרשים בדעת הרמב"ם דשוחטין וזורקין על טמא שרץ, מכל מקום כיון דכעת אי אפשר לטבול, אין שוחטין וזורקין על יחיד בכהאי גוונא, וממילא ציבור עושים בטומאה [...].
וכמו כן מבואר בדברי המפרש להלכות קידוש החודש פ"ד ה"ו בשם הרמב"ם בפירוש הגמרא [...]. ואף דבעלמא שוחטין וזורקין על מחוסר כיפורים, ואם כן ציבור שהיו מחוסרי כיפורים ויכולים להביא כפרתן עושין בטהרה, מכל מקום כשאין להם בהמות, הטומאה מעכבת, וממילא עושין בטומאה, ופשוט.

אמנם לפי האמור, עצם הקביעה שמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי לדעת הרמב"ם, עדיין לא נתבססה כדבעי. וצ"ע.

9. ובשיעורי ר' דוד פוברסקי (סנהדרין יב, א אות תצד) התקשה בזה ולא תירץ: 'ואפילו אי נימא דמחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי ואין לו דין זב, סוף סוף הא דעת הרמב"ם דרק טומאת מת נדחה ולא שאר טומאות, ואיך כתב לפרש בדברי הרמב"ם דבמחוסרי כפרה אין מעברין לכתחילה. וצ"ע. ויעוין עוד בשיעורי הגר"ד פוברסקי (סנהדרין יב, א אות שכד-שכז) שהאריך בזה, אך בסוף דבריו נשאר גם הוא בקושי. ובכלל דבריו הביא מה שתירץ בחידושי הגר"ז מבריסק (על הרמב"ם ה"ו קידוש החודש ד, ו) שבמקרה של טמא מת שהוא גם מחוסר כפרה, מסכים הרמב"ם שטומאתו נדחית בציבור. ויש לדון בדברי הגר"ז הללו, ואכמ"ל.

סימן יב

דין טמאי מתים ונעשו זבים לעניין עשיית פסח בטומאת ציבור

פתיחה

כלל גדול הוא, שטומאה דחוייה בציבור. לעיל (סי' ח) התבאר שכלל זה לא נאמר על כל טומאה באשר היא, אלא רק על טומאת מת והטומאות הדומות לה – טומאות מגע שאינן יוצאות מן הגוף. מכיוון שכך, התבאר שם שטומאות נידה ויולדת אינן נדחות בציבור, וכך גם טומאות זב, זבה ומצורע.

והנה, בדברי חז"ל בכמה מקומות מופיעים דינים המבוססים על הכלל 'הואיל ואשתרי אשתרי': כאשר התורה התירה איסור אחד, מופקעים בכך גם איסורים אחרים שהזדמנו עמו לפונדק אחד וגם הם מותרים.¹ לאור זאת, יש לדון האם יש בכלל זה כדי להתיר לעשות פסח גם בטומאות היוצאות מן הגוף, כאשר קדמה לכך טומאת מת שאותם טמאים נטמאו בה, ויש לדון אם חל בזה 'הואיל והותרו לטומאת מת, הותרו לזיבה'.

דברי הגמרא בזבחים

בגמרא (זבחים לב, ב) נידון להדיא מקרה של רוב זבים שנעשו טמאי מתים, וכן מקרה הפוך של רוב טמאי מתים שנעשו זבים:
אמר רב יוסף, קסבר עולא: רובן זבים ונעשו טמאי מתים, הואיל והותרו לטומאתן הותרו לזיבתן. אמר ליה אבוי: מי דמי? טומאה אישתראי, זיבה לא אישתראי! אמר ליה, דלמא הכי קאמר מר: רובן טמאי מתים ונעשו זבים,

1. להרחבה בכלל זה וביישומיו המרובים והמגוונים לאורך הדורות, יעוין באנציקלופדיה תלמודית, ערך הואיל ואשתרי אשתרי.

פסח לה' | סימן יב
דין טמאי מתים ונעשו זבים לעניין עשיית פסח בטומאת ציבור

הואיל והותרו לטומאתן הותרו לזיבתן [רש"י: הואיל והותרו לטומאתן – הקודמת אינן נאסרין מחמת האחרונה שהרי אף הראשונה טומאה של כרת היתה והיו מותרים היום]. אמר ליה: אין. ואכתי לא דמי, מצורע היתירא הוא, הואיל ואישתרי אישתרי; טומאה דחווה היא, להא אידחאי להא לא אידחאי. אמר ליה רבא: אדרבה, איפכא מסתברא! מצורע היתירא הוא, להא אישתראי ולהא לא אישתראי, טומאה דחווה הוא, מה לי חד דחויא מה לי שתי דחיות.

אביי סובר שכאשר רובן טמאי מתים ונעשו זבים אין אפשרות להקריב את הפסח, משום שטומאת זיבה איננה נדחית. רבא חולק וסובר שבמקרה זה, כיוון שמלכתחילה היו טמאי מתים וטומאה זו נדחתה בציבור, ממילא גם טומאת הזיבה נדחית.

לכאורה, לפי הגמרא בזבחים עולה שנידוננו תלוי במחלוקת אביי ורבא, שהרי בזמננו רוב ככל ישראל נטמאו בטומאות היוצאות מן הגוף רק לאחר שנטמאו בטומאת מת, שהרי משעת הלידה ישנה אפשרות סבירה להיטמא באוהל המת, ואילו טומאות היוצאות מן הגוף אינן מצויות בגיל צעיר אלא רק בשנות הנערות. ומבואר בגמרא שלפי אביי במצב זה טומאה איננה נדחית, ואילו לפי רבא, כשם שנדחית טומאת המת, כך נדחות טומאות הזיבה שנטמאו בה לאחר מכן. וכן כתב בספר במשמרת הפסח (ח"א עמ' לז) שנידוננו תלוי במחלוקת רבא ואביי. על פי כללי ההלכה שבידינו הלכה כרבא לגבי אביי.²

ואולם, נראה שיש חילוק בין סוגיה זו לנידון דידן: מדברי רש"י ותוס' על אתר נראה שהיתר זה אמור דווקא כשטומאת הזיבה התחדשה **בערב פסח**, ולא קודם לכן. ואם כן, נראה שיש חילוק בין נידוננו ובין הנידון בגמרא, שהרי

2. אמנם, הרמב"ם לא הביא סוגיה זו להלכה, ויש מהאחרונים (קרן אורה ושפת אמת על אתר, ובעקבותיהם ספר במשמרת הפסח שם) שנקטו בשיטתו שלא פסק להלכה את חידושו של רבא, משום שרבא נקט ביאה במקצת שמה ביאה והרמב"ם נקט דלא שמה ביאה. ואכמ"ל. לעיון נוסף בהשמטה זו של הרמב"ם, יעוין בלחמי תודה (הורויץ; דרוש לשבת הגדול תק"ע, דף סז ע"א-ע"ב ד"ה ובוזה) ובשער הקרבן (פ"ב הערה 11 ד"ה בזבחים).

פסח לה' | סימן יב
דין טמאי מתים ונעשו זבים לעניין עשיית פסח בטומאת ציבור

בנידוננו לא מדובר בטומאות חמורות שהתחדשו בערב פסח, אלא בטומאות ישנות. ולהלן יובאו הוכחות לכך מדברי חז"ל, ראשונים ואחרונים.

דברי הגמרא ביבמות

הגבלת ההיתר למקרה של טומאה חמורה שחלה בערב פסח מפורש כבר בדברי הגמרא עצמה בסוגיה מקבילה (יבמות ז, ב). הגמרא דנה באפשרות שייבום יהיה מותר גם באחות אישה – הואיל ואיסור אשת אחיו הותר בה, יותר גם איסור אחות אישה, וכשם שאומרים 'הואיל' במקרה של מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח וראה קרי. וכך נאמר שם:

תניא: מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח, וראה קרי בו ביום וטבל, אמרו חכמים: אף על פי שאין טבול יום אחר נכנס, זה נכנס, מוטב שיבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת; ואמר ר' יוחנן: דבר תורה אפי' עשה לית ביה, שנאמר: ויעמוד יהושפט בקהל יהודה לפני החצר החדשה, מאי, חצר החדשה? אמר (ר' יוחנן) [רבין]: שחדשו בה דברים, ואמרו: טבול יום לא יכנס למחנה לוי. ואמר עולא: מה טעם? הואיל והותר לצרעתו הותר לקרויו.

על אפשרות זו משיבה הגמרא (שם ח, א):

מי דמי לדעולא? תינח היכא דנשא מת ואחר כך נשא חי, דמגו דאישתרי איסור אשת אח [=שחל משהתקדשה למת], אישתרי נמי איסור אחות אשה [=שחל מאוחר יותר כשאחותה התקדשה לחי]; אלא נשא חי ואחר כך נשא מת, איסור אחות אשה קדים [=שהרי קודם נאסרה אשת המת על החי משום אחות אישה, ורק לאחר מכן נאסרה גם משום אשת אח]! ואפילו נשא מת נמי, תינח היכא דנשא מת ומת ואחר כך נשא חי, דחזיא ליה דביני ביני [=שלאחר שהמת מת הייתה אשתו מותרת לאחיו החי, עד שנשא את אחותה, ויש מקום לומר שהואיל והותרה, נשאר בהיתרה], אלא נשא מת ולא מת ואחר כך נשא חי [=ורק אחר כך מת המת], לא איחזיא ליה כלל [=שהרי מרגע מיתת המת היא אסורה על החי משום אחות אשתו]! מי לא מודי עולא, **שאם ראה קרי בליל שמיני, שאין מכניס ידיו לבהונות, שלא יצא בשעה שהיא ראויה להביא בה קרבן?** [=וכמו שבמקרה זה לא אומרים 'הואיל' משום שבליל שמיני אינו ראוי להביא קרבן ואין מה שיתיר, כך לא אומרים הואיל כשהחי נשא לפני שהמת מת] אלא כי איצטריך עליה, היכא דנשא מת ומת ואחר כך נשא חי.

שמד

פסח לה' | סימן יב
דין טמאי מתים ונעשו זבים לעניין עשיית פסח בטומאת ציבור

מבואר בדברי הגמרא שראיית הקרי צריכה להיות דווקא ביום השמיני כדי שיחול דין 'הואיל', ואילו ראייה שקדמה ליום השמיני אינה ניתרת מדין 'הואיל', שכן לא חל היתר הכניסה של המצורע קודם לראייה, ואין אפשרות לומר 'הואיל והותר לצרעתו הותר לקריו' אלא כשהיתר לצרעתו קדם בזמן לראיית הקרי. מכיוון שדברי עולא הם המקור לדברי הגמרא בעניין טמאי מתים ונעשו זבים, נראה ש'דיו לבא מן הדין להיות כנידון', ואין טומאת הזיבה ניתרת אלא כשהיא הופיעה לראשונה בשעה שטמאי המתים ראויים להביא בה קרבן פסח.

דברי הראשונים

הגבלת דין 'הואיל' לזיבה שחלה בערב פסח מפורשת אף בדברי הראשונים. כך כתב רש"י (זבחים לב, ב) :

רובן – של ציבור זבין בפסח ולא נדחית טומאת זיבה אצלן ונעשו טמאי מתים **בו ביום** הואיל והותרו לטומאת המת שנדחה אצלן הותרו לזיבתן [...] הואיל והותרו לטומאתן – הקודמת, אינן נאסרין מחמת האחרונה, שהרי אף הראשונה טומאה של כרת היתה, **והיו מותרים היום**.

מדברי רש"י נראה שהיסוד ל'הואיל' הוא שטמאי המתים 'היו מותרים היום', כלומר, כבר חלה מציאות של היתר טומאה בציבור ביום י"ד בניסן, ומכיוון שכך – גם משנטמאו בטומאה חמורה, אין בכך כדי לבטל את ההיתר הראשון.³ לאור זאת, במקרה שבו הטומאה החמורה קדמה ל"ד בניסן ולא 'היו מותרים היום', משמע שלא חל היתר טומאה בציבור.⁴

3. רש"י כתב אמנם את דבריו אליבא דאביי, שסובר שטומאת הזיבה לא הותרה כלל, אך נראה שאביי ורבה אינם חלוקים לגבי הניסוח של ה"הואיל" וגדריו (ובהקשרנו – מתי הגיעה טומאת הזיבה), אלא רק האם הוא מקובל להלכה או לא.

4. כך הבין בדעתו גם בשיעורי הגרמ"ד סולובייצ'יק (זבחים שם על רש"י ד"ה רובן) : 'לאביי דס"ל דלא אמרינן הואיל והותרו הותרו, אלא באופן שהיו רובן טמאי מתים ונעשו זבים, לא אמרינן כן אלא באופן שנעשו זבים בו ביום (דהיינו ב"ד), דבכהאי גוונא שחל כבר היתר לטומאת מת קודם שנעשו זבים, אמרינן הואיל והותרו הותרו, אבל אם נעשו זבים ב"ג, אע"ג דנעשו טמאי

פסח לה' | סימן יב
דין טמאי מתים ונעשו זבים לעניין עשיית פסח בטומאת ציבור

דברים אלו מפורשים גם בתוסי' (זבחים שם ד"ה מטונך):
מדנקט וראה קרי בו ביום, משמע דווקא בו ביום, דיצא בשעת היתר דצרעת,
ואיכא למימר מתוך שהותר לצרעתו הותר לקירויו; אבל מאתמול לא. ואי
ביאה במקצת לא שמה ביאה, אפילו מאתמול נמי.
והשתא אתי שפיר הא דאמר בפרק קמא דיבמות (ח, א): מי לא מודה עולא
שאם ראה קרי בליל (שלישי) [שמיני], שאינו מכניס ידיו; שלא יצא בשעה שהיא
ראויה להביא קרבן. מנא ליה דמודה עולא? אלא מדנקט בו ביום דייק דטעמא
דעולא משום דהואיל והותר לצרעתו הותר לקירויו.

כן מבואר גם בדברי המאירי (יבמות ז, ב ד"ה מצורע):
מצורע שחל שמיני שלו ערב הפסח וראה קרי בו ביום, הרי זה טובל ומכניס ידיו
לעזרת נשים, או נכנס כלו לשם, ליתן דם בבהונותיו, ומשלח קרבנותיו על הדרך
שכתבנו למעלה (ג, ב ד"ה ומנא?), שעזרת נשים אינה בכלל מקדש, ונמצא שאין
איסור ביאת טבול יום בעזרת נשים אלא מדברי סופרים, ואין מעמידין אותו
במקום עשה שיש בו כרת. **ואפילו ראהו בלילה שמחרתו שמיני**, שמאחר
שהעלינו את הענין מפני שעשה שיש בו כרת דוחה איסור סופרים, אין בו הפרש
בין לילה ליום, ולא הזכירו בגמרא בה הפרש זה אלא לדברי עולא, שהיה
מפרשה באיסור ביאת מקדש של תורה שבכרת, והיה סובר שאף עזרת נשים
בכלל זה.
ויש פוסקים כן מכח שמועה זו,⁶ שמוכחת כן להדיא במסכת זבחים ל"ב ב'. ואף
בתוספתא פ"א דכלים ה"ח אמרו: כל הטמאים שנכנסו משער ניקנור ולפנים,
אפילו מחוסרי כפרה, חייבין על זדון כרת ועל שגגתן חטאת. אלא שבאין עליה

מתים קודם, אין לומר דהואיל והותרו הותרו. דבשעה שחלה טומאת זיבה, עדיין לא היה חלות
היתר לטומאת מת.

5. 'ור' יוחנן אמר: דבר תורה אפילו עשה נמי לית ביה משום דעזרת נשים לאו בכלל מקדש [...].
ולא נאסר טבול יום במחנה לוייה ולא בעזרת נשים אלא מבית דינו של יהושפט.
6. דהיינו שמתירים למצורע שראה קרי בשמיני שלו וטבל, להיכנס ליתן דם בבהונותיו.

שמו

פסח לה' | סימן יב
דין טמאי מתים ונעשו זבים לעניין עשיית פסח בטומאת ציבור

מטעם הואיל ואישתרי אישתרי,⁷ ולדעת זה אף בשלא טבל כן, כמו שכתבנו
בביאור הסוגיא (ג, ב ד"ה ואמר⁸). **וכן לדעת זה, דוקא שראה בשמיני.**

בדברי המאירי מבואר שכדי להחיל היתר 'הואיל' בדין דאורייתא, יש הכרח
שהטומאה החמורה תהיה כזו שהתחדשה לאחר שכבר חל ההיתר, ולכן הוא
מעמיד את היתר המצורע דוקא בשראה בשמיני. ואמנם בנוגע למצורע, מעמיד
המאירי את ההיתר על כך שאין איסור תורה בכניסת המצורע לבהונות, אך
בנידון של עשיית פסח על ידי זבים, גם לדידו יש איסור תורה, ובהכרח יש צורך
שבתחילת יום י"ד הם עדיין לא יהיו זבים.

דברי האחרונים

כך מבואר להדיא אף בדברי הגבורת ארי (יומא יד, א ד"ה ונראה):
אמרינן פרק קמא דיבמות (ה, א): מי לא מודה עולא שאם ראה קרי בליל שמיני
שארין מכניס ידיו לבהונות; שלא יצא לשעה הראויה להביא קרבן. אלמא לא
אמרינן הואיל והותרה הותרה, אלא כשהותרה כבר טומאה הראשונה קודם
שחל טומאת שניה.

וכן כתב עוד (שם ל, ב ד"ה משום):
בנטמא בשביעי לאחר הטבילה, אי נמי בליל ח' קודם היום, לא אמרינן הואיל,
כדאמרינן בפרק קמא דיבמות: מי לא מודה עולא שאם ראה קרי בליל ח' שאין
מכניס ידיו לבהונות; שלא יצא לשעה שהוא ראוי להביא בה קרבן. אלמא ביום
ח' שכבר הותר לו לצרעתו, אם אירע לו טומאה אחרת אמרינן הואיל והותר
הותר, אבל בליל ח', כל שכן קודם, לא אמרינן הואיל והותר [הותר] [...]

7. דהיינו שמתירים מטעם הואיל, ולא מטעמו של המאירי שיעשה שיש בו כרת דוחה איסור
סופרים.

8. 'והואיל והותרה לו ביאת מקצת לצרעתו אלו לא ראה קרי הותרה לו לקירויו ואפילו לא טבל
כלל אלא דאורחא דמילתא קתני דכל דמצי מטהר נפשיה עביד'.

פסח לה' | סימן יב
דין טמאי מתים ונעשו זבים לעניין עשיית פסח בטומאת ציבור

ובעל כרחק נמי שנעשו זבין בשעת שחיטת פסח, שהוא לאחר חצות די"ד,⁹ דכבר יצאו לשעה שהותרו לטומאתן. דאילו נעשו זבין קודם חצות, דעדיין לא הותרו לטומאתן בשעה שנעשו זבין, בכהאי גוונא לית ליה הואיל והותרו, דהא מודה עולא בראה קרי בליל ח' שאינו מכניס ידיו לבהונות, שלא יצא לשעה שראוי להביא קרבן, והכא נמי דכוותיה.

כן כתבו גם המשך חכמה (במדבר ט, ז), האבי עזרי (הל' קרבן פסח ו, ה) והאמרי משה (ה, כו).

והעירני הרב עזריה אריאל שליט"א שיתירה מזו כתב הצ"ח (פסחים צה, ב ד"ה והנה) שדברי הגמרא אינם אמורים אלא כשנעשו זבים לאחר שחיטת הפסח, ובכך יישב הצ"ח מדוע לא נזכרו מצורעים, דאין רואים נגעים ברגל.¹⁰ ויש להוסיף שמצאנו אחרונים שהצריכו שהזיבה תהיה בליל ט"ו, כדי להתיר לאכול מן הפסח (שער הקרבן פי"ב הערה 11 בשם הפלאה פסחים צב, ב [ולא מצאתיו שם, וצ"ע] ובשם מנחת יהודה זבחים לב, ב [יש ספרים רבים בשם זה, ולעת עתה לא הצלחתי לאתר לאיזה מהם הכוונה]). ובקרן אורה (זבחים לב, ב) שנקט שלא דווקא יום אלא הוא הדין אם ראה קרי בליל י"ד. וכן כתב המנחת חינוך (בהערה על הרמב"ם הל' קרבן פסח ו, ה; נדפסה בספר הליקוטים מהד' פרנקל).

9. בדברי הגבורת ארי מבואר שהזמן הקובע לעניין זה אינו בוקר י"ד בניסן, אלא חצות היום, שמשם ואילך ניתן להקריב את הפסח (יעוין ברמב"ם הל' חמץ ומצה א, ח והל' קרבן פסח א, ד). ויעוין בגמרא (זבחים יא, ב; ק, א) בעניין מעמדו של פסח קודם חצות והדינים המסתעפים מכך.

10. ייתכן שיי"ד בניסן מוגדר כרגל שאין רואים בו רגלים, ויעוין בזה לקמן (עמ' שסו). ולגופו של עניין, העירני הרב הלל בן שלמה שליט"א שניתן להבין שמצורעים הושמטו משום שהם פחות מצויים; ויש להוסיף על דבריו שהם גם נמצאים בסתמא מוחץ לעיר ומבודדים משאר הציבור.

פסח לה' | סימן יב
דין טמאי מתים ונעשו זבים לעניין עשיית פסח בטומאת ציבור

מסקנה

המורם מכל האמור, שאף אם נקבל את דין 'רובן טמאי מתים ונעשו זבים' להלכה, ונאמר שהואיל והותרו לטומאתם הותרו לזיבתם - אין הדברים אמורים אלא במצב שבו טמאי המתים נעשו זבים לאחר שכבר הגיע זמן הפסח. בקביעת זמן זה מצאנו חמש דעות: ליל ט"ו בניסן (שער הקרבן בשם הפלאה ומנחת יהודה), שחיטת הפסח בפועל (צל"ח), חצות היום של י"ד בניסן (גבורת ארי), עלות השחר של י"ד בניסן (קרן אורה, משך חכמה, אבי עזרי ואמרי משה), וליל י"ד בניסן (קרן אורה ומנחת חינוך). הצד השווה לכל הדעות, שההיתר חל דווקא כשהטומאה השנייה הגיעה בזמן הפסח, ולא קודם לו, ולא נחלקו אלא בשאלה מהו זמן הפסח לעניין זה.

לפיכך, כאשר טומאה היוצאת מן הגוף קדמה לי"ד בניסן, אין בעובדה שקדמה לה טומאת מת כדי להתיר לטמאים בטומאה היוצאת מן הגוף להשתתף בקרבן פסח ולאכול ממנו.¹¹

11. בשולי הדברים, יעוין בשער הקרבן (פ"ב הערה 27 ד"ה טמא) שהביא מחלוקת בין האחרונים בעניין כהנים שבזמן הזה, האם אפשר לומר בהם הואיל ואשתרי אשתרי, משום שבכל יום ויום הם צריכים לעבוד עבודות ציבור. ואכמ"ל.

סימן יג

אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

פתיחה

מבואר בגמרא (פסחים סז, א; עו, ב; צה, ב; ועוד) וברמב"ם (הל' קרבן פסח ז, א-ח) שטומאת מת הותרה בציבור, ולכן ניתן להקריב קרבן פסח כשרוב הציבור טמאי מתים. עוד מבואר שם שלא הותרה אלא טומאת מת, ולא טומאת זב ודומותיה היוצאות מן הגוף.

עוד מבואר בגמרא (שם פ, א) וברמב"ם (שם, ד) שכאשר יש רוב זבים, טמאי המתים המועטים אינם עושים את הפסח לא בראשון ולא בשני. לקמן (סי' כ) יתבאר בהרחבה שבמקרה זה אף הזבים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני: את הראשון אינם עושים, שהרי רק טומאת מת נדחתה בציבור ולא טומאת זיבה. ואת השני אין עושים, שהרי האמור בגמרא כאן בנוגע לטמאי מתים שאין עושים את השני נכון גם בנוגע לזבים.

לאור כל זה, יש לדון כיצד מחשבים בפועל את מניין טמאי המתים, הטהורים והזבים: האם מחלקים לשלוש קבוצות את כל עם ישראל, או שמונים דווקא את הקרובים שאינם בדרך רחוקה, או הגדרה אחרת.

א. שיטת הרמב"ם ומקורה

דברי הרמב"ם והמקורות שציין הכסף משנה

כתב הרמב"ם (שם, ו):

כיצד משערים הפסח לידע אם רוב הקהל טמאים או טהורים? אין משערין בכל האוכלין; שאפשר שיהיו עשרים נמנין על פסח אחד, ומשלחין אותו ביד אחד

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

לשחוט עליהם; אלא משערין בכל הנכנסים לעזרה. ועד שהם מבחוץ, קודם שתכנס כת הראשונה, משערין אותן.

בחזו"א (זבחים ד, טו) התקשה:

דברי רבנו ז"ל לא נתפרשו, דלמה לא ימנו את כל המנוין הטהורין והטמאים, והלא תנן נטמא הקהל או רובו. וכי אותן שלא באו לעזרה לאו קהל נינהו?

הכס"מ על אתר ציין למקור דברי הרמב"ם בבבלי (פסחים צד, ב): 'אמר רבי יצחק בר רב יוסף: בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה', ובירושלמי (פסחים ז, ו):

רבי אימי בשם רבי שמעון בן לקיש: להורייה הילכו אחר ישיבת ארץ ישראל. לטומאה הילכו אחר רוב נכנסין לעזרה. מה בכל כת וכת משערין, או אין משערין אלא כת הראשונה בלבד? אמר רבי יוסה ברבי בון: עד שהן מבחוץ הן משערין עצמן.

קשיים בהתאמת דברי הרמב"ם לדברי הבבלי

והנה, יש לדון על שני המקורות הללו ועל שייכותם לדברי הרמב"ם, ולא בכדי העיר החזו"א את הערתו. לכאורה נראה שהבבלי אינו מקורו של הרמב"ם, וזאת משום שמבואר בגמרא שם שהדברים נאמרו דווקא אליבא דר' אליעזר, הסבור שמחוץ לעזרה הוא כבר בגדר 'דרך רחוקה', וכפי שהסביר רש"י (שם ד"ה הלך). והרי הרמב"ם (הל' קרבן פסח ה, ח; פיהמ"ש פסחים ט, ב) פוסק כר' עקיבא, שדרך רחוקה היא רק מן המודיעין ולחוץ. וכבר התקשו בזה הצל"ח (פסחים צד, ב ד"ה כמאן; ויעוין להלן בהמשך דבריו שם), המלכי בקודש (על הרמב"ם שם), המלך שלם (על הרמב"ם שם ה, ט), המשנת יעקב (הל' קרבן פסח ז, ו ד"ה ובכ"מ) והגרמ"ד סולובייצ'יק (שיעוריו על חומש ויקרא, ענייני קרבן פסח עמ' קעב סד"ה אמנם).

אף בהר המוריה (על הרמב"ם שם ז, ו) כתב בקצרה שאין התאמה בין דברי הבבלי הללו ובין הכרעת הרמב"ם כר' עקיבא, אלא שמכוח זאת הבין ש'רבינו אזיל לשיטתו, שפסק כר' עקיבא לעיל פ"ה ה"ט דבעינן שלא יגיע לזמן שחיטה

שנא

לירושלים, לכן משערין בכל העם העומדים בירושלים בשעת שחיטה', ולא ברור כיצד מתיישבת הגדרה זו עם דברי הרמב"ם, ואיך היא 'לשיטתו'. והרי הרמב"ם כתב שמשערים בעומדים להיכנס לעזרה, ואילו הר המוריה כתב שמשערים בכל העומדים בירושלים, ולכאורה אלו הגדרות שונות לחלוטין. וצ"ע.

מלבד זאת, מהגמרא נראה שלפי ר' אליעזר אין נמנים אלא הנמצאים **בתוך העזרה**, וכן מבואר ברש"י (שם ד"ה הלך¹) ובתוס' הר"ש משאנץ (ד"ה בטמאים²) ובתוס' שלנו (ד"ה בטומאה³) ובמאירי (ד"ה מה⁴), ואילו הרמב"ם כתב שמונים את העומדים **מבחוץ** ולא את העומדים בעזרה.

קשיים בהתאמת דברי הרמב"ם לדברי הירושלמי

אף **בירושלמי** אין הדבר ברור. דהנה, בקרבן העדה (על הירושלמי שם ד"ה לטומאה) כתב שהיסוד לדברי הירושלמי הוא שמי שאינו נכנס לעזרה הוא בדרך רחוקה, ובדומה לכוונת דברי הבבלי הנ"ל. ואף הבאר שבע (על הבבלי הוריות ג, א ד"ה אמר) נקט שהבבלי והירושלמי לדבר אחד נתכוונו, והיינו שהדברים אמורים לשיטת ר' אליעזר. ולכאורה אכן נראה שכוונת הירושלמי היא ככוונת הבבלי: ראשית, הלשון 'נכנסין לעזרה' קרובה מאוד ללשון הבבלי 'עומדין בעזרה', והדעת נותנת שאלו ניסוחים שונים לאותו עניין. ומלבד עצם הקרבה הלשונית, גם קשה לומר שהירושלמי נוקט בדעת ר' עקיבא את מה שהבבלי תלה בדעת ר' אליעזר. דהבבלי בהכרח נקט שלר' עקיבא דרך החישוב שונה, ומסתבר

1. 'הלך אחר רוב העומדים בעזרה – אם רובן טמאין, אף על פי שבחוץ ישראל טהורין הרבה, יעשה בטומאה; דדרך רחוקה היא לאותן העומדין מבחוץ, ואינן חשובין בעושי פסח, ובתר הני [שבעזרה] אזלינן.'
2. 'בטמאים הלך אחר העומדים בעזרה – פירוש, בעשיית פסח בטומאה הולכין אחר רוב טהורין העומדין בעזרה, שהרי שאר (כדרך) [בדרך] רחוקה הן.'
3. 'בטומאה הלך אחר העומדים בעזרה – פירוש, בעשיית פסח בטומאה הלך אחר טהורים העומדים בעזרה דאותם שבחוץ הם בדרך רחוקה.'
4. 'מה שביארנו כמה פעמים שכל שרוב צבור טמאים עושין אותו בטומאה, פירושו כל שרוב אותם שבעזרה שבאו לשחוט פסחיהם טמאים, אף על פי שיש חוץ לעזרה רוב טהורים. וזהו שאמרו: בטמאים הלך אחר העומדים בעזרה.'

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

יותר להתאים את דברי הירושלמי לר' אליעזר ולא לאפושי פלוגתא בדעת ר' עקיבא.

שנית, לפי ההבנה שהירושלמי תואם לבבלי, מובן היטב שהמגדיר למניין הוא **עצם הכניסה לעזרה**, שמפקיעה את הנכנס מלהיות ב'דרך רחוקה' ומקרבתו, מה שאין כן להבנת הרמב"ם משמע שהמגדיר אינו עצם הכניסה לעזרה אלא **החבורה**. דהרמב"ם נימק את דבריו בכך שאפשר שיהיו עשרים נמנים על פסח אחד, ומזה משמע שבא לאפוקי ממציאות זו ולהעמיד את המניין על מספר החבורות, וקשה לכלכל זאת עם תליית המניין בנכנסים לעזרה.

יתר על כן, גם ההנחה המשתמעת לכאורה מדברי הרמב"ם, שיש זהות בין הנכנסים לעזרה ובין החבורות, אינה פשוטה כל כך. דמחד גיסא לא מצאנו מגבלה על כניסת שני אנשים מחבורה אחת לעזרה, ומאידך גיסא לא מצאנו הכרח שמכל חבורה יהיה נציג שנכנס לעזרה. ואמנם מצינו שאדם צריך לעמוד על קרבנו (תענית כז, א ורמב"ם הל' כלי המקדש ו, א), אך גם מצאנו שטמאים משלחים קרבנותיהם (פסחים סב, א ורמב"ם הל' ביאת המקדש ב, יב). ובעלי תמר (פסחים ד, א ד"ה אילין) התקשה היאך טמא משלח קרבנותיו, הרי צריך לעמוד על קרבנו, ונשאר בצ"ע. ובאמת נראה שאין דין המחייב את המקריב לעמוד על קרבנו, וזו רק מידה נכונה ומתבקשת, וכמשמעות לשון הגמרא (תענית שם): 'והיאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו'.⁵ וכן נראה מדברי הרשב"א (מגילה ג, א ד"ה אמש) והריטב"א (שם ד"ה מאי), וכפי שכתב המרומי שדה (שם ד"ה והנה). ויעוין במאירי (תענית שם) שכתב בשם 'גדולי המפרשים' שהאמור בגמרא שכהנים לווים וישראלים 'מעכבין' את הקרבן, אין פירושו שמעכבים לפסול אלא שרק לכתחילה ממתנינים לנוכחות כולם. וכעין זה כתב מדנפשיה השפת אמת (תענית שם ד"ה אר"י).⁶ וכעין זה כתב האפיקי ים הי"ד (ב, ז ד"ה והתוי"ט):

5. ויעוין בדברי הנצי"ב (העמק דבר ויקרא ח, לד) שכתב לשון 'ראוי בהקשר דומה'.
6. כעין זה כתב התקנת עזרא (הל' מעילה ב, ח ד"ה חזר), וציין שהאריך בזה במקום אחר. לא מצאתי התייחסות לזה בספרו על הרמב"ם הל' מעילה, וכן בספרו על מסכת מעילה, וחבל על דאבדין. ויעוין עוד בקרבן העדה (פסחים ד, א ד"ה כהנים ולוים; שקלים ד, ב ד"ה כהנים ולוים)

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

כל דינא דעמידה על הקרבן, נראה דאינו לעיכובא רק מצוה, והראיה דערל וטמא משלחין קרבנותיהן, וגם אין בידם לעשות שליח במקומם, דכל מקום דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי משוי, ועל כרחך דאין הדין לעיכובא רק למצוה.

כעין זה כתב השרידי אש (א, קסט), אף שבדבריו לא נשללה האפשרות שזהו דין מדרבנן:

וכי נאמר בתורה שעל בעל הקרבן לעמוד, ואין העמידה מצות עשה מן התורה, אלא שנביאים הראשונים תקנו מפני כבוד הקרבנות או מטעם אחר יהיה מה שיהיה, והם תקנו את המעמדות, לפי שאי אפשר לכל ישראל לעמוד על גבי קרבנם ומינו מעמדות להיות במקומם. והביטוי שליחות שבא ברמב"ם ובר"ן אינו אלא מליצה. כלומר, שהם עושים זאת בעד כל ישראל.⁷

ובגבורת ארי (תענית שם ד"ה ונראה; וכן בספרו טורי אבן מגילה ג, א ד"ה אמש) נקט שיש דין מחייב ומעכב של מעמד, אך העמיד זאת דווקא בתמיד ולא בשאר קרבנות:

נראה לי דודאי מן התורה אינו צריך מעמד אלא תמיד בלבד ולא שאר קרבנות, ואפילו מוספין נמי לא, דהאי תשמרו אתמיד לחוד קאי, כדאמרין לענין ביקור. אלא דרבנן תיקנו למצוה מן המובחר למוספים וקרבן יחיד דמסכת סוטה, שיהו בעלים עומדין על גבן.

שכתב: 'אם אין מעמד מכולן אין הקרבן לרצון', ומשמע שעכ"פ אינו נפסל, ואכמ"ל. לעומת זאת, בשו"ת שאילת יעבץ (א, פט) נראה שנקט שעמידה על הקרבן מעכבת, וצ"ע מניין למד זאת. ובזה יישב שם את תמיהת השואל היאך מועילה שליחות בדבר שאין בו מעשה. השואל הסתמך על דברי הרא"ש (בפירושו לנדרים עד, ב ד"ה והא) שכתב שאפוטרופוס אינו יכול לשמוע את נדרי האישה בשליחות הבעל ובמקומו. ולכאורה יש לחלק בפשטות בין הנידונים, שהרי עמידה בעזרה היא בהחלט מעשה. אמנם, הדברים מבוארים לפי מה שכתב בקצות החושן (קפב, א) שאין כוונת הרא"ש לאי-מעשה מצד עצמו, אלא לצורך בשמיעת הבעל בגופו ובאוזניו דווקא, ודימה זאת למצוות תפילין שחובה לקיימה דווקא בגוף המניח ולא מועילה בה שליחות.

קשיים בהסברי האחרונים לדברי הרמב"ם

מהר"י קורקוס (הל' קרבן פסח ז, ו) כתב שהשינוי ששינה הרמב"ם ממניין בתוך העזרה שנוכר בבבלי למניין העומדים מחוץ לעזרה, הוא גופא התוצאה של הצורך להתאים את הדברים לדעת ר' עקיבא. ומלשון הקרית ספר (שם) משמע קצת שאף הוא הבין כך ברמב"ם. אך לכאורה יש קושי גדול בדברים אלו, שכן אם בדעת ר' אליעזר לא מצאנו מגבלה על הנמנים מלבד מגבלת דרך רחוקה, ודברי ר' אליעזר אינם אליבא דהלכתא, אזי כבר לא ברור מהיכן הביא הרמב"ם שלדעת ר' עקיבא קיימת מגבלה של עושי הפסח הנכנסים לעזרה.

ושמא כוונתם היא למה שכתב ביתר הרחבה במראה הפנים (על הירושלמי הוריות א, ב ד"ה לטומאה), שדברי הבבלי והירושלמי מתאימים לדעת ר' אליעזר, והרמב"ם ידע זאת ולכן פירש את המימרה דהלך אחר רוב העומדים בעזרה בשונה מהתלמודים, באופן שתתאים לדעת ר' עקיבא ותעלה אליבא דהלכתא. וכך כתב:

מדקיימא לן כר' עקיבא בדרך רחוקה, על כרחך דליתיה לטעמא דאמר התם, דלא איתמר אלא אליבא דר' אליעזר. וכלומר כמאן אזלא, הא אם נאמר דטעמא משום דדרך רחוקה, הוי כר' יוסי בר' יואל ולא כר' עקיבא דר' אליעזר שם. **אבל לפי הלכתא, האי טעמא לא קאי, כי אם הטעם הוא דבפסח אי אפשר לשער בענין אחר.** ולהכי לא אמרו זה אלא לענין פסח בלבד, וכמה שכתבתי לעיל. וכן מוכרח זה עוד מדעתנו ז"ל דבפ"ד מביאת המקדש לענין שאר קרבן ציבור הקרב בטומאה לא הזכיר מזה כלום, כדמוכרח הוא גם כן מהכא דההיא לענין פסח הוא דאיתמר כדאמרן.

לכאורה יש בזה קושי גדול: מה בצע לו לרמב"ם לקחת דברים שאינם אליבא דהלכתא ולחדש מלבנו אפשרות ליישבם עם ההלכה. ואין זו דרך הפוסקים, וכמבואר ביד מלאכי (כללי הגאונים ובה"ג והרי"ף, אות ו; ויעוין במראי מקומות שבמהד' מכוון י-ס). ואם הגמרא אמרה שדברים אלו תואמים דווקא לשיטת ר' אליעזר, אמירה זו עצמה מחייבת את הרמב"ם לא פחות מהאמירה שבטומאה משערים לפי רוב העומדים בעזרה. מלבד זאת, הבנת הרמב"ם מצד עצמה מעוררת קשיים ענייניים רבים, וכדלקמן, וזה מרחיק עוד יותר את האפשרות שהרמב"ם ברוחב דעתו פילס דרך שונה מדרכם של חז"ל בהבנת

שנה

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

דברי הגמרא. ומה שחילק המראה הפנים בין פסח לשאר הקרבנות, לכאורה לא מעלה ולא מוריד לעצם הסברו. וצ"ע. ומלבד זאת, לא ברור שדברי הרמב"ם שציין אליהם (הל' ביאת המקדש ד, יב) אכן מתייחסים לשאר קרבנות, והחזו"א (זבחים ד, יד ד"ה ר"מ) פירש שהם מתייחסים דווקא לפסח.

הגדרת 'ציבור' שטומאה הותרה בו לפי הירושלמי וביאור מקור הרמב"ם

והנה, יש לדקדק במה שנאמר בירושלמי :

מה בכל כת וכת משערין, או אין משערין אלא כת הראשונה בלבד? אמר רבי יוסה ברבי בון: עד שהן מבחוץ הן משערין עצמן.

לכאורה לא מובן מהיכא תיתי לשער בכת הראשונה בלבד, והרי ברור שכת ראשונה אינה כל או רוב ציבור. והאפשרות לשער בכל כת וכת קשה לכאורה עוד יותר; דמשמעות הלשון 'בכל כת וכת' אינה שמצרפים את כל הכתות לחישוב אחד גדול, כמשתמע מפירוש קרבן העדה (ד"ה ובעי): 'מי בעינן שיהא הרוב בכל ג' כיתות', אלא נראה שמחשבים לכל כת בפני עצמה אם רוב אנשיה טמאים או טהורים, וכפירוש הפני משה (ד"ה מה): 'אם בכל כת אזלינן בתר רובא דילה'. ואולי אף הקרבן העדה לכך נתכוון.⁸ ועכ"פ, לכאורה רוב כת אינו רוב ציבור.

ונראה שלפי שתי האפשרויות שהועלו בירושלמי – לשער בכת ראשונה או לשער בכל כת וכת בפני עצמה – יש להבין שגדר ציבור לעניינא דטומאה הותרה בציבור אינו כל או רוב ישראל, אלא הכוונה לציבור בעלמא. דלשון 'ציבור'

8. ודומיא דהלשונות: 'היו יושבין, כל אחד ואחד מברך לעצמו; הסיבו, אחד מברך לכולן. בא להם יין בתוך המזון, כל אחד ואחד מברך לעצמו; לאחר המזון, אחד מברך לכולם' (בבלי ברכות מב, א); 'מלבנות התבואה שבין הזיתים – בית שמאי אומרים: פאה מכל אחת ואחת; בית הלל אומרים: מאחד על הכל' (משנה פאה ג, א); 'הלוקח מן הפלטר מעשר מכל טפוס וטפוס, דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: מאחת על הכל. מודה ר' יהודה בלוקח מן המנפול, שהוא מעשר מכל אחד ואחד' (משנה דמאי ה, ד); 'וכל כת וכת יש לו מדור בפני עצמו בגן עדן' (מדרש שוחר טוב יא, ו); ועוד רבים מספור.

מתפרשת בשתי משמעויות: משמעות אחת היא כלל עם ישראל, וככל קרבנות הציבור שמובאים בשם כל ישראל. וכשיחיד מביא קרבן ציבור משלו, נאמר: 'יחיד שהתנדב משלו כשרין, בלבד שימסרם לצבורי' (ר"ה ז, א), ופשוט שעליו למסור לכל ישראל. ומשמעות שנייה היא קבוצה מישראל, כמו: 'שליח ציבורי' (ברכות לד, ב), 'אין עושין שררה על הציבור בממון פחות משנים' (שקלים ה, ב), ועוד רבים. ולפי שתי האפשרויות שהועלו בירושלמי, אין צורך ברוב ישראל טמאים כדי לעשות פסח בטומאה, ודי בכך שרוב בני הכת טמאים, וכמשמעות השנייה של המושג ציבור. שוב העירני הרב הלל בן שלמה שליט"א שנראה שמשמעות 'ציבורי' כאן אינה כתיאור למביאי הקרבן, אלא משמעות שלישית של תיאור לקרבן עצמו, שהוא קרבן ציבור ודוחה את הטומאה; ובדומה ללשון במשנה (תמורה יד, א בדפי הבבלי): 'יש בקרבנות הציבור מה שאין בקרבנות יחיד; שקרבנות הציבור דוחין את השבת ואת הטומאה, וקרבנות יחיד אינן דוחות לא את השבת ולא את הטומאה'. איברא, דבהמשך המשנה הובאה דעת ר' מאיר שדחיית הטומאה אינה תלויה בשם 'קרבן ציבור' אלא בקיומו של זמן קבוע לקרבן, ומהמשנה וכן מדברי הבבלי (יומא נ, א) נראה שדעה זו העיקרית.

והנה, מלשון הירושלמי נראה שתשובתו של ר' יוסה ברבי בון אינה מתאימה לאחת משתי האפשרויות שהוצעו בשאלה (בכל כת וכת, או בכת הראשונה), אלא מהווה אפשרות שלישית המצרפת את כל הכתות. דאם הייתה כוונתו לאחת משתי האפשרויות שהוצעו בשאלה, לא היה לו לנקוט לשון אחרת. וכן כתבו הפני משה (ד"ה אמר) והרב קאפח (הלי קרבן פסח ז, ז ד"ה כתב הכס"מ) שזו אפשרות שלישית המצרפת את שלוש הכתות למניין אחד.

ויש להוסיף שייתכן שיש מקום לומר שמחלוקת האמוראים בירושלמי תלויה במחלוקת התנאים בגדרי דרך רחוקה, ששתי האפשרויות הראשונות מושתתות על מציאות הכתות בתוך העזרה, והיינו כר' אליעזר שהנמצא מחוץ לעזרה הוא בדרך רחוקה, ואילו האפשרות השלישית מושתתת על חישוב מחוץ לעזרה, והיינו כר' עקיבא.

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

ומהרב פסח הלפרין שליט"א שמעתי, שיש מקום לתלות את מחלוקת האמוראים בספק הבלתי מוכרע שהועלה בבבלי (סד, ב) :
אמר רבי יצחק: אין הפסח נשחט אלא בשלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. מאי טעמא? קהל ועדה וישראל. **מספקא לן, אי בבת אחת אי בזה אחר זה**. הלכך, בעינן שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. דאי בבת אחת הא איכא, ואי בזה אחר זה הא איכא. הלכך בחמשינ נמי סגיא, דעיילי תלתין ועבדי, עיילי עשרה ונפקי עשרה, עיילי עשרה ונפקי עשרה.

הרי שיש ספק אם 'קהל' ו'עדה' ו'ישראל' נאמרו על כלל הכתות או על כל אחד מהן בפני עצמה. וכך או כך, נראה שאין מדובר על כלל עושי הפסח אלא רק על הנמצאים בעזרה שמהם מורכבות שלוש הכתות, והם שצריכים להגיע למניין חמישים.

על כל פנים, לפי כל זה נראה שהירושלמי אכן מהווה מקור לדברי הרמב"ם, דהשתא דאתינן להכי שציבור אינו בהכרח כל או רוב ישראל, ניתן להבין שחישוב הטמאים והטהורים לפי הנכנסים לעזרה אינו בהכרח השלכה של שיטת ר' אליעזר בדרך רחוקה, אלא השלכה של היות הנכנסים לעזרה 'ציבור' בפני עצמו, שהירושלמי קבע שיש להתחשב דווקא בו.⁹ ואת ההבנה הזו יכול גם הרמב"ם לקבל, ואין בזה סתירה לפסיקתו כר' עקיבא. ומה שכתב הרמב"ם שאפשר שעשרים אנשים ישלחו אחד, בא להמחיש את השוני שבין חישוב לפי כל ישראל ובין חישוב לפי הנכנסים לעזרה, ולא בהכרח להוות נימוק מכריע לחישוב לפי הנכנסים לעזרה.

ביאורי האחרונים לסברת הרמב"ם

בביאור סברת הרמב"ם, כתב הצ"ח (פסחים צד, ב ד"ה כמאן) :

9. וזאת בשונה מהבנת הגרמ"ד סולובייציק (שיעוריו על חומש ויקרא, ענייני קרבן פסח עמ' קעב ד"ה אמנם), שהסיק מלשון הרמב"ם שמשערים רק בכת ראשונה, ונשאר בקושי על הרמב"ם לפי הבנתו.

ואמנם הא ודאי אף שלר' עקיבא לא מיקרי דרך רחוקה אלא מן המודיעים ולחוף, מכל מקום לענין מנין לדעת הרוב אין נמנין אלא אותן שלפנינו העומדים חוץ לעזרה ורוצים להביא הפסח, אבל אותן שאינן לפנינו מי יודע מספרם.

אמנם, קשה לכאורה לומר שהרמב"ם חידש את המניין בפתח העזרה רק מכוח סברה זו, כפי שלכאורה משתמע מדבריו. ולכאורה היה ניתן להשיב בפשטות שלא משערים בכל באי עולם אלא רק באלו שבאו לעשות את הפסח, ואכתי אין צורך לצמצם את המניין לנמצאים בפתח העזרה. אמנם, לפי המתבאר מיושב, שלרמב"ם מקור נאמן בדברי הירושלמי, ודבריו אינם מושתתים על סברתו גרידא. ובהערות הגרי"ש אלישיב (פסחים צד, ב ד"ה והנה) הזכיר את הירושלמי כמקור לרמב"ם וגם ביאר בקצרה את סברתו בשונה מהצ"ח ובדומה למה שהתבאר לעיל, שגורם הדחייה הוא ציבור מקריבי הפסח דייקא, ולא ציבור האוכלים:

והנה טעמו של ר' אליעזר ברור, אך מה דמבואר בירושלמי דגם לר' עקיבא משערין עכ"פ ברוב הנכנסין, צ"ל דזהו מצד הסברא, שאין לשער אלא באותן שעומדים לפנינו חוץ לעזרה ועומדין להקריב פסחיהן.

ב. קשיים בשיטת הרמב"ם

קושיית הרש"ש מהשילוח לדרך רחוקה במחצה טהורים ומחצה טמאים

והנה, נאמר בגמרא (פסחים פ, א):

איתמר: היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין [...] עולא אמר: משלחין אחד מהן לדרך רחוקה [...] אמר להו רב נחמן: זילו ואמרו ליה לעולא: מאן ציית - דעקר סיכיה ומשכניה ורהיט?

ופירש רש"י:

מאן ציית לך - להשתלח לדרך רחוקה. וכי עקר משכניה וסיכיה - אהלו ויתדותיו ורהיט, בתמיה, מי ישמע לנו להטריח עצמו.

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

על דברי הגמרא הללו הקשה הרש"ש (על תד"ה משלחין):
קשה לי, מדוע הצריך עולא לשלחו לדרך רחוקה, שהוא ט"ו מיל לדעתו (לקמן צג, ב), ולכן פריך ליה רב נחמן: מאן ציית כו'. הלא (לקמן צד, ב) אמר ר' יצחק בר רב יוסף: בטמאין הלך אחרי רוב העומדין בעזרה. ואף שזהו לדעת ר' אליעזר שם, הרי הרמב"ם פסק גם כן בפ"ז מהל' קרבן פסח שמשערין בכל הנכנסין לעזרה, ועד שהם מבחוץ קודם שתכנס כת ראשונה כו', עיין שם, דמשמע שאין מעמידים למנין רק אותן שעומדין לפנינו. ועוד, דהכי עדיף טפי שגם הוא יוכל לעשות בראשון.

כעין זה הקשה החזו"א (זבחים ד, טו; ושוב באו"ח סי' קכד, לדף צג, ב ד"ה רמב"ם) על הרמב"ם.

קושי נוסף מעצם האפשרות המעשית להגיע לדרך רחוקה

עוד יש להקשות על הרמב"ם, שאם מניין הטהורים והטמאים מתקיים 'עד שהן מבחוץ קודם שתכנס כת הראשונה', הרי שמדובר על י"ד בניסן לאחר חצות. ומסתבר שמדובר על זמן קרוב לשעה שמינית ומחצה, שאז שוחטים את הפסח (פסחים נח, א; רמב"ם הל' תמידין ומוספין א, ה). ובדרך הטבע אין אפשרות לנמצא בירושלים בזמן זה להגיע לדרך רחוקה עד השקיעה, וברור שאין כוונת הגמרא להסתמך על ניסים בשילוח לדרך רחוקה.

ובשלמא אם המניין כולל את כל מי שאינו בדרך רחוקה, ניתן לשלח אדם הנמצא מעט לפני מן המודיעין, שיתרחק מעט ויגיע לדרך רחוקה,¹⁰ אך לשיטת הרמב"ם שהמניין מתקיים בתוככי ירושלים, כבר לא נותר זמן ללכת משם לדרך רחוקה. ואולי יש ליישב שאותו אחד ירוץ במהירות. וצ"ע.

10. ואף למ"ד שבדאורייתא אין סומכים על חזקה שליח עושה שליחותו (יעוין טוב"י ושו"ע ורמ"א שלא, לד), כאן מדובר על פעילות כלל ישראלית שדומה לאמור בגמרא (עירובין לב, א) שביט דין אינם מתעצלים, ועל שליחותם יש לסמוך לכו"ע.

קושיות נוספות של החזו"א על שיטת הרמב"ם

עוד הקשה החזו"א (זבחים שם) :

ועוד, שהרי הזבים מצטרפים עם הטהורים לעשות הטמאים מיעוט, וכמו שכתב רבנו. ואיך יתכן דזבים מצטרפים עם הטהורים, וטהורים ששלחו פסחיהן אין מצטרפין?
גם לשון רבנו אינו מובן, דלשונו ז"ל רהיט שמדבר בדבר שהוא מושכל ראשון, ולא כבא לחדש, ואיך הוא מובן שאין מונין כל המנוין?

ועוד הקשה (או"ח שם) :

ועוד קשה, לדעת הרמב"ם דאפילו רוב הציבור טהורין אם שלחו פסחיהן ביד הטמאים עושין בטומאה, אם כן היו רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים, אמאי אין עושין בראשון, דהוי מיעוטא כדאמר שם? הלא רוב הנכנסים לעזרה הם טמאי מתים.

יש להוסיף שלכאורה הקושי מצירוף הזבים לטהורים אינו מסתכם בכך שיציבא בארעא וגירא בשמי שמיא, כפי שהתקשה החזו"א, אלא קשה עוד שמלשון הרמב"ם לא נראה כלל שמניין הזבים ומניין הטהורים שונים במהותם. דהוא כותב (הל' קרבן פסח ז, ו): 'היו שליש הקהל טהורים ושליש זבים וכיוצא בהם ושליש טמאי מת', וקשה טובא לומר שהכוונה לומר שסך כל הזבים באשר הם הושווה לסך טמאי המתים שבפתח העזרה ולסך הטהורים שבפתח העזרה. דאם כן אין זו חלוקה של הקהל לשלישים, דרובו המוחלט של הקהל אינם זבים. ולדוגמה אם בכל חבורה יש עשרה מנויים, ויש אלף חבורות של טמאי מתים ואלף של טהורים, אז סך טמאי המתים עשרת אלפים וכן סך הטהורים, ואילו הזבים מהווים רק אלף.

הגהת החזו"א והקשיים שבה

בעקבות הקשיים הללו, הציע החזו"א (זבחים שם) להגיה תיבה אחת ברמב"ם, ובכך להפוך לגמרי את משמעות דבריו וליישב את הקשיים שהעלה :

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

ויש מקום לספק לן שיש כאן ט"ס, וצריך לומר: 'אין משערין בכל השוחטין, שאפשר כו', אלא משערין בכל הנכנסים, והנכנסים היינו כל ישראל המנוין, ולא בא למעט אלא אותן שבדרך רחוקה שאין עולין מן המנין.

דא עקא, להגהה זו אין סמך בכל כתבי היד והדפוסים, כמבואר בילקוט שינויי נוסחאות לרמב"ם (מהד' פרנקל, עמ' תנ). וקשה לומר שהטעות חדרה לכל עדי הנוסח ולא נותר שום זכר לנוסח הנכון. מלבד זאת קשה, שברמב"ם ובירושלמי נאמר להדיא שמשערין ברוב הנכנסים לעזרה, ואם כן, לא על הרמב"ם תלונתו של החזו"א כי אם על הירושלמי, דהא רק נציגי החבורות נכנסים לעזרה ולא כל העם. וכבר עמד בשבט הלוי (א, קנו, א) על כך שהגהת החזו"א מוקשה מדברי הירושלמי, דלכאורה קשה טובא להגדיר את הנמנים על פסח כ'נכנסין לעזרה', ולומר שכוונת לשון זו לאפוקי ממניין השוחטים ולהרחיב את המניין לכל המנויים. ולא מצינו בשום מקום שכל ישראל נכנסים לעזרה, והדבר גם אינו אפשרי מבחינה טכנית. ולהיפך, דווקא השוחטים הם שנכנסים לעזרה. וכעין זה הקשו על החזו"א בבירור הלכה (פסחים צד, ב סד"ה מכח). ובמועדים וזמנים (ג, רלט ד"ה ועכשיו) כתב שדברי החזו"א צ"ע טובא, סתם ולא פירש, ונראה שכוונתו למה שהתבאר.

הבנת השבט הלוי והקושי שבה

בשבט הלוי (שם) הביא את קושיות החזו"א, והוסיף והקשה מהמבואר בגמרא (פסחים עט, ב) וברמב"ם (הל' קרבן פסח ז, ג) שהנשים משפיעות על המניין, וזאת 'אף על פי שאין מביאין את קרבנן בעצמם כידוע, והם יושבים בביתם ויתכן שהם שולחים אותו על ידי טמאים, או שהם טמאים ושולחים אותו על ידי טהורים, מכל מקום מכריעים את המנין'. ובאמת במקום אחר (קידושין נב, ב) נאמר: 'וכי אשה בעזרה מנין', וכן נאמר (תוספתא ערכין ב, א): 'לעולם לא נראית אשה בעזרה אלא בשעת קרבנה בלבד'. ולכאורה אי משום הא, שמא יש ליישב שבי"ד בניסן היו מגיעות מעט נשים לעזרה, וכפי שכתב הרב קאפח (הל' קרבן פסח ז, ז): 'ומשמע דנשים היו באות לשחוט את הפסח כנציגי כתות, ושוחטות לכתחילה אף בקדשים', ויעוין שם שחילק בין זה ובין שמחת בית השואבה, ואכמ"ל. ויעוין עוד במנחה למלך (על הרמב"ם הל' קרבן פסח ז, ג, בחלק תורת המנחה ד"ה מונה).

שסב

מכל מקום, בשבט הלוי כתב ליישב שיש שני סוגים של טומאת רוב ציבור: סוג אחד הוא טומאת רוב האנשים האוכלים את הפסח, וסוג שני הוא טומאת רוב החבורות. והרמב"ם בדבריו לא התכוון אלא לבאר את הסוג השני: דודאי אם באנו להתיר מטעם רוב אוכלים טמאים, ומכחם אנו מתירים לעשות גם עבודה בטומאה שחיטה וזריקה וכו', אז פשיטא דמנין רוב קהל ישראל הטמאים במת מכריע, אלו שבביתם עם אלו שבעזרה. ומזה איירי כל ההלכות בש"ס וברמב"ם, דמשמע דגם העומדים בחוץ מצטרפים. אבל אם הוא פסח הבא בטומאה מחמת המקריבים עצמם, דהיינו הבאים בעזרה, כמו שבכהנים וכלי שרת טמאים אין מסתכלים על המספר הרוב אלא על המציאות שאי אפשר להקריב על ידי טומאתם, רק בטומאה, הכי נמי בישראלים הבאים בעזרה להקריב קרבן פסח אין מסתכלים על המנוים שבחוץ אולי מנוים עליהם כ' טהורים שאינם כאן, מכל מקום כיון שהבאים להקריב רובן או כולן טמאים נעשה על ידי זה פסח הנקרב בטומאה, וממילא הותר לכולם על ידי הקרבה ומזה הוא שדבר הרמב"ם.

הסבר זה מיישב רבים מהקשיים, אך לכאורה הוא מעורר קושי גדול אחר, שהרמב"ם לא חילק כלל בין שני הסוגים הללו. והוא כלל את שני הסוגים בדבריו בתוך כדי דיבור מבלי להבחין כלל ביניהם. ואי איתא שיש שני סוגים, לא מובן מדוע הרמב"ם השמיט את הסוג של רוב אוכלים טמאים שימזה איירי כל ההלכות בש"ס וברמב"ם, ובמקומו המציא סוג נוסף ששום הלכה בש"ס וברמב"ם אינה מתייחסת אליו, וסמך את שני הסוגים זה לזה ללא כל אבחנה ביניהם. וצ"ע. וכבר העיר כעין זה בשערי היכל (פסחים מערכה עח, ריש עמי רצג). ועוד הקשה הרב פסח הלפרין שליט"א, שהרי בהלכות ביאת המקדש (ד, ומבואר בדבריו שהנמנים לענין זה הם כל הכהנים שבירושלים, וקשה להבין מדוע שבנידוננו ישתנה אופן החישוב.

הבנת המועדים וזמנים

במועדים וזמנים (שם) התקשה בדברי הרמב"ם, וכתב:

וביאור הענין נראה שאם ברור שרוב ציבור טמא מת או זב וכדומה, לא משערין חוץ לעזרה כלל, ורק ברוב טמאי מת קיימא לן דחוייה בציבור ושרי להו להקריב

שסג

אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

קרבת פסח, אבל הרמב"ם מיירי באופן שלא ידוע לנו היאך האמת, וראוי להסתפק אם רוב טמאי מתים או לא, ואי אפשר לקבוע בשעת שחיטה כפי הבאים, שהלוא הרבה נמנין על פסח אחד, ובזה מבואר בירושלמי דמשערינן אותם כפי שהם לפנינו, והיינו דלפני השחיטה ממש באו השוחטים לטהורים, וכן באו השוחטים לטמאים, אם נתיר הפסח בטומאה.

והיינו, שכאשר ידוע מניין עושי הפסח הולכים על פיו, ורק כשאין הוא ידוע מקיימים את המניין בכניסה לעזרה. דא עקא, שהעמדה זו חסרה טובא בדברי הרמב"ם, ואי איתא שלכתחילה צריך למנות את כל הציבור, והמניין בפתח העזרה הוא רק בדיעבד כשלא הצליחו למנות, לא היה לרמב"ם להתעלם מכך ולכתוב רק את המניין הדיעבדי. וצ"ע.

תירוץ המשנת יעקב לקושיית הרש"ש

במשנת יעקב (הל' קרבן פסח ז, ו) התקשה מדנפשיה בקושיית הרש"ש, וכתב ליישב:

ויתכן שמאחר שכבר בא לעזרה, דהא נמנו ישראל והיו מחצה טהורים ומחצה טמאים, הרי שהיה שם – אין אפשרות לעשות מנין חדש על ידי שאחד מהם ילך משם, אלא רק כשיהיה טמא או בדרך רחוקה, דאז חל עליו פטור ממש מפסח. עיין פיהמ"ש להרמב"ם ריש פ"ט (מ"א) בהא דאמרינן 'אם כן למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה, שאלו פטורין מהכרת', דלזה חלות פטור ממש.

והיינו שאחר שהתקיים מניין אין אפשרות למנות שוב, אלא רק לשלח אחד לדרך רחוקה ובכך ליצור חלות פטור שתפקיע אותו מלהימנות. ובכך מיושבת קושיית הרש"ש, אבל עדיין לא מיושב מה שנכתב לעיל בשולי קושייה זו, ששילוח לדרך רחוקה בצהרי י"ד בניסן אינו מציאותי.

תירוץ הרב הלל בן שלמה לקושיית הרש"ש

הרב הלל בן שלמה שליט"א כתב לי:

מסתבר שהיינו כשידוע מראש שזו המציאות, כגון שיש טמאי מתים שלא יכולים להיטהר, שהרי לפי הרמב"ם דרך רחוקה נקבעת לפי המצב בעמוד

השחר של י"ד ניסן, וברור שאדם שנמצא אחרי חצות ליד העזרה, כבר לא יוגדר כנמצא בדרך רחוקה. ואף על פי שהמניין הוא רק במי שהגיע, הנחת היסוד היא שכל האנשים האלו יגיעו. ואין הכי נמי, שהשילוח לדרך רחוקה מתבצע על ידי זה שמי שכבר בדרך רחוקה יישאר שם ולא יבוא, ולא שמי שקרוב יתרחק. ואמנם מהגמרא משמע שהוא צריך לטרוח לעקור סיכיה ומשכניה, ובדוחק אולי יש לומר, שצריך לעקור את עצמו משאר בני משפחתו. ובכל אופן, הרמב"ם אינו מזכיר את האפשרות לשלח אחד לדרך רחוקה, ואולי נקט שהלכתית זה לא שייך (ודחייתו של רב נחמן אינה הדחייה היחידה שיכולה להיאמר בעניין).

בשולי דבריו, יש להוסיף שהרמב"ם ככל הנראה דחה את דברי עולא משום שמבואר בגמרא שהדיון שאליו התייחס עולא קאי למ"ד שאין היחיד מכריע את הציבור לטומאה, והרמב"ם (הל' קרבן פסח ז, ב) פסק שהיחיד מכריע. וזו מחלוקת בברייתא (פסחים עט, ב; ובתוספתא פסחים ו, ב), והרמב"ם פסק כרבנן ולא כר' אלעזר בן מתיא שדברי עולא נאמרו לשיטתו, ובפשטות נראה שהבין שיחיד ורבים הלכה כרבים.

דברי היבין לאשרו על הרמב"ם בעניין מניין הזבים

קושייה נוספת מובאת בספר הליקוטים (על הרמב"ם שם; מהד' פרנקל) בשם יבין לאשרו:¹¹

צ"ע דלפי זה הרי נמצא דהטמאים באו לעזרה, וזה תימה, אמאי באו. דבשלמא הטמאי מת, יש לומר דבאו לראות אולי יש כאן רוב הציבור טמאים ויוכלו גם הם לעשות הפסח, אבל המצורעים למה באו. וצריך לומר דמיירי כשבאו היו עדיין כולם טהורים, ופרחה בהם צרעת בעמדם בהר הבית קודם שנכנסו לעזרה.

11. אין הכוונה לספר בשם זה שנדפס בעבר, אלא חידושים לע"י הקדושים מבני משפחתו של הרב שבתי פרנקל, שנדפסו לראשונה בספר הליקוטים, כמבואר בהקדמה לספר הליקוטים (מהד' תשע"ז, עמ' רמ סעיף נא ובהערה).

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

וקושייתו טובה מתירוצו, דשפיר הקשה מה למצורעים אצל הר הבית ופתח העזרה, והרי אסור להם להיכנס לירושלים. ולכאורה העמדת דברי הרמב"ם דווקא בציור הזה, שפרחה צרעת ברוב הציבור בעודם בהר הבית, היא ממש בלתי אפשרית. והרי הרמב"ם כתב את דבריו בסתמא, כהנחיה לאופן החישוב, ולא היה לו לייחד דבריו דווקא למקרה בלתי מציאותי זה, ולהשמיט את ההנחיה לאופן החישוב במקרה הרגיל של זבים ומצורעים שנמצאים מחוץ להר הבית. ובמיוחד לא היה לרמב"ם להתעלם מהיולדות, שדין לעניין זה כמצורעים, ולא מסתבר לומר שהן ילדו בעמדן בתוכי הר הבית.¹² כללו של דבר, ההנחה העולה מדברי הרמב"ם שזבים ומצורעים נמצאים בתוך הר הבית היא קשה מאוד.¹³ ומדברי החזו"א דלעיל משמע שהניח שכל הזבים נמנים ולא זבים שבהר הבית, אלא שלפי זה התקשה מאי אולמייהו דהזבים שמחוץ להר הבית יותר מהטהורים שמחוץ להר הבית.

12. ואכן בספר והשב את העבודה (פ"ב הערה לג), הקשה כעין קושיית היבין לאשרו, ונשאר בצע"ג. ויש להוסיף ולהקשות על תירוצו של היבין לאשרו, שהרי פריחת צרעת כשלעצמה אינה מטמאת ללא ראיית כהן (ויקרא יד, לו ובמדרשים ובמפרשים שם; משנה נגעים ג, א-ב; רמב"ם הל' טומאת צרעת ט, ח; שערי דעת ח"א טו, א; ועוד), ואין טעם שהכהנים יטמאו אדם בטומאת צרעת בעודו בהר הבית, דאם המתינה תורה לדבר רשות שלא ייטמאו כליו (כמבואר במקורות הנ"ל), כל שכן לדבר מצווה שלא יעמוד בהר הבית בטומאה. וגם אין זה ברור שאפשר לראות נגעים בערב פסח, דשמא חל בזה הדין דאין רואים נגעים ברגל (משנה שם ורמב"ם שם), ויעוין בזה בצ"ח (פסחים צה, ב ד"ה והנה לעולא) ובבית יצחק (ב, מג, ז) ובסדר הקרבת קרבן פסח (משולמי; נדפס בקובץ תורת הקרבנות על קרבן פסח ומסכת כריתות, בני ברק תשע"ב, עמ' ע הערה 32). לעצם שאלת הגדרתו של י"ד בניסן כמועד, בזמן הבית ובזמן חורבן, יעוין במאמרו של י"ד גילת: לייחודו של ארבעה עשר בניסן, סיני פ (תשל"ז) עמ' קג-קטו, ובעיקר עמ' קד-קו; וכן בקונטרס שימני כחותם (לרב רועי צבי תמיר; סי' יג). ויעוין עוד בגמרא (פסחים נט, ב) שמדמה את קרבן פסח ליעולת חול'. ויעוין עוד לעיל (עמ' שמח).

13. ויעוין עוד בערוה"ש (קדשים קצא, יח) שהתקשה גם בביאתם של טמאי המתים לפתח העזרה, ואכמ"ל.

הערות בלשון הרמב"ם

והנה, יש לדקדק בלשון הרמב"ם: 'כיצד משערים הפסח לידע אם רוב הקהל טמאים או טהורים', ולכאורה הדבר שאותו משערים אינו 'הפסח', בין אם נפרש שהכוונה לקרבן ובין אם נפרש שהכוונה למועד. אלא משערים את מצב הציבור. ועוד יש לדקדק, שהרמב"ם כתב שיודעים 'אם רוב הקהל טמאים או טהורים', ולא הזכיר את המיפוי לשני סוגים שונים של טומאות, וכמוזכר בדבריו שם לעיל מינה, שרק טומאת מת הותרה בציבור ולא טומאות היוצאות מן הגוף, וכמבואר בדבריו לעיל מינה שגם בעניין זה יש משמעות למניין, כדי לדעת אם רוב הציבור זבים.

אפשרות נוספת בהבנת שיטת הרמב"ם והקושי שבה

ומצירוף הקשיים בדברי הרמב"ם היה נראה לומר שאכן ישנם שני מניינים, האחד לכלל הציבור והאחד לנכנסים לעזרה. אך לא כהצעת שבט הלוי ששני המניינים נעשים לאותה תכלית ממש, שעל זה קשה כנ"ל, אלא מדובר במניינים שונים במהותם ובתכליתם: מניין אחד בא לברר מה היחס בין הטהורים ובין טמאי המתים, והוא מתקיים באנשים שבאו לפתח העזרה, וכמבואר בירושלמי. מניין זה בא לברר אם קיים הגורם לעשיית פסח בטומאה, שהוא 'טומאה בציבור'. ומניין שני בא לברר אם טמאי המתים מהווים רוב ציבור, והוא אינו מתקיים בפתח העזרה אלא נמנה בו כל הקהל כפשוטו. מניין זה בא לברר אם יש מונע מעשיית פסח בטומאה, משום שאמנם יש מציאות של טומאה בציבור, אך במקרה זה הציבור 'הוּוּ מיעוטא, ומיעוטא לא עבדי בראשון' (פסחים פ, א). ומציאות של מיעוט של כלל אוכלי הפסח ביחס לכלל הזבים מונעת את ההסתמכות על המניין שנעשה בפתח העזרה.

דא עקא, גם הצעה זו אינה מוצאת משען ומשענה בלשון הרמב"ם, ובדומה לקושי שעל הצעת שבט הלוי. הרמב"ם כלל את 'שני המניינים' הללו בחדא מחתא ואף באותה לשון של 'הקהל' ו'רוב הקהל', וקשה להעמיס בדבריו את החלוקה הזו בין מניינים שונים. ורק הדיוק הקל מלשון 'אם רוב הקהל טמאים או טהורים' עומד לזכותה של הבנה זו ברמב"ם, דמשמע קצת שהמניין אכן נועד לברר רק את יחסי הטמאים והטהורים, ולא את יחסי הטמאים בטומאת מת

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

והטמאים בטומאות היוצאות מן הגוף – שאת זה אין בודקים בפתח העזרה. אך קשה להשתית את דברי הרמב"ם על דקדוק זה. וגם קשה שהגמרא (שם עט, ב) נקטה את הכלל דמיעוטא לא עבדי בראשון אף בנוגע למקרה שאין בו זבים, ודלא כאפשרות שכלל זה קיים רק במקרה של רוב זבים. וגם לא הוכח שאכן קיים חילוק בין רוב טמאי מתים ביחס לטהורים – שהוא גורם – ובין רוב טמאי מתים ביחס לזבים – שהוא העדר מונע. וצ"ע.

ג. דברי ראשונים נוספים

דברי בעלי התוס' בעניין דרך רחוקה לטמא

והנה, בגמרא (פסחים צג, ב) אמר עולא שקביעת מודיעין כאבן הבוחן לדרך רחוקה לשיטת ר' עקיבא מבוססת על חישוב המרחק שממנו אפשר להגיע לעזרה בשעת השחיטה. על כך הקשו ממה שאמר עולא דשוחטין וזורקין על טמא שרץ, והרי טמא שרץ אינו יכול הלכתית להגיע לעזרה בשעת שחיטה, דאף אם יטבול, ייאסר בכניסה לעזרה עד הערב שמש. ותירץ עולא: 'דרך רחוקה לטהור, ואין דרך רחוקה לטמא'. ולכאורה כוונתו לומר שדין דרך רחוקה לא נאמר לטמאים, שבלאו הכי אינם יכולים לעשות פסח, ועבורם אין כל הבדל בין דרך קרובה לדרך רחוקה. וכך הבין הריב"א בעל התוס', כמובא בשמו בתוס' הרי"ש משאנץ (פסחים פ, א ד"ה משלחין) ובתוס' שלנו (שם ד"ה משלחין). ולפי זה נקט הריב"א שבמניין הטהורים והטמאים, מן הטהורים יש למנות רק את הקרובים לירושלים, אך מן הטמאים יש למנות אף את הנמצאים בדרך רחוקה, שהרי דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא. והסביר ריב"א שזו הסיבה לכך שבמקרה של מחצה טמאים ומחצה טהורים, הציעה הגמרא (פ, א) לשלח לדרך רחוקה אחד מן הטהורים ולא אחד מן הטמאים.¹⁴ ובהמשך דברי הרי"ש

14. בחידושי רע"א (פסחים פ, א על תד"ה משלחין) הקשה על דברי ריב"א: 'ק"ל, הא הכל לפי הצד דטמאין אין עושין בראשון ולא בשני, ובזה אם נשלח הטמא, הא בפסח שני שיצטרפו הטמאים יחד, איהו ושאר הטמאים – יהיו צבור, דאין עושין פסח שני. וצ"ע'. ובדעת ריב"א נראה שהחשיב את עשיית הפסח הראשון בטהרה יותר מאשר הפסח השני, ולכן העדיף עשיית פסח

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

משאנך מבואר שגם לשיטת ריב"א, טמא שנמצא כל כך רחוק עד שאינו יכול לחזור בשעת אכילה אינו נמנה.

לעומת זאת, בשם ר"י הזקן הובא שם שבמקרה של מחצה על מחצה, יש דרך רחוקה גם לטמא, שכן במקרה זה אם יתקרב יהיה רוב טמאים ויוכל לעשות פסח בטומאתו. והסיבה לכך שהוצע לשלח דווקא אחד מן הטהורים הוא כדי לאפשר גם למחצה הטמאים לעשות פסח ראשון.¹⁵

מכל מקום, מכל זה עולה שבעלי התוס' לא סברו כרמב"ם, שמניין הטהורים והטמאים תלוי בעומדים להיכנס לעזרה, שכן עצם השילוח לדרך רחוקה מוכיח שהאומדן אינו מתקיים בכניסה לעזרה, אלא מונים את כל מי שאינו בדרך רחוקה. והיינו כטענת הרש"ש והחזו"א הנ"ל כנגד הרמב"ם מדברי הגמרא (פ), (א) בעניין שילוח לדרך רחוקה כשחצי מהציבור טמאים וחציים טהורים, ובאמת על גמרא זו מוסבים דברי הר"ש והתוס'.

ואולם, אין זה ברור שדברי ריב"א נאמרו להלכה, שכן בגמרא (צד, ב) נראה שעצם הקביעה שאין דרך רחוקה לטמא נתונה במחלוקת:

ורבי אליעזר אומר מאיסקופת כו'. ואף על גב דמצוי עייל, ולא אמרינן ליה קום עייל. והתניא: יהודי¹⁶ ערל שלא מל ענוש כרת, דברי רבי אליעזר. אמר אביי: דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא. רבא אמר: תנאי היא.

ראשון בטהרה על פני עשייתו בטומאה, גם במחיר של מניעת כל הטמאים מפסח ראשון ושני. ונראה שדברי רע"א תואמים לסברתו של ר"י הזקן דלהלן בסמוך.

15. ומוזה נראה שגם ר"י מסכים עקרונית לריב"א, שבמצב שבו התקרבות לא תאפשר לעשות פסח בטומאה, נמנים גם הטמאים שבדרך רחוקה, ונפק"מ לכך היא שלדעת עולא שוחטים וזורקים עליהם אם יוכלו להגיע ולאכול קודם חצות, ואין דנים אותם כמי שמצויים בדרך רחוקה ואין נמנים.

16. תיבת 'יהודי' חסרה בכתבי היד ובדפוסים הישנים, וכתב על כך הדק"ס (פסחים שם, עמ' 292 הערה א): 'ליתא בכל כתבי היד ובדפוסים הישנים, והוסיפוהו בדפוס בסיליאה מן הצענזור'.

שסט

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

הרי שאמנם אביי נוקט כעולא, אך רבא נוקט שיש מחלוקת תנאים בשיטת ר' אליעזר בעניין זה, ובעוד שלדעה אחת אין דרך רחוקה לטמא ולערל והם חייבים כרת אם לא הכשירו עצמם לעשיית פסח, לדעה השנייה יש דרך רחוקה גם לטמא ולערל, ולכן הם פטורים מכרת לר' אליעזר, כל שלא נכנסו לעזרה. ומדבריו משמע שאינו מקבל את ההנחה שדרך רחוקה לא נאמרה בטמא. וידוע הכלל שהלכה כרבא מאביי, חוץ משש מחלוקות שסימן יע"ל קג"ם (קידושין נב, א ועוד). וצ"ע.¹⁷

מכל מקום, הספק בדעת התוס' אינו נוגע אלא לצירוף הטמאים שבדרך רחוקה למניין, אך נראה שאין ספק בעצם ההנחה שמניין הטהורים כולל את כל הנמצאים בדרך קרובה, ואינו מוגבל לנמצאים בתוך העזרה או הר הבית. דהנחה זו נכתבה בתוס' בפשטות ואינה תלויה במחלוקת אביי ורבא.

17. בפתח הבית (על הרמב"ם הלי קרבן פסח ה, ד; וכן בספרו דבר בעתו על פסחים צד, ב אות כ) ובמשנת יעקב (הלי קרבן פסח ה, א) עמדו על כך שיש מקום לחלק בין דברי עולא (צג, ב) לדברי אביי (צד, ב) בעניין דרך רחוקה לטמא. בעוד שעולא מדבר על טמא שאינו נמצא בפועל בדרך רחוקה, אביי מתייחס לערל שנמצא בפועל בדרך רחוקה לשיטת ר' אליעזר. ולפי זה כתבו שייתכן שרבא מודה לעולא, אף שחלוק על אביי. וכן צידד בקצרה האגרות משה (או"ח א, קיז ד"ה ואף שמצינו). ויעוין עוד בזה בשער הקרבן (פ"ב הערה 19 ומילואים סי' ט).

לכאורה יש דוחק בדרך זו, ובפשטות יש עדיפות להשוות את עולא ואביי שנקטו אותה לשון בדיוק, ולא לאפושי פלוגתא ביניהם, ולכאורה עדיפות זו גוברת על היתרון שבהתאמת דברי רבא לדברי עולא. ואולם יש גם רווח נוסף לדרך זו, שכן אחרונים אלו תמכו יתדותיהם בכך שהרמב"ם השמיט את הדין דאין דרך רחוקה לטמא, וביארוהו בכך שנקט כעולא ורבא, שדין זה לא נאמר אלא כשהטמא לא נמצא בפועל בדרך רחוקה, ורק טומאתו שקולה כדרך רחוקה, ועל זה כתב הרמב"ם (הלי קרבן פסח ה, ד) שחייב כרת, אך אם הטמא נמצא בפועל בדרך רחוקה, יש לו דין דרך רחוקה לפוטרו מכרת, ודלא כבעלי התוס'. ובשערי היכל (פסחים מערכה עח עמ' רצג) כתב לסייעם מכך ש'אין דרך לשער את טמאי המתים והזבים בכל ישראל אם לא עלו לרגל', וממש כדברי הצ"ח הנ"ל: 'אותן שאינן לפנינו מי יודע מספרם'. ויעוין עוד באריכות בשערי היכל (שם), וכן מערכה פד עמ' שי-שיא).

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

דברי המאירי

כתב המאירי (פסחים צד, ב ד"ה מה):

מה שביארנו כמה פעמים שכל שרוב צבור טמאים עושין אותו בטומאה, פירוש כל שרוב אותם שבעזרה שבאו לשחוט פסחיהם טמאים, אף על פי שיש חוץ לעזרה רוב טהורים. וזהו שאמרו: בטמאים הלך אחר העומדים בעזרה.

דברי המאירי צ"ע, שהרי כאמור, בגמרא הועמדה דרך חישוב זו כר' אליעזר, והרי המאירי (צב, ב סד"ה ואיזו) פוסק במפורש הלכה כר' עקיבא. ובדומה לקושי על הרמב"ם דלעיל. ואולי גם דברי המאירי יוסברו על פי הירושלמי הנ"ל, שנראה שמגדיר 'ציבור' באופן שכולל רק את הנמצאים בעזרה. ויעוין גם במקום נוסף (פ, א ד"ה מעתה) שבו נוטה המאירי להגדיר דרך רחוקה כדעת ר' אליעזר, וצ"ע. ולעת עתה נראה שדעתו העיקרית היא כר' עקיבא, ומה שכתב במקומות אחרים אחרת מזה לא נאמר כהכרעה פסוקה, וכמצוי במאירי שיש מדבריו שאמורים דרך פירוש ולא דרך הכרעת הלכה.

ד. אופן חישוב הטמאים והטהורים בפסח חזקיהו ובפסח שבימי עזרא

אופן חישוב הטמאים והטהורים בפסח חזקיהו

בספר דברי הימים א' (ל, ב-ה) נאמר:

[ב] ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלם לעשות הפסח בחדש השני [...] [ה] ויעמידו דבר להעביר קול בכל ישראל מבאר שבע ועד דן לבוא לעשות פסח לה' אלהי ישראל בירושלם כי לא לרב עשו ככתוב.

וכתב המלבי"ם:

[ב] [...] הרמב"ם תפס להלכה שעבר אז את השנה, ושהיה שלא ע"פ הסנהדרין מפני שעבר ביום שראוי לקבעו ניסן, או שעבר מפני הטומאה ואין מעברין מפני הטומאה, וע"כ כתיב ויועץ המלך ושריו (לא החכמים), וכל הקהל, לא העדה, שכבר בארתי בספר התורה והמצוה ויקרא, שבעת שזקני העדה בראשיהם

שעא

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

קרוים בשם עדה, ובלא הזקנים קרוים בשם קהל, ופי' שנתיעץ מכבר ביום שלשים של אדר, ועיי"כ כתוב ויישר הדבר ולא כתיב וייטב, כי לא היה טוב, כי לא הסכימו הסנהדרין לזה [...].

[ה] כי לא לרוב עשו. ר"ל שאם לא היו מעברים והיו עושים בראשון בטומאה, היו מתאספים ישראל מועטים, וחשב שיהיה מועט מישראל, והמיעוט אין עושים פסח בטומאה. וחכמים חלקו עליו בזה, כי הדין הוא שמשערים ברוב הנכנסים בעזרה אף שהם מיעוט ישראל, ואם כן לא היה לו לעבר מפני הטומאה.

לכאורה, בדברי המלבי"ם הללו יש חריגה מהסברם של חז"ל (סנהדרין יב, א-ב) שנפלה מחלוקת בין חזקיהו לחכמים בעניין עיבור מפני הטומאה. לפי חז"ל המחלוקת נפלה בעצם השאלה אם לעבר את השנה מפני הטומאה, או בצירוף נשים למניין, ואילו לפי המלבי"ם המחלוקת נפלה באופן חישוב הטמאים והטהורים. ומדבריו משמע שאם לפי דרך החישוב של חכמים יוצא שרוב הנכנסים לעזרה טמאים, אזי יש הצדקה לעבר את השנה מפני הטומאה. וזה לכאורה אינו במשמע הגמרא שם. ואם נצמדים לדברי חז"ל, אזי אין מכאן ראיה לאופן החישוב, דהנושא לא נידון כלל בפסוקים ובגמרא. וצ"ע.

סדר חידוש הקרבנות והפסח בימי עזרא

נאמר בספר עזרא (ג, ב-ו):

[ב] ויקם ישוע בן יוצדק ואחיו הכהנים וזרבל בן שאלתיאל ואחיו ויבנו את מזבח אלהי ישראל להעלות עליו עלות ככתוב בתורת משה איש האלהים. [ג] ויכינו המזבח על מכונתיו כי באימה עליהם מעמי הארצות ויעלו¹⁸ עליו עלות לה' עלות לבקר ולערב. [ד] ויעשו את חג הסכות ככתוב ועלת יום ביום במספר כמשפט דבר יום ביומו. [ה] ואחרי כן עלת תמיד ולחדשים ולכל מועדי ה' המקדשים ולכל מתנדב נדבה לה'. [ו] מיום אחד לחדש השביעי החלו להעלות עלות לה' והיכל ה' לא יסד.

18. ויעל כתיב.

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

עוד נאמר שם (ו, יט-כב) :

[יט] ויעשו בני הגולה את הפסח בארבעה עשר לחדש הראשון. [כ] כי הטהרו הכהנים והלויים כאחד כלם טהורים וישחטו הפסח לכל בני הגולה ולאחיהם הכהנים ולהם. [כא] ויאכלו בני ישראל השבים מהגולה וכל הנבדל מטומאת גוי הארץ אלהם לדרש לה' אלהי ישראל. [כב] ויעשו חג מצות שבעת ימים בשמחה כי שמחם ה' והסב לב מלך אשור עליהם לחזק ידיהם במלאכת בית האלהים אלהי ישראל.

בין שני תיאורים אלו מפרידות מספר שנים, שכן לאחר התיאור הראשון נכתב (שם ד, כד) : 'באדין בטלת עבידת בית אלהא די בירושלם והות בטלא עד שנת תרתין למלכות דריוש מלך פרס', ולפני התיאור השני נכתב (ו, טו) : 'ושיציא ביתה דנה עד יום תלתה לירח אדר די היא שנת שת למלכות דריוש מלכא'. הרי שבין שני התיאורים מבדילות לפחות ארבע שנים : מהשנה השנייה לדרייוש, שתיאור הקרבת העולות התרחש לפנייה, ועד השנה השישית לדרייוש, שתיאור הקרבת הפסח התרחש לאחריה. ובמשך חכמה (במדבר ט, ב) כתב על כך :

לפלא, הלא בנו המזבח והעלו עולות תמידין וחג וחדשים, ומדוע לא הקריבו פסח עד השנה השישית. ואולי משום דכעת הטהרו הכהנים והלויים, כאשר מוכח, דחגי הנביא הוא גילה להם אפר פרה [ולכן למדים הלכות טומאה בחגי]. לכן קודם היו טמאים, והקריבו קרבנות צבור בטומאה, אך מדוע לא עשו פסח. אולי דקרבנות צבור היו מקריבין מתרומת הלשכה, והיו תורמין לשם כל המדינות, כמבואר סוף פרק ג דשקלים, והיה קרבן צבור. אבל פסח לא היו עושין רק הבאים מהגולה, וכל כמה דלא סליק עזרא לא חשיב (ערכין יג, א). לכן כיון שלא היה יסוד המעלה, עדיין לא היו חשובים כצבור. ואף דאמרו דלענין טומאה הלוח אחר רוב הנכנסין בעזרה, זה השתא דסליק כולהו. אבל קודם, בלא סלוק בימי עזרא, ולא נתקדשה הארץ – דקדושת הארץ לא קדשה לעתיד לבא, ובטלה בכבוש הארץ בימי נבוכדנצר – תו השבים מהגולה נגד כל קהל הגולה היו כיחידים, ולא בא פסח בטומאה. ולכן לא נזכר בהך דשנה שניה (עזרא ג), שהקריבו חטאת מוסף בראש חודש ובמועדים, משום דלא היו נאכלים בטומאה. רק בשנה השישית הקריבו אז לחנוכת הבית צפירי עזים לחטאת (עזרא ו, יז), שאז היו טהורים, והיו נאכלים לכהנים כשעיר המילואים. והוא ענין ארוך מאוד.

שעג

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

בדברי המשך חכמה מבואר שאמנם יש ללכת אחר רוב הנכנסים בעזרה, וכדברי הרמב"ם הנ"ל, אלא שיש לחלק בין 'השתא דסליק כולהו' ובין 'קודם בלא סלוק בימי עזרא'. המשך חכמה מבין שהיכולת ללכת אחר רוב הנכנסים לעזרה מושתתת על קדושת הארץ, ולכן בימי עזרא כשעדיין לא נתקדשה הארץ, ממילא היו העולים כפופים לקהל הגולה, ו'היו כיחידים, ולא בא פסח בטומאה'. וכן כתב המשך חכמה במכתב לחתנו הגדול בעל הזרע אברהם, וחתנו הביא בשמו את הדברים בספרו (שו"ת זרע אברהם סי' ו ד"ה וכבוד מו"ח; וכן בגרסה המורחבת שנדפסה בהמשך הסימן שם, סוף אות א ד"ה וכבוד חמי"ט).

לכאורה יש קושי בהסבר זה, דלכאורה אין זיקה בין אופן חישוב הטמאים והטהורים ובין קדושת הארץ, וקשה אפוא להבין ולפרש את עניינה של התלות בקדושת הארץ.²⁰ והרי גם השתא שהולכים אחר רוב נכנסים לעזרה, אין זה בהנגדה ליושבי חו"ל בלבד, אלא בהנגדה לכל אלו שאינם נכנסים לעזרה, וקשה אפוא לראות זאת כדין ארץ-ישראלי. וצ"ע. מלבד זאת, המשך חכמה עצמו כתב במקום אחר (ויקרא ב, יד) להיפך מדבריו הללו:

כשלא היה בית, היו יכולים להקריב אף על פי שאין בית; רק העומר שאינו בא אלא מן הארץ, אז הוי ארץ ישראל קודם שקדשה עזרא כמו חוץ לארץ, לא היו מביאים [...] מפני זה לא כתוב בעזרא טרם בוא עזרא שהקריבו עומר, רק עולות ופסח, יעויין שם, משום דכל זמן דלא סליק עזרא עדיין לא נתקדשה הארץ,

19. בשתי הגרסאות (בגרסה הראשונה ד"ה ובמ"א, ובגרסה המורחבת אות כב) מופיעה הצעת הזרע אברהם לומר שבתחילה לא עשו פסח משום שלא קידשו את החודש על פי ראייה. אך לכאורה הדברים קשים, ומהיכא תיתי לחדש שהפסח תלוי בקידוש החודש על פי ראייה עד כדי כך שאם לא קידשו על פי ראייה אין עושים פסח. וכל דבריו עומדים על מה שאמרו (מכילתא בא, מסכתא דפסחא פ"א): 'ויקרא משה לכל זקני ישראל, מלמד שעשאן בית דין, ולכאורה ברור דמהא ליכא למשמע מינה חידוש מופלג כל כך בגדרי החיוב בפסח. ולא בכדי אין זכר לחידוש זה בגמרא וברמב"ם. ויעוין עוד בפירוש אחר למכילתא שכתב הזרע אברהם (סי' כב ד"ה ומה שהעיר): 'ואולי הא דאמרו במכילתא ויקרא משה לכל זקני ישראל, מלמד שעשאן בית דין – הכוונה שיתקנו קנינים, דבפסח מצרים היתה הלקיחה מבעשור, ואכ"מ'.

20. ואולי הבין המשך חכמה שלא בכדי נסמכו בירושלמי הקביעה שבמניין לפסח הולכים אחר הנכנסים לעזרה עם הקביעה שבמניין להוראה הולכים אחר יושבי ארץ ישראל. וצ"ע.

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

כדאמרו ערכין דף יג, א: הנך שית שנין עד דסליק (עזרא) ומקדיש לא קא חשיב – דלא מנו שמיטין ויובלות (רש"י). ודו"ק.

בדבריו הללו מבואר שדווקא הקריבו פסח קודם בוא עזרא, והדבר לא היה תלוי בקידוש הארץ.²¹ ולכאורה נראה שדווקא דבריו אלו הם המכוונים לדברי הגמרא בערכין שצוינו בשני המקומות, ולא דבריו שהובאו לעיל. דהא בגמרא בערכין תיארכו את עליית עזרא לירושלים על סמך הפסוק (עזרא ז, ח): 'ויבא ירושלם בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך', והבינו שמלך זה הוא דריווש שנזכר בפסוקים הנ"ל, וכך אמרו:

כתיב 'ושיצא ביתא דנא עד יום תלתא לירח אדר דהיא שנת שית למלכות דריוש מלכא', ותנא: באותו זמן **לשנה הבאה** עלה עזרא וגלותו עמו, דכתיב: ויבא ירושלים בחודש החמישי היא השנה השביעית למלך.

הרי שעזרא עלה בשנה **השביעית** לדריווש, ואילו הפסח נעשה בשנה **השישית** לדריווש, לפני עליית עזרא, וכפי שכתב המשך חכמה בפירושו לויקרא. ולפי זה קשה לכאורה על מה שכתב בפירושו למדבר, שעליית עזרא קדמה לעשיית הפסח. וצ"ע.

ה. רוב זבים במקרה של טומאת מת בכהנים או בכלי שרת

נראה שרוב זבין מעכב גם כשטומאת המת אינה ברוב ציבור אלא בכהנים או בכלי שרת

והנה, בברייתא (פסחים עט, א) נאמר שטומאה הותרה לא רק ברוב ציבור אלא גם ברוב כהנים טמאי מת, או כלי שרת טמאי מת. ולפי זה יש לחקור מה הדין במקרה של רוב כהנים או רוב כלי שרת טמאי מת, ורוב ישראל זבים וכיוצא בהם. מצד אחד ניתן להבין שכיוון שרובם זבים, אין הפסח בא בטומאת מת, ויידחו ממנו כולם מלבד המיעוט הטהורים. מצד שני ניתן להבין שדין רובם

21. ולפלא שהמהדיר בשני המקומות (מהד' קופרמן) לא העיר כלל על סתירה זו.

זבים לא נאמר אלא כשבאים להתיר עשייה בטומאה מדין רוב ציבור, דבזה דייקא בעינן שרוב הציבור יהיו טמאי מת ולא זבים, אך כשבאים להתיר מדין רוב כהנים או רוב כלי שרת, לא איכפת לן שרוב הציבור זבים, דלא אתינן עלה מדין רוב ציבור.

ויסוד החקירה הוא בשאלה האם היתר הטומאה במקרים אלו שונה במהותו מהיתר הטומאה במקרה של רוב ציבור טמאי מת. במידה והוא שונה, יש לדון בשאלה אם רוב זבים רק מעכבים את חלות ההיתר דרוב ציבור, או שהם מונעים את עצם עשיית הפסח בטומאה. ובפשטות נראה שהיתר הטומאה במקרים אלו אינו שונה במהותו מהיתר הטומאה ברוב ציבור טמאי מת, שהרי עד כאן לא חידשה התורה אלא שטומאה הותרה או דחוייה **בציבור**, ולא בכהנים ובכלי שרת. ונראה אפוא שטומאת הכהנים וכלי שרת אינה אלא היכי תימצי לכך שסוף סוף **קרבתיהם של רוב הציבור** טמאים בטומאת מת. ולכן נראה שגם בזה חל העיכוב של רוב זבים.

כך נראה מדברי הראשונים

כך נראה גם מדברי הראשונים.

לשון הגמרא שם היא:

תנו רבנן: הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין, או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין, ואפילו ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין – יעשו בטומאה, שאין קרבן ציבור חלוק.

ופרש"י (ד"ה שאין): 'שאיין קרבן צבור הבא בטומאה חלוק, מאחר שקרבן רובן בא בטומאה – אף היחיד עושה בטומאה'. וכעין זה כתב המאירי (ד"ה אמר המאירי נטמא): 'שמאחר שרוב הציבור עושין אותו, גנאי²² הוא לצבור להיות

22. בהערות הגרי"ש אלישיב (ד"ה אין ק"צ) דייק מלשון 'גנאי' שמדובר בדין דרבנן (וצ"ע שייחס לשון זו לרש"י ולא למאירי, דלכאורה אין ברש"י לשון כזו). לכאורה יש בזה קושי, דאי אפשר להתיר עשייה בטומאה אם מדאורייתא צריך לעשות בטהרה. ולכאורה יש קושי במה שהמשך וכתב שם, ואכמ"ל. ולכן נראה שהמאירי מסבר לן טעמא דקרא.

טהורים שבהם פורשים מהם ונזהרים מהם. אבל אם נטמא מיעוט הקהל – טהורים עושים את הראשון, והטמאים נקראים יחידים ונדחין לפסח שני. והרשב"ץ (ג, קלה, ה ד"ה ועדין) כתב: 'שאיין לחלק בטומאתן בין טומאת גופן לטומאת הבשר'²³ על ידי כהנים או על ידי כלי שרת, דבכולהו דחי טומאה, אבל מכל מקום בעינן שיהיו כולן טמאים.

והרי"ד (פסקים שם) כתב:

ש'אם יעשו אילו בטהרה, אם כן מוכיח כי אילו עושין בטומאה ועוברין בכרת, וגניי הוא להם להיראות בטומאה ובאיסור עושין, הילכך עושין הכל בטומאה. וגם אם היו ישראל טהורין והכהנים היו טמאין, עושין הכל בטומאה, שאם אתה אומר יעשה ישראל בטהרה ויזהרו מליגע בכהנים, שאע"פ שהן נוגעין בדם ובבשר הוה ליה ניטמא הבשר שהוא בלאו, ומוטב שיאכלו הבשר בטומאה שהוא בלאו ואל יעשו בטומאת הגוף שהיא בכרת – הא לא אמרינן, דאם כן מימנעי כהנים מליכנס בעזרה בטומאה, כיון שהציבור נזהרין ממנה, ולא יעברו על כרת. לפיכך הותרו כל הציבור שיעשו בטומאה.

מדברי כל הראשונים הללו נראה שההנחה שרוב כהנים וכלי שרת מתיר עשייה בטומאה, אינה נובעת מהרחבה של היתר הטומאה לרוב נוסף ושונה מלבד רוב ציבור, אלא יסוד ההיתר הוא בכך ש'קרבן רובן בא בטומאה' כלשון רש"י, וכעין זה מבואר בלשונות הראשונים האחרים. לפי זה נראה שגם ברוב כהנים או כלי שרת טמאי מת, מציאיות של רוב זבים מעכבת את הציבור כולו מעשיית פסח בטומאת מת.

23. בדפוסים נכתב כאן 'הכשר', ובמהד' מכון י-ם נכתב 'הבשר', ובהערה שם נכתב שבכה"י אין

הכרע אם כתובה ב' או כ'.

ו. צירוף אנוסים ומזידיים המתבטלים מפסח למניין הטמאים והטהורים

הבנת החזו"א בדעת הרמב"ם שצירוף הנמנעים מהפסח תלוי בטעם ההימנעות

לפי כל האמור, יש לחקור האם אנוסים ומזידיים המתבטלים מפסח מצטרפים למניין הטמאים והטהורים. לשיטת הרמב"ם נראה לכאורה שהטהורים וטמאי המת נמנים על פתח העזרה, ואילו הזבים נמנים במקום מושבם. ומזה משמע שיש לחלק בין אנוסים ומזידיים טהורים וטמאים. ואכן בחזו"א (זבחים שם) כתב:

ונראה דגם אנוסין ומזידין בכלל הטהורין, דלא גריעי מזבין. אבל לשון הירושלמי ולשון רבינו לא משמע כן, דאם כן אין מנין הנכנסין לעזרה מספיק כלום. ואם אנוסין ומזידין אינן עולין למנין, ניחא טפי. אבל צריך טעם מאי שנא זבים דמצטרפים עם הטהורים. וצריך לומר כיון דהם נמנעין מן הדין, הוו בכלל הקהל טפי.

החזו"א מצדד לומר שלפי הרמב"ם האנוסים והמזידיים אינם מצטרפים, והם שונים מהזבים בסיבת ההימנעות מלהקריב: הזבים 'נמנעים מן הדין' ולכן הם 'בכלל הקהל טפי', ואילו הטהורים שאינם עושים פסח אינם בכלל הקהל. לפי זה יש לדון מה דינם של זבים מזידיים שאינם מטהרים עצמם מטומאתם: מחד גיסא הדין מונעם מלהקריב, ומאידך גיסא הדין גם מחייבם להיטהר מטומאתם ולעשות פסח. ויותר נראה שהציאה מכלל הקהל מתחוללת בעצם ההזדה, ואין היא תלויה בכך שהמזיד יהיה דווקא טהור ולא טמא. לפיכך, לא תועיל טומאת הזיבה להכניסם למניין, ואין הם נמנים.

ולפי שיטת בעלי התוס' הנ"ל, המניין אינו בכניסה לעזרה אלא מונים את כל הטהורים שבדרך קרובה, ואת הטמאים אפילו בדרך רחוקה, אלא אם כן פסח נעשה בטומאה שאז נמנים רק טמאי המת שבדרך קרובה, והזבים בכל מקרה נמנים גם בדרך רחוקה. ולפי זה אין הכרח לחלק בין אנוסים ומזידיים ובין זבים, ובפשטות יש למנות את כולם. ועד כאן לא חילק החזו"א אלא כדי ליישב את אי-מניין האנוסים והמזידיים שעולה מהרמב"ם עם מניין הזבים, אך בדעת

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

ראשונים שלא נקטו כרמב"ם, נראה שיקיים החזו"א את דבריו הראשונים, שגם אנוסים ומזידים הם בכלל הטהורין.

צירוף ערל ומשומד למניין הטמאים והטהורים

עוד יש לדון האם ערל ומשומד מצטרפים למניין הטמאים והטהורים. ולכאורה נראה שמכיוון שהם אינם שייכים בפסח (פסחים צו, א ורמב"ם ה' קרבן פסח ט, ז-ח), אין למנותם לא בכלל הטמאים ולא בכלל הטהורים, וכפי שגוי אינו מצטרף למניין. דמסתבר שהמניין במהותו אינו מתייחס לכל מי שמזרע ישראל אלא לעושי הפסח, ומי שמופקע במהותו מן הפסח אינו שייך למניין זה. וזבים נמנים משום שהם ראויים לפסח במהותם וטומאתם היא מניעה זמנית, ואולי אף יעשו פסח שני באותה שנה. אמנם, אכתי אין הדברים מוחלטים, ומדברי האבני נזר (או"ח תקלח, א) בשם אביו משמע שהערלים כזבים, ונראה שגם האבני"ז הסכים לכך. והרב פסח הלפרין שליט"א העירני שמהדין שערל שלא מל חייב כרת (רמב"ם ה' קרבן פסח ה, ד) נראה שאין הבדל מהותי בין ערל לזב. והרי גם מניעת הערל היא זמנית, עד שימול. ולכן בנוגע לערל, חוזרני בי בעקבות דבריו. ועדיין יש לדון על משומד.

והנה, דין המשומד שבגמרא וברמב"ם מתייחס דווקא למשומד לעבודה זרה, ולא לכל משומד דעלמא, ונראה בפשטות שמשומד דעלמא אוכל מן הפסח, וממילא מצטרף למניין הטמאים והטהורים. ואולם הגר"פ פערלא (בביאורו לסהמ"צ לרס"ג ריש לאו קעה) הוכיח מדברי רש"י בכמה מקומות שגם משומד דעלמא נפסל מאכילת הפסח, ודלא כהרמב"ם. ומלבד זאת, גם לשיטת הרמב"ם, עדיין יש לדון האם משומד לפסח גופיה מצטרף למניין. דהחזו"א הוה פשיטא ליה שמצטרף, אך לכאורה יש מקום להבין שלא כך, ושהקהל שעליו נאמר במשנה (פסחים עט, א): 'נטמא קהל או רובו [...] יעשו בטומאה', אינו כל מי שמזרע ישראל, אלא דווקא קהלא קדישא דבירושלים שמקיים את האמור (שמות יב, ו): 'ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים'. וכעין מה שנאמר שבעניין הוראה התבאר בירושלמי (פסחים ז, ו הנ"ל) 'שאין קרוי קהל אלא בני ארץ ישראל' (לשון הרמב"ם שהביא דין זה בה'י שגגות יג, ב), כך בעניין פסח אין קרוי קהל אלא בני תורת ישראל העושים פסח ככתוב, ולא מי שהוציא עצמו

שעט

מן הכלל ולא בא לעשות פסח. ויעוין עוד בכעין זה בספר במשמרת הפסח (ח"א עמ' לח-לט). וצ"ע.

ז. סיכום

סיכום שיטות הראשונים

בסימן זה נידונה השאלה כיצד מחשבים את מניין הטמאים והטהורים, שלפיו נקבע האם הפסח נעשה בטהרה (כשרוב ציבור טהורים או זבים), בטומאה (כשרוב ציבור טמאי מת) או שאינו נעשה כלל (כשרוב ציבור זבים ומיעוט טמאי מת, או שכולם זבים). מדברי הרמב"ם נראה שהטהורים וטמאי המת נמנים בכניסה לעזרה, ובעצם אין הציבור כולו נמנה אלא רק העומדים להיכנס לעזרה, ואילו הזבים נמנים במקומם ולא בעזרה, כל שאינם בדרך רחוקה. מקור דברים אלו במה שנאמר בירושלמי שמשערים את העומדים להיכנס לעזרה, והרמב"ם הבין שבשונה מהבבלי שייחס קביעה דומה לזו לר' אליעזר הסבור שמחוץ לעזרה הוא בכלל דרך רחוקה, דברי הירושלמי תואמים לשיטת ר' עקיבא המקובלת להלכה, שדרך רחוקה היא מן המודיעין ואילך.

אופן החישוב שכתב הרמב"ם מעורר קשיים רבים, ובעיקר הצורך לומר בדעתו אחת משתיים: או שמצויים בתוככי הר הבית זבים שמתכוונים להיכנס לעזרה ולעשות פסח, או שהזבים נמנים במקומם ורק הטהורים וטמאי המת אינם נמנים אלא אותם שבאו לעזרה, ושתי האפשרויות קשות בסברה. וכן יש קשיים נוספים שהתבארו לעיל.

מדברי ריב"א, ר"י הזקן, הר"ש משאנץ והתוס', נראה שכל מי שנמצא בדרך קרובה נמנה, ואין המניין נעשה בעזרה. אלא שריב"א הוסיף שטמאים נמנים אף בדרך רחוקה, ונראה שר"י הזקן חלק עליו וסבר שאין מצרפים את הטמאים שבדרך רחוקה לחישוב הטמאים והטהורים ואין מסתמכים עליהם לקביעה שיש רוב טמאים.

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

נראה שערל מצטרף למניין. לעומת זאת, יש מקום לומר שמשומד לעבודה זרה אינו מצטרף למניין, אחר שהוציא עצמם מן הכלל, והדעת נותנת שלא רק משומד לעבודה זרה אינו מצטרף, אלא גם משומד להימנע מפסח אינו מצטרף, ואולי גם משומד דעלמא. אך אין הכרע בכל זה, וצ"ע.

משמעות הדברים לעצם האפשרות לעשות פסח במציאות דומה למציאות זמננו

לפי כל האמור, יש לדון כיצד להתייחס למציאות הדומה למציאות זמננו, שבה בעוה"ר יהודים רבים אינם שומרים תורה ומצוות, וממילא יש נשים רבות מספור שטמאות בטומאת נידה, וגם בגברים ישנם רבים שאין זה ברור שטומאתם דחיה בציבור: (א) בעלי קריין; ²⁴ (ב) בועלי נידות. ומבואר ברמב"ם (ה' קרבן פסח ז, ד) שטומאת בועל נידה לא הותרה בציבור, ויעוין בביאור דבריו הללו בספר עצי ברושים (סי' לט). ויעוין עוד במעמדו של בועל נידה בילקוט ביאורים (בגמרא מהד' עוז והדר; פסחים סח, א עמ' קלב). וייתכן שגם נשים שאינן נידות חשובות כטמאות לעניין זה, מכיוון שהן מחוסרות כיפורים, ויעוין בזה לעיל (סי' י-יא). ולפי זה, ייתכן לכאורה שרוב הציבור כיום טמא בטומאות שלא נדחו בציבור.

והנה, בשאלה זו כבר עסק הרב צבי הירש קלישר (דרישת ציון, מוסף ראשון לציון אות ז, עמ' 151 במהד' מוה"ק), וכתב לדחות חשש זה לפי שיטת הרמב"ם שמונים רק את הבאים לעזרה, ונשים אין דרכן לבוא לעזרה. ולפי דבריו יש להוסיף שגם בעלי קרי ובעלי נידות אינם באים לעזרה. ואולם, כבר השיב על דבריו בספר עבודה תמה (נתנזון; נעילת שערים צח, א - ק, ג), וטענותיו העיקריות הן שאין ביסוס לקביעה שנשים אינן באות לעזרה לשחוט את הפסח, ואדרבה, יש מקורות המלמדים שבאות (וכעין מה שהובא לעיל (עמ' שסב) בשם

24. הגדרת בעלי קריין כטמאים בטומאה היוצאת מן הגוף אינה מבוארת (ויעוין נידה כב, א שיש צד להגדיר בעל קרי כינוגע' ולא כ'רואה', ואכמ"ל). ומיהו, כך משמע מדברי הרמב"ם (ה' תרומות ז, ח): 'תרומת חוצה לארץ, הואיל ועיקרה מדבריהם, אינה אסורה באכילה אלא לכהן שטומאה יוצאה עליו מגופו, והן בעלי קריין וזבין וזבות ונדות ויולדות [...] אבל טמאי מגע טומאות [...]'.
שפא

פסח לה' | סימן יג
אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת ציבור

הרב קאפח), ושלאור הקשיים בשיטת הרמב"ם אין זה ברור שניתן לסמוך על דבריו בעניין חישוב על פי הבאים לעזרה.

הרב קלישר עצמו התקשה לאור דבריו לפרש את האמור בגמרא (פסחים עט, ב) שמונים גם את הנשים, וכתב שהכוונה לשליח של הנשים, אך מפשט הגמרא נראה שהכוונה לאישה ולא לאיש שהנשים שלחוהו, ויעוין עוד בשער הקרבן (פ"ב הערה 16) שביסס את הקביעה שמונים את הנשים עצמן, והקשה על אחרונים שלא נקטו כך.

עוד כתב הרב קלישר שלפי הירושלמי (פסחים ז, ו) נשים אינן מצטרפות לחישוב רוב הקהל לעניין פר העלם דבר של ציבור, ושהוא הדין לפסח. ואולם גם בזה הקשה עליו העבודה תמה, שהרי דברי הירושלמי נאמרו אליבא דר' שמעון, ואנן קיי"ל כר' יהודה החלוק עליו שם (רמב"ם ה"י שגגות יב, א; וכדמסבר לה הכס"מ שם), ומלבד זאת מקום יש בראש לחלק בין הוראה לפסח. וצ"ע.

עוד עסקו בנידון זה הגרז"ן גולדברג (תחומין יג, עמ' 480 הערה 10), והשערי היכל (מערכה עח עמ' רצג), יעוין בדבריהם.²⁵

25. ובספר במשמרת הפסח (ח"א עמ' מא) כתב לדחות את הטענה שיש כיום רוב טמאים בטומאות שאינן נדחות בציבור, משום שעשרת השבטים מונים עשרים וארבע מיליון אנשים, וכולם צדיקים וטהורים מטומאות אלו, והם יוצרים רוב טהורים. ולא ידענא כלל מיהם מיליונים אלו ואיה מקום כבודם, ולפלא שסמך בתורת ודאי על בדלי שמועות רחוקות שאין להן שום אחיזה במציאות, ובכגון דא אמינא, שמועה רחוקה אינה נוהגת.

סימן יד

שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

פתיחה

מן התנאים הבסיסיים הנדרשים להקרבת ואכילת קרבן פסח, שיהיו הנמנים עליו טהורים. אף שטומאה דחוייה בציבור, טומאת נידה וטומאת יולדת אינן דחויים בציבור (פסחים צה, ב; רמב"ם ה' ביאת המקדש ד, יב והל' קרבן פסח ז, ח), ומשמעות הדבר היא שנידה ויולדת אינן יכולות להימנות על קרבן פסח. בעבר היו נידות ויולדות נמנעות מהשתתפות בקרבן פסח, אך כיום ישנם אמצעים רבים ומגוונים המאפשרים לדחות את הווסת ובכך להגיע ליום י"ד בניסן בטהרה, ולפיכך יש לדון האם כשתתחדש עבודת הקרבנות יהיה חיוב להשתמש באמצעים אלו כדי להימנות על קרבן פסח.¹ סיבה נוספת לדיון זה היא החיוב על אדם מישראל לטהר עצמו ברגל (ר"ה טז, ב), חיוב שבפשטות נוהג גם בנשים.²

יש לציין כי דחיית ווסת היא פעולה מלאכותית המשנה את טבע האדם, אך נראה שאין בעובדה זו **כשלעצמה** כדי להפקיע את הצורך להשתמש באמצעי זה, שהרי הוא רווח ביותר בציבור הנשים המחליטות להינשא ורוצות למנוע מצב של חופת נידה.³ מה שכן מפקיע את הצורך להשתמש באמצעי זה, הן תופעות

1. פשוט וברור שלא יעלה על הדעת ליזום ניתוח קיסרי רק בשביל למנוע כניסה לטומאת יולדת, ואין הדיון כאן אלא בנוגע לטומאת נידה.
2. ויעוין בזה בערוך לנר (יבמות כט, ב על רש"י ד"ה ולא מיטמאת).
3. על מידת התפשטות וכדאיות השימוש בגלולות למניעת חופת נידה, ראו במאמרם של דינה רחל צימרמן ואלחנן בר און: מתי מוצדקת התערבות הורמונלית למניעת חופת נידה, אסיא עט-פ (סבת תשס"ז) עמ' 96-106, ובתגובות למאמר זה בהמשך הגיליון. בעיקר נוגעת לעניינינו

שפג

הלוואי המרובות שקיימות כיום לאמצעי דחיית ווסת באשר הם.⁴ ולכן בשלב זה, הדיון מתקיים רק במישור העקרוני ולא ממש למעשה: הן משום שעדיין לא זכינו להתחדשות קרבן הפסח, הן משום שכיום אין בנמצא אמצעים לדחיית ווסת שהשימוש בהם אינו כרוך בתופעות לוואי. ואף שאולי יש מקום להגדיר חלק מסוים מתופעות הלוואי כדבר שיש חיוב לשאתו לצורך טהרת הפסח, לא באתי לידי מידה זו, ואסתפק לעת עתה בדיון העקרוני.

חילוק בין פטור לאונס

יש לדון האם דינו של הטמא הוא פטור מפסח, או שהטמא מחויב בפסח והוא אונס ואין בידו לקיים את חיובו. אם הוא פטור – משמעות הדבר היא שמלכתחילה לא ציוותה התורה את הנמצא בדרך רחוקה להקריב קרבן. לעומת זאת, אם מדובר על אונס – הציווי בעינו עומד, אלא שאותו אדם מנוע מלקיימו, ואונס רחמנא פטריה. ההבדל בין פטור לאונס מתבטא במציאות של אדם שיכול לדאוג מבעוד מועד להתחייב במצווה – אם מדובר בפטור, מכיוון שלא עתידה לחול עליו כל חובה, הוא אינו חייב מבעוד מועד לדאוג ליכולת לקיימה, ובמקרה שלנו אינו מחויב להיטהר. אך מדובר על אונס, מכיוון שעתידה לחול עליו חובה, עליו להשתדל מבעוד מועד להתכונן למצווה ולצאת מהאונס, ובמקרה שלנו הוא מחויב להיטהר ורק אם לא עשה זאת, הוא נחשב בדיעבד כאונס ונפטר מכרת.

קביעתם בעמ' 96: 'בזמן האחרון התופעה של הסתמכות על מניפולציות הורמונליות הפכה לנוהג מצוי ביותר, כך שהתאריך [של החתונה. ה.ד.] נקבע בלי התחשבות במחזור הטבעי של האישה', וביתר נחרצות בתגובתה של חנה קטן, שם עמ' 102: 'נוהג המקובל בשנים האחרונות אצל כמעט כל הכלות'.

4. ראו סקירה של הסיכונים שבגלולה לדחיית ווסת, תופעות הלוואי הרפואיות ותופעות הלוואי בתחום התפקוד, במאמרם של צימרמן ובר און הנוכר בהערה הקודמת, עמ' 99-100, ובמקורות המצויינים שם. יש להבהיר כי ישנם שני הבדלים בין נידונו לבין כלה המתכוננת לחופתה: ראשית, בנידונו לא עומדת על הפרק האפשרות לקבוע מתי יחול י"ד בניסן ולהתאימו למחזור הטבעי של האישה, בשונה מתאריך החתונה. שנית, בנידונו התאריך ידוע זמן רב מראש ומאפשר להתחיל את הטיפול ההורמונלי בשלב מוקדם, ובכך לאפשר שינויים בטיפול במידה והתוצאה אינה מושגת, דבר שלא תמיד אפשרי בהכנה לחופה.

וזאת בדומה למצוות רבות אחרות, שהחיוב בהן כולל גם את החיוב להתכוון מראש לקיומן. וכגון הדלקת נר חנוכה, שכוללת חיוב להכין נר להדלקה.

לעיל (עמ' ריש סי' ב) התבאר בהרחבה שמצוות עשיית הפסח לא הופקעה מהטמא והנמצא בדרך רחוקה, והם אינם פטורים אלא אנוסים. לכן אם הדבר אפשרי, מוטל עליהם לדאוג מבעוד מועד לכך שלא יהיו טמאים. ואם כן, בהשקפה ראשונה היה נראה שכך יש לדון גם בנידוננו. אולם בפוסקים הועלו כמה צדדים שעשויים להשליך על נידוננו, וכדלהלן.

אגרות משה: אין לעסוק ברפואות אלא למטרת ריפוי

בשו"ת אגרות משה (או"ח ג, צ) דן 'בדבר אחד שאסור לו לצום, ואם יעשו לו זריקת איזה רפואה על ידי תחיבת מחט בגופו יוכל לצום', וכתב:

נראה דחיוב ורפא ירפא שילפינן שיש חיוב לרפא במיני סמים (ב"ק פה, א) הוא רק לרפא החולים ממחלתם, ולא כשלא ירפאנו אלא שיעשו מיני הסמים שיוכל לצום.⁵ ומסתפקנא דאולי יש גם איזה איסור בזה, דהא התוספות ב"ק דף פ"ה כתבו על הא דדרשת ר' ישמעאל שניתן רשות לרפואה לרפואות הוא דוקא מדתנא ביה קרא ורפא ירפא, דמה שלא שמעינן מרפא לחודיה, דהוה אמינא הני מילי מכה דבידי אדם, אבל חולי הבא בידי שמים – כשמרפא נראה כסותר גזירת המלך, קמ"ל דשרי. ואם כן, אפשר שמה שהתורה התירה וגם חייבה לרפא, אינו משום דקמ"ל דלא הוי כסותר גזירת המלך, מטעם דאמרינן דגזירת המלך היתה רק שיחלה עד שימצאו את הרופא והרפואה שיצטרך, ושיהיה לו פחד שמא לא יתרפא, ואם עולה הרפואה להוצאת ממון, הוא גם להפסידו בממון יחד עם צער הגוף; אלא שאף שהוא בעצם כסותר גזירת המלך, התירה תורה לרפאותו וגם חייבה, וכמו שמותר וגם חייבין להתפלל לבטל גזירת המלך, כדמצינו בכל התפלות שבקראי, ואף במקום שלא גילה השי"ת דעתו שיתפלל אף בלשון הניחה לי, כמו כן התירה תורה לרפאות בכל מיני סמים לבטל גזירתו בעניני טבעיים. והוא מכבשי דרחמנא שאין לנו לידע. ואם כן, אפשר שלא

5. כלומר: דין ריפוי המוטל על אדם שחבל בחברו אינו מתייחס אלא לריפוי ממחלה, אך לא מוטל על החובל לדאוג שהנחבל יוכל לצום.

6. ע"א ד"ה שניתנה.

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

התירה תורה לסתור גזירת המלך אלא לרפאות את החולה ממחלתו, ואין למילף שיהיה חדוש זה גם כדי שיוכל לקיים מצות הצום, מאחר דהוא כסותר גזירת המלך שהמלך אינו רוצה שיצום.

והנה, לכאורה קשה לומר שקיים איסור על הליכים רפואיים שאינם ריפוי ממחלה. וההקשר שבו נאמרו דברי התוס' הוא חיוב ממוני על החובל בחבירו לשלם לו את דמי הריפוי, ואין לך בו אלא חידוש, שהיה מקום לטענה מצד החובל שהחבלה היא רצון ה' ולכן אין לרפא אותה, קמ"ל שטענה זו אינה מתקבלת והחובל חייב בריפוי. אך אין זה עניין כלל לאדם שמעוניין מיוזמתו לבצע הליך שאינו ריפוי ממחלה, שבזה לא שמענו כלל מדברי התוס' שיש צד איסור בדבר – בין אם הדבר נעשה לצרכים פרטיים ובין אם נעשה לצרכי שמים. ואף שאין מדברי התוס' ראייה להתיר, עכ"פ אין מדבריהם ראייה לאיסור.

מלבד זאת, ההיתר לרפא הושמט ברי"ף וברמב"ם וברא"ש, וכן בפסקי הרי"ד, ונראה שהם ראו בו קביעה רעיונית והנהגה ראויה, ולא קביעה הלכתית מחייבת, ולכן לא העתיקוהו לספרי ההלכה שכתבו.⁸ ויעוין עוד בהשמטת הרמב"ם בשו"ת יחל ישראל (א, מט), וכן במכתבו של בעל המשנה הלכות (יג, רטז) לבעל היחל ישראל יבלחט"א. והרמב"ן (תורת האדם, שער המיחוש, עניין הסכנה אות ו) פירש באופן אחר: 'שמא יאמר הרופא מה לי בצער הזה, שמא אטעה ונמצאתי הורג נפשות בשגגה, לפיכך נתנה לו תורה רשות לרפאות'.

7. וכבר תמה על כך מהרי"ף חיות (ב"ק שם ד"ה ורפא ירפא), ויעוין בתורה תמימה (דברים כב, הערה יח).

8. ראו כעין זה בהסברו של הרמב"ם (שו"ת סי' שצה) להשמטתו את הדין של היזק ראייה בגינה ובשדה, משום 'שאלו דברי חסידות הם'. ויעוין עוד ברי"ף (או"ח תקנא, ב): 'וההיא דהחולץ מדת חסידות היא או במקום שנהגו ולפיכך השמיטוה הרי"ף והרא"ש והרמב"ם, וכעין זה במקום נוסף (יו"ד קנב, א). יעוין עוד בלח"מ (הל' אבל יג, יב), שו"ת פני מבין (יו"ד סי' שכט), בן ידיד (על הרמב"ם, הל' ברכות ז, א), העמק שאלה (קנא, א), חשוקי חמד (עירובין כו, א ד"ה עיר חדשה) בשם הגר"ח"ק. סקירה מקיפה על כלל זה במשנת הרמב"ם, מופיעה במאמרו של הרב עזרא ברנד: כללי השמטת דינים מספר משנה תורה לרמב"ם, המעין נג, ב (טבת תשע"ג) עמ' 50.

בנוסף, אם מקבלים את הטענה שיש איסור או חשש איסור בהליך רפואי שלא נועד לרפא מחולי, נראה שיש לאסור כל שינוי משמעותי בגופו של אדם אם הוא לא מרפא אותו, או לפחות מקל על כאב. ודבר זה לכאורה קשה ממקורות רבים, כגון מה שנאמר בגמרא (שבת פ, ב; פסחים מג, א): 'בנות ישראל שהגיעו לפירוקן ולא הגיעו לשנים, בנות עניים טופלות אותן בסיד, בנות עשירים טופלות אותן בסולת, בנות מלכים טופלות אותן בשמן המור'. וכתב רש"י: 'שהגיעו לפרקן ולא הגיעו – שהביאו שתי שערות, ולא באו לכלל שנים הראויות לכך, ומתביישות בדבר'. וברור שמעשה זה לא בא לרפא אותן. ובמקום אחר (גיטין ע, א) נאמרה עצה לסיוע למי שאינו בקי בדרך ארץ, ונאמר שם שר' יוחנן הסתייע בעצה זו ואמר עליה: 'הן הן החזירוני לנערותי', ואע"פ שלפני השימוש בעצה זו לא היה ר' יוחנן בגדר חולה, והיה אפשר לחשוש שהוא 'סותר גזירת המלך' שציווה על ההזדקנות. וישנם עוד טיפולים רבים מספור הנעשים יום יום בכל בית חולים ומרפאה, שמטרתם אינה ריפוי החולים, כגון טיפולים קוסמטיים. וכאמור, גם דחיית הווסת עצמה היא מעשה מצוי מאוד בדורנו, ונשים רבות מאוד משתמשות לקראת חתונתן באמצעים לדחיית הווסת כדי למנוע מצב של חופת נידה, ויעוין בנשמת אברהם (יו"ד קצג, א) שכתב שגם היתר זה מוסכם על פוסקי דורנו, ובכללם האגרות משה עצמו, וחלקם אף פטרו נשים אלו מחיוב הפרישה סמוך לווסת. ויעוין עוד בשו"ת חלקת יעקב (אה"ע סי' נח-סא) שהאריך בבירור דעות הפוסקים בענייני דחיית הריון ובכלל זה דחיה באמצעות שינוי הורמונלי בגוף האישה, ולא הביא בדבריו כלל סברה של סותר גזירת המלך. וגם בזה כבר דיבר האגרות משה (אה"ע ד, עד), והתיר לזוג שכבר קיים מצוות פריה ורביה לדחות הריון אם יש 'סיבה כלכלית או סיבה נחוצה אחרת', ודלא כמנחת יצחק (ג, כו, ג) שהחמיר והגדיר זאת כ'חסרון בטחון לפרנסה'. ולכאורה לפי דברי האג"מ הנ"ל, היו כל הדברים הללו צריכים להיות אסורים משום שסותר גזירת המלך.

מחומר הקושיה היה נראה שכוונת האג"מ לחלק בין טיפול הנעשה לצורך האדם לטיפול הנעשה לצורך קיום מצווה, שכל עוד מדובר על צורך האדם הדבר מותר ונכלל בגדר הנרחב של ריפוי, ודווקא בטיפול שנעשה לצורך קיום מצוות ה', יש לפקפק האם ה' אכן מעוניין במצווה זו. ועכ"פ עדיין קשה מהשמטת

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

הראשונים, ולמה לא תהא כהנת כפונדקית, ולמה להגדיר את רצוננו לקיים מצוות כנוגד לכבשי דרחמנא.⁹

ראיה מדין אכילה בערב יום כיפור

עוד כתב האגרות משה (או"ח שם):

אף אם נפרש דהקמ"ל הוא שאינו כסותר גזירת המלך משום דהגזירה היתה רק על הזמן עד ששיגו את הרופא והרפואה, ועל ההשתדלות והפסד הממון, שזה שייך לומר גם על הרפואה לצום – מכל מקום פשוט שאף שליכא חשש איסור לפי זה, ליכא עכ"פ חיוב, דהא חזינן שלאכול בערב יום כיפור הוצרך לקרא דדריש חייא בר רב מדיפתי, אף שהטעם לזה פרש"י ביומא דף פ"א ממשמעות הקרא דנקט לה בלשון ועניתם בתשעה, כלומר התקן עצמך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה, ומשמע שמעצמנו לא היינו מחייבין לאכול בערב יום כיפור בשביל זה.

אמנם לכאורה יש לדון על הראיה מדברי הגמרא הללו: ראשית, בדרשתו של חייא בר רב מדיפתי מתחדש שיש בדבר מעלה גדולה ולא רק הכשר מצווה, וכמו שכתב הרא"ש (יומא ח, כב) שמצוות האכילה בתשיעי באה להתענות למחר להראות חובתו של המקום ברוך הוא לישראל, כאדם שיש לו ילד שעשועים וגזר עליו להתענות יום אחד וצוה להאכילו ולהשקותו ערב יום התענית כדי שיוכל לסבול, כך הקב"ה מכל ימות השנה לא צוה לישראל להתענות אלא יום אחד לטובתן לכפר על עונותם, והזהירם לאכול ולשתות ערב התענית. וממילא ייתכן שאף אלמלא דרשה זו היה חיוב להכשיר את עצמו לתענית, ועיקר חידושה של הדרשה הוא המעלה המבוארת בדברי הרא"ש. ובספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א (דרך ה, א) כתב שהאכילה בתשיעי באה לעשות את הצום קשה יותר,

9. יעוין עוד בעניין יחס התורה לפעילות רפואית, במאמרו של פינחס שינמן: רפא ירפא – רשות, מצוה או חובה, בקובץ כבודה של תורה ד, עמ' קפד-קפט.

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

ואף שזה היפך דברי הרא"ש, הנוגע לנידונו הוא שגם מדברי צרור החיים ניתן להבין שחידושה של הדרשה אינו בעצם החיוב להכשיר עצמו לתענית.¹⁰

שנית, ישנם אנשים שמסוגלים להתענות יומיים ברציפות, וכמסופר בגמרא (ר"ה כא, א) על רבא שנהג כן מידי שנה ביום הכיפורים, ודרשתו של חייא בר רב מדיפתי מחייבת גם אותם לאכול בתשיעי.

שלישית, הרי"ף והרמב"ם לא הביאו את דרשת חייא בר רב מדיפתי להלכה, ונראה שלא ראו בהם הלכה פסוקה. ויעוין בזה בטל חיים (שבת ח"ג עמ' לז-נא).

ראיה מדברי רש"י בנוגע לקרבן פסח

עוד כתב האג"מ (שם):

ועיין בפסחים דף ס"ט שחיוב לתקן עצמו לשחיטת הפסח הוא רק משש שעות ולמעלה שכבר רמי חיובא דפסח ליה, ומטעם זה אפשר ליכא חיוב ממש עליה להכין להתענות קודם יוה"כ שעדיין לא רמי חיובא עליה, ולכן רק מחיוב מצוה בפני עצמה הוא האכילה דבערב יו"כ, ורק שהכנה להתענית הוא טעם בעלמא שאינו מעיקר המצוה.

נראה שכוונתו לאמור בגמרא שערל שלא מל ובעקבות זאת התבטל מפסח ענוש כרת, ופירש רש"י: 'ענוש כרת – בשביל שהיה ראוי לתקן משש שעות, מזמן דשחיטת הפסח ולמעלה ולא ניתקן. ולא דמי לטמא ושהיה בדרך רחוקה, שאין יכולין לתקן באותן שש שעות, ומיקמי הכי לא רמיא חיובא עלייהו'.

אולם ראשית, מדברי הרמב"ם נראה שהוא חלוק על רש"י בכך, שהרי כתב (הל' קרבן פסח ה, ד): 'טמא שיכול ליטהר בפסח ראשון, שלא טבל אלא ישב בטומאתו עד שעבר זמן הקרבן, וכן ערל שלא מל עד שעבר זמן הקרבן – הרי זה

10. ויעוין עוד בטעמים שכתבו ראשונים נוספים. דברי הראשונים בעניין זה קובצו במאמרו של הרב דוד ירחמיאל צבי רבינוביץ: מצות אכילה בליל ערב יום כיפור, אור ישראל (מאנס"ל) כט (תשס"ג) עמ' פ-צא.

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

מזיד בראשון. לפיכך, אם לא עשה את השני, אפילו בשגגה – חייב כרת'. הרי שלא חילק בין טמא שיכול היה לתקן עצמו באותן שש שעות לטמא שתיקונו היה קודם לכן, ובכל הטמאים יש חיוב כרת אם לא נטהרו.¹¹ שנית, נראה שיש הכרח להבין שדברי רש"י מתייחסים רק לפטור מכרת ולא לפטור מעצם החיוב (למרות שהתנסח בלשון 'לא רמיא חיובא'), שהרי כאמור לעיל (עמ' נג), הגמרא למדה שהעוסק במצווה פטור מן המצווה מאנשים שנטמאו למת שבוע לפני פסח, ואי איתא שהדבר היתר גמור, לא היה מקום להביא מכך ראייה לעוסק במצווה שפטור מן המצווה. ובאמת כך משמע מדברי רש"י במקום אחר (פסחים צד, ב ד"ה ולא), שכתב לגבי הנמצא בדרך רחוקה: 'ולא אמרינן ליה קום עייל – ואי לא עיילת מיחייבת כרת'. ומשמע שאין זה היתר כללי להישאר בדרך רחוקה, אלא רק פטור מכרת, ונראה שהוא הדין לטמא שלא נטהר.

חילוק הציץ אליעזר בין אונס פנימי לאונס חיצוני

בשו"ת ציץ אליעזר (יד, נו) דן:

אודות חולה שהותר לו לאכול ביום הכיפורים פחות מכשיעור, אם בזמנו עתה שיש תחליף של הכנסת מזון נוזל דרך הורידים (אינפוזיא), אם יש על החולה חיוב להשתדל שיקבל המזון בצורה זאת, כדי שלא יצטרך לאכול דרך אכילה אפילו פחות מכשיעור שאיסורא מיהא איכא, דבכהאי גוונא הא אין זה דרך אכילה כלל.

וכך השיב:

אחרי התבוננות התחשבתית שענין זה מה שהדבר כרוך בהוצאות כספיות, כן יכול לשמש נימוק שלא להצריך לחזר אחרי זה, וביותר יוכל לשמש בזה נימוק

11. [הערת עורך (הרב ד"ר מרדכי הלפרין): מלשון הרמב"ם 'שלא טבלי משמע שמדובר דווקא בטומאה שניתן להיטהר ממנה על ידי טבילה משש שעות ולמעלה, בניגוד להזאה שהיה ניתן להיטהר באמצעותה רק על ידי התחלת ביצועה לפני ערב פסח.] [תגובה להערה (ה.ד.): אין מטרת הגמרא והרמב"ם כאן לפרוט את אופן ההיטהרות מכל הטומאות. הזאה על טמא מת לא נזכרה, כשם שלא נזכרו ציפורי מצורע וקרבת יולדת, אף שהם הכרחיים לטהרתם. לו היה הרמב"ם סבור שיש חילוק בין קודם שש שעות לאחר שש שעות, לא היה כותב בסתמא שכל הטמאים שלא הזו חייבים כרת.]

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

מה שעל ידי כן צריך לחבל בעצמו על ידי הכנסת מחט בוריד במשך יותר ממעת לעת; שכפי שידענו, חוץ מה שעצם הכנסת המחט נתקל לא פעם בקשיים ובחבלה עד שמצליחים להכניסו לוריד, הרי הדבר הזה של המצאותו בוריד גורם לא פעם גם לדלקת בוריד ולוקח מספר ימים ולפעמים עוד יותר עד שמתרפא. ואם כן, י"ל שמשום כך אין חיוב לעשות בכזאת, וגם לא משום מדת חסידות, כפי שמצינו במג"א באו"ח סי' ש"ל סק"א בשם הספר חסידים עיין שם, וכדיבואר.

דהנה, ישנם שני מיני אונסים אשר עבור כן מתירים לו לאדם לעבור על לא תעשה, והמה: (א) אונס שמחוץ לגופו, שהוא כשלעצמו אסור לו לעבור על הלא תעשה ורק משום אונס הקם עליו מבחוץ מתירים לו לעבור על זה, (ב) אונס שבגופו, שמשום מצב גופו הרעוע מתירים לו לעבור על הלא תעשה כפי דין תורה, כדי שלא יסתכן על ידי כן. ונראה לפשוט לחלק ולומר, דהאמור באו"ח סי' תרנ"ו, וכן זה שפוסק הרמ"א ביו"ד (סי' קנז ס"א) הנזכר, שאם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו צריך ליתן הכל ולא לעבור על לא תעשה – כל זה הוא דוקא באונס שמחוץ, דהיינו שחייב מן הדין שלא לעבור, אלא משום דאנוס הוא באפטורו, כההיא דיו"ד סי' קנ"ז שאונסים אותו לעבור, שעל זה מסובים דברי הרמ"א. אבל היכא שאינו חייב מן הדין כלל, כבכגון נידונו שהאונס הוא בגופו, ובמצב חליו מותר לו מן הדין לאכול, אזי אין עליו כל חיוב לבזבז מממונו כדי לאחוז באמצעים כאלה שלא יצטרך לאכול כדרכו כפי שהותר לו (עיין בדומה לזה בנקודות הכסף ביו"ד סי' שמ"א לט"ז סק"ה עיי"ש). ומכל שכן שאינו חייב כאמור לתת לחבול בעצמו עבור כך, כי שבכזה לא מצינו שצריך לעשות בכזאת אפילו כשחייב מצד עצמו והוא אנוס על פי אחרים שאונסים אותו. ועל אחת כמה שאינו חייב בכזאת כשהאונס מצד גופו ופטור מן הדין, באופן שיש איפוא לומר שיש אפילו איסור על כך.¹²

12. [הערת עורך (הרב ד"ר מרדכי הלפרין): ראה מאמרו של הרב צבי גוטמן, הזנה ביום הכיפורים, בספר רפואה והלכה: הלכה למעשה, עמ' 541-549 (תשס"ו), ובאסיא עז-עח, עמ' 27-37 (תשס"ו), ובהערת העורך שם.]

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

והנה, יש לדון מה היסוד להגדרה שלפיה באונס חיצוני האדם 'חייב מן הדין שלא לעבור אלא משום דאנוס הוא בא פטורו', ואילו באונס פנימי 'מותר לו מן הדין לאכול', שהרי לכאורה בין בזה ובין בזה ההוראה למעשה היא שמותר לו לאכול, משום שישנו גורם המאיים על חיי האדם, והדרך להינצל מאיום זה היא בקום עשה של עשיית דבר האסור מן התורה, ולכאורה לא ברור כל כך במה מתבטאת הפנימיות של האונס הפנימי. ולכאורה אין זה דומה לאישה שנבעלת באונס שאין היא בוחרת במעשה, אלא בשתי האפשרויות בהן דן הציץ אליעזר העבירה נעשית בקום עשה על ידי האדם האנוס, וצ"ע להבין את הגדרת החילוק ביניהן. ולאור העובדה שלא הובא מקור מהגמרא ומהראשונים לחילוק זה, ואף מנהג רווח אין כאן, צריך עיון אם אפשר להקל בדין דאורייתא על יסוד חילוק זה.¹³

13. [הערת עורך (הרב ד"ר מרדכי הלפרין): ראה רמב"ם, הלכות יסודי התורה ה', ו באור שמח על הרמב"ם שם, שעל עבירה של התרפאות באיסור, יתכן עונש בידי אדם אם מדובר באונס מחלה, בניגוד לעובר באונס חיצוני שאינו נענש בידי אדם.] [תגובה להערה (ה.ד.): ראשית, יעוין בפר"ח (על הרמב"ם שם) שכתב ליישב באופן אחר את הסתירה בין הלכה ו' שבה נכתב שהמתרפא באיסור נענש להלכה ד' שבה נכתב שהעובר עבירה במקום אונס חיצוני אינו נענש. וכתב הפר"ח: 'וניחא לי דשאני התם שהמיתה ודאית אם לא יעבור וההצלה ודאית אם יעבור משא"כ הכא שאין המיתה ודאית אם לא יתרפא באותו איסור וכן אין הרפואה ודאית כי התם ומשו"ה עונשין אותו ב"ד'. ובמעשה רקח הסכים לדבריו, ונראה שלכך התכוון גם במרכבת המשנה (חעלמא). אמנם הבן ידיד חילק בין מחלה לאונס חיצוני, וקדם בכך לאור שמח, ואף הקשה על הפר"ח: 'ולענ"ד דוחק הוא דהא מסתמא על פי רופא מומחה עסיקינן כי אמר אם יאכל זה יחיה ודאי ואי לא ימות ודאי ואפ"ה עונשין אותו'. וצ"ע. שנית, ייתכן שיש ליישב את הסתירה בין שתי ההלכות, שבהלכה ד' שלל הרמב"ם ענישה בעונש הקבוע לאותה עבירה, ובהלכה ו' כתב שעונשין ביעונש הראוי לו', כלשונו, דהיינו לפי ראות עיני בית הדין, ושמא גם בהלכה ד' עונשים לפי ראות עיני בית הדין. שלישית ועיקר, החילוק שחילק האור שמח הוא הפוך מהחילוק בנידונו: האור שמח הבין ברמב"ם שאונס מחלה הוא אונס גרוע יותר, ולכן במקרה שהדין הוא ייהרג ועל יעבור, העובר ואינו נהרג נענש בבית דין, בשונה מאונס חיצוני שהוא אונס חזק היוצר פטור שחל גם במקרה שהיה צריך להיהרג ולא לעבור. ואילו הציץ אליעזר דן דווקא לומר שאונס מחלה הוא אונס חזק ומשמעותי יותר, שאין כלל עניין למונעו, בשונה מאונס חיצוני שהוא גרוע. ואם כן, דווקא מדברי האור שמח עולה סתירה לכאורה לדברי הציץ אליעזר.]

שצב

ההיתר להיטמא למת מצווה הוא פטור ולא אונס

עוד כתב הציץ אליעזר :

ועוד בה שלישיה, דמצינו להרמ"א בעצמו ביו"ד סי' שע"ד סעי' ג' שפוסק בשם הנמו"י בשם הריטב"א לגבי כהן שמותר לו לטמאות למת מצווה, דאם אינו מוצא שיקברוהו [אלא] רק בשכר, אינו חייב לשכור משלו, אלא מטמא אם ירצה. הרי לנו דאין האדם מחויב להוציא ממון כדי שלא יצטרך לעבור על דבר שהתורה מתירה לו לעבור לפי מצבו שנמצא בו וכו', ואם כן דון מינה במכל שכן לבכגון נידוננו, שהפטור הוא מצד מצב גופו העצמי הרעוע אשר זה אין אפשרות להסיר ממנו, שבודאי איננו מחויב בכהאי גוונא להוציא ממון כדי למצוא תחליף למה שמותר לו מן הדין, ואשר זה לא מוסר ממנו, ויש אפוא גם לומר שכל כהאי גוונא שההיתר נשאר בו, יודו להתיר גם החולקים על הרמ"א שם, ושאין צריכים להוציא ממון למציאת תחליף, ומכל שכן שאין לחבול בעצמו וכנ"ל.

לפי המתבאר לעיל (עמ' שפד), נראה שראיה זו נוגעת רק למקרים שבהם יש פטור (ובכללם פיקוח נפש, שבו דן הציץ אליעזר), ולא למקרים שבהם יש אונס. במת מצווה, מצאנו דרשה מפורשת המתירה ואף מחייבת את הכהן להיטמא לו (ספרא אמור א, ג): 'לנפש לא יטמא בעמיו, בזמן שעמיו שם אינו מיטמא, מיטמא הוא למת מצווה'. במצב של מת מצווה, הכהן אינו אונס, אלא פטור לגמרי מהציווי האוסר להיטמא. וכל הסיבה שאם מוצא אחרים שיקברוהו בחינם אסור לו להיטמא היא שמת כזה אינו מוגדר כמת מצווה (יבמות פט, ב), ולא שמוטל עליו להשתדל להימנע מלהיטמא. ולכן אין מזה ראיה לנידון שלנו.¹⁴

14. ובזה יש להעיר על מה שמובא בשולחן שלמה (ערכי רפואה ח"א עמ' ער) בשם הגרש"ז אורבך, בעניין 'חובת הטירחא למנוע מערב שבת צורך בחילול שבת בשביל פיקוח נפש' (לשון הכותרת שנוספה על ידי העורך). מצוטטים שם דברים שמתייחסים למצב שבו ידוע בשבת שקרוב לודאי שיהיה צורך בחילול שבת, אך אין שם התייחסות לטירחא בערב שבת. [הערת עורך (הרב ד"ר מרדכי הלפרין): יעוין במנחת שלמה קמא (מהדורת תשס"ה), חלק א, סימן ז, ענף א, פרקים ו-]

חילוק השבט הלוי בין טומאת מת לטומאת זיבה

והנה, בגמרא (סנהדרין יב, א-ב) דנו על עיבור שנה כדי לעשות את הפסח בטהרה. ובדעת הסבורים שאין מעברים, כתב השאגת אריה (סי' לח) שסברתם היא שטומאה דחוויה בציבור. ובשו"ת שבט הלוי (ו, קונטרס הקדשים ג, ג-ד) הקשה מכך על הרמ"ה, שבפירושו לגמרא (יד רמה שם, א ד"ה ת"ר¹⁵) כלל בחדא מחתא את טומאת מת עם טומאת זיבה, והרי טומאת זיבה לא הותרה בציבור ולכאורה אין היא שייכת לדיון זה.

ביישוב הקושי, כתב השבט הלוי :

ולתרץ שיטת הרמ"ה נלענ"ד דס"ל דגרע בזה טומאת זיבה מטומאת מת, דכיון דזבים פטורים לגמרי והפטור מחמת אונס מחמת טומאת הזיבה ואונס רחמנא פטריה. וכבר ידוע מה שנשאו ונתנו האחרונים, אם גדר אונס שפטור לגמרי ואין בו צד חיוב כלל, או רק פטור מחמת אונס אבל מחויב נקרא, ועיין מה שנשא ונתן בזה הגאון מהר"י ענגיל באתון דאורייתא כלל י"ג והעלה לחלק בזה בין מצות שבין אדם לחבירו לבין מצות שבין אדם למקום, דבמצות שבין אדם למקום אין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא וכיון דאונס הוא פטור לגמרי [וכאשר כיו"ב פליגי הט"ז עם הדרישה בפטור מתפלה מחמת אונס אם שייך השלמה כמבואר באו"ח סי' ק"ח].

ועיין מה שכתב בזה הגאון הנ"ל עוד בספרו בית האוצר סוף אות א' סוף כלל כ"ו, והשתא יש לומר דטומאת מת כיון דעכ"פ חייב בפסח וחל עליו החיוב עלינו להשתדל שיעשה חיובו לכתחלה, וע"כ ס"ל לר"ש דמעברין לכתחלה וגם בזה ס"ל לת"ק דאין מעברין לכתחלה, אבל בזבים דפטורים לגמרי ואנוסים גמורים הם ואינם בגדר חיוב כלל מה לנו לעבר השנה ולהפך סדרי בראשית עבור הפטור לגמרי, וע"כ ס"ל לת"ק דמכ"ש בטומאת זיבה דאין מעברין לכתחלה, ואולי גם ר"ש יודה דבזה לכתחלה לא, אמנם אם עיברוה דיעבד בזיבה לפי הרמ"ה שכי כן בדברי ת"ק נראה דלכ"ע מעוברת כיון דסו"ס מביאין ע"ז את הרוב לעשות

15. יתנו רבנן : אין מעברין את השנה מפני הטומאה, כגון שהיה נשיא גוסס באדר, ואמדוהו למות בששה ימים קודם הפסח, שהרי אין להם פנאי ליטהר קודם הפסח ; או שהיו רובן טמאים בסוף אדר וכלתה אפר הפרה, ואין יכולין למצוא עכשיו אפר הפרה ; אי נמי בזבין, והיו שופעין והולכין ואין יכולין ליטהר קודם לפסח, אפילו הכי אין מעברין.

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

את הפסח, וממילא ל"ק מה דמעברין על גליות ישראל שנעקרו דשאני התם דעכ"פ מחויבין בק"פ, אמנם אי נימא כהצד דאונס רחמנא פטריה מלעשות אלא שעכ"פ מחויב נקרא אלא שאין בידו לעשות אז יראה הסברא להיפך דרובם טמאי זבים לכ"ע מעברין כיון דנקראים מחויבים אלא שהאונס מעכב וה"ט דרש"י והראשונים לא פי' כהרמ"ה.

והנה, לכאורה לא ברורה סברת החילוק בין טומאת מת לטומאת זיבה: מניין שטמא מת יחייב בפסח וחל עליו החיוב' ואילו הזבים 'פטורים לגמרי ואנוסים גמורים הם'. וכיצד השתנתה ההנחה שאין חילוק בין הטומאות, הנחה שהניח השבט הלוי כשהקשה על הרמ"ה. וקושי זה מתעצם לאור המשך דברי השבט הלוי, שבהם הוא מודה שיש תועלת של ממש בעיבור השנה המאפשר לזבים לעשות פסח.

ומכיוון שכך, שמא יש לומר שהבנת הרמ"ה בדברי הגמרא שונה מהבנת השאגת אריה. ולפי הרמ"ה, מחלוקת התנאים בשאלת עיבור השנה מפני הטומאה אינה מושתתת על המחלוקת אם טומאת מת הותרה או דחוייה בציבור. והבין הרמ"ה שהאוסר לעבר את השנה מפני הטומאה, אינו אוסר משום שסובר שטומאה הותרה בציבור ולכן אין צורך לעבר, אלא משום שסובר שטומאה באשר היא אינה סיבה המצדיקה את עיבור השנה, ואפילו טומאת זיבה המונעת מעשיית פסח. ואכתי צ"ע.

סיכום ומסקנות

(א) ישנה בהלכה אבחנה בין שני מצבים שבהם אין חיוב לקיים את מצוות התורה: מצב של פטור, ומצב של אונס. במצב של פטור, התורה לא ציוותה לקיים מצווה מסוימת, ולכן מעיקר הדין אין איסור להיכנס למצב של פטור. לעומת זאת, במצב של אונס המצווה עודנה בתוקף, אלא שאין אפשרות לקיימה, ולכן אסור להיכנס לכתחילה למצב כזה, ואם אפשר להימנע ממנו, חייבים להימנע מכניסה למצב כזה.

(ב) דין הטמאים שאינם משתתפים בהקרבת קרבן פסח הוא אונס ולא פטור, וכיוון שכך, נראה שבמצב שניתן למנוע את הטומאה, יש חיוב לעשות זאת.

(ג) שימוש בגלולות לדחיית ווסת הוא נפוץ מאוד כיום, אך יש לו תופעות לווי. ייתכן שכאשר תתחדש עבודת הקרבנות, יהיו בנמצא אמצעים לדחיית ווסת ללא תופעות לוואי, ומסתבר אפוא שאם אכן יהיה כך, יהיה מוטל על הנשים שאינן מעוברות ומיניקות להשתמש בהן כדי להיטהר לקראת יום י"ד בניסן ולהשתתף בקרבן פסח.

(ד) בשולי הדברים, יש להתייחס בקצרה להיבט נוסף של טהרת נשים לקרבן פסח: בספר שער הקרבן (פ"ב הערה 10) הסתפק האם בפסח הבא בטומאה שוחטים וזורקין על נידה שי"ד בניסן הוא היום השביעי לנידתה ובערב טבול ותטהר: מצד אחד, היא עדיין לא טבלה, והיא טמאה גמורה ואינה טבולת יום, וההלכה היא שאין שוחטין וזורקין על טמא גמור אלא רק על טבול יום. מצד שני, היא תהיה ראויה לאכילה בערב. עכ"ד. ולכאורה הקביעה שבערב היא תהיה ראויה לאכול צריכה ביאור, שהרי סוף סוף, כרגע היא טבולת יום. ונראה שדבריו מושתתים על ההבנה שטבול יום דזב לאו כזב דמי, וכפי שכתב שם (סד"ה זבים) שמחוסר כיפורים אינו כזב, והוא הדין לטבול יום.

(ה) מכל מקום, כיום כל הנשים מונות שבעה נקיים, ואין נפקא מינה לדיון זה. ומה שיש לדון הוא כיצד לנהוג כשהיום השביעי לשבעה נקיים חל בי"ד בניסן: מצד אחד, ההלכה היא שאין לטבול מבעוד יום (שו"ע יו"ד קצז, ג). מצד שני, דין זה הוא רק מדרבנן, שהרי מדאורייתא – אם היא נידה, היא יכולה לטבול כבר ביום השביעי לתחילת ראייתה ואינה צריכה שבעה נקיים; ואם היא זבה, טבילתה ביום השביעי לכתחילה (רמב"ם הל' איסורי ביאה ד, ו; הל' מקוואות א, ו). והחמרה שלא לטבול ביום השביעי אינה אלא מדרבנן. ומצאנו פוסקים שהקלו בה במצבים מסוימים כגון טבילה כלה לפני נישואיה, וכן בכל אישה בדיעבד אם כבר טבלה ביום השביעי. ויעוין בזה בטהרת הבית (ב, עמי תסז-תצב). ויש לדון אם יש להקל בזה במקום שטבילה מבעוד יום תאפשר לנשים אלו להשתתף בפסח. וצ"ע.

סימן טו

טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

פתיחה

במשנה נאמר שיש לטבול ידיים במקווה לפני אכילת קדשים. דין זה, שהתקבל להלכה על ידי הראשונים, מעורר קושי על תיאור סדר ליל פסח, שבו נוטלים ידיים פעמיים אך לא מוזכרת טבילה של הידיים במקווה. הסימן הנכחי יוקדש לנסיונות ליישוב קושי זה, שהתעורר על ידי המקדש דוד.

לאחר כשישה הסברים שלכאורה יש בהם קשיים שונים, יוצע שבלייל פסח אין חיוב טבילת ידיים משום שכולם כבר נטהרו בטבילת הגוף כולו לפני כניסת החג, והחיוב בנטילת ידיים אינו בגלל טומאה ממשית או היסח דעת שיוצר טומאה ממשית, אלא בגלל חשש לכלוך בעלמא, שנחשב גם הוא לסוג של טומאה.

א. דין טבילת ידיים לקדשים והקושיה המתעוררת ממנו על סדר פסח

מחלוקת בירושלמי

נאמר במשנה (חגיגה א, ה):

נוטלין לידיים לחולין ולמעשר ולתרומה, ולקודש מטבילין, ולחטאת – אם נטמאו ידיו נטמא גופו.

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

בביאור דברי המשנה, נחלקו האמוראים בירושלמי (חגיגה שם) :
כל הן דתנינן מטבילין – בארבעים סאה אגן קיימין. והא תנינן : הנוטל ידיו
למקדש צריך רביעית! א"ר לעזר : כאן בידיים טמאות וכאן בידיים טהורות.
א"ר חנינא בריה דר' הלל : אפילו תימר כאן וכאן בידיים טהורות כאן וכאן
בידיים טמאות – כאן בקודשי מקדש המקודשין וכאן בחולין שנעשו על גב
הקדש.
כלומר : לפי רבי אלעזר רק ידיים שנטמאו בוודאות צריכות טבילה בארבעים
סאה, אבל בסתם ידיים די להם בנטילה בכלי שיש בו רביעית. ואילו לפי רבי
חנינא ב"ר הלל גם ידיים טהורות ('סתם ידיים') צריכות טבילה בארבעים סאה
לשם אכילת קדשים.

דברי הראשונים

רש"י בפירושו לבבלי (חגיגה יח, א) נקט כפירוש ר' חנינא בירושלמי :
נוטלין לידיים לחולין ולמעשר ולתרומה – די להן בנטילה דכלי שאין בו אלא
רביעית מים. ולקודש מטבילין – אבל לאכול שלמים או חטאת ואשם לכהנים
יש מעלה, שצריך להטביל ידים בארבעים סאה, **ואף על פי שאינן אלא סתם**
ידיים שלא נגעו בטומאה דאורייתא המטמאה את כל הגוף.

לדעת רש"י, כל עוד לא נגעו הידיים בטומאה המטמאת את כל הגוף, דינן
כסתם ידיים – בין אם ידוע שנגעו בדברים שאינם מטמאים את כל הגוף (כגון
כתבי הקודש) ובין אם לא השגחו עליהם כלל, ובכל מקרה הן חייבות טבילה
לקדשים.

זאת, בשונה מהפירוש שהובא בפסקי התוס' (שם אות כב), שמתאים לדעת
רבי אלעזר בירושלמי :

מטבילים לקדש – אם נגעו ידים בספר או בדבר הפוסלן, אבל **סתם ידיים סגי**
בנטילת ידיים ברביעית.

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

אף המאירי (שם ד"ה אמר המאירי נוטלין) נקט שלסתם ידיים די בנטילה ברביעית ואין צורך בטבילה.¹

מדברי הרמב"ם נראה בבירור שסתם ידיים חייבות טבילה לקדשים, שכן כתב (הל' שאר אבות הטומאות יג, ג):

היו ידיו טהורות לתרומה והסיע את לבו מלאכול, אף על פי שיאמר: יודע אני שלא נטמאו ידי, הרי ידיו טמאות בהיסח הדעת, שהידים עסקניות. אם לתרומה כן, קל וחומר לקדש, שכל המסיח דעתו צריך טבילה.

דין היסח דעת מקורו במשנה בטהרות (ז, ח) העוסקת בטהרת הידיים לתרומה, ושם מבואר ש'היסח הדעת' מחיל אפילו על ידיים נטולות דין של 'סתם ידיים' ומחייב נטילה חוזרת. הרמב"ם מוסיף על דברי המשנה מסברה שהוא הדין לעניין חובת טבילה לקדשים, ומכאן ברור שלדעתו 'סתם ידיים' חייבות בטבילה.²

בהקדמת הרמב"ם למסכת ידיים מבואר להדיא שדין הטבילה לקודש נאמר גם בסתם ידיים:

אבל לקדש אינה מספיקה נטילת ידים אלא טבילת ידים, בין שהיו ידיו טמאות או סתם ידים – הרי זה מטביל, כמו שנתבאר בשני דחגיגה באמרם 'ולקדש מטבילין'.

1. וכך כתב: 'משנה זו לא באה על טומאת סתם שהידיים סתם שניות הן, מכל מקום די להם בנטילה לטומאה סתם, אפילו לקדש ולחטאת [...] ויש מפרשים שאף בסתם ידים חלוקים על מעלות אלו; שמאחר שהידיים שניות, אין לנו ולידיעתו כלום [...] וראשון נראה לי'. במהדורה הראשונה של מאמר זה (מעלין בקודש לו, עמ' 187) טעיתי וכתבתי שהמאירי מצריך טבילה גם בסתם ידיים, ותוהה אני על הראשונות, ותמהני כיצד הבנתי כן בדבריו. תודתי לרב עזריה אריאל שליט"א שהעמידני על הטעות.

2. ונראה שלדעת רבי אלעזר שפטר סתם ידיים מטבילה לקדשים אין כאן קל וחומר שהרי כל עיקר דין טבילת ידיים לקדשים הרי הוא מעלה יתירה שעשו חכמים בקדשים ואין להחיל עליה דין סתם ידיים, ובוודאי לא בגלל היסח דעת.

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

אמנם במקום אחר (ה' שאר אבות הטומאות ח, ז) כתב הרמב"ם :
מי שנטמאת ידו אחת ונגעה באחרת – האחרת טהורה, ונוטל את הטמאה ודיו.
במה דברים אמורים – לתרומה, אבל לקדש אם נטמאת ידו אחת ונגע בשניה,
טימאה, ושתיהן צריכות טבילה לקדש, אבל לתרומה, בנטילת ידים בלבד
יטהרו ידיו.

ולכאורה ניתן היה לדייק מדבריו שאלמלא נגעה היד הטמאה בחברתה אין
צריך לנוטלה, משום שישתם ידיים פטורות מטבילה, אך לפי האמור לעיל יש
לבאר את דברי הרמב"ם הללו במי שטבל ידיו כבר לאכילת קדשים ולאחר מכן
נטמאה ידו האחת בטומאה דרבנן, המטמאת רק את הידיים. ויעוין עוד בדברי
הרמב"ם בפיהמ"ש (חגיגה ב, ה ומקוואות א, ז).

הרא"ש בהקדמתו למסכת ידיים העתיק את דברי הרמב"ם בהקדמתו
למסכת ידיים הנ"ל.

קושיית המקדש דוד

לאור זאת, הקשה במקדש דוד (טהרות מה, א ד"ה אך) מדוע לא הזכיר
הרמב"ם את טבילת הידיים בתיאורו המפורט לסדר פסח.³ וקושי זה קשה קצת
על דברי חז"ל עצמם במשנה ובגמרא שלא הזכירו טבילה זו, אך במיוחד הוא
קשה על הרמב"ם שתיאר במפורט את כל שלבי סדר פסח בזמן הבית ופָּסַח על
טבילת הידיים. וכך כתב המקדש דוד :

אך בזה יש לעיין על הרמב"ם ז"ל בסדר ערב הפסח, שכתב (ה' חמץ ומצה ח,
ו) : 'ואחר כך מברך על נטילת ידים, ונוטל ידיו שניה כו', ומברך המוציא כו',
(ובהלכה ז) ואחר כך מברך על אכילת הזבח ואוכל בשר חגיגת י"ד, ומברך על
אכילת פסח ואוכל מגופו של פסח כו"', עיין שם. ויש לעיין, הא נטילה לא מהני
לקדשים, וצריך דוקא טבילה (חגיגה יח, ב), ואמאי לא קאמר שקודם אכילת
הזבח והפסח מטביל ידיו במקוה של מ' סאה.

3. וכן התקשה האדמו"ר מטאלנא (בקובץ בית אהרן וישראל פח [תש"ס] עמ' כח), ונשאר בצ"ע.
ודברי המקדש דוד הובאו בקצרה בשערי דעת (ח"ב פ"ה הערה 299).

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

והנה, אפשר היה לומר דזה דלקדש מטבילין הוא דוקא בנטמאו ידיו ודאי, ולא בסתם ידיים, ובירושלמי חגיגה פ"ב הלכה ה' אמרינן כן לחד תירוצא, ולאידך תירוצא שם אף סתם ידיים צריכים טבילה לקדש, עיין שם. אך הרמב"ם ז"ל בהקדמתו למסכת ידיים כתב להדיא דאף סתם ידיים שאינו יודע אם נטמאו צריכים טבילה לקדש, עיין שם. וצ"ע.

מלבד זאת קשה, דאי איתא שנוטלים ידיים לאכילת הקרבן, הדבר אמור לייתר את נטילת הידיים שנוטלים למצה, ומדוע נקטה המשנה בסתמא שיש ליטול ידיים למצה, ולא סמכה על טבילת הידיים שבהכרח מתבצעת קודם לכן?

ב. הסברים שונים לשיטת הרמב"ם

הסבר הרב אליעזר פישוהוף

בהערות נתיבי דעת (על המקדש דוד שם [מהד' זכריש] אות ד*) כתב ליישב בשם הרב אליעזר פישוהוף, שהסיבה שלא הוזכרה טבילת ידיים לפני אכילת הזבח והפסח היא ש'בלאו הכי טבל ידיו כבר בתחילת הסעודה מחמת הנגיעה בבשר הקדש, וטבילה זו עולה לו. ועל הקושי ממה שצריך ליטול ידיים פעמיים במהלך ליל הסדר, ואין אומרים שהנטילה הראשונה תעלה לו, תירץ שיש לחלק בין שני עניינים שונים: היסח דעת שיוצר חשש טומאה, והיסח דעת שיוצר הפרדה בין מצוות שונות. הנחת היסוד היא **שבלייל הסדר האדם שומר על טהרת ידיו ואין היסח דעת שיוצר חשש טומאה, ולכן הטבילה שטבל בתחילת ליל הסדר מספיקה לאכילת הקרבן בהמשך הלילה ובסופו**. לעומת זאת, כדי שהנטילה שנטל בתחילת הסדר לאכילת דבר שטיבולו במשקה תעלה לאכילת המצות, יש צורך להצמיד את שתי האכילות זו לזו בלי להסיח את הדעת. ולא משום חשש טומאה, אלא משום 'דתקנת נטילת ידיים לפת ותקנת נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה, תרי תקנות הן. ואמנם אם נטל ידיו פעם אחת, מהני גם לזה וגם לזה, אבל אם נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ואחר כך הסיח דעתו מאכילה, ובא לאכול פת, הרי חלה עליו שוב חובת נטילה לפת, ואע"פ שיודע שידיו טהורות'.

דברי הרב פישוהוף הובאו ביתר הרחבה בעלון שאל נא (בהוצאת מכון תורת הטהרה; גיליון ג, אב-אלול תשע"ז, עמ' ז). וכעין זה כתבו לתרץ בהגדה של פסח לימי בית המקדש השלישי (עמ' עב הערה ע): 'דמיירי באופן שכבר טבלו ידיהם קודם הסעודה', ובספר והשב את העבודה (פ"ט הערה קיא): 'דלכאורה כל אחד היה טובל ידיו קודם תחילת הסדר'.

והנה, לכאורה ישנם מספר קשיים בהסבר זה: ראשית, בגמרא (פסחים קטו, א) מבואר שהנטילה השנייה נתקנה מחשש טומאה, ולא בגלל היסח דעת כשלעצמו. דהגמרא מקשה: 'למה לי נטילת ידים תרי זימני, הא משא ליה ידיה חדא זימנא', ומתרצת: 'כיון דבעי למימר אגדתא והלילא, דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה ונגע'. והראשונים ביארו שחוששים שנגע בבשרו או שחוששים שנגע בדבר טינוף: כן כתבו הר"י (כה, א בדפיו), ר"ח (ד"ה אדבריה), רש"י (ד"ה אסחיה), רשב"ם (ד"ה אסחיה), מחזור ויטרי (סי' נו), פסקי הר"ד (שם), הר"י מלוניל (פירוש הגמרא שם ד"ה נטל), משמעות הרשב"א (שו"ת א, קצב-קצג), המאירי (ד"ה אע"פ), הרא"ש (שם י, כו; י, כח; סדר פסח בקצרה; שו"ת יד, ה), הר"ן (חי' שם ד"ה דלמא), הפרדס (נביו, שער המעשה ד"ה ואחר) ורבינו מנוח (הל' חמץ ומצה ח, ג). וראשונים נוספים גרסו תיבת 'ונגע' בלי לפרש במה נגע: המנהיג (הל' פסח עמ' תפח) ומהר"ם חלאוה (שם ד"ה נטל). והרב פישוהוף לדרכו נדחק לומר שהרמב"ם לא גרס תיבת 'נגע', ולא פירש את החשש ככל הראשונים הללו.⁴ ובדבריו נזכרו רק הר"י ר"ח ורש"י, אך כאמור מדובר בראשונים רבים מאוד. ולפי זה נמצא שהחשש הוא מטומאה, ולא מהיסח דעת כשלעצמו. וכן הנוסח ברוב כתבי היד של הגמרא.⁵ וקשה לומר שהרמב"ם הלך בדרך שונה מכל הנך.

4. וצ"ח לתוס' (ברכות מב, א ד"ה אלי) שמשמע מהם שלא גרסו 'ונגע'. אמנם נראה שאין מדבריהם ראיה שלא גרסו תיבה זו, דהם העתיקו רק את הנצרך להם, והוא שהיה היסח הדעת המצריך ברכה, ולא טרחו להעתיק את דברי הגמרא בשלמותם.

5. מינכן 95, קולומביה, אנאלאו, בהמ"ל נ"י, וטי' 125. ובשני כ"י ליתא: מינכן 6, וטי' 109.

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

שנית, הרמב"ם (הלי' ברכות ו, יז) כתב:

נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהן לכל היום, ואינו צריך ליטול את ידיו לכל אכילה ואכילה; והוא שלא הסיח דעתו מהן, אבל אם הסיח דעתו מהן, צריך ליטול ידיו בכל עת שצריך נטילה.

והרי כאן לא מדובר על שתי תקנות שונות שהיסח הדעת מונע מהן להצטרף, אלא על נטילה שמעיקרא נעשתה לצורך אכילת פת, ובכל זאת צריך להימנע מהיסח דעת. ולכאורה מוכח מזה שהיסח הדעת לא רק מפריד בין תקנות שונות, אלא מפריד בין הנטילה ובין האכילה שאחריה. והרב פישאוף כתב ליישב, שמלשון הרמב"ם נראה שהיסח הדעת כשלעצמו פוסל, ובשונה מרש"י (חולין קו, ב ד"ה ומתנה) שכתב שהיסח הדעת הוא מטומאה: 'ובלבד שיזהר מלטנפם ומלטמאם'. ונראה שכוונתו לדייק זאת מכך שהרמב"ם לא הזכיר טומאה. אך לכאורה לא ברור כיצד מיושב הקושי, דסוף סוף חזינן שהיסח הדעת פוסל את הנטילה אף כשנעשתה מעיקרא לצורך אכילת פת.

מלבד זאת, לכאורה קשה מאוד לומר שהיסח הדעת אינו מחשש לטומאה, דהא במקור הדין דנטילת ידיים שחרית המועילה לכל היום (חולין קו, ב) כלל לא נזכר שאין להסיח דעתו, ומקור דברי הרמב"ם בעניין זה הוא במשנה (טהרות ז, ח), וכפי שכתב הכס"מ על אתר. ובמשנה זו מבואר להדיא שהיסח הדעת פוסל משום חשש טומאה:

מי שהיה טהור והסיע את לבו מלאכול – רבי יהודה מטהר, שדרך טמאין פורשין ממנו, וחכמים מטמאים. היו ידיו טהורות והסיע את לבו מלאכול – אף על פי שאמר יודע אני שלא נטמאו ידי, ידיו טמאות, שהידים עסקניות.

הרמב"ם בפירושו למשנה זו כתב:

הידים, הכל מודים שהן מתטמאות בהסח הדעת לענין התרומה. וטעם הדבר, כמו שאמר שהידים עסקניות, כלומר מרבות למשמש, **ושמא נגע בטומאה ולא ידע**. וזה מכלל שמונה עשר דבר שגזרו, שהידים פוסלין את התרומה ואף על פי שאין ידוע להן טומאה.

לכאורה אין בלשון הרמב"ם בהלכות כדי ללמד שהוא הבין את מהות היסח הדעת בשונה מהמשנה ומדבריו בפירוש המשנה. מלבד זאת, גם כאן לא מדובר רק על רש"י אלא על ראשונים רבים שהעתיקו בהסכמה את דברי רש"י: הראב"ה (תשובות סי' א'קט) האו"ז (א, עד), הרשב"א (שם ד"ה אמר; תורת הבית הארוך ב"ו ש"א, דף עב ע"א), הריטב"א (שם ד"ה אמר), הרא"ש (שם ח, יב; שו"ת מח, ה), הר"ן (חי' שם ד"ה אמר), רבינו ירוחם (נט"ז ח"ו, דף קמו ע"ג) הטור (או"ח סי' קעד), הנמוקי יוסף (שם ד"ה ובלבד) וההגהות אשרי (ברכות ב, יא הגהה א). וצריך לומר שהרמב"ם נחלק על כל הראשונים הללו, וזה דוחק. ובדברי הרשב"א והטור מבואר שהבינו שרש"י והרמב"ם לדבר אחד נתכוונו, וכן מבואר בדברי הכס"מ שם.

שלישית, לכאורה לפי דרכו של הרב פישוהוף יש קושי בהבנת מהות היסח הדעת שמצריך נטילה שנייה למי שנטל ידיו לכרפס. דבשלמא לרש"י וסיעתו, היסח הדעת הוא כזה שיוצר חשש שהידיים נגעו בדבר המטמא או המטנף אותו. אך לפי הבנת הרב פישוהוף ברמב"ם, שהיסח הדעת פוסל אף כשהידיים נשמרו מטומאה, לא ברור מהי מהותו של היסח דעת זה, ומה מגדיר אותו. ואולי הבין הרב פישוהוף שהיסח הדעת היינו שהאדם עוסק בדבר שאינו אכילה. אך לכאורה יש בזה קושי, דאם סתם נטילה בתחילת היום מהניא, מדוע הנטילה לכרפס לא מהניא. וצריך לומר שעצם העובדה שמקיימים בנטילה מצווה אחרת מפחיתה מהיכולת שלה לעלות גם לנטילה דמצה. אך לכאורה לא ברור מה סברת הדבר.

רביעית, עיקר הסברו של הרב פישוהוף הוא שטבילת הידיים 'לא הוי מסדר ליל הפסח'. ולכאורה הדבר אינו מובן, דסוף סוף יש צורך בטבילה אחת כחלק מליל הפסח. ואף אם נוקטים שהיסח הדעת אינו פוסל ואין צריך לטבול פעם נוספת אחרי שטבל בתחילה, אין זה מבטל את הצורך לטבול ידיים עכ"פ בתחילת ליל הסדר. ואולי הבין הרב פישוהוף שהטבילה הראשונה נעשית הרבה לפני ליל הסדר, כאשר שוחטים את הקרבן או כאשר מוליכים אותו מהעזרה אל מקום אכילתו. אך זה לכאורה אינו מוכרח, דאין דין שאוכלי הקרבן הם אלה ששוחטים או מוליכים אותו, ובהחלט קיימת אפשרות שאדם אחר הוליד את הקרבן ועתה האוכלים צריכים לטבול את ידיהם. וגם אי נימא שראש

החבורה מוליך את הקרבן, סוף סוף שאר בני החבורה לא מוליכים אותו, ועליהם לטבול כחלק מסדר ליל הפסח.

הסבר האורה ושמחה

בספר אורה ושמחה (בראנדסדורפר; על הרמב"ם הל' חמץ ומצה ח, ו אות ב) כתב הסבר דומה במקצת להסברו של הרב פישהוף, והוא שיש הבדל מהותי בין נטילת ידיים לאכילת פת חולין ובין נטילה לתרומה וכן טבילת ידיים לאכילת קודש: 'דנטילת ידיים לאכילה אינו לטהר הידים, אלא יש דין לאכול בידים נטולות. מה שאין כן נטילת ידיים לקודש ולתרומה הוא משום טהרת ידיים'. ואת זה ביסס על דברי הגר"ח מבריסק בחידושו לש"ס (סי' קמג; על פסחים מו, א), שהגדיר כך את מהות נטילת ידיים. ולפי זה כתב האורה ושמחה שהיסח הדעת שנוצר באמירת ההגדה מצריך נטילת ידיים לאכילת המצה, אך לא מצריך טבילת ידיים לאכילת הפסח. וכך נכתב בחידושי הגר"ח שם:

הרמב"ם ס"ל דהנטילה דחולין אינה מעין נטילה דתרומה, שהיא מעשה טהרה והיתר, אלא דהוא דין מעשה מצוה שתקנו חכמים ליטול ידיו לאכילה. ולכן בתרומה שהוא מעשה טהרה, וכל דינה היא להפקיע טומאת הידים, לא בעינן לזה, רק שלא יהיה על הידים טומאה. אולם בחולין, דדין הנטילה היא מעשה מצוה ליטול ידיו לאכילה, ואין זה טהרה והיתר איסורין, אלא דין מצוה הפירוש שחייבו חכמים שיהיו ידיו נטולות לאכילה – על כן צריך לאכילה החפצא דידיים נטולות, מה שאין כן בתרומה דאינו אלא מתיר ומטהר, בזה אין הדין שצריך חפצא דידיים נטולות, ולא שייך זה אלא בחולין, שהנטילה היא מעשה מצוה ולא מטהר.

אמנם לכאורה גם בזה יש דחקים: ראשית, לא ברור מה הגדרתן ומהותן של 'ידיים נטולות', ומה ההבדל בפועל בין ובין ידיים שאינן נטולות. אם מהותה של הנטילה לחולין 'אין זה טהרה', אזי מדוע שנטילה זו תופקע כאשר יש חשש שהאדם נגע במקום טמא או מלוכלך? ומהו המדד שעל פיו נקבע מתי יד הופכת בחזרה מנטולה לאינה נטולה? שנית, הרמב"ם התנסח בלשון דומה מאוד ביחס לנטילת לחולין ולתרומה: ביחס לחולין כתב (הל' חמץ ומצה ח, ו): 'נוטל ידיו שניה שהרי הסיח דעתו', וביחס לתרומה כתב (פיהמ"ש טהרות ז, ח הנ"ל): 'הידיים, הכל מודים שהן מתטמאות בהסח הדעת לענין התרומה'. ובפשטות

תה

נראה שהמושג היסח הדעת מתפרש באותו אופן בשני המקומות, והיסח דעת זה מצריך נטילה בין בחולין ובין בתרומה. שלישית, במקום אחר (הל' מטמאי משכב ומושב י, א) פירט הרמב"ם מהם דברי חבירות, ובין היתר כתב: 'ויזהר בנטילת ידים ובטהרתן'. ומשמע שהנטילה לחולין מטהרת את הידיים.

כדי ליישב את הקושי השני והשלישי, היה נראה לומר שמה שכתוב 'אין זה טהרה' אין הכוונה לומר שהנטילה לא נועדה כלל לטהרה, אלא שלא נועדה רק לטהרה. וכך נראה גם מדברי הגר"ח שם לעיל מינה שיש שני דינים בנטילת ידיים לחולין, שהביא את דברי הרמב"ם (הל' ברכות ו, א) וכתב שהרמב"ם 'כתב ב' הטעמים דנטילת ידים: משום טומאה ומשום לכלוך'. ולפי זה היה ניתן להבין שמצד ההיבט של הטהרה אכן קיים דמיון בין נטילה לחולין לנטילה לתרומה, ובשתייהן קיימת מגמה של העלאה מטומאה לטהרה, אלא שבנטילה לחולין יש היבט נוסף של ידיים נטולות, שעליו נאמר 'אין זה טהרה'. אך מהלשון: 'אינה מעין נטילה דתרומה, שהיא מעשה טהרה והיתר', נראה שאין חפיפה בין הנטילה לחולין לנטילה לתרומה. ואולי המעתיק לא דק. וכידוע, חידושי הגר"ח על הש"ס לא נכתבו ולא נערכו על ידי הגר"ח ואף לא על ידי בניו. ומיהו הקושי הראשון עדיין קיים, דלא הוגדר מהן ידיים נטולות. ואין לומר שנטולות היינו נקיות מלכלוך, וכדמשמע מלשון הגר"ח הנ"ל שאלו הם שני הדינים. דהא אי איתא שזו מהות הנטולות, לא היה לו לגר"ח להפריד בין נטילה שהיא מעשה טהרה לנטילה שהיא מצווה עצמית. דהא גם ניקוי מלכלוך הוא מכשיר ומטהר ולא מצווה עצמית. וצ"ע.

ומכל מקום, מבואר בגמרא שהנטילה בליל הסדר נובעת מכך שהיה היסח הדעת. ומלשון הרמב"ם הנ"ל מפורש יוצא שהיסח הדעת מצריך נטילה לתרומה, ולכאורה די בזה כדי לשלול את האפשרות לומר שהיסח הדעת מצריך נטילה רק לחולין ולא לתרומה וקדשים, שהיא לכאורה האפשרות שהעלה האורה ושמחה. ומלבד זאת קשה שגם לפי דברי האורה ושמחה, סוף סוף מתבצעת טבילת ידיים לצורך אכילת הפסח, ועדיין קשה שחז"ל והרמב"ם לא הזכירו כלל את קיומה של טבילה זו, וכעין הקושי הרביעי הנ"ל על הסבר הרב פישהוף.

הסבר הרחב ידים

בספר רחב ידים (בלייער; עמ' יג ד"ה ואולי) האריך בביאור שיטת הרמב"ם ושיטת רש"י בעניין טבילת ידיים לקודש,⁶ ובהמשך לדבריו הציע ליישב גם את קושיית המקדש דוד מהשמטת טבילת ידיים בתיאורו של הרמב"ם לסדר פסח:

6. בין דבריו דן הוא בטעם לאי-הגבהת בשר הפסח בזמן המקדש. בגמרא (פסחים קטז, ב) נאמר: 'אמר רבא: מצה צריך להגביה ומרור צריך להגביה. בשר אין צריך להגביה, ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ'. והרמב"ם (הל' חמץ ומצה ח, ד) כתב: 'ומחזיר השלחן לפניו ואומר: פסח זה שאנו אוכלין, על שם שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, שנאמר: 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'; ומגביה המרור בידו ואומר: מרור זה שאנו אוכלין [...] ומגביה המצה בידו ואומר: מצה זו שאנו אוכלין [...] ובזמן הזה אומר: פסח שהיו אבותינו אוכלין בזמן שבית המקדש קיים'.

מדברי הרמב"ם מפורש יוצא שגם בזמן הבית אין מגביהים את הפסח, אלא רק את המצה והמרור. ולכאורה דברי רבא לא באו אלא למנוע מהגבהת בשר שלא בזמן הבית, שדווקא אז הוא נראה כאוכל קדשים בחוץ, ולא מהגבהת בשר הפסח בזמן הבית. ובספר רחב ידים (עמ' יד ד"ה ובעמדי) כתב שהטעם לכך הוא שידיו טמאות ולכן אינו יכול להגביה את הפסח. אמנם כבר הקשה עליו בספר אורה ושמחה (בראנדסדורפר; על הרמב"ם הל' חמץ ומצה ח, ד אות א סוד"ה וראיתי בספר) שאם הידיים טמאות לקודש, היה צורך להטבילן לפני אכילת הפסח, והרי הרמב"ם לא הזכיר טבילה לפני האכילה.

ובאמת נראה יותר שדברי הרמב"ם הללו אינם עניין לנידונו, וטעמו הוא כמבואר בספר כרוב ממשח (אלפסי; על הרמב"ם הל' חמץ ומצה שם): ולי יראה דרבינו מפרש בדברי רבא שאמר אין צריך היינו אף בזמן שבית המקדש קיים, דאי לאו הכי היה לו לומר אסור להגביה. אלא ודאי דדברי רבא קאי אזמן שבית המקדש קיים. והיינו טעמא, דוקא מצה זכר לחירות ומרור זכר לוימרור צריך להגביה. ועוד, דגופו של כבש אין שייך להגביהו כולו. ולזה דוקא מצה ומרור. אחר הדברים האלה, כתב לי הרב הלל בן שלמה שליט"א: 'מלשון הגמרא שלפנינו נראה שישנם שני טעמים: (א) אין צורך להגביה. (ב) ולא עוד אלא שנראה וכו'. ולפי הטעם השני, יש איסור להגביה (או על כל פנים מן הראוי להימנע מכך). ולכן ניתן לבאר כמו שכתב בכרוב ממשח, שהטעם הראשון שאין צורך בכך, נאמר על זמן הבית, ואילו הטעם השני, נאמר על זמן החורבן. ברי"ף וברא"ש נראה שנקטו רק את הטעם השני, וגרסו: 'אין צריך להגביה שמא יאמרו בשר זה לפסח' (וכפי שמרחיב בשו"ת מהרי"ל סימן נח, בביאור שיטת הסמ"ג והגאונים, שלא גרסו את המילים 'ולא עוד', שאין לחשוש בבהמה שחווטה לומר על בשרה שהוא לפסח). גם בראשונים רבים אחרים אנו מוצאים חשש זה (אלא שלרש"י חשש שנראה כמקדיש, ולרשב"ם, שהקדיש

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

דאין זה הלכה באכילת הקרבן כמו שיטת רש"י, רק הוא הלכה בטומאת ידיים שכדי לסלק טומאתן בעי טבילה. ושם לא מיירי, רק מה ששייך לעיקר קרבן גרידא, כמו שאר דברים שזכר שם, כמו ברכה ועל השובע. על כן לא נזכר שם.

לכאורה גם בהסבר זה יש קושי, דסוף סוף אם יש צורך בטבילה לפני אכילת הפסח, היה על הרמב"ם להזכיר זאת – בין אם יסוד הדין הוא בכך שהקרבן צריך להיות טהור כפי שהבין הרחב ידיים בדעת רש"י, ובין אם יסוד הדין הוא בכך שידיו של האדם צריכות להיות טהורות בעת האכילה. והרי עניינו של הרמב"ם לתאר את סדר פסח ולא רק את מה ששייך לעיקר קרבן, והוא מזכיר את נטילת הידיים שלפני ברכת המזון (ה"י) ואת ברכת בורא פרי הגפן על הכוסות השונות (מלבד כוס שלישי שאולי הדבר כלול במה שכתב שמברך עליו ברכת המזון). ואם גם הטבילה היא חלק מסדר פסח, קשה לכאורה לומר שמקומה נפקד מתיאור מפורט זה רק מכיוון שהיא הלכה בטומאת ידיים ולא דין בעיקר הקרבן.

עוד כתב הרחב ידיים (שם ד"ה ויש) ביישוב דברי הרמב"ם, שחזר בו מדבריו בפירוש המשנה, ובמשנה תורה (הל' שאר אבות הטומאה פרק ח) נקט שדין טבילת ידיים לקודש לא נאמר בסתם ידיים אלא דווקא בידיים שנטמאו. אך לכאורה אין ביסוס מספיק בדברי הרמב"ם במשנה תורה לכך שהוא חזר בו מדבריו בפירוש המשנה, ואדרבה, מדבריו שם בפרק יג לעניין היסח דעת מוכח שלא כך.

קודם לכן; ולרש"י ותוספות הסוברים שאסור גם בשחוטה לומר שבשר זה לפסח, ההגבהה היא ממש איסור. הרמב"ם אינו מזכיר את ההגבהה, אך גם אינו מזכיר איסור להגביה. נראה, כי דבריו הם בהתאם לשיטתו, שאינו מזכיר כלל את האיסור לומר על בשר שהוא לפסח, וכנראה בהתאם לפירוש רבינו חננאל על הסוגיה (פסחים נג, ב), שאין לחשוש לכך, שאדם לא מתנדב בשר לקרבן – וכפי שהרמב"ם פוסק (הל' מעשה הקרבנות יז, ט) כדעת רבי שמעון, הפוטר את המתנדב שלא כדרך המתנדבים. עכ"ל.

הסברים נוספים והקשיים שבהם

הסבר נוסף כתב בספר והשב את העבודה (פ"ט הערה קיא) בשם ספר משמר הלוי על מסכת חגיגה: לאחר נטילת הידיים לאכילת מצה, הידיים יוצאות מגדר סתם ידיים, וכבר אינן טעונות טבילה לקדשים. דא עקא, שלא ציין את המקור המדויק בספר משמר הלוי, ולא מצאתיו במשמר הלוי, ולא אדע על מה אדניו הטבעו.

והנה, דין טומאת עמי הארץ אינו נוהג ברגל (חגיגה כו, א; רמב"ם הל' מטמאי משכב ומושב יא, ט). והיה מקום להציע שמכיוון שכך גם הצורך בטבילת ידיים לאכילת קדשים אינו קיים ברגל. אולם נראה שאין לומר כן, דמאי חזית לתלות את שני העניינים זה בזה. ובפשטות מדובר בדינים שונים לחלוטין, שאין זיקה ביניהם. וכשם שהצורך בנטילת ידיים לאכילת פת ודבר שטיבולו במשקה לא בטל ברגל, כך גם הצורך בטבילת ידיים לאכילת קדשים. שו"ר שתירוץ זה הוצע ונידון על ידי השמועת חיים (ערבי פסחים סי' קג עמ' תצו-תצז), יעו"ש.

עוד היה מקום להציע, שהבית שבו נאכל הקרבן נידון כמקדש, וכדחזינן שיש לאכול את הקרבן דווקא בתוכו ואסור להוציאו ממנו, ולכן חל בו הדין דאין טומאת ידיים במקדש (פסחים יט, א; רמב"ם הל' שאר אבות הטומאות ת, ו). ומדברי הרמב"ן (חולין לג, א ד"ה ליתכשרו) משמע שכל ירושלים חשובה מקדש לעניין הא דאין טומאת ידיים במקדש. אולם גם הסבר זה קשה: ראשית, הדמיון בין הבית שבו נאכל הקרבן ובין המקדש הוא חלקי ומסוים, וקשה מאוד ללמוד ממנו לדין טומאת ידיים. שנית, נראה שגם במקדש יש איסור לעבוד ולאכול קדשי קדשים בטומאת ידיים, וכפי שהאריכו להוכיח בקהלות יעקב (זבחים ס"י טז) ובעלי תמר (חגיגה ב, ה ד"ה ולקודש וד"ה והא תנינן). ולא התחדש אלא שאין הידיים מטמאות את מה שהן נוגעות בו, אך האדם נדרש לטהר אותן. שלישית, הרמב"ן (שם) בתירוץ הראשון נקט דהא דאין טומאת ידיים במקדש הוא דווקא בכהנים, שזריזים הם, ולא בבעלים. איברא דעל כך היה ניתן להשיב שבני חבורה זריזים הם (שבת כ, א; פסחים פה, א) ודינם ככהנים לעניין זה.

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

עוד היה ניתן להציע שנטילת ידיים נתקנה רק על מאכל שהוכשר לקבל טומאה באחד משבעת המשקים (ראה משנה מכשירין ו, ד), ומציאות זו מתקיימת בכל הקרבנות כשמבשלים אותם במים. ויצא מכלל זה הפסח שאינו נאכל אלא צלי (שמות יב, ט; זבחים נו, ב), ואינו מוכשר לקבל טומאה. אך גם הסבר זה אינו נראה, דהא חיבת הקודש מכשירה את כל הקרבנות לקבל טומאה אף ללא הכשר בשבעת המשקים (חגיגה כד, ב וחולין לג, א; ורמב"ם הל' שאר אבות הטומאה יב, יג והל' טומאת אוכלין י, יז), ובכלל זה קרבן פסח.

ועוד היה אפשר להציע שכשם שמצינו כמה הקלות בהלכות קרבן פסח המבוססות על כך שבני חבורה זריזין הם (שבת שם ופסחים שם), כך גם בעניין טבילת ידיים לקדשים הקלו חכמים. דהא כל טומאת ידיים אינה אלא מדבריהם, והם אמרו והם אמרו. וכשם שלא גזרו טומאה על קרבן פסח שיצא חוץ למחיצתו (פסחים שם; רמב"ם הל' שאר אבות הטומאה ח, ה) משום שבני חבורה זריזים ואינם צריכים לסייג זה, כך לא גזרו טומאת ידיים אצל פסח משום שבני חבורה זריזים וישמרו ידיהם בטהרה. והתוס' (פסחים שם ד"ה דבני) אף כתבו: 'במידי דשייך לפסח, כגון יוצא, זריזין בני החבורה יותר מכהנים'. אך גם הסבר זה קשה, דמהיכא תיתי לומר שלא גזרו, אחר שלא מצאנו כל גילוי לכך בדברי חז"ל ובראשונים. וקשה מאוד לומר שהדבר נלמד מסתימת המשנה והגמרא שלא הזכירו טבילת ידיים, דהא אי איתא שיש כאן יוצא מן הכלל, היה על חז"ל להשמיע זאת בדרך חיובית ולא בסתימה. ואמנם הרמב"ם (שם) כתב:

בשר קודש שיצא חוץ למחיצתו, הרי הוא ספק אם מטמא את הידים או אינו מטמא. לפיכך, אינו מטמא, שספק טומאת הידים טהור, כמו שיתבאר. ואם בשר פסח שיצא חוץ לבית הוא, הרי הוא טהור; בני חבורה זריזין הן.

ומבואר שבפסח מקלים במילי דטומאת ידיים. אך לכאורה פשוט שאין הדברים נוגעים לנידון דידן.

בזמן המקדש אכילת הפסח הייתה קודמת לאמירת ההגדה

והנה, אלמלא תיאורו של הרמב"ם לסדר פסח, היה ניתן להבין שבזמן הבית לא השתהו זמן רב באמירת ההגדה לפני האכילה. דבמשנה לא מוזכרת השתהות כזו, אלא רק בגמרא. ולשון המשנה (פסחים קיד, א) היא: הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת. הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, אף על פי שאין חרוסת מצוה. רבי אליעזר ברבי צדוק אומר: מצוה. ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח.

וכבר עמדו כמה מחברים⁷ על כך שבפשטות נראה שכל אלו הובאו בזה אחר זה: הירק המטובל בחזרת, מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, וגופו של פסח. והם לא הובאו לקישוט בעלמא אלא לאכילה, והפסח לא הוצא מהתנור כדי שיתקרר בזמן אמירת ההגדה, אלא לאכילה.⁸ ואכילת כל אלה היא שמעוררת את שאלות הבן ואת אמירת ההגדה, המוזכרות במשנה הבאה (קטז, א):

מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו. ואם אין דעת בן אביו מלמדו: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה? שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות, הלילה הזה מרור? שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי? שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים? ולפי דעתו של בן, אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה.

נראה שיש מקום לסייע לדרך זו מכך שעניין נטילת הידיים הכפולה בליל הסדר מוצג בגמרא כדבר שעדיין לא היה ברור ופשוט בתקופת רב פפא (קטז, ב):

אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש: נטל ידיו בטיבול ראשון, נוטל ידיו בטיבול שני. אמרוה רבנן קמיה דרב פפא: הא בעלמא איתמר, דאי סלקא דעתך

7. פרקי מועדות (עמ' 171 ואילך, ובעיקר מעמ' 182); טל חיים (פסח עמ' תקכט ואילך); הרב יהודה זולדן, זמן אכילת הפסח בליל הסדר, מעלין בקודש כא (אדר ב' תשע"א) עמ' 101-115.

8. יצוין כי בספר ירושלים במועדיה (פסח עמ' קנח) כתב 'שצריך הפסח להיות אז שלם, כל זמן ההגדה', ובשונה מהאמור כאן.

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

הכא איתמר, למה לי נטילת ידיים תרי זימני? הא משא ליה ידיה חדא זימנא! אמר להו רב פפא: אדרבה, הכא איתמר. דאי סלקא דעתך בעלמא איתמר, למה לי תרי טיבולי? אלא מאי, הכא איתמר? נטילת ידיים תרי זימני למה לי, הא משא ליה ידיה חדא זימנא. אמרי: כיון דבעי למימר אגדתא והלילא, דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה ונגע.

מכך שהיה צריך לדון ולבאר 'למה לי נטילת ידיים תרי זימני' עד כדי כך שרבו סברו שדרשת רב חסדא אינה מתייחסת לפסח, נראה בפשטות שהדבר לא היה מושכל ראשון. ואמנם הרמב"ם בתיאורו לסדר פסח לא הבחין בעניין זה בין זמן הבית לזמן גלות. אך ייתכן שהרמב"ם לא נחלק על כך שבזמן שבית המקדש היה קיים לא היו שוהים לפני אכילת הקרבן, והסיבה שלא נחית לכך היא שתכלית תיאורו לסדר פסח בזמן הבית אינה תיאור היסטורי של מה **שהיה**, אלא תיאור הלכתי-מעשי-שימושי של מה **שיהיה**.⁹ ומכיוון שרב חסדא קבע שנטילים ידיים פעמיים וביניהן אומרים הלל והגדה, יש לנהוג כך בפשטות גם כשיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ואין לשנות את הסדר בחזרה למה שהיה קודם תקנת רב חסדא.¹⁰

לפי כל זה היה ניתן להבין מדוע לא נזכרה בחז"ל טבילת ידיים, דבאמת לא נעשה הפסק בהגדה קודם לאכילת הקרבן. אך דברי הרמב"ם עדיין אינם מיושבים, שכן אם בחר לתאר את מה שיהיה במהרה בימינו, וכפי שהתבאר, היה לו לתאר גם את טבילת הידיים. וגם בדברי חז"ל עדיין קשה שלא נזכרה טבילת ידיים בתחילת התהליך, וכקושי הרביעי הנ"ל על הסבר הרב פישוהוף.

9. ויעוין בכעין זה לקמן (עמי תלט).

10. ובגמרא (פסחים פה, ב - פו, א) משמע שבזמן הבית ההלל נאמר אחר אכילת הקרבן, וכן מבואר בראשונים (רי"ח שם ד"ה מאי, רש"י ד"ה שלא; רז"ה כו, ב בדפי הרי"ף).

ג. אבחנה בין טהרה מטומאה לטהרה מלכלוך

אבחנה בין שתי מערכות טהרה שונות

נראה שיש לבאר את דברי חז"ל והרמב"ם על יסוד הבחנה בין שני סוגים של טהרה, ובאופן דומה מעט לדברי הגר"ח ולהסבר האורה ושמחה הנ"ל.¹¹ דהנה, ישנן שתי מערכות של טומאה וטהרה: המערכת הראשונה כוללת את הטומאות מדאורייתא: מת, מצורע, שרץ, זב, נידה ועוד; בצירוף טומאות דרבנן שהתווספו עליהן: בית הפרס, ארץ העמים, כתבי הקודש, סתם ידיים ועוד. לעומתה, יש מערכת שנייה שכוללת את הלכות נטילת ידיים הנוהגות בזמן גלות, ובה אין אבחנה בין טמא מת למי שטהור מטומאת מת, ובין נידה למי שאינה נידה – כולם צריכים ליטול ידיהם. ובמערכת זו, גם לכלוך בעלמא נחשב לטומאה, וכלשון הראב"ד (תשובות ופסקים, כג):

ואומר אני כי עיקר טומאת הידים שאמרו לא טומאת ודאי אלא טומאת ליכלוך, מפני צואה או זיעה או (שהרגו) [שהרג] מאכולת, וגזרו עליהן טומאה מאותו לכלוך כאלו נגע בטומאה. ועשו אותן שניות לפסול את התרומה במגען, ושלא לאכול בהן חולין אלא על ידי (הדחק) [הדחה].

נמצא שיש במערכת הראשונה מה שאין בשנייה, ויש בשנייה מה שאין בראשונה: אדם יכול ליטול ידיו ולהיות טהור במערכת השנייה, אך ייאסר עליו להיכנס לירושלים משום שהוא מצורע, וכל שכן שלא יוכל לאכול קדשים ולהיכנס להר הבית. לעומתו, אדם שנגע בדבר טינוף טעון נטילת ידיים, אף שבמערכת הראשונה הוא טהור, והוא יכול להיכנס למקדש ולאכול קדשים.

טהרת ידיים לקדשים – מחשש מגע בטומאה

לפי זה, נראה לומר שיש שתי תקנות בידיים: **טבילת הידיים לקדשים** באה לטהר מטומאת ידיים שבמערכת הראשונה. דתיקנו שסתם ידיים תהיינה שניות לטומאה, במדרג הטומאות שבמערכת הראשונה. ואסור לאכול קדשים כאשר הידיים שניות לטומאה. לעומת זאת, **נטילת הידיים לאכילת חולין** באה לטהר מטומאת ידיים שבמערכת השנייה. ונגיעה במקום מטונף אינה מצריכה

11. ואולי גם הם לכך נתכוונו, אף שלכאורה קשה להעמיס זאת בלשוניתיהם.

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

טבילה לקדשים, דמקום מטונף אינו אב הטומאה ואינו ראשון לטומאה. ובאמת הכוהנים נגעו בידיהם בבשר ובדם הקרבנות ובוודאי התלכלכו ממנו, וכגון בהולכת איברים לכבש, והדבר לא פסל אותם מעבודה או מאכילה, ואדרבה, שבח הוא לבני אהרן (יעוין פסחים סה, ב). ונראה שזו הסיבה לכך שלא נאמר בשום מקום שלאחר שהכהן נתן מן השמן על בהן רגלו הימנית של המצורע (ויקרא יד, יד; ועוד), הוא צריך ליטול או לטבול ידיים לצורך המשך טהרת המצורע. לעומת זאת, במערכת השנייה יש משמעות בסיסית לניקיון. והוא שנאמר (חולין קו, א):

אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן: נטילת ידיים לחולין מפני סרך תרומה, ועוד משום מצוה. מאי מצוה? אמר אביי: מצוה לשמוע דברי חכמים, רבא אמר: מצוה לשמוע דברי ר' אלעזר בן ערך, דכתיב וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים, אמר ר' אלעזר בן ערך: מכאן סמכו חכמים לנטילת ידיים מן התורה.

וכתבו התוס':

מצוה לשמוע דברי חכמים – ואם תאמר, והלא משום סרך תרומה תקנוה, ואם כן מאי ועוד. ויש לומר, דתקנו משום נקיות.

בדברי התוס' מבואר היסוד שנטילת ידיים היא משום נקיות. והרמב"ם (הל' ברכות ו, א) כתב:

כל האוכל הפת שמברכין עליה המוציא, צריך נטילת ידיים תחלה וסוף, אף על פי שהיא פת חולין, ואף על פי שאין ידיו מלוכלכות, ואינו יודע להן טומאה, לא יאכל עד שיטול שתי ידיו. וכן כל דבר שטיבולו במשקין, צריך נטילת ידיים תחילה.

ממה שכתב שיש ליטול 'אף על פי שאין ידיו מלוכלכות', נראה דכל שכן שלכלוך מצריך נטילה. וכן נאמר בגמרא (ברכות נג, ב) גם ביחס למים אחרונים, שנזכרו בכמה מקומות בחדא מחתא עם מים ראשונים:

רבי זוהמאי אומר: כשם שמזוהם פסול לעבודה – כך ידיים מזוהמות פסולות לברכה. אמר רב נחמן בר יצחק: אנא לא זילאי ולא זיואי ולא זוהמאי ידענא,

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

אלא מתניתא ידענא; דאמר רב יהודה אמר רב, ואמרי לה במתניתא תנא: והתקדשתם – אלו מים ראשונים, והייתם קדשים – אלו מים אחרונים, כי קדוש – זה שמן, אני ה' אלהיכם – זו ברכה.

נראה אפוא שאף שנטילת ידיים לחולין נתקנה מפני סרך תרומה, גדריה שונים לגמרי מגדרי טומאת ידיים שבמערכת הראשונה. ושוני זה הוא שמגדיר את נטילת ידיים כתקנה עצמית שאין לה סמך בקרא, ולא כדין דרבנן רגיל כמו מיעוטו ומקפיד עליו שחוצץ בטבילה מדרבנן (עירובין ד, ב) או תקנת גט מקושר (ב"ב קס, א-ב) או דיני דרבנן אחרים, אלא זו מצווה דרבנן העומדת בפני עצמה. ולכן הרמב"ם (ספר המצוות, שורש א) הזכיר אותה בחדא מחתא עם חנוכה ופורים, בדינו על הכללת מצוות דרבנן במניין המצוות. והסמ"ג (הקדמה לעשין דרבנן) כתב:

אחרי שסיימנו מצות עשה של תורה נחל לבאר מצות עשה שהם מדברי סופרים ומהם מדברי נביאים והם חמש מצות, מצות עירובין, מצות אבל, מצות תשעה באב, מצות מגילה, מצות חנוכה, וכבר בארנו מצות נטילת ידים שהיא מדברי סופרים בהלכות ברכות.

אף הסמ"ק ייחד סימן (סי' קפא) לעיסוק במצוות נטילת ידיים, ולפניו כתב: 'שלמו מצות התלויים ביד דאורייתא, אחל נטילת ידים דרבנן'.

תקנת טבילת ידיים לקדשים קדמה לנטילת ידיים לתרומה

שתי התקנות בנטילת ידיים הן תקנות שונות, ואף נתקנו בתקופות שונות. בגמרא שבת (יד, ב - טו, א) נאמר:

אמר רב יהודה אמר שמואל: בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת¹² ידים יצתה בת קול ואמרה: בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני. חכם בני ושמח לבי ואשיבה

12. המהרש"א (חידושי הלכות ד"ה שתיקן) מחק תיבת נטילת, וגרס 'יודים', משום שבקודש מטבילין ולא נוטלים. ודבריו צוינו גם בגיליון הש"ס על אתר. וכן הגרסה בכ"י מינכן, פרידברג, וטי, וכן בכ"י וטי' 127 של הגמרא בעירובין. אמנם בשני קטעי גניזה קמברידג' לשבת, וכן בשאר כה"י של הגמרא עירובין, הנוסח כלפנינו: 'ונטילת ידים'. והגרסה 'יודים' מופיעה גם בתשובת

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

חרפי דבר. אתא שלמה גזר לקדשים, ואתו אינהו [=הלל ושמאי] וגזור אף לתרומה.

הרי שהתקנה לקדשים היא קדומה ונתקנה על ידי שלמה, והתקנה לתרומה נתקנה על ידי הלל ושמאי. וזאת בשונה מהנטילה לחולין שבה נזכר שמו של ר' אלעזר בן ערך. שמצווה לשמוע דבריו. ונראה שתקנה זו נתקנה זמן רב אחרי תקנת שלמה, ומדובר בשתי תקנות שונות שמתאחדות בסדר פסח. וכן מבואר בדברי הראב"ד (הל' שאר אבות הטומאות ח, ח). דכתב שם הרמב"ם: שלמה המלך ובית דינו גזרו על כל הידים שיהיו שניות, ואף על פי שלא ידע בודאי שנטמאו, מפני שהידיים עסקניות. ולא גזר שלמה על הידים טומאה, אלא לקדש; ואחר כך גזרו חכמים שאחריו אף לתרומה. ולפיכך צריך נטילת ידיים לתרומה, ואם נגע בתרומה קודם שיטול ידיו, פסלה, ונשרפת על טומאה זו.

על כך הוסיף הראב"ד:

לתרומה – אמר אברהם, ואחר כך גזרו על אכילת חולין שצריך נטילת ידיים.

מבואר שתקנת נטילת ידיים לחולין נתקנה רק לאחר התקנה דתרומה, שהיא מאוחרת לתקנה דקודש. ונראה שהסיבה שהרמב"ם לא הזכיר זאת היא שסבר שהתקנה דחולין אינה שייכת כלל להלכות שאר אבות הטומאות ששם הובאו דיני טומאת ידיים השייכים למערכת הראשונה, אלא להלכות ברכות, ובאמת בהלכות ברכות (פרק ו) הביא הרמב"ם את כל דיני נטילת ידיים השייכים

גאון (מוסאפיה-ליק, עו), בפירוש רב נסים גאון (עירובין ב, א) בר"ח (עירובין שם: 'וגזר טומאה על הידים'), ברש"י (עירובין שם ד"ה וידים), בר"י מלוניל (שבת פג, ב) ובפסקי הרי"ד (מגילה יד, א). ובאו"ז (א, נה) הגרסה כלפנינו.

אמנם, על עצם טענת המהרש"א השיב הפני יהושע (שם ד"ה בשעה): 'ולענין דמשום הא לא איריא, דהאי בקדש מטבילין לאו מתקנות שלמה היא אלא לאחר כך נתקנה, דומיא דשאר מעלות דקתני התם בחגיגה (כ, ב). אדרבה, נראה לי להביא ראיה, דבפרק עושין פסין גרסינן ונטילת ידיים, דומיא דנטילת ידיים בחולין דאיירי התם לעיל מיניה במעשה דר' עקיבא, כשהיה חבוש בבית האסורין'.

תטז

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

למערכת השנייה הנ"ל. ואמנם המשנה בחגיגה הנ"ל הזכירה את התקנות הללו בחדא מחתא, אך הדבר לא נבע מכך שהן שייכות לאותה מערכת, אלא מהדמיון שביניהן. ודרכה של המשנה בפרקים ב' ו' של מסכת חגיגה להביא דינים בענייני טומאה וטהרה, שהשייכות ביניהם היא מועטת, וכדברי הרע"ב (חגיגה ב, ה):
והאי דנקט להו הכא גבי הלכות חגיגה, לפי שיש בסופן הלכות הרגל, שעמי הארץ חשובים טהורים ברגל, ולא בשאר ימות השנה. בסוף חומר בקודש.

ולא כן דרכו של הרמב"ם, שחלוקת הנושאים בספרו היא חדה ושיטתית, ונדיר מאוד למצוא בו דינים שלא הובאו בחטיבת ההלכות המיועדת להם. וכבר עמד בזה הכס"מ (שם), וכתב על דברי הראב"ד: 'ואין מזה תפיסה על רבינו, שאין כאן מקום דין נטילה לחולין, ובהל' ברכות שהוא מקומו כתבו'. ויעוין עוד באור שמח (שם). וכאמור, הרמב"ם הזכיר את עניין הלכלוך בנוגע לנטילה לחולין ולא בנוגע לנטילה לתרומה וקדשים.

מחלוקת רש"י ורמב"ם ביסוד גזירת סתם ידיים לתרומה

בדברי רש"י (שבת יד, א ד"ה עסקניות) מובאים שני הסברים לגזירה שגזרו חכמים על סתם ידיים (משנה זבים ה, יב; והובאה בגמרא שם), וז"ל:
עסקניות הן – ונוגעין בבשרו ובמקום טנופת, וגנאי לתרומה בכך ונמאס לאוכלין כשנוגע בה בידיים מסואבות.
ורבותינו מפרשים: חיישינן שמא נגעו [ידיו] בטומאה [ונטמא].
וקשיא לי: אם כן, ניחוש שמא נגע באב הטומאה ונמצא ראשון ויטמאנה, ועוד:
מאי שנא ידים לחודייהו, בכל גופו נגזר לפסול תרומה שמא נגעו ידיו בטומאה ונטמא כל גופו, ועוד: לא תסגי להו בנטילה, אלא בטבילה.

מהקשר הדברים נראה ברור שמדובר על המערכת הראשונה, דהא ידיים נשנו שם יחד עם האוכל אוכל ראשון, הבא ראשו ורובו במים שאובים, כתבי הקודש, טבול יום ועוד. ומדברי רבותיו של רש"י נראה שהבינו כפי שהתבאר, שאין שייכות בין גזירת ידיים הראשונה ובין טינוף ולכלוך, ולכן תלו את כל הגזירה בחשש מנגיעה בטומאה. ואת מה שהקשה רש"י יישב הר"ן (חי' פסחים יט, א ד"ה זכינן):

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

ובודאי שאין עסקניות ליגע באב הטומאה, שהרי אינו מצוי, אלא מפני שהן עסקניות ליגע בראשון טמאו אותן.¹³

ואולי יש ליישב באופן נוסף, דסוף סוף גזירת הידיים תביא לשמירתן מטומאה, וזה העיקר, ולא העלאת הידיים מטומאה לטהרה, דהא בפועל הן לא נטמאו, והנטילה אינה בגלל החשש כשלעצמו אלא מכוח התקנה. וכעין מה שגזרו טומאה על בעלי קריין כדי שמעיקרא ייזהרו מלהיטמא (ברכות כב, א), שטבילתם אינה מחמת הטומאה כשלעצמה אלא מחמת התקנה.

אמנם רש"י לא סבר כן, ולכן הוכרח לפרש שהחשש הוא מנגיעה בבשרו ובמקום טינופת, ובאמת אין חשש לטומאה ולאיסור אכילת תרומה בטומאה, אלא החשש הוא לכלוך בעלמא ולגנאי בעלמא. ולפי המתבאר לעיל, היה מקום להציע שאף רש"י סבר שהגזירה המקורית לקדשים לא נבעה מחשש לגנאי אלא מחשש לטומאה ממשית. אך יד הדוחה נטויה, שכן קושיותיו על פירוש רבותיו קשות באותה מידה אף אם מקבלים את דבריהם רק לעניין קדשים ולא לעניין תרומה. ולכן נראה שבדעת רש"י מוכרחים לומר שתקנת ידיים מעיקרא נבעה מחשש לכלוך ולגנאי, ולא מחשש טומאה כפי שהתבאר. והרמב"ם סבר כרבותיו של רש"י, וכדבריו שהובאו לעיל (פיהמ"ש טהרות ז, ח), שהחשש שמכוחו גזרו על הידיים הוא: 'ושמא נגע בטומאה ולא ידע'. ויעוין עוד בעניין זה במקורות שצוינו בשערי דעת (ח"ב פ"ה הערות 5-12).

ביאור דברי הרמב"ם בעניין סדר פסח לפי המתבאר

לפי המתבאר מיושב היטב מדוע היסח הדעת שבמהלך ההגדה מצריך דוקא נטילת ידיים ולא טבילת ידיים, ואף שאוכלים את קרבן הפסח שהוא קודש. דהחשש הוא שהאדם נגע במקום מטונף או בגופו, וחשש זה משתייך באופן מובהק למערכת השנייה הנ"ל, ולא למערכת הבסיסית של אבות הטומאה

13. וכן כתבו הצ"ח (פסחים שם, אות קלה) והפמ"ג (או"ח א"א קסד, ג).

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

ותולדותיהם.¹⁴ ולכן החשש מצריך דווקא נטילת ידיים ולא טבילת ידיים. ובכך מיושב מדוע חז"ל והרמב"ם סתמו ולא הזכירו טבילת ידיים שמתקיימת במהלך סדר פסח. אמנם לשיטת רש"י, לכאורה הדבר עדיין קשה.

14. אמנם בשבלי הלקט (סי' ריח) איתא: 'הטעם מפרש התם, כיון דבעי למימר אגדתא והלילא, מסח דעתיה; לפי שהידיים עסקניות הם, ושמא בעוד שקראו ההגדה והלל, נגעו ידיו בדבר המטמאין; לכך צריך לחזור וליטול, שהרי יש לו לאכול פת, ואי אפשר לו לאכול בידים מסואבות. וכיון שתלה הטעם בהסח הדעת – אם ברור לו ששימר ידיו היטב, ולא נגע בכתבי הקודש או בשאר דברים המטמאין את הידיים, אינו צריך לחזור וליטול ידיו, שהרי ידיו טהורות מנטילה ראשונה; ואם נטל אין לו לברך, שמא יהיה ברכה לבטלה'. ולכאורה מבואר בדבריו שאין חלוקה עקרונית בין שתי המערכות. וכן כתב החיי אדם (ח"א מ, כ): 'נראה לי דהנוגע באמצע סעודה בספר תורה או בתפילין או ברצועות או במגילה מן המגילות הנכתבים על קלף כדן, צריך ליטול ידיו, שהרי כל אלו מטמאין הידיים כמבואר בש"ע סימן קמ"ז במ"א שם. אך כיון שלא מצאתי דין זה בפוסקים, יטול ידיו ולא יברך'.

ואולם, כבר העיר הביאור הלכה (או"ח קסד, ב ד"ה לחזור) על דברי החיי אדם, וכתב שנראה שכתבי הקודש אינם מטמאים לחולין אלא רק לתרומה, והיינו כפי שהתבאר שמדובר בשתי מערכות שונות. ועוד כתב שמתשובת רב האי (תשוה"ג מוסאפיה-ליק, פא; האשכול מהד' אלבק נט, א; האשכול מהד' אורבך ח"ב ה' ספר תורה סי' יב עמ' 41, ויעוין נחל אשכול אות יז) מוכח שלא כחיי אדם, דרב האי כתב: 'ששאלתם אי הלכתא כשמואל דאמר אסתר אינה מטמאה את הידיים, או לא. למאי הלכתא אצטריכא לכון הלכתא, מי אית לן השתא טומאת ידים ותרומה וקדש? אלא בדין הוא דלית הלכתא כשמואל דאתוקם ביחידא'. והדברים מתאימים למה שהתבאר.

בציץ אליעזר (ז, כז, ב) כתב שאין מדברי שבלי הלקט ראייה שלא כביאור הלכה, 'מפני שהרי דין נטילה זאת בליל הסדר שנאמרה בגמרא פסחים, בזה הרי נאמר גם על בזמן שבית המקדש היה קיים. ואז הרי באמת היה בלילה הזה גם קודש, שהוא הקרבן פסח, וגם היה יכול להיות מאכלי תרומה, ובהם הרי באמת גם כתבי הקודש מטמאים את הידיים וצריך לחזור וליטול ידיו. ולפי המתבאר נמצא שאם משום קודש, היה צורך בהטבלה ולא היה די בנטילה. ויעוין עוד בזה בשו"ת יביע אומר (י, או"ח נה, על ח"ג או"ח אות ה, לסי' ו) ובמקורות שצוינו שם.

לכאורה יש להביא ראייה נוספת לכך שטומאת כתבי הקודש אינה שייכת למערכת השנייה שנוהגת גם בזמן שכל ישראל טמאי מתים, מכך שהותר לאכול אכילת עראי בתפילין (רמב"ם הל' סת"ם ד, טו; ב"י ושו"ע או"ח מ, ח), וכתב המשנ"ב (מ, כ) דהיינו עד כביצה פת ועד בכלל. והרי על כביצה פת יש ליטול ידיים (משנ"ב קנח, ט), ואם כן כיצד המניח תפילין רשאי לאכול,

תיט

ועוד נראה מסתימת דברי חז"ל והרמב"ם, שגם בתחילת ליל הסדר אין צורך בטבילת ידיים, והיינו משום שטבילה זו כלולה במה שטבלו וטיהרו את כל הגוף קודם הכניסה לרגל, דחייב אדם לטהר עצמו ברגל (ר"ה טז, ב), וכפי שביאר הרמב"ם (הלי טומאת אוכלין טז, י): 'כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל, מפני שהם נכונים ליכנס למקדש ולאכול קדשים'. ולפי המתבאר נראה לומר שאותה הטהרה המוקדמת הנדרשת החל מכניסת הרגל כדי להיות נכון לאכול קדשים, מועילה ומספיקה, ואין צורך בטבילת ידיים נוספת מלבדה, דהאדם טבל כדי להיות טהור ברגל, והוא נשמר מטומאה. ומעין מה שלמדו בקל וחומר (זבחים כא, א; חולין קו, א) שמקווה הכשר לטבילת כל הגוף כשר לנטילת ידיים, כך יש לומר שטבילה שמטהרת את כל הגוף מטהרת בכלל זה גם את הידיים.¹⁵

לפי זה נראה שאין צורך לטבול ידיים במיוחד לאכילת הפסח

לפי כל האמור עולה שאין צורך לטבול ידיים במיוחד לאכילת הפסח, ודי בטהרת הגוף בערב פסח ובשימת לב להיזהר מטומאה. ומכל מקום אין הדברים מבוארים כל הצורך, ועדיין צריך לבאר מה טיבה של שימת לב זו, ומתי הידיים יוצאות מחזקת טהרה ומוגדרות כסתם ידיים שאין טבילתן הקודמת עולה להן והם טעונות טבילה מחודשת. ולמשל, ייתכן שלאחר שינה במהלך הרגל יהיה

והרי נטילת הידיים שלו נפסלת מיד מעצם הנחת התפילין, ולכאורה הוא דומה לטובל ושרץ בידו, שטבילתו אינה כלום. ומוכח אפוא שהנחת תפילין אינה סותרת לטהרת הידיים לאכילת חולין. וגדולה מזו כתב בהערות הגר"ש אלישיב (ברכות כג, ב ד"ה חולץ) בנוגע לסעודת קבע של יותר מכביצה: 'חולץ תפילין – וברשיי פירש שהוא משום שמא ישתכר ויתגנה בתפיליו. חזינן שאי לאו האי טעמא, שרי ליה לאכול בשעה שלבוש בתפילין'.

15. אחר הדברים האלה, ראיתי שכעין זה כתב בסדר הקרבת קרבן פסח (משולמי; נדפס בקובץ תורת הקרבנות על קרבן פסח ומסכת כריתות, בני ברק תשע"ב, עמ' סח פ"ד ס"ו): 'בטבילה זו יש לכוין כדי להטהר ולאכול הקרבן', והיינו טבילה שנעשית לפני שחיטת הפסח, כמבואר שם. והאבחנה בין טומאה שאין חוששים לה ואין מצריכים טבילה ובין לכלוך שחוששים לו ומצריכים טבילה, הוזכרה בקצרה גם בדברי כמה מהאחרונים שזכרו לעיל: הגדה של פסח לימי בית המקדש השלישי (עמ' עב הערה ע), ספר והשב את העבודה (פ"ט הערה קיא), שמועת חיים (על פרק ערבי פסחים ס"י קג עמ' תצז-תצח).

פסח לה' | סימן טו
טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח

צורך לטבול ידיים לאכילת קדשים, אף שהשינה אינה גורעת מהטהרה שטיהר עצמו לרגל, ואולי גם עצם היסח הדעת מאכילה למשך זמן שבו מחוסר תשומת לב עלולות הידיים להיטמא בטומאה דרבנן המצויה, מחייב טבילת ידיים, ושמה זמן זה הוא כשעה או שעתיים, וצ"ע.¹³

16. יש להוסיף שבזמן חז"ל, כשלמדו מכתבי הקודש ולא מחומשים, הייתה טומאת הידיים כתוצאה ממגע בכתבי הקודש מצויה מאוד, וכל מי שלמד תורה נטמאו ידיו.

סימן טז

הסבה באכילת קרבן פסח

פתיחה

יש לדון האם קרבן פסח טעון הסבה, או שרק מצה וארבע כוסות טעונות הסבה.¹ בסברה היה נראה שאם חכמים תיקנו להסב במצה ולאוכלה דרך חירות, כל שכן שיש להסב בפסח שהוא עיקר המצווה והמצה נלווית אליו, כלשון התורה המזכירה את המצות והמרורים כחלק מתיאור אכילת הפסח (שמות יב, ח): 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות: על מררים יאכלהו, וכן (במדבר ט, יא): 'על מצות ומררים יאכלהו'. אולם אין בזה הכרח גמור, ויש לברר את השאלה ממקורותיה.

1. לשיטת הלל שאוכלים את הפסח בכריכה אחת עם המצה (פסחים קטו, א; נוסח ההגדה), בהכרח יש להסב באכילת הקרבן בגלל המצה. אך אין זה מוסכם שהלל כרך גם את הפסח, ולפי רי"ח והרמב"ם (ה' חמץ ומצה ח, ו) הכריכה כללה רק את המצה והמרור. בנוסף, אין זה ברור שהלכה כהלל, ובגמרא נאמר: 'השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן – מברך על אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל', והדברים מתייחסים לזמן גלות, ולא התבאר כיצד יש לנהוג בזמן הבית. והריטב"א (ה' סדר ההגדה עמ' יג ד"ה ולפי) כתב שהדעת נותנת להיות כל אחד ואחד בפני עצמו ודלא כהלל, וכן כתב האבי עזרי (ה' קרבן פסח י, טו) שקיי"ל דלא כהלל. ויעוין עוד בשאלת ההכרעה בסוגיית הכריכה, בערוה"ש (או"ח תעה, ט-יא; והפנה לשם בערוה"ש העתיד קדשים קצב, ד), בשערי היכל (פסחים, מערכה קע), בשער הקרבן (פ"ח הערות 32-33), באנציקלופדיה תלמודית (ערך אכילת מרור, הערה 89 ואילך) ובקרבן פסח כהלכתו (הערות קכג-קכד).

2. המילה 'ומצות' מוטעמת באתנחתא, אך יש מהמדרשים ומהמפרשים שפירשוה כמשתייכת לסיפא של הפסוק, וכאילו האתנחתא נמצאת במילים צלי אש.

תכב

א. דברי חז"ל והראשונים

תיאור המדרש להסבה בפסח מצרים

במדרש המתאר את פסח מצרים (שיר השירים רבה א, יב) נאמר: "עד שהמלך במסבו (שיר השירים א, יב) [...] עד שמושה וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם במצרים, כבר הקדים הקדוש ברוך הוא, שנאמר (שמות יב, כט): 'ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים'". ממדרש זה משמע שפסח מצרים נאכל בהסבה. וכן כתב התורה תמימה (שיר השירים א, הערה קנו): 'דריש במסבו מלשון הסיבה, כדין הפסח שנאכל בהסיבה'.

ואולם, לא ברור שניתן ללמוד הלכה מדברי המדרש, ובמיוחד מתיאור זה שבהמשכו ישנם קשיים הלכתיים ואחרים, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' רלה-רלט). וגם קטע קצר זה אינו מוסכם מבחינה הלכתית, שכן נחלקו תנאים בסוף זמן אכילת הפסח (ברכות ט, א; פסחים קכ, ב; זבחים נז, ב): לר' אלעזר בן עזריה מן התורה אין הפסח נאכל אלא עד חצות, ולר' עקיבא מן התורה נאכל עד עלות השחר. ונמצא שהתיאור שלפיו בחצות ישראל עדיין היו עסוקים באכילה מתאים דווקא לשיטת ר' עקיבא. ואף שיש מקום ליישב שבנקודת חצות כבר סיימו לאכול, פשטות המדרש אינה כן.

דברי המשנה והגמרא בעניין ההסבה

נאמר במשנה (פסחים צט, ב): 'ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסבי'. ובגמרא (שם קח, א) דנו באילו דברים יש להסב, ולא הזכירו את הפסח עצמו: 'ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. איתמר: מצה – צריך הסיבה. מרור – אין צריך הסיבה. יין – איתמר משמיה דרב נחמן: צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן: אין צריך הסיבה. ולא פליגי: הא בתרתי כסי קמאי, הא בתרתי כסי בתראי. אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא: תרי כסי קמאי בעו הסיבה, דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות. תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה, מאי דהוה הוה. ואמרי לה להאי גיסא: אדרבה, תרי כסי בתראי בעו הסיבה, ההיא שעתא דקא הויה חירות, תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה, דאכתי עבדים היינו קאמר. השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי, אידי ואידי בעו הסיבה.'

פסח לה' | סימן טז
הסבה באכילת קרבן פסח

ניתן להציע מספר הסברים להעדר אזכור הפסח בדיון זה:

(א) הגמרא דנה רק על הדברים הנאכלים **בזמן החורבן**, ולכן השמיטתו. לפי הסבר זה, הגמרא לא נחתה לדון אם הפסח צריך הסבה או לא.

(ב) **היה ברור שהפסח עצמו צריך הסבה**, שהרי הוא עיקר המצווה בלילה זה, ולכן לא דנה הגמרא אלא על שאר מצוות הלילה. לכאורה יש קושי בהסבר זה, שכן לא מסתבר שההסבה באכילת הקרבן ברורה ופשוטה עד כדי כך שאין צורך להשמיעה כלל. והיה מקום ליישב שההסבה בקרבן כבר כלולה במה שאמרה המשנה 'עד שיסבי', אבל גם בזה יש קושי, שכן נראה שהגמרא עצמה מבארת מה כלול בהסבה שהזכירה המשנה, ולא שהגמרא מוסיפה עוד הסבות מלבד ההסבה הבסיסית שבקרבן.

(ג) הפסח לא הוזכר משום שהיה **ברור שאינו טעון הסבה**. גם אפשרות זו קשה מסיבה דומה לאפשרות הקודמת, שכן לא מסתבר שהדבר היה יותר ברור מאשר במרור, שעליו אמרה הגמרא שאינו צריך הסבה ולא סמכה על כך שהדבר ברור. ואפשרות זו קשה עוד יותר, שכן לא ברור מדוע שפסח לא יצטרך הסבה.

מכל זה נראה שיש לנקוט כאפשרות הראשונה, ולפיה הגמרא דנה רק בדברים הנאכלים בזמן החורבן, ואין בה התייחסות לחיוב או לשלילה לדיון הסבה בקרבן פסח.

מדברי הרמב"ם משמע לכאורה שאין הסבה באכילת קרבן פסח

כתב הפמ"ג (א"א תעז, א):

ובר"מ ז"ל לא מצאתי שיהא פסח צריך היסובה, ובפרק ח' הלכה ו'³ כתב: 'כורך מצה ומרור', לא פסח עמהם. ואם כן למאן דאמר אפיקומן זכר לפסח, אפשר דאין צריך היסובה. וצ"ע קצת בזה.

3. מהלכות חמץ ומצה.

נראה שכוונת הפמ"ג בריש דבריו לדייק ממה שהרמב"ם לעיל מינה (הל' חמץ ומצה ז, ח) הזכיר הסבה בנוגע למצה ולארבע כוסות בלבד: 'ואימתי צריכין הסיבה: בשעת אכילת כזית מצה, ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ומשמע שקרבן פסח אינו בכלל.⁴ בהמשך דבריו מתייחס הפמ"ג לאפשרות שקרבן פסח לא נזכר משום שהוא נאכל ממילא יחד עם המצה הנאכלת בהסבה, ובהכרח שמסבים גם באכילתו. ועל כך משיב הפמ"ג שאין הדבר כן, שהרי הרמב"ם לא כתב לכלול את הפסח בכריכת המצה, ולכן קם דינא כפי שדייק בריש דבריו, שאין צורך להסב בקרבן פסח. ומסיים הפמ"ג ודן ללמוד מזה לאפיקומן שנאכל זכר לפסח, שגם בו לא יהיה צורך בהסבה. אף בשו"ת תשובות והנהגות (ג, קלג) נקט שהרמב"ם לא מצריך הסבה באכילת הקרבן, וכן כתב במשמרת ליל שימורים (כ, א), וכן כתב הרב משה מנדל ברוס (הערות והארות בעניני ליל הסדר, קובץ מבקשי תורה מד (תשס"ז), עמ' כח).

אין מדברי התוס' ראייה לנידוננו

במשנה (זבחים נו, ב) התבארו כמה דינים שנאמרו בפסח, והקשו התוס' (ד"ה הפסח): 'יתימה, ליתני נמי דאינו נאכל אלא על מצות ומרורים', והמשיכו ותירצו זאת. ובספר מנחת יוסף (ברנשטיין; סי' ג הערה מו) כתב שבדברי התוס' הללו 'מבואר' שפסח אינו טעון הסבה. ולכאורה הדבר אינו מבואר כלל בתוס'. ונראה שדייק מכך שהתוס' הזכירו אכילה על מצות ומרורים ולא הזכירו הסבה, ומה שכתב 'מבואר' אינו בדווקא, וכוונתו שהדבר מוכח מדברי התוס'. ואולם נראה שיד הדוחה נטויה, דאטו התוס' כי רוכלא יפרטו את כל הדינים הייחודיים באכילת פסח. והרי ישנם דינים נוספים שבוודאי נוהגים רק בפסח, והם לא

4. האפשרות שהרמב"ם השמיט את הפסח משום שאינו נאכל בזמן החורבן אינה נראית, שכן הרמב"ם ייעד את חיבורו כולו אף לזמן הבית, וכפי שעולה גם מדבריו בהמשך הפרק (שם, יב): 'אכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה אלא תלויה היא באכילת הפסח, שמצות עשה אחת לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים, ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה אפילו אין שם קרבן פסח'. הרי שהדיבור הסתמי הוא על זמן הבית.

פסח לה' | סימן טז
הסבה באכילת קרבן פסח

נזכרו במשנה שם וגם לא בדברי התוס', כגון חובת אכילתו בבית אחד,⁵ וכן איסור הוצאתו מן הבית, וכן חובת אכילתו על השובע, וכן ההיתר לאוכלו כשבא בטומאה. ולכן נראה שאין להוכיח מדברי התוס' לנידוננו.

מדברי שבלי הלקט נראה שיש לאכול את הפסח בהסבה

בסדר פסח שבספר שבלי הלקט (סי' ריח)⁶ מובא:

הנה הוא שואל על המרור, כמו שאמר: אנו אוכלין שאר ירקות. וכן שואל על המצה, כמו שאמר: והלילה הזה כולו מצה. ובזמן שבית המקדש קיים שואל על פסח, שאומרים: בכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי. אך עתה אין מקום לשאילה זו. ועוד שואל על **ההסיבה הצריכה לכל אלו השאלות**, ועליה משיבין תחילה, שאומרים עבדים היינו לפרעה במצרים כו', היא תשובת ההסיבה לבד, שיצאנו מעבדות לחירות, וההסיבה היא סימן לבני חורין. ולפי **שהיא זקוקה לכל השאלות**, משיבין עליה תחלה. ותשובת השאלות האחרות בסוף הגדה: רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו: פסח, מצה ומרורים. ומפרש והולך: פסח, שהיו אבותינו אוכלין בזמן שבית המקדש קיים, על שום מה. וכן למצה, וכן למרור.

מהגדרת ההסבה כ'צריכה לכל אלו השאלות' ו'זקוקה לכל השאלות', עולה לכאורה שהפסח צריך הסבה, שהרי השאלה דכולו צלי עוסקת בו, ואם ההסבה צריכה גם לשאלה זו, בהכרח שהפסח נאכל בהסבה. אולם מינייה וביה גם עולה שמרור צריך הסבה, שהרי השאלה דכולו מרור עוסקת בו, והרי זה בוודאי אינו. וצ"ע. והרב אלחנן יוסף איזק שליט"א כתב לי הצעה בהבנת דברי שבלי הלקט: הסברא נותנת שבאופן כללי הסעודה התנהלה בהסבה, דומיא דמה שמתואר בסוף ברכות.⁷ הדיון בגמרא הוא מה מעכבת בו הסבה אם 'במקרה' ישב. ולכן

5. וכבר עמד על כך השפת אמת על אתר (ד"ה במשנה), וכתב דתנא ושייר. ואולם בכתר המלך (הלי' קרבן פסח י, טו) כתב שהטעם שדין זה לא נזכר במשנה בזבחים הוא שאינו נוהג בפסח שני אלא רק בפסח ראשון. כך או כך, חזינן שדין זה לא נזכר בתוס'.

6. בשבלי הלקט הקצר (סי' סה דף ל' ע"א) נשמט חלק גדול מסדר ההגדה, ובכללו כל המובא כאן.

7. [יעוין ברכות מב, א - מג, א].

פסח לה' | סימן טז
הסבה באכילת קרבן פסח

הסבו בהכל, והשאלה נצרכת להכל. אך ברור שבמרור אינה מעכבת. ובפסח לא התברר מדבריו כאן.

בהמשך דבריו (שם) כתב שבלי הלקט כמעט במפורש, שאת הפסח יש לאכול בהסבה:

ואוכלין ושותין לשובע נפשם. ולאחר שאכלו ושתו כל צרכן, נוטלין חצי המצה הנקראת אפיקומן, שהיא נאכלת במקום פסח זכר למצה הנאכלת עם הפסח, דכתיב: 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. ואוכלין אותה בהסיבה, שהרי היא במקום פסח והפסח לשם חירות.

ב. דברי האחרונים

המהר"ל, הב"ח ומחצית השקל: פסח צריך הסבה

המהר"ל מפראג (גבורות ה', סג) כתב שפסח צריך הסבה:

וצריך הסבה, אף על גב דאיכא מרור בהדיה ומרור לא צריך הסבה, אין זה קשיא דהא זכר למקדש עבדין ובמקדש כיון דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו אם כן הפסח עיקר וטפל גביה המצה והמרור שכן משמע על מצות ומרורים יאכלוהו, וכיון שהפסח שהוא זכר לחירות עיקר צריך הסבה ואף על גב דעתה אין פסח זכר לפסח צריך.

והנה, כתב הטור (או"ח תעה, ז):

כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל: מספקא לי בכריכה אי בעי הסיבה, כיון דמרור לא בעי הסיבה. ובעל המנהיג כתב דבעי הסיבה, בעבור המצה שבאה זכר לחירות.

על דברים אלו כתב הב"ח:

כתב אחי ה"ר יחיאל וכו' ובעל המנהיג כתב דבעי הסיבה – כן עיקר; דכיון שבזמן שבית המקדש קיים היה צריך הסיבה משום פסח שהוא זכר לחירות, כמו שכתוב: 'על מצות ומרורים יאכלוהו', אלמא דאכילת הפסח הוא העיקר. ממילא בזמן הזה נמי בעינן למיעבד זכר לאכילת הפסח.

פסח לה' | סימן טז
הסבה באכילת קרבן פסח

בדברי הב"ח מבואר שהפסח היה טעון הסיבה, ומכיוון שכך, הוא מצדד כדעת המנהיג שמצריך הסבה בכריכה הנהוגה בזמן הגלות. נראה שבדברי הב"ח מיוסדים על היות הכריכה יזכר למקדש כהלל, והרי הלל אכל גם את הפסח עצמו בתוך הכריכה, כמבואר בגמרא (פסחים קטו, א) ובנוסח ההגדה.

אין להסיק מדברי רבינו יחיאל שהוא חלוק על כך שאת הפסח אכלו בהסבה, וייתכן להבין שאדרבה, הטעם שפוטר מהסבה בכורך הוא משום שסובר שלא הסבו בכורך בזמן הבית אלא בגלל בשר הפסח, ומשבטל פסח בטלה ההסבה. גם מדברי המנהיג עצמו אין להכריח שסבר כב"ח, ומפשטות לשונו⁸ אף נראה שהמצה היא לדעתו הגורם להסבה בכורך, ולא קרבן הפסח. ונמצא שרק דעת הב"ח עצמו מתבררת בדיון זה. ויעוין עוד בשו"ת צמח יהודה (ג, קלג, ד) שהאריך בביאור סברת רבינו יחיאל בכמה דרכים.

אף במחצית השקל (תעה, ו) מבואר שפסח צריך הסבה, שהרי כתב בנוגע להסבה במרור:

ניהו דאמרינן בגמרא מרור אין צריך הסיבה משום דמורה על העבדות, מכל מקום אם מיסב אין בכך כלום, דהא הלל כרך פסח מצה ומרור יחד, ופסח ומצה על כרחך צריכים הסיבה, ואיך אכל עמהם המרור בהסיבה, אלא ודאי דדיעבד יצא. וגבי הלל מיקרי דיעבד, כיון דאי אפשר בענין אחר.

בספר מנחה למלך (על הרמב"ם הל' קרבן פסח י, מח) הצריך הסבה בפשטות, אלא שיצא לחדש שפסח שני אינו טעון הסבה, משום שהבין שהסבה היא 'חובת הזמן' ולא 'חובת הקרבן', יעו"ש⁹. ואף בספר דיני קרבן פסח והזאת מי חטאת (ז, ד) כתב בסתמא שפסח צריך הסבה.

8. וזו לשון המנהיג במקורו (עמי תפט): 'ובהסיבה משום המצה שאוכל, שהוא זכרון לחירות'.

9. ומעין זה כתב כבר הבנין ציון (סי' ל סד"ה והנה בכלל) בנוגע לפסח שני, ומשמע מדבריו שפסח ראשון טעון הסבה. אף המנחת יוסף (ברנשטיין; סי' ג סעיף כד) כתב שפסח שני אינו טעון הסבה, אך לא הביא מקור או סברה לחלק בין פסח ראשון לשני בענין זה, ורק הביא (הערה מו) מקורות

שיטת הגר"א בדין הסבה במצת אפיקומן ובקרבן פסח

והנה, נחלקו הראשונים בטעם אכילת מצה בסיום ליל הסדר בזמן החורבן: דעת רש"י (פסחים קיט, ב ד"ה אין) ורשב"ם (שם ד"ה אין) שמצה זו נאכלת 'זכר למצה הנאכלת עם הפסח'. הרא"ש (פסחים י, כד) מקשה על כך ונוקט 'דאותה מצה אינה לשם חובה, אלא אוכלין אותה זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה', וכך פירשו גם הר"י מלוניל (שם ד"ה אין), המאירי (שם ד"ה ובגמ'), מהר"ם חלאוה (שם ד"ה אין) והר"ן (חי' שם ד"ה הילכך). ובשו"ע (או"ח תעז, א) כתב:

לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה כזית כל אחד, זכר לפסח הנאכל על השובע, ויאכלנו בהסיבה ולא יברך עליו, ויהא זהיר לאכלו קודם חצות.

על כך כתב הגר"א בביאורו:

זכר – שרש"י ורשב"ם מפרשים שזהו עיקר אכילתה, ומברך בתחלה כמו בחזרת. והרא"ש הקשה, אם כן יאכל עמה מרור וחרוסת, אלא זכר לפסח כו'. ויאכלנה – אף לדעת הרא"ש, כיון שבזמן הבית היה עיקר אכילתה.

הגר"א מבאר שיש להסב באכילת האפיקומן אף לדעת הרא"ש שסבור שהאפיקומן אינו 'עיקר אכילתה' של המצה, וזאת משום שבזמן הבית 'היה עיקר אכילתה' של המצה במה שאכלו אחר הסעודה עם הקרבן. מדברים אלו דייק הרב ברוס (שם) שלדעת הגר"א אין הסבה בקרבן פסח עצמו, שכן אם מסבים בקרבן לא היה הגר"א נזקק להשתית את דין ההסבה באפיקומן אליבא דהרא"ש על מצת המקדש, אלא היה לומדו ישירות מההסבה בקרבן הפסח עצמו, שהמצה היא זכר לו. וכן נקט הרב יוסף אברמסון (הובא במאמרו של הרב דוד כהן: הסיבה באכילת קרבן פסח, מעלין בקודש ז' (אב תשס"ג) עמ' 26). לעומת זאת, הרב דוד כהן (שם עמ' 24) שאם המצה טעונה הסבה, מסתבר שאף הפסח טעון הסבה, ובהמשך דבריו (עמ' 35-36) כתב שהגר"א התייחס להסבה במצה ולא להסבה בפסח, משום שדרכו של הגר"א בביאורו לציין למקורות

המפקפקים בהסבה בפסח ראשון. ונראה שהבין שבין פסח ראשון ובין פסח שני אינם טעונים הסבה. ולעיל (עמ' תכה-תכו) התבאר שיש להשיב על ראייתו מדברי התוס' בזבחים.

תכט

מפורשים, ובנוגע לקרבן פסח אין מקור מפורש המצריך הסבה.¹⁰ דא עקא, שהגר"א בדבריו הללו לא ציין לדברי הגמרא, ואף נכנס למעט שקלא וטריא בתוך דעת הרא"ש, ולכן נראה שהדברים עדיין מטים להבנת הרב ברוס והרב אברמסון, אף שאין הדבר מוכרע לגמרי.

ג. סברות להשמטת דין ההסבה בפסח בחז"ל וברמב"ם

א. תשובות והנהגות: הסבה תוקנה 'רק בלחם עוני או ד' כוסות שענינו שעכשיו יצא ממצרים'

כאמור, בשו"ת תשובות והנהגות (ג, קלג) דייק מדברי הרמב"ם שאין צורך בהסבה באכילת קרבן פסח. בדבריו מופיע גם הסבר לכך:

הרמב"ם פסק (בפ"ח דמצה ה"ח) שצריך לאכול הכזית מצה עם חרוסת דוקא. וביאורו נראה שחרוסת היינו זכר לטיט, ומצה היא לחם עוני, ושפיר יש לקיים המצוה עם חרוסת שהיא זכר לעבדות בטיט. וכד נדייק ברמב"ם נראה שדוקא בסדר הלילה מביא לאכול כרפס ומצה ומרור וחרוסת, ולא בקרבן פסח. ולא מצאתי שעמדו בזה האחרונים. והטעם נראה שקרבן פסח צלי הוא דרך מלכים, וכמבואר בחולין קל"ב: עיין שם, ואין מקום לאכול עם חרוסת שהיא זכר לטיט. וכן לא הביא שיש לאכול את הקרבן פסח בהסיבה, ורק במצה שהיא לחם עוני בעלמא, מראה שהלילה אף שאוכל מצה אנו בני חורין. ולכן בקרבן פסח לא צריך הסיבה, ורק בלחם עוני או ד' כוסות, שענינו שעכשיו יצא ממצרים, וכמבואר ברמב"ם פ"ז דמצה (ה"ו-ה"ז), צריך הסיבה. אבל בקרבן פסח שאוכל צלי כמלך, לא צריך גם הסיבה. וזהו הטעם שבמשנה בנוסח דמה נשתנה לא הוזכרה בו שאלת כולנו מסובין, ורק בנוסח דידן בהגדה שהיא אחר החורבן נזכרת שאלה זו.

מבואר בדבריו שהצורך בהסבה הוא דווקא בלחם עוני, ולא בקרבן פסח שנאכל כמלך. וכך הוא מבאר גם את התאחרות שאלת כולנו מסובים הנזכרת לראשונה בגמרא. לכאורה יש להקשות על הסבר זה מהצורך בהסבה ביין, והרי

10. דברי הרבנים אברמסון וכהן נדפסו על ידי הרב אברמסון גם בספרו שערי רגלים (סי' י).

יין אינו לחם עוני ואינו דרך עניים, אלא להיפך. ומה שהמלך אסור לשתות יין דרך שכרות (רמב"ם הל' מלכים ג, ה), אינו עניין לנידונו. גם מסתימת לשון חז"ל והראשונים נראה שלהסבה משמעות עצמית, שאינה מסתכמת בשלילת העוני שבמצה. גם במה שכתב שהסבה לא נזכרה במשנה משום שהקרבן אינו טעון הסבה יש קושי, שכן מצה שטעונה הסבה בוודאי נאכלה גם בזמן הבית. ואולי יש ליישב את הקושי האחרון ולומר שאמנם נהגה הסבה במצה, אך מכיוון שעיקר הסעודה היא אכילת הקרבן שבה לא הסבו, לכן לא תוקנה שאלה בלשון 'כולנו מסובין'.

ב. משמרת ליל שימורים: 'הפסח אינה מעיקר הסעודה'

בספר משמרת ליל שימורים (שם ד"ה ודאתינא) כתב לבאר באופן אחר את השמטת ההסבה ברמב"ם:

דנה סדר הסעודה בליל זה אף בזמן דאיכא ק"פ מבואר בר"מ בפ"ח הל' וי-ט'
דמברך המוציא ואוכל מצה ומרור ואח"כ אוכל מבשר החגיגה ואח"כ מבשר
הפסח ואח"כ נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול או לשתות,
ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפי' כזית, עיי"ש.

הרי דאין עיקר הסעודה מהפסח, אלא כפי שיש לו מהקרבן שלא ישאר לו ויותר
כפי מה שנמנה עליו, אבל אין זו עיקר אכילתו. והרי משו"ה אוכל החגיגה עמו,
שיאכל על השובע דחגיגה, ובזה מצה שאני מפסח שהוא עיקר סעודתו שבאותו
הלילה. שמלבד שהוא נאכל בראש הסעודה, ופטר הכל כדין פת, הרי כתב הר"מ
בריש פ"ו: מ"ע מה"ת לאכול מצה בליל ט"ו, שנאמר: 'בערב תאכלו מצות', ולא
תלה אכילה זו בקרבן פסח אלא זו מצוה בפני"ע, ומצותה כל הלילה, ומשאכל
כזית יצא ידי חובה, וכבר דייק הנצי"ב ז"ל בשאילתות מלשונו שהמצוה
מתקיימת בכל אכילתו בליל פסח, רק שאם אכל כזית יצא ידי חובה. [...]

ולכן באמת קבעו חיוב ההסיבה שעל סעודתו באכילת כזית מצה, שזהו עיקר
אכילתו בליל זה, שהכתוב קבעו חובה. וכן בשתיית ד' כוסות, שזהו עיקר
שתייתו. משא"כ הפסח אינה מעיקר הסעודה, שאדרבה, עיקר הסעודה היא
במצה ובחגיגה ובשאר הדברים, רק שיש מצוה לאכול מגופו של פסח על השובע.
וזה אינו מעיקר חיוב ההסיבה, שהוא רק על עיקר סעודתו ואמנם בוודאי מצוה
יש בזה אם היסב בה, כמו בשאר אכילתו ושתייתו, שכתב הר"מ שאם היסב
הרי זה משובח, ובודאי משמע בכלל לשונו שאף אכילת הפסח בכלל.

תלא

לכאורה גם בהסבר זה יש קשיים: ראשית, כאמור, בלשון התורה מבואר שהפסח עיקר והמצה והמרורים טפלים לו. שנית, אם 'עיקר הסעודה' נקבע לפי חשיבותו ההלכתית, אזי ברור שאכילה על השובע אינה גורעת מחשיבותו ההלכתית של הפסח. ולכן בהכרח אין כוונתו לכך, אלא לומר שמבחינת השובע ודרך האכילה אין הקרבן עיקרי. אך לכאורה אין זה ברור כל כך, ואדרבה, מצוי שדווקא מנה עיקרית קטנה בכמות מאשר התוספות. וזה גופא נובע מחשיבותה ויוקרתה. ובמיוחד בנידונו שטורחים כל כך הרבה בעבודות הקרבן, וכגודל הטרחה גודל החשיבות והחביבות. ומלבד זאת, מדברי הרמב"ם (הל' קרבן פסח ח, ג) נראה שהמובחר הוא לאכול מהפסח כמות הגונה ולשובע ממנו כדבעי. שלישית, לכאורה לא ברור מנא ליה למשמרת ליל שימורים שדווקא במצה יש מצווה גם באכילה מעבר לכזית ולא בפסח. ואליבא דאמת נראה שיש מצווה כזו גם בפסח, וכפי שיתבאר לקמן (סי' יז), ושם (עמ' תנא) יובא דיוקו של הגרי"ד סולובייצ'יק מדברי הרמב"ם שגם הוא סבור כך. וממילא אין ביסוס לכך שאוכלים מהמצה יותר מאשר מקרבן הפסח. רביעית, מהסברי הפוסקים לדין שמרור אינו טעון הסבה נראה פשוט שלא ראו בהיותו זוטרי מבחינה השובע ודרך האכילה עילה לפוטרו מהסיבה. השאלות (סי' עז) כתב: 'מצה צריך הסיבה, זכר ליציאת מצרים; מרור אין צריך הסיבה, **דזכר לשעבוד הוא**'. ורש"י (פסחים קח, א ד"ה מרור) כתב: 'מרור אין צריך הסיבה – שהוא **זכר לעבדות**', וכעין זה כתבו הר"י גיא (הל' פסחים עמ' שטז), הרשב"ם (שם ד"ה מרור), הר"י מלוניל (שם ד"ה מצה), המנהיג (עמ' תפח), הר"ד (פסחים שם), האו"ז (ב, רנג), הרי"ז (פסחים י, ב, ב), המאירי (שם ד"ה זה), הר"ן (פסחים כג, א בדפי הרי"ף ד"ה מצה), ועוד.

ג. הרב ברוס: אין מצוות הסבה בפסח כי נכלל בו גם זכר לשעת דין שהיה על ישראל'

הרב ברוס (במאמרו הנ"ל) כתב סברה אחרת לפטור מהסבה באכילת הפסח: וצריך ביאור בטעמא דמילתא. הא הפסח הוי עיקר ענין החרות, ועל שמו נקרא החג, ואמאי אינו מיסב באכילתו. ונראה שהקרבן פסח הוא זכר שפסח על אבותינו במצרים במכת בכורות. וחלוק מכת בכורות משאר מכות, דכל המכות לא היו ישראל בכלל המכה, ועוד, שהיו נבדלים ממנה, כדכתיב 'הפליתי ביום ההוא את ארץ גושן' (במכת ערוב), ובמכת חושך 'לכל בני ישראל היה אור

פסח לה' | סימן טז
הסבה באכילת קרבן פסח

במושבותם' וגו'. ויותר מזה אמרו חז"ל במכת דם איתא שאם היו ישראל ומצרי שותים בכוס אחד היה של ישראל מים ושל מצרי דם. אבל במכת בכורות גם ישראל היו בכלל המכה, כמו שנאמר 'ואמרתם זבח פסח וגו' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל וגו', ועוד, שאם יצאו מפתח בתיהם היו באמת ניזוקים, והמבואר שגם ישראל היו בכלל המכה, ורק שניצולו. וכן הוא בהדיא ברש"י (במדבר ח, ט): 'כי לי כל בכור וכו' ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים', פירש"י שלי היו הבכורות בקו הדין, שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים. וכן איתא במסכת סופרים שהבכורות מתענין בערב פסח, וז"ל הטור (סי' תע): הטעם זכר לנס, שניצולו ממכת בכורות. ובשאר מכות לא חשיב על ישראל גדר הצלה.

לפי זה יש לומר דמשום הכי אין מצוות הסיבה באכילת קרבן פסח, משום שאין הפסח משום זכר לחירות בלבד, אלא נכלל בו גם זכר לשעת דין שהיה על ישראל באותה שעה.

נראה שגם בהסבר זה יש קשיים: ראשית, לא ברור מדוע הפסח משתייך לשעת דין' והמצה אינה משתייכת לשעת דין. והרי ברור שהפסח והמצה נאכלו באותה שעה, וממה נפשך – אם שעת דין היא, ייפטרו שניהם מהסבה; ואם אינה שעת דין, יחויבו שניהם בהסבה. שנית, לכאורה לא ברור מה עניינה של 'שעת דין' זו: בנוהג שבעולם שבשעת דין מביאים את זכויותיו או חובותיו של הנידון, ואילו כאן, לכאורה לא מצאנו בפסוקים ובדברי חז"ל תיאור של דין שהתקיים בעצם ליל הפסח, ולהיפך, כל ישראל זכו לישועה. שלישית, במדרש (מכילתא דר' ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא יב) נאמר שרבים מישראל מתו דווקא במכת חושך. ובמכת ערוב אמר ה' שישים 'פְּדָתִי' (שמות ח, יט), ופירש רשב"ם: 'ושמתי פדות – לשון הבדלה. וכן ישועה והצלה וחלצה ופורקן, כולן לשון הפרשה והבדלה זה מזה'. ומזה נראה לכאורה שאין הבדל מהותי בין ההצלה ממכת בכורות ובין הפדות ממכת הערוב. ויעוין עוד במלבי"ם (ירמיה טו, כא) בביאור ההבדל בין הצלה לפדות.

ד. הרב חיים זלמן כהן: עניין ההסבה הוא חירות, ושחיטת הפסח במצרים היוותה בעצמה חירות

בשו"ת רבבות אפרים (ד, רלח) העלה על הכתב משא ומתן שהיה לו עם הרב שניאור קוטלר בעניין הסבה באכילת קרבן פסח, ובתשובה נוספת (שם ה, תסג) הדפיס מכתב ששלח לו הרב חיים זלמן כהן בתגובה למשא ומתן עם הרב קוטלר, ושם כתב הרב כהן:

דבפסח מצרים היתה עצם הבאת הפסח אל הבית בי' ניסן נס נפלא, מאחר שבני ישראל כפרו בעיקר דת של המצרים, ולכאורה אין חירות ופריקת עול העבדות גדולה מזו, מאחר שנסתכנה כל האומה בעניין זה. וכיון דכל העניין של לקיחת השה היא אך ורק חירות, אם כן לאחר זמן כשהיו מביאין קרבן פסח זכר לאותו מעשה של פסח מצרים, תו לא צריך מעשה חיצוני כמו הסיבת שמאל להורות שעניין זה שייך גם לחירות.

לכאורה יש להעיר על הסבר זה, שאם אזלינן בתר החירות שהייתה בעשיית הפסח, אזי גם בעשיית המצות הייתה חירות, כדברי חז"ל (מכילתא דרי' ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא, יד): 'ויאפו את הבצק – מגיד שלשו את העיסה ולא הספיקו לחמצה עד שנגאלו'. וכבר עמדו בזה התוס' (פסחים קח, א ד"ה מאי): 'שכתובה בתורה זכר לחירות, שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו', וכן כתב בתוס' הרא"ש (שם ד"ה מאי); ודברים דומים כתב בתוס' רבינו פרץ (פסחים קח, א ד"ה ואמרי''): 'דעיקר החירות היה מן מצה, כדכתיב: 'ויאפו את הבצק [אשר הוציאו ממצרים] עוגות מצות' וגו'.

מלבד זאת, ראשונים רבים¹¹ כתבו שההסבה היא זכר לחירות, וכלשון התוס' הנ"ל. ובפשטות נראה שכוונתם לומר שאמנם ביציאת מצרים הייתה חירות, אך

11. וכן במרדכי (פסחים סי' תריא). לשאלה האם תוס' רבינו פרץ והתוס' שהובאו במרדכי הן שני חיבורים שונים או שמדובר בחיבור אחד שהועתק בשלימותו לספר המרדכי, יעוין במאמרו של הרב יוסף שלמה סטפנסקי: לזהות בעל החיבור 'תוספות מערבי פסחים' בספר המרדכי, מוריה שנה לד גיליון ז-ט (תג-תה), שבט תשע"ז, עמ' כג-כו.

12. רש"י ורשב"ם (פסחים צט, ב ד"ה ואפילו), ר"י מלוניל (פיהמ"ש פסחים י, א ופירוש לר"י קח, א בדפי הגמרא ד"ה מצה), ר"ן (פסחים יט, א בדפי הר"י ד"ה לא), ועוד רבים.

אין זה פוטר מהצורך לעשות בעצמנו זכר לחירות בהסבה. והשתא דאתינן להכי שהחירות צריכה זכר הסבה, כבר לא מסתבר לומר שבפסח הייתה חירות כה מובהקת שהיא אינה צריכה זכר בהסבה.

ה. גן שושנים (א): הדינים המיוחדים שבאכילת הפסח במקדש כבר מהווים דרך חירות

בספר גן שושנים (גנק; א, יט) כתב:

נראה לומר דמה דלהרמב"ם לא בעי הסיבה לאכילת הפסח, הוא משום דכיון דפסח נאכל דוקא על השובע, וכן נאכל כשאר קדשים למשחה¹³ לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים אותה, אם כן לא בעינן הסיבה שיהא נחשב כאכילה דרך חרות.

הרב דוד כהן (במאמרו הנ"ל עמ' 28-33) הקשה על הסבר זה, והאריך לדון בטעמים ומקורותיהם של דין אכילה על השובע ודין למשחה, וכן איסור שבירת עצם הייחודי לפסח, וטענתו העיקרית היא שאין יסוד מוצק להגדרת דינים אלו כ'דרך חירות', ואין זה מוסכם שהם מדאורייתא ושהם ייחודיים לפסח ומאפיינים אותו בדווקא, יעוין שם.

ו. גן שושנים (ב): ההסבה נועדה להוכיח שהאכילה היא זכר לגאולה, ובקרבן פסח 'דהוי קדשים בחפצא' אין צורך בהוכחה זו

עוד כתב הגן שושנים (שם):

ועוד יש לפרש דבמצה כיון שאין בה קדושה, והרי יש מצה אף בשאר השנה, ולכן בעינן שיהא נאכל בהסיבה, שיהא עצם אכילתו מראה דמצה הוי זכר לגאולה, על שלא הספיק בציקם להחמיץ עד שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם מיד. וכן בד' כוסות בעי שישתה בהסיבה להוכיח דהוי שתייה זכר לנס, אבל בקרבן פסח דהוי קדשים בחפצא, ממילא לא בעי הסיבה להוכיח דאינו רק אכילות דשאר השנה כיון דהוי מצוה של אכילת בשר הפסח.

13. כצ"ל. בגן שושנים: למשכה.

לכאורה גם על הסבר זה יש להשיב, דהא כשם שיש מצה אף בשאר השנה, כך יש בשר בשאר השנה, ובכלל זה בשר קדשים, כתודה ושלמים ובכור ומעשר שגם הם נאכלים בכל העיר לכל אדם בכל מאכל, וגם הם 'קדשים בחפצא'. ואם כן, לו יהיבנא ליה שההסבה באה להוכיח שמדובר באכילה של זכר לגאולה ולשלול אפשרויות אחרות, אזי לכאורה יש צורך בהוכחה זו גם בקרבן פסח. ואלבא דאמת נראה שאין צורך ב'הוכחה' במובנה הפשוט, ואולי אף הגן שושנים לא התכוון למובן הפשוט של צורך בהוכחה.

ז. ייתכן שההסבה תוקנה אחר החורבן ולכן לא נאמר להסב בפסח

לאור כל האמור, נראה שיש מקום להציע הסבר לכיוונים הסותרים בעניין הסבה בקרבן פסח: ייתכן להציע שחובת ההסבה תוקנה רק לאחר החורבן.¹⁴ ובאמת ההסבה נזכרת לראשונה במשנת ערבי פסחים (צט, ב), ואין לה סמך בפסוקים.¹⁵ ולפי זה ייתכן שהסיבה לכך שלא נאמר דין הסבה בפסח, היא

14. יתירה מזו כתב השפת אמת (פסח תרנ"ג ד"ה כתיב למען): 'ונראה שתקנו הכוסות אחר שנחסר לנו הפסח'; וכעין זה כתב ר' צדוק הכהן מלובלין (מחשבות חרוץ, טו): 'וחכמים הוסיפו היין דארבעה כוסות שהוא גם כן במקום הבשר, כי אין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא בייין, ודבריו מרמזים לאמור בגמרא (פסחים קט, א): 'רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבת המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר: 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך', ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא בייין, שנאמר: 'ויין ישמח לבב אנוש'', ויעוין עוד בשערי היכל (פסחים מערכה קסט אות ד).

לעומת זאת, בפירוש ר' יצחק אלאחדב להגדה של פסח (עמ' כג) נכתב ההיפך מזה: 'דודאי קודם רב נחמן, מימות משה רבינו עליו השלום, היו נוהגין ד' כוסות בכל לילי פסחים ובהסבה'. ויעוין עוד שם (עמ' כא והערה 90).

15. יצוין כי במשנה בהמשך הפרק (קיד, א) נאמר: 'ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח, ניסוח המעיד שהמשנה נשנתה לאחר החורבן. והשווה ללשון הרמב"ם (הל' חמץ ומצה ח, א): 'ומביאין שלחן ערוך, ועליו מרור וירק אחר ומצה וחרוסת וגופו שלכבש הפסח, ובשר חגיגה שליום ארבעה עשר. ובזמן הזה מביאין על השלחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה'. בעוד שהמשנה תיארה במיוחד מה עשו במקדש, אצל הרמב"ם הדיבור הסתמי הוא על המקדש ורק בשולי הדברים מובאת התייחסות לזמן הזה.

פסח לה' | סימן טז הסבה באכילת קרבן פסח

משנה נוספת נשנתה אחרי החורבן (קטז, ב): 'ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים' (ויש גרסאות שמקדימות את הפסחים, ואכמ"ל). הלשון 'שם' אינה מתאימה לזמן הבית, ואפילו בזמננו יש שנוהגים בירושלים שבין החומות לומר 'ונאכל פה' (עלי תמר פסחים י, ה ד"ה ושם; איברא, דמכמה תושבים ותיקים בירושלים שבין החומות שמעתי שלא מוכר להם כלל מנהג זה, אלא אומרים 'ונאכל שם' כשאר המקומות. וצ"ב). ויתירה מזו, ברמב"ם (שם, ה) מבואר שבזמן הבית אין אומרים את כל הבקשה ד'כן ה' אלקינו ואלקי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך' וכו', שמצוטטת במשנה שם בסתמא. ורבינו מנוח (שם, א) הוסיף: 'ואפשר דאפילו בזמן שבית המקדש קיים היה אומר כן השם יגיענו, אך לא היה אומר שמחים בבנין עירך'. אמנם בחלק מכה"י ליתא לתיבת 'שם' (וטי' 109 ואנלאו), אך ברוב כה"י היא מופיעה (מינכן, קולומביה, וטי' 125).

ובמשנה שבירושלמי (י, ה) הנוסח הוא: 'שמחים בבנין עירך, ששים בעבודתך ובחידוש בית מקדשך', וכן הנוסח בכמה הגדות (הגדה שלמה עמ' סח שנו"ס לשורה 277; עלי תמר שם ד"ה ובחידוש; רי"ף פסחים כו, א לפי אחד מכה"י, צוין בהלכות רב אלפס מהד' היימן בשנו"ס לשורה 374), ולא שייך להתפלל כך בעוד הבית בנוי. ואמנם בעלי תמר (שם ד"ה ובחידוש) כתב: 'בכל מקום שגור הביטוי בנין בית המקדש. אבל 'חידוש' בית המקדש מביע יותר שהוא כאלו הבית המקדש בנוי ואינו צריך אלא לחידוש', אך לא ברור מה טיבו של 'חידוש' זה שהמקדש זקוק לו עד כדי כך שנקבע ונטבע בנוסח הברכה לבקש עליו מדי שנה ושנה. ובאמת נעלם מעיני הבדולח שלשון 'חידוש בית מקדשך' מופיעה גם בנוסח תפילת הבינו שבירושלמי (ברכות ד, ג; תענית ב, ב), ומשם בכמה ראשונים (סידור רש"י סי' נח, ספר הסדרים סי' מג, כלבו סי' יט). ויעוין עוד בכתר המלך (הלי חמץ ומצה ח, יא) שפלפל בנוסח הירושלמי ותלאו בשיטת הירושלמי (מעשר שני ה, ב) שבניין בית המקדש קודם למלכות דוד, וכעין זה דן בספר נר חוה (ברמן; עמ' רכב-רכד), ואכמ"ל.

אמנם הוכחות אלה אינן תקפות בנוסח המשנה שבכ"י קאופמן: 'ובמקדש מביאין גופו של פסח [...] שמחים בנייני עולם, לאוכל מן הפסחים ומן הזבחים אשר היגיע דמם על קיר מזבחת לרצון, ונודה לך על גאולתינו, ברוך אתה יי גואל ישראל', ובנוסח זה אין כל סממן גלותי, מלבד אזכור המקדש כמקום מסוים שבו מביאים גופו של פסח ולא כמצאיות הפשוטה והסתמית, שאין הכרח לראותו כסממן גלותי (נקדן כה"י ניקד: 'הַיְגִיעַ', ולפי זה האות ה' מיותרת ואינה מובנת. ושמה הניקוד הנכון הוא 'הַיְגִיעַ', והכוונה לקרבנות שהוקרבו כבר ודמם הגיע אל המזבח אך בשרם עדיין לא נאכל, ואכילתם תתקיים בהמשך ליל הסדר, זמן קצר לאחר ברכת הגאולה. ואכן בשני כ"י של הבבלי הנוסח הוא 'הגיע': וטי' 109, וטי' 125. וצ"ע). בנוסף, בכל הנוסחים מוזכרת במשנה בסתמא שאלת 'הלילה הזה כולו צלי' (קטז, א) הנהוגה רק בזמן הבית. ובסוף

תלז

פסח לה' | סימן טז הסבה באכילת קרבן פסח

שבזמן המשנה כבר היה הבית חרב ולא נעשה פסח.¹⁶ ולכן גם לא שאל הבן על ההסבה בנוסח הקדום של מה נשתנה (קטז, א).¹⁷ ומכיוון שחכמים לא תיקנו

הפרק (קטז, ב - קכא, א) נשנים דינים הנוגעים לקרבן, אך מהם אין הוכחה שהמשנה עצמה נשתנה בזמן הבית.

16. וסמך לדבר בדברי הגמרא (שבת קמה, א): 'מפני מה תלמידי חכמים שבבבל מצוינין? לפי שאין בני מקומן. דאמרי אינשי: במתא – שמאי, בלא מתא – תותבאי'. וכשם שתלמידי החכמים שאינם במקומם מציינים עצמם בלבוש שמעניק לגוף מראה מכובד, כך ישראל שאינם במקומם ובמקדשם ובחירותם האמיתית מציינים את החירות בהסבה גופנית סמלית וחיזונית. ובאמת יש לברר מדוע הלבוש נקרא כאן 'תותבאי', ולא 'כסותי' או 'מאני' כמקובל, ואולי הדבר קשור לאופן הישיבה-ההסבה עם הלבוש. ויעוין בתרגומים (שמות כב, כו) וברש"י (חולין מט, ב ד"ה תותב). וצ"ע.

דברים קרובים לאלו כתב הרב יהודה זולדן (מועדי יהודה וישראל עמ' 384): 'בארץ ישראל, הדו שיח שבין האב לבניו בליל הסדר נסוב סביב עניינו של הלילה, והוא עוסק באופן ישיר במצוות של לילה זה ובהנהגותיו. בבבל ישנו צורך לעורר את הבנים להתעניין במתרחש, על ידי מעשים חיזוניים שאינם מהותיים למצוות הלילה, וגם אז שאלותיהם אינן נוגעות בנקודות העיקריות של הסדר'.

17. בשם הגר"א מובא (הגדה של פסח עם פירוש הגר"א ותלמידיו, עמ' עח) הסבר אחר לכך שבזמן הבית לא שאלו על ההסבה: 'לא הוזכר במשנה קושיא זו, מפני שכשהיה בית המקדש קיים היה קרבן פסח, לכן היה הקושיא הלילה הזה כולו צלי, ומסובין לא נחשב בשינוי, כי היו יושבין תמיד מסובין, שכן היה דרכם כמו שמוזכר בגמרא בכמה מקומות. אבל עכשיו, שאין לנו קרבן פסח, לא נחשב לנו שינוי זה, וחשיב מסובין שינוי, שאין דרכנו לישב מסובין כל השנה'. יעוין גם בהגדה שלמה (עמ' 115 ד"ה ומ"ש) שהקשה על הפירוש המובא בשם הגר"א, מכך שהסבה נהגה בפועל זמן רב אחרי החורבן.

ובהמשך דברי ההגדה שלמה (עמ' 115-116) נקט כעין מה שהתבאר, שההסבה תוקנה לאחר החורבן; אלא שלא קישר זאת להופעה המאוחרת של שאלת ההסבה בנוסח מה נשתנה, אלא להיפך: נקט ששאלה זו נשאלה בליל הסדר גם בזמן הבית, וחידיש ששייבה משותפת של בני החבורה בבית אחד ובחבורה אחת היא היא ה'הסבה' המקורית, ולפי זה הסביר את אי-אזכור חובת ההסבה בנוגע לקרבן פסח, שהדבר חופף לדיני האכילה בבית אחד ובחבורה אחת. ולכאורה ממה נפשך דבריו אינם מובנים: אם לא נזכרה הסבה בנוגע לקרבן פסח, מדוע צריך להסביר שקיים בו דין הסבה במשמעות שונה מהמקובל בזמן חורבן. ואם נזכרה הסבה בנוגע לקרבן פסח, מדוע יש צורך להסביר את אי אזכורה. וכאמור בפנים, נראה שאכן לא נזכרה

תלח

להדיא להסב בפסח, גם הרמב"ם לא מצא לנכון לחדש מדיליה דין הסבה בפסח, וכדרכו בחיבורו שלא לומר דבר שלא שמע מפי חז"ל רבותיו. וכעין זה כתב בתחילה המשמרת ליל שימורים (שם ד"ה איתמר), אלא שדחה זאת משום שהרמב"ם (הל' חמץ ומצה ח, ב-ג) הזכיר בחדא מחתא את שאלת הבן על ההסבה עם השאלה על אכילת צלי, ודייק מזה שהרמב"ם סבר ששתי השאלות מזמן הבית. אולם נראה פשוט לכאורה שאין עניינו של הרמב"ם לתאר את מה שהיה, אלא את מה שיהיה.¹⁸ ואם כן, אין מכך ראייה לסתור כיוון זה.

ועוד ייתכן שתוקנה הסבה גם בפסח, אלא שלא זכינו לדיון בגדרי ההסבה עד לגמרא, והגמרא כבר לא נחתה לדון במה שאינו נאכל בזמן החורבן, ולכן לא נזכר בה הקרבן, וכפי שהתבאר לעיל. דא עקא, שלפי הבנה זו לא מוסברת הופעתה המאוחרת של שאלת הבן בנוסח מה נשתנה, וגם השמטת ההסבה בדברי הרמב"ם אינה מתיישבת יפה, דסוף סוף אם תוקנה הסבה בקרבן, לא היה לו להתנסח בלשון החלטית הממצה את כל הטעון הסבה: 'ואימתי צריכין הסיבה'. ודווקא אם נוקטים שאכן לא תוקנה להדיא הסבה בקרבן, מיושב שהרמב"ם אכן ממצה בדבריו את כל מה שתוקנה בו הסבה.

לפי זה נראה שיש להסב באכילת הפסח

לפי זה, נראה שיש להסב באכילת הפסח, שהיא האכילה העיקרית של ליל הסדר וכפי שהתבאר. וייתכן שהדבר אף כלול בעקיפין בתקנת חז"ל, דאמנם לא תיקנו להסב בפסח, אך גם לא התכוונו שאדם יסב במצה וביין ולא יסב בפסח, ויש אפשרות להבין שתיקנו להסב בכל מצוות החירות וממילא אף פסח בכלל זה, ולפי האמור אין ראייה מדברי הרמב"ם נגד הבנה זו (ואף אם הרמב"ם סבר שאין תקנה להסב בפסח, ברור שאין בכך איסור או סרך איסור). ומכל מקום, אף לאפשרות שפסח אינו כלול בתקנה עצמה, נראה שכלול לפחות ברוח התקנה. ולכך מצטרף מה שכתב הרמב"ם עצמו (הל' חמץ ומצה ז, ח) שהמיסב

הסבה בנוגע לקרבן פסח. ויעוין עוד בהגדה שלמה (עמ' 68-77) ובאנציקלופדיה תלמודית (ערך

הסבה), שקיבצו מקורות רבים בעניין ההסבה.

18. וכדברי הגמרא (יומא ה, ב): 'כיצד הלבישן? כיצד הלבישן – מאי דהוה הוה. אלא כיצד מלבישן

לעתיד לבוא'. ויעוין כעין זה לעיל (עמ' תיד).

פסח לה' | סימן טז
הסבה באכילת קרבן פסח

בכל אכילתו ושתייתו הרי זה משובח. ולכן נראה שלכתחילה בוודאי יש להסב. ובדיעבד אם אכל ולא הסב, נראה שיחזור ויאכל בהסבה.

סימן יז

מצווה באכילת יותר מכזית מקרבן פסח

א. פתיחה

שלוש אפשרויות בדין האכילה יותר מכזית בקרבן פסח

השיעור המינימלי לאכילה מן הפסח הוא כזית.¹ לאור זאת, יש לדון האם יש מצווה לאכול יותר מכזית. נראה שיש בזה שלוש אפשרויות: (א) גם לאחר שכבר קוימה המצווה הבסיסית באכילת כזית, יש חיוב על בני החבורה לאכול את כל הקרבן, מלבד עצם קיומו של איסור נותר. כאפשרות זו כתב השאגת אריה (סי' פא), והובאו דבריו לקמן.²

(ב) אין חיוב לאכול את כל הקרבן מלבד עצם קיומו של איסור נותר, אך בכל אכילה מתקיימת מצווה. כאפשרות זו כתב בשו"ת בית יצחק (דרשות בסוף חו"מ כז, ז').

1. רמב"ם (הל' קרבן פסח ח, ג): 'ואם לא אכל אלא כזית, יצא ידי חובתו, ומסבר לה הכס"מ: 'מה שכתב ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובה, כך דין סתם אכילה. ובמשנה פרק האשה (פסחים צא, א): 'ואפילו חבורה של מאה שאינם יכולים לאכול כזית. והכי משמע מדאמרין בפרק כיצד צולין (שם פה, ב): כזיתא דפסחא בביתא והלילא פקע באיגרא'. בשיעור המינימלי בקרבנות אחרים, דן בשו"ת הרי בשמים (א, קיז ד"ה ובדבר).

2. וכן כתבו הפתח הבית (על הרמב"ם הל' קרבן פסח ח, ג; ויעו"ש שעכ"פ התקשה בזה קצת) והמקדש דוד (קדשים יד, ו ד"ה עוד כתב). וכן משמע מלשון הרוגציובר בשו"ת צפנח פענח (ח"ב, בהוצאת בת המחבר, דווינסק תש"א, סי' ט; והובאו והורחבו דבריו במפענח צפונות סי' ח, יעו"ש), אך אולי סבר כאפשרות השנייה דלהלן. ומכל מקום, מפורש בדבריו שיש מצווה, ושלא כאפשרות השלישית דלהלן.

3. 'אף דהחיוב (היא) [הוא] על כזית, מכל מקום כל מה שאוכל מקיים מצות עשה. ואף דאין עשה דאכילת פסח דוחה לא תעשה דשבירת עצמות, מכל מקום מדחוינן דאף ספק עשה דוחה ספק

תמא

פסח לה' | סימן יז
מצווה באכילת יותר מכזית מקרבן פסח

(ג) לאחר אכילת כזית אין יותר מצווה באכילה נוספת, אלא רק הימנעות מאיסור נותר. כאפשרות זו כתב המנחת חינוך (קלד, א-ב).⁴

משמעויות הלכתיות לאפשרויות השונות

ייתכן שנפקא מינה בין האפשרויות תהיה באדם שאכל כזית מן הפסח וגמר בדעתו שלא לאכול עוד ממנו, ולאחר מכן נמלך ומעוניין לאכול. לפי האפשרות הראשונה, מסתבר שעליו לברך שנית: 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על אכילת הפסח',⁵ וכמבואר בתוספתא (ברכות ו, טו):

יחיד שהיה עושה עשר מצות, מברך על כל אחת ואחת. היה עושה מצוה אחת כל היום, אין מברך אלא אחת. היה מפסיק ועושה מפסיק ועושה, מברך על כל אחת ואחת.

לא תעשה, ועל כרחך צריך לומר דספק עשה הוא דאורייתא לדעת רי"ט אלגזי בכורות פ"ג דף כ"ז ע"ג, וספק לא תעשה היא מדרבנן לדעת הרמב"ם. על כן מותר לשבור עצם בספק פסח, שמקיים ספק עשה דאכילת שלמים. עניין שבירת העצם שזכר בדבריו, יובא בהרחבה להלן. וייתכן שכן סבר הרוגצ'ובר, בדבריו שצוינו בהערה הקודמת.

4. בתקנת עזרא (על הרמב"ם הלי מעילה א, א אות א) הביא דבריו וכתב עליהם: 'רהיטת דכל הראשונים ז"ל לא משמע כהמנחת חינוך, ואכמ"ל בזה'. ואולי כוונתו למה שיתבאר לקמן. יש להוסיף שלכאורה גם מדברי החינוך עצמו משמע שלא כמנחת חינוך, שכן כתב (מצווה ו): 'דיני המצוה, כמה חייב כל אחד לאכול ממנו לכל הפחות, והנמנין עליו איך יתנהגו עד שיאכלוהו, שלא לצאת מן החבורה ושלא ישנו, ויתר פרטיה, מבוארים ב[מסכת] פסחים'. מלשון החינוך שכתב על שיעור כזית שהוא 'לכל הפחות' משמע שגם ביותר מכזית מתקיימת אותה מצווה שמתקיימת באופן מינימלי בכזית, והרי זה כאחת משתי האפשרויות הראשונות ודלא כאפשרות השלישית שאותה נקט המנחת חינוך.

ויעוין עוד באילת השחר (זבחים לו, א ד"ה ובצל"ח) שצייד שאכילה נוספת לאחר שכבר אכל כזית, 'אי"ז מצות פסח', אך המשיך וכתב שאין הדבר מוכרע וניתן להבין שממשיכים לקיים מצווה גם לאחר הכזית הראשון.

5. נוסח זה מופיע ברמב"ם (הלי חמץ ומצה ח, ז), בסמ"ג (עשה מא) ובמאירי (פסחים קיד, א ד"ה ובמקדש).

פסח לה' | סימן יז
מצווה באכילת יותר מכזית מקרבן פסח

דברי התוספתא הובאו בכמה ראשונים,⁶ והעיקרון של חיוב בברכת המצוות במקרה של הפסק או היסח הדעת הובא בכמה מקומות בדברי הטור והשו"ע (או"ח ח, יב בנוגע לציצית;⁷ כה, יב בנוגע לתפילין; יו"ד יט, ה-ו בנוגע לשחיטה; רסה, ה ברמ"א בנוגע למילה). לפי זה נראה שהוא הדין בקרבן פסח שהאדם הסיח דעתו מאכילתו ולאחר מכן נמלך לאכול ממנו, שלפי האפשרות הראשונה יברך שוב בברכת המצוות.

לעומת זאת, לפי האפשרות השנייה נראה שלא יברך, אחר שאינו מחויב. וכמו שנשים אינן צריכות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא למרות שמקבלות שכר על קיומן (ראה קידושין לא, א ותוד"ה דלא), ולכל היותר מותר להן לברך. וכל שכן שלפי האפשרות השלישית לא יברך, שאין מברכים על קיום אזהרה.

נפקא מינה אפשרית נוספת היא אכילת כמות גדולה מכזית כאשר טומאה דחוייה בציבור. עניין זה נידון לקמן (סי' יח), ושם יתבאר שאכילה כזו מותרת ורצויה לכתחילה. נראה שהדבר מתיישב יותר עם האפשרויות שלפיהן יש מצווה בעצם האכילה; שהרי אם אין אוכלים אלא כדי להימנע מאיסור נותר, יש יותר מקום לטענה שצריך לצמצם במספר האוכלים כדי שהשיעור הנאכל בטומאה בסך הכל יהיה קטן ככל האפשר. שוב ראיתי שבהערות הררי קודש על ספר מקראי קודש (פראנק; פסח ח"א סי' לא הערה 1), אכן צידד לתלות את שאלת שיעור האכילה מפסח הבא בטומאה בנידונו.

6. ר"ן (שו"ת, פז ד"ה עוד; ונדפסה גם בשו"ת הריב"ש, שפד), הגמ"י (הל' ברכות יא, אות ד), אבודרהם (ברכת המצוות ומשפטיהם ד"ה וגרסינן).

7. והגר"א בביאורו שם ציין לתוספתא.

ב. עשה דוחה לא תעשה בשבירת עצם לצורך אכילה מן הפסח

דיוק השאגת אריה מהגמרא שיש מצווה בכל כזית

נאמר בגמרא (פסחים פה, א):

והתניא: 'ועצם לא תשברו בו' – אחד עצם שיש בו מוח, ואחד עצם שאין בו מוח. ומה אני מקיים 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' – בבשר שעל גבי העצם. או אינו אלא בבשר שבתוך העצם, ומה אני מקיים ועצם לא תשברו בו – בעצם שאין בו מוח, אבל בעצם שיש בו מוח – שובר ואוכל. ואל תתמה, שהרי יבא עשה וידחה לא תעשה.

כשהוא אומר 'ועצם לא ישברו בו' בפסח שני, שאין תלמוד לומר, שהרי כבר נאמר קככל חקת הפסח יעשו אתו, הוי אומר: אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח.

הברייתא העלתה ודחתה אפשרות לומר שאיסור שבירת עצם חל דווקא בעצם שאין בה מוח. מדברים אלו הוכיח השאגת אריה (סי' פא) שמצוות העשה של אכילת פסח מחייבת לאכול את כולו, שאם לא כן לא היה צידוק לראות בשבירת העצם עשה שיכול לדחות את איסור שבירת עצם:

דיואכלו את הבשר בלילה הזה, דבכלל עשה זו הוי לאכלו כולו לגמרי ולא להותיר ממנו כלום, כדמוכח התם (פסחים פה, א), דקאמר: 'אבל בעצם שיש בו מוח שובר ואוכל, ואל תתמה שהרי יבא עשה וידחה לא תעשה'. ושמע מינה דמצוות עשה דואכלו את הבשר על כל הפסח קאי, ולא סגי ליה בכזית ממנו.

השאגת אריה למד שיש עשה באכילת כל הפסח, מכך שהגמרא נקטה בפשטות שיש עשה, כאשר התייחסה לאפשרות שאכילת מוח תתיר שבירת עצם, ואף שבפשטות מדובר גם במי שכבר אכל כזית מן הפסח. ולמרות זאת היה פשוט לגמרא שהוא ממשיך לקיים עשה, ולא רק נמנע מעבירה על איסור לא תעשה של נותר.⁸ דברים דומים מובאים גם במקום נוסף בגמרא (זבחים צז, ב). וכך כתב גם בהערות הגר"ש אלישיב (פסחים פה, א ד"ה שהרי):

8. וברור שאין כוונת השאגת אריה לומר שמקיימים את המצווה אך ורק אם אוכלים הכל, אלא שבכל אכילה ואכילה מקיימים את המצווה. וכבר כתב כן בשער הקרבן (מילואים סי' סו), ויישב

פסח לה' | סימן יז
מצווה באכילת יותר מכזית מקרבן פסח

היינו אפילו אם יש עוד הרבה בשר, אבל מאחר שיש מצות עשה של אכילת פסח על כל כזית וכזית, אם כן נחשב עשה דוחה לא תעשה על הכל.

המנחת חינוך והאור שמח מעמידים את דברי הגמרא דווקא בכזית ראשון

המנחת חינוך (קלד, א) כתב לדחות את ראיית השאגת אריה: ואיני מבין, דקושיית הש"ס גבי פסח דסתמא כתיב ועצם לא תשברו, אפילו באם אין כזית לאיש אחד, רק עם המוח, כגון שנמנו הרבה אנשים ולא יגיע לאחד כזית, רק עם המוח. ועל זה מקשה, וניתני עשה לדחות. וגם גבי קדשים, אם יש כהנים הרבה שלא יגיע לכל אחד כזית רק עם מה שנפסל, ובלא זה לא יגיע כזית, שפיר מקשה הש"ס ניתני עשה כו' אבל באכל כזית בפסח או בקדשים, אין מצוה עוד כלל לאכול, רק שלא יבא לידי נותר, ויכולים ליתנם לקטנים. ובפסח דצריך מינוי, מצוה לאכול רק להציל מיד נותר, אבל לא מ"ע דאכילה. כנ"ב, ומכל מקום צריך לי עיון עוד בזה.

דא עקא, דברי המנחת חינוך מבוססים על סתירה מובנית: לדבריו יוצא שמצד אחד, הגמרא הסיקה מסתימת הפסוק שיש להימנע משבירת עצם גם במקרה שבו יש עשה שצריך לדחות לא תעשה, ומצד שני, הגמרא התקשתה בזה. ומי ביקש זאת מיד הגמרא, להסיק מסקנה מוקשית מסתימת הפסוק שכלל לא נחית למצב זה, ואז להתקשות בה.

כעין דברי המנחת חינוך, כתב בחידושי רבינו מאיר שמחה מדווינסק, בעל האור שמח (פסחים שם ד"ה שהרי), שהכוונה דווקא לכזית הראשון. והכריח דבריו ממה שהקשו התוס' (שם ד"ה כשהוא; וכע"ז בתוס' זבחים שם סד"ה ואחד) שאין העשה בעידנא דמעיקר לאו, דהלאו הוא בשבירת העצם והעשה הוא באכילה. ואלו דבריו:

בזה מה שהקשו על השאגת אריה היאך יש מצווה, והרי חכמים אסרו לאכול את שומנו של גיד הנשה.

9. = כן נראה בעיני.

פסח לה' | סימן יז
מצווה באכילת יותר מכזית מקרבן פסח

שהרי יבא עשה וידחה לא תעשה. הקשו בתוספות דלאו בעידנא, יעוין שם. ונראה דלחכמים דפליגי על ר' נתן לעיל (שם עח, ב), וסברי דאם אין כזית לכל אחד לא יצאו ידי חובתן – אם כן, אם על ידי המוח שבעצמות יהיה לאותן מנוים כזית, דנמנין על מוח שבראש, דכבשר הוא, כדתניא בתוספתא – אם כן, אם תאמר דישברו אותן להוציא המוח, תו נמנין גם על שבקולית, ומצי לשחוט ולזרוק עליהן. ונמצא דמקיימו מצות פסח תיכף משעת עשיה של פסח מבעוד יום. וכזה כתב הריב"א בתוספות לעיל (נט, א ד"ה אתי) לענין עשה דהשלמה, יעוין שם. ודוק, ונכון.

בעל האור שמח מתרץ שמדובר דווקא על כזית ראשון, ולכן שבירת העצם היא כן בעידנא דמיקיים העשה, שכן אלמלא שבירת העצם לא מתקיימת מעיקרא מצוות הפסח, והאפשרות לשבור ולאכול הכרחית כדי שאוכלי המוח יוכלו להימנות על הפסח. וזו הסיבה לכך שהייתה הוה אמינא שיהיה מותר לשבור, אלמלא הלימוד מפסח שני.

לכאורה יש קושי בדרך זו, ולא בכדי לא הלך בה השאגת אריה. דאם מדובר רק באוקימתא צרה כל כך, שהמוח שבתוך העצם נדרש לאכילת כזית ואין למנויים בשר אחר מלבדו, לא ברור מדוע הברייתא נקטה בפשטות ובסתמיות שבעצם שיש בו מוח שובר ואוכל, ולא הבהירה שמדובר דווקא במקרה מסוים זה. ואף שמדובר בהוה אמינא שנדחתה, עדיין יש להסיק מהסתמיות שבה היא הובאה, שלא מדובר דווקא בכגון שאין בשר מלבד מה שבתוך העצם. ויעוין עוד באור שמח (הלי חמץ ומצה ו, א) שכתב בעצמו דברים קרובים לדברי הבית הלוי דלקמן, שלפיהם ישנה מצוות עשה גם ביותר מכזית. ולכאורה לפי זה לא היה לו צורך להידחק בהעמדת דברי הגמרא באוקימתא.

הסברים נוספים באחרונים לקיום 'בעידנא' בשבירת עצם מן הפסח לצורך אכילת המוח שבה

בשפת אמת (על תד"ה כשהוא) כתב:

יש מקשים, דהא משכחת כשאוכל עצמות רכין שהם נשברים באכילתו, דשפיר הוי בעידנא. ויש לומר דאין חייב משום שבירת עצם אלא בכדרך שבירה, ולא

תמו

פסח לה' | סימן יז
מצווה באכילת יותר מכזית מקרבן פסח

בכהאי גוונא [אכן ברמב"ם (פ"י מהל' קרבן פסח ה"ט) מבואר דבכה"ג נמי חייב, עיין שם] ולדעת הפוסקים דבמצות אכילה אין יוצאין שלא כדרך, יש לומר דאכילת מוח עם העצם הוי שלא כדרך, ואם כן לא מקיים העשה בכהאי גוונא.

ומה שכתב 'יש מקשים', היינו שאותם 'מקשים' מתרצים את קושיית התוס' ומיישבים את דברי הגמרא. וכעין דברי היש מקשים כתב גם בשו"ת בית יצחק (דרשות בסוף חו"מ כז, ב). ובהערות הגריש"א כתב על דברי השפת אמת: 'וצריך לברר אם יש כזה מציאות של עצם רך שיש בו מוח'. ולגופו של ענין, לכאורה לא מסתבר לומר שאכילה זו תיחשב שלא כדרך, דהא את המוח האדם אוכל כדרך שאוכלים מוח, וזה שבעת האכילה הוא אוכל יחד עמו גם עצם, אין זה מבטל את אכילת המוח. ועד כאן לא שמענו אלא שאם אדם עירב דבר מר במאכלו, אין זו דרך אכילה (רמב"ם הל' מאכלות אסורות יד, יא), דשם המאכל עצמו נעשה מר, אך בכהאי גוונא שרק צירף לבשר הקרבן דבר נוסף שאין דרך לאוכלו, צ"ע אם גם אכילת הבשר נחשבת שלא כדרך. ובר מן דין, באפשרותו להוציא את העצמות מפיו ולבלוע רק את המוח, ושמא בזה הוי דרך אכילה. וצ"ע.

ר' פינחס הורוויץ, בעל ספרי ההפלאה והמקנה, כתב בספרו פנים יפות (ויקרא יד, ט סד"ה מיהו):

יש לומר דבכל לא תעשה שישנו בשאלה לא בעינן בעידנא, ובזה מתורץ קושיות התוספות בפסחים דף פ"ה ד"ה כשהוא אומר וכו', וקשה היכא יליף מיניה, ואמאי נמי צריך קרא הכא הא בעידנא דמעיקר לאו לא קא מקיים לעשה וכו'. ולמ"ש יש לומר דכיון דלאו דשבירת עצם ישנו בשאלה, שאם ישאל על הקדש דפסח לא יתחייב משום שבירת עצם (נדריים עח, א) איכא למילף מניזר ומצורע דדחי אף על גב דלא הוי בעידנא, ושפיר הוה אמינא דאתי עשה דחויב אכילת פסח ודחי אותה.

בספר גור אריה יהודה (א, מועדים, סי' יא אות יא, עמ' רב) הקשה על דבריו מכך שאין אפשרות להישאל לאחר זריקת הדם, ותירץ שאיסור שבירת עצם קיים גם לפני הזריקה. אמנם לכאורה הדוחק בתירוץ זה גדול מאוד, דהגמרא

פסח לה' | סימן יז
מצווה באכילת יותר מכזית מקרבן פסח

שתקה מכל זה ולא תלתה את דבריה באוקימתא צרה זו ששבירת העצם נעשית דווקא בפרק הזמן המזערי שבין השחיטה לזריקה.

תירוץ הראשונים לקושיית התוס': הרחבת חלות העשה המועילה לדחות את הלאו

ובאמת מצאנו כבר בראשונים תירוץ לקושיית התוס'. בפסקי התוס' (זבחים צז, ב אות סט) כתב:

אם אי אפשר לקיים עשה בענין אחר, לא בעינן בעידנא [דמעקר] לאו לקיים עשה.

כעין זה כתב מדנפשיה בעל השאגת אריה עצמו, בספרו טורי אבן (חגיגה ב, ב ד"ה לישא). ובסוף דבריו הוסיף שראה כן בפסקי התוס', וסיים: 'ומתירוץ התוס' הוא, והסופרים השמיטו התירוץ מן הספרים'.¹⁰

10. ומתחילה חשבתי לחזק תירוץ זה ממה שכתב הנמוקי יוסף (ב"מ טז, א בדפי הרי"ף ד"ה עשה) בשם הרי"ן, בביאור הקביעה שעשה דוחה לא תעשה במקרה של כהן שנטמא למתים כדי להשיב אבדה: 'בשעה דעבר אלאו קיים העשה, כמילה בצרעת, דהא מתעסק הוא במצות השבה בשעת עקירת הלאו. ואף על פי שלא גמרה, מה בכך, גם מצות מילה לא נגמרה עד דפרע, דקי"ל מל ולא פרע כאילו לא מל. ולא ממעטין אלא כההיא דאמרינן פרק ר' אליעזר דמילה (שבת קלב, ב): ויקוץ בהרתו ויעבוד; שבשעה שקוץ בהרתו אינו מתעסק בגופה של מצוה, דהיינו עבודה, אלא במכשיריה. דהוא ז"ל סבר דגוף עיקר העשה מתחיל משעת ראייתה'.
ומבואר בדבריו שהתעסקות במצווה חשובה חלק מהמצווה, ובמקרה של השבת אבדה, 'גוף עיקר העשה מתחיל משעת ראייתה', ואף שעדיין לא קוימה המצווה והאבדה לא הושבה לבעליה כלל. ולכאורה נראה שהוא הדין לנידון דידן, ששבירת העצם דומה להתעסקות באבדה ולא לקציצת בהרת לצורך עבודה, שכן השובר עצם 'מתעסק בגופה של מצוה', וכך היא דרך אכילתו של מוח הטמון בעצמות, ששוכרים את העצם ואוכלים את המוח.
ואולם, העירני לנכון הרב פסח הלפרין שליט"א שאין הבנתי נכונה, וכך כתב לי: 'נראה שעיקר חידושו של הרי"ן הוא בגדר מצות השבת אבידה, שכל הטיפול באבידה הוא בכלל 'ההשבות לו', ראה היאך תשיבם לו, ואינו ענין לסוגייתנו'. ונראים דבריו.

קיום הוכחת השאגת אריה שיש מצוות עשה גם מעבר לכזית

מכל האמור נמצא שאין בקושיית התוס' כדי להוציא ממשמעותם הפשוטה של דברי הגמרא, שיש מצוות עשה בכל אכילה ואכילה של הפסח, ואף מעבר לכזית הראשון, וכפי שהוכיח השאגת אריה. ויעוין עוד בשו"ת דברי אברהם (מענדעלזאהן; סי' ה וסו"ס ז) שצידד בדברי השאגת אריה וחזקם. כך נקט אף הגרי"ז מבריסק (זבחים צז, ב סד"ה בגמרא), אלא שהגדיר זאת כשתי מצוות שונות ששתיהן נאמרו בקרא ד'ואכלו את הבשר בלילה הזה': מצווה על הגברא, 'וזה אינו שייך אלא בכזית ראשון'; ומלבד זאת 'עוד מצווה נוספת בזה, כמו באכילת קדשים דיהא נאכל, וזה שייך בכל הקרבן'. וכעין זה הבין גם אחיינו הגרי"ד (רשימות שיעורים שבועות כא, ב אות א-ג, ובעיקר אות ג ד"ה כבר). ודברי שניהם מיוסדים על דברי זקנם הגדול, שכתב בבית הלוי (ג, נא, ג; וכע"ז שם א, ב, ז):

גבי קרבן פסח, אף על גב דהוא חיוב על גוף האדם לאכול בו, וצריך כזית דוקא – מכל מקום, הרי גם פסח לא יצא מכלל כל הקדשים, ויש בו מצווה של אכילת קדשים, דנפקא מקרא דואכלו אותם אשר כופר במ. ונמצא דבפסח יש שני מצוות באכילתה.¹¹

ומדי דברי בהבנת הגרי"ד, זכור אזכיר מה שהביא בשמו תלמידו הגן שושנים (גנן; א, יט ד"ה והנה עיין):

וממו"ר מרן הגרי"ד (שליט"א) [זצ"ל] שמעתי לדייק ברמב"ם, דמהרמב"ם¹² נראה דמשאכל כזית יצא חובתו, אבל אם אכל עוד כזית יש בזה קיום המצווה.

11. ויעוין עוד בחוקת הפסח (גרשוני; הל' קרבן פסח ח, א) דשקיל וטרי בדברי הבית הלוי, ומוכיח מרש"י (זבחים צז, ב ד"ה ניתל) שגם המצווה שיש ביותר מכזית אינה כשאר קדשים אלא מצוות אכילת פסח דייקא, שכן רש"י כתב: 'ניתי עשה ולידחי – ניתי עשה דאכילת מוח, דכתיב: ואכלו את הבשר בלילה הזה'. גם בבכור שאול (הל' קרבן פסח ח, ג) שקיל וטרי בדברי הבית הלוי ובמהות המצווה שיש באכילת יותר מכזית, יעוין שם. ויעוין עוד במשנת יעקב (הל' קרבן פסח ח, א ובמיוחד סוף אות ט).

12. הל' קרבן פסח ח, ג: 'ואם לא אכל אלא כזית, יצא ידי חובתו'. וכעין זה היא לשון הרמב"ם בנוגע למצה (הל' חמץ ומצה ו, א); ויעוין עוד בספר ירושלים במועדיה (פסח עמ' קס-קסא) ובאחרונים שצוינו בספר המפתח (הל' חמץ ומצה שם).

ג. מחלוקת הראשונים בגדר מצוות אכילת הקרבנות

שיטת רש"י וסיעתו: מצוות עשה באכילת קרבנות גם לכהנים וגם לבעלים
והנה, נחלקו הראשונים בגדר מצוות אכילת קרבנות. בגמרא (פסחים נט, א) נאמר:

אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות ופסח ומחוסר כפורים בערב הפסח, שטובל שנית ואוכל את פסחו לערב. רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר: אף מחוסר כפורים בשאר ימות השנה, שטובל ואוכל בקדשים לערב.

בשלמא לתנא קמא: יבא עשה דפסח שיש בו כרת, וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת. אלא לרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה.

ובדברי הגמרא מבואר שיש מצוות עשה באכילת קדשים, שעבורה התיר ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא למחוסר כיפורים להביא את קרבנו לאחר תמיד של בין הערביים. וכתב רש"י (שם ד"ה בשאר):

בשאר ימות השנה – אם הביא שלמי נדבה קודם התמיד, והוא היה מחוסר כפורים, ואם לא יביא כפרתו לא יאכל את שלמיו, דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם, אלמא: אכילת קדשים עשה היא, **בין הנאכלים לכהנים בין הנאכלים לישראל.**

אף הרמב"ן (השגות לספר המצוות, שכחת העשין א) הביא את דברי הגמרא הללו והסיק מהם כדברי רש"י:

נתבאר כי אכילת הקדשים לבעלים ולראוי לאוכלן עשה. וכמו שהוא עשה לכהנים בחטאות ובאשמות כך הוא לבעלים בחלק הראוי להם. וכבר זכרה בעל ההלכות, אמר לאכול קדשים ומעשר שני בירושלם. והנראה שהן נמנות שתיים.

כוונת הרמב"ן לבה"ג (מניין המצוות, קז-קכח) שכתב: '[קז] לאכול קדשים. [קכח] ומעשר שני בירושלים'. מכך שבה"ג מנה את שתי האכילות יחד משמע שגם באכילת קדשים יש מצווה לבעלים, ואין המצווה מצומצמת לכהנים

בלבד. וכדברי רש"י והרמב"ן ובה"ג כתבו גם התוס' (נדריס ד, ב ד"ה ההיא¹³), הרא"ש (בפירושו לנדריס שם ד"ה קא) והמאירי (פסחים שם ד"ה ואע"פ), וכן משמעות הר"ן (בפירושו לנדריס שם ד"ה קשריא¹⁴) והשטמ"ק (נדריס שם ד"ה ודקשיא) בשם שיטה.

שיטת הרמב"ם וסיעתו: מצוות עשה רק לכהנים זכרים

לעומת זאת, הרמב"ם כתב (סהמ"צ עשה פט): 'שצוה הכהנים לאכול בשר קדשים [...] ומבואר הוא שמצוה זו מיוחדת בזכרי הכהנים, ואין הנשים חייבות בה; כי קדשי הקדשים שבא בהם זה הכתוב, לא תאכלנה אותם הנשים', וכן (הקדמה לה' מעשה הקרבנות): 'שיאכלו הכהנים בשר קדשי קדשים במקדשי'. וכן (שם י, א):

אכילת החטאת והאשם מצות עשה, שנאמר: 'ואכלו אותם אשר כופר בהם', הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. והוא הדין לשאר הקדשים שאוכלין אותן הכהנים, שאכילתם מצוה.

מבואר שהבין שהמצווה חלה רק על הכהנים ולא על ישראל. וכן נראה מפירושו הספרא המיוחד לראב"ד (שמיני, מכילתא דמילואים, א), וכדמסבר לה הגר"ח מבריסק (פסחים ע, א ד"ה וכשיטת¹⁵). וכן כתבו הסמ"ג (עשה קפד-קפה)

13. התוס' לא כתבו זאת להדיא, אך הדבר מוכח מדבריהם, שכן נקטו שיש מצווה באכילת קדשים על ידי אישה, ולשיטת הרמב"ם דלקמן המצווה היא רק לאנשים ולא לנשים.

14. ומלשון 'כגון' נראה שמה שהזכיר פסח הוא רק דוגמה, ולא מציאות יחידאית שבה יש מצווה לאישה לאכול (ראו כעין זה במאמרו של הרב קצנלנבוגן: כיבוש ארץ ישראל, תורה שבעל פה לא [תש"נ], עמ' צה-צז). ואולם העירני הרב פסח הלפרין שליט"א שאין זה מוכח, ומצאנו גם שימושים ב'כגון' למקרה בודד, וציין למקום אחד ברש"י (זבחים י, ב ד"ה שכן) שבו ברור שלשון 'כגון' אינה כוללת אלא את המקרה שמדובר עליו שם בלבד, דכתב: 'שכן נכנס דמה לפני ולפנים – כגון ביום הכפורים', ויום הכיפורים הוא המצב היחיד שבו נכנס דם חטאת לקודש הקודשים.

15. 'דתניא התם: אותו היום נטל עשר עטרות וכו', ראשון לאכילת קדשים. ופירש הראב"ד: כגון חטאות ושירי מנחות, שהם אסורין לזרים, שלא קרבו בבמות. הרי מתוך פירושו מוכרח דסבר גם כן דמצות אכילת קדשים אינה אלא בחלק הכהנים, דאי יש מצות עשה גם בחלק הבעלים, הרי אין אותו היום ראשון לאכילת קדשים, דהרי שלמים הקריבו גם קודם לכן בבמות, ואכלו

והחינוך (מצווה קב). וכן משמע מדברי התוס' ישנים (נדריים שם ד"ה ההיא), שנקטו שבאכילת קדשים 'איכא מצוה, דלא ליתי לידי נותר', הא מצוות עשה ליכא. ויעוין עוד בשיטת הרמב"ם בבירור הלכה (פסחים נט, א ד"ה מצות עשה).

לפי שיטה זו, צריך להבין כיצד נקטה הגמרא בפסחים הנ"ל שיש מצוות עשה על סתם אדם שאוכל מקרבן שלמים שהביא. וכבר התקשו בזה המנחת חינוך (קב, א ד"ה והנה) והבד קודש (על הרמב"ם שם) ולא תירצו. והמנחת חינוך הביא ראיה נוספת לשיטת רש"י וסיעתו מכך שמבואר במשנה ובגמרא (פסחים קכא, א) שמברכים על אכילת זבת, ואם אין בכך מצווה חיובית אלא רק איסור נותר, לא הייתה הצדקה לברך.

יישוב הליקוטי הלכות לדברי הגמרא בפסחים לשיטת הרמב"ם

בליקוטי הלכות (פסחים נט, א בזבח תודה ד"ה אף) כתב ביישוב הגמרא בפסחים נ"ט לשיטת הרמב"ם, שהעשה אינו אכילת הקדשים כשלעצמה, אלא ההיטהרות המיידית של מחוסר כיפורים. וכלשונו:

נ"ל שהרמב"ם יפרש סוגיא דידן דמתירין לעבור על עשה דהשלמה דלא כפירוש רש"י, דמיירי שהביא שלמי נדבה קודם התמיד ומשום אכילת בשרו, אלא דמותר לעבור על עשה דהשלמה ולהביא הכפרה אחר התמיד, כדי לקיים המצות

קדשים לפני יום זה, אלא מוכרח דס"ל כדעת הרמב"ם, דבאכילת השלמים שהבעלים אוכלים אותם, אין בה מצות אכילת קדשים. ולכן אותו יום היה ראשון לאכילת קדשים, דבו אכלו חטאות ומנחות שלא קרבו מקודם. אבל רש"י דסובר דגם באכילת חלק הבעלים מקיים מצות עשה דאכילת קדשים, באמת מפרש לה הא דראשון לאכילת קדשים בענין אחר במסכת שבת (פז, ב ד"ה לאכילת קדשים), דעד ר"ח ניסן היו נאכלים בכל מקום ומעתה היה צריך לאוכלם רק במחיצה.

הרב פסח הלפרין שליט"א כתב להשיב על הוכחת הגר"ח מדברי הראב"ד: 'הראיה מדברי הראב"ד קלושה ביותר, כשם שלרש"י ראשון לאכילת קדשים' הכוונה היא קדשים הנאכלים במחיצה, כך להראב"ד הכוונה היא קדשים הנאכלים לכהנים'. אך נראה לי שיש לחלק בין רש"י לראב"ד: לרש"י התחדש חידוש כללי הנוגע לכל הקדשים הנאכלים ומשפיע על אופן אכילתם, ואילו לראב"ד רק נוסף סוג מסוים של קדשים הנאכלים רק לכהנים, ויותר קשה להבין את החידוש בזה, אם לא שדווקא בקדשים אלו ובכהנים חלה מצוות אכילת קדשים.

פסח לה' | סימן יז
מצווה באכילת יותר מכזית מקרבן פסח

עשה שציוה התורה למחוסר כפורים למצורע או לזב, מכיון שהגיע הזמן שיכול להביא הכפרה, מחוייב להביא כדי שיטהר לגמרי ויוכל לאכול בקדשים.

לכאורה יש בזה קושי, שהרי הגמרא מדגישה את אכילת הקדשים לערב. ואי איתא שהמצווה היא בעצם ההיטהרות, צריך לומר שאכילת הקדשים לא הוזכרה אלא כסימן להיטהרות, וקצת קשה למה הוצרכו לסימן ולא אמרו שמחוסר הכיפורים מקיים מצווה להיטהר. וגם אין בזה יישוב לקושי מהברכה על אכילת זבח.

עוד יש לדון, האם קיים חיוב להיטהר באותו יום דייקא. דהיינו, האם מחוסר כיפורים שדחה את קרבנו ביום אחד הוא כמו שדחה ברית מילה ביום אחד, שלא קיים את המצווה כהלכתה,¹⁶ או שהוא כמי שקיים ברית מילה בצהרי היום השמיני, שרק הפסיד את מעלת זריזים מקדימים. וכעין זה דנו הפוסקים בנוגע לפדיון הבן, האם דחייתו לאחר היום הראשון שבו ניתן לפדות היא ביטול עשה או רק הפסדת המעלה דזריזין.¹⁷ ותורף החקירה בנידוננו הוא האם כשהתורה אמרה למחוסרי כיפורים להביא את קרבנם ביום מסוים ולהיטהר, יש בזה רק **מתן רשות** להביא משם ואילך, או שיש בזה גם **חיוב** להביא באותו יום דייקא.

וכמדומה שאין לכך התייחסות מפורשת בדברי חז"ל, אולם יש התייחסות לטמאים אחרים שנטהרים, דנחלקו תנאים ואמוראים וראשונים אם טבילה בזמנה מצווה, ואם הזאה בזמנה מצווה.¹⁸ ויש מקום לומר שהשאלה אם טהרת מחוסרי כיפורים בזמנה מצווה תלויה בשאלה אם טבילה בזמנה מצווה, דבשני

16. ולפי הראב"ד (הל' מילה א, ב) מתחייבים בכרת אף על דחייה בלתי מוצדקת של ברית המילה ביום אחד.

17. יעוין בחלקת יעקב (יו"ד קעה, ב) ובתשובות והנהגות (ד, רמב ד"ה ומיהו), ובמקורות שצוינו בדבריהם.

18. יעוין במשנה (פרה ג, א) ובגמרא (שבת קכא, א; יומא ח, א; פח, א; נידה ל, א) ובטוב"י (יו"ד קצז, ב).

הנידונים, הן בטבילה הן בטהרת מחוסרי כיפורים – יש בפסוקים תיאור של מעשה טהרה שמתבצע בזמן מסוים, מבלי שהתפרש בפסוקים אם יש חיוב לקיימו באותו יום דייקא. והרי הרמב"ם (הלי' יסודי התורה ו, ו' ובלח"מ; הלי' פרה אדומה ב, ד; יא, ב) נקט שטבילה בזמנה לאו מצווה. וצ"ע.¹⁹

יישוב נוסף לדברי הגמרא בפסחים ולברכה על אכילת זבח

ושמא יש ליישב באופן אחר את הקשיים על הרמב"ם, ממה שאמרה הגמרא שיש עשה באכילת בעלים ושמברכים על כך. דבאמת גם לרמב"ם יש באכילת הבעלים מצוות עשה. אלא שהיא אינה חלק ממצוות אכילה שחלה על הבעלים ועל הכהנים גם יחד, אלא חלק ממצווה כללית לעשות את כל מעשי קרבן השלמים כהלכתם (סהמ"צ מ"ע סו). ומצווה זו מוטלת בעיקר על הבעלים, עד שהיה מקום לומר שהכהנים מקיימים את ההקרבה מדין שליחות, כדברי הגמרא (נדרי' לה, ב):

איבעיא להו: הני כהני, שלוחי דידן הוו או שלוחי דשמיא? למאי נפקא מינה? למודר הנאה: אי אמרת דשלוחי דידן הוו, הא מהני ליה ואסור; ואי אמרת שלוחי דשמיא, שרי.

ולהלכה נקטינן דשלוחי דשמיא נינהו (רמב"ם הלי' נדרי' ו, ה). אך זאת רק בהקרבה ולא באכילה, שהיא נשארה באחריות הבעלים, וכדברי הרמב"ם (סהמ"צ שם):

שצונו שיהיה מעשה זבח השלמים על התואר הנזכר באמרו (ויקרא ג, א): 'ואם זבח שלמים קרבנו' וכו', ואמר עוד להשלמת המעשה (שם ז, יא): 'וזאת תורת זבח השלמים [...] אם על תודה יקריבנו'.

ומעט לאחר הפסוק שציטט הרמב"ם, נאמר (ויקרא ז, טו-טז):

19. ומלבד זאת, העירני הרב פסח הלפרין שליט"א: 'מבואר בתלמוד (יומא ח, א) דהסוברים דהזאה בזמנה מצוה, הוא משום דהקשה לטבילה, ומבואר דבטבילה יש לימוד מיוחד (עיין בראשונים שם שביארו הייתור), והנידון הוא אם דרשינן הייתור, והאם מקישים הזאה לטבילה, אבל אין צד לומר שבכל מקום שמוזכר זמן הכוונה היא לחיוב'.

פסח לה' | סימן יז
מצווה באכילת יותר מכזית מקרבן פסח

[טו] ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר. [טז] ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל.

הרי שמלבד איסור נותר, יש ציווי חיובי לאכול את הקרבן בזמנו. ושמה הרמב"ם הבין שזהו העשה שנוזכר בגמרא כצד להתיר למחוסר כיפורים להביא את קרבנו לאחר תמיד של בין הערביים, וזהו העשה שעליו מברכים כשאוכלים קרבן שלמים. אלא שעשה זה חל רק על הבעלים ולא על הכהנים, ולכן ייחדה התורה עשה אחר למצוות אכילת הכהנים, שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם. וזאת בשונה מאכילת הכהנים שמוטלת על הכהנים ולא על הבעלים, ולכן אינה נכללת במצוות עשיית החטאת שהיא מצווה שחלה על הבעלים ולא על הכהנים. ואכתי צ"ע בזה.

שיעור האכילה המחויב בקרבנות ובפסח לפי המתבאר

לפי כל המתבאר, יש לדון האם שיעור המצווה באכילת קדשים הוא בכזית או בכל הקרבן. ונראה שלכל הדעות השיעור הוא בכל הקרבן. לשיטת הרמב"ן וסיעתו המצווה נלמדת מ'ואכלו אתם אשר כפר בהם', ובה יש הגדרה לא רק של הגברא אלא גם של החפצא, דיש לאכול את הקרבן, וכדברי הבית הלוי וצאצאיו. ואם נאכל רק חלק מהקרבן, לא התקיימה כראוי המצווה לאכול את הקרבן, דמשמע את כולו. וכל שכן שלפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם וסיעתו, נראה בפשטות שהמצווה אינה מסתכמת באכילת כזית, דהא מי שאכל רק כזית אך הניח מהקרבן עד בוקר לא קיים כדבעי את הוראת התורה. ובהכרח שיש צורך לאכול את כל הקרבן. וכן כתב בפשטות החת"ס (שו"ת או"ח קמ, ב):

לפי עניות דעתי אין מצות עשה מחוייב על האוכל קדשים שיאכל כזית, דאם כן לא היו רשאים לחלק הקדשים לכמה כהנים שיגיע לאחד כפול ואין שום אחד מהם מקיים מצות עשה בכל הקדשים, חוץ מפסח שבו מחוייב כל אחד לאכול כזית. אבל שארי קדשים, מצות עשה הוא שיהיה זה הלחם הפנים או המנחה והחטאות נאכלים ולא יותירו ממנו, ובהצטרפם יחד לאכלו כולו נתקיים מצות עשה ואכלו אותם אשר כופר בהם.

פסח לה' | סימן יז
מצווה באכילת יותר מכזית מקרבן פסח

לפי כל זה, מסתבר שגם בקרבן פסח המצווה אינה מסתכמת בכזית, אלא חלה עד שכל הקרבן נאכל. והחילוק בין פסח לשאר קרבנות שהזכיר החת"ס לא בא להקל על פסח אלא להחמיר עליו, שבנוסף לצורך הבסיסי לאכול את הקרבן בשלימותו, שקיים גם בפסח כבשאר הקרבנות – התחדש בפסח דין נוסף שכל אדם יאכל לפחות כזית. והדברים תואמים למה שהוכיח השאגת אריה מדברי הגמרא.

חילוק בין מהות המצווה באכילת קדשים למהות המצווה באכילת מצה ומרור

ובזה יש חילוק בין פסח ושאר הקרבנות ובין מצה ומרור: במצה ומרור אין חפצא מסוים שהאדם נדרש לאכול דווקא אותו, דפוק חזי כמה מצות ומרורים איכא בשוקא, ואין מעשה שמקביל לשחיתת הקרבן שמחייב את האדם לאכול דווקא מצה מסוימת או מרור מסוים, ולכן גם ברור שאין חיוב לאכול יותר מכזית ולקיים בנפשיה השביעני במרורים ויגרס במצה שיניי. ואף אם יש בדבר מצווה,²⁰ היא אינה בגדר חיוב. מה שאין כן בקרבן, מרגע השחיטה מוגדר החפצא שבו חלה המצווה, ומיניה וביה מוגדר בזה גם שיעור האכילה.

סיכום

מכל האמור נראה שישנה מצוות עשה מחייבת לאכול קרבנות בשלימותם, ובכלל זה קרבן פסח, שבו קיים גם חיוב על כל אדם לאכול לפחות כזית. לפיכך נראה שמי שאכל כזית וגמר בדעתו שלא לאכול עוד, ולאחר מכן נמלך לאכול עוד – יחזור ויברך שנית ברכת המצוות על אכילתו. וכן נראה שכאשר הפסח נעשה בטומאה, יש רשות ומצווה לכתחילה לאכול ממנו אף יותר מכזית, ואין צורך לצמצם לחבורה של מנויים רבים שכל אחד יאכל כזית בלבד, וכפי שיתבאר לקמן (סי' יח).

20. וכפי שנקטו המהר"ל (גבורות ה', פרק מח ד"ה שמש), הבי"ח (אוי"ח תעב, ה), ההתעוררות תשובה (א, קלג; דף נד, ד ד"ה לכן; ויעוין עוד שם ב, יט, ג), הנצי"ב (העמק שאלה עו, ה; בדעת השאילתות וראשונים נוספים) והמועדים וזמנים (ג, רנב).

סימן יח

פסח הבא בטומאה: אכילת יותר מכזית ואכילת קטנים

פתיחה

במשנה (פסחים עו, ב) נאמר שהפסח הבא בטומאה נאכל בטומאה. לאור זאת, יש לדון כיצד יש לנהוג באכילת פסח הבא בטומאה: האם פסח זה נאכל ממש כמו פסח טהור, או שיש להרבות את המנויים על כל בהמה ובכך לצמצם את האכילה לשיעור של כזית בלבד לכל אחד מהמנויים, כדי שלא להרבות באכילת קדשים בטומאה שאין בה הכרח. בנוסף, יש לדון האם ההיתר לאכול בטומאה חל גם בקטנים שאינם מצויים בפסח, ולחלק מהדעות אין להם יכולת להימנות עליו, והיתר אכילתם ממנו כשבא בטהרה אינו משום שנמנו אלא מסיבות אחרות.

א. אכילת יותר מכזית בפסח הבא בטומאה

חידוש השפת אמת שיש למנות הרבה בני אדם על פסח אחד כדי לצמצם את האכילה לכזית

בנוגע לקרבן פסח שבא בטומאה שדחוייה בציבור, נאמר במשנה (שם):
הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה.

בפשטות נראה מהמשנה שאין הבדל בין אופן אכילת פסח הבא בטומאה טמא לאכילת פסח הבא בטהרה, ובשניהם מותר ונכון לאכול יותר מכזית. וכן הסיק בספר והשב את העבודה (פ"ב הערה עה) מ'סתימת כל הפוסקים'. עם זאת, השפת אמת (שם ד"ה במשנה) חידש שבפסח טמא אסור לאכול יותר משיעור החיוב המינימלי שהוא כזית, ובשונה מפסח טהור. ולכן, כדי שלא

תנז

פסח לה' | סימן יח
פסח הבא בטומאה: אכילת יותר מכזית ואכילת קטנים

ייוותר ממנו בשר, כמות האנשים הנמנית עליו צריכה להיות מחושבת לפי כמות זיתי הבשר שבו:

נראה דעכ"פ צריכין למנות הרבה בני אדם על פסח אחד, בכדי שלא יגיע לכל אחד יותר מכזית [דלא התירה תורה אלא שיעור אכילה ולא יותר. ואף על גב דלקמן (צה, ב) תנן דפסח שבא בטומאה, אפילו זבין וזבות דלא הותר להם להביא פסח בטומאה, אין חייבין על אכילתו כרת משום דאין נאכל לטהורים, עיין שם, מכל מקום איסורא מיהו איכא. אכן לפי מה שכתב בספר גבורות ארי ביומא (מד, ב ד"ה בכל יום (א)) דדבר שניתן שבת לדחות אצלו ואין שיעור למעלה אף על גב דיש לו שיעור למטה, כל כמה דבעי מוסיף, עיין שם, יש לומר דהוא הדין גבי טומאה דינא הכי. אבל יש לומר דלא דמי טומאה לשבת, כדאמרינן ביומא (מו, ב) דשבת הותרה וטומאה דחוייה, עיין שם. וכיון דטומאה דחוייה, אפשר דלא ניתן לדחות אלא בצימצום כפי השיעור ולא יותר].¹

לדעת השפת אמת, מכיוון שטומאה דחוייה בציבור, ולא הותרה לגמרי, אם כן מצוות אכילת הפסח מתנגשת עם איסור אכילת קדשים בטומאה, ולכן צריך לצמצם את דחיית האיסור למינימום, דהיינו לשיעור האכילה המינימלי שבו יוצאים ידי חובת אכילת הפסח, כלומר כזית לכל נפש. כעין דברי השפת אמת כתב המקראי קודש (פראנק; פסח ח"א סי' לא) בשם הגרמ"נ ולנשטיין.²

1. וחזר על הדברים שוב בהמשך (שם צא, ב על רש"י ד"ה אונן). ובמנחת חזקיה (פסחים עז, א ד"ה הפסח) כתב בתחילה לדייק מלשון הרמב"ם דלא כשפת אמת, וכדברי השערי היכל דלהלן, אבל בהמשך דבריו כתב 'שבאמת מסתבר כדברי השפת אמת', משום שבפסח הבא בטומאה אין איסור שבירת עצם (פסחים פד ע"ב ורמב"ם הל' קרבן פסח י, א), ומוכח שהוא נקרא קרבן פסול. ואולם נראה שאין די בשם 'קרבן פסול' כדי להוכיח כדברי השפת אמת, ואין ראייה זו מכרעת.

2. 'הגרמ"נ ולנשטיין רצה לומר דבפסח הבא בטומאה ונאכל בטומאה, אינו יכול לאכול, רק כזית אחד, כדי לצאת ידי חובת אכילת הפסח, אבל יותר אסור מצד טמא שאכל את הקדש. וצ"ע לדינא. ויעוין עוד בהערות הררי קודש שם, שהעלה בזה צדדים לכאן ולכאן.

קשיים בחילוק השפת אמת בין שבת לטומאה

השפת אמת מביא את דברי הגבורת ארי, שאין מגבלה על כמות הקטורת שמותר להקטיר בשבת, אע"פ שעל ידי כך מרבה במלאכת הבערה. וזו לשון הגבורת ארי:

דלא ניתנה תורה למלאכי השרת לכוין ולצמצם בשיעורו שלא להוסיף ולא לגרוע מן השיעור וקצבה והמדה שנתנה לו תורה. הלכך הקטרת קטורת אף על פי שיש שיעור למטה, דבכזית סגי, כיון דאין לו שיעור למעלה כל כמה דבעי מרבה ומוסיף, והקטרת הכל דוחה שבת. והוא הדין הבערה לצורך גחלים של קטורת – מוסיף ומרבה כל כמה שירצה ואין לו שיעור למעלה והכל דוחה שבת.

ומחלק השפת אמת וכותב שאין ללמוד מזה לנידון דידן, שכן מלאכת המשכן הותרה בשבת, ואילו טומאה דחוייה בציבור.

אולם מהעיון בדברי הגבורת ארי, נראה לכאורה שיסוד היתרו שונה, והוא 'דלא ניתנה תורה למלאכי השרת לכוין ולצמצם'. כלומר, כל שיעורי התורה שנאמרו לגבי אכילה והקרבה הם שיעורי מינימום, שכן קשה לעמוד על שיעורו המדויק של הזית, ולכן ברור שעל מנת שלא לגרוע מן השיעור התירה התורה להקריב ולאכול יתר על השיעור, כדי שיהיה השיעור המינימלי בכלל. סברה זו אינה תלויה כלל בגדרי הותרה ודחוייה, ומדבריו נראה שאף בפסח הבא בטומאה יש לומר 'לא ניתנה תורה למלאכי השרת'.

זאת ועוד, לדעת השפת אמת חלה חובה על בני החבורה לדאוג מלכתחילה שלא יבואו לידי מצב שבו יצטרכו לדחות איסור. חיוב זה נוגד לכאורה את הידוע לנו מהלכות שבת, שאע"פ שלדעת רוב הפוסקים שבת דחוייה במקום פיקוח נפש,³ מדאורייתא אין חובה להשתדל ולמנוע הגעה לידי מצב של פיקוח נפש שידחה שבת, ואפילו בשבת עצמה מותר לעשות מעשים שיגררו מצב של פיקוח נפש, ורק חכמים גזרו על כך מסיבות שונות.⁴ ובנידון דידן שלא מצאנו

3. יעוין בטוב"י (או"ח שכד, יד).

4. יעוין בגמרא (שבת יט, א) ובראשונים (שם), ובטוב"י (או"ח סי' רמח).

פסח לה' | סימן יח
פסח הבא בטומאה: אכילת יותר מכזית ואכילת קטנים

גזירה כזו, יש להעמיד את הדין על יסודו מדאורייתא, ומותר יהיה לכתחילה להביא למצב של טומאה דחוייה בציבור, ואין צורך להימנות על הקרבן באופן שלא ייוותר לכל מנוי יותר מכזית.

ואכן, בספר פתח הבית (על הרמב"ם הל' קרבן פסח ז, ט ד"ה עוד) נקט בפשטות שאף כאשר הפסח נעשה בטומאה, אין האכילה מוגבלת לכזית, וכל אדם רשאי לאכול כאוות נפשו.

קשיים מסתימת לשון המשנה, הגמרא והרמב"ם

בשערי היכל (פסחים, מערכה קא) הובאו שלוש ראיות לכך שמותר לאכול יותר מכזית, ושלא כדברי השפת אמת:

מלשון הרמב"ם (קרבן פסח ז, ח) במהדורת פרנקל המדויקת: 'פסח שהקריבוהו בטומאה הרי זה נאכל כטהור' משמע בבירור שלא כדבריו, שאין חילוק בשיעור האכילה בין טמא לטהור. אלא שבדפוסים מאוחרים שינו את 'כטהור' ל'בטומאה' (על מקור הנוסח ראה 'שינויי נוסחאות'⁵).

גם משתיקת המשנה והגמרא משמע שהאכילה כדרכה. וכן נראה מהדיון (פסחים דף צה-צו) על טמאי מתים שאכלו אימורים, האם עברו איסור משום טומאה, מכאן שבאכילת הבשר אין כל איסור.

ובספר אמונת יהושע (על הירושלמי מעשר שני, סי' קצה עמ' א'פח ד"ה שו"ר) כתב שאלמלא דברי השפת אמת, היה נראה לומר שלא כדבריו, והביא ראיה לכך מהדין שכאשר רוב ישראל טמאים, עושים את הפסח בטומאה ולא מחזרים אחר כוהנים טהורים, כמבואר בגמרא (פסחים עח, א):

הרי שהיו ישראל טמאין, וכהנים וכלי שרת טהורין. או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין, ואפילו ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין, יעשו בטומאה; שאין קרבן ציבור חלוק.

5. שם צוינו כמה כתבי יד שבהם שונה הנוסח מ'כטהור' ל'בטהור', ומכאן קצרה הדרך להגיה ל'בטומאה'. אף הרב קאפח במהדורתו (הל' קרבן פסח ז, ט) כתב שזהו נוסח כתבי היד, ואף הציע להסביר שכוונת הרמב"ם לאסור שבירת עצם גם בפסח טמא, יעו"ש.

מכאן עולה שאחרי שהטומאה נדחתה, אין צורך להקפיד לצמצמה למינימום, ומשמעות טומאה 'דחוייה' באה לידי ביטוי רק בשאלה אם מותר לעשות בטומאה כאשר אפשר לעשות בטהרה, ולא בשאלה האם צריך לצמצם את הטומאה.⁶ ומסכם האמונת יהושע (שם ד"ה ונמצא) וכותב: 'בקרבו פסח הבא בטומאה יש שני דינים, דין דחוייה ודין הותרה'.

דעת השפת אמת בדיעבד, אחר שנשחט הפסח

מלבד כל האמור, מלשון השפת אמת ניתן להבין שדבריו נאמרו רק לכתחילה, שחובה לדאוג לכך שלא יידחה האיסור מעבר למינימום הנדרש, אך בדיעבד אם נמנו מעט בני אדם על פסח אחד וכבר שחטוהו – אין להם רשות להותיר את בשרו ולהסתפק באכילת כזית. וכך נראה גם מסברה, שהרי במקרה זה ישנה מצווה חיובית לאכול את כל קרבן הפסח ולא להותיר ממנו, ולכן דחיית איסור האכילה בטומאה אינה מצטמצמת לכזית הראשון בלבד.

לפי הבנה זו בשפת אמת, ניתן ליישב את קושיות השערי היכל המובאות לעיל מסתימת לשון המשנה והגמרא – המשנה והגמרא אינן עוסקות בדיני ההימנות על הפסח אלא בדיני אכילתו, בזמן שכמות המנויים כבר לא ניתנת לשינוי, ועדיין אין הדברים מתיישבים בלשון הרמב"ם המשווה השוואה גמורה בין דיני אכילת הפסח הטמא לפסח הטהור.

דברי השפת אמת תואמים לשיטה שאין מצווה באכילה מעבר לכזית ראשון

והנה, לעיל (עמ' תמב הערה 4) התבאר שלדעת המנחת חינוך משאכל אדם כזית בשר, אינו מחויב יותר באכילת קרבן פסח וכל מה שיאכל מכאן ולהבא לא יהיה בכלל 'מצוות עשה החיובית' של אכילת בשר, אלא רק בכלל 'עשה הבא מכלל לאו' ד'לא תותירו ממנו עד בוקר'. אולם לדעת השאגת אריה (לעיל עמ' תמא הערה 2), קיימת מצוות עשה באכילת כל בשר הקרבן, גם מעבר לשיעור כזית. והתבאר שם שדעת השאגת אריה נראית יותר מחוורת.

6. אמנם ראייה זו אינה חד משמעית וניתן לחלק בין הנידונים, משום ששם יש גנאי בהפרדת הציבור, וכדמוכח ברש"י (שם פ, א ד"ה אלא).

פסח לה' | סימן יח
פסח הבא בטומאה: אכילת יותר מכזית ואכילת קטנים

מדברי השפת אמת נראה שסבר כמנחת חינוך, שמעבר לכזית הראשון אין יותר מצווה מלבד מניעת נותר. ולפי זה יש להעיר שלדעת הסוברים שיש מצווה גם מעבר לכזית הראשון, מסתבר שראויה היא גם האכילה שמעבר לכזית הראשון שתדחה את הטומאה.

קיום קרבן פסח בטומאה בזמננו לאור דברי השפת אמת

יש מקום לטעון ששיטת השפת אמת מהווה מחסום מהקרבת קרבן פסח בזמן הזה, משום שאיננו יודעים במדויק את שיעור הכזית, ולכן אנו מנועים מעשיית פסח – אם נאכל יותר מכזית, נחרוג ממה שהותר; ואם נאכל פחות מכזית, לא נקיים את המצווה, וממילא תתבטל ההצדקה לאכול בטומאה, וכדינו של בעל מום ששימש בטומאה, שחייב גם משום טומאה, דטומאה הותרה לתמימים ולא לבעלי מומים (יבמות לב, ב, וברש"י ד"ה ששימש בטומאה).

ואולם, לפי המתבאר נראה שאף אם חוששים לשיטת השפת אמת, אין צורך לחשוש לה אלא לכתחילה. ואף אם נחמיר טובא ונחשוש לה אף בדיעבד, קשה לומר שמפאת חוסר ידיעה מדויקת של גודל הכזית, עדיף להתבטל מן המצווה. ונראה בפשטות שכל מה שנצרך כדי שיצא הספק מליבנו ויהיה ודאי שאכלנו כזית, הרי הוא בכלל השיעור הבסיסי שאף השפת אמת מודה בפה מלא שהותר.⁷ וכל שכן אם לא נוקטים כשפת אמת, שאין צורך לחשוש לכך.

ב. אכילת קטנים בפסח הבא בטומאה

המקדש דוד זן לצמצם את היתר האכילה בטומאה למנויים בלבד, והשער הקרבן לגדולים בלבד

כתב המקדש דוד (קדשים כו, ב):

7. ומלבד כל זאת, יש לדון טובא על הקביעה שאיננו בקיאים בשיעור הכזית, וכן על הטענה שאין מענה הלכתי לחוסר בקיאות זה, ויעוין טל חיים (פסח סי' יג), קונטרס זית רענן, מאמרו של הרב בעז אופן: זית או כזית, בקובץ פרי עץ הגן א (תשנ"ח) עמ' 157-183, ועוד רבים; ואכמ"ל.

פסח לה' | סימן יח
פסח הבא בטומאה: אכילת יותר מכזית ואכילת קטנים

אמרינן בפסחים (פד, ב) גבי שבירת העצם דנוהג בכשר ולא בפסול, דפסח הבא בטומאה אין בו משום שבירת העצם; דאע"ג דנאכל הוא, מכל מקום פסול הוא. עיין שם. והנה לפי זה אפשר דפסח הבא בטומאה, אם אכלו שלא המנוים אצלו, עוברים עליו גם כן משום אכילת קדשים פסולים; דכל שבקדש פסול, בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו, כיון דפסח הבא בטומאה פסול הוא, רק דנדחה איסורו, דטומאה דחוויה בצבור, ולגבי פסח נדחה אף אכילתו, דמעיקרא אינו בא אלא לאכילה. אם כן, כיון שרק נדחה – זה רק לגבי אותן שמצוה לאכלו, אבל שלא למנויו לא נדחה לגביהו, והוי כשאר קדשים פסולים.

בשער הקרבן (פ"ב הערה 43; ובקצרה בפ"א הערה 6) דן לומר על פי דברי המקדש דוד שכאשר פסח בא בטומאה, אסור לקטנים לאכול ממנו. ותלה זאת במחלוקת הראשונים בהסבר לאכילת קטנים בסתם פסח לאפשרות ששה לבית אבות לאו דאורייתא, כלומר שקטנים אינם בני הימנות על הפסח: ונאמרו בזה שתי דרכים: (א) תוס' (פסחים פח, א ד"ה שה) וסיעתם: במקום מצוות חינוך אין איסור ספייה לקטן; (ב) תוס' (נדריים לו, א ד"ה יביא) וסיעתם: אין איסור אכילה שלא למנויו במי שאינו בר מינוי. ולפי זה דן השער הקרבן לומר שבשלמא לתוס' בפסחים יש לומר שכשם שמצוות חינוך דוחה את איסור הספייה למי שאינו מנוי כך היא דוחה את הטומאה, אבל לתוס' ור"ן טעם ההיתר אינו נוגע להלכות חינוך אלא להלכות האכלה שלא למנויו, ואם כן לא הותרה אלא האכלה שלא למנויו אך איסור אכילת קדשים בטומאה בעינו עומד.

נראה שגם קטנים אוכלים בפסח הבא בטומאה

ואולם, נראה שאין לחשוש לדברים, ושפיר אוכלים הקטנים גם מפסח הבא בטומאה: ראשית, עיקר חידושו של המקדש דוד אינו מבורר, והוא עצמו נזהר לא כתבו אלא בלשון 'אפשר'.⁸ וכבר העיר על דבריו בהערות מנחת מרדכי (על המקדש דוד מהד' עליאש שם הערה ד):

8. ובשער הקרבן הביא דבריו בלשון ודאית: 'במקדש דוד סי' (כ"ז) [כ"ו] כתב דלא הותר האכילה בטומאה אלא למנוייו, ולכאורה לא דק בזה.

פסח לה' | סימן יח
פסח הבא בטומאה: אכילת יותר מכזית ואכילת קטנים

יש לעיין בעיקר ההנחה דדין הקרבן משתנה על פי האוכל, דלאחר שנדחה הטומאה אצל המנויים, הוה לן לדונו כקרבן כשר כלפי כל העולם, והיכן מצינו קרבן חלוק. וצ"ב.

והנה, יש להשיב קצת על דברי המנחת מרדכי, שהרי לדעת ר' חייא (יבמות לב, ב), זר שאכל חטאת העוף שנמלקה חייב שתיים: אחת משום זרות ואחת משום נבילה; וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות יא, ט), ונימק: 'שכל מלוכה נבילה היא, וכשהותרה – לכהנים הותרה, לא לזרים'. ומפורש יוצא מזה שהקרבן חלוק, והוא נידון ככשר מנבילות דווקא לגבי כהנים ולא לגבי זרים. ויעוין עוד בגמרא שם, שהובאו דינים נוספים בעלי דמיון לדין זה. ומכל מקום, אין בזה כדי להכריח את דברי המקדש דוד, שכן יש לחלק בין זר שאין לו שייכות כלל לחטאת ובין מי שאינו מנוי, שיש לו שייכות עקרונית לפסח והוא אינו מופקע ממנו. בנוסף, ייתכן יש לחלק בין איסור נבילה לאיסור אכילת קדשים בטומאה.

שנית, גם אם איתא לדברי המקדש דוד, וגם אם שה לבית אבות לאו דאורייתא, וגם אם הצידוק לאכילת קטן הוא כתוס' בנדריים ולא כתוס' בפסחים, עדיין יש לחלק בין גדול שלא נמנה ובין קטן, ולומר שמה שחידשו התוס' שלא שייך איסור שלא למנויו בקטן משום שאין לו יכולת להימנות, מבוסס על הבנה יסודית שהפסח שייך לכל ישראל, אנשים נשים וטף, וכדברי משה רבינו (שמות י, ט): 'בנערינו ובזקנינו נלך **בבנינו** ובבנותנו בצאננו ובבקרנו נלך כי חג ה' לנו'. וכשם ששייכות זו גוברת על איסור האכילה שלא למנויו, כך היא גוברת גם על איסור האכילה בטומאה. ויעוין עוד בכעין זה לעיל (עמ' שכז).

שלישית, מפשטות תיאורי התני"ך וחז"ל והרמב"ם לפסח הבא בטומאה, משמע שלא קיים הבדל משמעותי שכזה בינו ובין פסח הבא בטהרה. ואף שטענה זו בפני עצמה אינה מכרעת כלל, מכל מקום נראה שיש בזה צד נוסף המצטרף לשני הצדדים הקודמים.

סיכום

(א) השפת אמת חידש שכאשר פסח בא בטומאה, יש לצמצם את האכילה לכמות המועטה ביותר הנדרשת לקיום המצווה, דהיינו להרבות את המנוים על כל קרבן, באופן שכל אחד יאכל כזית בלבד. יש מקום להבין בדעתו שהדברים אמורים רק בנוגע לאופן ההימנות לכתחילה ולא בנוגע להיתר האכילה בדיעבד, במקרה של פסח שנשחט על כמות מנויים המצריכה אכילה של יותר מכזית לכל אחד.

(ב) מפשט המשנה והגמרא וכן מדברי הרמב"ם נראה שגם כאשר פסח בא בטומאה, אין מגבלת מקסימום על שיעור האכילה, והפסח נאכל כמו פסח הבא בטהרה. כך נראה גם מכך שמצוות העשה של אכילת קרבן פסח ממשיכה להתקיים גם באכילה נוספת יותר מכזית.

(ג) מכל האמור עולה שגם אם ננקוט שאיננו בקיאים בשיעור הכזית, אין בכך כדי למנוע מעשיית פסח בטומאה.

(ד) בשער הקרבן דן לאסור על קטנים לאכול מפסח הבא בטומאה, שהרי יש מקום להבין שהטומאה נדחית דווקא למי שחייב בפסח ויכול להימנות עליו ולא על קטנים. ואולם נראה לצדד שאף קטנים יכולים וצריכים לאכול מפסח הבא בטומאה, משתי סיבות עיקריות: (א) ניתן להבין שדין דחיית הטומאה מתייחס לקרבן בעצמותו וכבר אין חילוק בין אנשים שונים, וביחס לכולם הטומאה נדחית. (ב) ניתן להבין שהיסוד להיתר אכילת קטן בפסח טהור, למ"ד שה לבית אבות לאו דאורייתא, הוא הבנה יסודית שהפסח שייך לכל ישראל, אנשים נשים וטף – בין כשבא בטהרה ובין כשבא בטומאה.

סימן יט

תקנתו של קרבן פסח שנפסל: פסח שני או השלמה מיידית?

פתיחה

בכמה מקומות בדברי חז"ל והרמב"ם, ישנה התייחסות למקרים של פסול בקרבן פסח. הכלל הוא שפסול שאירע לפני זריקת הדם מעכב את הקרבן ומצריך את בעליו להקרבה חוזרת, ואילו פסול שאירע לאחר זריקת הדם אינו מעכב בדיעבד.

לאור זאת יש לדון, האם במקרה של פסול שמעכב בדיעבד, ניתן לתקן ולהביא באופן מיידית קרבן חלופי במקום הראשון, או שיש צורך להמתין דווקא לפסח שני. בהשקפה ראשונה נראה שפסול שאירע בו פסול הוא כמי שאינו, ולפיכך אם בני החבורה יכולים להביא קרבן חלופי במקומו או להימנות על פסח של חבורה אחרת שעדיין לא נשחט, עליהם לנהוג כך. אולם בכמה מקורות נאמר שבמקרים כאלו יש לעשות פסח שני, ויש לדון מה הסיבה לכך: האם מקורות אלו התכוונו בדווקא לפסח שני ולא ראשון? האם הם יצאו מנקודת הנחה מעשית-מקומית, שבאותם מקרים שנזכרו בהם, כבר לא יתאפשר להביא פסח ראשון, ולכן הצריכו לעשות פסח שני? או סיבה אחרת?

להלן יובאו המקרים שבהם חז"ל והרמב"ם חייבו או פטרו מעשיית פסח שני בעקבות פסול שאירע בקרבן¹, ולאחר כל מקרה תיבחן הסיבה לכך שהחיוב העומד לדיון הוא עשיית פסח שני ולא הבאת קרבן חלופי לפסח ראשון באופן

1. לא יצוינו מקרים של מניעה מצד האדם לעשות פסח ראשון במועדו (שבזה עסק הרמב"ם בעיקר בפרקים ה-ז), שכן כל דיונונו לא קיים אלא באדם שמצד עצמו יכול לעשות פסח ראשון, ורק פסחו נפסל.

פסח לה' | סימן יט
תקנתו של קרבן פסח שנפסל: פסח שני או השלמה מיידית?

מיידית. לאחר מכן יובא מקרה אחד שבו דן הרמב"ם על השלמה מיידית של פסח ראשון.

א. מקרים שבהם דנו על עשיית פסח שני ולא על השלמה מיידית של פסח ראשון

א. קרבן שנמנו עליו רבים עד שאין בו כזית לכל אחד

נאמר בגמרא (פסחים עח, ב):

תניא, נמנו עליו חבורה אחת, וחזרו ונמנו עליו חבורה אחרת – ראשונים שיש להן כזית, אוכלין ופטורין מלעשות פסח שני; אחרונים שאין להם כזית, אין אוכלין וחייבין לעשות פסח שני. רבי נתן אומר: אלו ואלו פטורין מלעשות פסח שני, שכבר נזרק הדם.

וברמב"ם (הל' קרבן פסח ב, יד):

עד כמה נמנים על הפסח, עד שיהיה בו כזית לכל אחד ואחד. ונמנין עליו ומושכין את ידיהן ממנו, עד שישחט. כיון שישחט, אינו יכול למשוך את ידו, שהרי נשחט עליו. נמנו עליו, וחזרו אחרים ונמנו עליו – ראשונים שיש להם כזית, אוכלים, ופטורים מלעשות פסח שני; ואחרונים שרבו עד שלא נמצא בו כזית לכל אחד, אינן אוכלין, וחייבין לעשות פסח שני.

במקרה זה ניתן להבין שהסיבה לכך שדנו על פסח שני ולא על פסח ראשון חלופי היא שכמות הבשר המדויקת שיש בקרבן לא הייתה ידועה בזמן ההימנות, ואף לא בזמן השחיטה וזריקת הדם, וככלל שנאמר בכמה מקומות בש"ס (יומא ו, א ועוד) דלאו ברשיעי עסקינן, וגם בנידוננו נראה בפשטות שלא מדובר באנשים שנמנים על קרבן בדיעה שלא יקבלו כזית, אלא נמנו בסתמא, ורק כאשר הסבו לאכול את הקרבן, התברר שאין בו כזית לכל אחד. ומצוות האכילה אינה אלא בליל ט"ו ולא מבעוד יום (רמב"ם ח, א; ח, ד-ה), כך שבשעה שהדבר התברר, כבר לא נותרה אפשרות לעשות פסח ראשון חלופי, שמצוותו ביום י"ד (רמב"ם א, א-ב). ואין הכי נמי שאם היו מגלים מבעוד יום שאין כזית

לכל אחד, היו האחרונים מתחייבים בעשיית פסח ראשון חלופי בקרבן חדש או בהצטרפות לחבורה אחרת שקרבנה עדיין לא נשחט. ודיברו הברייתא והרמב"ם בהווה, שהדבר מתגלה בשלב מאוחר יחסית, שבו כבר אין תקנה אלא פסח שני.

ב. משלח ושליחו ששכחו אם השליחות הייתה לשחוט גדי או טלה

נאמר במשנה (פסחים פח, ב):

האומר לעבדו: צא ושחוט עלי את הפסח – שחט גדי יאכל, שחט טלה יאכל. שחט גדי וטלה, יאכל מן הראשון. שכח מה אמר לו רבו – כיצד יעשה, ישחט טלה וגדי ויאמר: אם גדי אמר לי רבי – גדי שלו וטלה שלי, ואם טלה אמר לי רבי – הטלה שלו וגדי שלי. שכח רבו מה אמר לו – שניהן יצאו לבית השריפה, ופטורין מלעשות פסח שני.

ובגמרא (שם) נוסף:

אמר אביי: לא שנו אלא ששכח אחר זריקה, דבעידנא דאיזריק דם הוה חזי לאכילה. אבל שכח לפני זריקה, דכי איזריק דם לא הוה חזי לאכילה – חייבין לעשות פסח שני.

והרמב"ם (הל' קרבן פסח ג, ב) כתב:

האומר לשלוחו: צא ושחוט עלי את הפסח, וקבע לו גדי או טלה, ושכח מה אמר לו רבו – הרי זה שוחט גדי וטלה, ואומר: אם גדי אמר לי, גדי שלו וטלה שלי; ואם טלה אמר לי, טלה שלו וגדי שלי. שכח השולח מה אמר לו – שניהן יצאו לבית השריפה. ואם שכח השולח קודם שיזרק הדם, חייבין לעשות פסח שני. שכח אחר שנזרק הדם, פטורין מלעשות פסח שני.

האחרונים נדרשו לשאלה מדוע המשנה דנה על עשיית פסח שני ולא על השלמת פסח ראשון, וכתבו כמה הסברים לכך.

פסח לה' | סימן יט
תקנתו של קרבן פסח שנפסל: פסח שני או השלמה מיידית?

צל"ח: דווקא בפסח שני ניתן להקדימו לתמיד ולהתנות שאם אינו פסח יהיה שלמים

הצל"ח (שם ד"ה ופטורין) כתב:

ויש לדקדק דאטו מי לא משכחת לה ששכח רבו בעוד יום ערב פסח, ולמה אמר פטורים מלעשות פסח שני, וסתם הוה ליה למימר ופטורים מלעשות פסח אחר. ונראה דלרבותא נקט פסח שני, דלא מיבעיא בו ביום בערב פסח, ודאי אי אפשר שיביאו פסח אחר, שהוא ספק חולין בעזרה. ולהתנות בשלמים אי אפשר, שהרי כבר הוא אחר תמיד של בין הערבים, ועליה השלם כל הקרבנות כולם. אלא אפילו פסח שני, שכתבו בתוס' ביומא דף כ"ט [ע"ב] בסוף ד"ה אלא אפילו וכו', שהבירה בידו להקדימו קודם תמיד של בין הערבים – אפילו הכי פטורים.

הצל"ח הסביר שהצד לחייב בפסח שני גדול מהצד לחייב בפסח ראשון, משום שבפסח שני ניתן להתנות שאם אינו פסח יהיה שלמים, ולהקריבו קודם תמיד של בין הערביים. אפשרות זו אינה קיימת בפסח ראשון, משום שהספק התעורר לאחר שכבר נשחט פסח ראשון, והתמיד נשחט עוד לפניו. ואין להקריב שלמים אחר תמיד של בין הערביים, שהרי רק קרבן פסח קרב אחר תמיד של בין הערביים, ולא שלמים (פסחים נח, א-ב).

לכאורה יש קושי בהסבר זה, שכן מפשטות המשנה נראה שהפטור הוא מפסח שני גמור ולא מחובת התנאה, שלא נזכרה כלל במשנה. ורק הגמרא דנה באפשרות שתהיה חובת התנאה, ולא במקרה של המשנה אלא במקרה אחר של פסחים שנמצאה יבלת באחד מהם, וכדלקמן. ובשלמא במקרה שבו דנה הגמרא להדיא על התנאה, שפיר יש לומר שזו הסיבה שדנו על פסח שני, וכדברי הירח האיתנים דלקמן, אך להעתיק זאת למקרה שבו לא נזכר תנאי לא במשנה ולא בגמרא, זה לכאורה דוחק.²

2. יצוין כי שאלת שייכות עשה דהשלמה בפסח שני נידונה בתוס' הר"י שירליאון (פסחים פט, א ד"ה ונטררו; ויעו"ש בהערה 5 במהד' הרב בלוי).

תפארת ישראל: היה מקום לומר שפטורים מפסח ראשון משום שכבר הוקבעו בקרבן הפסול, וחייבים רק בפסח שני

הסבר אחר כתב בתפארת ישראל (פסחים ח, ב יכין אות טו):

ונראה לי דמדלא קאמר סתם 'ופטורין מלעשות פסח', אין לדייק דדוקא מפסח שני פטורין, הא בפסח ראשון רשאיין להביא אחר כשיש עוד פנאי להביאו, דמ"ש דכיון דנפטר כל אחד מהן בחד מהנד, ואכילת פסחים אינו מעכב (כש"ס עח, ב), אם כן אינו יכול להביא אחר, מחשש חולין בעזרה. אלא לרבותא נקט פסח שני, דלא מבעייה פסח ראשון אחר דאסור להביא, דהרי משנשחטו ב' הספיקות אסורין למשוך ידן מהם, ולהמנות על אחר (כמשנה ט' פרק ט"ו), אבל פסח שני סלקא דעתך אמינא דהוה ליה כנאנס ולא עשה הראשון, יעשה שני, כלקמן ריש פרק ט', קא משמע לן.

התפארת ישראל מעלה ושולל את האפשרות שבמקרה של שכחה לאחר הזריקה, הפטור הוא דווקא מפסח שני ולא מפסח ראשון חלופי. וטענתו היא שאם אכן יש פטור מפסח שני, הרי שהבאת פסח חלופי – בין בי"ד באייר ובין בי"ד בניסן – מהווה הבאת חולין לעזרה. ולכן מסביר התפארת ישראל שיכולה להיות הוה אמינא שאמנם הקרבן לא עלה לבעליו ('כנאנס ולא עשה'), אך אין לו תקנה בפסח ראשון, משום שלאחר השחיטה אסור להימנות על קרבן אחר, ולעולם יש צורך בפסח שני. ולכן השמיעה המשנה שאין צורך אפילו בשני.

לכאורה יש שני קשיים בהסבר זה: ראשית, האפשרות שמחד גיסא לא יוצאים ידי חובה בקרבן זה ומאידך גיסא ההימנות עליו מונעת מהבאת קרבן חלופי היא קשה. דמהיכא תיתי שהימנות שהתבררה כטעות תעמוד לרועץ בפני הבא להשלים את חובתו. ושנית, אם היא אכן עומדת לרועץ, לא ברור מה בין פסח ראשון לשני. ובפשטות נראה שכל הדין דמשנשחט אין מושכין ידם ממנו לא נאמר אלא בפסח כשר ולא בפסול.

ישועות מלכו: כל זמן שחיטת הפסח ייתכן שייזכרו

בישועות מלכו (על הרמב"ם שם) כתב:

תקנתו של קרבן פסח שנפסל: פסח שני או השלמה מיידית?

ואם שכח השולח חייבין לעשות פסח שני. משמע דוקא פסח שני חייבין לעשות, אבל אין יכולין לעשות פסח אחר בערב פסח ראשון, דשמא יזכור המשלח ונמצא הפסחים ראשונים כשרים, והוה ליה הפסח האחר חולין בעזרה. לכן צריכין להמתין עד אחר זמן שחיטת הפסח, שלא נזכרו, אגלאי מלתא למפרע שלא היה ראוי בשעת זריקה. ועיין מה שכתבתי בה"ד.

דהיינו, כל שלא עבר זמן שחיטת הפסח, ייתכן שהשולח ייזכר אם אמר לשחוט גדי או טלה, ובמקרה זה נמצאו שני הפסחים כשרים: אותו מין שביקש המשלח יעלה למשלח ולבני חברתו, והמין השני יעלה לשליח עצמו ולבני חברתו.

לכאורה יש קושי גם בהסבר זה, שכן מלשון הגמרא נראה שהמדד לחיוב בפסח שני הוא המצב בשעת זריקת הדם: 'שכח לפני זריקה, דכי איזריק דם לא הוה חזי לאכילה – חייבין לעשות פסח שני'. הרי שהקובע הוא המצב בשעת הזריקה,³ ופסח שבשעת הזריקה לא היה ראוי לאכילה נפסל. ונראה שאינו חוזר להכשרו אם הבעלים נזכרו לאחר מכן. ויתירה מזו, הדין הוא ששני הפסחים יצאו לבית השריפה, ובכך מוכרע סופית שאין הם ברי אכילה, וקשה לומר שאם לאחר שריפתם נזכר המשלח למה התכוון, הפסול מתבטל למפרע והקרבן מוכשר, כשכבר אין לפנינו שום בשר ואין שום משמעות ממשית להיזכרות. ובאמת הישועות מלכו לא כתב שהפסול מתבטל למפרע, אלא להיפך: שחלות הפסול עצמה היא בדרך 'אגלאי מילתא למפרע'. אך לכאורה גם זה קשה מלשון הגמרא, שתולה את הפסול במצב בשעת הזריקה. ועוד, שאם קרבן יכול להיפסל למפרע, אזי גם כששכח לאחר שנזרק הדם, היו צריכים להתחייב בפסח שני. וכן כתב בפשטות המלכי בקודש (על הרמב"ם שם) שהפסול חל מיד בשעת הזריקה:

3. משמעות 'דכי' בלשון הקודש היא 'שכאשר'. ידוע הכלל שהמילה 'כי' משמשת בארבע לשונות (ר"ה ג, א ועוד). אחת מארבע הלשונות היא 'אי' דהיינו 'אם'. 'אם' זה שונה ממובנו בזמננו של דבר שספק אם יתקיים, שהרי משמעות אחרת מתוך הארבע היא 'ידילמא'. משמעות 'אם' היא 'אשר', או בקיצור: 'ש...'. (יעוין דברים ל, א; שפתי חכמים בראשית כד, לג הערה ק; מצודת דוד שופטים יג, יז; רד"צ הופמן דברים יח, ט; ועוד).

פסח לה' | סימן יט
תקנתו של קרבן פסח שנפסל: פסח שני או השלמה מיידית?

דבעינן דבשעת זריקה, דהוא עיקר הקרבן, יהיו יכולים לאכול ממש. ודוקא מחשבת אוכלין אין בזריקה, אבל כשאין לו אוכלין לגמרי בשעת זריקה, שהיא עיקר הקרבן – פשיטא דמעכבי בה, וחייבין לעשות פסח שני.

הרב שמחה פרידמן: ניתן להניח שעבר זמן מה מהשחיטה ועד המפגש בין השליח לשולחיו

הסבר אחר הציע הרב שמחה פרידמן שליט"א, והוא שמכיוון שמדובר בחבורה ששלחה שליח לשחוט עבורה את הפסח בעזרה, אזי בסתמא דמילתא ניתן להניח שעבר זמן מה מהשחיטה ועד למפגש שבין השליח לשולחיו, ועד שנודע לבני החבורה על התקלה, כבר הסתיים היום או קרוב להסתיים היום, וכבר לא נותרה אפשרות לשחוט פסח נוסף מבעוד יום.

הרב הלל בן שלמה שליט"א הוסיף וכתב לי דברים המרחיבים את דברי הרב פרידמן הנ"ל ומחילים אותם על אזכורים נוספים של פסח שני, שיובאו לקמן. וכך כתב:

נראה להבין בפשטות, שאין הכי נמי, אם נזכרו בזמן, ניתן לעשות פסח ראשון במקום הפסח שנפסל. כך יש לבאר בירושלמי, וכן בשאר המקומות. אלא שהנחת היסוד היא שבזמן כזה קצר, אחרי שלאדם נפסל הפסח, הוא אינו מספיק למצוא פסח אחר להימנות עליו בזמן, בשביל שיצא ידי חובת הפסח כעת.⁴

ג. חבורה שאבד פסחה וחל בלבול במינוי השליח

נאמר במשנה (פסחים צח, ב; וברמב"ם הל' קרבן פסח ג, ד-ו):
חבורה שאבד פסחה, ואמרו לאחד: צא ובקש ושחוט עלינו. והלך ומצא ושחט, והם לקחו ושחטו. אם שלו נשחט ראשון – הוא אוכל משלו, והם אוכלין עמו

4. [בשולי דברי הרב הלל, יצוין שהשפת אמת (פסחים פט, א ד"ה בא"ד וי"ל) העלה אפשרות לפרש את האופן שבו יש להביא פסח שני במקרה דלקמן, של חמישה פסחים שנמצאה יבלת באחד מהם, באופן שמפרישים בהמה לפסח שני בזמן שעדיין ניתן לעשות בו פסח ראשון. ויעוין בזה בשער הקרבן (פ"י הערה 25 ד"ה ובשפת).]

משלו. ואם שלהן נשחט ראשון – הם אוכלין משלהן, והוא אוכל משלו. ואם אינו ידוע איזה מהן נשחט ראשון, או ששחטו שניהם כאחד – הוא אוכל משלו, והם אינם אוכלין עמו. ושלהן יצא לבית השריפה, ופטורין מלעשות פסח שני. אמר להן: אם אחרתי צאו ושחטו עלי, הלך ומצא ושחט, והן לקחו ושחטו. אם שלהן נשחט ראשון – הן אוכלין משלהן, והוא אוכל עמהן. ואם שלו נשחט ראשון – הוא אוכל משלו, והן אוכלין משלהם. ואם אינו ידוע איזה מהן נשחט ראשון, או ששחטו שניהם כאחד – הן אוכלין משלהן, והוא אינו אוכל עמהן, ושלו יצא לבית השריפה, ופטור מלעשות פסח שני. אמר להן ואמרו לו – אוכלין כולן מן הראשון. ואם אין ידוע איזה מהן נשחט ראשון – שניהן יוצאין לבית השריפה.⁵ לא אמר להן ולא אמרו לו – אין אחראין זה לזה.

עוד לפני הדין בסיבה שהגמרא דנה בפסח שני ולא בהשלמה מיידית של פסח ראשון, יש לעמוד על כך שכבר בתיאור המקרה שבו דנה הגמרא, מונחת מיניה וביה מציאות של השלמה מיידית של הפסח שאבד. ומבואר שבני החבורה אינם ממתניים לפסח שני, ואף שייתכן שהמתנה זו תאפשר לחפש ולמצוא את הפסח האבוד, ותחסוך מהם מציאות של פסח שלא בזמנו שנעשה שלמים.

ונראה שהסיבה להוה אמינא להצריכם פסח שני דווקא, היא שהפסול אינו בגוף הקרבן, אלא בעצם העובדה שהקרבן לא נאכל כדבעי. וקמ"ל שמכיוון שהקרבן עצמו היה כשר בזמן השחיטה, אין צורך בפסח שני, דאכילה לא מעכבא. ונראה שמכיוון שכל ההוה אמינא להצריך פסח אחר אינה פסול בגוף הקרבן אלא עצם העובדה שהוא לא נאכל, ממילא אין מקום להצריך קרבן אחר ביי"ד בניסן, שאז עדיין היה הקרבן כשר ועומד לאכילה, והבעיה מתעוררת רק משום שלא נאכל בזמן האכילה. קא משמע לן שהאכילה אינה מעכבת ואין כאן פסול. ובאמת הנימוק דאכילה לא מעכבא הוזכר במפורש בכמה ראשונים (רש"י פסול. ד"ה ופטורין מפסח שני, פסקי הרי"ד ד"ה ופטור, ר"י מלוניל ד"ה ופטורין מפסח שני, מאירי סד"ה אמר המאירי חבורה).

5. הרמב"ם הוסיף כאן: 'ופטורין מלעשות פסח שני'.

פסח לה' | סימן יט
תקנתו של קרבן פסח שנפסל: פסח שני או השלמה מיידית?

דברי הירושלמי

ואולם, בירושלמי (ט, ט) אמרו על משנה זו:
אמר ר' יוחנן: דר' נתן היא, דר' נתן אמר: יוצאין בזריקה בלא אכילה.

ופירש הפני משה:

אמר ר' יוחנן דר' נתן היא – הא דקתני ופטורין מלעשות פסח שני, כר' נתן דהתוספתא, והובא לעיל בפרק כיצד צולין בהלכה ה', דסבירא ליה יוצאין בזריקה בלא אכילה, וכלומר אף על פי שבשעת זריקה אינו עומד לאכילה, וכדלעיל שם.

ואכן בירושלמי לעיל מינה (ז, ה) נאמר שהדין שאם נטמא הבשר אינו זורק את הדם הוא דלא כר' נתן, דלר' נתן זורקים את הדם גם כשהקרבן אינו עומד לאכילה. ולפי זה, נמצא שהסבר הירושלמי למשנת חבורה שאבד פסחה אינו שהאכילה עצמה לא מעכבא, אלא שאפילו היתכנות אכילה בשעת זריקה לא מעכבא. ואם כך, אזי נמצא שהזמן שבו התעוררה הבעיה אינו זמן האכילה אלא זמן הזריקה, והדרה קושיה לדוכתה, מדוע נושא הדיון הוא פסח שני ולא השלמת פסח ראשון. וצ"ע.

ועל כל פנים, מדברי הרמב"ם מוכח שלא נקט כהבנת הירושלמי, שהרי לירושלמי יוצא שיש סתירה בין משנה זו שהיא כר' נתן ובין המשנה דנטמא בשר שאינה כר' נתן, ואילו הרמב"ם הביא לדינא את שתי המשניות (חבורה שאבד פסחיה: רמב"ם הל' קרבן פסח ג, ד-ו וכנ"ל; משנת נטמא הבשר: רמב"ם שם ד, ב), ובהכרח שלא ראה אותן כסותרות.⁶ ועמד בזה ערוה"ש העתיד (הל' קרבן פסח קפו, יג), וכתב שכנראה הרמב"ם הסיק מסתימת הבבלי שהמשניות אינן סותרות, ודלא כירושלמי.

6. וכן משמע מדבריו בפיהמ"ש בשני המקומות (ז, ה; ט, ט) ששתי המשניות פשוטות ומקובלות להלכה.

ד. חמישה פסחים שנמצאה יבלת באחד מהם

נאמר בגמרא (פסחים פח, ב)

חמשה שנתערבו עורות פסחיהן זה בזה, ונמצאת יבלת באחד מהן – כולן יוצאין לבית השריפה, ופטורין מלעשות פסח שני. אמר אביי: לא שנו אלא שנתערבו לאחר זריקה, דבעידנא דאיזריק דם מיהא הוה חזי לאכילה. אבל נתערבו לפני זריקה – חייבין לעשות פסח שני.

והרמב"ם (הל' קרבן פסח ג, ט) כתב:

חמשה שנתערבו עורות פסחיהן, ונמצאת יבלת בעור אחד מהם, כולם יצאו לבית השריפה. ואם נתערבו קודם זריקת דמים, חייבין בפסח שני. נתערבו אחר זריקה, פטורין מלעשות פסח שני; שאם הקריבו פסח שני, נמצא זה שהקריב בראשון קרבן כשר מביא חולין לעזרה. ואם נמנו כולם על פסח אחד, נמצא נשחט שלא למחויב, וזה כמי שנשחט שלא למנויו. ואם התנה כל אחד מהם ואמר: אם אינו פסח, יהיה שלמים – דם הפסח בשפיכה, ודם השלמים בזריקה, והניתנין בזריקה לא יתן אותם בשפיכה לכתחילה. לפיכך, פטורין מפסח שני.

במקרה זה, התברר שאחד הפסחים הוא בעל מום, וכמו שכתב רש"י: "יבלת – מום לפסולי, ומום זה נזכר במשנה ובגמרא (בכורות מא, א; מג, א).⁷ בביאור הסיבה לכך שהגמרא דנה דווקא על פסח שני, כתב בספר ירח האיתנים (לר' אברהם ב"ר מרדכי מבאהסלוב; פסחים שם) שהדבר נובע מכך שבהמשך הגמרא התבאר יותר מדוע הם פטורים מפסח שני אף שחבורה אחת לא יצאה ידי חובתה. דביארה הגמרא שהאופן היחיד להביא פסח שני במקרה של ספק כזה, הוא להתנות שאם לא יקרב לשם פסח, יקרב לשם שלמים, ויש בכך בעיה, ולכן הם פטורים לגמרי. ולפי זה כתב הירח האיתנים שהבאת פסח על תנאי דשלמים אינה אפשרית בפסח ראשון, אלא רק בשני; דפסח ראשון קרב אחרי תמיד של בין הערבים ואילו שלמים קרבים לפני תמיד של בין הערבים. ואמנם

7. האחרונים דנו מדוע לא לומר שהקרבן הפסול בטל ברוב. יעוין בחוות דעת (ביאורים קא, ה), ישועות יעקב (יו"ד קא, ז), מהרי"א הלוי (ב, נו), הכתב והקבלה (במדבר ט, י), שו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר (א, יו"ד קסג), אבן האזל (הל' מאכלות אסורות ח, יא), שבט הלוי (ג, יט; יא, ב), ועוד.

גם פסח שני קרב לכתחילה אחרי תמיד של בין הערבים, אבל בנסיבות אלו, היה אפשר להקריבו על תנאי קודם תמיד של בין הערבים. וזה אינו אפשרי בפסח ראשון, שכן מדובר בפסחים שכבר נשחטו, והתמיד ודאי נשחט עוד לפניהם, ואת הנעשה אין להשיב. וכעין הסבר הצל"ח דלעיל. ולעיל הוקשה על הצל"ח שחידש מדעתו שמדובר בתנאי, אך על ירח האיתנים אין קושי, שכן הגמרא עצמה דנה על עשיית פסח שני על תנאי, ושפיר יש להבין שדיון תלמודי זה מעיקרו לא התייחס אלא לפסח שני.

ה. האומר ששחט פסח שלא לשמו

כתב הרמב"ם (הלי קרבן פסח ד, א):

הפסח אינו נשחט אלא לשם פסח ולשם בעליו, ואם שחטו במחשבת שינוי השם, פסול. השוחט את הפסח על בני חבורה, ואמר להם לאחר זמן: אותו הפסח ששחטתי עליכם שלא לשמו שחטתיו – אם היה נאמן להם, סומכין על דבריו; ואם לאו, שורת הדין שאינו נאמן, והרוצה להחמיר על עצמו, הרי זה משובח, ויביא פסח בשני.

גם כאן יש לדון מדוע הרוצה להחמיר מביא פסח שני ולא משלים בפסח ראשון מיידית. וכתב בשו"ת חכם צבי (תוספות חדשים, ס): 'לשון פסח שני, דמשמע שאמר ליה **אחר שכבר עבר הזמן שחיטת הפסח**'. והיינו שבסתמא דמילתא עבר זמן השחיטה, ואה"נ שאם לא עבר, יש להשלים ולעשות פסח ראשון חלופי. יש להוסיף שהרמב"ם דק בלשונו הזהב, וכתב להדיא שהאמירה הייתה 'לאחר זמן', ודבר גדול דיבר הנביא, שכן רבא בגמרא (גיטין נד, ב) מחלק בין אמירה מיידית שבה האומר נאמן ובין אמירה לאחר זמן שבו אינו נאמן, והרמב"ם (הלי פסולי המוקדשין יט, טו) הביא את דבריו להלכה, ורק הוסיף שהרוצה להחמיר על עצמו ולחשוש לדבריו הרי זה משובח. וגם דבריו כאן תואמים לעיקרון זה. נמצא אפוא שהאמירה הייתה לאחר זמן, וכבר לא נותרה אפשרות להשלים את הפסח במועדו, אלא רק להביא פסח שני.

פסח לה' | סימן יט
תקנתו של קרבן פסח שנפסל: פסח שני או השלמה מיידית?

ובשו"ת עונג יו"ט (סי' קעז הערה 3 ד"ה והא) כתב:

והא דמפרש הר"מ ז"ל דמיירי לענין פסח שני, ולא מפרש דמיירי לענין פסח ראשון שיש שהות עדיין להביא פסח ואמר להם אחר הזריקה שהוחזק בהיתר ששחטו שלא לשמו, ושורת הדין אינו נאמן ואין צריך להביא פסח אחר, הואיל ויצא בהיתר, ואם רצה להחמיר על עצמו להביא פסח אחר להמנות עם אחרים כדברי הכס"מ. נראה פשוט דעל פסח ראשון אי אפשר לאמר דרשאי להחמיר על עצמו להביא פסח אחר. דנהי דלענין איסור הבאת חולין בעזרה יש תקנה, להמנות עם אחרים, כמו שכתב הכס"מ, מכל מקום הא עושים איסור ועוברים על כל תורתו אם הפסח כשר והם אינם אוכלים אותו. ואף אם שוחטים אותו לאלתר, עוברים על מצות עשה דואכלו את הבשר. וכיון דשורת הדין אינו נאמן, אינם רשאים להחמיר על עצמם ולבטל מצות עשה דאכילת פסח. ולהכי על כרחך שאמר להם אחר אכילת הפסח, ומיירי לענין פסח שני. ושפיר קתני שורת הדין אינו נאמן. דמשמע שאם רצה להחמיר על עצמו להביא פסח שני, רשאי, דהיינו להמנות עם אחרים, כדברי הכס"מ ז"ל.

כוונתו מבוארת, שאין מקום להחמרה בעוד הפסח הראשון לפנייהם ויש עליהם חובה לאוכלו. והחמרה במקרה זה היא חומרא דאתי לידי קולא של עבירה על איסור נותר, או עכ"פ ביטול עשה של אכילת הפסח הראשון. ולכן ההיכר תימצא היחיד שבו יש רשות להחמיר, הוא כשלא מדובר על הכרעה בין שני פסחים העומדים לפני בני החבורה בליל ט"ו בניסן, אלא על הוספת פסח שני מלבד הפסח הראשון. והעונג יו"ט לא דן באפשרות של אכילה משני הפסחים, וכנראה הטעם לכך הוא שבזה סמך על הדין דאין נמנים על שני פסחים כאחד (פסחים פח, ב), ועל מה שכתב הרמב"ם (הל' קרבן פסח ב, יא): 'הממנה עצמו על שני פסחים, אינו אוכל אלא מן הנשחט ראשון'.

8. נראה שזו ט"ס וצ"ל שורפים. והכוונה לומר שגם אם ישרפו את הבשר לאלתר ולא יותירו ממנו עד בוקר, סוף סוף יש בזה ביטול של המצווה לאוכלו.

9. איברא, דלכאורה דברי הרמב"ם סותרים למה שכתב (שם ג, א) שהנמנה על שני פסחים אינו אוכל לא מזה ולא מזה. ועמדו בזה אחרונים רבים, כמצוין בספר המפתח (ב, יא ד"ה והממנה).

פסח לה' | סימן יט
תקנתו של קרבן פסח שנפסל: פסח שני או השלמה מיידית?

ו. היה טמא או חולה בשעת שחיטה וטהור ובריא בשעת זריקה

נאמר בתוספתא (ז, יב^ט):

היה טמא בשעת שחיטה וטהור בשעת זריקה, טהור בשעת שחיטה וטמא בשעת זריקה – הרי זה אין אוכל וצריך לעשות **פסח שני**. חולה בשעת שחיטה ואין יכול לוכל כזית, חלום בשעת זריקה ויכול לוכל כזית; חלום בשעת שחיטה ויכול לוכל כזית, חולה בשעת זריקה ואין יכול לוכל כזית – הרי זה אינו אוכל, וצריך לעשות **פסח שני**. לעולם אין יוצא ידי חובתו, עד שיהא חלום בשעת שחיטה ובשעת זריקה.

התוספתא מתייחסת לשני סוגים של מניעות: מניעה של טומאה, ומניעה של מחלה. בשני הסוגים, התוספתא מחייבת בפסח שני בין אם המניעה הייתה קיימת בשעת שחיטה ולא בשעת זריקה ובין אם המניעה הייתה קיימת בשעת זריקה ולא בשעת שחיטה. דין זה לא הובא בגמרא וברמב"ם, ועם זאת יש לעיין בו ולבחון את השלכתו לנידונו. דלכאורה יש להקשות, מדוע מי שנטהר או החלים בין שחיטה לזריקה לא יעשה פסח ראשון חלופי, ומדוע מניחה התוספתא שהוא יידחה לפסח שני.

והנה, יש לעמוד על כך שקודם שדנה התוספתא על חיוב בפסח שני, היא דנה על אכילה בפסח ראשון: 'הרי זה אין אוכל'. והקביעה שבמקרים אלו אין אוכלים בפסח ראשון, היא שמולידה את החיוב בפסח שני. ולאור זה, שמא יש מקום לומר שהואיל והדיון על האכילה הוא דיון הנוגע לליל ט"ו, לכן גם התולדה הנובעת ממנו נכתבה באופן של ליל ט"ו, דהיינו באופן שכבר אי אפשר להקריב פסח ראשון חלופי. ולכן החיוב מתייחס לפסח שני ולא להשלמת פסח ראשון. ומעין ההסבר שנכתב לעיל לדין קרבן שנמנו עליו רבים עד שאין בו כזית לכל אחד.

10. לדין זה יש מקבילה חלקית בבבלי (עח, ב), אך בה לא מוזכר פסח שני, ורק נאמר: 'תנו רבנן: הרי שהיה חולה בשעת שחיטה וחלים בשעת זריקה, חלים בשעת שחיטה וחולה בשעת זריקה – אין שוחטין וזורקין עליו, עד שיהא חלים משעת שחיטה עד שעת זריקה'.

תקנתו של קרבן פסח שנפסל: פסח שני או השלמה מיידית?

ועוד יש להוסיף, שבהמשך הלכה זו בתוספתא נאמר: וכולן ספק נזרק עליהן דם ספק לא נזרק עליהן דם, ספק יש בהן כזית לכל אחד ואחד ספק אין בהן, ספק טמאין ספק טהורין – פטורין מלעשות פסח שני. זה הכלל, כל הספיקות פטורין מלעשות פסח שני.

בסיפא זו נוסף ספק בשיעור אכילת כזית לכל אחד, שכאמור ניתן להבין שהוא ספק המתעורר בשעת האכילה, בליל ט"ו, ולכן ההשלכה שלו היא דווקא פסח שני ולא השלמת פסח ראשון. וכן נוסף ספק טמאין ספק טהורין, שגם בו ניתן להבין בפשטות מדוע ההשלכה היא דווקא פסח שני, דבמקרים רבים אין אפשרות להיטהר לאלתר מהטומאה, ואף שהיטהרות כזו נזכרה ברישא של ההלכה, ואין תקנה אלא בפסח שני.

ב. דיון על השלמה מיידית של פסח ראשון

פסח שנמצא בעל מום או טריפה

כתב הרמב"ם (א, כ):

השוחט את הפסח ונמצא בעל מום או טריפה – הרי זה שוחט אחר, בין בחול בין בשבת. אפילו מאה זה אחר זה, שוחט והולך עד שיכשר אחד, או עד שתחשך וידחה לשני, שהרי אנוס הוא.

בספר הליקוטים על הרמב"ם (מהד' פרנקל) הובא בשם 'ביתא יוסף'¹¹ שהקשה על הרמב"ם קושיות רבות: ראשית, מאי קא משמע לן, פשיטא שאם הקרבן נפסל יש להקריב אחר. שנית, מאי קא משמע לן במה שכתב בין בחול בין בשבת. שלישית, מאי קא משמע לן במה שכתב שאפילו מאה זה אחר זה. רביעית, מאי קא משמע לן במה שכתב עד שיכשר אחד, הרי פשיטא שאחר שיכשר לא ישחט עוד. חמישית, מאי קא משמע לן במה שכתב עד שתחשך, הרי

11. והוא כינוי לקטעים שלא נודע מי מחברם, ונדפסו לראשונה בספר הליקוטים לעיני קדושי משפחת פרנקל, כמבואר בהקדמה לספר הליקוטים (מהד' תשע"ז; עמ' רמ סעיף נא ובהערה).

פשוט משתחשך לא ישחט עוד.¹² שישית, מה שכתב הרמב"ם שאנוס הוא כנימוק לכך שיידחה לשני אינו תואם לשיטתו (ה, ב) שבין שוגג ובין מזיד נדחים לשני, ולא רק אנוס. שביעית, מאי איריא פסח, הרי דין זה נכון בכל הקרבנות הדוחים שבת, שאם נמצאו פסולים יש להביא קרבן חלופי.

בהמשך דברי ה'ביתתה יוסף', נכתב בתוך סוגריים רבועים תירוץ, שיש חידוש בכך שניתן להשלים את הפסח גם אם השוחט הוא מהכת השלישית מתוך שלוש הכתות שבהן הפסח נשחט (פסחים סד, א-ב; רמב"ם א, ט), ועד שהוא מביא את פסחו החלופי כבר כלתה רגל מן העזרה, וקמ"ל שאפילו הכי שוחט והולך עד שיכשר אחד או עד שתחשך. ובשבת או בטומאה נוסף על כך עוד חידוש, שבני החבורה המשלימים את פסחם לאחר שכלתה רגל מן העזרה עדיין נידונים כציבור ולא כיחיד, דאם היו כיחיד, כבר לא היה פסחם דוחה שבת או טומאה. ושפיר שייך דין זה לקרבן פסח דווקא, ולא לשאר הקרבנות הדוחים שבת, שבהם לא קיים דין שלוש כתות.

אמנם נראה שיש קושי בתירוץ זה, שכן הרמב"ם לא כתב דבר וחצי דבר על שחיתת הפסח לאחר שכלו שלוש הכתות, ולכאורה לא מסתבר שכל דבריו מכוונים לעניין זה. וגם מבחינת המציאות, אין זה ברור שאכן היה קיים פרק זמן של ממש שבו כבר כלתה רגל מן העזרה מחד גיסא, ועדיין לא הסתיים היום מאידך גיסא.

עוד נראה, שאפשר ליישב את קושיות ה'ביתתה יוסף' באופנים אחרים. ויש להקדים ולהבהיר שאף שהרמב"ם דקדק טובא בלשונו הזהב, הוא לא נמנע מלהשמיע גם דינים פשוטים וידועים, למען יהיה חיבורו ברור ונהיר לקטן ולגדול. לאחר הקדמה זו, יש להתייחס לגופי קושיות ה'ביתתה יוסף': מה

12. ועוד הקשה מדוע כתב הרמב"ם שיידחה לשני בהלכה זו ולא בהלכות פסח שני, אך זה לכאורה לא קשה כלל, דהרמב"ם סמך עניין לו, ולא מצא טעם לכפול שוב את המקרה רק בשביל שהאמירה הנוגעת לפסח שני תיאמר בהלכות פסח שני. וכבר הובאו לעיל כמה דינים שבהם נזכר פסח שני אף שהנושא הוא פסח ראשון, וכך היא דרכה של תורה ודרכו של הרמב"ם.

שהקשה פשיטא, יש ליישב דהוה אמינא שמשעה שהאדם קיים את השחיטה והתברר שהקרבן בעל מום או טריפה, אין לו תקנה, וכעין מה שמצינו במביא ביכורים שאבדו ביכוריו אחר שהביאם להר הבית, שאינו חייב באחריותם (משנה ביכורים א, ט ורמב"ם הל' ביכורים ב, כ¹³), ובנדבה שאין הבעלים חייב באחריותה (ר"ה ו, א ועוד), ואף שיש לחלק בין נידונים אלו לנידוננו, אין לדקדק כל כך בהסבר הוה אמינא. וכן הוה אמינא שצריך לעשות דווקא פסח שני משום שהוקבעו בקרבן הפסול, וכדברי התפארת ישראל שהובאו לעיל. ובשו"ת אמרי שפר (קלאצקין; סח, יא) כתב: 'הוה אמינא דאחר ששחט הראשון ונמצא בעל מום, יצא מכלל הציבור ויחשב עתה ליחיד, וסלקא דעתך אמינא שאינו רשאי לשחוט עוד, ושידחה לפסח שני'.

ומה שהקשה מאי קא משמע לן שבין בחול בין בשבת שוחט, יש ליישב דהוה אמינא ששוחט רק בחול ולא בשבת, משום שהשחיטה הראשונה הועילה במקצת, או שלא הותרה שבת אלא פעם אחת. ומה שהקשה מאי קא משמע לן שאפילו מאה, יש ליישב דהוה אמינא שלאחר כל כך הרבה שחיטות שכשלו, כבר לא ממשיכים לנסות, וכעין מה שמצינו בדין אישה קטלנית שאסורה להינשא לאחר ששניים או שלושה אנשים שנישאה להם מתו (יבמות סד, ב ורמב"ם הל' איסורי ביאה כא, לא). ומה שיקשה דפשיטא שאחר שיכשר אחד או שחשיכה לא ישחט עוד, לכאורה לא קשה כלל, דהרמב"ם לא בא לחדש שלאחר מכן לא ישחט אלא שעד שלב זה רשאי וצריך לשחוט. וגם מה שהקשה מאי איריא אנוס לעניין פסח שני לכאורה אינו קשה כלל, דנראה שאזכור אנוס לא בא כנימוק לעשיית פסח שני, אלא כנימוק להצדקת כל השחיטות שהתבררו כחסרות תועלת. וקא משמע לן הרמב"ם שאין כאן טעות ושגגה מצד האדם, אלא להיפך, הוא עושה את חובתו ויקבל על כך שכר טוב מאת ה'. וגם מה שהקשה מאי איריא פסח אינו קשה, דישנם אינספור הבדלים בין פסח לשאר קרבנות ציבור, והוה אמינא שגם לעניין זה יהיה הבדל. ואחד ההבדלים הבולטים הוא שפסח הוא חובת כל אדם ואדם, והוה אמינא שלא הטריחה התורה את כל בעלי

13. ויעוין בדרך אמונה (שם, קס-קסא) ובמקורות שצוינו בציון ההלכה שם, בשאלה אם הר הבית כפשוטו או שהכוונה לעזרה. על החפיפה שבין המושגים 'הר הבית' ו'עזרה', יעוין במאמרי: איסור הכניסה במנעל – להר הבית או לעזרה? האוצר כד (שבט תשע"ט) עמ' רפב-רפז.

הקרבנות הפסולים להביא קרבן נוסף, ושאני שאר קרבנות ציבור שבהם אין חובה על כל אדם אלא רק חובת ציבור. כללו של דבר, אין קושי מכך שהרמב"ם מצא לנכון לשלול אפשרויות מוטעות שהיו עלולות לקנות שביתה אלמלא דבריו הברורים. ויש עוד דוגמאות רבות לדינים מתחומים שונים בהלכה, שיש דמיון ביניהם ובין ההוה אמינות השונות ששלל הרמב"ם, ולא הובאו כאן אלא מעט מהן.

לעניינינו, נמצאנו למדים שבמקרה של בעל מום או טריפה, יש אפשרות וחובה להשלים ולהביא קרבן חלופי באופן מיידית. ולפי מה שנכתב בסוגריים רבועים בשולי דברי הבית יוסף, ניתן לעשות זאת אף לאחר שכלו שלוש הכתות שעשו את הפסח, כל שלא הסתיים היום.

סיכום ומסקנות

מכל האמור נראה שבמקרה של קרבן פסח שנפסל, בין אם משום מום או טריפה ובין אם מסיבות אחרות, היכא דאפשר יש להשלימו באופן מיידית בהקרבנות פסח ראשון חלופי, ורק כשהדבר לא נעשה יש להביא פסח שני. הנחה זו היא ההנחה הפשוטה שעמדה כנקודת מוצא לדיון זה, והיא מתאששת מדברי הרמב"ם בעניין פסח שנמצא בעל מום או טריפה.

הדינים שלכאורה נראה מהם שלא כך, התפרשו על ידי האחרונים באופנים שונים, שהצד השווה לכולם (מלבד הסבר התפארת ישראל לדין משלח ושליחו ששכחו על מה הייתה השליחות) הוא שמוצאים סיבות מקומיות מדוע בכל מקרה ומקרה דנו הגמרא והרמב"ם על פסח שני ולא על פסח ראשון חלופי. ואף שלא כל ההסברים מרווחים, שערי תירוצים לא ננעלו.

מכל האמור נראה שיש לנקוט לעיקר שכאשר הדבר אפשרי, יש להשלים את הפסח בזמנו ב"ד בניסן, ועשיית פסח שני נועדה רק למי שאין הדבר בידו. הנחה פשוטה זו מתאששת מדברי הרמב"ם, ואף מדברי האחרונים עצמם, שכולם (מלבד התפארת ישראל) הסכימו לה ודנו בדברי הגמרא לאורה: הצל"ח,

פסח לה' | סימן יט
תקנתו של קרבן פסח שנפסל: פסח שני או השלמה מיידית?

הישועות מלכו, הירח האיתנים, החכם צבי, העונג יו"ט והביתה יוסף – וכל אלה
המה לנו לעיניים.¹⁴

14. בשולי הדברים, תצוין הצעתו המקורית של הרב עזריה אריאל שליט"א, שכתב לי לפרש שיפסח שני היינו ניסיון שני להקריב את הפסח בי"ד בניסן. אמנם כבר תבר לגויזיה, הוא מותיב לה והוא מפרק לה, דאין זו משמעות הלשון, ולא מצאנו חבר לשימוש בלשון פסח שני במשמעות זו.

סימן כ

עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון

פתיחה

יש לדון בשאלה כיצד יש לנהוג במידה ויתאפשר לחדש את עבודת הקרבנות בין פסח ראשון לפסח שני: האם מותר והאם חובה לעשות פסח שני. במידה ואין אפשרות להקריב פסח שני במצב כזה משום שאין ציבור נדחים, יש לדון האם יחידים מתוך הציבור יכולים לעשות פסח שני משום שהם אינם ציבור או שדין אחד לכל הציבור ואף היחידים שבציבור אינם יכולים לעשות פסח שני.¹

העניין העיקרי שיש לבארו הוא מה שנאמר שאין ציבור נדחה לפסח שני: ניתן להבין שמדובר בדין כללי ועקרוני, הנוהג בכל אופן שבו נוצרה מציאות של רוב ציבור שלא יצאו ידי חובה בפסח ראשון. עם זאת, ניתן להבין שזהו דין מסוים בטומאת מת, והוא נאמר כחלק מהכלל שטומאה דחוייה בציבור, וכחלק מההיתר לעשות פסח ראשון בטומאת מת. הנפקא מינה בין ההבנות היא במקרה של רוב ציבור שנדחו לפסח שני שלא מחמת טומאת מת, אלא מסיבה אחרת: לפי ההבנה הראשונה אין עושים פסח שני, שהרי אין ציבור נדחה לפסח שני. לעומת זאת, אילו לפי ההבנה השנייה, יש מקום לומר שניתן לעשות פסח שני.

1. אחר השלמת המאמר ופרסומו לראשונה, מצאתי כי בסוגיה זו הרחיב הרב אוריאל בנר במאמרו: פסח שני כשנבנה בית המקדש לאחר פסח ראשון, מעלין בקודש כב (אלול תשע"א) עמ' 57-70. בכמה עניינים זכיתי לכוון לדבריו, ובעניינים אחרים זכיתי להתברך מדבריו, ולהעשיר את המאמר בגרסתו הנוכחית, ותודתי נתונה לו. הרחבה בסוגיה זו מצויה גם בספר מפסחא לזעירא (עמ' קלו-רב), וכן בקונטרס למה נגרע לבלתי הקריב (עמ' יג-כ).

א. דברי חז"ל

מדברי התוספתא והירושלמי נראה שציבור לעולם אינם עושים פסח שני

נאמר בתוספתא (פסחים ח, ד):

ניתן להן לישראל לבנות בית הבחירה – היחיד עושה פסח שני ואין הצבור עושה פסח שני. ר' יהודה אומר: אף הצבור עושה פסח שני. אמר ר' יהודה: מעשה בחזקיה מלך יהודה שהעשה את הצבור לעשות פסח שני, שנאמר: כי מרבית העם רבת מאפרים וממנשה מיששכר ומזבולון לא הטהרו וגו'.

תוספתא זו הובאה גם בירושלמי (פסחים ט, א), ובפשטות נראה שמדובר בדיוק על הנידון דידן, דהיינו מקרה שבו התאפשר לחדש את עבודת הקרבנות בין שני הפסחים, וכן פירשו מרכבת המשנה (חעלמא; הל' קרבן פסח ז, א ד"ה וראיתי) ועוד אחרונים.² ולכאורה נראה שהלכה כתנא קמא, דיחיד ורבים הלכה כרבים.

2. קהלת יעקב (לר"י ברוכין מקרלין; פסחים צג, א ד"ה ואגב), חתם סופר (בהגהותיו על הירושלמי שם), משך חכמה (במדבר כח, טז), הגר"פ פערלא (בביאורו לשהמ"צ של רס"ג עשה יג ד"ה אמנם באמת), מנחת אלעזר (ליקוטים, יח; וכן בספרו שער יששכר ח"א מאמרי חדש אייר, מאמר פסח זעירא אות יג, עמ' צא), משנה שכיר (עה"ת, פרשת בשלח ד"ה ועוררני); מקראי קודש (פראנק; פסח ח"א סי' יג עמ' לד) בשם האדר"ת, פירוש הגר"ח קניבסקי על הירושלמי (פסחים ט, א עמ' שכ ד"ה ניתן).

בקרבן העדה כתב: 'ניתן לישראל לבנות בית הבחירה ל"ג ליה', אך בספרו שיירי קרבן (שם ד"ה ניתן) חזר בו מכך וכתב: 'בקונטרס [=בקרבן העדה] פירשתי דל"ג ליה, אך בתוספתא דמכילתין הגירסא כמו שהיא לפנינו, לכן נ"ל דה"ג: ניתן לישראל לבנות בית הבחירה ולחוג בו שלש פעמים בשנה. וכ"כ הרמב"ם ריש הל' בית הבחירה: מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להקריב בו קרבנות ולחוג עליו ג' פעמים. ומניה דייק שהיחיד עושה פסח שני ואין ציבור עושה פסח שני, דאס"ד ציבור עושה פסח שני פעמים שעולין ד' פעמים בשנה, שאף בפסח ראשון צריכין לעלות להביא קרבן חגיגה אם נטהר בשאר ימי הפסח, וכדאמר רבי יוחנן בבבלי בחגיגה דף ט' ע"א עיין שם'.

לכאורה יש כמה דחקים בפירוש זה (וכבר העיר על כך בקצרה הקהלת יעקב שם): ראשית, ההגהה המשמעותית בלשון התוספתא והירושלמי מעוררת קושי. שנית, לכאורה לא מסתבר לומר שעשיית פסח שני על ידי הציבור עומדת בסתירה לקביעה שעולים לרגל שלוש פעמים ולא

פסח לה' | סימן כ עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון

ארבע, דסוף סוף בעיקרה וביסודה של המצווה, יש לעלות שלוש פעמים ולא ארבע (ומכל מקום אי איתא לחידוש זה, יש להוכיח שאין חילוק בין טומאת מת לטומאות אחרות לענין זה שאין ציבור עושה פסח שני; ויעוין בזה להלן). שלישית, לא ברור מדוע להידחק בהסבר זה ולא לפרש כמרכבת המשנה, והרי הדוחק גדול ועצום, דמאי שייטיה דנתינת הרשות לבנות את בית הבחירה אל ההלכה הבסיסית שאין ציבור עושים פסח שני; ויעוין בזה בעלי תמר (ד"ה ניתן), ואכמ"ל. ויעוין עוד במה שהקשה המנחת אלעזר (שם) על פירוש זה. ובספר קנין תורה בשמעתתא (בהעלותך ד, ד) כתב לצדד בפירוש השיירי קרבן, ולפיו חידש שאם נבנה המקדש בין פסח ראשון לשני ניתן לעשות פסח שני משום שבאותה שנה אין ארבעה רגלים. אך מלבד הקשיים שבפירוש זה בתוספתא יש להוסיף שגם אי איתא לפירוש זה, ייתכן שהקביעה היא עקרונית, ואין משמעות לכך שבשנה מסוימת לא עלו לרגל בפסח ראשון.

בפני משה (ד"ה ניתן) כתב שמדובר בטומאת ע"ז שהייתה מצויה בהר הבית לפני שנבנה בו המקדש. וכן כתב בחסדי דוד (על התוספתא שם). ואולם לכאורה קשה לתלות תניא בדלא תניא, דהא לא נאמר במפורש שנחלקו התנאים מה הדין בטומאת ע"ז, שהיא דבר שאינו תלוי בבנין הבית וגם לא הוזכר להדיא בתוספתא. ובמקום זה הזכירה התוספתא ענין מיותר לכאורה של בנין הבית. וכבר העיר בזה בקצרה הבית יצחק (יו"ד ב, קמח, ט). ומלבד זה קשה שבית המקדש הראשון נחנך בחודש תשרי (מ"א ח, ב ומו"ק ט, א), ולא היה צורך לעשות פסח בטומאת ע"ז גם לפי האפשרות שהוא נבנה במקום שהייתה בו ע"ז קודם לכן. ויעוין עוד בצ"ץ אליעזר (יב, מז, ז) שדן בפירוש זה. ובחסדי דוד מבואר שכל הכרחו לנטות מפירוש מרכבת המשנה הוא משום שהקרבן פסח נהגה גם לפני בנין הבית הראשון והיינו בבמות, וצ"ע מדוע לא נקט בפשטות שדברי התוספתא מתייחסים לבנין הבית השלישי.

הבית יצחק (שם) כתב שהדין בתוספתא הוא על טומאה ולא על עצם עשיית פסח שני כשלא קרב פסח ראשון. אך לפי זה לא ברור מדוע לא נאמר להדיא שזה הדין, והדבר רק נלמד מהראיה שהביא ר' יהודה. ולקמן יתבאר שר' יהודה לא חילק בין הנידון ובין הראיה ולכן הסתמך על הראיה, ואילו רבנן דר' יהודה חילקו ולכן לא קיבלו את ראייתו.

ובאמת הגרי"פ פערלא (שם) תמה טובא על הפירושים הללו, וז"ל: 'פירושו פשוט, דאם ניתן רשות לישראל שיבנו בית הבחירה ובנאוהו בין זמן פסח ראשון לשני, מכל מקום לא אמרינן שיעשו פסח שני כדין מי שנאנס ולא הביא בראשון שמביא בשני, משום דהיינו דוקא ביחידים אבל הצבור אין עושין פסח שני. ומפרשי הירושלמי שם נדחקו בזה בפירושים זרים מאוד, עיין שם, אבל הדברים פשוטים מאוד כמש"כ. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שהרגישו בזה והוא מוכרח'. מקורות נוספים בענין זה הובאו בילקוט מפרשים שבסוף הירושלמי (מהד' עוז והדר, עמ' קי-קיא), ויעוין עוד במנחת בכורים (על התוספתא ח, ב ד"ה ניתן להם) שכתב שיש לגרוס

פסח לה' | סימן כ
עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון

כך נראה לכאורה גם מהבבלי, דאמנם בבבלי לא הובא הדין הזה, אך נאמר (סו, ב - סז, א) בהקשר של טומאה שאין הציבור עושים פסח שני אלא עושים את הראשון בטומאה. וכן נאמר (סט, ב) שפסח שני ליתיה בציבור ואיתיה ביחיד. וכך כתב גם הרמב"ם (הלי קרבן פסח ז, א): 'יחידים נדחים ואין הציבור נדחה', וכן (שם, ג): 'ואין מחצה עושין את השני'. ולכאורה אין חילוק בין מקרה של רוב ציבור טמאים בראשון למקרה שבו לא התאפשר כלל להקריב את הראשון, ובכל מקרה הכלל הוא שיחיד נדחה ואין ציבור נדחים.

ואכן, כך כתבו בפשטות ההיכל יצחק (או"ח נג, ב), הקול מבשר (ב, י) והמועדים וזמנים (ג, רלט הערה א; שם, רנ סד"ה ואסיים), שהלכה כחכמים ודלא כר' יהודה במחלוקת זו. וכן מובא בספר אור פני יהושע (ליקוטי מאמרות סי' ט' עמ' קיח) בשם הרי"ש נתנוון, בעל שו"ת שואל ומשיב.³ וכן צידד הרב

בתוספתא 'ניתן להם לישראל לבנות בית הבחירה ולחוג בו ג' פעמים בשנה', והוכיח שציבור אינם נדחים לפסח שני מכך שנכתב ג' פעמים ולא ד' פעמים. ויש לדון בדבריו, אכמ"ל.
3. עוד מובא שם, שהאדמו"ר מבעלזא השיב על דבריו, וכדלקמן; ולא התבאר האם תשובה זו גרמה לבעל השואל ומשיב לחזור בו או שהוא נותר בדעתו.
ובהוספת בן המחבר להגדה של פסח אמרי אש (לד, ב - לה, א) העלה את האפשרות שהבית השלישי ייבנה בין פסח ראשון לפסח שני, וכתב שיעשו פסח שני. ואולם מפורש שם שהדברים אמורים רק אליבא דר' יהודה ולא אליבא דהלכתא. ובספר אבני שוהם (שלומוביץ; סי' עא אות ח) הביא בהסכמה את דברי ההיכל יצחק, אך בהמשך (סי' עז) הביא בהרחבה את דברי ר' אברהם פארדו והרבי מליובאוויטש דלהלן. ומדבריו נראה שלא נחת להכריע בין הדעות השונות.

נימוק נוסף לטובת ההכרעה כרבנן ולא כר' יהודה, כתב לי הרב הלל בן שלמה שליט"א: 'וראיתי בזמנו שיש מי שתלה את דעת רבי יהודה בשיטתו (פסחים צה, ב), שפסח שני דוחה את הטומאה. התורה חזרה עליו לעשותו בטהרה. אולם אם לא זכה, יעשה בטומאה. ואין הלכה בזה כרבי יהודה. וכך ניתן לומר לגבי פסח ציבורי בפסח שני. התורה רצתה שהפסח הציבורי יהיה בראשון ולא בשני. לדעת רבי יהודה, כשלא התאפשר הדבר, יש לעשות כן בפסח שני. ואף שאפשר לומר שהמציאות אינה שווה בין הדינים, הרי שהעיקרון מאוד דומה'. באנציקלופדיה תלמודית (ערך טמאה בציבור, הערה 134) נכתב כן בשם הנצי"ב בספרו עמק הנצי"ב (על הספרי בהעלותך), אך לא מצאתיו שם (יעוין בעמק הנצי"ב בהעלותך פיסקא יא עמ' רטו באמצע העמודה השמאלית סד"ה כך שלא; וכן פיסקא יב עמ' רכא בריש העמודה השמאלית ד"ה וא' ציבור), וצ"ע. עוד

יוסף אלבו.⁴ וכן כתבו אחרונים רבים כדבר ברור ופשוט שכאשר לא נעשה פסח ראשון, אין עושים פסח שני: הגבורת ארי (יומא ו, ב ד"ה ועוד ק"ל [בגליון]), הצל"ח (פסחים עו, ב ד"ה גמרא חמשה), הרש"ש (פסחים שם ד"ה ועוד פסח), הנצי"ב (מרומי שדה פסחים שם ד"ה והתוס'), הבית שערים (או"ח שיז, יא), השפת אמת (פסחים שם על תוד"ה ה"ג), המקדש דוד (קדשים כו, א ד"ה עוד כתב), הקהלות יעקב (פסחים נה, ד"ה ומה), הגרי"ש אלישיב (הערותיו יומא נא, א ד"ה דהרי רוב; פסחים שם ד"ה והנה על) והשער הקרבן (כב, ח; יד). וכן נטה הקרבן פסח כהלכתו (פסח שני כהלכתו, סעיף נא ובהערה; ויעוין עוד שם, סעיף יט ובהערה; וכן שם בהל' פסח ראשון, הערה קסד ד"ה אבל).⁵

מהכלל שאם לא עשו רוב הקהל בראשון לא יעשו טמאי המת את השני אין ראיה לנידון דידן

לכאורה, היה מקום להוכיח כן מהלכה נוספת ברמב"ם (שם, ד):
היו רוב הקהל זבים ומצורעים ובוועלי נדות, ומיעוטן טמאי מת – אותם טמאי מת אין עושין בראשון, לפי שהם מיעוט; ואין עושין את השני, שאין היחידים עושין את השני אלא בזמן שעשו רוב הקהל את הראשון, וכאן, הואיל ולא עשו רוב הקהל בראשון, לא יעשו אלו המיעוט הטמאים למת את השני.

כתב הרב בן שלמה, שייתכן שר' יהודה מודה שאין לעשות פסח שני כאשר יש תרתי לריעותא: (א) לא נעשה פסח ראשון; (ב) הציבור טמאים בטומאת מת בזמן פסח שני. דעד כאן לא סבר שיש לעשות פסח שני אלא אחד לריעותא, ולא בתרתי לריעותא.

4. במאמרו: חיוב פסח שני לציבור כשנבנה המקדש בין הפסחים, אמונת עתיד 124 (תמוז תשע"ט) עמ' 36-38.

5. לפי זה, התקשו האחרונים בדברים התוס' (פסחים שם ד"ה ה"ג קמ"ל; וכן הוא בתוס' הר"ש על אתר) שכתבו שיש תשלומין לפסח. ובמקדש דוד יישב שכוונת התוס' לתשלומי יחיד ולא לתשלומי ציבור, אף שהקשר הדברים הוא בציבור, יעוין שם. וכעין זה מובא בהערות הגרי"ש"א (יומא שם) שכוונת התוס' שבאופן עקרוני יש יותר מתאריך אחד לפסח, אף שאין ציבור עושים פסח שני. אולם בהערות הגרי"ש"א (פסחים שם) נראה שתירוץ זה נדחה. ואכמ"ל. ויעוין עוד בזה בקובץ תשובות לגרי"ש"א (ד, רכט), ובמה שיובא עוד לקמן בשם הגרי"ש"א.

פסח להי | סימן כ
עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון

מקורו בדברי הגמרא (פסחים פ, א); ובפשטות מצויר בדבריו מצב שבו פסח ראשון לא נעשה כלל – לא על ידי הזבים וחבריהם שטומאתם לא הותרה בציבור ולא על ידי טמאי המת ש'אינן עושין בראשון'. ואף שאין לשלול מציאות של טהורים, מכל מקום ברור שהדין הזה אינו מותנה בכך. ולכאורה מוכח שהכלל שאין היחידים עושים את השני אלא בזמן שעשו רוב הקהל את הראשון הוא כפשוטו ממש, ואם הראשון נעשה על ידי מיעוט הקהל או שלא נעשה בכלל, היחידים אינם עושים פסח שני. ולא רק רוב ציבור אינם עושים פסח שני, אלא אף היחידים אינם עושים פסח שני במקרה שלא נעשה ראשון על ידי רוב ציבור. ובאמת כמה אחרונים⁶ הבינו בדעת הרמב"ם שברוב זבים אין הזבים עושים לא פסח ראשון ולא פסח שני.

ואולם, ר' אברהם פארדו⁷ (בתשובה שנדפסה בשו"ת יוסף אומץ לחיד"א; סי' ו) אזיל בתר איפכא, וכתב להוכיח מכאן שרוב זבים עושים פסח שני, משום שבגמרא וברמב"ם נאמר רק שטמאי המת אינם עושים פסח שני, ומשמע שהזבים ע"פ עושים פסח שני. וכן כתב במעשה רקח (על הרמב"ם שם). וכן צידד בספר מלכי בקודש (על הרמב"ם שם), אך הדר ותבר לגזיזיה וכתב שאין להכריע בהכי משום שניתן להבין שלא מיבעיא הזבים שאינם עושים פסח שני משום שהם רוב ציבור, אבל טמאי המת הם מיעוט והיה מקום לחשוב שיעשו פסח שני, קמ"ל שלא. ואף שסיים המלכי בקודש ש"אינו יושר לדעת" לפרש כך, מכל מקום לא הכריע בזה. ובאמת נראה שאין בזה הכרע לא לכאן ולא לכאן.

מדין 'שלישיתן זבין ושלישיתן טהורים ושלישיתן טמאי מתים' מוכח שבכל אופן אין פסח שני ברוב ציבור

והנה, נאמר בגמרא (פסחים פ, ב):

-
6. חסד לאברהם (על הרמב"ם שם), פתח הבית (על הרמב"ם שם), מנחת חינוך (שפ, יב ד"ה הי' רובם), מלא הרועים (פסחים פ, ב ד"ה אותן), ערוה"ש העתיד (הלי קרבן פסח קצא, טו), מנחת אשר (פסחים עד, ד"ה אך), שער הקרבן (כב, ח), והשב את העבודה (פ"א הערה כה).
7. חתנו של החיד"א ובנו של ר' דוד פארדו בעל חסדי דוד על התוספתא.

פסח לה' | סימן כ
עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון

איתמר: היו שלישייתן זבין ושלישייתן טהורין ושלישייתן טמאי מתים. אמר רבי מני בר פטיש: אותן טמאי מתים אינן עושין לא את הראשון ולא השני. בראשון לא עבדי – הגדילו זבין על הטהורים, דלא עבדי בטומאה. הוה ליה טמאי מתים מיעוטא, ומיעוטא לא עבדי בראשון. בשני לא עבדי – נצרפו זבין עם טמאי מתים דלא עבדי בראשון, הוה להו רובא, ורובא לא מדחו לפסח שני.

מבואר שבנוגע לפסח שני מצרפים את הזבים עם טמאי המתים ונוצר רוב שעליו נאמר הכלל ד'רובא לא נדחו לפסח שני. וכן מבואר להלכה ברמב"ם (הל' קרבן פסח ז, ד). ואי איתא שהכלל שרוב אינו נדחה לפסח שני לא נאמר אלא בנוגע לטמאי מתים, אזי לא הייתה צריכה להיות מניעה לעשות פסח שני במקרה זה, דהא אין כאן רוב טמאי מתים. ובאמת מגמרא זו הוכיחו כמה אחרונים שרוב זבים שנדחו מפסח ראשון אינם עושים פסח שני.⁸ וכן נקט ר' אברהם פארדו בריש דבריו שם, אלא שלמסקנה ביטל זאת מפני שאר הראיות שהעלה וכדלהלן. ואולם לכאורה זו ראייה חזקה.

ואמנם בנידון זה הרוב אינו מזבים בלבד אלא מזבים וטמאי מתים יחד, אבל נראה שאין לחלק לעניין זה בין רוב משותף ובין רוב זבים, דאי איתא שהדין שאין רוב ציבור נדחים נאמר רק במקרה שרוב הציבור טמאי מת, לא היה מקום להחיל אותו כשרק מקצתם טמאי מת. ומדברי הנר דוד (גיג' ; פסחים פ, ב ד"ה בב') נראה שחילק כן, דכתב שרוב זבים שנדחו מפסח ראשון עושים פסח שני, ובשונה מהמקרה הזה. ואולי גם ר' אברהם פארדו חילק כן. אך כאמור, נראה שאין לחלק בזה.

8. יפה עינים (פסחים צג, א ד"ה אלו), אבי הנחל (לר' יהושע אייזיק מסלונים; דרוש יג לשבת חנוכה, מט ע"ד), אור יעקב (זלזניק; מהד' תשמ"ה, פסחים כח ד"ה והנה לפ"ד וד"ה וכן נראה). אולם היפה עינים נקט שהירושלמי חולק משום שריבה שאר טמאים לפסח שני מקרא דאיש איש, ובנוסף לכך מיעט שאר טמאים מקרא דכי יהיה טמא לנפש, ומצירוף שתי הדרשות עולה ששאר טמאים עושים פסח שני אף כשהם רוב. ולכאורה לא ברור מה ההכרח לצירוף זה, וכפי שהתבאר לעיל. ושתי הדרשות נמצאות ככתבן וכלשונן גם בבבלי. וצ"ע. יעוין גם באמרי שפר (קלאצקין; סח, יא) שכתב בפשטות שכאשר כל הציבור היו זבים בזמן פסח ראשון, אינם עושים לא פסח ראשון ולא פסח שני.

פסח לה' | סימן כ
עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון

ובמלאכת שלמה (פסחים ט, ד) כתב שבמקרה של שלישייתן זבין וכו', רק טמאי המתים אינם עושים את השני, אך הזבים עושים את השני.⁹ וציין שכן כתב לפניו בילקוט לקט טוב (נג'ארה; ¹⁰ במדבר ט, י; דף קיד ע"א-ע"ב בדפי הספר¹¹). אך לכאורה זהו דוחק בלשון הגמרא. וברש"י (ד"ה בראשון) מבואר להדיא שגם הזבים אינם עושים.

9. וז"ל: 'דגבי זיבה קיימא לן דאף צבור נדחין בפרק אלו דברים, ר"ל, אף על גב דגבי טומאת מת קיימא לן: איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחין לפסח שני, אלא עושין בראשון הכל בטומאה – גבי זיבה, אפילו שרובן או כולן זבין, נדחין כל הזבין לפסח שני; אלא שכשכולן זבין נדחין הכל לפסח שני, ועל זה אמרו: היכא דלא אפשר לעשות פסח ראשון מפני שכולן זבין ומצורעין ובוועלי נדות, לא אפשר, אבל לעולם עושין פסח כל הקהל, הזבין וחבריו הנזכרין. וכשרובן זבין ומיעוטן טהורין, המיעוט הטהור עושין בפסח ראשון, והרוב הזבין נדחין לפסח שני. ואם רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים – הזבין נדחין לפסח שני, והטמאי מתים אינם עושין לא ראשון ולא שני, כדאיתא התם בפרק כיצד צולין. וכן נמי הא דאתמר התם: היו שלישייתן טהורים ושלישייתן זבין ושלישייתן טמאי מתים, דטמאי מת אינם עושין לא את הראשון ולא את השני כדאיתא התם, ר"ל: והשליש הטהורין עושין בראשון, והזבין נדחין לפסח שני; דלעולם אין הזבין נדחין לגמרי מלעשות אפילו פסח שני, אלא כשהפסח בא בטומאה, שרוב הצבור היו טמאי מתים בפסח ראשון, אז אין שם פסח שני אפילו לזבין ומצורעין ובוועלי נדות המועטין'.

10. 'מהר"ר משה נגארה, מגורי האריז"ל, אבי המשורר מה"ר ישראל נאגארה, חיבר ספר נחמד שסידר כל דרשות רז"ל בש"ס (וספרו) [וספרא] וספרי ומכילתא לענין דינא בסדר הכתובים בכל מצוה, כדי שיהא פירוש פסוקי דמצוה מסודרים בכל חלקי הדינים ודרשות רז"ל, ושגורים פי חכם. אשרי אדם שוקד על דלתותיו, וזו תורה לשמה, ותורת חסד על לשונו, לגרמיה הוא דעבד, שלו יאמרו: אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. ושמנו נאה לו, לקח טוב. ונדפס בקושטאנדינא שנת מאר"ץ. והרב נתבקש בישיבה של מעלה, ודמשק מנוחתו שנת אש"ס. כן מצאתי בקובץ ישן כ"י (שם הגדולים אות מ [קסא]).

11. 'ואין צבור נדחין כשנטמא הקהל או רובו, אלא עושים אותו בטומאה. ואימתי הוא כן, בזמן שהם טמאי מת. וזהו שכתוב 'לנפש'. אבל נטמרו בשאר טומאות, אינם עושים בטומאה, אלא נדחי לפסח שני'.

תצא

הוכחה מלשון הברייתא ד'אלו עושין את השני' שיש פסח שני ברוב זבים ודחייתה

עוד כתב ר' אברהם פארדו להוכיח כדבריו מהאמור בגמרא (פסחים צג, א) :
תנו רבנן : אלו שעושין את השני : הזבין והזבות, המצורעין והמצורעות [ונדות]
ובועלי נדות, והיולדות, השוגגין והאנוסין והמזידין, וטמא, ושהיה בדרך
רחוקה. אם כן למה נאמר טמא. - למה נאמר? דאי בעי למיעבד בראשון לא
שבקינן ליה! אלא : אם כן, למה נאמר בדרך רחוקה - לפוטרו מן הכרת. וכמאן
דאמר הורצה.

מכך שהזבים והזבות נשנו בלשון רבים ואילו הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה
נשנה בלשון יחיד הוכיח שהדין דאיש נדחה ואין ציבור נדחים נאמר רק בטמא
מת, אך בשאר הטמאים אף ציבור נדחים. ולשונו היא : 'מן הש"ס מוכח הכי
בהדיא'. ואולם נראה שיש לדון על הוכחה זו, דלכאורה ייתכן שהברייתא
נמשכה אחר לישנא דקרא (במדבר ט, י) : 'איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך
רחקה'. וכפי שהברייתא או הגמרא ממשיכה והולכת : 'למה נאמר טמא'.
ודווקא בשאר הטמאים נשנתה לשון רבים, שהם טמאים דעלמא. וכבר עמד
בזה האור יעקב (זלזניק; מהד' תשמ"ה, פסחים סי' כח ד"ה והנה לעיקר).

ב. דברי הראשונים

הוכחת ר' אברהם פארדו מדברי רש"י והרמב"ם שרוב זבים עושים פסח שני
עוד כתב ר' אברהם פארדו (שם) להביא ראיה שרוב זבים שלא יכלו לעשות
פסח ראשון ונטהרו לאחר מכן עושים פסח שני ממה שכתב רש"י (פסחים סז, א
ד"ה אלא לעולם) שבמקרה שרוב הציבור זבים הם נדחים, ומהקשר הדברים
נראה לכאורה דהיינו נדחים לפסח שני.¹² וכן דייק מדברי הרמב"ם (הל' קרבן

12. ז"ל רש"י (בתוספת ביאורים בסוגריים רבועים) : 'אלא לעולם מקרא קמא, וכדייקינן : איש
נדחה ואין ציבור נדחין, ודקשיא לך אימא ציבור כלל לא – אם כן [דהיינו, אם היינו נוקטים
שציבור טמאי מת אינם עושים לא פסח ראשון ולא פסח שני], דדיוקא דממעטינן ציבור מהאי

פסח ז, א) שכתב על הא דיחיד נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחים ש'דבר זה בטומאת המת בלבד', ומשמע שבשאר טומאות גם ציבור נדחים מפסח ראשון, והיינו נדחים לפסח שני.¹³ ולפי זה יוצא שכל מניעה שמנעה מהציבור לעשות פסח ראשון ולא הייתה טומאת מת (או דרך רחוקה) אינה מפקיעה את הציבור מעשיית פסח שני. ונראה שסברת הדבר היא שמכיוון שבציבור זבים לא אמרינן טומאה הותרה בציבור, לכן חוזר דינם להיות כיחידים והם עושים פסח שני.

בר"י מלוניל ובמאירי מבואר שרוב זבים אינם עושים פסח שני

ואולם, ישנם מקורות הפוכים מזה בדברי הראשונים, שכנראה לא עמדו לנגד עיניו של ר' אברהם פארדו. הר"י מלוניל (עט, א ד"ה נטמא קהל) כתב: 'אם היו רובן זבין או טמאי שרץ, אין עושין לא את הראשון ולא את השני'. וכן כתב

דינא [דהיינו הדיוק מ'איש'] לחומרא ממעטינן, למאי הילכתא כתב לנפש למעוטי זבין ומצורעין? לכתוב טומאה סתם, דנשמע דבכל טומאות יחיד נדחה לשני וציבור לית להו תקנתא. דעל כרחך לנפש למעוטי זבין ומצורעין אתא, ולאחמורי עליהו [דהיינו, להחמיר על ציבור זבים ומצורעים יותר ממה שמחמירים על ציבור טמאי מתים], ואי לגבי ציבור לא מחמירו עליהו ולמימר דבטומאת מת הוא דאין ציבור נדחין אלא עושין פסחיהן בטומאה אבל בטומאת זיבה וצרעת אפילו ציבור נמי נדחין [המילים המודגשות הן פירוש החומרא שאותה מחמירים עליהם לפי האפשרות שטומאת מת הותרה בציבור, ושאותה אין מחמירים עליהם לפי האפשרות שציבור טמאים בכל טומאה שהיא אינם עושים לא פסח ראשון ולא פסח שני], לגבי מאן מחמיר עליהו? וכי תימא לגבי יחיד מחמיר עליהו, וקאמר טמא נפש הוא דאית ליה תשלומין לשני, אבל זב ומצורע אפילו נטהר בשני לית ליה תקנתא בתשלומין – והתניא: יכול לא יהו חייבין לפסח שני אלא טמא נפש כו'. ומזה הוכיח שאותה דחייה שציבור טמאי מת התמעט ממנה, דהיינו דחייה לפסח שני, היא הדחייה המתקיימת בציבור טמאי זיבה. וזו החומרא שמחמירים בהם, שהם אינם עושים פסח ראשון בטומאה אלא נדחים ממנו. והבין ר' אברהם פארדו דהיינו נדחים לפסח שני.

13. ז"ל הרמב"ם במלואה: 'רבים שהיו טמאי מת בפסח ראשון – אם היו מיעוט הקהל, הרי אלו נדחין לפסח שני, כשאר הטמאים; אבל אם היו רוב הקהל טמאי מת, או שהיו הכהנים או כלי שרת טמאים טומאת מת, אינם נדחין, אלא יקריבו כולם הפסח בטומאה – הטמאים עם הטהורים, שנאמר: 'ויהי אנשים'; יחידים נדחים ואין הצבור נדחה. ודבר זה בטומאת המת בלבד, כמו שביארנו בביאת המקדש'.

במקום נוסף (שם צה, ב ד"ה הפסח). וכן כתב המאירי (פסחים סט, ב ד"ה כל שהציבור):

כל שהציבור הופקע מפסח ראשון, כגון שהיו רובם זבים ומצורעים וכיוצא באלו, אף על פי שמיעוטן טמאי מתים, הרי הציבור כלו ומעוטו נדחה כל אותה שנה מקרבן הפסח; שרוב הציבור נדחה מפסח ראשון, שלא הותרה טומאה בציבור אלא בטומאת מת; ונדחו מן השני, שאין צבור נדחה לפסח שני. ואף המיעוט של טמאי מתים נדחין מן הראשון, שאין טומאת מת דחוייה אצל יחידים; וכן נדחו מן השני, שכל שלא עשו הציבור את הראשון, אף יחידים אין עושין את השני.

מבואר בדבריו להדיא שרוב צבור זבים שנדחו מפסח ראשון, נדחו 'כל אותה שנה מקרבן הפסח'. וכן כתב בשני מקומות נוספים (פ, א ד"ה כבר ביארנו שאין הטומאה; צה, ב ד"ה פסח).¹⁴ וכן כתב המנ"ח (שפ, יב ד"ה היו רובם) מדנפשיה.¹⁵

דחיית ההוכחה מדברי רש"י והרמב"ם

ומה שהוכיח מהרמב"ם לכאורה אינו מוכרח, ואפשר בלא דוחק לפרש שכל כוונת הרמב"ם היא לומר ש'דבר זה בטומאת מת בלבד שיקריבו טמאים', כלשון הסמ"ג (עשין רכד) שהביא את דבריו, ולא לקבוע גדרים בהלכות פסח

14. אולם בנוגע למקרה ששליש טהורים, שליש זבים ושליש טמאי מת, כתב המאירי (פ, ב ד"ה היו) שטמאי המת אינם עושים פסח שני משום שאין רוב ציבור נדחים ואילו הזבים עושים פסח שני. וצ"ע מאי אולמייחו דזבין על טמאי המתים. ועמדו בזה בשערי יצחק (פלאקסר; פסחים ח"ב סי' לח אות ג), באור יעקב (שם ד"ה אולם), בשער הקרבן (פכ"ב הערה 26), בבירור הלכה (פסחים פ, א סד"ה מסתבר) ובילקוט ביאורים (בגמרא מהד' עוז והדר; פסחים פ, ב הערה יג).
15. יש לציין שבדברי ר"ח בעניין זה ישנן שתי גרסאות: בכ"מ ומשמם בדפוס וילנא הנוסח הוא: 'דקיימא לן כל היכא דלא עבוד צבור בראשון לא עבוד צבור בשני', ובכ"ו ומשמם בנוסח הפנים במהד' לב שמח הנוסח הוא: 'לא עבוד יחידים בשני'. הנוסח השני נראה מדויק יותר, משום שבגמרא דובר רק על טמאי המת, וגם ברמב"ם שהלך תמיד בעקבות ר"ח הלשון היא (הל' קרבן פסח ז, ד): 'שאיין היחידים עושין את השני אלא בזמן שעשו רוב הקהל את הראשון, וכאן הואיל ולא עשו רוב הקהל בראשון, לא יעשו אלו המיעוט הטמאים למת את השני'. מכל מקום, אין בזה הכרע גמור כנגד נוסח כ"מ, ולפיו מבואר בר"ח שגם הזבים אינם עושים פסח שני.

פסח לה' | סימן כ
עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון

שני. ואדרבה, ממה שכתב הרמב"ם: 'כפי שבארנו בביאת המקדש יש להכריח שזו כוונתו, שהרי בהלכות ביאת המקדש (ד, יב) הוא אינו עוסק כלל בהלכות פסח שני אלא רק בעצם החידוש שטומאה דחווה בציבור.¹⁶

גם בדעת רש"י, ניתן להבין שהמשותף ליחיד טמא מת ולרבים טמאי זיבה הוא שהם נדחים מפסח ראשון, ולעניין זה כללם רש"י בחדא מחתא, אף שלעניין פסח שני יש ביניהם הבדל. ואף שניתן להבין שהשוואה היא גם לעניין פסח שני, מכל מקום אין בזה הכרע. וכן כתבו האור יעקב (שם ד"ה והנה חזינא) והשערי היכל (מערכה קט הערה 10¹⁷) לדחות ראייתו. ואפוא פלוגתא בין הראשונים לא מפשינן.

הוכחה מדברי הר"ד שרוב זבים עושים פסח שני ודחייתה

מדברי הר"ד (פסקים, פסחים צה ע"ב) היה מקום להוכיח שרוב זבים נדחים לפסח שני, שהרי כתב:

אם היו רוב ציבור טמאין ועשו פסח בטומאה לא יאכלו ממנו זבין וזבות, דאיש כי יהיה טמא לנפש כתיב, דווקא בטמא נפש הותרו הציבור ולא בשאר טמאות, ונדחין בפסח שיני.

מפשטות דבריו היה ניתן להבין שברוב טמאים בטומאה שאינה טומאת מת, נדחים לפסח שני. אך גם בזה אין הכרע, דניתן להבין שדבריו מוסבים על אותם זבים וזבות מסוימים שעליהם מדובר במשנה שאותה בא לפרש, שהם מיעוט ביחס לרוב טמאי המתים ודלא תימא דאגב רוב טמאי מתים יעשו גם מיעוט זבים וזבות פסח ראשון, ולא דיבר על מקרה של רוב זבים וזבות כלל.

16. ויעוין עוד במנחת אשר (פסחים עד, ד"ה אך) שכתב: 'ולבי אומר לי דאם האמת כן, דבטומאת זב אף ציבור נדחה לפסח שני, הוה ליה להרמב"ם להשמיענו דבר זה בהדיא, ומדשקתי רבן שמע מינה לא ניחא להו בההוא מילתא, אלא דאין ציבור נדחה כלל לפסח שני בכל ענין שהוא'.

והמשיך והוכיח כן גם מהפניית הרמב"ם לדבריו בהל' ביאת המקדש וכמו שנתבאר.

17. וז"ל: 'אינו מוכרח. אמנם בלשוננו כיום, 'דחייה' פירושה העתקה לזמן מאוחר יותר, אבל בלשון חז"ל מצינו פעמים רבות במובן של ביטול, כמו 'עשה דוחה לא תעשה', ע"כ. וכן פיקוח נפש דוחה שבת וטומאה דחווה בציבור, וכן 'לדחות ראייתו' דלהלן בסמוך, ועוד רבים.

פסח לה' | סימן כ
עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון

דין פסח שני ברוב זבים נלמד מרוב טמאי מתים וממילא אין לך בו אלא חידושו
והנה, לכאורה יש הכרח פשוט לדברי הר"י מלוניל והמאירי מדברי הברייתא
(פסחים סז, א) :

יכול לא יהו עושין פסח שני אלא טמאי מתים ושהיה בדרך רחוקה, זבין
ומצורעין ובוועלי נדות מניין? תלמוד לומר איש איש.

הרי שפסח שני חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו, ועצם הדין שזבים עושים
פסח שני אינו ברור מאליו אלא נלמד מילפותא זו. ודיו לנלמד מטומאת מת
להיות כטומאת מת – מה בטומאת מת דווקא איש עושה פסח שני ולא ציבור,
אף בטומאת זיבה איש עושה פסח שני ולא ציבור. אלא שבנוסף לזה נאמר
בדרשה הדין שציבור עושה בטומאה, והוא לא נאמר אלא בטומאת מת. וגם בזה
כבר עמד האור יעקב (שם ד"ה והנה נוסף) :

הרי אי לאו פרשה זו לא ידעינן כלל ענין פסח שני. ואם כן ממה נפשך : אם שאר
טמאין ושאר סיבות נכללו בפרשה זו, הרי ממילא גם בהם נוהגת הלכה זו דאין
ציבור עושין פסח שני. ואם לא נכללו, מנלן דבכלל הן עושין פסח שני אפילו
כשהן יחידין.

ג. שיטת המנחת חינוך

**חידוש המנחת חינוך שמאופן חישוב רוב טמאים עולה שדיני רוב ומיעוט
נאמרו רק בטומאה**

והנה, בנוגע לאופן חישוב רוב טמאים בפסח ראשון נאמר בגמרא (פסחים צד,
ב) : 'אמר רבי יצחק בר רב יוסף : בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה'.
ובירושלמי (פסחים ז, ו) נאמר : 'לטומאה הילכו אחר רוב נכנסין לעזרה. מה בכל
כת וכת משערין, או אין משערין אלא כת הראשונה בלבד? אמר רבי יוסה ברבי
בון : עד שהן מבחוץ הן משערין עצמן'. ועל פי זה כתב הרמב"ם (הלי קרבן פסח
ז, ו) : 'משערין בכל הנכנסים לעזרה ; ועד שהן מבחוץ קודם שתכנס כת הראשונה
משערין אותן'. ומכל זה עולה שחישוב רוב טמאים נעשה על פי האנשים

פסח לה' | סימן כ
עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון

הנמצאים בירושלים ויכולים לעשות את הפסח, ולא על פי ספירת הטמאים בכל ישראל.¹⁸

על פי זה, כתב המנחת חינוך (שפ, יג ד"ה ולפי):

נראה ברור אם יבנה הבית במהרה בימינו בין ב' הפסחים, עיין בש"ס דר"ה (ל, א-ב) גבי עומר דאיבני בחמיסר – כיון דבראשון לא היו ישראל שם ולא היה מקדש, אין חילוק בין רוב למיעוט, אם כן כל ישראל חייבים לעשות פסח שני כמו גרים הרבה, כי דינים אלו דרוב ומיעוט הם רק העומדים חוץ לעזרה כמבואר בר"מ ובש"ס ובירושלמי אבל באין עומדים ואין בית המקדש אין החשבון הזה וכל ישראל יעשו פסח שני, כנ"ב.¹⁹ ואני כותב זה בין שני הפסחים, יהי רצון שיבנה מהרה קודם פסח שני ונזכה ונעשה הפסח שני אמן ואמן. שוב אחר זמן רב ראיתי בירושלמי פרק מי שהיה שהוא פלוגתא דתנאי אם יבנה בית המקדש בין פסח א' לפסח שני דחד אמר דיקריבו ישראל פסח שני וחד אמר דלא יקריבו, עיין שם.²⁰

טענתו היא שיישום הדין שאין רוב ציבור נדחים הוא שכאשר יש רוב טמא בפסח ראשון הוא עושה את הפסח ולא נדחה, ואילו כאן לא נעשה פסח ראשון כלל, דלא היה רוב ציבור שבידו לעשות פסח ראשון. הדברים שונים בסגנונם מדברי ר' אברהם פארדו, אך דומים במסקנתם: אם פסח ראשון התבטל מסיבה שאינה טומאה, רשאים רוב הציבור לעשות פסח שני ואף מוטלת עליהם חובה לעשות זאת. אך בשונה מר' אברהם פארדו שנקט כאביו החסדי דוד בהבנת התוספתא (ויעוין בזה לעיל עמ' תפה-תפו) ובכך דחה את הצורך להכריע כרבנן דר' יהודה, המנחת חינוך ביטל את דבריו מפני דברי התוספתא כפי שהבינה.

18. ויעוין לעיל (סי' יג) בביאור דברי הבבלי, הירושלמי והרמב"ם הללו.

19. = כן נראה בעיני.

20. בשולי הדברים יצוין כי המנ"ח במצווה זו כתב חלק מההערות בקיצור ובלי להיכנס לעומק של הסוגיות, ובסוף דבריו אף מסר מודעה: 'זהנה במצוה זו הפסקתי הרבה פעמים וכתבתי בלא עיון, ועוד חזון למועד בעזה"י אשנה פרק זה', ועוד כתב: 'ויש להאריך הרבה אך כבר כתבתי שאני כותב בלא עיון ובאתי רק להזכיר ובעז"ה אשנה מצוה זו'. ויעוין במקראי קודש (פראנק; פסח ח"א סו"ס יג) שהביא בפשטות את דברי המנ"ח (ושם צוין לסי' שפב, ונדצ"ל שפ).

קשיים בדברי המנחת חינוך

ואולם, נראה שלא בכדי נחלקו בזה תנאים, וכפי שסיים המנ"ח, ולא בכדי הוכרע שלא כדברי המנ"ח, וסברת ת"ק דר' יהודה היא דשורשם של דינים אלו דרוב ומיעוטי הוא היסוד שיחיד נדחה ואין ציבור נדחה, דהיינו: כל החידוש שיש מציאות של פסח שני לא נאמר לציבור אלא ל"איש" – איש נדחה ואין ציבור נדחין (פסחים סו, ב). וממילא מה לי דחייה מפני טומאת מת, מה לי דחייה מפני סיבה אחרת – בכל מקרה אין פסח שני בציבור. וכפי שהתבאר לעיל שגם רוב זבים שנדחו מפסח ראשון ונטהרו אינם עושים פסח שני, וכאמור שם, אף המנ"ח עצמו נקט כן. וכעין זה תמה על המנ"ח בספר קנין תורה בשמעתתא (בהעלותך ד, ד): 'והדבר פלא מנין לקח להכריע בזה כר' יודה נגד הסתמא דת"ק, ולא ביאר שם כלל מאי עדיפותא בזה מהך דהיו כל הציבור זבין בפסח ראשון ונטהרו דאין עושין את השני, ואם כן הוא הדין בבננה בית המקדש קודם פסח שני'.²¹

ואין מקום לומר שכל הילפותא לא נאמרה אלא למקרה של 'דחייה' ולא למקרה של 'ביטול': ראשית, נראה שאין הבדל בין דחייה לביטול, ובשניהם מה שקורה בפועל הוא שפסח ראשון אינו קרב, ואלו שמות שונים לאותה מציאות בדיוק. גם כשפסח ראשון לא קרב מפני הטומאה ניתן לקרוא לזה ביטול; וגם כשהוא לא קרב מפני שגויים או יהודים שאינם שומרים מצוות שולטים על מקום המקדש, ניתן לקרוא לזה דחייה. שנית, אי איתא שהדין דאיש נדחה אינו מתייחס למציאות של ביטול אלא רק למציאות של דחייה, אזי אין שום מקור לכך שניתן לעשות פסח שני במקרה של ביטול, לא לציבור וגם לא ליחיד. דהא פסח שני חידוש הוא, ואין לך בו אלא חידושו. ומלבד כל זה, הרי המקור לדברי ר' יהודה הוא המסופר על חזקיהו, ושם ברור שרוב ציבור נדחו מפני הטומאה לשיטתו. ואם כן אין מקום לומר שגם לדין דקיי"ל שציבור אינם נדחים אלא עושים בטומאה, הם יעשו פסח שני במקרה שלא עשו את הראשון כלל.²² ועל

21. אך למעשה צידד בדברי המנ"ח מטעם אחר, וכפי שהובא לעיל (עמ' תפו). ויעוין עוד בבית יצחק

(ב, קמח, ט) ובעקבי חיים (קלאפהאלץ; ס"י ס) דשקלו וטרו בדברי המנ"ח.

22. ואולם במשך חכמה (במדבר כח, טז) כתב: 'ואם ניתן רשות אחר הפסח, ונבנה בית המקדש

קודם פסח שני, סבר ר' יהודה דהצבור עושים בפסח שני, דאם הם טמאים עושים הראשון, אבל

פסח לה' | סימן כ
עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון

כרחנו אין לחלק בדעת ר' יהודה בין ציבור שנדחה מפסח ראשון מפני הטומאה לציבור שנדחה ממנו בגלל סיבה אחרת, ובכל אופן הציבור עושה פסח שני. וממילא ההכרעה בגמרא ובפוסקים שטומאה דחוייה בציבור מהווה הכרעה שלא כר' יהודה.

ועל כרחנו הדין דהלך אחר רוב העומדים בעזרה לא בא אלא לקבוע כיצד מחשבים רוב וכיצד מחליטים אם לעשות פסח ראשון בטומאה או בטהרה. אך אין בזה שום נגיעה לכלל שאין רוב ציבור נדחים, ובנידון דידן שכל הציבור לא עשה פסח ראשון, אין לך רוב ציבור גדול מזה. ויעוין עוד באור יעקב (שם ד"ה והנה ראיתי) ובאבי עזרי (הל' קרבן פסח ז, ד) ובמנחת אשר (פסחים, עד) ובשער הקרבן (פכ"ב הערה 31) ובקרבן פסח כהלכתו (פסח שני כהלכתו הערה נא ד"ה והמניח), שהקשו על המניח כעין זה וקושיות נוספות.

קושי בהבנת המנחת חינוך בדין דרך רחוקה לפי דרכו

ובאמת המניח לשיטתו כתב שם לחדש שאם רוב הציבור היו בדרך רחוקה ומיעוט עשו פסח ראשון, יכולים רוב הציבור לעשות פסח שני. וזה לכאורה קשה מאוד, שהרי התורה לימדה בחדא מחתא את דין הטמא והעומד בדרך רחוקה (במדבר ט, י-יא): 'איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדתיתכם ועשה פסח לה'. בחדש השני, ולדבריו יוצא שהדין דאיש נדחה ואין ציבור נדחה לא נאמר אלא בדחייה מחמת טומאה ולא בדחייה מחמת דרך רחוקה. וצ"ע.

כיון שלא היה בית המקדש, עדיפא מאילו היו זבים בפסח ראשון. ואין כאן המקום להאריך, ולא זכינו שיאריך, וחבל על דאבדין. וצ"ע.

תצט

ד. שיטת הרבי מליובאוויטש והאדמו"ר מבעלזא

הרבי מליובאוויטש מבין שלפי הירושלמי אם נבנה הבית בין פסח ראשון לשני עושים פסח שני

והנה, הרבי מליובאוויטש (לקוטי שיחות ח"י"ב עמ' 218-221²³) כתב שיש לעשות פסח שני במקרה שהדבר יתאפשר, ואף שהראשון לא קרב כלל.²⁴ ובתחילת דבריו כתב שכך היא דעת הירושלמי ולכן יש לבאר באופן זה גם את דברי הבבלי אף אם בדוחק. וכעין זה כתב בספר אור פני יהושע (ליקוטי מאמרות סי' ט' עמ' קיח) בשם ר' יהושע מבעלזא ואביו ר' שר שלום מבעלזא, שלפי הירושלמי אם ייבנה הבית בין פסח ראשון לשני, נקריב פסח שני.²⁵

23. ונדפס גם בספר שערי הלכה ומנהג (או"ח ח"ב סי' ריב), וכן בספר חידושים וביאורים בש"ס (סי' ט, ובנספח לסי' ט בסוף הספר), ושוב בספר שולחן מנחם (או"ח סי' רנג).
24. לשונו בריש הדין היא: 'שאלה הלכה למעשה', אך הרבי לא הרבה להכריע למעשה בשאלות הלכתיות שאינן נוגעות למנהגי חב"ד, ובפרט לא בשיחותיו, ולא ברור אפוא אם כוונתו בדבריו לפסוק הלכה למעשה או רק לדון לפלפולא בשאלה זו. וצ"ע.
25. הדברים הובאו גם בהגדה של פסח קול יהודה (עמ' קס), בבית ישראל (טויסיג; בהעלותך עמ' מ-מא), בשו"ת בית יחזקאל (מיכלון; סי' סא) ובקובץ אוריתא (ו, עמ' רנא). וכן כתבו הכלי חמדה (ואתחנן אות ג דף כו ע"א בדפי הספר; ובכלי חמדה הנד"מ על מועדי השנה, ח"ה סי' רה) והשער יששכר (ח"א מאמרי חדש אייר, מאמר פסחא זעירא אות יג, עמ' צא). וכן נקט בשו"ת דברי ישראל (וועלץ; א, ל; שם ב, ליקוטי תשובות, י; שם, עב; ושם ג, יט). וכן כתב גם בשו"ת זכרון יהודה (גרינוואלד; א, קסו), אך לא הזכיר את התוספתא ואת הירושלמי, ולא העלה על לבו לחלק בין יחיד לציבור (ומה שזכר בדבריו ספר 'זכרון יהודא', הכוונה לספרו של ר' מנחם אייזנשטטר בשם זה, מאמר ירח זיו וימי הקיץ עמ' עו). מקורות נוספים בזה צוינו בספר ליקוטי הערות על תשובות חת"ס (גולדשטיין; יו"ד סי' רלג אות כב ד"ה ובתל) ובקובץ נחלת צבי (יא, עמ' קא). ויעוין גם במעשה בר' אלעזר משה מפניסק, שהובא בספר ארחות רבנו הקהלות יעקב (מהד' תשע"ד ח"ב עמ' קטז) והתפרש בספר מפסחא לזעירא (עמ' קפד).
- יש להעיר שהאור פני יהושע כתב את דבריו ליישב מה שכתב החת"ס (שם) שי' אייר הוא יום ביקור פסח שני, דלכאורה מפורש בגמרא (פסחים צו, א) שפסח שני אינו טעון ביקור. וכתב לחדש שבמקרה שלא נעשה כלל פסח ראשון, השני טעון ביקור. ובטעם הדבר כתב שהפסח מביקור הוא משום שבסתמא דמילתא יש בפסח שני מעט קרבנות ולכן יש שהות לבקר לאחר י' אייר, אך כשכל ישראל עושים פסח שני אין שהות ולכם צריכים לבקר ארבעה ימים קודם.

לכאורה מהירושלמי נראה להיפך מזה

וצ"ע למה כוונתם, דלכאורה בירושלמי הובאה מחלוקת התנאים, ויחיד ורבים הלכה כרבים, וכפי שכתבו בפטות ההיכל יצחק והקול מבשר והמועדים וזמנים הנ"ל. ואדרבה, דברי התוספתא והירושלמי הם המקור המרכזי לכך שכשמתאפשר לעשות פסח שני אחר שלא התאפשר לעשות פסח ראשון, אין לעשות פסח שני. וכבר התקשה בזה במועדים וזמנים (שם), אחר שהביא את דברי מהר"י מבעלזא. וכן התקשה בהערות הגרי"ש אלישיב (פסחים פ, א ד"ה אמנם תירוץ; וכעין זה שם עו, ב על תוד"ה קמ"ל), אחר שהביא את הדברים בשם ר' ישכר דב מבעלזא, בנו של ר' יהושע מבעלזא. וצ"ע.²⁶

ולכאורה זהו דוחק, דמהיכא תיתי שיהיה חילוק בין סוגים שונים של פסח שני לענין ביקור אחר שאין כל מקור לכך. ומהיכא תיתי לדרוש טעמא דקרא ולומר שהביקור ארבעה ימים מראש קשור לכמות האנשים. ויתירה מזו יש להקשות, שהרי בפסח ראשון הנעשה כהלכתו התורה ציוותה על כל ישראל לבקר את פסחיהם ביום אחד, הוא יום י' בניסן, ועל כרחנו שלא חששה התורה מכך ש'אין שהות ביום אחד' לבקר את כל הקרבנות. וצ"ע. ויעוין עוד בדברי ישראל (שם) שכתב בדומה לדברי האור פני יהושע אך בסגנון אחר. ובאוצרות הסופר (יח, עמי מט) הביא מקור מדברי המיוחס לרשב"א (מנחות מט, ב ד"ה שמירה) לכך שהדין שפסח שני אינו טעון ביקור נובע מכך שהוא קרבן יחיד. ואולם דברי המיוחס לרשב"א נאמרו על פסח בכללותו ולא על פסח שני דווקא, וכפי שהתבאר באורך לעיל (עמי קע); ולעיל (עמי קח הערה 5) צוין כי הקביעה שפסח שני טעון ביקור מופיעה גם בדברי המאירי (פסחים צו, א ד"ה וזה).
26. בספר דף על הדף (פסחים קטו, א ד"ה אמרו עליו על הלל) כתב ליישב קושי זה, 'דהנה התוספתא (פ"ט דפסחים) תולה דין זה במחלוקת רבי ור' נתן בגר שנתגייר בין ב' פסחים, ובדין שהוא פוסק הרמב"ם (בפ"ה דקרבן פסח ה"ז) דחייב להביא פסח שני, הכא נמי בדין הנ"ל כך קי"ל. ודו"ק'. וכבר בשו"ת עני בן פחמא (סי' כט) כתב שהמחלוקת תלויה זו בזו, ומכוח זאת הכריע שעושים פסח שני גם אם לא נעשה פסח ראשון. וכן הובא הסבר זה במאמרו של הרב בנר (לעיל עמי תפד הערה 1, עמי 62).

ואולם, לכאורה לא ברור שהתוספתא 'תולה' את הדינים זה בזה, והנה לשונה במלואה: 'גר שנתגייר בין שני פסחים צריך לעשות פסח שני דברי ר', ר' נתן אומר: אין צריך לעשות פסח שני שכבר לא נתחייב בראשון. ניתן להן לישראל לבנות בית הבחירה – היחיד עושה פסח שני ואין הצבור עושה פסח שני; ר' יהודה אומר: אף הצבור עושה פסח שני. אמר ר' יהודה: מעשה בחזקיה מלך יהודה שהעשה את הצבור לעשות פסח שני שנאמר כי מרבית העם רבת מאפרים וממנשה מיששכר ומזבולון לא הטהרו וגו'.

תקא

פסח לה' | סימן כ
עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון

מלבד זה, לפי הבבלי (סנהדרין יב, א-ב) ר' יהודה למד מחזקיהו שמעברים את השנה מפני הטומאה, ולפי זה נראה שפסח חזקיהו היה פסח ראשון ולא פסח שני. ולכאורה זה מחליש עוד יותר את האפשרות להתבסס על דעת ר' יהודה שבתוספתא ובירושלמי. ויעוין בזה בהר המוריה (הל' ביאת המקדש ד, יז). ויעוין עוד בשבח נעורים (שטיינר; פרשת בא עמ' פ-פא) שהתקשה בדברי האדמו"ר מבעלזא מצד אחר.

קושי בחילוק בין אי-עשיית פסח ראשון מפני טומאה ובין אי-עשייתו מפני יד האומות

בהמשך דבריו כתב הרבי מליובאוויטש לחלק בין מקרה שבו רוב ציבור טמאים למקרה שבו לא נעשה פסח 'מצד סיבה צדדית וכמו בנידון דידן שאי עשיית הפסח בראשון הוא מפני יד האומות ולא מצד עיכוב התורה', וכעין זה כתב הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ד, רכט ד"ה והנה לכאו). ולכאורה לא ברור מה החילוק בזה וכיצד הוא מועיל, וכפי שהתבאר לעיל שלכאורה דחייה וביטול הם שמות שונים לאותה מציאות ולא הגדרות שונות ביסודן. והדין דאיש נדחה ואין ציבור נדחים אינו פרט צדדי בגדרי הדחייה אלא חלק בלתי נפרד מהגדרתו של פסח שני.²⁷

הרי שהתוספתא לא תלתה, ולא קישרה בין המקרים בלשון 'וכן היה ר' נתן אומר' או כעין זה. ואמנם בהגהות הגר"א (אות ז) כתב להגיה מעין זה, אך בכתבי היד של התוספתא הנוסח הוא כלפנינו. ובתוכ"פ כתב על כך שפעמים רבות נראה שאין כוונת הגר"א להגיה אלא לפרש. ויש לתופעה זו דמיון מסוים לדרכו בביאורו לשו"ע, ואכמ"ל. ויש גם כמה סיבות להבין שהמחלוקות אינן תלויות זו בזו: ראשית, בדברי רבנן מבואר שהסיבה שאין עושים פסח שני היא שמדובר בציבור ולא ביחיד, 'ואין הצבור עושה פסח שני', וזו סברה שונה לחלוטין מסברתו של ר' נתן 'שכבר לא נתחייב בראשון'. שנית, בירושלמי הובא רק הסיפא של הלכה זו בתוספתא, והלשון היא סתמית ואין שום רמז לכך שהדעה שהובאה בסתמא כדעת חכמים היא בעצם דעת ר' נתן.

27. בהקשר זה יש לדון על עניין נוסף שמוזכר בדברי הרבי (שם עמ' 222-223), שבשנים הראשונות לאחר מלחמת ששת הימים הורה לצאת מירושלים בי"ד בניסן ובי"ד אייר כדי שלא להתחייב בפסח, ומבואר שם (עמ' 216) שבשנת תשל"ה שינה את הוראתו ואמר שאין צורך לצאת מירושלים משום שבכל מקרה אין אפשרות להקריב קרבן. ויש להתבונן בטעמה של ההנהגה

תקב

פסח לה' | סימן כ עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון

הראשונה, דלכאורה ממה נפשך: אם סבר שיש אפשרות או ספק-אפשרות וממילא יש חיוב או ספק-חיוב להקריב קרבן פסח, מדוע הורה לצאת מירושלים ולא הורה להתאמץ בכל דרך להקריב את הקרבן. ואם סבר שכבר אז לא הייתה אפשרות להקריב קרבן פסח, אזי יש להבין מה התחדש בשנת תשל"ה שאז כתב: 'נשתנה המצב ואין עתה היכולת', הרי כבר לפני כן לא הייתה יכולת. ואולי יש ליישב בדוחק שסבר שיש אפשרות רחוקה להקריב קרבן פסח, ומכיוון שהיא רחוקה אין חיוב להתאמץ לממש אותה, אבל יש חיוב או עניין להחליש את גודל החיוב מכיוון שזה אפשרי בקלות. ועוד ייתכן שלא היה מוכרע לו אם אפשר ואם נכון להקריב קרבן פסח בגלל שיקולים שונים שלא פירט, כגון חשש שאנשים ייכנסו למקום המקדש בטומאה או חוסר בבירורי הלכה הנדרשים להקרבת קרבן פסח. וצ"ע.

מלבד זאת, לעיל (ריש סי' ב) התבאר שדין דרך רחוקה אינו פטור אלא אונס, ולכן הנמצא בדרך רחוקה זמן מה לפני פסח ובאפשרותו להספיק להתקרב ולבוא לירושלים מחויב מדאורייתא לעשות זאת, שהרי אינו אנוס. וכל שכן שאסור לצאת מירושלים כדי להימנע מהקרבת קרבן פסח. ולפי זה יש צורך להבין מכיוון נוסף את ההוראה לצאת מירושלים לאחר מלחמת ששת הימים. וצ"ע.

ישנם מקורות נוספים לעניין ההתרחקות מירושלים בערב פסח, מיימינים ומשמאילים: בהתעוררות תשובה (ב, פט עמ' צז-צח) כתב שעניין זה הוא שגרם לחלק מאנשי ארץ ישראל לבחור להתגורר בצפת ולא בירושלים. ויעוין עוד במאמרו של הרב נח אייזיק אהלבוים: איסור כניסה להר הבית בזמן הזה, אור ישראל (מאנס"ל) ח (תשנ"ז) עמ' פ-פא, שהביא שמועה שלפיה ר' אהרן מבעלזא הקפיד להימצא ב"ד בניסן של שנת תש"ד בתל אביב ולא בירושלים מסיבה זו. וכן הובאה שמועה זו בספר רבי שמעון חסידא (עמ' קפד-קפח).

לעומת זאת, בשו"ת מאמר מרדכי (אליהו; ח"ג, קדושת א"י סי' א) תמה על היציאה מירושלים בערב פסח: 'יש אנשים שבערב פסח יוצאים מירושלים, כדי להימנע מכניסה לחיוב בקרבן פסח. מה יעשו אם בשעה 10:00 הם יוצאים מירושלים, ובשעה 11:00 יבוא המשיח? כבר לא יוכלו לבוא. והרי הדין הוא שאפילו אם אדם יכול לבוא על גבי סוסים ומכוניות – יש לו דין של רחוק [בעניין זה, יעוין לעיל עמ' עא-עה. ה.ד.]. נוסף לכך יש כאן חוסר אמונה. עצם העובדה שאתה עוזב את ירושלים מפני שיש חובת קרבן. ממה נפשך – אם אתה אנוס, אז אתה אנוס. אם אדם היה מזיד – הרבה פוסקים אומרים שלא יכול להקריב פסח שני, אזי איך אתה נוסע, אתה מזיד! אתה יוצא מירושלים מדעתך! וע"כ צריך לדעת, יש קדושה בירושלים, והיא תישאר בירושלים, ואם אתה לא יכול לאכול – תקרא סדר קרבן פסח, בחינת 'ונשלמה פרים שפתינו'. אף בציץ אליעזר (יב, מז) ובמועדים וזמנים (ג, רלט הערה א) כתבו שאין צורך להתרחק מירושלים בערב פסח בזמננו, ולהיפך, יש מעלה בשהות בירושלים בזמן זה.

תקו

דברי הרבי מליובאוויטש בעניין השלכתו של חיוב הכרת שקיים בפסח על הנידון דידן

ובכלל דבריו כתב הרבי 'יסוד' כלשונו, שמכיוון שביטול פסח הוא 'ענין דשייך בו כרת', יש לתת משקל גדול לאפשרות המצריכה והמאפשרת להקריבו.²⁸ ויש להעיר שכרת הוא רק למי שמבטל את המצווה בזדון, כמבואר ברמב"ם (הל' קרבן פסח א, ב; ה, ב). ואם כן כשדנים דיון הלכתי ברור שעונש כרת אינו עומד על הפרק, דלא ברשיעי עסקינן. ואולי יש לומר שאף הרבי לא התכוון לומר שיש בזה חיוב כרת כפשוטו, אלא לומר שהעובדה שמי שהזיד ענוש בכרת מעידה על חומרת מצווה זו גם בשוגג. אך מלבד מה שלשונו שם היא 'לתא דמזיד', נראה לכאורה שגם לגופו של עניין אין בזה כדי ליישב את דברי הרבי, שהרי כנגד העובדה שהמזיד בכרת ישנה חומרה גם לאידך גיסא, שלפי האפשרות שאין לעשות פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון יוצא שהמקריבו הקריב חולין בעזרה, ועבר בקום עשה על לאו דאורייתא. ושב ואל תעשה עדיף. וכל הצד הזה לא נזכר כלל בדברי הרבי, ולכאורה נראה שהוא לא פחות משמעותי מהצד של הכרת,

ובהערות הגרי"ש אלישיב (חולין נ, א ד"ה בא ממקום) כתב שאין עניין בהתרחקות מירושלים משום שהחינוך (מצווה צה) תלה את מצוות בניין בית הבחירה ברוב ישראל על אדמתם. ולכאורה יש להעיר בזה: ראשית, הרמב"ם ושאר הפוסקי לא תלו, והגרי"ש עצמו הגדיר את דברי החינוך כ'דבר חידוש'. שנית, הגרי"ש הביא את קושיית האחרונים על החינוך מבניין בית שני, ותייך שבנו בלי חיוב, וגם זה לכאורה דבר חידוש. שלישית, דרכו של החינוך לתאר את גדרי המצוות לא רק על פי אמת מידה הלכתית אלא גם על פי אמת מידה מציאותית-מעשית, ונראה שכך נהג גם כאן; ודבר זה למדתי מהרב עזריה אריאל שליט"א, שהאריך בזה בספרו על הלכות פרה אדומה שעודנו בכתובים. רביעית, הגרי"ש שם נקט שמקריבין אף על פי שאין בית היינו רשות להקריב ולא חיוב, וגם בזה יש לדון, וכמבואר במאמרי הני"ל (עמ' לו הערות 1-2). ויעוין בספר במשמרת הפסח (ח"א סי' ב) שהאריך טובא בשאלת ההתרחקות מירושלים בי"ד בניסן בזמן חורבן; ובדברי הרב שאר ישוב הכהן במאמרו: ושם נעלה ונראה, בקובץ הר הבית מקומו וגבולותיו (ירושלים תשל"ח), עמ' 5; ובמקראי קודש (הררי; ליל הסדר עמ' צג).

28. לענין כרת, לכאורה נראה שאין לחלק בין פסח הבא בטהרה לפסח הבא בטומאה. ושוב ראיתי שאפשרות שקיים חילוק ביניהם נשללה בספר מקראי קודש (פראנק; פסח ח"ג סי' א; ולפני כן בספרו מקדש מלך עמ' רו-רז), ובהערות הררי קדש שם (הערה 1) צוין שגם בעל האור שמח (בתשובתו שנדפסה בשו"ת זרע אברהם [לופטביר] ג, י) נקט שיש חיוב כרת על ביטול פסח הבא בטומאה, ואף הוכיח כן מדברי רש"י, יעו"ש.

וצ"ע. ואדרבה, לסברה דשב ואל תעשה עדיף קיים מקור ברור בדברי התנאים והוא מקובל להלכה (יעוין במשנה זבחים פ, א ובעוד מקבילות רבות בתוספתא ובתלמודים ובמדרשים), ולכן נראה ששב ואל תעשה עדיף גם במקרה של ביטול מצווה שאם הייתה מתבטלת במזיד היה עונש כרת. וכל שכן לפי המתבאר שבנידון דידן אין כאן ספק אלא הכרעה ודאית שציבור אינם עושים פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון.

ה. הצעה להכרעת ההלכה

אין לחלק בין מקרה שבו כל הציבור באים לעשות פסח שני למקרה שבו מיעוטם באים

והנה, היה מקום לומר שכל זה כשציבור באים לעשות פסח שני, אך אם מסיבה כלשהי רוב הציבור אינו עושה לא ראשון ולא שני, היחידים רשאים לעשות פסח שני. וכגון שרוב הציבור חוששים שאיננו יודעים את מקום המזבח או את אופן צביעת התכלת בבגדי כהונה וכדומה וישנם יחידים תלמידי חכמים שעיינו בסוגיות אלו והגיעו למסקנה שמעיקר הדין אין צורך לחשוש לחששות אלו, היה מקום לומר שבמציאות כזו היחידים אלו רשאים וצריכים לעשות פסח שני.

אולם נראה לכאורה שאין לומר כן, שהרי כאמור כשלא נעשה פסח ראשון על ידי רוב ציבור אף היחידים אינם עושים פסח שני. ומלבד זאת, הרי משמעות הדין שאין ציבור נדחים אינה רק שבפועל הם אינם עושים אלא גם ובעיקר שהם אינם מצווים. ההלכה אינה מתארת מצב, אלא קובעת כיצד לנהוג. וממילא הציבור אינו מצווה, ולא רק שבפועל אינו עושה פסח שני. וברור שאם הציבור אינו מצווה אזי גם כל אחד מהיחידים אינו מצווה, דלא יעלה על הדעת שהציבור פטור אך היחידים חייבים לקיים את המצווה ולדאוג שהם יישארו יחידים ולא יהיו רוב.

פסח להי | סימן כ
עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון

סיכום

עלה בידינו שהדין הוא שציבור אינם נדחים לפסח שני, ואין חילוק בין דחייה מפני טומאת מת לדחייה מסיבה אחרת. וגם אין חילוק בין מקרה שבו קרב פסח ראשון למקרה שלא קרב. וגם אין חילוק בין מקרה שבו השאלה נוגעת לרוב הציבור למקרה שבו רוב הציבור בכל מקרה לא יעשה פסח שני אף שלא עשה את הראשון ורק יחידים מתעניינים בכך.

לפיכך, אין להקריב פסח שני אם לא קרב פסח ראשון לפניו, ואם בשנה מסוימת לא יתאפשר להקריב פסח ראשון אך יתאפשר להקריב פסח שני – יש להימנע מהקרבנו באותה שנה.

בעקבי יעקב

סיכומים, ביאורים והערות על ספר קהלות יעקב פסחים: סימני קרבן פסח

הקדמה

ספרי קהלות יעקב הם מהחביבים על עולם התורה, ויד הכל ממשמשת בהם. זכה מחברם, הרב יעקב ישראל קניבסקי זצ"ל, להיות מיחידי יחידים שבכל הדורות שהקיפו בעיון את כל מסכתות הש"ס, יובכל יום ויום מתבדרין מילי תורתו בבי מדרשא – הקהלות יעקב הקשה כן, הקהלות יעקב מבאר כן (מתוך הספדו של הרב שך עליו, מובא בספר תולדות יעקב עמי רכח).²

באופן אישי, זכיתי למפגש ראשון עם ספרי קהלות יעקב בשנת תשס"ז, בהיותי תלמיד בשיעור א' בשיבת 'שיח ידידיה', אז בגני תקווה. פניתי לראש הישיבה, הרב שלמה קליימן שליט"א, בשאלה נאה אך מעט מחוצפת: איזה

1. בספרי קהלות יעקב על מסכתות אחרות יש עוד כעשרה סימנים ששייכים לענייני קרבן פסח ולא נכללו כאן: ברכות ס"ד (בענין פלוגתא דתנאי בזמן אכילת פסח), עירובין סימן כ (בענין אין עשה דוחה לא תעשה במקדש), ר"ה סימן ד (בענין בל תאחר בקרבן פסח), יבמות ס"י מג (בענין מילת זכריו ועבדיו מעכבו בפסח), זבחים ס"א (בענין מחשבות קדשים, ויעו"ש ס"ב), ס"י (בענין פסח שעברה שנתו), ס"י יא (בסוגיא דבעלי חיים נידחים ובענין דיחוי דמעיקרא), ס"י יב (עוד בענין בעלי חיים נידחים), ס"י כג אות ד (הערות בדין פיגול), כריתות ס"ז (אם דיני נותר נוהג גם בקדשים פסולים). בסדרת כתבי קהלות יעקב החדשים, יש כעשרה סימנים נוספים בענייני קרבן פסח: פסחים ס"ב, צב, צג, צז, צח, קב, קד, קז, קמא; קדשים ס"י מד.
2. פיסקה זו פורסמה לראשונה בהקדמה לבעקבי יעקב על מסכת יומא, ירחון האוצר לב (אלול תשע"ט) עמי רלו. משם היא הועתקה, בהשמטת מקורה, לספר הסטייפלר (ירושלים תש"פ, עמי רכח), ובטעות צוטטה שם כולה בשם הרב שך.

ספר אפשר ללמוד בהפסקת צהריים תוך כדי מנוחה במיטה, ושיהיה קשור לסוגיה? הרב ענה לי מיד: קהלות יעקב. מאז ועד היום זכיתי לקחת לידי פעמים רבות את ספרי קהלות יעקב, ובמיוחד בזמני מנוחה, כעצת ראש הישיבה.

מאוחר יותר קראתי על דמות נוספת ובלתי נשכחת, הרב בנימין הרלינג זצ"ל הי"ד, תלמיד חכם מופלא שכבן היישוב קדומים גדלתי לאורו, שהמליץ על לימוד קהלות יעקב בזמנים לא שגורתיים, ואף נהג בעצמו בכך. וכך סופר עליו (איש ימינך עמ' 181-182):

בימי היכולי באיתמר, היה מצטרף לארוחה ולמנוחת צהריים אצל הרווקים. מספר ר' יהודה אלבז: 'בארוחת הצהרים הרב היה מוציא את הגזר והאגוזים שלו, אוכל איתנו באותו שולחן, ואחר כך היה הולך 'לנוח' בחדר צדדי, והיה מבקש שנעיר אותו כעבור זמן לא רב. על פי רוב, כשהקשנו של דלתו בשעה היעודה, ראינו – אם הדלת לא היתה סגורה לגמרי – שהיה בידו ספר מן האחרונים, לרוב 'קהילות יעקב'. הרב היה עונה מיד 'אני כבר קם, תודה', ונכנס לסדר אחר הצהריים. לא זכור לי שהערנו אותו באמת, ובוודאי לא שהיה צורך לקרוא לו פעם שנייה. לזה קרא 'מנוחת צהריים...!'

ועוד (שם עמ' 184-185):

[מספר ר' אלישע אבני:] כשבאתי לביתו הצנוע בשבתות, תמיד קיבלני במאור פנים כאילו אני האורח החשוב ביותר. למדנו 'קהילות יעקב' מספריו של הסטייפלר. הרב גילה את אוזניי ואמר לי כי הוא אוהב לקחת לטיולים דווקא את 'קהילות יעקב', משום שהדברים מושכים את הלב וכך הוא יכול להישאר בריכוז גם בנסיעה [...]

הסבר מפוכח יותר לחביבות 'קהילות יעקב' כספר ל'ובלכתך בדרך' סיפר הרב לתלמידיו הבוגרים יותר. מספר ר' יהודה אלבז: 'כמה פעמים יצא לי לנסוע אתו מהישיבה [באלון מורה] לקדומים, וראיתי שבנסיעות הקפיד ללמוד ספרים מעמיקים, המחייבים את מלוא תשומת הלב, דוגמה 'קהילות יעקב' או חידושי רבי שמעון שקופ. שמעתי מאחרים, שגם במילואים היה נוהג כך, ושהיה מסביר, שדווקא במקומות שיש חשש לפיזור הנפש – כמו בזמן חלוקת ציוד באפסנאות – צריך להתמקד; זאת ניתן לעשות על ידי לימוד הימכריח' את

המעייין להיכנס ראשו ורובו לתוך הסוגיא, ולא לעסוק בדברים אחרים במקבילי
[...]

מספרים אלחנן גוטווירט ושילה הורביץ: '[...] הוא עצמו, כך העיד בפנינו
באותה הזדמנות, היה נוהג ללמוד ב'קהילות יעקב', שהיה אצלו במקום מיוחד
באפוד – או בלשונו, ב'חגורי'.

אני מרגיש בספרי קהלות יעקב מתיקות מיוחדת, חדווה מיוחדת, שעד היום
אינני מוצא את הדרך להסביר אותה במילים. כריכתם שחורה, כמעט חסרת
ממד עיצובי. הכתב כתב רש"י בנאלי, הנושאים מוכרים ומופיעים בכל ספר
ממוצע על המסכת. אך בפנים, בתוך האותיות, יש משהו מיוחד במינו. משהו
משמח, בהיר, פשוט, מזמין. זר לא יבין זאת.

בשלב מסוים, התעורר בי רצון להעלות על הכתב הערות שהתחדשו תוך כדי
לימוד, למען יעמדו ימים רבים ולא יאבדו בתהום הנשייה. בד בבד עם זאת,
התעורר גם רצון לסכם את הנלמד בלשוני – הן כדי להטמיע את הדברים
בזכרוני על ידי הכתיבה, הן כדי לאפשר לעצמי בעתיד גישה מהירה ונוחה
לסיכום המנוסח בלשוני ומותאם עבורי, הן כדי שיהיה אפשר להבין את
ההערות מבלי צורך בספר אחר. בעבר פורסמו 'בעקבי יעקב' על מסכתות יומא,
סוטה, ערכין, שקלים ומגילה,³ וכעת מצטרפים אליהם סימני קרבן פסח
שבמסכת פסחים.

בכל סימן מופיע הסיכום ואחריו ההערות, כאשר כוכבית לצד מילה מודגשת
היא הפניה להערה. לרוב לא צוינו מקורות מדויקים בסיכום, מתוך הנחה
שהמעוניין יוכל למוצאם בנקל בקהלות יעקב, ורוב הקוראים לא יזדקקו לכך.
כותרות הסימנים הועתקו ללא שינוי מהמקור. לאורך הסיכומים פזורים ציוני
דיבור המתחיל בקהלות יעקב, בתוך סוגריים רבועים.

3. יומא – האוצר לב (אלול תשע"ט), עמ' רלו-רעח; סוטה – האוצר לה (כסליו תש"פ), עמ' קסז-
קפה; ערכין – האוצר לז (שבט תש"פ) עמ' שלח-שעה; שקלים ומגילה – האוצר לח (אדר תש"פ),
עמ' שנו-שע, סוכה – האוצר מה (תשרי תשפ"א) עמ' רעח-שלט.

סימן לו – הערה בענין פסח מבושל

סיכום

[ד"ה חולין] *בגמרא דרשו מקור לאיסור הנאה מבשר בחלב, מ'בשל מבושלי – יש לך בישול אחר שהוא כזה שאסור בהנאה, ואיזה, זה בשר בחלב. ופרש"י שפסח מבושל אסור בהנאה ככל קדשים שאינם ראויים לאכילה שתעובר צורתם *ויישרפו, וממנו לומדים שבשר בחלב אסור בהנאה. ומוכח שאיסור ההנאה מפסח מבושל ומקדשים שאינם ראויים לאכילה הוא מדאורייתא, דילפינן מיניה לבשר בחלב. אולם התוס' נקטו שאין איסור הנאה מדאורייתא בקדשים שמתו, דכל שאינם ראויים לגבוה פקע איסורם. ובשונה מרש"י שנקט שרק מעילה אין בהם, אך אסורים בהנאה מן התורה. ולכאורה נראה שהוא הדין לכל קדשים שנפסלו, שלפי התוס' לא יחול איסור הנאה מדאורייתא. וקשה על כך מדרשת הגמרא הנ"ל.

[ד"ה ונראה] *ונראה שהתוס' לשיטתם במקום אחר, דכל שאצרכיה רחמנא שריפה, אסור בהנאה מן התורה, ובכלל זה פסח מבושל. מה שאין כן קדשים שמתו, שאין בהם דין שריפה, וכדתנן בסוף תמורה שתמורת קדשים שהפילה תיקבר, ולכאורה הוא הדין לכל קדשים שמתו. ועיין בזה לעיל סי' יג. ומה שדימו בריש מעילה קדשים ששחטן בדרום לקדשים שמתו, הוא רק לענין פקיעת דין מעילה, ולא לענין תוקפו של איסור ההנאה.

[ד"ה ושוב] ושוב העירני חכם אחד, דבאמת בקדשים ששחטן בדרום אין צריך שריפה כלל, ודווקא בנפסלו אחר שחיטה, הם טעונים שריפה, כמו שכתב רש"י שאין שריפה בקדשים אלא כשנפסלו לאחר שחיטה. ונראה דהעיקר כמו שהתבאר בקה"י קידושין סי' מד, שגם לתוס' למסקנה יש איסור דאורייתא בהנאה מקדשים שמתו.

הערות

תיקון בהפניה

בגמרא. צ"ל קט"ו א' ולא קט"ו ב'.

קושי בהבנת ההבדל בין איסור ההנאה שנלמד מפסח לבשר בחלב לדין שריפה שלא נלמד

ויישרפו. (א) לכאורה קשה, שאם זה המקור, היה צריך להיות הדין שגם בשר בחלב בשריפה, כדין פסח שבישלו. ובמשנה (תמורה לג, ב) מבואר שבשר בחלב בקבורה. ואולי יש ליישב ששריפה היא דין ייחודי לקדשים פסולים, שנלמד מנותר (פסחים כד, א), ואינו שייך לאיסורי הנאה דעלמא. ולכן לא התרבה בילפותא זו אלא איסור ההנאה, ולא חיוב השריפה. ועדיין צריך להבין מדוע או מניין הקביעה שדין השריפה ייחודי לקדשים פסולים. והרי מצאנו שערלה וכלאי הכרם דינן בשריפה אף שאין מדובר בקדשים.

(ב) ואולי יש לבאר באופן קצת אחר, ויסוד הדברים מהרב הלל בן שלמה שליט"א: בפסח שבושל ישנם שני דינים: האחד הוא שאסור להנות ממנו, והשני הוא שיש לשורפו, והלימוד לבשר וחלב מתייחס רק לדין הראשון ולא לדין השני. אלא שלפי זה, עדיין צריך להבין מנא להו לחז"ל שהדרשה באה רק לעניין איסור ההנאה ולא לעניין השריפה. וצ"ע.

ביאור הקשר בין שריפה לאיסור הנאה

ונראה. רבינו לא פירש מה הסברה בהבנה שתהיה תלות בין דין שריפה לאיסור הנאה. ולכאורה נראה שהסברה שבדבר נלמדת ממה שציין רבינו לתוס' (פסחים כב, א ד"ה אותו) שהסתמכו על הדרשה (פסחים כד, א) המכלילה קדשים שנפסלו בפסוק המתייחס לנותר, וכך נאמר בגמרא שם: 'לא יאכל כי קדש הוא – כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו'. ומשמעות הדבר היא שדין שריפה הוא דין חיובי של התורה, דהצריכה התורה דווקא לשרוף ולא ליהנות. אך קבורה לא נכתבה בתורה, ודברים הטעונים קבורה, אין זה כדין חיובי הצריך לקוברם אלא כסייג שלא ייכשלו, ובזה שפיר הבינו התוס' שאיסור ההנאה הוא מדרבנן, דמכיוון שהקרבן אינו ראוי לגבוה, פקע איסור תורה ממנו.

סימן מו – בענין עשה דהשלמה

סיכום

[ד"ה פסחים] בברייתא בפסחים דרשו שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר מדכתיב 'העולה', עולה ראשונה, ולא יהא דבר קרב לאחר תמיד של בין הערבים מדכתיב 'עליה', עליה השלם כל הקרבנות כולם. ובתוס' בפסחים מבואר שדין זה אינו מעכב בדיעבד, מדאמר אביי במנחות שדין 'העולה' אינו אלא למצווה, וכתבו התוס' שבזה אתי שפיר הא דשלמים ששחטן קודם שנפתחו דלתות ההיכל פסולין, דלכאורה תיפוק ליה משום ששחטן קודם התמיד, אלא שההקדמה לתמיד אינה פוסלת בדיעבד. ובתוס' במנחות וביומא תירצו זאת באופנים אחרים, דמשכחת לה כגון שחזר וסגר את הדלתות לאחר הקרבת התמיד, אי נמי בשחיטה לפני התמיד לא נפסל אלא אם כן הקריבו, ודין דלתות היכל פוסל מששחטו, אי נמי מדאורייתא רק שלמים נפסלו בששחטן לפני פתיחת דלתות, ומשכחת לה שהקריב התמיד שהוא עולה ולא נפסל, והקריב אחריו שלמים והדלתות עודן סגורות.

[ד"ה גם] ועל ההוכחה מדברי אביי הנ"ל כתבו התוס' שלא פסיקא שזה לכו"ע, דאשכחן בגמרא במקום אחר שבהקריב אחר תמיד של בין הערביים פסול. וחד דינא ללפני תמיד של שחר ואחרי תמיד של בין הערביים, דמחד קרא נפקי. ומסקנת התוס' בפסחים וביומא שמדרבנן נפסל, ובזה מיושבת לשון התוספתא שאמרה פסול, אבל מדאורייתא אינו אלא למצווה. ומה שאמרו בגמרא הנ"ל שפסול, היינו משום שאסור לעשות עבודות הקרבן כדינו, וממילא ייפסל בלינה. אבל הריטב"א כתב שמדאורייתא נפסל, אלא שלשיטתו דווקא ההקרבה פסולה, אך השחיטה אינה אלא מדרבנן.

[ד"ה והנה] ובתוס' במנחות הוכיחו שקרבן שבא אחר תמיד של בין הערביים אינו נפסל בדיעבד, מהאמור בגמרא שמחוסר כיפורים בערב פסח מקריב כפרתו לאחר התמיד, דיבוא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת. ואי איתא שהקרבן נפסל, הוא בוודאי לא מועיל להכשיר לאכילת פסח. וקשה מזה על שיטת הריטב"א הנ"ל שמדאורייתא נפסל.

[ד"ה ונראה] ונראה שעשה דהשלמה אינו אלא איסורא בעלמא ולא פסול, אלא שממילא אי עבר והקריב, פסול משום הכלל דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, *וכדפסק הרא"ש בתשובה כרבא הסבור כן. ואמת שהרבה

תקיב

יש לפלפל אם הכלל שייך במקרה זה, לפי הסברות *והחילוקים שכתבו בו האחרונים. ומכל מקום יש מקום לומר שהוא חל, דהא אפילו בנוגע לנשבע שלא לגרש, דנו התוס' להחיל את הכלל דלא מהני. ואביי הנ"ל שאמר שזה למצווה ולא לעכב, אזיל לשיטתו דאי עביד מהני.

[ד"ה וממילא] וממילא מיושב שעשה דפסח דוחה עשה דהשלמה. דמכיוון שעשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת, אין זה בכלל אמר רחמנא לא תעביד, ואין מניעה שמחוסר הכיפורים יביא קרבנותיו וישלים טהרתו ויעשה פסח.

[ד"ה והתוס'] והתוס' שהוכיחו מכך שיש דחייה שהפסול הוא רק מדרבנן, אזלו לשיטתם שכתבו שפסח שנשחט על החמץ אינו נפסל משום שלא שנה עליו הכתוב לעכב. ושיטתם מבוארת, שבקדשים גם לאו מפורש אינו מעכב, אם לא שנה עליו הכתוב. *ובשער המלך כתב שלפי זה מוכרח שבקדשים לא נאמר הכלל דכל דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני. ויש לומר שגם בעשה דהשלמה, לדעת התוס' אין לומר שעצם הא דאמר רחמנא לא תעביד יוצר פסול בדיעבד, כפי שהתבאר לעיל בדעת הרשב"א.

[ד"ה אבל] אך לריטב"א יש לומר שכל שנאמר בלשון איסור, חל בו הכלל דכל דאמר רחמנא, וכן כתב בשער המלך בדעתו. ואף שעכ"פ בעשה בעינן שנה עליו הכתוב לעכב, יש לומר שזה דווקא בעשה דקום עשה, ולא בעשה דהשלמה שהוא אזהרה, אף שנכתב בלשון עשה. והוא כלאו הבא מכלל עשה, דבזה שייך הכלל דכל דאמר רחמנא, וכמבואר בתמורה שהכלל שייך בתורם מן הרעה על היפה שזה לאו הבא מכלל עשה.

[ד"ה ב] תוס' הקשו דבסוגיין למדו שתמיד קודם לשאר קרבנות מקרא ד'העולה', ובגמרא בזבחים למדו שתמיד קודמים למוספין מקרא ד'מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד', *ותירצו דדרשת 'העולה' בהקטרה מיירי שבה מדבר הפסוק ד'וערך עליה העולה', וקרא דמלבד עולת הבוקר מיירי בשחיטה. ד'תעשו את אלה' בעשיית הדם כתוב. ובקובץ שיעורים הקשה דהא מקרא דמלבד עולת הבוקר למדו שבכל מקום תדיר קודם, ומאי שנא הקטרת אימורין משאר המצוות שצריך עבודה קרא מיוחד.

[ד"ה ונראה] ונראה שיש לומר דדין הקטרת התמיד אינו מצד מצוות קרבן התמיד, שהיא הסתיימה בזריקת הדם, אלא מפני שהוא קרבן, וכל עולה צריכה הקטרה, ולא שאני תמיד משאר עולות שמצווה להקטירן, ולכן אין הקטרתו

תקיג

חשובה תדירה יותר. ואפשר שהא דתדיר קודם, הוא דווקא בשתי מצוות ולא במצווה אחת. ויש לפלפל.

[ד"ה אח"ז] ובזרע אברהם הביא מה שכתבו התוס' שבהקטרה אין דין של כוונה לשם בעלים אפילו לכתחילה, ולמד מזה שההקטרה אינה חיוב פרטי של הקרבן, אלא חיוב כללי להקטיר כל מה שהוקרב לגבוה, ולכן לא שייך לכוון לשם בעלים. וייתכן להוסיף שחיוב הבאתו והקרבת דמו חל בשעת הקדשו, שלזה הוקדש, ואילו חיוב הקטרתו לא חל אלא בעקבות הקרבתו ועבודת הדם, וכבר אין זה חיוב של הבעלים אלא רק מצוות הכהנים, ולכן אין צריך כוונה לשם הבעלים. ואין הדברים ברורים אצלי, ולא כתבתי אלא להעיר.

הערת חתני מהרמ"ש: לכאורה מהדין דשני גזרי עצים שנצרכים דווקא להקטרת התמיד, מוכח שגם ההקטרה מתייחסת לתמיד ואינה סתם הקטרה. ומבואר בגמרא שתמיד שלא לשמו אינו תמיד אלא עולה, ולכן לא בעי שני גזרי עצים.

הערות

דעות הפוסקים בהכרעה במחלוקת אביי ורבא בכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד

וכדפסק. אכן זו דעת הרא"ש ורוב הראשונים, אך יש מי שפסק כאביי. יעוין באנציקלופדיה תלמודית, ערך כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד וכו', הערות 51-37.

חילוק בין לאו לעשה לעניין כל מילתא

והחילוקים. במיוחד יש לציין את החילוק שמופיע כבר בראשונים, בין לאו לעשה, שדווקא באיסור לאו נאמר הכלל דלא מהני ולא בעשה. יעוין אנציקלופדיה תלמודית שם, הערות 607-645. ויעוין בזה גם בדברי רבינו להלן בסמוך.

תיקון הפניה והוספת חברים לשיטת שער המלך, ודיון בשיטת התוס' בשוחט פסח על חמץ

ובשער. ההפניה לשער המלך ה' קרבן פסח פ"ח, ובאמת הוא בשער המלך ה' קרבן פסח א, ה. וחברים רבים לשיטתו צוינו באנצ"ת שם, הערה 1712. ויעוין עוד שם בהמשך הערך, לאחר הערה זו, בנוגע לכלל דכל מילתא דאמר רחמנא כשמייירי בקדשים (ויעוין גם בשביתת יום טוב על הרמב"ם ה' קרבן פסח א, ה).

ומדי דברי בו, זכור אזכיר מה שדן רע"א (גיטין פד, א ד"ה ובעיקר; צוין עם מקורות נוספים באנצ"ת שם הערה 40) להוכיח מדברי התוס' (פסחים סג, א) שפסקו כאביי דאי עביד מהני, דהא כתבו:
השוחט פסח על החמץ עובר בלא תעשה – אומר ריב"א דהפסח כשר, דהא לא שנה עליו הכתוב לעכב. ובתוספתא דמכילתין (ד, ג) תניא בהדיא: השוחט את הפסח על החמץ ב"ד עובר בלא תעשה, והפסח עצמו כשר, ויוצא בו ידי חובתו בפסח.

איברא, דאלמלא דברי התוס', היה נראה שאין להוכיח מפסח שנשחט על חמץ לנידון הכללי דכל מילתא דאמר רחמנא כשמייירי בקדשים, שהרי לפסח שנשחט על חמץ יש ילפותא המכשירתו (ירושלמי פסחים ה, ד; ובעיקר דברי הירושלמי הללו האריך רבינו לקמן סי' מט, יעוין שם):
מניין לשוחט פסח על החמץ שהוא עובר בלא תעשה, תלמוד לומר: לא תשחט על חמץ דם זבחי. אין לי אלא השוחט, הזורק מנין? תלמוד לומר: לא תשחט על חמץ דם. אמר רבי שמואל בר רב יצחק: ממה שהוא מתחייב על הזריקה, הדא אמרת פסח עצמו כשר.
אמר רבי יוסה: תיפתר שנתמנה לו חמץ בין שחיטה לזריקה, או שהיה זה שוחט וזה זורק.
תני חזקיה: לא תשחט על חמץ דם זבחי, התורה קראת אותו זבחי.

הרי שלרבי שמואל בר רב יצחק, יש ילפותא לאסור זריקה על חמץ, ומיניה וביה מוכח שהשחיטה על חמץ לא פסלה את הפסח. ואמנם רבי יוסה חולק, אך

תקטו

תני חזקיה מסכים לרבי שמואל בר רב יצחק במסקנתו, וגם לדרכו יש ילפותא מיוחדת להכשיר. וזה כפירושם השני של הפני משה (ד"ה תני) והקרבת העדה (שם ד"ה תני), ולא כפירושם הראשון שהזבח פסול וזבחי' מרבהו לאיסור זריקת הדם על חמץ למרות הפסול. דכבר כתבו שניהם שהפירוש השני נראה עיקר, ואכן לכאורה קצת קשה לומר שמה שאינו זבחי ייקרא זבחי רק לעניין זה, ויותר נראה שהוא זבח גמור. וכך נראה גם מהמשך הירושלמי: 'אמר רבי מנא אילולי דתניתה חזקיה מצינו דבר פסול וחייבין עליו חטאת'. ובפשטות עולה מזה שאלמלא דברי חזקיה היה הפסח פסול, ומכוח דברי חזקיה הפסח כשר. ודוחק לומר שכוונת רבי מנא לומר שאלמלא דברי חזקיה היה הפסול תמוה וכעת הוא אינו תמוה, דאין זו משמע הלשון. וכן הבינו גם המשנה למלך (הלי קרבן פסח א, ה), ר' ישעיה פיק (יש סדר למשנה פסחים ה, ד), הנצי"ב (משיב דבר ב, ד ד"ה ואני אומר; ודלא כמה שכתבו בשמו באנציקלופדיה תלמודית, ערך לא תשחט על חמץ, הערה 467) והשבט הלוי (ו, קונטרס הקדשים ו, ג). וקדם לכל הנך הר"ש משאנץ בתוספותיו (פסחים סג, א ד"ה השוחט), שנראה שהבין כך את דברי חזקיה. וצ"ע אפוא על ריב"א בתוס' בפסחים שלא נחת לכל זה, ואולי לא היו לפניו דברי הירושלמי ודברי הר"ש, או שהבין מסתימת הבבלי שהבבלי חלוק על הירושלמי. וצ"ע.

ובאמת, התוס' במקום אחר (תמורה ד, ב ד"ה רבא) כתבו בפשטות שאין להוכיח מכשרות פסח על חמץ כאבוי, משום שכשרות זו נלמדה בירושלמי מקרא. ונראה שכוונתם לקרא דחזקיה, דהקרא של רב שמואל בר רב יצחק נדחה על ידי רבי יוסה, והוא גם לא בדיוק 'קרא' אלא דיוק מקרא. ואם כן, גם מדברי התוס' מבואר כהבנה הנ"ל בירושלמי. ויעוין במשיב דבר שם, מה שכתב בביאור דברי התוס' בפסחים שלא כתבו כן, שהוא משום דברי רבי מנא בירושלמי. ולכאורה קשה להעמיס בדברי התוס' שהתבססו על הבנה כלשהי בירושלמי, כשהם לא הזכירו את הירושלמי כלל בדבריהם.

ובר מן דין, הקשה המהרש"א (פסחים שם) על התוס', דלכאורה כן שנה עליו הכתוב, דדינא דלא תשחט על חמץ דם זבחי נאמר פעמיים (שמות כג, יח; לד, כה). ומה שתירץ המהרש"א שזה לעבור עליו בשני לאוין, הקשו עליו מראה הפנים (על הירושלמי פסחים שם ד"ה מנין) ור' ישעיה פיק (יש סדר למשנה שם)

דהיכא דאיכא למדרש דרשינן, ורק בדליכא למדרש, אומרינן שתרי קראי נועדו לעבור בשני לאוין. ומראה הפנים האריך והוכיח את הדברים, ויעוין שם מה שנדחק ביישוב דברי התוס'. וגם בזה, קדם לכל הנך הר"ש בתוספותיו (שם) שכתב שאכן שנה עליו הכתוב, והסיבה שאין הפסח נפסל היא דרשת הירושלמי.

חברים לדברי התוס' שדרשת 'העולה' מתייחסת להקטרת אימורין

ותירצו. כדברי התוס' כתבו גם התוס' ישנים (יומא לד, ב ד"ה העולה) ותוס' הרא"ש (שם, א ד"ה העולה). וכעין זה עולה מדברי המפרש לתמיד (כט, א ד"ה האברים) שכתב שדרשת 'העולה' מתייחסת להקטרת אימורין, אם כי הוא לא הוציא מן הכלל את זריקת הדם.

סימן מז – בהא דאין מחשבת אוכלין בזריקה

סיכום

[ד"ה בהא] בהא דאין מחשבת אוכלין בזריקה, הוקשה לרש"י מכך שעיקר דין שינוי בעלים נאמר במחשב בזריקה או במחשב בשאר עבודות לזרוק לשם אחרים. ופירש רש"י שמחשבת אוכלין שעליה מדובר כאן אינה מחשבת שינוי בעלים, אלא מחשבה על בעלים שאינם יכולים לאכול, כגון חולה וזקן המנויים על הקרבן. דבקרבת פסח יש דין מיוחד שיהא לאוכליו, והוא דווקא בשחיטה, כדכתיב איש לפי אכלו תכסו.

[ד"ה ובחידושי] ובחידושי הגר"ח מבריסק על הרמב"ם ביאר בדעת הרמב"ם שגם המנויים עליו, כל שאינם ראויים לאכילה אינם חשובים בעלים, ומחשבה עליהם היא נמי מחשבת שינוי בעלים. ומה שאין מחשבת אוכלין בזריקה, הוא משום ששינוי בעלים אינו פוסל אלא במחויב כפרה כמותו, כדאמרינן בגמרא שמטעם זה אין שינוי בעלים בערלים, דהערל אינו חשוב מחויב כפרה כמותו. ואפילו לדעה שערל חשוב מחויב כפרה, היינו משום שבידו לתקן עצמו, אבל זקן וחולה שאין בידם לתקן, חשיבי אינו מחויב כפרה כמותו, ולכן אין בהם משום שינוי בעלים אלא רק את דין שלא לאוכליו המיוחד לקרבן פסח, והוא דווקא בשחיטה, כמבואר לעיל בדעת רש"י. ובזה מיושב דבמחשבת אוכלין בזריקה,

נהי דהפסח כשר מכל מקום אינו יוצא בו ידי חובה, וכשיטת הרמב"ם בחטאת שבשינוי בעלים על מי שאינו מחויב כפרה כמותו, כשר ואינו מרצה. זה תורף דברי הגר"ח. וכעין זה כתב המקדש דוד.

[ד"ה ולבאר] ולאור זאת, יש צורך לבאר את שיטת רש"י, שהחשיב מחשבת חולה וזקן שאינם מנויים כשינוי בעלים, ודווקא בנוגע לחולה וזקן מנויים, נקט שאין זה שינוי בעלים אלא דין מיוחד בפסח כנ"ל. ולכאורה שפיר קאמר הגר"ח, דהו בכלל אינו מחויב כפרה כמותו, וגריעי מערל וכפי שהתבאר, ולכן אף באינם מנויים אין זה שינוי בעלים. ונראה שרש"י הבין שהם עדיפים על ערל, משום שאין בהם פסול מהותי בגברא אלא רק חסרה להם אפשרות במציאות לעשות פסחם, וכאדם שחסרה לו בהמה להקריבה. ולא דמו לערל שגופו פסול והוא מחוסר מעשה בגופו. וכמבואר בתוס' שאפילו מי שמילת בניו ועבדיו מעכבתו, נחשב אינו ראוי לאכילה, ושחיטה במחשבה עליו לא נפסלת מצד שלא לאוכלו אלא מדין תכוסו שקיים בקרבן פסח, וכל שכן ערל עצמו נחשב אינו ראוי משום שמחוסר מעשה בגופו. וכן כתב האור שמח שדין מילת בניו ועבדיו הוא פסול בעצם העשייה.

[ד"ה אכן] אכן רש"י ותוס' ביארו שהטעם לכך שלערלים וטמאים פסול הוא שאינם ראויים לאכילה, ולא כתבו שהטעם שערלות מעכבת בפסח הוא דלא גרע מילת עצמו ממילת בניו ועבדיו. ועמד בזה במנחת ברוך, וכתב שרש"י ותוס' התכוונו לערל שמתו אחיו מחמת מילה, שבזה אין מילת בניו ועבדיו מעכבתו אלא רק מילת עצמו, ובזה יש פסול מטעם שלא לאוכלו.

והתוס' הקשו: כיוון ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, דאם ירצה יטבול ויתקן עצמו, ישחטו גם על ערל, שאם ירצה ימול. ותירצו דשאני ערל שמחוסר מעשה בגופו. ובאור שמח הקשה על קושייתם, והרי בערל יש פסול עצמי, דלא גרע ממילת בניו, ואין צורך לפוסלו מטעם שלא לאוכלו. ותירץ שכוונת התוס' למתו אחיו מחמת מילה, דכל פסולו אינו אלא משום שלא לאוכלו.

[ד"ה ועכ"פ] ועכ"פ *כשאינו אנוס, יש בערל גם דין דהמול לו כל זכר, ושפיר יש ליישב את שיטת רש"י, שחולה וזקן עדיפים על ערל, דאותו ערל שנאמר עליו שאין בו שינוי בעלים, היינו ערל מזיד. ודווקא הוא נחשב אינו מחויב כפרה כמותו, בשונה מחולה וזקן, וכפי שהתבאר בדעת רש"י. וכן משמע קצת שמירי במזיד, ממה שאמר רב חסדא דאי בעי מהיל נפשיה, ואי במתו אחיו מחמת מילה, אסור לו למול ולהסתכן. ובגמרא דימו זאת להואיל שאומרים באפייה

ביו"ט, והרי ברור שלא אומרים הואיל בדבר האסור באכילה, כמבואר בגמרא בנוגע למבשל גיד הנשה ביו"ט שאין אומרים בו הואיל.

[ד"ה והנה] והנה, לכאורה הגדרת ערל כאינו מחויב כפרה אינה מתיישבת עם האמור בגמרא שערל שלא מל חייב כרת משום שביטל את הפסח, שמזה נראה שהוא כן מחויב בו. ובמקדש דוד הוכיח מזה דכל שעכ"פ אינו ראוי להביא את הקרבן, מאיזה טעם שיהיה, כבר נחשב אינו מחויב כמותו. והקשה מהאמור בגמרא שחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה, דמכל מקום חטאת מכפרת מקופיא על עשה, ואין לך אדם שאינו מחויב עשה. והשתא מה בכך שמחויב כפרה, והרי אינו ראוי להביא חטאת, כל שלא שגג בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת. והמקדש דוד נשאר בצ"ע.

[ד"ה ולפמשנ"ת] ולפי האמור יש ליישב דשאני ערל שהוא מופקע מעצם תורת כפרה דפסח, דלא גרע ממילת בניו ועבדו, ולכן אינו בר כפרה. אך המחויב עשה הוא שייך וראוי לכפרת החטאת, ורק חיוב לא חל עליו.

[ד"ה והקושיא] ומיהו על הרמב"ם עדיין קשה, לפי מה שתפסו בשיטתו שגם חולה וזקן חשובים אינו מחויב כפרה כמותו. ונראה שמחויב עשה נחשב מחויב כפרה כמותו משום שאילו הייתה חטאת זו שלו ואילו היה הדין שזריקתו כשרה, היה מתכפר על העשה. ודי בזה להחשיבו כמחויב כפרה, רק שקרבנו אינו ראוי, אך הגברא ראוי. משא"כ חולה וזקן בפסח, קרבנן ראוי והם עצמם אינם ראויים. נמצא שאין בתורת כפרה, וכל כהאי גוונא אין המחשבה לשמם חשובה משום שאינם חשובים מחויבים כפרה. ואכתי צ"ע.

הערות

קושי בהבנת הצמצום של ביאור שיטת רש"י דווקא לרשע שלא מל במזיד

כשאינו. לכאורה לפי דברי רבינו בביאור שיטת רש"י, יוצא שבערל באשר הוא יש פסול עצמי בגברא. דהגברא במהותו לא חזיא, ולא רק שאין לו יכולת לבצע דבר שבמהותו הוא ראוי לו כזקן וחולה. ומכיוון שכך, לכאורה לא היה צורך להצמצם דווקא ליהיכא שאינו אנוס', אלא גם היכא שאנוס, סוף סוף האנוס הזה יוצר פסול בגופו, וגרע טפי מזקן וחולה. ואם כן, לא ברור מדוע

הוצרך רבינו לייחד דבריו להיכא שאינו אנוס. ובסתמא דמילתא לאו ברשיעי עסקינן, שמבטלים במזיד מצוות מילה ומתחייבים כרת, ועדיף לפרש באנוס.

סימן מח – בשיטת הרמב"ם ז"ל בענין מחשבות דקדשים

סיכום

[ד"ה פסחים] בגמרא נאמר שלדעת אחרים, כשחשב להאכיל את הפסח לערלים ולמולים והקדים ערלים, פסול. ופירש רבה שהאדם התכוון לשניהם, ולא הספיק לומר למולים עד שנגמרה שחיטה. ובמקרה זה ר' מאיר סבר לא בעינן פיו ולבו שווים, והולכים אחר מה שאמר, ורבנן סברו בעינן פיו ולבו שווים, ובלבו התכוון לשניהם. וכתבו התוס' שמכאן מדקדק ר"י הזקן שהאמור בכמה מקומות בחז"ל שפיגול פסול מחשבה, אינו בדווקא, דבאמת אינו פיגול עד שיוציא בשפתיו, שאם לא כן לא היה ר' מאיר פוסל. וכן משמע מרש"י שכתב: 'כל מחשבה דקדשים מוציא בפיו הוא'. אכן שיטת הרמב"ם שכל מחשבות קדשים הן במחשבה גרידא בלא דיבור, וכן כתב החינוך. וכן כתב רש"י במקום אחר, אלא שמחק זאת שם, ואולי מכוח דבריו בסוגיין.

[ד"ה וליישב] וביישוב שיטת הרמב"ם, כתב המנחת ברוך שבעלמא הכלל הוא דדברים שבלב אינם דברים, אלא שבקדשים נאמר 'לא יחשב' ובכך התרבתה מחשבה. ויש להוסיף שכן בכל מקום שהתורה הצריכה כוונה, זה מרבה מחשבה ללא דיבור, ומיושבת קושיית האחרונים על פסול נכרי לכתובת הגט, שהקשו מדוע פסול, והרי בפיו אומר שכותב לשמה, ודברים שבלב אינם דברים. ובנידוננו המחשבה שר' מאיר אינו מתחשב בה כשלא נאמרה, היא לא מחשבת הפיגול, אלא דווקא מחשבת המולים, שהיא לא מחשבת פיגול אלא מחשבה בעלמא ולא התרבתה להועיל בלי דיבור.

[ד"ה ומש"כ] ולכאורה קשה על המנחת ברוך, שהרי בכל הקדשים בעינן שחיטה לשמה, וכאמור, לפי הרמב"ם כל מחשבות קדשים הן במחשבה גרידא, ובכלל זה מחשבת לשמה. ונראה שהמנחת ברוך הבין שמכיוון שבקדשים סתמא לשמה קאי, לכן אין צריך כלל כוונה לשמה, ורק קיים דין שמחשבת שלא לשמה פוסלת. וכן כתב המנחת ברוך להדיא בסימן שלאחר מכן. אך לפי ההבנה שסתמא לשמה קאי היינו שבסתמא ההנחה המציאותית היא שהאדם חושב

תקכ

לשמה, עדיין קשה קושיית התוס' על הרמב"ם (והא דסתמא לשמה מועיל ללא אמירה, ביאר המרדכי שגם אי נימא שבעלמא בעינן אמירה, כשסתמא לשמה לא בעינן אמירה. ואולי משום שהדבר ניכר לכל והוי כדברים שבלבו ובלב כל אדם). ויעוין במה שכתב הגרא"ב וסרמן בדין סתמא לשמה. *ובמקום אחר כתבתי מזה.

[ד"ה אכן] אכן אפילו אם נבין כמנחת ברוך, שדין לשמה מסתכם בשלילת מחשבת שלא לשמה, עכ"פ בפסח בעינן לאוכליו ולמנוייו בפועל, כדהוכיח במקדש דוד מהאמור בירושלמי ששחטו במחשבה שתאכל ממנו חצי חבורתו, מחלוקת אם פסול לגמרי או שהקרבן עולה לאותו חצי חבורה שחשב עליו. ונראה ששני הצדדים במחלוקת מודים שהקרבן אינו עולה לחצי החבורה השני, ורק נחלקו אם האדם התפיס את החצי הראשון בשני וכלום אינו עולה, או שלא התפיס ועכ"פ לחצי הראשון הקרבן עולה. ומזה הוכיח המקדש דוד שאין די בהעדר מחשבת שלא לאוכליו, אלא צריך מחשבה חיובית. ולפי זה נדחה יישוב המנחת ברוך לקושיית התוס'.

[ד"ה ואפשר] ואפשר ליישב, דנהי דמחשבה גרידא מועילה לפי הרמב"ם, מכל מקום גם דיבור מועיל. ולר' מאיר שלא מצריך פיו ולבו שווים, הדיבור מועיל גם כשאינו מתואם עם המחשבה. ולפי זה, כשאדם חושב דבר אחד ואומר בפיו דבר אחר שסותר למחשבתו, לכאורה הדין נותן שהדיבור והמחשבה שניהם כמאן דליתא, משום שנעשו בבת אחת והם סותרים זה לזה. ולפי זה בגט שצריך לשמה וסתמו אינו לשמה, יהיה פסול, ואילו בקדשים שסתמא לשמה, יהיה כשר (ואין זה עניין למחשבת לשמה ושלא לשמה, שהיא מחשבה הכוללת את שתי הכוונות יחד, כגון שמחשב שהקרבן יעלה גם לפסח וגם לשלמים, אך בנידוננו המחשבה והדיבור הן דבר והיפוכו, כמו שיהא הקרבן לראובן ושלא יהא לראובן).

[ד"ה ואם] ולפי זה, נמצא שבאמר לערלים ובלבו חשב למולים ולערלים, אמירת הערלים כוללת בתוכה שלילה של המולים, ונמצא שבנוגע למולים יש סתירה בין האמירה למחשבה, והרי האמירה והמחשבה כמאן דליתנייהו וכנ"ל, ונמצא שאין כאן אלא מחשבת ערלים לבדה, וזה שונה מסתם מחשבה גרידא שהיא אכן מועילה לדעת הרמב"ם, כל שאין דיבור שסותר אותה.

[ד"ה ושיטת] ונראה שהתוס' סברו שאמירת לערלים אינה שוללת את המולים, דיש כאן רק **חיסרון** של המולים ולא **שלילה** שלהם, ואולי בדעתו

להוסיף ולומר ולמולים, כפי שאכן היה. ולכן שפיר יש ללכת בתר מחשבתו שחשבת גם למולים. ומכך שלא הולכים בתר מחשבה זו, הוכיחו התוס' שכל מחשבה דקדשים היינו דיבור. ומכל מקום אין הדברים מבוררים אצלי כל הצורך, וכתבתי רק להעיר.

[ד"ה ועיקר] ובעיקר דברי התוס' קשה, דתפסו שגם במחשבה המכשרת לא סגי במחשבת הלב ובעיני דווקא אמירה, ולפי זה גם כשלא אמר כלל לערלים ייפסל משום שלא אמר לאוכליו. ואין לומר שלזה מועיל סתמא לשמה קאי, שהרי לעיל כתבו התוס' שסתמא לשמה קאי אינו מועיל למחשבת לאוכליו, ודבריהם מוכרחים בסוגיה. ואם כן, לרבנן דר' מאיר מה בכך שאמירת לערלים אינה כלום, סוף סוף חסר דיבור למולים. וכעת צע"ג. [הערת חתני מהרמ"ש, ודאי דגם בפסח סתמא לאוכליו קאי, דאינו עומד לכך שהבעלים ימשכו ידם. וכוונת הגמרא אינה לשלול לחלוטין את הסתמא, אלא לתלות את הסתמא במעשיו ולא בדיני הקרבן. וכן מלשון רש"י 'לא אלים הסתמא' מבואר שכן קיים סתמא גם בפסח ולאוכליו.] וידעתי שיש להשיב ולפלפל, ולפי שאין הדברים מבוררים אצלי לא כתבתי, וה' יאיר עינינו בתורתו הקדושה.

הערות

פתיחת הפניה שכתב רבינו

ובמקום. נראה שהכוונה לקה"י זבחים סי' א.

סימן מט – בענין זורק על החמץ פסח שנפסל

סיכום

[ד"ה דס"ג] מבואר במשנה ובגמרא שיש לאו בשחיטת, זריקת והקטרת פסח על החמץ. המשנה למלך הסתפק אם עובר גם בפסח שנפסל. והביא ראיה שבפסח שנפסל אינו עובר, מהאמור בירושלמי שמחויבו של הזורק, מוכח שהחמץ שהיה כבר בשעת השחיטה אינו פוסל את הפסח, הא אם היה פוסל, הזורק לא היה מתחייב. ובירושלמי דחו זאת, דמשכחת לה שיהיה חמץ בשעת

תקכב

זריקה ולא בשעת שחיטה. ומעצם הראיה, מוכח שבפסח פסול אין עוברים אלאו דלא תשחט על חמץ.

[ד"ה ובשעה"מ] ובשער המלך בשם מהר"י אלבעלי הקשה ממשנה מפורשת, שלר' שמעון השוחט פסח שלא לשמו אינו עובר אלאו דלא תשחט, והרמב"ם כתב שרבנן חלוקים וסבורים שעובר. *ומבואר ברש"י שאפילו ר' שמעון לא פטר אלא משום שלדידיה שחיטה שאינה ראויה אינה שחיטה, ולא בגלל עצם זה שהפסח פסול. ומוכח אפוא שעובר גם בפסח שנפסל, *וקשה מזה על המשנה למלך ועל הירושלמי.

[ד"ה ובשעה"מ] ובשער המלך תירץ דשאני שוחט שלא לשמה שברגע השחיטה הקרבן נפסל, בשעה שבידו לשחוט כהוגן, ובשונה מנידון המשנה למלך שבו הפסח שכבר פסול ועומד ואז זורקים את הדם על החמץ. ואין חילוק זה מובן היטב, דמה בכך שבידו לעשות בהיתר. ויש לבאר דכיוון שהפסול והשחיטה באים כאחד, אכתי' זבחי' קרינן ביה בשעת שחיטה, וכעין דברי הרשב"א והר"ן בנוגע לשוחט בשבת. *ואכתי' צ"ע.

[ד"ה אכן] אכן נראה לחלק היטב בין שחיטה לזריקה, דשחיטה על חמץ נאסרה במפורש בתורה, ואילו זריקה נלמדה מדרשה, והדרשה מתייחסת לעבודה, ולא לטיפול בעלמא בדם, וברור שממסר אינו עובר אם יש חמץ ברשותו. ושפיר יש לומר שזריקת דמו של פסח פסול אינה עבודה, ולא משום שאין זה זבחי'. ולכן היה פשוט לירושלמי שפטור.

[ד"ה אלא] אלא שלכאורה יש לחלק בין פסולים שאם עלו ירדו, שבהם זו אכן אינה עבודה, לפסולים שאם עלו לא ירדו, שבהם אפשר דעכ"פ מיחשבא עבודה דזריקה ודהקטרה. אבל אין זה מוכרח, דניתן להבין שמה שהקודש מקבלו אינו משום שיש בזה תורת עבודה אלא משום שעכ"פ החפצא הוא קרבן ופסולו בקודש, *ואפילו העלהו הקוף אפשר שקלטו מזבח, וצ"ע.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה יש להביא ראיה דבהני דאם עלו לא ירדו מיחשב עבודה, *מהמבואר שזר חייב על העלאת פסולים, וביאר רש"י דהיינו דווקא פסולים שאם עלו לא ירדו. והרי חיוב הזר הוא משום דקעביד עבודה. ואולי כל שפעולתו הועילה, אפילו לא מדין עבודה, קרינן ביה והזר הקרב יומת. ומ"מ כמדומה שזה רחוק, דמסתבר שאיסורא דזר הוא דווקא כשיש תורת עבודה במעשהו. ולפי זה קשה מדוע פטור הזורק קרבן פסול שפסולו בקודש.

[ד"ה אלא] אלא שיש לדון בעיקר הגדרת פסח שנשחט על חמץ כפסולו בקודש. לפי הגדרת התוס' לפסולו בקודש שזה דבר שיש לו הכשר במקום אחר, אכן פסולו בקודש, דיש לבעל חמץ הכשר בכל ימות השנה. אך לפי מה שכתבו התוס' שפסולו בקודש היינו שהתקדש בכלי שרת, נראה לכאורה ששוחט על חמץ לא הוי פסולו בקודש. מיהו גם לפירוש זה, בהכרח אם עלה לא ירד, כמבואר בגמרא בנוגע לשחטו שלא לאוכליו וכן פסח וחטאת ששחטם שלא לשמם. וצ"ע בכל זה, וכתבתי רק להעיר.

הערות

הגרי"ש אלישיב מבין שפירוש רש"י אינו תואם לירושלמי; ראשונים שלא פירשו כרש"י

ומבואר. בהערות הגרי"ש אלישיב (פסחים סג, א יק"פ שנשחט על החמץ) נקט שרש"י פירש כן משום שהבין מסתימת הבבלי דלא כירושלמי, אך הירושלמי אכן סבור שהפטור דר' שמעון אינו משום שחיטה שאינה ראויה אלא מעצם פסול הקרבן. ועוד כתב שם שכן נראה מדברי הרמב"ם (פיהמ"ש ה, ד): 'ובמועד לשמו פטור לפי שהוא פסול ואינו קרבן פסח', ולא כתב שהשחיטה אינה ראויה. וכעין זה כתב המאירי (סג, א ד"ה ור' שמעון): 'אם שחטו שלא לשמו פטור, שהרי פסח ששחטו לשם קרבן אחר פסול ואינו קרוי זבח לחייבו כששחטו על החמץ'. ע"כ דברי הגרי"ש. ויעוין עוד במה שהקשו התוס' (חולין פה, א ד"ה ואין דנין) על הבנת רש"י שר' שמעון פוטר בפסח שלא לשמו משום שחיטה שאינה ראויה, ובמה שדן בזה האור שמח (ה' קרבן פסח א, ה).

יישוב האהלי יהודה והישועות מלכו לקושיית מהר"י אלבעלי

וקשה. (א) באהלי יהודה (על הרמב"ם ה' קרבן פסח א, ה) כתב ביישוב קושיית מהר"י אלבעלי:

ולפענ"ד נראה דבין ת"ק ובין ר' שמעון לא נחלקו בזה, דודאי שאם⁴ הקרבן פסול, שאינו עובר על לאו דחמץ. ומה שנחלקו הוא על שאר זבחים ששחטן בערב פסח, אם עובר על החמץ בלא תעשה. וכן מפרש בגמרא, וכן הם בדברי הרמב"ם. ומה שכתב רש"י דשחיטה שאינו ראויה לא שמה שחיטה, לרבותא נקט, ולא פליג להירושלמי. זה נראה לי פשוט.

וכן צידד הישועות מלכו (על הרמב"ם שם) שת"ק מודה לר' שמעון שהשוחט פסח שלא לשמו אינו עובר אלאו דלא תשחט על חמץ.

(ב) שוב העירני הרב הלל בן שלמה שליט"א שקשה ליישב כן, ואלו דבריו: דחוק מאוד לומר שמה שרש"י כתב בביאור דעת רבי שמעון 'שחיטה ראויה', לרבותא נקט. כי רש"י כתב זאת בביאור דברי רבי שמעון, גם על 'לשמו חייב'⁵, וגם על 'שלא לשמו פטור'⁶, וביאר דברים אלו על פי שיטת רבי שמעון, והפנה למקומות נוספים ששיטתו היא ששחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה. וברור מדבריו שאין הדבר כן לחכמים, ולשיטתם הקרבן יהיה כשר (ואם כן, דברי הירושלמי הם כחכמים ולא כרבי שמעון).

4. כנדצ"ל. לפנינו: שם הקרבן.

5. 'לשמו חייב – משום לא תשחט על חמץ דפסח כשר הוא, ושחיטה ראויה היא (ושמה שחיטה)'.]

6. 'ישלא לשמו פטור – דפסול הוא, ושחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה; והכי אית ליה לר' שמעון בכל דוכתי, בכיסוי הדם (חולין פה, א) ובאותו ואת בנו (שם פא, ב) ובתשלומי ארבעה וחמשה (בי"ק ע, א)'.]

ראיות הרש"ש לתירוץ שער המלך

ואכתו. במקורי הרמב"ם לרש"ש (ה' קרבן פסח א, ה) הביא ראיה לתירוץ שער המלך, מעצם זה שהירושלמי דייק שהפסח כשר דווקא מחיוב הזורק, ולא מחיוב השוחט. ולכאורה גם חיוב השוחט יכול להעיד על כך שהפסח כשר, שאם לא כן לא היה מתחייב. אלא על כרחך שמחיוב השוחט אין ראיה, דאיסורו ופסולו באין כאחד, והקרוב עדיין בגדר 'זבחי'. ועוד כתב הרש"ש:

ועוד נ"ל ראיה לחילוק זה מגמרא דזבחים (צ"ג) עיין שם, דלאבי ר' אלעזר יליף טומאה קדומה מטומאה שבאותה שעה ורבנן לא ילפי, ולרבא לכוי"ע לא ילפינן, וא"כ מתניתין דמחייבת בשלא לשמו לאביי אתיא כרבנן, ולרבא אתיא ככוי"ע.

קדשים שאם עלו לא ירדו, מה הדין בהעלם הקוף

ואפילו. אף ר' ראובן טראפ בן הגרני"ט (במכתבו שנדפס בספר שלמי ירוחם, תשובות וחידושים סי' ג) צידד שבהעלם הקוף אם עלו לא ירדו, אך השלמי ירוחם (שם סי' ד) דחה את ראייתו ולכאורה בצדק, יעוין שם.

השמטת הרמב"ם את הדין שזר חייב על העלאת פסולים

מהמבואר. (א) האחרונים (משנה למלך ה' ביאת המקדש ט, ד; ועוד אחרונים שצוינו בספר המפתח שם) עמדו על כך שהרמב"ם השמיט דין זה, שזר חייב על העלאת פסולים. ויש מהם שפירשו שהרמב"ם הבין שדין זה אמור דווקא אליבא דלוי המחייב על עבודה שאינה עבודת מתנה, ולהלכה דקיי"ל כרב שמתחייבים דווקא על עבודת מתנה, מיניה וביה מתחייבים דווקא על העלאת כשרים. כן כתבו השפת אמת (יומא כד, ב ד"ה בגמ' ת"כ) והיד איתן (מובא בספר הליקוטים שם?).

(ב) אמנם הגריש"א (יומא שם ד"ה ודבריו) הקשה על השפת אמת: ודבריו צ"ב, דלשיטתו לוי דסי"ל דעבודת סילוק נמי חייב, נמצא אם הקריב בהמה טמאה על המזבח יהא חייב. וזה דבר שאי אפשר לאמרו, דהרי ודאי לאו

7. ואלה דברים שנדפסו לראשונה בספר הליקוטים תחת שם זה (כמבואר בהקדמה לספר הליקוטים, מהד' תשע"ז, עמ' רמ סעיף נא ובהערה).

שם חלות עבודה עליו, דנימא דזר מחויב בדבר. ורק בעבודת סילוק, דשם עבודה ע"ז, שייך לחייב.

(ג) ולפום ריהטא, לכאורה יש ליישב את דברי השפת אמת. דאין כוונתו לומר שלוי לא מצריך שם עבודה, ומחייב על מעלה בהמה טמאה. שזה אכן דבר שאי אפשר לאומרו. אלא כוונת השפת אמת לומר דבהא גופא נחלקו רב ולוי, האם יש שם חלות עבודה' על עבודה שאינה עבודת מתנה. ובכלל מחלוקת גם עבודה שבמהותה היא עבודת מתנה אך נעשית בקרבן פסול. וצ"ע.

(ד) איברא, דלכאורה יש לדון בעיקר דברי רבינו. דלכאורה מקום יש בראש לחלק בין דם לאיברים, שדווקא באיברים קיים הדין דאם עלו לא ירדו ולא בדם. ואם דין זה הוא שיוצק משמעות למעשה הזר, אזי ייתכן שבזריקה שבה לא נאמר דין זה, אין משמעות למעשה הזר, ואין משמעות לזריקת דם של קרבן פסול, וכדתירץ רבינו לעיל. וצ"ע.

סימן נ – בענין פסול יוצא

סיכום

[ד"ה פסחים] בגמרא הובאה מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש בשוחט את התודה ולחמה חוץ לחומה שלא קדש הלחם, שנחלקו על איזו חומה מדובר: לריש לקיש הכוונה לחומת העזרה, והסיבה שלא קדש היא דבעינן על בסמוך, ולר' יוחנן הכוונה לחומת ירושלים, דלא בעינן על בסמוך, והסיבה שלא קדש היא פסול יוצא. והקשה רע"א, דבמקום אחר אמר ריש לקיש שבשר קדשים קלים שיצא מחומת העזרה קודם זריקת הדם נפסל ביוצא. דאף שסופו לצאת, לא הגיע זמנו לכך. ולפי זה תודה שמחוץ לעזרה בשעת שחיטה לא תתקדש, אף אי נימא דלא בעינן על בסמוך, וכדין תודה שמחוץ לירושלים לר' יוחנן. ואם כן, היאך הוכיחה הגמרא שריש לקיש בעי על בסמוך. *ונשאר בצ"ע.

[ד"ה והנלעני"ד] והנראה, דהנה היסוד לפסול יוצא הוא קיומה של הגדרה חיובית של המקום שבו יש לאכול או להקריב. ומבואר בגמרא שמקומם של קדשי קדשים הוא העזרה, ומקומם של קדשים קלים הוא ירושלים. ולפי זה, צריך ביאור מה המקור לכך שעד לזריקת הדם, מקומו של בשר קדשים קלים הוא בעזרה. ומהיכא תיתי לומר שביציאתו מהעזרה הוא נחשב 'יוצא', וחשוב בכלל בשר 'בשדה' טריפה לא תאכלו.

[ד"ה ונראה] ונראה לכאורה שזה נלמד מהאמור בגמרא גבי קדשים קלים: היא בפנים ורגליה בחוץ פסולה, שנאמר והביאום לה', עד שתהא כולה לפנים. ובוה חזינן שהוצרכו כל הקרבנות ואפילו קדשים קלים להיות בעזרה דווקא, ולכן זו מחיצת הכשרו. [הערת חתני מהרמ"ש: מדברי הגמרא הללו אין ראיה, שכן מדובר שם דווקא על אימורים ולא על הדם. אבל יש ראיה *מהירושלמי שגם לר' יוחנן צריך להכניס לפנים בשעת זריקה.] ור' יוחנן סבר שאף שנמצא חוץ לעזרה, אינה נקרא 'בשר בשדה' משום שסוף סוף הוא במקום היתר אכילתם של קדשים קלים.

[ד"ה וכ"ז] וכל זה בקרבנות קדשים קלים, אך בלחמי תודה אין לפוסלם מכוח 'ובשר בשדה טריפה' כל זמן שלא מצאנו שהעזרה היא מחיצתם, ואולי לא הוצרכו כלל להיות בעזרה בזמן ההקרבה. ולכן הוצרך ריש לקיש ללמוד מעל בסמוך, ור' יוחנן לא למד מעל בסמוך ולית ליה דין זה, ולדידו אין צורך שהלחם יהיה בעזרה, לא בשעת שחיטה ולא בשעת זריקה. ולא מצאתי דבר זה מבואר להדיא. שוב העירני בני יקירי הגר"ח שבנוגע לקרבן שספק אם צריך לחם, הגמרא אומרת שהכנסת הלחם לעזרה היא ספק חולין בעזרה, אך לר' יוחנן אפשר להביא לחם ולהשאירו מחוץ לחומת העזרה. ומכך מוכח שלר' יוחנן גם בזריקה לא צריך שהלחם יהיה בעזרה. עכ"ד. ואף שמבואר שם שבשעת תנופה צריך הלחם להיות בפנים, דכתיב לפני ה', מכל מקום אי לאו על בסמוך היה הלחם מתקדש בשעת שחיטה אף שבשעה זו הוא מחוץ לעזרה. ובוה מיושבת קושיית רע"א.

[ד"ה ואמנם] ואמנם בירושלמי מבואר כדברי רע"א, דאמרו שם שלריש לקיש הבשר נפסל משום יוצא, ולא הוזכרה דרשת על בסמוך. ונראה שמלבד דרשת ובשר בשדה טריפה המלמדת פסול יוצא, יש דרשה נוספת לפסול מ"הן לא הובא את דמה'. ואפשר שזו שיטת הירושלמי, שקיימות שתי דרשות אלו, ולא בעינן

לעל בסמוך. אך הבבלי כנראה סובר דקרא דהן לא הובא את דמה מתייחס רק לקדשי קדשים, ולכן יש הכרח בדרשת על בסמוך.

[ד"ה ולכאוי] ולכאורה יש להכריח דדרשת הן לא הובא את דמה מתייחסת גם לקדשים קלים. דאם כל פסול קדשים קלים נלמד מבשר בשדה טרפה, מנלן לפסול הלחם ביוצא, והרי אינו בשר. וכבר עמד בזה המנחת חינוך, דכתב שלחם הפנים ושתי הלחם אינם כלולים בדרשה זו, ודייק כן מלשון הרמב"ם, ולפי זה התקשה מה מקורם, וכתב שאכ"מ. ובפשוטו יש לומר דלענין מלקות לוקים רק על המפורש בתורה, אך לענין פסול ילפינן כל דדמי ליה ובכלל זה לחם הפנים ושתי הלחם. אמנם לכאורה יש ראייה למנחת חינוך שגם לענין פסול לא ילפינן, מהאמור בגמרא שאבר אינו בכלל ובשר בשדה טריפה לענין אבר מן החי. אך יש לדחות, דמדובר שם על אבר שאינו בתורת אכילה, דאין בו כזית בשר, ועצמות וגידים אינם בני אכילה, ולכן יש לומר שאין ללמוד אבר מן החי מקרא דבשר, וצריך גזירת הכתוב לאסור זאת באבר מן החי, אך בדבר בר אכילה שפיר יש ללמוד. [כל סימן זה נכתב כמעט בלא עיון כלל, ולא באתי אלא להעיר לב המעיין לעיין ולברר הדברים על מכוונם.]

הערות

דיונים בקושיית רע"א

ונשאר. (א) לכאורה יש מקום לחלק בין חוץ לירושלים לר' יוחנן ובין חוץ לעזרה לריש לקיש: חוץ לירושלים הוא מקום שמופקע לגמרי מאכילת קדשים קלים, ושפיר לא קדש הלחם, דאינו מתקדש אלא במקום הקדוש. אך חוץ לעזרה הוא לא מקום שמופקע לגמרי מאכילת קדשים קלים, ולכן גם אם זמנית יש צורך שהקרבת על כל חלקיו יהיה בתוך העזרה, סוף סוף ישנה שייכות עקרונית בין הקרבן ובין אותו מקום, וסופו ותכליתו של הקרבן להיאכל שם. ולכן ייתכן שלריש לקיש הלחם כן יתקדש אלמלא דרשת על בסמוך, ואכן ייפסל ביוצא. ולפי זה מיושבת קושיית רע"א. דאלמלא על בסמוך, הלחם היה מתקדש, אלא שהיה נפסל ביוצא. ודווקא בגלל על בסמוך, הוא לא מתקדש כלל ונידון כחולין גמורים. ואף שהקרבת נפסל ביוצא כשיוצא מהעזרה לפני זריקת הדם, אין בזה כדי להשוותו בהכרח לקרבן שנמצא מחוץ לירושלים.

(ב) ובאחרונים נאמרו מספר יישובים אחרים לקושיית רע"א. בשיעורי ר' דוד פוברסקי (פסחים סג, ב הערה תב) כתב ביישוב קושיית רע"א, שריש לקיש יעמיד באותן לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, שבהן מחד גיסא ניתן להבין שלא חל פסול יוצא, ומאידך גיסא לא מתקיים על בסמוך.⁸ אמנם עמד שם על כך שהאור שמח הוכיח שדווקא חל פסול יוצא בלשכות אלו. ויש להוסיף שלכאורה אין זה ברור כל כך שלשון 'חוץ לחומה' כוללת את הלשכות הללו, דניתן להבין שהן נידונות לפי פתחו, ואינן חשובות מחוץ לחומה. אלא הכותל החיצוני שלהם הוא החומה. וגם אין זה ברור שהלשכות לא חשובות סמוכות מעצם היותן פתוחות לעזרה. ומלבד כל זה, קשה להעמיס על פשטות הגמרא את ההבנה שמדובר דווקא באופן זה. ועוד, שאם הלשכות הן מקום גבולי, אזי לא ברור מניין לגמרא שריש לקיש אכן התכוון גם אליהן ופסל מדין על בסמוך, לעולם אימא לך שהוא לא התכוון אליהן והוא פסל רק מדין יוצא. וצ"ע.

(ג) באור שמח (ה' פסולי המוקדשין יב, טז) התקשה מדנפשיה בקושיית רע"א, והוסיף וציין שכבר עמד בזה רע"א. ותיירץ:

והנראה דהגמרא אזלא אף לראב"ש דסבר זריקה מקדשתו, ולא שחיטה, ובכ"ז ילפינן (מנחות מז, א) מקרא דאת האיל יעשה כו' על סל המצות דהכל מודים דבעי שיהא הלחם בשעת שחיטה, ופי' בתוס' (שם ד"ה שיהא) דבעי בשעת שחיטה שיהא בפנים, אם כן גבי תודה דילפינן מעל זבח תודה דבעי שיהא הלחם בשעת שחיטה בפנים במקום הכשר, ואם כן כיון דאינו קדוש עד שעת זריקה, אם כן עדיין אינו נפסל ביוצא. ובחוץ לירושלים טעמיה דכיון דהוא אינו במקום שתכליתו עומד לכך, דהא סופו להאכל בירושלים, ולכך בעי שיהא במקום שתכליתו עומד להיות שם, ותו מוכרח דלר' שמעון בן לקיש טעמו משום דעל בסמוך, דאם לא כן הא הוי במקום התכליתי שלו, ולא שייך לאמור נקדש לפסול, דאינו נפסל עד זריקת הדם, ודו"ק.

8. הובא גם בחידושי ר' שמואל רוזובסקי (פסחים סו"ס טז), בשם 'ראיתי מי שכתב'. וקרוב לוודאי שכוונתו לר' דוד, שהיה עמיתו בראשות ישיבת פוניבז' במשך עשרות שנים. ואולי לא הזכיר את ר' דוד בשמו משום שדבריו עדיין לא נדפסו לרבים באותה העת.

ומבואר בדבריו שמתרץ שנפק"מ לזמן שבין השחיטה לזריקה. שבזמן זה לראב"ש הלחם עדיין אינו מתקדש, ובכל זאת הוא צריך להיות בפנים מדין על בסמוך, דאם לא על בסמוך היה הלחם מתקדש אף שנמצא רק בירושלים ולא בעזרה, דסוף סוף ירושלים היא המקום התכליתי שלו. ומתחדש בסוגיה בפסחים שמכוח על בסמוך אין הלחם מתקדש, וחידוש זה אינו כלול בדין יוצא של הסוגיה בזבחים.

אמנם לכאורה קשה מאוד לומר שהגמרא אזלא אף לראב"ש, שהרי מלבד מה שהדבר לא נזכר כלל בגמרא, הגמרא באה לבאר את המשנה (מנחות עח, ב). והמשנה עצמה במקורה ממשיכה ואומרת: 'שחטה חוץ לזמנה וחוץ למקומה, קדש הלחם'. ומפורש לכאורה שהמשנה אזלא כרבי הסבור ששחיטה מקדשת את הלחם, ולא כראב"ש הסבור שזריקה מקדשת.

(ד) הרב מנחם זמבה הי"ד (בתשובה שנדפסה בשו"ת בזרע אברהם (לופטביר) ח, כג) כתב ליישב באופן אחר:

ונראה לפי דברי רשב"א ז"ל במנחות (נ, א) דאם נתקדש בחוץ ליכא פסול יוצא, דאינו יוצא, כיון שלא יצא מפנים. והוכיח כן מסוגיא, יעוין שם. וכ"כ במ"א מהא דסוכה (נ, א), ואכ"מ. וזה י"ל שיטת הגמרא דילן, דאלו היה מועיל קידוש כשהלחם בחוץ לא היה מיפסל ביוצא, שהרי לא יצא מפנים. וזהו דפירש הרא"ש ז"ל כי לקידוש בעינן מקום אכילתו, וע"כ חוץ לירושלים שאינו מקום אכילה, אף דלא היה מיפסל ביוצא, אינו יכול להתקדש. אבל בירושלים לריש לקיש דהוי מקום אכילתו, הוצרך להא דעל בסמוך.

ואולם לכאורה מה שכתב בשם הרשב"א במנחות נ' ע"א, אינו מופיע במיוחס לרשב"א שם. ואולי כוונתו לדברי המיוחס לרשב"א לעיל מינה (מנחות מז, ב ד"ה והקשה):

דכיון שהוא בחוץ בשעת זריקה אין הזריקה מקדשת אותם לפסול ביוצא, כדאמרינן גבי שחיטה (חוץ) [תוך] לחומה ולחמה חוץ לחומה לא קדש הלחם.

אמנם אי משום הא לא איריא, ואדרבה, לכאורה זו ראייה לסתור. דכמעט מפורש בדברי המיוחס לרשב"א שאלמלא הא דאמרינן לא קדש הלחם, דווקא היה חל בזה פסול יוצא. וברור שמה שכתב כדאמרינן וכו', כוונתו לדינא דעל בסמוך. ואם כן נראה שאלמלא דין על בסמוך, היה חל בזה פסול יוצא. וכן מפורש לכאורה בהמשך דבריו (שם נ, ב ד"ה עריכתן):

הכלי אינו נפסל ביציאת חוץ אלא מה שימדדו בו בחוץ יפסל מאחר שהכלי נמשח מקדש הנכנס בתוכו בחוץ (והרי) והוי כאלו יצא חוץ מקודש דנפסל ביוצא, **דמה לי מקודש בפנים ויצא חוץ ונפסל, מה לי מתקדש בחוץ, כמו כן נפסל.** ולכך לא היו מושחין כלי שמוודין בהם המנחות, כדי שלא יפסלו כשמוציאין אותן בחוץ, אלא חולין הוו ואינם נפסלין ביוצא. ולכך היה לישתן בחוץ, לפי שלא נתקדשו ליפסל ביוצא.

והעירני הרב הלל בן שלמה שליט"א שכוונת הרב זמבה להמשך דברי המיוחס לרשב"א שם:

נוכל לומר דאם היו מודדין בכלי שנתקדש בחוץ, דלא תפסל ביוצא, שאינו נקרא יוצא, ולכך כהן גדול מביא מתוך ביתו בכלי מקודש, **דאין פסול יוצא אלא למי שנתקדש בפנים ויצא לחוץ, אבל מי שנתקדש בחוץ, אין בו פסול יוצא.**

ויפה העיר. ומכל מקום, חזינן שהמיוחס לרשב"א מהנדז בדברים לכאן ולכאן, וכמבואר עוד למעיין בדבריו במקורם, ונראה שלא פסיקא ליה מילתא. ויש להוסיף שמפורש ברש"י (מנחות נט, ב ד"ה שתל) שדבר המתקדש בעודו מחוץ לעזרה נפסל ביוצא. וכן נראה מדברי התוס' (סוכה נ, א ד"ה ואי), שהקשו מדוע בסתמא דמילתא לא נפסלו מי ניסוך המים ביוצא, ותירצו: 'דאין כלי שרת מקדש בחוץ עד שיכנס לפנים'. הא לאו הכי, אין מניעה עקרונית לחלות פסול יוצא בדבר שהתקדש מחוץ לעזרה. וכדבריהם כתב גם בתוס' הרא"ש (שם ד"ה אי) ובתוס' רבינו פרץ (שם ד"ה אי). וכן נראה מדברי התוס' (זבחים כ, ב ד"ה קידש).

ולכאורה גם מה שכתב להוכיח מהגמרא בסוכה אינו מובן. נראה שכוונתו להוכיח מהאמור שם בנוגע לצלוחית דניסוך המים שחל בשבת: 'ואי מייתי

במקודשת – איפסילו להו בלינה'. ובכך נימקה הגמרא את הבאת המים בערב בשבת בצלוחית שאינה מקודשת. ואולי מזה הסיק הרב זמבה שליכא פסול יוצא בדבר שהתקדש מחוץ לעזרה. אך אם לכך הכוונה, יש להשיב, שכן לכאורה הסיבה שמילאו את המים מבעוד יום היא שבשבת אסור לטלטל מרשות הרבים אל המקדש שהוא רשות היחיד (כך נראה בפשטות, ולא מבואר להדיא במפרשים מלבד הרב קהתי על המשנה סוכה ד, י; ובהקשרים נוספים התבאר שיש איסור טלטול בהכנסת לולב או סכין שחיטה למקדש, ואכמ"ל). ולכן נראה שהיו מביאים את המים לעזרה מבעוד יום ודווקא אז הם התקדשו, ולפיכך אין בהם דין יוצא ואין הוה אמינא שייפסלו ביוצא, והבעיה היחידה בקידושם מבעוד יום היא הלינה. וכלשון המשנה (שם מח, ב): 'כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהיה ממלא מערב שבת חבית של זהב שאינה מקודשת מן השילוח, ומניחה בלשכה', ונראה שלשכה זו בעזרה הייתה. והדבר מוכרח מיניה וביה, שאם הלשכה לא הייתה בעזרה, לא היה צורך בכלי חול אלא גם בצלוחית מקודשת המים לא היו מתקדשים, וכמבואר בדברי התוס' הנ"ל שאין כלי שרת מקדש בחוץ. ובהכרח שבמילוי בערב שבת, המים הובאו לעזרה לפני כניסת השבת. וכן מבואר להדיא בסוף דברי התוס' (שם) ותוס' הרא"ש (שם) ותוס' רבינו פרץ (שם), שהקשו מדוע לא להשאיר את החבית מחוץ לעזרה ובכך למנוע פסול לינה, ותירצו זאת. ומעצם הקושיה מוכח שהחבית הוכנסה לעזרה, וזה גופא מה שקידשה להיפסל בלינה וביוצא. ואם כן, אין מכאן ראיה שדבר שהתקדש בקדושת הגוף מחוץ לעזרה אינו נפסל ביוצא.

ראיית מהרמ"ש מהירושלמי

מהירושלמי. בעניי לא מצאתי את הראיה בירושלמי (יומא ו, ו), וצ"ע. הנה לשון הירושלמי:

רבי ירמיה אמר: רבי לעזר שאל: פרים הנשרפין ושעירים הנשרפין שניטמו, מהו שיפסלו משם יוצא? מה צריכה ליה כרבי שמעון בן לקיש, ברם כרבי יוחנן פשיטא ליה; דאיתפלגון: השוחט תודה בפנים ולחמה חוץ לחומה, לא קדש הלחם; רבי יוחנן אמר: חוץ לחומת ירושלים, רבי שמעון בן לקיש אמר: חוץ לחומת העזרה. רבי שמעון בן לקיש כדעתיה, דאמר רבי אמי בשם ר"ש בן לקיש: בשר שלמים שיצא ואחר כך נכנס, ונזרק עליו מן הדם, כבר נפסל משם יוצא. אמר רבי יוסה: ואפילו כרבי יוחנן, צריכה ליה ירושלים אף על פי שאינה

תקלג

מחיצה לקדשי קדשים מחיצה היא לקדשים קלים. חוץ לחומת ירושלים אינה מחיצה לא לקדשי קדשים ולא לקדשים קלים. אמר רבי מנא: אינה מחיצה להן.

סימן נא – בענין פסח שלא בזמנו שלמים

סיכום

[ד"ה ירושלמי] בירושלמי נאמר ששלמים הבאים מחמת פסח כשרים בבמת יחיד, דפסח שלא בזמנו הוא כשלמים לכל דבר, ולכן אף שביסודו היה פסח, ופסח אינו קרב בבמת יחיד (דאינו נידר ונידב), מכל מקום שלא בזמנו הוא קרב בבמת יחיד. [ד"ה ותו] ועוד דנו בירושלמי מה דין עולה הבאה מחמת אשם, דגם כאן הדין הוא שאשם אינו קרב בבמת יחיד אך עולה קרבה, והשאלה היא מה דין עולה הבאה מחמת אשם. ופשוט מן הדא: זה הכלל, כל שנידב ונידב קרב בבמה, וכל שאינו נידר ונידב אין קרב בבמה. ומשמע דפשיט שאינה קריבה בבמה, וכן פירשו המפרשים. ויש להבין מה החילוק בין שלמים הבאים מחמת פסח לעולה הבאה מחמת אשם.

[ד"ה ובפשוטו] ונראה שהדבר מובן לאור מה שנחלקו אמוראים אם פסח שלא בזמנו בעי עקירה, בשונה מאשם שלכו"ע בעי עקירה כדי להיות קרב כעולה. *ונראה מזה שעיקר קדושת הפסח הוא להיות בזמנו פסח ושלא בזמנו שלמים, דאין קדושת הפסח מתהפכת לשלמים, אלא בעיקר קדושתו כלולה קדושת שלמים, ולכן אינו צריך עקירה לחד מ"ד, ולכן קרב בבמת יחיד. דנראה שהירושלמי קאי אליבא דמ"ד אינו צריך עקירה.

[ד"ה אכן] ויתירה מזו נראה שאפילו למ"ד צריך עקירה, גדרו שונה מאשם. דאשם לא הופקע כלל מליקרב אשם, וכששוחטים אותו לשם עולה הוא נאכל לכהנים מלבד אימוריו. ורק במותר אשם יש דין מיוחד שנעשה עולה. אך פסח שלא בזמנו, לכו"ע יש לו שייכות לשלמים, ואף אם נדרשת עקירה בשביל זה, עדיין גדרו שונה מאשם שבו גם עקירה לא תועיל. ונראה אפוא שהעקירה אינו להטיל שם שלמים, דזה כבר יש בו, אלא לדחותו משם פסח.

[ד"ה וכשדברתי] והגרמ"ק הביא סיוע לכך מהאמור בגמרא שמצאנו טפל חמור מן העיקר, דפסח לא בעי סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק ואילו מותר ידידה בעי. ודחתה זאת הגמרא, דפסח בימות השנה שלמים הוא ופרש"י דאינו

תקלד

טפל. ונראה שהכוונה שזה ממש חלק מעיקר הפסח. איברא, דשמא הסוגיה כמ"ד לא בעי עקירה.

[ד"ה והנה] והנה, בנוגע למחלוקת אי בעי עקירה, בגמרא בפסחים ובחולין נאמר שגם למ"ד לא בעי עקירה, בשנדחו הבעלים לפסח שני בעי עקירה, שעדיין הבהמה ראויה לפסח. ואילו ביומא לא אמרו כך. ושמא יש בזה מחלוקת סוגיות. אך החזו"א נקט שיש להתאים את הגמרא ביומא לפסחים וחולין, ולהעמיד את המחלוקת דווקא בשאינה ראויה עוד לפסח, ולפי זה אין ראיה לחילוק בין אשם לפסח, דגם פסח שייך לשלמים אלא אם כן הופקע מליקרב כפסח.

הערות

סברת החילוק בין פסח לאשם

ונראה מזה. דברי רבינו צריכים ביאור, דלכאורה זהו דבר משונה לומר שפסח מעיקרו הוקדש להיות שלמים. והרי ברור שמקדישי הפסח מתכוונים אך ורק לפסח, והדין דפסח שלא בזמנו שלמים הוא רק כאשר הפסח לא קרב בזמנו כראוי וכנדרש. ולכאורה קשה לומר שמציאות דיעבדית זו כלולה בעיקר קדושתו של הפסח, ושיש הבדל בין זה ובין המציאות של עולה שכלולה בקדושת האשם.

ונראה קצת להמתיק את הדברים, שהשייכות של פסח לשלמים היא גם כשלא אירע כל פסול בגוף הפסח, אלא רק נשחט שלא בזמנו. ובזה הוא שונה מאשם שאינו ראוי מצד עצמו לעולה, ורק מותרו הולך לעולה, וכגון שהפריש סכום כסף גדול והתכפר בחלקו. אשם הוא 'מחוסר מעשה' כדי להיראות לעולה, בשונה מפסח שכבר ראוי לעומד לשלמים, מלבד בזמן שחיטת הפסח.

סימן נב – בענין מחמר כלאחר יד

סיכום

[ד"ה ר"פ] בגמרא מבואר שיש במחמר כלאחר יד איסור דרבנן. ויוצא מזה שאף שבאדם עצמו האיסור בהוצאה כלאחר יד הוא מדרבנן, בכל זאת גזרו על בהמתו. ובתוס' משמע שבכרמלית לא גזרו על בהמתו, כיוון שבאדם עצמו אינו

תקלה

אלא מדרבנן. וכעין זה נאמר בגמרא במקום אחר ובהקשר אחר, שככל שבחברו פטור אבל אסור, בבהמתו לא גזרו רבנן, והמג"א התיר שבהמה תוציא משא בשבת בכרמלית מכוח זאת, ובמחצית השקל השיג עליו מהא דכלאחר יד אסור בבהמתו אף שבאדם עצמו אינו אלא מדרבנן. ונקט ששבות כמחמר חמורה יותר מסתם שבות דבבהמתו, משום שמחמר נעשה בצירוף האדם. אבל במהרש"א, ולפניו בתוס', מבואר שבכרמלית אין איסור מחמר, ולשיטתם צריך ביאור מה החילוק בין כלאחר יד שאסור לכרמלית שמוותר.

[ד"ה ולכאוי'] ונראה שיש לחלק ביניהם על פי מה שכתבו החלקת מחוקק והבית שמואל בביאור הדין דגט שנכתב ביד שמאל כשר, שאף שלעניין שבת לא מחשבא מלאכה, דבאמת גם בשמאל מיקרי כתיבה, ורק לעניין שבת פטור משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה וכלאחר יד אינו מלאכת מחשבת. ולפי זה תמוה לכאורה מה שדנה הגמרא לחלק בין מחמר כדרכו למחמר כלאחר יד, שהרי המלאכה נעשית על ידי בהמה, ולבהמה אין מחשבה וכוונה והיא לא שייכא כלל למלאכת מחשבת. ונראה שבאמת איסור מחמר הוא בהשתתפות מעשה האדם עם מעשה הבהמה, וכדדרשו בגמרא שזו מלאכה של 'אתה ובהמתך'. ומה שמועיל שינוי בהטענת הבהמה הוא לא בחלק של הבהמה אלא בחלק של האדם.

[ד"ה ונמצא] ונמצא שבמעשה הבהמה אין להקל כשנעשה כלאחר יד. ומיושב הקושי הנ"ל, מדוע בכרמלית הקלו וכלאחר יד החמירו. דבכרמלית יש חיסרון במלאכה עצמה וזה שייך גם בבהמה ולא רק באדם, ובשונה מכלאחר יד שהוא חיסרון בדרך עשיית המלאכה ושייך רק באדם.

[ד"ה אבל] באמת אין די בזה, דמבואר בתוס' שיש שני איסורים בבהמה בשבת, דכשהיא עושה בעצמה מלאכה אסור משום עשה דלמען ינוח, וחוף מזה כשמחמר אחריה עובר על לאו דמחמר. ולפי מה שהתבאר נמצא שרק הלאו נעשה קל יותר כשנעשה כלאחר יד, שהוא בשיתוף האדם והבהמה, ולא העשה שכולו בבהמה. ועל כרחך צריך לומר שגם בעשה שכולו בבהמה, יש משמעות לכלאחר יד. דהמלאכה במהותה מוגדרת על פי דרכה ולא כלאחר יד, ומהות זו צריכה להתקיים רק בבהמה. ורק המחשבה עצמה של מלאכת מחשבת היא דין שלא יכול ולא צריך להתקיים בבהמה. ואם כן, הדרא קושיה לדוכתה, מדוע בכלאחר יד החמירו ובכרמלית הקלו. ויש לקיים את הדברים לפי מה שכתב

הפני יהושע דבעשה דשביתת בהמתו לא נאסרה הוצאה שהיא מלאכה גרועה, והובא במנחת חינוך. אלא שקשה לחדש דברים שאינם מבוארים בגמרא.

[ד"ה אמנם] אמנם בפשיטות יש לומר ששבות דכלאחר יד חמורה משאר שבותים, דבשאר השבותים יש חיסרון בעצם המלאכה, ובכלאחר יד החיסרון הוא רק באופן עשייתה ולא במלאכה עצמה. וכעין מה שכתב הר"ן ששבות דמלאכה שאינה צריכה לגופה חמורה משאר השבותין, וכן כתבו הפמ"ג והמשנ"ב בנוגע לחולה שאין בו סכנה, שהותרה עבורו שבות מלבד מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכן כתב המשנ"ב בכמה מקומות והקשרים.

[ד"ה ושו"ר] ושוב ראיתי שאין מדברי התוס' הכרח לומר שמחמר בכרמלית לא גזרו. דאמנם התוס' כתבו שמוכח מהסוגיה שירושלים הייתה רשות הרבים, אך לא ברור שכוונתם לומר שאלמלא כן היה מותר מחמר, אלא ניתן להבין שהם רק מדייקים מעצם לשון הגמרא שאומרת שבמחמר נהי דאיסורא דאורייתא ליכא, איסורא דרבנן איכא. ומוכח שבסתם הוצאה בירושלים יש איסור דאורייתא. ולעולם מחמר אסור גם בכרמלית. אלא שמדברי המהרש"א משמע שבאמת היה מותר בכרמלית (ומה שכתב כדמוכח בפרק המוצא תפילין, *לא ידעתי כוונתו, וכנראה יש חיסרון בדבריו וצריך להוסיף 'וירושלים היה רשות הרבים' ועל זה קאי מה שכתב כדמוכח פרק המוצא תפילין).

[ד"ה ועיקר] ולא הבנתי היטב את עיקר דברי החלקת מחוקק והבית שמואל הנ"ל, שכתיבה בשמאלו חשובה כתיבה אך אינה מלאכת מחשבת. דלכאורה יש לומר בפשטות שכתיבה בשמאל אינה חשובה מלאכה, מבלי להגיע למלאכת מחשבת. ובאמת שזו גם כוונתם, ורק כתבו מלאכת מחשבת כדי להסביר מנלן שרק מלאכה כדרך עשייתה חשובה מלאכה. ומכל מקום אפשר לפרש אחרת, שהמלאכות נלמדות מהמשכן ושם לא עשו את המלאכות כלאחר יד. וכן כתב הב"י בשם ספר התרומה, שאם נאמר שגם בשמאל מיקרי כתיבה לענין תפילין, יתפרש הפטור בשבת משום דממשכן ילפינן. אלא שדעת ספר התרומה נוטה יותר שכתיבה בשמאל אינה חשובה כתיבה, עיין שם. ושוב הראוני בפירוש המשנה לרמב"ם שכתב על כתיבה בשמאל שאינה כתיבה אלא רושם, וזה נוטה לשיטת הפוסלים גט שנכתב בשמאל. וצ"ע בכל זה.

הערות

הפניית המהרש"א לפרק המוצא תפילין

לא. אף ר' יוסף זרקא בספרו עוד יוסף חי התקשה בדברי המהרש"א, וכתב (פסחים סו, א ד"ה תו'):

חפשתי בכל פרק (המוציא) [המוציא] תפילין ולא ראיתי שהזכירו שם איסור מחמר כלל אבל הוא בפי' מי שהחשיך אהא דתנן מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור ופריך עלה והלא מחמר הוא והתם בר"ה קאי אבל אין זה מוכרח דקושטא קאמר ואף אי הוה קאי בר"ה או בכרמלית שפיר מצי למפרך והלא מחמר גם מסתמיות דברי הפוסקים משמע דמחמר נוהג בכל דוכתא ולשון הרמב"ם בפי' המשניות שם ומ"ש מניחו על החמור בתנאי שיניחו על החמור בשעת הלוכו כו' עד שיגיע לפתח ביתו ויטלנו כו' משמע דבכל העיר יניחנו על החמור בשעת הלוכו כדי שלא יעשה הנחה וכשיחזור לילך מחזירו עליו כמו שעשה בר"ה אלמא דאיסור מחמר נוהג אף ברה"י וצ"ע.

ויעוין עוד בצל"ח (פסחים סו, א ד"ה ועל מה) שהקשה על הבנת המהרש"א בדברי התוס'.

סימן נג – בהא דהזאה שבות ואינה דוחה את השבת

סיכום

[ד"ה כתב] הרמב"ם כתב שאין מזים על טמא מת שחל שביעי שלו בשבת, ואפילו כשי"ד בניסן חל ביום ראשון ומשמעות הדבר שיפסיד פסח. והרמב"ם בזה לשיטתו שאין שוחטין וזורקין על טמא מת בשביעי שלו. והרמב"ם ממשיך ומבאר שהעמידו דבריהם משום שהיום שבו אסור בהזאה משום שבות הוא י"ג בניסן, ואינו זמן הקרבן. וכעין זה נימק את הדין דהפורש מהערלה כפורש מן הקבר, שגם בזה העמידו דבריהם לטמאו אף במקום כרת דפסח. והרמב"ם הוכרח לטעמים אלו לבאר מאי שנא מאונן ומצורע שלא העמידו דבריהם

תקלח

במקום כרת. ולכאורה קשה מתיקון איזמל למילה, שהעמידו. ויש לומר דשאני התם, שאין כרת במי שמאחר את המילה ביום אחד.

[ד"ה ועדיין] ועדיין קשה מחתיכת יבלתו והרכבתו והבאתו מחוץ לתחום, שאינן דוחות את השבת לר' עקיבא דקיי"ל כוותיה. והרי זה כבר ממש בזמן הקרבן. ויש לומר שבאלו הנימוק הוא דהיה אפשר לתקן מאתמול, וכפי שר' עקיבא אומר במשנה, והקושי מתעורר רק בגזירה על מי שלא יכול היה לתקן מאתמול, דהיינו הטמאים הנ"ל, ובכללם גר שלא היה עליו אתמול שום חיוב.

[ד"ה אפס] אולם יש קושי אחר, דבגמרא מבואר להדיא שהעמידו דבריהם גם בזמן הקרבן וכשאי אפשר היה לתקן מאתמול. דנאמר שטמא מת שחל שביעי שלו בשבת בי"ד בניסן, אינו מזה. ואמנם הרמב"ם פסק שאין שוחטין וזורקין על טמא מת בשביעי שלו וכנ"ל, ולשיטתו הוא שינה את המקרה, [ד"ה עכ"פ] אך סוף סוף רואים כאן שחכמים מעמידים דבריהם אף בזמן החיוב. וגם אם לעניין שחיטה על טמא מת הרמב"ם לא קיבל את דברי הגמרא, סוף סוף לעניין סמכות ודרך חכמים להעמיד דבריהם במקום כרת, לכאורה אין סיבה לנטות מהגמרא.

[ד"ה ונראה] *ונראה שהגמרא סבורה ששוחטין וזורקין לא רק על טמא מת, אלא גם על טמא גמור שעדיין לא טבל ויטהר לערב. ונמצא שההזאה אינה מכשירה לשחיטה וזריקה, אלא דווקא לאכילה. וזמן האכילה עדיין לא הגיע, ולכן גם בזה מתקיימת ההגדרה העקרונית של הרמב"ם, שחכמים העמידו דבריהם דווקא כשזמן החיוב לא הגיע.

*ועוד נראה שאין קושי אפילו לפי הו"א שהועלתה בגמרא, שדין זה אמור אף למ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שלא טבל. דיש לומר שטמא אינו כלל בחיובא דפסח, וכדביארו שמהאי טעמא גם לר' אליעזר אין מכשירין דוחין שבת. ושוב דמי לשלא בזמנו, שחכמים העמידו דבריהם.

[ד"ה והנה] והנה, הרמב"ם כתב דאע"פ שאין שוחטין וזורקין על סתם טמא מת אחר הזאה, מכל מקום בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה, שוחטין וזורקין עליו אחר הזאה. ולפי זה משכחת לה שההזאה בערב פסח תועיל לפסחו. ואין זה תימה שהרמב"ם לא כתב זאת, דאין דרכו להעתיק אלא מה שמפורש בגמרא. והוא כלל זאת בנימוק שכתב.

[ד"ה והנה] והנה, הרי"ף כתב בהא דעקרו מצוות שופר ולולב ומגילה כשחל בשבת, שהוא בצירוף הא דלא בקיאין בקביעת דירחא. ולשיטתו יתיישב היטב מה שהקשו תוס' אמאי לא ביטלו מילה בשבת, דשם בקיאין בכך שזה היום השמיני. [ד"ה אבל] אכן קשה מסוגיין, שביטלו הזאה משום שבות, והרי הזאה היא בהכרח בזמן הבית, ואז כן היינו בקיאים בקביעת דירחא, כשבמקדש עצמו קידשו את החודש על פי הראייה. [ד"ה אבל] אכן לדברי הרמב"ם ניחא היטב, דהזאה שאני שעניינה רק קודם שהגיע זמן חיוב הפסח. אך בשופר ולולב ומגילה שכבר הגיע זמן חיובם, שפיר כתב הרי"ף שלא היו מבטלים אלמלא הצירוף דהא דלא בקיאין בקביעת דירחא.

הערות

שחיטת פסח על טמא שידוע שלא ייטהר בערב

ונראה. (א) לכאורה יש קושי גדול בדברי רבינו. דהא גם למ"ד ששוחטין וזורקין על טמא גמור, זה דווקא בתנאי שיטהר בערב, אך אם אין באפשרותו להיטהר בערב, לכו"ע אין שוחטין וזורקין עליו. דהוא אינו ראוי לפסח לא ביום ולא בלילה.

(ב) איברא, דלכאורה קושי זה מתחיל כבר בהבנת דברי הגמרא (סט, ב), דנאמר שם שלר' אליעזר שוחטין וזורקין על טמא שרץ, וההזאה היא רק לאכילה, ואכילת פסחים לא מעכבא, ולכן אינו מתיר להזות בערב פסח שחל בשבת. הרי שאפשר להימנות על חבורה אף כשיודע מראש שישאר טמא ולא יאכל מן הפסח בערב. ולא ברור מה משמעות ההימנות הזאת, אם הוא לא שוחט ולא אוכל ולא עושה שום דבר. ובהכרח צריך לומר שיש משמעות להימנות מצד עצם הבעלות על הקרבן, אף אם אין אפשרות לאכילה, וכך צריך לומר גם בדעת רבינו.

קושי בהחשבת טמא ב"ד בניסן כמי שאינו בזמן הקרבן

ועוד. לכאורה הסבר זה אינו מתיישב היטב בדברי הרמב"ם, שהרי הרמב"ם הדגיש את האבחנה בין טומאה ב"ג בניסן לטומאה ב"ד בניסן. ואי איתא שגם

תקמ

טומאה ביי"ד בניסן חשובה 'אינו כלל בחיובא דפסח', אזי אין מקום לאבחנתו של הרמב"ם בין היום שבו חל איסור ההזאה ובין יום הקרבת הקרבן. וצ"ע.

סימן נד – בענין תשלומין לדחוי מחמת טומאה

סיכום

[ד"ה תוס'] התוס' הקשו על מ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכן על טמא מת בשביעי שלו, שלשיטתו המעשה דאנשים טמאים לנפש אדם היה בהכרח באנשים שלא יכלו להיטהר בליל ט"ו, דהיינו שיום י"ד בהכרח לא היה היום השביעי והאחרון לטומאתם, ואם כן למה לי קרא שאין עושים את הראשון. ותירצו דאצטריך לאשמועינן שחייבים בפסח שני, דלא תימא דשני תשלומין לראשון ושרק מי שהיה ראוי לראשון עושה את השני כדאמר לגבי חגיגה. ובשאגת אריה תמה מהמבואר בגמרא שעולא מצד אחד סבור ששוחטין וזורקין על טמא שרץ, ומצד שני סבור שכל שהיה טמא בראשון אינו מקריב שוב, ולכאורה צירוף שתי חוליות אלו של הסוגיה אינו תואם לדברי התוס'.

[ד"ה ולענ"ד] ונראה שיש לחלק בין פסח לחגיגה. דכיוון שעולא סובר ששוחטין וזורקין על טמא שרץ, נמצא שעצם טומאתו אינו דוחהו מעשיית פסח, אלא רק טומאה שנשארת בלילה ומונעת מאכילת הפסח. דמתנאי הפסח שיישחט לאוכליו דווקא, וטמא שלא יטהר לערב הוא בגדר אנוס ולא בגדר גברא דחויא. וזאת בשונה מטמא שאינו מביא חגיגתו, שבוזה ליכא דינא דאיש כפי אכלו, והפסול הוא מהותי לגברא, ושפיר לא שייך בו תשלומין לחגיגה.

[ד"ה אמנם] אמנם בגמרא בחגיגה מבואר כהשאגת אריה, דלמדו שם מפסח לנזיר ונראה שהוא הדין לחגיגה הדומה לנזיר לעניין זה שאין חובת אכילה לבעלים ויש פסול מהותי בגברא, ובשונה מהחילוק שהתבאר.

[ד"ה ויש] ויש לומר שגמרא זו אתיא כמ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אף על פי שראוי לטבול ולאכול בערב. דמזה חזינן שהטומאה פועלת פסול בגברא, שאינו בתורת הבאת פסחו אף שיכול לאכול בערב. ואילו המתבאר לעיל הוא בדעת עולא הנ"ל.

[ד"ה ואמנם] אמנם אי אפשר לומר כן, דמבואר בגמרא שלמ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, הדין הוא שטמא שלא נטהר חייב כרת. ומוכח שאין פטור על הגברא, אלא רק חובת היטהרות שמעכבתו מלקיים חיובו בפסח. ועיין במנחת ברוך. [ד"ה ומ"מ] ומכל מקום ניתן להבין שמחד גיסא הפסול הוא מהותי והגברא דחויא, ומצד שני יש חיוב לצאת מגדר גברא דחויא, דאין זה פטור אלא אונס. [ד"ה אבל] אבל למ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ורק טמא מת בשישי שלו פסול, שפיר יש לומר שאין בזה דחייה כלל אלא רק אי-יכולת לאכול, ולעולם שני תשלומין ראשון, ומה שיש תשלומין לטומאה הוא משום שהגברא אינו דחוי וכפי שהתבאר.

סימן נה – בהא דחגיגה אינו דוחה שבת וטומאה

סיכום

[ד"ה פסחים] בגמרא דרשו מקרא ד'יחגותם אותו' שרק פסח דוחה שבת, ולא חגיגה. ובתוס' ביארו דהיינו שמקריבים אחרי שבת, ולאפוקי ההבנה שאמרינן כל דלא חזי בראשון לא חזי בשני, דהא יומא הוא דקא גרים ואין פסול בגברא. ולגרסתנו בגמרא (בשונה מגרסת התוס'), אפשרות התשלומין מוזכרת להדיא כנימוק לכך שחגיגה אינה דוחה שבת. ונראה שזהו טעמא דקרא, המבאר את הדרשה הנ"ל. וכן מופיע נימוק זה בר"ח וברש"י וברמב"ם. ובתוס' הקשו על גרסה זו: (א) הרי הדין הזה נלמד מדרשה. (ב) הגמרא אמרה שמדלא דחי שבת, טומאה נמי לא דחי. ואם הטעם לכך שלא דחי שבת הוא אפשרות התשלומין, הלימוד משבת לטומאה תמוה, דהא בטומאה אין תשלומין למ"ד כולם תשלומין לראשון, דיש פסול בגברא. ובמנ"ח האריך בזה.

[ד"ה ולכאוי] ולכאורה יש ליישב בפשטות, דהסיבה שחגיגה אינה דוחה טומאה היא שחיוב חגיגה תלוי במצווה ראייה, וכדדרשינן כל שישנו בביאה ישנו בהבאה, ובנוגע לראייה לא שייך שהטומאה תידחה, דלא אשכחן דחיית טומאה אלא בקרבנות, ולא בשאר מצוות המוטלות על הציבור. וכיוון שטמאים אינם בראייה, ממילא אינם בחגיגה, ואין צריך ללמוד מהא דחגיגה אינה דוחה שבת. [ד"ה והא] ומה שלמדו בגמרא את אי-דחיית הטומאה מאי-דחיית השבת, הוא רק *במצב שהציבור טהור אלא שהכהנים או כלי השרת טמאים. שגם בזה

תקמב

נאמר הדין דטומאה הותרה בציבור. ובזה הו"א דחגיגה דוחה טומאה, וקמ"ל שלא. דבזה נדרשת הדרשה, הואיל והגברא לא נפסל, ורק יומא קא גרים.

[ד"ה ובאמת] ובאמת שיש לתמוה על מה שהקשו התוס' על גרסתנו. דהא כשהגברא טמא, לא שייך שידחה טומאה, דהא ליתיה בראייה. ונראה דדעת התוס' שמכיוון שמצוות ראייה מעכבת את החגיגה, גם היא חשובה חלק מקרבן ציבור שקרב בטומאה. דכל מה שמעכב את הקרבן, הותר בטומאה. וקצת יש להביא ראייה לתפיסה עקרונית זו מהאמור שהפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, ואף שהאכילה אינה מעכבת את הקרבן, ומצד עצמה לא הותרה בטומאה, וכמבואר בגמרא שאם נטמא הציבור אחרי השחיטה אין אוכלים, דבאכילה לא נאמר הדין שטומאה הותרה בציבור. ועל כרחך מה שהותר לאוכלו אינו משום שאכילה עצמה הותרה, אלא משום דבעינן פסח הראוי לאכילה. [ד"ה אבל] וכל זה לדעת התוס', אך ר"ח ורש"י והרמב"ם נקטו שבכל מקרה לא עמד על הפרק להתיר ראייה בטומאה, ולכן קאי רק הדין דכהנים וכלי שרת טמאים, שבו בעינן לילפותא מדאינו דוחה שבת וכנ"ל. ואין זה דוחה לפסח הבא בטומאה, ששם כבר קאי חיוב הבאת פסח, ולא דמי לנידוננו שעד שלא חלה חובת ראייה לא חלה גם חובת חגיגה.

[ד"ה ומה] *ומה שהקשו התוס' עוד, שגם פסח יש לו תשלומין בשני ואפילו הכי דוחה שבת, הוא תמוה מאוד לכאורה, דהא ציבור אין נדחים לשני.

הערות

העמדת דברי הגמרא בעניין אי-דחיית הטומאה בכגון שהציבור טהור והכהנים או הכלים טמאים

במצב. לכאורה יש בזה דוחק, אחר שדברי הגמרא נאמרו בסתמא ובפשטות משמע שמירי גם במצב של ציבור טמא.

מקורות והרחבה לדיון במה שכתבו התוס' שיש תשלומין לפסח

ומה. (א) אחרונים רבים הקשו כקושיית רבינו על התוס': הגבורת ארי (יומא ו, ב ד"ה ועוד ק"ל [בגליון]), הצלי"ח (פסחים עו, ב ד"ה גמרא חמשה), הרשי"ש (פסחים שם ד"ה ועוד פסח), הנצי"ב (מרומי שדה פסחים שם ד"ה והתוס'), הבית שערים (או"ח שיז, יא), השפת אמת (פסחים שם על תוד"ה ה"ג), המקדש דוד (קדשים כו, א ד"ה עוד כתב), ואחרון חביב מחותנו אהובו של רבינו, הגרי"ש אלישיב (הערותיו יומא נא, א ד"ה דהרי רוב; פסחים שם ד"ה והנה על). ואף בתוס' הר"ש על אתר מבואר כדברי התוס'.

(ב) ובמקדש דוד (שם) ובהערות הגרי"ש (יומא שם) יישבו שכוונת התוס' לתשלומי יחיד ולא לתשלומי ציבור, אף שהקשר הדברים הוא בציבור. דהיינו, ההבנה הרגילה היא שכוונת התוס' לומר שדין תשלומין הוא סיבה לכך שפסח לא ידחה שבת, דהיינו שכאשר פסח חל בשבת יעשו כל ישראל פסח שני. והרי הדין הוא שאפילו הכי דחי שבת, ומכאן ראיה שגם בחגיגה עצם דין תשלומין אינו סיבה שלא ידחה שבת. ועל זה הקשו האחרונים בצדק, שציבור אין נדחים לשני. אולם ניתן להבין שכוונת התוס' לומר שמכיוון שיחיד שלא עשה פסח ראשון נדחה לשני, ממילא אי אפשר לומר באופן מוחלט שזמנו של פסח הוא רק י"ד בניסן. ולכן כאשר י"ד בניסן חל בשבת, אין כאן התנגשות מוחלטת. ואף שבפועל ההתנגשות היא כן מוחלטת, דאם לא יעשו בשבת לא יעשו בכלל, מכל מקום עצם הקביעות העקרונית של זמן נוסף לפסח מפחיתה ממוחלטות ההתנגשות.

(ג) אולם בהערות הגרי"ש (פסחים שם) דחה את התירוץ הזה (ויש שם ערבוב בין דברי הגרי"ש לדברי העורך מדנפשיה, וכמדומה שנשמט מהעורך חלק מהשיעור ולכן השלימו בשם עצמו ולא בשם הגרי"ש, אף שהדברים במקורם נאמרו על ידי הגרי"ש). והסיבה שדחאו היא שהתוס' המשיכו והקשו על גרסתנו, דהא איכא למ"ד שאין תשלומין לחגיגת ט"ו, אם היו הבעלים טמאים ביום ט"ו. ואם כן אי אפשר לומר שחגיגה אית לה תשלומין. ועל כך הקשה הגרי"ש שלכאורה יש כאן 'גלגל החוזר' בלשונו. דהיינו, שאם באנו לומר שחגיגה תדחה שבת משום שאין לה תשלומין, אזי בפועל היא תבוא בשבת ויהיו לה תשלומין כל שבעה. ואם באנו לומר שמכיוון שיש לה תשלומין היא לא

תקמד

תדחה שבת, אזי מכיוון שלא קרבה בשבת לא יהיה לה תשלומין כלל. ועל הגלגל החוזר' הזה השיב הגריש"א: 'וצ"ל דסוף סוף צריך להתיר לו להביא בטומאה, כיוון דאם לא תתיר לו לא יהיה לו דרך של תשלומין'. ובכך הסביר את טענת התוס' שלמ"ד אין תשלומין לחגיגה היא צריכה לדחות שבת, אף שהדבר יביא לכך שיהיו לה תשלומין.

(ד) ולפי זה הוא התקשה, שאם הסברה היא שאם לא תתיר לא יהיה לו דרך של תשלומין, נמצא שהתשלומין המדוברים אינם עניין עקרוני ותיאורטי, אלא עניין ממשי במקרה המסוים הנידון. ולפי זה אי אפשר לתרץ שבפסח הכוונה לתשלומין באופן עקרוני ותיאורטי ליחיד שהפסיד פסח ראשון, אלא בהכרח הכוונה למקרה דידן של פסח שחל בשבת או בטומאה, והנידון הוא על כל ישראל שהם רבים, ולא על יחיד. ולכן דחה את התירוץ הזה.

(ה) ולכאורה ניתן לקיים את התירוץ של המקדש דוד והגריש"א. דלכאורה מה שהקשה הגריש"א שזהו 'גלגל החוזר', ניתן ליישבו מבלי לעבור מהמישור התיאורטי למישור של הנידון המסוים הזה. דהיינו, שאמנם אחר שדוחה יש תשלומין, אך די בכך שבטומאת בעלים אין תשלומין כדי להגדיר את החגיגה כמי שבאופן עקרוני יש לה רק תאריך אחד, שאם הוא מתבטל הכל מתבטל, ודי בזה לקבוע שתדחה, ולא חיישינן 'לגלגל החוזר'. דמה שמתחדש אחרי שקבענו שדוחה שבת, הוא כבר לא חלק מהחישוב. וכמו שכאשר אדם נותן צדקה לעני הוא לא מתחשב במצבו אחר הצדקה אלא במצבו לפני הצדקה.

סימן נו – בענין מליחה לצלי

סיכום

[ד"ה ר"פ] בגמרא התירו לצלות מולייתא (בשר ממולא בבשר אחר), ואף שהבשר בולע דם מהבשר שלידי, דכבולעו כך פולטו. והסמ"ג מבאר שאין צורך במליחה כלל במקרה זה, שהרי דם האיברים שלא פירש הוא מותר, והדם שפירש נפלט ונופל ואינו חוזר ונבלע. וכתב שלפי זה, טעם ההיתר אינו עניין

תקמה

למקרה שבו צולים תרנגולת או אווז חלולים, שבזה ייתכן שדם ייפול מלמעלה למטה על בשר, וייתכן שיצלו יפה מלמעלה אך לא מלמטה, ואז הדם ייבלע בבשר שלמטה ולא ייפלט ממנו. ולכן נכון שמי שבא לצלות עוף שלם ימלחנו מבחוץ ומבפנים. עכ"ד. והובא בב"י, והרמ"א פסק כחולקים הסבורים שאין חילוק בין עופות חלולים לשאר בשר.

[ד"ה ושיטת] ועל שיטת הסמ"ג צ"ע מהיתר המולייתא, ומדוע שם אין חשש כזה. ואפשר שבממולא, על כרחך צולוהו כל צרכו עד שהבשר שבפנים יהיה נצלה, אז ודאי שהבשר החופהו מבחוץ נצלה היטב ופולט כל מה שבלע, מה שאין כן בעופות חלולים. ומכל מקום זה דוחק, דמנלן לחדש כל זה.

[ד"ה ותו] ועוד קשה, דבגמרא אמרו לסייע להיתר המולייתא מהא דלר' יוסי הגלילי נותן את כרעיו ובני מעיו של הפסח לתוכו, מאי לאו משום דאמרין כבולעו כך פולטו, שאני התם דאיכא בית השחיטה דמחלחל ומידב דייב. ועכ"פ לפי ההוה אמינא שלא מתחשבים בבית השחיטה, תיקשי עדיין הרי לר' עקיבא הסבור שנותן כרעיו ובני מעיו חוצה לו, נמצא שהקרבן הוא חלול, ומדוע לא החמירו בו כחומרת הסמ"ג הנ"ל. וכן קשה מהלב קורעו ומוציא את דמו, לא קרעו אינו עובר עליו, והרי הלב חלול ודומה לעופות חלולים, ולמרות זאת סומכים על כבולעו כך פולטו. וכן כתב הפר"ח שמדין הלב מוכח שאין חילוק בין בשר רגיל לעופות חלולים. ועיין במה שכתב הכנפי יונה (לבעל המעיל צדקה) ביישוב שיטת הסמ"ג.

[ד"ה והנראה] והנראה בזה, שאין חילוק בין ממולאים לחלולים, וסומכים על כבולעו כך פולטו, אלא שזה רק בדיעבד ולא לכתחילה. וכן הא דהלב שלא קרעו קורעו לאחר שחיטה, היינו בדיעבד, דלכתחילה מבואר בהדיא דהלב קורעו ומוציא את דמו. ואדרבה, מכאן ראייה שלכתחילה אין לסמוך על כבולעו כך פולטו בדבר חלול. ונראה שכל חומרת הסמ"ג היא רק לכתחילה, וכלשונו: 'נכון למי שרוצה לצלות וכו' שימלחנו'. והטעם לכך שזה רק חששא בעלמא הוא שדם שבישלו דרבנן, ולכן בדיעבד מיקלים בספקו. מיהו בסמ"ג משמע שהפטור בדם שבישלו נובע מכך שהוא נקרש ואינו ראוי לזריקה, ומשמע שכל זמן שהוא לח, אפילו לאחר בישולו הוא מדאורייתא. וגם יש לומר הוי ספק ספיקא: שמא הדם לא פירש מהצד העליון, ואם תמצא לומר שפירש, שמא נצלה כהוגן מהצד התחתון ופלט כולו.

[ד"ה ולהפוסקים] ולפוסקים המתירים לכתחילה לצלות מולייתא ועופות חלולים, יקשה לכאורה מדין הלב שלכתחילה צריך לקורעו. [ד"ה וא"כ] ואפשר לומר על פי מה שכתב האחיזר שדם הנפש הוא דם מן החי ואסור משום יוצא מן החי, ואסור מן התורה אפילו בישלו. ואפשר שגם בתוך הלב מתקבץ דם הנפש ולכן חמיר טפי. ויש לפלפל.

[ד"ה ולפמשי"כ] ולפי מה שהתבאר שהסמ"ג מחמיר רק לכתחילה, מובן היטב הדין שאת הפסח צולים לכתחילה לר' עקיבא חלול ולר' יוסי הגלילי ממולא. דיש לומר שבפסח אי אפשר למולחו קודם צלייתו, ואף שבתוס' מבואר שאפשר למולחו, בצלי"ח דן לומר שאי אפשר משום שמליח כרותח, והוה ליה כצלי מחמת דבר אחר. ואף אם לא נאמר כהצלי"ח, יש בעיה אחרת במליחה שצריך הדחה לפנייה ואחריה, ולכאורה אסור להדיח את הפסח. דנהי דתנן סכין את הפסח, היינו דווקא במי פירות ושמן ולא במים. ונראה שאיסור המים הוא אפילו במשהו, וכן כתב המאירי שאיסור המים אינו משום הפגת טעם ולכן אין חילוק בין רב למעט. והתוס' צ"ל דסברי שיכול לנגבו היטב, או שלא סברו שמים חמורים משאר משקים (ולכאורה בכל אופן צריך הדחה לבית השחיטה משום דם בעין).

[ד"ה והנה] והנה, לפי האמור יש להעיר לכאורה שדם של פסח שנוטף על הבשר אסור מן התורה מטעם אחר, לפי מה שכתב הרמב"ם דנטף מן הרוטב על החרס וחזר על הבשר, ייטול את מקומו, משום שאינו בשר צלי. ואם כן גם הדם הנוטף אסור מטעם זה. אמנם דברי הרמב"ם מתמיהים מאוד לכאורה, דבגמרא מבואר שמדובר בצלי רותח, והוה ליה צלי מחמת דבר אחר. ובצלי"ח נדחק בדעת הרמב"ם, והוצרך להגיה את דבריו. ואם כן אין קושיה על הסמ"ג, דאולי אין הוא סבור כרמב"ם בזה. ובמקום אחר כתב הסמ"ג שכאשר נטף, הבעיה היא צלי מחמת דבר אחר. ואיך שהוא, הדם אינו אסור משום כעין בישול, דאם היה אוסר, גם כבולעו כד פולטו לא היה מועיל. ועדיין צ"ע בכל זה.

[ד"ה שוב] שוב מצאתי דברים נחמדים ביישוב דעת הרמב"ם בעניין נטף, בקהלת יעקב (לבעל המשכנות יעקב). וביאורו השני הוא דנטף נפסל מדין מריקה ושטיפה, עיין שם, ועל פי זה יש לפלפל במה שכתבתי לעיל, וקיצרתי.

סימן נח – בענין אם אין שיריים אין קומץ

סיכום

[ד"ה הרמב"ם] הרמב"ם פסק שאם אין בשר אין דם, ואם זרק את הדם כשאין מבשר הקרבן, לא הורצה. ובנוגע למנחות פסק דאם אין שיריים לא יקטיר את הקומץ, ואם הקטיר הורצה. *והכרעות אלו קשות מדברי הגמרא שתלתה את שני הנידונים זה בזה. והכס"מ כתב שכדברי הרמב"ם כן הוא בתוספתא, והלח"מ הקשה שבתוספתא שלפנינו ליתא, ובמקום זה תירץ שהרמב"ם פסק כר' יוסי שאמר רואה אני את דברי ר' אליעזר שבדיעבד הורצה, וסובר הרמב"ם שר' יוסי התכוון רק למנחות ולא לזבחים. והלח"מ נדחק בפירוש הסוגיה לפי זה.

[ד"ה מיהו] ועכ"פ טעמא בעי, מאי שנא מנחות מזבחים. ובאור שמח ביאר שבמנחות, בקומץ עצמו יש אכילת מזבח, והקטרתו היא כאימורים. וכמו שבזבחים די שישאר כזית מהאימורים כדי שיזרוק את הדם, כך במנחות מתקיים כזית זה בקומץ עצמו. ודברים אלו מתבארים היטב על פי מה שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש שהקומץ והלבונה הם עצמם דם ואימורים. וקרוב לזה כתב האחיעזר.

[ד"ה אך] אך לפי זה צ"ע, למה לא יקטיר לכתחילה, דומיא דקרבן שנותר ממנו כזית. וייתכן לבאר זאת על פי מה שכתב רש"י בכמה מקומות שזריקת דם אינה אלא להתיר אימורים למזבח ובשר לאדם, ואם אין לא זה ולא זה, זריקה למה. וחיסרון זה קיים בקומץ למרות הסבר האור שמח, דכשאין שיריים הקומץ אינו מתיר שום דבר, לא למזבח ולא לאדם. ואפשר שחיסרון זה הוא רק לכתחילה ולא דיעבד. דעכ"פ קרינן ביה ועשית עולותיך הבשר והדם. ודומיא דנטמאו או יצאו, שאם זרק הורצה בדיעבד.

[ד"ה ואם] ואם כנים הדברים, דלכתחילה בעינן שיהיה הדם מתיר שיריים ובדיעבד הורצה גם כשלא התיר, יש לומר שבקומץ אמנם יש תורת שיריים, אבל אין תורת דם שבו מתירה את תורת שיריים שבו בהקטרה, ולכן לכתחילה בעינן שיריים ממש.

[ד"ה כ"ז] כל זה לפלפל על פי דברי האור שמח, אבל בפשוטו הדברים מתמיהים מאוד, שהרמב"ם יפסוק נגד המפורש בסוגיין שזבחים ומנחות הושוו. ופירוש הלח"מ דחוק, כמו שהעיר בליקוטי הלכות. ובחזו"א הגיה בלשון

תקמח

הרמב"ם, באופן שבאבוד ושרוף גם במנחות לא הורצה, וכן תפס בליקוטי הלכות.

[ד"ה והנני] ובחידושי הגר"ח מבריסק שנדפסו במכונת יד, הקשה על האמור בירושלמי שהנפקא מינה לשאלה מאימתי קומץ מתיר שיריים (משמשלה בו האור או משתיצת האור ברובו) היא בשנתנו על האישים והפריחתו הרוח. דמדוע תלו בזה, הרי הנפקא מינה הפשוטה היא מתי מותר לאכול את השיריים. ואמר הגר"ח שבקומץ יש שני דינים: גם מתיר, כמו דם של זבח; וגם תורת הקטרת אימורים. ומאי דבעי למימר שמשיצת האור יתיר השיריים, זה אמור דווקא בדין המתיר שבו ולא בדין האימורין שבו (אך התוס' שם לא כתבו כן), ואם כן עדיין יהיה אסור לאכול את השיריים, ולכן הנפק"מ היא דווקא בהפריחתו הרוח. עכ"ד. והדברים נחמדים ונעימים.

[ד"ה אלא] אך לכאורה לשון הירושלמי אינה נוטה להבנה זו, דנאמר שם שבהפריחתו הרוח נתכפרו הבעלים ויצאו השיריים מידי מעילה. הרי דלא מיירי בהיתר אכילת השיריים, אלא בכפרת הבעלים. אמנם מפרשי הירושלמי כתבו שיצאו שיריים מידי מעילה היינו שהותרו באכילה, וזה מתאים לדברי הגר"ח, אך מה שאמרו נתכפרו בעלים זה עדיין קשה. ואפשר שנקט לשון הפריחתו הרוח משום יצאו מידי מעילה.

[ד"ה ועיקר] ועיקר לשון 'נתכפרו הבעלים' קשה, לפי מה שכתב הרמב"ם שבמנחות אין זריקת דם לכפר עליו. וצריך לומר שהכוונה שיצאו הבעלים ידי חובת נדרם. ועוד אפשר שמכל מקום מקופיא מכפרים, כמבואר בגמרא דאית בהו דינא דכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. [ד"ה והנה] ואם בהקטרת אימורים יש כפרה ככפרת שיורי מצווה עכ"פ, שפיר יתפרש נתכפרו הבעלים האמור בירושלמי על דרך שפירש הגר"ח שכל זמן שיש בהם דין הקטרה בתורת אימורים, עדיין לא נתכפרו הבעלים.

הערות

יישובים נוספים לסתירה ברמב"ם

והכרעות. יעוין בספר המפתח (הל' פסולי המוקדשין א, לא) שצינו לאחרונים רבים שעסקו בקושי זה.

תקמט

סימן נט – בענין טומאת התהום

סיכום

[ד"ה פסחים] בגמרא דנו אם הותרה טומאת התהום בתמיד. והוקשה לרש"י דמאי נפק"מ, הרי בלאו הכי טומאה בציבור הותרה או דחוויה. ותירץ שנפק"מ למ"ד דחוויה, שצריך לאהדורי אטהרה כל היכא דאפשר, ומפאת היתר טומאת התהום אין צורך לאהדורי אטהרה. ומשכחת להיתר טומאת התהום אפילו לפני זריקת הדם, כמבואר בגמרא. אכן ברמב"ם מבואר שבנודע לו על טומאת התהום לפני זריקה לא יזרוק לכתחילה, ורק בדיעבד אם זרק הורצה. ולפי זה חזרה קושיית רש"י, שבדיעבד בכל מקרה הורצה גם אלמלא דין טומאת התהום. ובחזו"א הוכיח מזה שכאשר רוב הציבור והכהנים טהורים ואפשר לעשות בטהרה – אם עשו בטומאה לא הורצה אפילו בדיעבד, דכיוון שאפשר בטהרה אין תורת דחייה. *והוא דין חדש. ובירושלמי מבואר לכאורה שגם בכהאי גוונא, בדיעבד הורצה. וצ"ע.

[ד"ה והי'] והנה, שיטת הרמב"ם שיש שני דינים בטומאת התהום: (א) כל שלא נודעה הטומאה עד אחר הקרבת פסחו או קרבנות נזיר, דינו כאילו היה בטהרה ממש, אפילו נודע אחר כך בבירור שהיה טמא. (ב) מהלך ברגליו והמת שבתהום היה ברוחב הדרך, אף שמצד הסברה ודאי שנטמא, מכל מקום כיוון שיש אפשרות שעבר בצד הדרך ולא נטמא, מקריב לכתחילה פסחו וקרבנות נזיר אפילו אחר שנודע לו שעבר שם.

ובטעם הדין השני כתבו החזו"א והגר"ח מבריסק דכל שלא נודע לו בוודאות שנטמא, עדיין שם טומאת התהום עליה. ואם כן, האיבעיא דטומאת התהום בתמיד היא בכהאי גוונא. דמצד טומאה בציבור היה צורך להדר אטהרה, ומצד טומאת התהום מותר לעשות לכתחילה ואין צורך להדר אטהרה. אמנם לפי זה יקשה מדוע השמיט הרמב"ם את מסקנת הדיון, שאכן הותרה טומאת התהום בתמיד. ולכן נראה כמו שכתב החזו"א שאין לדין טומאת התהום נפק"מ לכהן המקריב תמיד, דדין טומאת התהום אינו אלא להכשיר גברא הזקוק לדין טהרה, ולא להכשיר את העבודה, שהיא אינה תלויה בדיעתו. ולפי זה הנפק"מ היא רק בדיעבד, ובזה בלאו הכי הורצה מדין קרבן ציבור. אך לפי זה יקשה מה הנפק"מ בבעיא דטומאת התהום בתמיד.

[ד"ה ולעני"ד] ונראה שיש חילוק בין טומאה בציבור לטומאת התהום. דבטומאה בציבור, מכל מקום טמא מקרי אלא שהותר לעשות בטומאה, אך טומאת התהום דינה כטהרה גמורה מדאורייתא עד שעת ידיעת הטומאה. וכן מבואר להדיא בירושלמי שכאשר רוב ציבור עושים פסח בטומאת ציבור, הפסח גם נאכל, אך אם עושים אותו בטומאת התהום שהתגלתה רק אחרי הזריקה, הפסח אינו נאכל, דחשיב כנזרק בטהרה גמורה ונטמאו אחרי כן, שבזה הדין הוא שאינו נאכל.

[ד"ה ומעתה] ומעתה שיש לומר שזו גם המשמעות של הבעיא דטומאת התהום בתמיד. ובתמיד, הנפק"מ בין טומאה בהיתר לבין טהרה היא לרב חסדא שאמר תמיד תחילתו דוחה את הטומאה ולא סופו, ופרש"י שסופו היינו הקטר חלבים ואימורין. ובתוס' ישנים פירשו שדווקא כשנזרק הדם בטהרה אין האימורים קרבים בטומאה. ולזה יש נפק"מ בין טומאה בציבור לטומאת התהום.

[ד"ה ואם] ואם כנים הדברים, מיושבת השמטת הרמב"ם, דהוא פסק כרבה ולא כרב חסדא, דהיינו שתמיד בין תחילתו ובין סופו דוחים את הטומאה. ומה שלא הביא את דין הירושלמי, ייתכן שהוא משום שבירושלמי הדין לא נפשט. [ד"ה ובחזו"א] ובחזו"א מבאר שהרמב"ם לא השמיט את הבעיא דטומאת התהום בתמיד, אלא כללה במה *שכתב בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ו, וסבר שהוא הדין בקרבן יחיד, עיין שם דברים עמוקים מאוד.

הערות

טומאה הותרה או דחוייה בקרבן ציבור כשרוב הכהנים טהורים ובכל זאת נעשה בטומאה

והוא. (א) לא ברור לי מדוע הוא דין חדש. ואנא עבדא לפום ריהטא כך הבנתי. שלא הותרה או דחוייה הטומאה אלא במקרה של רוב ציבור, הא לאו הכי, קם דינא דכהן שעבד בטומאה עבודתו פסולה, וכפי שכתב גם הרמב"ם (הל' ביאת המקדש ד, א): 'טמא שעבד במקדש חילל עבודתו', ולא נראה כלל שהדברים מוגבלים דווקא לקרבנות שאין קבוע להם זמן.

(ב) וכן כתב בפשטות בהערות הגריש"א (פסחים פא, א ד"ה רש"י):
רש"י ד"ה בתמיד כל השנה אליבא דמאן דאמר טומאה דחוייה היא בציבור.
ובאמת היה אפ"ל בגוונא דהיו כל כלל ישראל טהורים ורק הכהן טמא, דבכהאי
גוונא לא שייך הותרה ודחוייה, ולזה איבעי אי מהני ריצוי הציץ.

(ג) ושם הוסיף וכתב:
ואולם רש"י נקט הכי, כיון דבהמשך הגמרא משמע דאיירי בטומאה דדחי,
והיינו ברוב טמאים בקרבן ציבור.

ונראה שכוונתו לאמור בהמשך הסוגיה:
אמר רבה: קל וחומר, ומה במקום שלא הותרה לו טומאה ידועה – הותרה לו
טומאת התהום, מקום שהותרה לו טומאה ידועה – אינו דין שהותרה לו טומאת
התהום?

(ד) אך לכאורה אין בזה מנוח, דהא גופא קשיא, מדוע הגמרא העמידה את
דין טומאת התהום בתמיד דווקא בכהאי גוונא 'שהותרה לו טומאה ידועה',
וכדמסבר הגריש"א 'והיינו ברוב טמאים בקרבן ציבור'. וצ"ע.

דברי הרמב"ם בעניין טומאת התהום בקרבנות שאינם פסח ונזיר

שכתב. בשו"ת עמק הלכה (א, מד) התקשה בזה:
ודברי הרמב"ם פ"ד מהלכות ביאת המקדש ה"ו שנראה דטומאת התהום
הותרה בכל הקרבנות אפילו בקרבן יחיד, תמוהים מאד מש"ס ערוך הנ"ל,
דמאי קא בעי ר"י בתמיד אם בכל הקרבנות הותרה אפילו בקרבן יחיד מכ"ש
דבתמיד ג"כ הותרה ומדוע יגרע תמיד מקרבן יחיד, ועיין שירי קרבן על
הירושלמי פסחים פרק הנ"ל שהתפלג על הרמב"ם בזה, ועיין בכ"מ שכתב דגם
להרמב"ם ל"ה רק דחוייה בקרבן יחיד עיין שם.

סימן ס – בענין שבירת עצם בפסח

סיכום

[ד"ה כתב] כתב הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין: כל עצמות הקודש שאין בהן מוח אינן טעונות שריפה, חוץ מעצמות הפסח. ובהל' קרבן פסח ביאר את הטעם לכך, דגם אחרי זמן אכילת הפסח קיים איסור לשבור בו עצם, ולכן שורפים את העצמות כדי שלא יבואו לידי תקלה. וכבר השיגו הראב"ד, שאין דבריו תואמים לאמור בגמרא שהשריפה היא רק בעצמות שמצאן חלוצות, דשמה שימשו נותר.

[ד"ה והנה] והמשנה למלך תמה, באילו עצמות מדבר הרמב"ם. אם בשיש בהן מוח, טעונות שריפה משום המוח, דאי אפשר לשוברן ולהוציאו והוה ליה נותר. ואם בשאין בהן מוח, אין בהן גם איסור שבירת עצם, כמבואר ברמב"ם שאין חייבים עליהן ומהסוגיה נראה שגם איסור דרבנן אין. והאור שמח הסביר שמדובר בעצם שאין בה מוח, אלא שהיה עליה כזית בשר, וקיי"ל בנוגע לקרבן שהיה כשר ונפסל, שסגי בכך שהייתה לו שעת הכושר וכבר יש בו משום שבירת עצם. ומה שכתב הרמב"ם שעצמות שאין בהן בשר אין איסור לשוברן, הוא רק בעצמות שמעולם לא היה בהן לא מוח ולא כזית בשר מבחוץ. זה תורף דברי האור שמח.

[ד"ה ולכאוי] ולכאורה תמוה, היכי משכחת ליה עצמות שמעולם לא היה עליהן כזית בשר. ובגמרא בחולין משמע שהעצם היחידה שזה מתקיים בה היא ארכובה, ובה יש הרבה מוח. ואולי מכל מקום יש עוד עצמות קטנות שאין עליהן בשר. ועוד אפשר שבעיני שעת הכושר בשעת זריקה, ולא שהסירו מהעצם את הבשר בין שחיטה לזריקה, אך סתימת לשון הרמב"ם לא משמע כן. וצ"ע.

[ד"ה ומאי] אמנם קשה טובא לפירוש הרמב"ם שמפני התקלה היינו תקלת שבירת עצם. דבגמרא הקשו על רב מרי שאמר שעצמות ששימשו נותר מטמאות את הידיים, מכך שכל עצמות הקדשים אינן טעונות שריפה מלבד פסח, והבינו דהיינו עצמות שיש בהן מוח ובגלל זה שורפים אותן. ואי סלקא דעתך שימוש נותר מילתא היא, עצמות קדשים נמי. ותירצו שמדובר בשמצא את העצמות חלוצות. והרי להרמב"ם זה מתפרש כפשוטו, בלי קשר לנותר, וזה דין רק בפסח משום החשש לשבירת עצם.

[ד"ה ולעני"ד] וייתכן שהדבר תלוי במחלוקת אביי ורבא מדוע אין נמנים על מוח שבעצמות, אף שאפשר להוציאו על ידי גחלים: לאביי משום פקע ולרבא משום הפסד קדשים. ופרש"י שפקע היינו חשש לשבירת עצם במקום אחר בעצם. ומשמע שרבא לא חושש לכך. ולפי זה, ברור שלאביי אי אפשר לומר שעצמות נשרפות מחשש שיבואו לשוברן, דבשריפה עצמה קיים חשש כזה. אך לרבא דלא חושש לפריעה, שפיר יש לפרש את הברייתא כפשוטה, ששורפים מחשש לשבירת עצם, ובשריפה עצמה לא קיים חשש כזה. והרמב"ם פירש את הברייתא לפי ההכרעה כרבא שהלכה כמותו מאביי. ומכל מקום יש בזה דוחק, דלפי זה יוצא שרב נחמן בר יצחק וגם רב זביד שפירשו את דין העצמות הנ"ל אתו כאביי, ושלושתם הוו רבים ביחס לרבא.

[ד"ה ובאמת] ובאמת מוכרח שהרמב"ם פוסק כרבא ולא כאביי, דלכאורה יש קושי גדול בדברי אביי: הרי גם אם לא נוציא את המוח, בסופו של דבר העצם תישרף, וכאמור קיים שם אותו חשש לשבירת עצם. אך אין זה קשה, דאביי בדבריו מפרש את דברי רבי, ורבי עצמו סבור שהייתה לו שעת הכושר ונפסל אין בו משום שבירת עצם.

[ד"ה אבל] אבל הרמב"ם פסק שאין נמנים על מוח שבקולית, ושהייתה לו שעת הכושר ונפסל יש בו משום שבירת עצם, וששורפים את העצמות בסוף. ובעל כרחנו הסיבה לכך שאין נמנים על מוח שבקולית אינה מטעמא דאביי אלא מטעמא דרבא של הפסד קדשים בידיים, דלזה מהני שפיר הנחה עד זמן שריפתו, שאז כבר אין איסור להפסיד קדשים אלא להיפך מצווה לשרוף נותר. ומוכרח שהרמב"ם פוסק כרבא, וכמו שנתבאר (אך אפשר דבמדורה גדולה כשכל העצם בתוך האש אין חשש לפקיעה, ובשונה מהנחת גחל להוצאת המוח).

סימן סא – בענין גגין ועליות לא נתקדשו

סיכום

[ד"ה פסחים] בגמרא אמר רב גגין ועליות לא נתקדשו, ופרש"י בין גגי ירושלים לקדושת ירושלים, בין גגי לשכות העזרה לקדושת עזרה. וזה מתבאר להדיא מכך שהגמרא הקשתה על רב מאכילת פסחים על הגגות, ותירצה שרק אמרו הלל על הגגות, וכן הקשו מגגות העזרה ותירצו. הרי שדברי רב אמורים

תקנד

בין על העזרה ובין על ירושלים. ובאור שמח הביא קושיית העולם מדתנן ששורפים נותר על גגותיהן, והרי מבואר בגמרא שצריך לשרוף נותר במקום אכילתו, לרש"י מדאורייתא ולתוס' מדרבנן גזירה אטו קדשי קדשים. ומכוח זה העלה האור שמח בדעת הרמב"ם שבאמת גגין ועליות נתקדשו בקדושת ירושלים, *ונדחק בביאור הקושיה מפסח. ועכ"פ, ברש"י ובר"ח מבואר שאין חילוק בין ירושלים לעזרה.

[ד"ה ונראה] והנה, הצ"ח חידש דנהי דגגין ועליות לא נתקדשו בעצמותם, מכל מקום נתקדשו ממילא מחמת שהם פתוחים לקודש, וכלשכות הפתוחות לקודש. וביאר לפי זה את דברי הרמב"ם, יעוין שם. ובמנ"ח הקשה עליו, שהרי בסוגיין מדובר גם לעניין טומאה, שבזה לא נתקדשו הלשכות. ועוד השיג על מה שכתב הצ"ח שהחלונות ועובי החומה פתוחים לקודש, שהרי הם פתוחים גם לחול ולא רק לקודש. ועכ"פ בגגות ירושלים שפתוחים מכל צדדיהם לאוויר ירושלים ולעניין אכילת קדשים קלים, יציבא מילתא כדברי הצ"ח. ואין לומר שהגגות פתוחים גם כלפי מעלה לאוויר הרקיע שהוא חול, דהא על אוויר זה עצמו אנחנו דנים לדונו כקודש מכוח היותו פתוח לאוויר ירושלים. [ד"ה והא] ולפי זה יש *להעמיד את האמור בגמרא ש'גגין הללו אין אוכלים שם קדשי קדשים', דווקא בשפתוחים גם לחול.

[ד"ה אלא] אלא שהמנ"ח השיג עוד וטען שכל דין פתוחות לקודש לא נאמר אלא בעזרה ולא בירושלים, כמבואר במשנה במעשר שני בנוגע לבתי בד שחלקם בפנים וחלקם בחוץ, שאין זה משנה להיכן הם פתוחין, ובכל אופן מכנגד החומה ולפנים כלפנים, מכנגד החומה ולחוץ כלחוץ. והרמב"ם פסק על פי הירושלמי לחומרא שאין אוכלים שם מעשר שני (והיינו כדין חוץ לירושלים), אך גם אין פודים שם מעשר שני (והיינו כדין מעשר שני בתוך ירושלים שאינו נפדה). וכתב התו"ט שדווקא בעזרה קיימת דרשה המרבה את הפתוח לתוכה ולא בירושלים.

[ד"ה אכן] *אכן בטעמא דאין בירושלים דין פתוחות לקודש קודש, נראה שזה משום שקדשים קלים נאכלים 'במקום טהור', דהיינו טהור מטומאת מצורע. ומכיוון שכאמור, דין הפתוחות לקודש הוא רק לאכילה ולא לטומאה, לכן לא מתקיימת בזה מציאות של 'מקום טהור מטומאת מצורע', ואין לאכול שם מעשר שני וקדשים קלים. [ד"ה ולפי"ז] ואף שבמעשר שני לא נאמר 'מקום טהור', התורה כללתו עם קדשים קלים ויש לומר שדין אחד להם.

ולפי זה תתיישב קושיית האור שמח משריפת נותר על הגגות. דבאמת הגגות *התקדשו בקדושת ירושלים, ורק לאכול בהם אי אפשר, משום דפתוחות לקודש לא מהני לשלח משם מצורעים. ונכון לפלפולא, אף שיש להשיב הרבה ולפלפל. ויעוין עוד בעניינים אלו בספר עבודת לוי.

הערות:

הדחקים בהבנת האור שמח בגמרא בפסחים

ונדחק. בנוגע לשיטת האור שמח בסוגיין, יעוין בהערות לסימן הבא.

קושי בהעמדת דברי הגמרא בגגות שפתוחים אל מחוץ לירושלים

להעמיד. לכאורה יש בהעמדה זו קושי גדול: (א) פשטות הגמרא לא משמע כן. (ב) הציור של גג בירושלים שפתוח אל מחוץ לירושלים הוא לכאורה רחוק מאוד. הרי ירושלים מוקפת חומה, וממילא כל בית שאינו צמוד לחומה הוא פתוח לחלל ירושלים. ואם כן, צריך להעמיד דווקא באופן דביתו בקיר החומה ובחומה הוא יושב, באופן שגג הבית שווה בגובהו לפסגת החומה, ובכך הוא פתוח לשטח שמחוץ לחומה. וזה לכאורה ציור רחוק.

חילוק בין העזרה לירושלים לעניין דין מקומות חיצוניים הפתוחים אליהן

אכן. (א) לעיל מינה, כשהציג רבינו את דברי התוי"ט, הוא ציין לדרשת הגמרא (זבחים נו, א):

9. בסוגיה זו עסקתי במאמרי: אכילת קרבן פסח על גגות בתי ירושלים ובבתי קומות, האוצר יד (ניסן תשע"ח) עמ' קה-קלג. חלק מההערות של הסימן הנוכחי והסימן הבא הועתקו משם ונערכו לצורך התאמתן למסגרת הנוכחית (המאמר כולו, וכן שני מאמרים נוספים שכתבתי בסוגיה זו, לא הוכנסו לספר זה, משום שהספר התארך, וכן משום שלסוגיית גגין ועליות יש השלכות רבות, ואכילת קרבן פסח היא רק אחת מהן).

תניא: לשכות בנויות בחול ופתוחות לקדש, מנין שהכהנים נכנסין לשם ואוכלים שם קדשי קדשים ושירי מנחה? תלמוד לומר: 'בחצר אהל מועד יאכלוהו', התורה ריבתה חצירות הרבה אצל אכילה אחת.

וקצת צ"ע שציינה כחלק מדברי התו"ט, שהרי התו"ט עצמו לא הזכירה כלל, ורק כתב:

וצריך לחלק בין ירושלים למקדש. ולומר דכשקדשו מתחלה ירושלים כך קדשו וכשקדשו המקדש כך קדשו.

(ב) ומכל מקום, לעיקר דמילתא יוצא שקיימת דרשה מיוחדת דווקא לרבות חצרות הרבה, ולא קיימת דרשה לרבות לשכות שמחוץ לירושלים ופתחיהם לתוכה. ולכאורה די בזה כדי לקבוע שדין קדושת הלשכות לא נאמר אלא בעזרה ולא בירושלים, וכבר אין צורך בנתינת טעם דמקום טהור מטומאת מצורע, דגם אלמלא טעם זה, אין לנו בו אלא חידושו. וכדפרש"י (זבחים שם): 'חצרות הרבה – במקום קדוש בחצר אהל מועד'.¹⁰ וריבוי זה אינו שייך כלל לירושלים, הן משום שהוא לא נאמר עליה, הן משום ש'חצרות הרבה' ישן בתוך ירושלים עצמה, ואין בריבויין כדי להכליל מבנים הפתוחים לירושלים בכלל ירושלים. וכעין זה כתב באבני נזר (יו"ד תנ, ז) בנוגע למקום הפתוח להר הבית, וכעין זה כתב בשו"ת מהרי"ט (ב, יו"ד ד"ה והיה אפשר) בנוגע למקום הפתוח לבית כנסת ולבית מדרש, ודון מינה ומינה ואוקי באתרין. ויעוין בלשון רבינו בסוף הסימן: 'ונכון לפלפולא אף על פי שיש להשיב הרבה ולפלפל'.

דוחק בהבנה שגגין ועליות התקדשו והאיסור לאכול בהם נובע מסיבה אחרת

התקדשו. מלבד האמור לעיל, לכאורה ההבנה שהגגות התקדשו אינה מרווחת בלשון הגמרא: 'גגין ועליות לא נתקדשו'. דיוצא שהם דווקא כן התקדשו, ורק חסר בהם דינא דמקום טהור מטומאת מצורע.

10. ובתורה תמימה (ויקרא ו, ט הערה ט) כתב בביאור הדרשה דחצרות הרבה: 'יתכן דמדייק כפל לשון במקום קדוש בחצר אהל מועד, דהא חצר אהל מועד הוא מקום קדוש, ולכאורה לא היה לו לכתוב זאת בלשון 'יתכן' וכדבר הנכתב מדעתו, דהם הם דברי רש"י.

סימן סב – עוד בענין גגין ועליות

סיכום

[ד"ה בתשובת] נאמר בגמרא: גגין ועליות הללו, אין שוחטים שם קדשי קדשים ואין אוכלים שם קדשים קלים. על כך הקשה השואל בשו"ת הרשב"א, אפילו למ"ד גגין ועליות לא נתקדשו, מי גרעי משאר העיר שנאכלים שם קדשים קלים. והרשב"א הסכים לדברי השואל, ותיקן את הגרסה, שאין שוחטים שם קדשים קלים ואין אוכלים שם קדשי קדשים, אך קדשים קלים אכן נאכלים שם. *ובאור שמח תמה, דאי באת לדון מצד ירושלים, הלא גגי ירושלים לא נתקדשו כמבואר בגמרא.

[ד"ה ולכאורה] *והנה, בשילה היו אוכלים קדשים קלים בכל הרואה, ולאור זאת ניתן להבין שכך היה הדין גם בירושלים אלמלא חומתה וקידושה. וחומת ירושלים הגדירה את מה שבתוכה כמחנה ישראל ואת מה שמחוץ לה כמחוץ למחנה ישראל, ואף אם רואים ממנו את ירושלים, דמה שמחוץ לירושלים אינו בכלל המקום אשר יבחר ה'. ולפי זה היה אפשר באופן עקרוני לאכול קדשים קלים בגגות ירושלים, שהרי החומה לא מיעטה אותם, ונשאר בהם דינא דכל הרואה. אלא שהם התמעטו על ידי המחיצות שמתחתיהם. וברור שהמיעוט אינו מעצם זה שלא רואים מהם את המקדש, דאי משום הא אין צורך בלימוד מיוחד, וזה נובע מעצם גדרי דין הרואה, דמקום שאינו רואה אינו בכלל הרואה. ולכן בהכרח שהמיעוט הוא בגלל המחיצות שמתחתיהן. ומעתה יש לומר שמיעוט זה קיים דווקא בגגות ירושלים, שבהם המחיצה התחתונה של אותם גגות מפסקת והוה ליה חילוק רשות בינם לבין המקדש, ואין זה בכלל דינא דכל הרואה. אך לא בגגות העזרה, שבהם אין שום מחיצה המפסקת, *מלבד בנייני בית המקדש, ולכן פשיטא דגגות העזרה לא גרוע משאר ירושלים. *ומכל מקום נראה רחוק שהרשב"א יתכוון לדין הרואה כשלא הזכירו כלל, וגם אין זה ברור שמחיצה המפסקת אף שעדיין רואה אינה בכלל כל הרואה. וצ"ע בזה.

[ד"ה ונראה] *ונראה בכוונת הרשב"א, שכשם שאוויר העזרה כעזרה – וכדכתבו תוס' שאם לא כן כל דם שאינו על רצפת העזרה ייפסל ביוצא – כך אוויר ירושלים כירושלים, ורק גגין ועליות אינם בכלל ירושלים. אבל גגין ועליות שבעזרה, פשיטא שהם בכלל ירושלים, שהרי אין שם חילוק רשות מחוץ לבנייני העזרה, וכמו שירושלים נתקדשה משום שהיא סביבות המקדש, כך גגין

ועליות שבעזרה נתקדשו משום שהם סביבות המקדש, ובשונה מגגין ועליות שבירושלים שרשותם מחולקת מלבד בנייני בית המקדש.

הערות

שיטת האור שמח בביאור דברי הרשב"א

ובאור. האור שמח כתב שתי דרכים בביאור דברי הרשב"א, ולכאורה בשתייהן יש קשיים.

(א) בדרכו הראשונה, כתב לחלק בין קדשים קלים דעלמא ובין פסח. דבשעת היתר הבמות הותר להביא קדשים קלים בכל במה שהיא, מלבד פסח, שאינו בא אלא בבמות ציבור. ולפי זה ניתן לחלק ביניהם גם לגבי קדושת הגג. דבזמן היתר הבמות אפשר לעשות במה על גג, כמבואר בתוספתא (זבחים יג, טו) ובירושלמי (מגילה א, יא), וניתן להבין שבשעת איסור הבמות נאסרו כל הבמות שמחוץ לירושלים, אך בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים לא חל שינוי, והגג עודנו ראוי וקדוש. לעומת זאת, פסח 'דגם בעת היתר הבמות לא היה ראוי להיאכל בכל ערי ישראל, רק במקום הקרוב לבמת צבור, לכן יתכן כי נתקדשה כל ירושלים לא נתקדשו גגין ועליות, ותו אינו נאכל פסח בגג ועליה'.

(ב) ואולם, האור שמח כבר עמד בעצמו על הדוחק שבקישור בין אפשרות ההקרבה בבמת יחיד בשעת היתר הבמות ובין קדושת הגג לאכילה עליו בזמן איסור הבמות, וכתב בקצרה: 'אמנם תמיה לחדש דבר כזה'. ובאמת נראה ברור שאיסור ההקרבה בבמות מאז שנבנה המקדש חל גם בירושלים, ולא רק בבמות שמחוצה לה. ומכיוון שכך, לכאורה אין ללמוד מדיני הבמות דבר וחצי דבר לזמן איסור הבמות. ועוד הוסיף האור שמח שמדברי הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות י, ה) נראה שאין חילוק לעניין זה בין פסח לשאר קדשים קלים. ואמנם הדברים אינם מחייבים את הרשב"א, אך האור שמח דן שם בדברי הרמב"ם והרשב"א בחדא מחתא.

(ג) ולכן המשיך האור שמח והעלה דרך נוספת ליישב את דברי הרשב"א :
יתכן דבאמת אויר עזרה כעזרה, יעוין (פ"ה) [פ"א] משגגות במשנה למלך, אורך
בזה. רק בעזרה והיכל, שמצוה לבנות בית, והכל בכתב מיד ד' השכיל, ואסור
להוסיף על הבנין בלא קידוש – נתקדש רק העזרה ואויר שבתוכה, וגגה לא
נתקדש. אבל ירושלים, אטו לא נתקדש אוירה? וכלום יש שיעור לגובה הבתים?
ואם יגביהו הבתים עד רום רקיע, מי לא קדוש כל האויר שבתוך הבית? מה
מקום יש לומר דגג לא נתקדש? וכן עליה, הא מאויר ירושלים הוא, וכלום צריך
לאכילת קדשים קלים בית? אטו בשוק מי לא מצי לאכול? ואיך שייך לאמר
דהאויר של הגג לא נתקדש, ולאמור דרק האויר שבתוך הבית קדשו? זה מפליא
המעייין.

בהסבר זה, תלה האור שמח את קדושת הגגין והעליות בכך שיש פרטים
מדויקים לבניין המקדש, ופרטים אלה הם שמגדירים גם את הקדושה. ולכן
בירושלים, שאין לגביה מגבלות על אופן הבניין, גם הגגין והעליות קדושים.
נראה שסברת האור שמח היא שבפשטות אין לחלק בין קרקע ובין בתים
ועליות, ולכן כאשר מצינו שגגין ועליות לא נתקדשו, יש לראות זאת כחלק
מהמכלול של פרטי בניין המקדש. ומכיוון שפרטים אלו לא נאמרו בירושלים
בכללותה, גם אי-קדושת הגגין והעליות לא נאמרה בה. וכך הסביר האור שמח
את דברי הרשב"א.

(ד) ובנוגע לגמרא בפסחים שממנה קשה על הרשב"א, כתב האור שמח :
וצריך לדחוק בשמועה דהכי מקשה, דדא פשיטא דגם פסח נאכל בלא בית כלל,
רק בכל זאת דרשו בית על חבורה קאי, ודרשו (פסחים פ"ה ע"ב עיין רש"י שם)
חוצה תן חוצה, ופירש רבינו¹¹ ששתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד צריכה
כל חבורה לעשות היקף, והוי כל חבורה בבית אחד. אם תאמר דבעזרה וכיו"ב
אין גג בכלל בית, אם כן גבי פסח שהיו חבורות הרבה אוכלות פסחים בגג אחד,
אשר מפני זה אמרו הלילא פקע איגרא, שהרבה פסחים היו אוכלים חבורות
הרבה בגג אחד – אם כן אין מתקיים בבית אחד יאכל בחבורה חדא, שגג ועליה
אינו בית, והוי רק כמו אויר, ותו הוי כשתי חבורות אוכלין כאחד, דההיקף אינו

11. רמב"ם (הלי קרבן פסח ט, ג).

מועיל להקרא שיהיה הפסח נאכל בבית אחד, אם לא שאוכלים בבית אז מועיל ההיקף, שחוץ להיקף הוי חוץ לבית אבל הפסח נאכל גם בגג ועליה, רק שאינם אוכלים שם חבורות הרבה. ודוק.

מבואר בדבריו שהגמרא לא התכוונה לפסול את עצם האפשרות לאכול פסח על הגג, אלא דווקא את האפשרות לאוכלו בשתי חבורות זו לצד זו. דבזה צריך לעשות היקף לכל חבורה, והגמרא הבינה שאם גגי העזרה לא נתקדשו, אזי ההיקף שיתבצע בגגי ירושלים לא יועיל להבדיל בין החבורות, ואף שגגי ירושלים כן התקדשו. ומה שאמרה הגמרא שגגין ועליות לא נתקדשו לא קאי על אותם גגין שעליהם אוכלים את הפסח, אלא על גגות העזרה, שמהם יש ללמוד שהמחיצה לא מועילה.

(ה) אולם האור שמח כבר הרגיש בדוחק שבהסבר זה. ובאמת נראה שיש בהסבר זה קשיים גדולים מאוד: ראשית, לכאורה קשה מאוד להעמיס בגמרא שהגגות אינם גגות ירושלים אלא גגות העזרה. שנית, קשה להבין את הזיקה בין קדושת גגות העזרה ובין תועלת המחיצה על גגות ירושלים. ולכאורה אלו שני נידונים שונים לחלוטין שתלויים בהגדרות שונות לחלוטין – שאלת קדושת הגגות תלויה בכוננתם או בסמכותם של המקדשים, ואילו שאלת תועלת המחיצה תלויה בשאלה אם מתקיים 'בבית אחד יאכל'. שלישית, לא מובן מדוע היקף בתוך בית מועיל להפריד בין החבורות ואילו היקף ללא בית אינו מועיל. ואדרבה, לכאורה איפכא מסתברא, שאם שתי החבורות נמצאות באותו בית, הבית יועיל לאחד אותן למרות ההיקף המפריד ביניהן, ודווקא אם הן נמצאות תחת כיפת השמים יש יותר משקל יחסי להיקף, והוא המגדיר הבלעדי של התחום של כל אחד מהחבורות.¹² רביעית, בגמרא לא נאמר שמדובר בשתי חבורות סמוכות החולקות גג משותף. והרי לפי האור שמח זהו לוז הסוגיה, ולכאורה העיקר חסר מן הספר.

12. ומבואר בדברי רבי אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם, ח) שההיקף שהצריך אביו אינו מכל הכיוונים, אלא רק בקו הגבול שבין שתי החבורות.

(ו) מדברי האור שמח נראה שדייק זאת ממה שאמרו שההלל פוקע את הגג, שדבר זה מתקיים דווקא כשאנשים רבים מהללים יחד. אך לכאורה דיוק זה אינו מוכרח כלל, שהרי חבורה אחת יכולה לכלול עשרות רבות של סועדים, ובתיאור דן מבואר מיניה וביה שמדובר בחבורות גדולות, וכדברי רש"י (פסחים פה, ב ד"ה כזיתא): 'כזיתא פסחא – חבורות גדולות היו נמנין, עד שלא היה הפסח מגיע לכל אחד כי אם כזית מן הפסח'. ועוד כתב רש"י (שם ד"ה והלילא) שהגג פוקע 'לקול המולת ההמון מההלל', ונראה שההמון אינו מסתכם ביושבי גג אחד מסוים, אלא הכוונה לכל המון ישראל למאיש ועד אישה. וכן נראה גם מהמדרשים (שיר השירים רבה ב, ז; ¹³ ספרי דאגדתא על מגילת אסתר ו, א¹⁴). והשתא דאתינן להכי, אין שום ראייה שמדובר על שתי חבורות סמוכות שחלקו גג משותף. וצ"ע.

העמדת דברי הרשב"א רק בגין שבעזרה

והנה. רוב האחרונים (האור שמח הל' בית הבחירה ו, ז; הרב מנחם זמבה הי"ד בתשובה שנדפסה בשו"ת זרע אברהם (לופטביר) ח, כ; עבודת לוי (רודרמן) סי' א; ועוד) הבינו שכוונת הרשב"א להתיר אכילה בגגות ירושלים בעלמא, ולפי זה התקשו בצדק מהמימרה דגגין ועליות לא נתקדשו, ויישבו בזה איש איש לפי דרכו, והארכתני בדבריהם במאמרי הנ"ל (עמי' תקנח הערה 9), ומה שדנתי בדברי האור שמח נדפס גם כאן.

ולעומת זאת, בדברי רבינו מבואר שהבין שהרשב"א לא בא אלא להכשיר את גגות העזרה, ולפי זה מעיקרא אין סתירה בין דבריו ובין המימרה דגגין ועליות, ולא נותר אלא לבאר מה הסברה לחלק, וכפי שרבינו אכן מבאר זאת. וכיהודה ועוד לקרא, הצטרפתי שם להבנת רבינו שכוונת הרשב"א דווקא לגגות שבעזרה

13. 'ר' אליהו פתר קרייה בעולי רגלים – הראיני את מראיך, אלו עולי רגלים. שנאמר: שלש פעמים בשנה יראה וגוי, השמיעני את קולך, זה קריאת ההלל בנועם, בשעה שישראל קורין את ההלל קולן עולה למרום. מתלא אמר פסחא בבייתא והלילא מתברא אבריאה. כי קולך ערב, זה השיר. ומראך נאווה, זה הדוכן.

14. 'אותו לילה ליל פסח היה, שעלה סנחריב, והיה רבשקה שם. הלך והציץ על פתח החומה של ירושלים, ושמע אותן קוראין הלל, ואמר לסנחריב: לך וחזור לאחוריך. למה, אלהיה של אומה זו עסוק הוא להיות עושה להם נסים בלילה הזאת'.

ולא לגגות שבירושלים, דלכאורה הדבר מוכרח מכך שרבינו מסכים לשואל, ובדברי השואל מבואר שטענתו אמורה אליבא דמ"ד גגין ועליות לא נתקדשו, ובהכרח אפוא שהדברים אמורים אליבא דמ"ד זה, ולא בניגוד לדעתו, וזה מכריח את ההבנה שהדיון מתייחס דווקא לגגין ועליות שבעזרה.

ביאור כוונת רבינו באמירה שאין מחיצה המפסקת מלבד בנייני המקדש
מלבד. נראה שכוונת רבינו לומר שבנייני המקדש הם עצמם חלק מהמקדש, ולא חשובים הפסק כלל. וכעין הכלל דמין במינו אינו חוצץ.

קשיים באפשרות לבאר את דברי הרשב"א על יסוד דין האכילה בכל הרואה
ומכל. לכאורה יש להוסיף מספר קשיים מלבד הקשיים שעמד עליהם רבינו: (א) אין הכרח שיהיה הפסק מחיצה לגגות, ובחלק מהגגות העלייה מכיוונים מסוימים היא מתונה, ולפי דרכו של רבינו הייתה הקדושה צריכה לחול בהם. והרי מפשטות לשון הגמרא נראה שהקביעה שגגין ועליות לא נתקדשו אינה תלויה בשיפוע שבו עולים אליהם. ואמנם הצ"ח (פסחים פו, א ד"ה אמר) והשפת אמת (יומא לא, א על תד"ה וכולן) נקטו שגגין ועליות שיש גרם מדרגות המוביל אליהם דווקא התקדשו, וכן צידד קצת בשערי היכל (פסחים, מערכה קכה עמ' תפ) בדעת הירושלמי, אך לכאורה משמעות הגמרא אינה כן. וגם מסתימת הראשונים נראה דלא סבירא להו כחידוש זה (כלשון הצ"ח: 'נלע"ד דבר חדש'). ומלבד זאת, לכאורה קשה מאוד לומר שסתם עלייה היינו שאין מדרגות המובילות אליה. ונראה שהמציאות הרווחת היא שעלייה נבנית לצורך שימוש יום-יומי, וממילא נעשות מדרגות להוביל אליה.

(ב) לכאורה לא ברור מה החילוק בין בנייני ירושלים שחשובים מחיצה לבנייני בית המקדש שאינם חשובים מחיצה. והרי אלה ואלה קדושים בעצמם בקדושה שעליה דנים, ומאי חזית לחלק ביניהם לעניין קדושת גגותיהם.

(ג) לכאורה ההבנה הפשוטה היא שדין האכילה בכל הרואה אינו נוהג כלל בירושלים. והדבר אינו רק לחומרא, שהרואה שמחוץ לחומה אינו קדוש, אלא גם לקולא, שבתוך החומה יש קדושה גמורה אף במקום שאינו רואה. ובגמרא (זבחים קיח) הובאו כמה דרשות כמקור לדין האכילה בכל הרואה, ולפי רוב הדרשות מוכח מיניה וביה שמדובר בדין ייחודי לשילה שלא נהג כלל בירושלים, ורק לפי הדרשה הראשונה שם יש מקום עקרוני להבנה שדין האכילה בכל הרואה נוהג בירושלים, לו יצויר שלא היו קשיים נוספים בהבנה זו.

(ד) רבינו מתבסס על הברייתא (זבחים שם, ב): 'תנא: רואה שאמרו – רואה כולו, ולא המפסיק בינו לבינו, ומבין שגג מתמעט מדרשה זו. אולם לשון דומה מופיעה גם בנוגע למי שזכר שעליו לשרוף קרבן פסול (תוספתא פסחים ג, יב: 'אי זה צופה, הרואה ואינו מפסיק'), ובזה ביארו התוס' (פסחים מט, א ד"ה אם) שהכוונה ליכל מקום סביב ירושלים שיכול לראותו משם, ולא לדין של הפסק מחיצה העומד בפני עצמו וחל במקום שיכול לראותו משם. וכן כתבו רש"י (זבחים קיח, ב ד"ה בי), מהר"ם חלאוה (פסחים שם ד"ה וכן), הר"ן (חי' פסחים שם ד"ה אם) והרא"ש (בתוספותיו ברכות מט, ב ד"ה אם). ויעוין עוד בירושלמי (מגילה א, יב) ובשיירי קרבן (שם ד"ה כגון) ובפירוש חברותא (על הבבלי זבחים קיח, ב הערה 192), שגם מהם עולה שמשמעות ההפסק היא חסימת קו הראייה. ונראה דהוא הדין בנידונו. וכן כתב להדיא החיי אדם (א, נט, יב) שההפסק המוזכר בדין הרואה את שילה הוא הפסק המעכב מלראות, ולא הפסק רשויות בעלמא. ורבינו דן בהבנה זו ודוחה אותה משום שהדבר כבר כלול בדין הרואה, אך לכאורה אם לדין יש תשובה, דהיה מקום לחלק בין מי שאינו יכול כלל לראות ובין מי שמצד מקומו יכול לראות אלא שחפצים שונים מסתירים לו. וכעין מה שמחלקים בין שקיעת השמש באופק הנראה ובין היעלמותה מהעין בעקבות הסתרה על ידי הר או מבנה, שבוודאי אינה נחשבת שקיעה. ויעוין עוד בגמרא (ר"ה ל, א) ובפירוש ר"ח (ד"ה ת"ר). קא משמע לן שבדין האכילה בכל הרואה אין לחלק כן, וכל הסתרה מבטלת את אפשרות האכילה.

ביאור דברי רבינו בעניין ההבדל בין גגין ועליות שבעזרה לגגין ועליות שבירושלים

ונראה. נראה שכוונת רבינו לומר שהמעבר מהעזרה לירושלים מוריד דרגה אחת בקדושה, והמעבר מבית לגגו מוריד דרגה אחת בקדושה. ולכן יש חילוק בין גגות העזרה שבהם חלה רק ירידת דרגה אחת ובין גגות ירושלים שבהם חלו שתי ירידות: האחת במעבר מהעזרה לירושלים, והשנייה המעבר מהבית לגגו. ואף שמשמעות לשון הגמרא היא שגגין ועליות במהותם לא התקדשו כלל, מבאר הקהלות יעקב שאין הכוונה להפקיע לגמרי את קדושת הגגות, אלא להוריד דרגה אחת. ובכל ירושלים מלבד העזרה הדבר אכן מביא לכך שקדושת ירושלים לא חלה בהם, אך בגגות העזרה חלה קדושת ירושלים. ונראים הדברים.

סימן סג – בענין תמורת הפסח¹⁵

סיכום

[ד"ה התו"י] בגמרא נאמר שתמורה אינה דוחה את השבת, ובתוס' ישנים הוכיחו מכך שתמורת הפסח אינה עולה לשם פסח, שאם הייתה עולה היא גם הייתה *דוחה את השבת, כדין פסח רגיל שדוחה את השבת (ובתוס' במקום אחר מבואר שיש בזה מחלוקת). ובטעם הדבר כתבו שפסח אינו בא אלא מן החולין. ואף שיש לחלק בין הבאת פסח ממעשר שני ובין תמורה שמיסודה קדושה דווקא בקדושת פסח, התוס' לא חילקו. ונראה שהבינו שקדושת התמורה נמשכת מהקרבת הראשון, ואינה חלה באופן עצמאי על הקרבן השני, ולכן מיקרי שלא בא מן החולין אלא בא מקדושת הקרבן הראשון. *ואולי סברו התוס' שמשמעות הדין דדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין היא שלא תהיה בו קדושה אחרת מלבד קדושתו, וקדושת תמורה היא קדושה אחרת מקדושת פסח.

15. סימן זה נדפס בשינויים זעירים גם בקהלות יעקב יומא (סי' יג) ותמורה (סי' יד). הסיכום וההערות דלהלן פורסמו לראשונה בתוך בעקבי יעקב על מסכת יומא, האוצר לב (אלול תשע"ט) עמ' רסה-רסח.

[ד"ה וצ"ע] וצ"ע מהאמור בגמרא שאדם מתכפר בוולד חטאת כשנתעברה ואחר כך הקדישה, והרי גם בזה הקדושה נמשכת מהקרבת הראשון, ומאי שנא מנידון דידן? [ד"ה ושוב] והחזו"א מחלק דשאני וולד, דהוא בכלל מה שהופרש לחובתו, ויכול להתכפר בכל חלק של הבהמה שהקדיש, אבל התמורה לא הייתה בכלל הבהמה בשעה שהקדיש אותה (וצריך לומר לדבריו שגם כשנתעברה אחרי שהקדיש, הוולד נחשב כחלק ממה שהקדיש מעיקרא).

[ד"ה ב שם] ובתוס' ישנים המשיכו והקשו על דבריהם הנ"ל, מהמבואר בגמרא שתמורת פסח שנמצאה קודם שחיתת הפסח לא תקרב שלמים כדן מותר הפסח, לפי שבזמנה ראויה לפסח, ולכן דינה כפסח עצמו שאבד ונמצא קודם שחיתת הפסח, ושחט פסח אחר, שירעה עד שיסתאב ולא יקרב לשלמים. ולכאורה מפורש בזה שהתמורה ראויה ועולה לשם פסח ושלא כדבריהם. ותירצו שאע"פ שאין יוצאים בה ידי חובה, מ"מ מקריבים אותה ונאכלת כדן פסח, ואע"פ שאין נמנים על שני פסחים כאחד, על פסח ותמורתו נמנים. והקשו שאם כך, התמורה אינה נפסלת מיד כשמקריבים את הפסח, שהרי עדיין אפשר להקריבה גם אחר שהקריבו את הפסח עצמו. ותירצו שבאמת התמורה אינה נדחית מיד כשמקריבים את הפסח, אלא רק כשעובר זמן הפסח.

[ד"ה ולכאורה] ואפשר לתרץ עוד שהתמורה נפסלת מיד רק אם מקריבים פסח אחר שאינו זה שמכוחו היא קדושה, דבזה אין שייכות לתמורה ומתבטלת מכל וכל האפשרות להקריבה לשם פסח, *ודווקא כשהקריבו את הפסח שמכוחו היא קדושה, יש לה שייכות וניתן להקריבה. והדברים משלימים למה שהתבאר לעיל בריש הסימן, שקדושת תמורה אינה עצמאית. וכך מבואר ברש"י שתמורה אינה נקראת 'הקדש שני'. וכן הוכיח הגרא"ב וסרמן בקובץ שיעורים מהאמור בגמרא שתמורה 'מכח קדשים קאתי', דהיינו מכוח קדושה קודמת.

הערות

תירוצי הרב פנחס צימטבוים וכן המנחת יצחק לקושיית התוס'

דוחה. (א) במנחת יצחק (ב, קלג, ו; הדברים נכתבו על ידי הרב ישכר דוב וייס, בן המחבר) הביא דברי זקנו הרב פנחס צימטבוים הי"ד, חותנו של המנחת יצחק בזיווג ראשון, שכתב ליישב שלכאורה היה צריך לחשוש בכל תמורה שמא

תקסו

יישאלו על עיקר ההקדש ותהא התמורה חולין שנשחטו בעזרה, אלא שסומכים על חזקה מכך שלא נשאלו עד עכשיו. ובשבת אי אפשר להישאל ולכן לא קיימת החזקה, ולכן תמורת הפסח אינה דוחה שבת, אף שדינה כפסח, דיש חשש שאחרי שבת המקדיש יישאל. והרי"ד וייס הקשה דתינח אם הקרבן הומר בשבת, אך אם הומר קודם שבת ישנה חזקה מכך שלא נשאל קודם שבת.

(ב) ולכאורה בעיקר העניין יש להקשות, דהא בכל קרבן הבעלים יכול להישאל, והקרבן יהפוך לחולין. ולכאורה אין בזה הבדל עקרוני בין קרבן רגיל לתמורה. ובשניהם החזקה אינה מתבססת רק על העובדה שעד עכשיו לא נשאלו על הקרבן המסוים הזה, אלא על כך שרובא דרובא מהמקדישים אינם נשאלים על קרבנותיהם, ועוד, שמי שנשאל לא יביא את קרבנו לעזרה להקרבה, דזה ממש תרתי דסתרי.

(ג) ומלבד זאת יש לחזק את קושיית הרי"ד וייס, דהא תמורה היא סוג של הקדש, ואסור להקדיש בשבת. ועד כאן לא הותר אלא להקדיש קרבן פסח בערב פסח שחל בשבת משום שמצוות היום היא (רמב"ם הל' שבת כג, יד וכע"ז בהל' קרבן פסח א, יט), אך תמורה אינה מצוות היום. ואם כן, קשה להניח שהתמורה נעשתה בשבת.

(ד) ועוד יש להוסיף, שהרב צימטבויס הניח שאדם יישאל על עיקר ההקדש כדי שלא ילקה על שהמיר, אבל אין זה ברור שהנשאל על עיקר ההקדש נפטר ממלקות. והשואל ומשיב (חמישאה סי' עט סד"ה ומן האמור) הסתפק בזה. ויותר מזה כתב הזכר ישעיהו (על הרמב"ם הל' נדרים ד, ז אות ג) ששאלה בעיקר ההקדש אינה משפיעה כלל על קדושתה של התמורה, כל שלא מדובר בהקדש טעות. והרב צימטבויס (או הרי"ד וייס) ציין לט"ז ולנקודות הכסף (יו"ד רסי' שכג) כמקור לדבריו, אך לכאורה גם במקורות הללו הדברים אינם פשוטים, יעוין שם. ובפירושים משולחן גבוה (ח"ב, תשנ"ט, פרשת בחוקותי, שאלה עא) נכתב שנשאל על עיקר ההקדש אכן אינו לוקה, אך הובאה שם הערת הגר"ח בן רבינו שבירושלמי (דמאי ז, ו) נאמר שאין נשאלים על התמורה.

(ה) והרי"ד וייס עצמו (שם) כתב ליישב באופן אחר את קושיית התוס', שתמורה אינה מכפרת ולכן אינה דוחה שבת. ולא הבנתי דבריו, שהרי ברור לכאורה שפסח לא בא לכפר, לא הוא ולא תמורתו. ואם נוקטים שעצם התועלת הרוחנית שהקרבת פועל היא שקולה ככפרה, אז גם בתמורה יש תועלת רוחנית, לאחר שהתורה ציוותה להקריבה. וזה שמעשה ההמרה היה אסור, זה לא מבטל את התועלת הרוחנית שבהקרבתה. ויעוין שם, שהביא מקורות להגדיר שלמים ועולה כקרבנות שמכפרים, אך לא הביא שום מקור שמגדיר את הפסח כמכפר, ועל כרחנו אין כוונתו אלא להגדיר את התועלת הרוחנית ככפרה. ובזה לכאורה קשה לחלק מסברה דילן בין פסח לתמורתו.

(ו) עוד יש להעיר שהרי"ד וייס התבסס על הנחה שהדין שקרבנות שקבוע להם זמן דוחים שבת נובע מהיותם מכפרים ומסרף פיקוח נפש שקיים בהם, ועל זה הוא טען שסרף זה אינו קיים בתמורה. אך ההנחה שיש סרף פיקוח נפש בהקרבת הקרבנות אינה פשוטה כל כך. היא נולדה ממה שהקשו התוס' (חולין יא, א ד"ה אבל) מדוע הגמרא לא הוכיחה שהולכים אחר רוב מעצם שחיטת כל הקרבנות בשבת, ללא חשש שיימצאו טריפה. ותירצו:

דאין יכול להוכיח משם דאיכא למימר דמספק נמי אמר רחמנא דלדחי שבת מצות קרבן, כמו שבפיקוח נפש אמרינן בסוף פרק קמא דכתובות (טו, ב) דלא הלכו בו אחר הרוב.

מזה הסיק הרי"ד וייס שיש לתא דפיקוח נפש בכל הקרבנות (דקרבנות באים לכפר על הנפש הוי דומיא דפיקוח נפש, דמספק דוחה שבת). וכתב כן בשם 'המפרשים', ולא פירש למי כוונתו. וכעין זה כתב הכלי חמדה (פרשת צו אות א ד"ה ומ"ש). אך לכאורה אין הדברים מסתברים, וברור שספק קרבן אינו דוחה שבת, ודברי התוס' נכתבו רק כהסבר מדוע הגמרא לא הביאה ראיה מקרבנות שדוחים שבת. וכנגד דיוק זה מדברי התוס', יש מקורות בראשונים המחייבים חטאת כשאדם שחט בשבת קרבן מבלי לבקרו קודם לכן ונמצא בו מום, והחטאת אינה על עצם שחיטת קרבן שאינו מבוקר אלא על המום שנמצא, ויעוין בזה לעיל (עמ' קטז וסביבתו).

(ז) יש להוסיף שלהלכה שבת הותרה אצל עבודת הקרבנות (יומא מו, ב; ואכמ"ל בפרטי הדין) אך רק דחוייה היא אצל פיקוח נפש (רמב"ם הל' שבת ב, א ועוד; וגם בזה אכמ"ל), ובפשטות יש להסיק מכך שהיתר עבודה הוא נרחב יותר מהיתר פיקוח נפש, והדבר אינו מתיישב יפה עם ההבנה שהיתר העבודה נובע מכך שיקרבנות באים לכפר על הנפש הוי דומיא דפיקוח נפש, דדיו לבא מן הדין (היתר עבודה) להיות כנידון (היתר פיקוח נפש).

קושי בחילוק בין תמורה לוולד

ואולי. לכאורה לא ברור מניין שיש עצם כזה של מציאות 'שם תמורה', ומה זה שונה מ'שם ולד'! מהיכא תיתי לחלק בין תמורה לוולד, ומה עומד ביסודו של חילוק זה. וצ"ע.

דברי ראשונים ואחרונים בעניין מעמדה של תמורת הפסח

ודוקא. (א) לכאורה, מדברי הרא"ש בתוספותיו (נ, ב ד"ה דוחה) נראה שהסיבה שהתמורה ראויה אינה נטפלת לפסח עצמו, אלא שהיא אינה חשובה פסח כלל. דכתב: 'ואף על פי שאין אדם נמנה על שני פסחים, מכל מקום יכול לאכול תמורת פסחו עם פסחו, **דאין שם פסח עליה**'. וזאת, בשונה מלשון התוס' ישנים דידן: 'אף על גב דאין נימנין על [שני] פסחים כאחד כדאמרינן בפרק האשה, מכל מקום י"ל תמורת פסחו עם פסחו **שדין פסח יש להיות לה**'. ושוב ראיתי שמהדיר תוס' הרא"ש (מהד' מוה"ק הערות 88, 91) הביא את דברי רבינו, ולא עמד על ההבדל בין דברי הרא"ש לדברי התוס' ישנים.

(ב) בצפנח פענח (הל' יסוה"ת ו, ח ד"ה וכן) ובמקדש דוד (קונטרס מענייני קדשים ה, א) ציינו שרש"י (פסחים צו, ב [נראה שכוונתם לד"ה דאיכא, ויעוין בתוס' שם ד"ה קמ"ל]) חלוק על התוס' ישנים, ולדידיה יוצאים ידי חובת פסח בתמורת פסח. וכן נראה מדברי התוס' במקום אחר (זבחים לו, ב ד"ה שמעתין).

(ג) בהר צבי (או"ח ב, לב, ב; בסוף הסימן כתוב: 'נרשם על ידי אחד השומעים') איתא:

וי"ל דסוגיא דיומא דמשמע דאין יוצאין בתמורה בפסח אזלא אליבא דעולא, דחייש למצוה הבאה בעבירה ופסול, והתוס' בזבחים ובפסחים דכתבו בשם רש"י דכשר תמורה לפסח, אזלא אליבא דרב יהודה דלא מיפסל מטעם מצוה הבאה בעבירה.

והדברים אינם מתאימים לדברי התוס', שכן לתוס' מקריבים לכתחילה את תמורת הפסח אף לשיטה שאין יוצאים בה, ולהר צבי היא פסולה. ולכאורה, לדברי ההר צבי לא ברור אפוא מדוע התמורה תרעה, אם אין היא ראויה לפסח. וכפי שהכריחו התוס', שמטעם זה מוכרחים לומר שהתמורה קרבה ונאכלת. וצ"ע. ויעוין עוד בבית יצחק (יו"ד א, ו, ב) ובמענה אליהו (סי' סז) שהאריכו בגדרי מצווה הבאה בעבירה בהקרבת תמורה, ובדברי הראשונים הנ"ל.

מפתח נושאים

המפתח סודר לפי ערכים בסדר א"ב, ולאחריהם חלק 'אזוניים לתורה', ובו ערכים נוספים שעוסקים בלשונות, חילופי גרסאות, הגהות וענייני סופרים וספרים. המפתח מפנה לעמודים שבהם נמצאת או מתחילה התייחסות לנושא שנוכח במפתח, מלבד מקרים של סימן שלם שעוסק בנושא, שבהם ציינתי לסימן. כללים תלמודיים שנוגעים להלכות רבות, כגון 'העוסק במצווה פטור מן המצווה', מופיעים כתתי-ערכים בתוך הערך: 'כללים תלמודיים'. בסימן כ"א לא מפתחתי את סיכומי הקהלות יעקב, אלא רק את הערותיי.

הוצאת שה לאפר מפקיעה את הביקור - קיט
בזמן חורבן - קכג
תועלת הביקור לאחר שחיטה - קכג
בכבש שהכין עשיו ליצחק - קכו
תלות בינו ובין מקח בעשור - קנג
לפני או אחרי ההקדשה - קנו, קסה

זיכוי בבעלי חיים

חילוק בין קדושת הגוף לקדושת דמים - קמט
נראה ונדחה - קמט

דרך רחוקה

הופעתה בפסוקי התורה - מח
האם מהווה פטור או אונס - נ
הנמצא בה והתקרב בזריזות - מט, מטט
הגדרתה לפי ר' אליעזר - נט, שנא
חלות דין דרך רחוקה בטמאים - ס, ששח
הכרעה כר' עקיבא שהגדרתה היא מן המודיעין ולחוץ - סו
זמן תחולתה: הנץ החמה של י"ד בניסן או בחצות - סז
הגדרתה בזמננו - עא
התחשבות בעיקולים, בפקקים וברמזורים - עד
מדידתה: מירושלים או מהעזרה - עה
הגדרתה בערב פסח שחל בשבת - עז
הבדלים בין אופני נסיעה שונים בזמננו - עז
יציאה אליה בי"ד בניסן בזמננו - תקב

אליהו הנביא

לא ילמד דברים שאדם יכול לדעת בעצמו - לא
פשיטת ספקות הלכתיים על ידו - לא

אפיקומן

מצת האפיקומן: זכר למצה הנאכלת עם הפסח, או זכר לפסח עצמו - תכט

ארבע כוסות

מותי תוקנו - תלו

ארץ ישראל

חיוב לדור בה - נא
לפי הכוזרי, העלייה אליה חיונית לגאולתנו ולעמידתנו לפני ה' - נא
נראה ששיבת ר' יהודה בן בתירא בחו"ל נבעה מאונס - נז

ביקור

ראו גם: מום
בפסח מצרים - קג, קמא, קסז
בפסח שני - קג, קח, תק
בתמיד - ס"ד, קכה
השמטת הרמב"ם את הביקור בקרבן פסח - קז, ס"ה
בפסח שבמדבר - קח
עיקוב בדיעבד - קט, קמד
היותו ייחוד להתיר טלטול ביו"ט - קיט
האם ביקור תמידים כלל ייחוד ליום פרטי שבו הם יוקרבו - קיט

תקעא

הגדה של פסח

מתי תוקן נוסח 'הא לחמא' - רכ
'כל דצריך ייתי ויפסח' מופיע ברוב ככל עדי
הנוסח - ריג
בזמן הבית, 'כל דצריך ייתי ויפסח' נאמר
לפני השחיטה - ריט
'כל דצריך ייתי ויפסח' מתייחס לצרכי
הסעודה ולא לקרבן פסח - ריט
אמירת 'כל דצריך ייתי ויפסח', בזמן
החורבן ובזמן הבית - רכא
'יפסח' אין פירושו יעשה פסח אלא יפסע -
רכא
'כל דצריך ייתי ויפסח' באכילת גידים
הרכים - רכג
עניינים שאינם אליבא דהלכתא בהגדה -
רכ

הסבה

בקרבן פסח - ס"י טז
טעמיה - ס"י טז
בפסח מצרים - תכג
בפסח שני - תכח
מתי תוקנה - תלו
במשנה לא נזכרה שאלת הבן עליה - תלח

הקרבה ללא בית

בקרבן פסח - כב, כט, ס"י א
במזבח שנבנה בזמן חורבן - ס"י א
רשות או חובה - לו, מג
המזבח נדרש לכל הדעות, והוא חלק
מהבית - מו
מקורות התולים את הקרבנות במקדש - מו

זכין לאדם שלא בפניו

במינוי לקרבן פסח - קפה, רח

חייב אדם לטהר עצמו ברגל

חייב נשים בטהרה ברגל - שפג
פטור מטבילת ידיים לאכילת קדשים
מכוח טהרת הרגל - תכ

טבילה

טבילה מבעוד יום כשי"ד בניסן הוא היום
השביעי לספירת שבעה נקיים - שצו
פטור מטבילת ידיים לאכילת קדשים
מכוח טהרת הרגל - תכ

טבילת ידיים לאכילת קדשים

רק בידיים טמאות או גם בסתם ידיים -
שצח
באכילת קרבן פסח - ס"י טו
הגדרת היסח הדעת לעניין זה - תא
הבדל בינה ובין נטילת ידיים לחולין -
תה, תיג
ברגל - תט
במקדש ובירושלים - תט
באכילת מאכל שלא הוכשר לקבל טומאה
- תי
בבני חבורה שזריזים הם - תי
פטור ממנה מכוח טהרת הרגל - תכ

טומאה

הטמא בי"ד בניסן : אנוס או פטור - נג, שפג
טומאת מת בתחילת ימי בית שני - שכו

טומאה דחוייה בציבור

הותרה או דחוייה

הותרה או דחוייה - רמב, רסג

באיזו טומאה

בטומאות היוצאות מן הגוף - רמג, שפא
בטומאות שרץ ושאר טומאות מגע - ס"י ח-ט
דווקא בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן
- רנח
בטמאי מתים ונעשו זבים לעשיית פסח
בטומאה - ס"י יב

הגדרת ציבור ואופן חישוב הטמאים והטהורים

הגדרת 'ציבור' לעניין זה - שנו
הכרעת יחיד את הציבור לטומאה - שסה

מנהג לומר בה: 'ונאכל פה מן הזבחים' - תלו
התרחקות ממנה ב"ד בניסן בזמנו - תקג
קדושת גגין ועליות שבה - תקנד, תקנח
חלות איסור הבמות בתוכה - תקנט
שייכותה לדין אכילה בכל הרואה - תקסג

כורך

האם הלכה כהלל - תכב

כזית

בקראות בשיעורו כיום - תסב

כללי פסיקה

ראו גם: אליהו הנביא, כללים תלמודיים, סופרים וספרים

תנאים

האם הלכה כר' עקיבא כשחולק על ר' אליעזר רבו - סו, קנב
האם הלכה כר' אליעזר בן יעקב בברייתא - פא
האם כשדין מובא בשם תנא מסוים, יש ללמוד שחכמים חולקים - קיא
האם השמטת דין במשנה מלמדת שאינו מקובל להלכה - קלד
יחיד ורבים הלכה כרבים בתוספתא - תפה

אמוראים

רב נחמן ורב ששת, הלכה כרב ששת באיסורי - סט, רמב
קביעה ששתם גמרא היא דעת יחיד מכוח דברי הספרא - קסט
משקלם ההלכתי של מדרשי אגדה, וכששותרים לגמרא - רלט, תכג
לשון 'רחמנא' כהוכחה שמדובר בדין דאורייתא - רנ
דחיית הבנה מסוימת מכוח דחיית ההכרח - רצא

אופן חישוב הטמאים והטהורים בפסח חזקיהו - שעא
אופן החישוב בימי עזרא - שעג
התחשבות באנוסים ומזידים המתבטלים מפסח - שעח
בטומאת קרי - שפא

דינים נוספים

חילוק בין עצם הדחייה להצטרפות לפסח הבא בטומאה - סי' ח-ט
עיבור שנה מפני הטומאה - שלט
אכילת יותר מכזית בפסח הבא בטומאה - תנו
אכילת קטנים בפסח הבא בטומאה - תסב
כשרוב הציבור והכהנים טהורים ובכל זאת עבדו בטומאה - תקנא

יום הכיפורים

התחברות חולה לאינפוזיה כדי להימנע מאכילה כדרכו - שפה

י"ד בניסן

מעמדו של הפסח ב"ד בניסן קודם חצות - שמח
האם נקרא מועד ורגל - שסו
ראיית נגעים בו - שסו
התרחקות מירושלים ביום זה בזמנו - תקג

יום טוב

טבילה בו לצורך מעבר מחבורה לחבורה - רלד
מצוות השמחה בו כוללת עזרה לנזקקים - רמ

ירושלים

השפעת הרחבת קדושתה על גדרי דין דרך רחוקה - עה
מדידת דרך רחוקה ממנה או מהעזרה - עה
האם העזרה נמצאת בקצה המערבי שלה - עה
האם חשובה מקדש לעניין טומאת ידיים - תט

'הואיל ואשתרי אשתרי' בכהנים שבזמננו
- שמש

עשה דוחה לא תעשה

כשהלאו מגדיר את אופן קיום העשה -
רמח,רעח
בעשה דפסח שיש בו כרת - רמט
כשעובר על הלאו פעמיים - שכ
בעיסוק בגוף המצווה לפני השלמת קיומה
- תמח

שנה עליו הכתוב לעכב

בקרבן פסח - קטו,תקטו

תנא ושייר

כשלשון התנא היא 'אין בין' - קג
כשלשון התנא היא 'מה בין' - קד
כשהדינים המשוירים רבים מהדינים
שנשנו - קד

ליל הסדר

ראו גם: אפיקומן, ארבע כוסות, הגדה של פסח,
הסבה, כורך
מבנהו וסדרו בזמן בית שני - תיא
טבילת ידיים לפני אכילת הקרבן - סיי טו
במשנה לא נזכרה שאלת הבן על ההסבה -
תלח

מום

ראו גם: ביקור
אם סתם בהמה בחזקת בעלת מום - קיב
בקרבן של בן נוח - קכו
בפסח מצרים - קג,קמ,קסא
התרת בכור בזמננו על סמך תבלול - קמג
הזמן הנדרש להתהוות יבלת - קסה

מותר הפסח

אכילתו ליום ולילה או לשני ימים ולילה -
ריב

מזבח

הכרחיותו להקרבה - מו

בקדשים וטהרות

תוקף כללי הפסיקה הרגילים בקדשים
וטהרות - לג

כללים תלמודיים

ראו גם: כללי פסיקה

אין גזירה שווה למחצה

מיעוט תחולה של גזירה שווה מכוח
ילפותא - קנג

אין למדין אפשר משאי אפשר

שיטות התנאים והכרעת הרמב"ם - קמט

דורות משעה לא ילפינן

שיטות התנאים והכרעת הרמב"ם - קסג

העוסק במצווה פטור מן המצווה

בקרבן פסח - נג,שצ

כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני

ראשונים שפסקו כאביי דמהני - תקיד
בביטול עשה - תקטו
כשרות פסח שנשחט על החמץ - תקטו

לב בית דין מתנה

התניית לב בית דין המתנגשת עם הכלל
שארין ברירה - רכו

לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמן

הבדל בין התורה לחז"ל במשמעות לשון
'לקיחה' - קעט

'מתוך' ו'הואיל'

'מתוך' ו'הואיל' מרחיבים צד קולא מעבר
לתחולתו הפשוטה - רסד
'הואיל' ואשתרי אשתרי' בטמאי מתים
ונעשו זבים - סיי יב
'הואיל' ואשתרי אשתרי' בכניסת מצורע
לעזרה למתן דם בבהונות - שכ

תקעד

חינוכו דווקא בתמיד של שחר - קכ

מחוסר כיפורים

אכילתו בפסח הבא בטומאה - סיי י
שכיחות טומאה זו בנשים שלא ילדו - רפד
האם כזב דמי - סיי י-יא
הגדרת הנידונים התלויים בשאלה האם
כזב דמי - רצו
כניסתו להר הבית - שה
למ"ד כזב דמי, מדרבנן או מדאורייתא -
שכא
שכא הרמב"ם במעמדו - סיי יא
איסור כניסתו למקדש מן התורה או
מדרבנן - שלב
חיוב להיטהר בהקדם האפשרי - תנג

מילה

ראו גם: ערל
עשייתה בכניסה לארץ גם כהכנה לפסח -
כב
עיכוב מילת זכריו ועבדיו מעשיית פסח - פ
עיכוב האב מפסח כשהערלות מחמת אונס
- פב
סיבת קטן ערל לפני היום השמיני בשמן
תרומה - פב
אכילת ערל בתרומה כשמתו אחיו מחמת
מילה - פג
מתו אחיו מחמת מילה, האם מעכב את
אביו מעשיית פסח - פד
אכילת טומטום בתרומה, ועיכוב אביו
מעשיית פסח - פד
עיכוב האב מעשיית פסח כשנדחתה מחמת
צהבת וכדומה - פח
עיכוב מעשיית פסח בארבעים שנות
המדבר - פח
קיומה במדבר - פט
עיכוב האב מעשיית פסח כשבניו הגדולים
לא מלו - צ
המעכב מעשיית פסח: הוא הערלות או
החיוב למול - צא
חיוב אישה במילת זכריה ועבדיה,
והשלכתו לעשיית פסח - צב
מצוות עשה שהזמן גרמא - צה

מוטלת רק על האב או גם על האם - צו
אופן קיומה קודם יציאת מצרים - רלה

מינוי לקרבן פסח

ראו גם: הגדה של פסח, קרבן פסח
בדיבור או במעשה קניין - סיי ו
זכין לאדם שלא בפניו - קפה, רח
האם כולל בעלות ממונית - קצג
בפחות משווה פרוטה ומכזית - קצד, רלה
היחס בין מינוי ובין שליחות - רג
הימנות בקניין כסף - רח
בכתיבה או ברמיזה - רח
החלפת מנויים כשלא נשאר אחד מבני
החבורה הראשונה - ריא
לאחר השחיטה - סיי ז
מינוי לפני שחיטה נזקקים שיגיעו רק
אחרי השחיטה - רכד
בפסח מצרים - רלה
נכון להגדיר במדויק את המנויים קודם
השחיטה, כולל הנזקקים - רמ

מסיח לפי תומו

היחס ההלכתי לתיאור עד הראייה הגוי
שנדפסה בספר שבט יהודה - רכה

משומד

עיכובו את הוריו מאכילת הפסח - צח
התחשבות בו במניין הטמאים והטהורים
לפסח הבא בטומאה - שטט

נזיר

נטמא וטבל והוזה אך לא הביא קרבנו,
האם אסור בקדשים - שיא

נטילת ידיים

מטהרת מטומאה או מלכלוך - תיג

נשים

חיובן בפסח שני - קג
חיובן בפסח - שכז, שפא, שפב, תסד
כניסתן לעזרה - שכז, שסב, שפא
שימוש באמצעים תרופתיים לטהרתן בי"ד
בניסן - סיי יד

תקעה

חובתן להיטהר ברגל - שפג

עזרה

כניסת ערל אליה - סא

האם נמצאת בקצה המערבי של ירושלים -

עה

מדידת דרך רחוקה מירושלים או מהעזרה

- עה

כניסת נשים אליה - שכז, שסב, שפא

עלייה לרגל

הגעה לירושלים במהלך החג ולא לפניו - נא

ספרים המוקדשים להלכות עלייה לרגל -

נא, נב

חיוב הנמצא בחו"ל בעלייה לרגל - נב, נו

ערל

ראו גם: מילה

חיובו למול עצמו לפני פסח - נט

כניסתו לעזרה - סא

עונש כרת כשלא מל ולכן לא עשה פסח -

שפט

עשה דהשלמה

דחייתו לצורך טהרה לאכילת פסח ושאר

קרבנות - תנ

בפסח שני - קד, תסט

יוצר חילוק בין פסח ראשון לשני בנוגע

לאפשרות להתנות - תסט, תעה

פסח מצרים

דין אימוריו - כו

היותו קרבן גירות - כח

מקחו מבעשור - קב

הבדלים בינו ובין פסח דורות - קג

פסול מום בו - קג, קמ, קסז

קרבן יחיד או קרבן ציבור - קכו, קסז

אכילתו שלא למנויו - רלה

פסח שני

גדריו ודיניו

הבדלים בין פסח ראשון לשני - קג

תקעו

עונש כרת על ביטולו - קג

חיוב נשים בו - קג

חובת ביקור - קג, קח, תק

עשייתו בשלוש כתות - קד

הקרבתו לפני או אחרי תמיד של בין

הערביים - קד, תסט

דחייתו את הטומאה - קח

עשייתו כשלא נעשה פסח ראשון - קח, סי כ

עשייתו כשפסח ראשון בא בטומאה - רמה

הסבה באכילתו - תכח

האם כשפסח נפסל יש להביא קרבן חלופי

מיד או להמתין לפסח שני - סי יט

פירושים שונים ללשון 'פסח שני'

כינוי לפסח דורות - קלב

כינוי לפסח שבמדבר - קלה

כינוי לפסח שבשנה השנית ליציאת מצרים

- קמג

כינוי לניסיון שני להקריב בי"ד בניסן

כשהראשון נפסל - תפג

צרעת

חומרת מצורע יותר משאר מחוסרי

כיפורים - רפח

סדר טהרת מצורע שחל שמיני שלו בערב

פסח - שכ

ראיית נגעים בי"ד בניסן - שסו

הצורך בראיית כהן בסימני טומאה

מובהקים - שסו

קדשים קלים

ממון גבוה או ממון בעלים - רב

מצוות עשה באכילת הבעלים - תנ

קטנים

מינוים ואכילתם בקרבן פסח -

קפז, רג, רכט, רל, תמה

קיום מצווה על ידי קטן שלא כהלכתה,

כשהדבר נגרם מעצם קטנותו - קצב

אכילתם בפסח הבא בטומאה - תסב

קרבן פסח

ראו גם: ביקור, דרך רחוקה, הגדה של פסח, טומאה דחוייה בציבור, י"ד בניסן, מילה, מינוי לקרבן פסח, ערל, פסח מצרים, פסח שני, תמורת הפסח

עניינו והגדרתו

משחרר מדעות כוזבות - כד
מבטא את מעלתנו וחשיבותנו - כח,כט
משמעות 'פסח' בלשון התורה היא קרבן פסח ולא חג המצות - מ
נקרא 'עבודה' בלשון התורה - מא
קרבן יחיד או קרבן ציבור - קכו,קסז,קעא
מעמדו בי"ד בניסן קודם חצות - שמח
ממון גבוה או ממון בעלים - רב
צורתו השלמה היא על ידי כל ישראל כולל נשים, ומשמעות הדבר להלכה - שכו,תסד

חיובו

בזמן היתר הבמות - לט
בזמן חורבן - ככ,כט, ס"א
לנמצא בחו"ל - נד
למי שאין לו קרקע - נז
לנשים - שכו,שפא,שפב,תסד

שחיטתו

על טמא שרץ שטבל - רנט
איסור שחיטה על טמא שרץ: מן התורה או מדרבנן - רסז,רע
כשרות פסח ששחטו על חמץ - תקטו

אכילתו

למי שלא נמנה - רכח
לקטנים - קפז,רג,רכט,רל,תמה
לבן סורר ומורה - רל
אין מגביהים אותו בליל הסדר - תז
בהסבה - ס"י טז
מצווה ביותר מכזית - ס"י יז, תסא
ברכה על אכילה ביותר מכזית - תמב
אכילת יותר מכזית כשבא בטומאה - תנו
לקטנים כשבא בטומאה - תסב

עונש המבטלו

ערל שלא מל ולכן לא עשה פסח - שפט
השלכות הלכתיות לחיוב כרת שיש למבטלו - תקד
כרת למבטלו כשבא בטומאה - תקד

פסח שנפסל

הבאת קרבן חלופי מיד או המתנה לפסח שני - ס"י יט
היחס בין איסור ההנאה מפסח מבושל ובין חיוב שריפתו - תקיא

קרבן תמיד

ראו גם: ביקור, עשה דהשלמה
טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטתו - ס"ד

קרבתו

האם עמידת אדם על קרבנו מעכבת - שנג
עמידת אדם על קרבנו, מן התורה או מדרבנן - שנד

רפואה

האם ניתנה לרופא רשות רק לרפא, או גם לבצע הליכים רפואיים אחרים - שפה
התחברות חולה שצריך לאכול ביום הכיפורים לאינפוזיה כדי להימנע מאכילה כדרכו - שפה
שימוש באמצעים תרופתיים לטהרת נשים בי"ד בניסן - ס"י יד

שמחה

מצווה השמחה במועד כוללת עזרה לנזקקים - רמ

תחבורה

השפעת דרכי התחבורה שבזמננו על דין דרך רחוקה - עב
השפעת דרכי התחבורה שבזמננו על דין גדול הבית באבלות - עב

תקעז

תמורת הפסח

יצאיה בה ידי חובת פסח – תקסה

ראשונים

ר"ח | פסחים סט,ב: צבור / יחידים - תצד
רש"י | פסחים צו, א: ד"ה מה - קה
רמב"ם | ק"פ ז, ח: כטהור / בטהור /
בטומאה - תס

אזניים לתורה

לשונות מהתנ"ך ומחז"ל

מניין - קפא
ספירה - קפא
פסיחה - ל,רכא
קיחה - קעט
תכסו - קעז,רי

הגהות האחרונים בחז"ל ובראשונים

ראו גם: חילופי גרסאות בחז"ל ובראשונים, ע"פ
ראשונים וכתבי יד

חילופי גרסאות בחז"ל ובראשונים, על פי ראשונים וכתבי יד

ראו גם: הגהות האחרונים בחז"ל ובראשונים

תוספתא ומדרשי הלכה

הגר"א: תוספתא פסחים ח,ד: וכן - תקב
כס"מ: מכילתא בא: ולא עבד אשה - צג
מלבי"ם: מכילתא בא: להוציא את הקטן
- צג

משנה, תוספתא ומדרשי הלכה

משנה | פסחים יו, ו: ובחידוש בית מקדשך
- תלו

גמרא

מהרש"א: שבת יד, ב: ונטילת - תטו
תוס' יו"ט: פסחים צו, א: במועדו - קכח
יד אליהו: פסחים צו, א: פסח שני - קלט
הרב פישוהף: פסחים קטו, א: ונגע - תב

משנה, תוספתא ומדרשי הלכה

פסחים יו, ש: שם - תלו
פסחים יו, יג: יגיע / היגיע - תלו
כלים ח, ח: וחייב / וחייבין - ש
תוספתא | פסחים ט, יא-כא: מקחו
מבעשור - קלא
ספרא | צו ט, יג, ז: בפסח / לפסח / מפסח -
רלא

ראשונים

פסח לה': רש"י זבחים יז, ב ד"ה קסבר:
רבא / רבה - שכב
צאן קדשים: תוס' זבחים יז, ב ד"ה קסבר:
לא יאכלו - רצח
חזו"א: רמב"ם ק"פ ז, ו: האוכלין /
השוחטין - שסא
רדב"ז: רמב"ם סנהדרין יט, ב: מחוסר
כיפורים / מרובה בגדים - שלו
פסח לה': ראב"ד ק"פ ה, ה - פא

גמרא

שבת יד, ב: ונטילת ידים / וידים - תטו
פסחים סט, א-ב: רבא / רבה - רסה
פסחים צב, ב: רבא / רבה - שכב
פסחים קטז, ב: ובחידוש בית מקדשך - תלו
פסחים קטז, ב: שם - תלו
פסחים קטז, ב: יגיע / היגיע - תלו
נזיר מה, א: כזב דמי / לאו כזב דמי - שז
זבחים יז, א: רבא / רבה - שכב
זבחים יז, א: כזב דמי / לאו כזב דמי - רצב
כריתות כו, א: לאשתרויי באכילת קדשים
/ למיחל עליו נזירות טהרה - שיג

סופרים וספרים

ראו גם: כללי פסיקה

משנה, תוספתא וגמרא

שיבושי צנוורה בגמרא ובראשונים - נט
הבדלים בין התוספתא שבידינו לזו שבידי
האמוראים - רפט

תקעח

שני חילופי נוסח לבבלי פסחים מכתבי יד
 נזכרו בגבורת ארי - רצג, שכב
 דרכו של החיד"א בצייטוטיו מנימוקי
 הרי"ד על התורה - רכו
 הערוך לנר מפנה לחידושו על פסחים
 שאינם בידינו - קטו
 המנחת חינוך מעיד על עצמו שכתב את
 מצווה ש"פ בהפסקות ובמיעוט עיון - תצו
 מעלת הספר קהלות יעקב - תקז
 פסיקות הלכה בשיחות הרבי מליובאוויטש
 - תק
 חיבורים שנדפסו לראשונה בספר
 הליקוטים על הרמב"ם - ששה, תעט, תקכו
 ספר שערי חכמה הוא מאסף לכל המחנות,
 ויש חשיבות לסתימתו - רמב

הלכות קרבן פסח

היחס ההלכתי לתיאור עד הראייה הגוי
 שנדפסה בספר שבט יהודה - רכה
 רשימת ספרים על מסכת פסחים והל'
 קרבן פסח - תקפא
 בכמה מקומות בספר פסח לה', חזרתי בי
 ממה שכתבתי בעבר - קלו, רצד, שח, שט, שצט

הפניות למקורות שלא הצלחתי לאתר

אנציקלופדיה תלמודית: הפניה לעמק
 הנצ"ב - תפז
 והשב את העבודה: משמר הלוי - תט
 הר המוריה: דבריו במקו"א - קמט
 חיל המקדש: ראשון שכתב שגם בפסח
 נאמר הכלל שנה עליו הכתוב לעכב - קטו
 כלי חמדה: דבריו במקו"א - קסד
 כתר כהונה: דבריו במקו"א - קכח
 לב בנים וצפנת פענח: דברי הצ"פ במקו"א
 - רלא
 ספר הליקוטים: בן אריה - רפ
 שבות יהודה: דרשות מהר"ם בן חביב -
 קלא
 שער הקרבן: הפלאה - שמח
 שער הקרבן: מנחת יהודה - שמח
 תורה שלמה: דבריו במקו"א - מג
 תורת חסד: דבריו במקו"א - קכח

זמן המשניות שבפרק ערבי פסחים: בזמן
 הבית או לאחר החורבן - תלו

רש"י

אין דרכו בלשון 'הוא הדין ודאי' - קו

רמב"ם

לשיטתו, אין מלקות על איסור שלא נכתב
 במפורש בתורה - שלד
 פקפוק בדברים שהמפרש להל' קידוש
 החודש ייחס לו - שלט
 אין דרכו בלשון 'עניות דעתי' - שמ
 דרכו לכתוב 'זצ"ל' על רב האי גאון - שמ
 אין דרכו לחדש אפשרות לתרץ ולקבל
 להלכה דין שהגמרא דחתה - שנה
 השמטת מידות חסידות שזכרו בגמרא -
 שפו

הלכות ליל הסדר לזמן הבית: תיעוד העבר
 או הנחיה לעתיד - תיב, תלט
 השמטת דין מכוח סמיכה על דבריו
 בחטיבת הלכות אחרת - תיז

בעלי התוספות

פירוש דברי התוס' בפסחים על פי מקורן
 בתוס' הרי"ש - נו, סא
 בתוס' הרי"ש לפסחים לא מופיעים דברים
 שכתב הראי"ה בשמו - קיז
 היחס בין פסקי תוס' לקידושין ובין קבצי
 התוס' שבידינו - רה
 דין בפסקי תוס' לזבחים שחסר בתוס'
 שבידינו - תמח
 יחסי תוס' רבינו פרץ לערבי פסחים והתוס'
 שהובאו במרדכי - תלד

הערוך

דרכו בקביעת סדר הערכים כשכוללים
 אותיות אהו"י שאינן שורשיות - כז

אחרונים

ספרים המוקדשים להלכות עלייה לרגל -
 נא, נב

תקעט

פסח לה' | מפתח נושאים

הרב הלל בן שלמה - נג, קכו, קלח, קמו, קסה,
ריא, ריב, רמג, שמח, שנו, שסד, תז, תעב, תפז, תקיא, תק
כה, תקלב
הרב מרדכי הלפרין - שצ, שצא, שצב, שצג
הרב פסח הלפרין - שנח, שסג, שעט, תמח, תנא,
תנב, תנד
הרב שמחה פרידמן - תעב

תקנת עזרא : דבריו במקו"א - שנג

תלמידי חכמים שדבריהם הובאו לראשונה בספר

הרב בעז אופן - סא
הרב אלחנן איזק - תכו
הרב עזריה אריאל - שמח, שצט, תפג, תקד

רשימת חיבורים על מסכת פסחים והלכות קרבן פסח

הרשימה מחולקת לשישה חלקים: (א) ראשונים על מסכת פסחים. (ב) אחרונים על מסכת פסחים. (ג) מהדורות מבוארות ומורחבות של מסכת פסחים. (ד) מפרשי ירושלמי פסחים. (ה) מפרשי רמב"ם הלכות קרבן פסח. (ו) ספרים על הלכות קרבן פסח.

בכל אחד מששת החלקים, יש חלוקה פנימית לפי סדר א"ב של שמות הספרים. חלק מהראשונים על מסכת פסחים לא פירשו את פרקים ה-ט העוסקים בהלכות קרבן פסח, והם לא צוינו ברשימה זו. בספרי הראשונים, צוינו שמות המהדירים והמכונים שהוציאו לאור את חיבוריהם.

ראשונים על מסכת פסחים – פרקים ה-ט

אוצר הגאונים, מהדיר הרב בנימין מנשה לוי, הוצאת וגשל, ירושלים תשס"ב
בית הבחירה למאירי, מהדיר הרב יוסף הכהן קליין, מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשכ"ד

פירוש המשנה לרמב"ם, מהדיר הרב יוסף קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ו; נעשה שימוש גם בההדרת הרב עזרא קורח, מכון המאור, בני ברק תשס"ט

פירוש רבינו חננאל, מהדיר הרב דוד מצגר, מכון לב שמח, ירושלים תשנ"א
פירוש רבינו יהונתן מלוניל, על כ"א מסכתות הש"ס, ירושלים תשמ"ה
פירוש הריב"ן, מהדיר אפרים קופפר, מקיצי נרדמים, ירושלים תשמ"ד
פסקי הרי"א, מהדירים הרב אברהם ליס והרב דב קרויזאר, מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשנ"ב

1. רי"ף, רמב"ן, תלמיד הרמב"ן (ר' יצחק מנרבונא), ריבב"ן, רבינו דוד, תוס' רבינו פרץ, המאורות, מרדכי, המכתם, ריטב"א, תלמיד הרשב"א, פסקי הרא"ש, מהר"ם חלאוה, ר"ן, תוס' חכמי אנגליה, נמוקי יוסף.

פסקי הרי"ד, מהדירים הרב אברהם יוסף וורטהיימר ואחרים, מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשנ"ב
שיטה מקובצת לפסחים א-ג, מלקט הרב יהודה גרשוני, ירושלים תשמ"ו
תוספות הרא"ש, מהדיר הרב אברהם שושנה, מכון אופק, ירושלים תש"ס
תוספות רבינו יהודה שירליאון (לדף פט-צב), מהדיר הרב משה יהודה בלוי, נדפס יחד עם ספר הבתים, נ"י תשל"ט, עמ' של-שלט:²
תוספות הרי"ד, מהדיר הרב מרדכי פופוביץ, מוסד הרב קוק, ירושלים תשע"ו
תוספות הרשב"א, מהדיר הרב מרדכי יהודה הלוי פרום, מוסד האדר"ת, ירושלים תשט"ז

אחרונים על מסכת פסחים

אור יעקב, הרב אברהם יעקב זלזניק, ירושלים תשמ"ה
אמרי יעקב, הרב יעקב קפיל האפמאן, פיעטרקוב תרצ"ב
ברכת ציון, הרב בן ציון אבא שאול (הנכד), ירושלים תשע"ב
דף על הדף, הרב דוד אברהם מנדלבוים, הרב יהושע לפקוביץ והרב אברהם נח הלוי קליין, ירושלים תשס"ו
הערות במסכת פסחים, משיעורי הרב יוסף שלום אלישיב, ירושלים תשע"ד
חזון איש, הרב אברהם ישעיהו קרליץ, בני ברק תשס"ח
חדושי רבי שמואל, משיעורי הרב שמואל רוזובסקי, בני ברק תשנ"ו
ירח האיתנים, הרב אברהם ב"ר מרדכי מבאהסלוב, נדפס בסוף שו"ת איתן האזרחי לסביו הרב אברהם ראפפורט, ירושלים תשע"ה
ליקוטי הלכות, הרב ישראל מאיר הכהן, ורשה תר"ס
מנחת אשר, הרב אשר וייס, ירושלים תש"ע
משמר הלוי, הרב משה מרדכי שולזינגר, בני ברק תשס"ג

2. נדפס שוב על ידי הרב יעקב הלוי ליפשיץ בתוך ספרו קימחא דפסחא, ירושלים תשמ"ו, עמ' פב-צח; הרב ליפשיץ במבואו (עמ' 18-20) ייחס את החיבור לר"ש משאנץ, וראה בו מהדורה מוקדמת או מאוחרת של תוספות הרשב"א, שאותן ההדיר הרב פרום וכדלהלן. ויעוין עוד במאמרו של הרב יהודה כהן: קטעים מתוספות שאנץ לקידושין, ירושתנו ו (תשע"ב) עמ' טז הערה 7; שמצדד בשיטת הרב בלוי.

עוד יוסף חי, הרב יוסף זרקא, בני ברק תשנ"ה
עזרת ישראל, הרב ישראל זיטמאן, פיעטרקוב תרס"ז
פרי יהושע, הרב יהושע לאנג, וילנה תרכ"ז
פתח הבית, הרב אברהם טיקטין, ורשה תר"ע
צל"ח (ציון לנפש חיה), הרב יחזקאל לנדא, ירושלים תשנ"ה
קהלות יעקב, הרב יעקב ישראל קניבסקי, בני ברק תשמ"ט
שיעורי ראש הישיבה ר' דוד פוברסקי זצ"ל א-ב, הרב דוד פוברסקי, בני ברק
תשס"ג
שירת דוד, הרב דוד הקשר, ירושלים תשע"ה
שמן רקח, הרב אלעזר לעוו, פראג תקע"ב
שפת אמת, הרב יהודה ליב אלטר, ירושלים תשנ"ו
תורת ראשי הישיבות, מודיעין עילית תשע"ד

מהדורות מבוארות ומורחבות של מסכת פסחים

הלכה ברורה ובירור הלכה, ירושלים תשע"א
ושננתם א-ד, ירושלים תשס"ו
חברותא למסכת פסחים א-ב, בני ברק תשע"ב
מהדורת שוטנשטיין א-ג, נ"י תשס"ו
שערי היכל א-ב, ירושלים תשע"ג
תלמוד בבלי המבואר מתיבתא א-ו, בית שמש תשע"ד

מפרשי ירושלמי פסחים

ידיד נפש, הרב יחיאל אברהם בר לב, פתח תקווה תשס"ח
תלמוד ירושלמי מהדורת עוז והדר, ירושלים תשע"ד; כולל בין היתר את
הפירושים: קרבן העדה, פני משה, רידב"ז, שירי קרבן, מראה הפנים, תוספות
הרי"ד, ביאור הגר"ק, ועוד

מפרשי רמב"ם הלכות קרבן פסח

אבי עזרי, הרב אלעזר מנחם מן שך, בני ברק תשנ"ג
אבן האזל, הרב איסר זלמן מלצר, ירושלים תשל"ח
אהלי יהודה, הרב יהודה הכהן, בתוך מפרשי יד החזקה להרמב"ם: קרבנות, ירושלים תשס"ו
אור שמח, הרב מאיר שמחה מדווינסקי, ירושלים תשס"ב
ארץ יהודה, הרב יהודה הכהן טנוגי, בתוך מפרשי יד החזקה
בכור שאול, הרב יצחק אברהם קוסובסקי-שחור, בני ברק תשס"ט
בני שמואל, הרב שמואל עדאווי, בתוך מפרשי יד החזקה
הר המוריה, הרב מאיר יונה בארנצקי, בתוך מפרשי יד החזקה
קונטרס זבח פסח, הרב צבי הירש אייכנשטיין, ירושלים תשס"ט
חדושי מרן רי"ז הלוי, הרב יצחק זאב הלוי סאלאווייצקי, ירושלים תשל"ט
חוקי חיים, הרב אברהם חיים גאגין, בתוך מפרשי יד החזקה
חוקת הפסח א-ב, הרב יהודה גרשוני, ניו יורק תשט"ו
חסד לאברהם, הרב אברהם תאומים, בתוך מפרשי יד החזקה
חק נתן, הרב נתן בורגיל, בתוך מפרשי יד החזקה
ימי שלמה, הרב שלמה קמחי, בתוך מפרשי יד החזקה
ישועות מלכו, הרב יהושע טרונק מקוטנא, בתוך מפרשי יד החזקה
לחם יהודה, הרב יהודה עייאש, בתוך מפרשי יד החזקה
מנחה למלך, הרב יעקב ישראל הופמן, מודיעין עילית תשע"ג
מעשה רקח, הרב מסעוד חי רקח, בתוך מפרשי יד החזקה
מקורי הרמב"ם לרש"ש, הרב שמואל שטראשון, בתוך מפרשי יד החזקה
מרכבת המשנה, הרב שלמה מחעלמא, בתוך מפרשי יד החזקה
משנת יעקב, הרב יעקב ניסן רוזנטל, חיפה תשס"ה
ניר לדוד, הרב אליעזר דוד פינקל, ירושלים תשכ"ה
ספר הליקוטים, בתוך רמב"ם הוצאת שבת פרנקל, ירושלים-בני ברק תשע"ט³

3. בספר הליקוטים לספר קרבנות, נדפסו בין היתר חידושים לע"נ הקדושים מבני משפחתו של הרב שבת פרנקל, תחת הכינויים: ביתה יוסף, יבין לאשרו, יד איתן; כמבואר בהקדמה לספר הליקוטים (מהד' תשע"ז, עמ' רמ סעיף נא ובהערה). בנוסף, נדפסו שם הגהות מבעל המנחת חינוך על הרמב"ם.

פסח לה' | סימן כא
רשימת חיבורים על מסכת פסחים והלכות קרבן פסח

ספר הליקוטאים, בתוך רמב"ם הוצאת שבת פרנקל, ירושלים-בני ברק תשע"ט;²
פירוש הרב קאפח, הרב יוסף קאפח, ירושלים תשנ"ג
פתח הבית, הרב אברהם טיקטין, בתוך מפרשי יד החזקה
קרית ספר, הרב משה מטראני, ורשה תרס"ב
שביתת יום טוב, הרב יום טוב אלנקאווה, בתוך מפרשי יד החזקה
שער המלך, הרב יצחק נוניס בילומנטי, בתוך מפרשי יד החזקה

ספרים על הלכות קרבן פסח

במשמרת הפסח, הרב ברוך מרדכי שפירא, בני ברק תשע"ג
דיני קרבן פסח והזאת מי חטאת, הרב יצחק מאיר פרל, ללא מקום ושנת הדפסה
הגדה של פסח לימי בית המקדש השלישי, הרב שמשון דינר, בני ברק תש"פ
ההנהגה באכילת קרבן פסח, הרב נעם יצחק סינאוני, בני ברק תשע"ה
ואמרתם זבח פסח, אברכי כולל דורשי ציון, ביתר עילית ללא שנת הדפסה
והשב את העבודה – דיני קרבן הפסח, מכון תורת הקרבנות, ניסן תש"פ
מזבח אבנים, הרב ירוחם יהודה לייב וואלפיש, פיעטרקוב תרפ"ט
מנחת יוסף, הרב יוסף עמרם ברנשטיין, בני ברק תשע"ג;³
מעין נצח א-ב, הרב אליעזר פישוהוף, בני ברק תשנ"ט-תשס"א
מפסחא לזעירא, הרב ראובן מלך שווארץ, ללא מקום הדפסה תשע"ט
מקראי קודש פסח ג, הרב צבי פסח פראנק, ירושלים תש"ס
קרבן פסח כהלכתו, הרב משה זאב זארגער, ירושלים תשס"ג
שער הקרבן, מכון תורת הקרבנות, בני ברק תשע"ז
קובץ תורת הקרבנות: הלכות קרבן פסח, עניני מסכת כריתות, בני ברק תשע"ב;⁴

² בספר הליקוטאים לספר קרבנות, נדפסו בין היתר חידושים לע"נ הקדושים מבני משפחתו של הרב שבת פרנקל, תחת הכינויים: ביתה יוסף, יבין לאשרו, יד איתן; כמבואר בהקדמה לספר הליקוטאים (מהד' תשע"ז, עמ' רמ סעיף נא ובהערה). בנוסף, נדפסו שם הגהות מבעל המנחת חינוך על הרמב"ם.
³ בס"ב הלכות פסח מצרים, ובס"ג הלכות פסח שני. שאר הסימנים עוסקים בנושאים אחרים.
⁴ עמ' קה-רז מקבילים לחלקים מספר שער הקרבן הנ"ל; עמ' רלו-רסב מקבילים לסי' ג במנחת יוסף הנ"ל.

רשימת פרסומים קודמים

סימן	פרטי פרסום קודם
ב	'דרך רחוקה' – הגדרתה ויישומה בזמננו, מעלין בקודש לה (אדר תשע"ח) עמ' 165-184
ג	מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח – הגדרות ודינים, מעלין בקודש לט (אדר תש"פ) עמ' 153-170
ד-ה	דין ביקור בתמיד ובפסח, מעלין בקודש כח (אלול תשע"ד) עמ' 27-46
ו	'זכייה וקניינא בעי בהמנאת פסח, ולא סגי בדבור בעלמא': כיצד נמנים על קרבן פסח? האוצר כז (ניסן תשע"ט) עמ' קיח-קלז
ח-יא	השתתפות טמאי שרץ ומחוסרי כיפורים בקרבן פסח הבא בטומאה, מעלין בקודש לג (אדר תשע"ז) עמ' 127-154; בגרסה המתפרסמת כאן הוטמעו הערות ותיקונים שלי ושל הרב פסח הלפרין למאמר זה, שפורסמו במעלין בקודש לה (אדר תשע"ח) עמ' 187-190
יב	'הואיל והותרו לטומאת מת הותרו לזיבה' בקרבן פסח, מעלין בקודש לו (אלול תשע"ח) עמ' 185-190
יג	אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת רוב ציבור, האוצר כח (אייר תשע"ט) עמ' לג-נב
יד	טהרת נשים לקרבן פסח – שימוש באמצעים פרמקולוגיים, אסיא צה-צו [כד, ג-ד] (תשרי תשע"ה) עמ' 123-134
טו	טבילת ידיים לפני אכילת קרבן פסח, מעלין בקודש לז (אדר ב' תשע"ט) עמ' 185-202
יח	שיעור האכילה מפסח הבא בטומאה, מעלין בקודש לא (אדר ב' תשע"ו) עמ' 125-130
כ	הקרבת פסח שני כשלא קרב פסח ראשון, האוצר טו (אייר תשע"ח) עמ' סג-פא

הערות הרב אביגדר נבנצל שליט"א על הספר

לקראת פרסום המהדורה הראשונה של פסח לה' (אדר תשפ"א), הבאתי את הספר לגאון הרב אביגדר נבנצל שליט"א, בבקשה להערותיו. הרב נענה ברצון, ועבר על הספר 'מכריכה לכריכה'. כעבור מספר שבועות, התקשר והודיע שהספר עם הערותיו מחכה לי בביתו. כשהגעתי למעונו, הביע הרב קורת רוח מהספר ושיבח אותו. באותה שיחה, הוסיף הרב הערה בהלכות קרבן פסח: לדעת הרב, מכיוון שבפסח שני אין מצווה עצמית באכילת מצה, אלא רק כאכילה הנלווית לקרבן, לפיכך נראה שהקרבן עיקר והמצה טפלה, ולכן יש לברך שהכל על הקרבן ולפטור את המצה, ואין לברך ברכת הנהנין על המצה. עד כאן דבריו. הרב אישר לי לפרסם בשמו את הערתו זו (הניסוח בכתב לא עבר את הגהתו), וכן את הערותיו דלקמן על הספר. אני מודה לרב שליט"א מקרב לב על הערותיו ועל עידודו.

להלן הערות הרב, בצירוף ציטוט המיקום בספר שאליו הן מתייחסות. הרב סימן את המקום בספר בקו תחתון, ומטעמי נוחות הקריאה החלפתי בהקלדה את הסימון לכתב מודגש. בסוף כל הערה הוספתי נקודה. פענוח מסופק סומן בסוגריים משולשים. לחלק מההערות, הוספתי התייחסות בהערת שוליים.¹

1. הערות פורסמו לראשונה בירחון האוצר נג (סיון תשפ"א) עמ' מד-מט, ושם נדפסה גם סריקה שלהן מכתב היד.

עמוד בספר	לשון הדברים בספר	לשון ההערה
לט	פירושו האחרון מתקבל יותר, כי שם כתוב ממש הלשון שלפנינו: 'ועשית חג שבועות לה'', אין לי אלא בפני הבית, שלא בפני הבית מניין? תלמוד לומר 'תחל לספור' – בין בפני הבית בין שלא בפני הבית .	אין זה פשוט שספירה בזמן הזה <ראיה> . ²
צט	נראה דמשמע לרש"י דבן נכר היינו שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים באיזה עבירה שיהיה .	צע"ג לענ"ד. ³
קי	והסיבה שהפסיקו להביא היא שהשתכנעו שקרבן התמיד מגן על אחיהם הנצורים .	במקום להעלות דבר אחר יכלו להעלות כבשים שאינם מבוקרים.
קי	לכאורה יש לדון גם על הראיה מהתוספתא שהביקור מעכב, שהרי מפורש בתוספתא שהעיכוב נלמד מהאמור: 'תמימים יהיו לכם' .	אין הפסוק מדבר <דוקא על תמידין> . ⁴
קכ	יש להוסיף שהרמב"ם מחד גיסא הביא להלכה את איסור שתית יין לכהן המכיר משמרתו (הלי ביאת המקדש א, ז), ומאידך גיסא כתב שאין מחנכים אלא בתמיד של בין הערבים (הלי תמידין ומוספין א, יב).	י"א דמשיח יביא אתו כבשים מבוקרים.
קכ	[ההערת נכתבה לאחר המילים:] וכך כתב הגבורת ארי: 'ויש לומר דסבירא ליה כמאן דאמר התם (מנחות נ, א) דמחנכין את מזבח הזהב בקטורת של בין הערבים, ואכתי איכא למיחש שמא יבנה ויקטירו קטורת. אי נמי משום מנורה, דאמר התם: מחנכין אותה בז' נירותיה בין הערבים, ודברי הכל הוא.	הדלקה בזר כשרה <ור"ד> בשתויי יין, שכל מתן השמן והפתילות פסול בשתויי יין.

<p>קל</p> <p>[ההערה נכתבה בצד המשפט הבא, בלי לסמן כמדומני זו מילה מסוימת:] אין צידוק לדחות גמרא מפורשת שיטת מפני סתימות המשנה.</p> <p>הרמב"ם בהרבה מקומות בניגוד לשיטת תוסי.⁵</p>	<p>קסב</p> <p>גם פסח דורות בעי ביקור ד' יום.</p>
<p>רכה</p> <p>[ההערה נכתבה בצד המשפט הבא, בלי לסמן זה כתב אחד מילה מסוימת:] וכן הביא חיזוק לדבר מתיאור של עד ראייה גוי מתקופת בית שני (נדפס בספר שבט יהודה לר' שלמה בן וירגא, דף מה ע"א) ספרותי.⁷</p>	<p>רעד</p> <p>[ההערה נכתבה אחרי המשפט הבא:] ועוד קשה שהשמחת עולם תלה את דבריו בכך שהרמב"ם זה פשוט פסק כרב חסדא ולא כרבא (פסחים עט, א), ולא ברור מדוע שהרמב"ם יחרוג מכלל ההוראה כבתראי גם שהלכה כבתראי. וצ"ע.</p>

2. נראה לי שכוונת הרב לומר שמכך שרוב הראשונים נקטו שספירת העומר שלא בזמן הבית דרבנן, עולה שדברי המדרש בעניין זה אינם אליבא דהלכתא, והדבר משפיע גם על תוקפם בנוגע לקרבן פסח שעליו מדובר. לסקירת דעות הראשונים בתוקף מצוות ספירת העומר שלא בזמן הבית, יעוין בשו"ת יחווה דעת (א, כג).
3. נראה לי שכוונת הרב להקשות על הגבורת ארי, שיצא לחדש שדי בהתנכרות לעבירה אחת כדי להחיל דין של בן נכר. ויעוין בזה במקורות שצוינו בספר המפתח (על הרמב"ם הל' קרבן פסח ט, ז ד"ה מו"מ במשומד).
4. עיי' במדבר כח, יט; לא; כט, ח.
5. יעוין עוד במאמרו של הרב: בענין שיטת הפסיקה של הרמב"ם, כתלנו ב (תשל"א) עמ' 40-42.
6. לא הבנתי את עניינה של הערה זו. ואולי הכוונה להערה לשונית גרידא, שהלשון אינה בהירה כל כך, והיה צריך להוסיף: 'ד' יום לפני הקרבנות' וכדומה.
7. כן כתב הרב גם במכתב שנדפס בירחון אור תורה תמד (תשרי תשס"ה), סי' ט עמ' מז; וכן בהערותיו למשנה ברורה (ביצחק יקרא), סי' שז.

תקפט

שלפני אביי	
ורבא. ⁸	
הרמב"ם עצמו כתב (הלי סנהדרין יט, ב) שמחוסר וכי יש עליו	שלו
כיפורים שעבד חייב מלקות. והרדב"ז (שו"ת לשונות הרמב"ם הלי ביאת מקדש ד, ד-ה) ומהר"י קורקוס (הלי ביאת המקדש ט, יא) ואחרונים רבים בעקבותיהם כתבו שטעות סופר היא, וצריך לגרוס 'מרובה בגדים' או 'יתר בגדים',	
שגם השמטתו מרשימת מחויבי מלקות אינה ברורה , וכפי שעמדו על כך האחרונים.	
[ההערה נכתבה אחרי המשפט הבא:] וע"כ כתוב אם לא	שעב
ויישר הדבר ולא כתיב וייטב, כי לא היה טוב, כי לא הסכימו	
לא הסכימו הסנהדרין לזה. בסנהדרין לא	
היתה השנה מעוברת.	
הרי שבין שני התיאורים מבדילות לפחות ארבע [על המילה	שעג
שנים: מהשנה השנייה לדרייוש, שתיאור הקרבת העולות התרחש לפניו, ועד השנה השישית	
לדרייוש , שתיאור הקרבן הפסח התרחש לאחריה. [על המילה	
לדרייוש:]	
שאחי [נדצ"ל	
שאחרי . ה.ד.]	
אחשוורוש.	
דחוי. ¹⁰	שעה
בברייתא (פסחים עט, א) נאמר שטומאה הותרה	
לא רק ברוב ציבור אלא גם ברוב כהנים טמאי מת.	

8. לפי שעה, לא מצאתי מקורות המפקפקים בכך שהלכה כרבא ואביי והדורות המאוחרים להם,

במחלוקתם עם אמוראים קדומים שאינם רבותיהם. וצ"ע.

9. עיי בספר המצוות לרמב"ם (עשה לג).

10. לכאורה הדבר אינו מפורש בברייתא, אלא תלוי במחלוקת רב חסדא ורבא. ושםא כוונת הרב

לומר שהיה ראוי לנסח את הדברים בלשון 'דחוי' כדי להתאימם להלכה, וכפי שאכן נהגתי

במקומות אחרים בספר (עיי עמ' רמב הערה 1).

<p>שצו [ההערה נכתבה אחרי המשפט הבא:] ויש לדון אם ואולי בזמן להקל בזה במקום שטבילה מבעוד יום תאפשר הבית לא לנשים אלו להשתתף בפסח. וצ"ע. ינהגו לישוב ז' נקיים על כל דם.¹¹</p>	<p>שצו [ההערה נכתבה אחרי המשפט הבא:] ויש לדון אם ואולי בזמן להקל בזה במקום שטבילה מבעוד יום תאפשר הבית לא לנשים אלו להשתתף בפסח. וצ"ע. ינהגו לישוב ז' נקיים על כל דם.¹¹</p>
<p>תעב אלא שהנחת היסוד היא שבזמן כזה קצר, אחרי אם הפסח שלאדם נפסל הפסח, הוא אינו מספיק למצוא נפסל בתשע פסח אחר להימנות עליו בזמן, בשביל שיצא ידי שעות יש לו חובת הפסח כעת. שלש שעות עד השקיעה.¹²</p>	<p>תעב אלא שהנחת היסוד היא שבזמן כזה קצר, אחרי אם הפסח שלאדם נפסל הפסח, הוא אינו מספיק למצוא נפסל בתשע פסח אחר להימנות עליו בזמן, בשביל שיצא ידי שעות יש לו חובת הפסח כעת. שלש שעות עד השקיעה.¹²</p>
<p>תקו [סוף ס"י כ, העוסק בעשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון].</p> <p>אשר גאלנו יש גירסא ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, ויש גירסא מן הפסחים ומן הזבחים. וי"ל דלנוסחא הראשונה ס"ל דהואיל</p>	<p>תקו [סוף ס"י כ, העוסק בעשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון].</p> <p>אשר גאלנו יש גירסא ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, ויש גירסא מן הפסחים ומן הזבחים. וי"ל דלנוסחא הראשונה ס"ל דהואיל</p>

11. ע"י בזה במאמרו של הרב אריה כץ: חומרת בנות ישראל לעתיד לבוא, אמונת עתיך 108 (תמוז תשע"ה), עמ' 80-85; ובמאמר התגובה של הרב עזריה אריאל: 'חומרא דרבי זירא' לעתיד לבוא – תגובה, שם 109 (תשרי תשע"ו) עמ' 137-149; ובתגובה לתגובה מאת הרב כץ, שם עמ' 149.
12. תגובת הרב הלל בן שלמה, שהערת הרב מתייחסת לדבריו: 'ובכל אופן, גם אם יש לו שלוש שעות עד סוף היום, שאר המקריבים אינם מחכים עד סוף היום. ובפרט, שמצוה להזדרז, והכת השלישית היו עמה מועטים. והוא לא צריך להתעכב עד סוף היום, אלא הוא צריך בזמן קצר למצוא מישהו אחר שהוא יכול להימנות איתו על הקרבן. ועכשיו שנפסל לו הקרבן, גם אם הוא מהכת הראשונה, הזמן ממש לחוץ למצוא מישהו אחר להימנות איתו. הרי אפילו לקרוא יותר מפעמיים את ההלל לא הספיקו אף פעם'.

תקצא

ולא זכינו
השנה לפסח
ראשון נאכל
מן הזבחים
בחג השבועות
ומן הפסחים
בשנה
הבעל"ט,
ולנוסחה
השני' נאכל
מן הפסחים
בט"ו באייר
ומן הזבחים
בחג
השבועות.