

יסודות פסחים

3	יסודות חמץ ומצה
3	איסור בל יראה ובל ימצא
9	דין פיקדונות של נכרים
15	חובת השבתת החמץ
21	ביטול חמץ
26	בדיקת חמץ
31	בדיקת חמץ בבית שכור
36	גדר איסורי הנאה
41	איסור הנאה מחמץ
46	דין חמץ בערב פסח
52	תערובת חמץ
57	חמץ נוקשה
63	דין משהו חמץ
67	מצה עשירה
73	שימור לשם מצה
78	איסור חמץ ומצוות מצה – שיעור סיכום
85	איסור עשיית מלאכה בערב פסח
90	יסודות קרבן פסח
90	פסח מצרים – האם נחשב קרבן?
94	פסח דורות – היחס בינו לשאר הקרבנות
98	קרבן פסח – הצלה או ברית?
103	חגיגת ארבעה עשר
107	פסח שני
112	קרבן פסח – קרבן יחיד או קרבן ציבור?
117	מינוי על הפסח
122	זמן שחיטת הפסח
127	מצות שחיטת הפסח
131	תקיעה והלל בשחיטת הפסח
136	מתן דם הפסח על גבי המזבח
139	צליית הפסח
142	אכילת הפסח
146	איסור ערל ובן נכר בפסח
150	יסודות מצות קידוש
150	"זכור את יום השבת לקדשו"
155	קידוש על היין
160	"המברך צריך שיטעום"
164	יסודות ליל הסדר

164.....	מצוות אכילת מצה
170.....	מרור
176.....	סיפור יציאת מצרים
182.....	הסבה
188.....	ארבע כוסות

יסודות חמץ ומצה

שיעור ראשון

איסור בל יראה ובל ימצא

מקורות

- א. שמות יב, א-כ; יג, א-י; [דברים טז, ד]
- ב. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה י ד"ה בבתיכם
- ג. גמ' פסחים ה: "ת"ר שבעת ימים... תרי זימני"
- ד. רש"י שמות יב, יט ד"ה לא ימצא; רמב"ן, שם; [רבי אליהו מזרחי, שם]
- ה. [ברכת הנצי"ב מכילתא, שם]
- ו. רש"י ה: ד"ה לפי שנאמר; [שולחן ערוך תמג, ב]; ביאור הגר"א, שם

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה י

בבתיכם - למה נאמר? לפי שנאמר 'בכל גבולך', שומע אני כמשמעו. תלמוד לומר 'בבתיכם' - מה בתיכם ברשותכם אף גבולך ברשותך. יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אף על פי שיכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו.

רש"י שמות יב, יט

לא ימצא בבתיכם - מניין לגבולין, תלמוד לומר בכל גבולך. מה תלמוד לומר בבתיכם, מה ביתך ברשותך אף גבולך שברשותך, יצא חמצו של נכרי שהוא אצל ישראל ולא קבל עליו אחריות.

רמב"ן, שם

לא ימצא בבתיכם - מניין לגבולין, ת"ל בכל גבולך. מה ת"ל בבתיכם, מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של נכרי שהוא אצל ישראל ולא קבל עליו אחריות. זה לרש"י. ואינו מכוון אצלי, שאין במשמע 'ברשותך' להוציא חמץ של נכרי, שהרי ברשותו הוא, ובתים וגבולין שוין הן בו, שהרי שתיהן רשות שלו וממון של אחרים. ועוד, שחמץ של נכרי שלא קבל עליו אחריות אינו בא בהיקש הזה, שאין של בתים פשוט להיתר יותר משל גבולין, אבל בבתיכם הוא במשמע איסור מן המקרא הזה דכתיב לא ימצא, והתירו יוצא לנו מדכתיב לא יראה לך שאור, שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, ואין לי אלא בגבולין בבתיכם מניין, תלמוד לומר שאור שאור לגזירה שוה, כמו שמפורש בתחילת מסכת פסחים.

אבל המדרש הזה שדרשו מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך אינו אלא להוציא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי. וכן שנויה במכילתא: בבתיכם למה נאמר, לפי שנאמר בכל גבולך, שומע אני כמשמעו, ת"ל בבתיכם, מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אף על פי שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפל עליו מפולת אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו וכו'. ופירושה, שהיה במשמע ולא יראה לך בכל גבולך שלא נניח חמצנו בכל גבולינו אפילו בבית של נכרי, ולכך בא בבתיכם להוציא ביתו של נכרי.

ולמדנו מן הברייטא הזו שלא הוזהרנו מן התורה אלא שלא נקיים חמץ שלנו ברשותנו, בין בביתנו בין בגבולינו, אבל אם הפקדנו אותו ביד גוי בבית שלו אין אנו עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא. וכן הדבר, שאם לא תאמר כן, על חמץ שלו עובר בכל מקום ואפילו הפקידו ביד גוי במדינת הים, ועל של נכרי אינו עובר עליו אפילו בביתו של ישראל, ואם כן למה נאמר 'בבתיכם' ולמה נאמר 'בגבולך', אין בין בתינו וגבולנו לבתי הגוים וגבוליהם הפרש, אלא שלא הוזהרנו כלל מן התורה אלא מרשותנו. אבל מדברי סופרים הוצרכנו לבער חמץ שלנו מכל מקום.

ולפי זה אמרו בגמרא: ייחד לו בית אינו עובר עליו, לומר שחמץ של נכרי שקבל עליו אחריות אף על פי שנדון כשלו אינו אסור אלא ברשות ישראל, אבל ברשות גוי מותר, ואפילו מדבריהם לא גזרו עליו כלל. והרב לא סבר כן בפירוש גמרא דפסחים. וזה שסיימו בברייטא שכתבנו יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל, מהיקש בתים וגבולין קאמר, דמה בגבולין מותר דכתיב לך, שלך אי אתה ראה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. אף בבתיים נמי מותר. ומוציא נמי חמץ שנפלה עליו מפולת גדולה שאין בידו לפקח הגל, והוא אבוד ממנו ומכל אדם שהוא מותר, דלא קרינא ביה שלך.

רא"ם, שם

מה ביתך ברשותך, אף גבולך ברשותך. יצא חמצו של גוי שהוא אצל ישראל ולא קבל עליו אחריות. במכילתא. והכי פירושא: דמיתורא ד'ביתך', דלא הוה ליה למכתביה, דבכלל 'גבולך' הוא, דרשינן: לאו 'ביתך' ממש קאמר, אלא רשותך, כאילו אמר: שבעת ימים שאור לא ימצא ברשותך, שפירושו: באי זה שאור אמרתי, בשאור שכתך ורשותך עליו. ומינה ילפינן, ד'גבולך' נמי בהכי קמייירי. והא דקאמר 'מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך', אינו רצה לומר שלא אסרה תורה אלא הנמצא בגבולך, שהוא ברשותך, לאפוקי הנמצא בבית הגוי הדר בארץ ישראל, שאף על פי שהוא בגבולך אינו ברשותך, אלא הכי פירושו: דמאחר שפירש לך הכתוב בקרא 'דלא ימצא בבתיכם', מכח יתורא דקרא שאסור השאור אינו אלא בשרשותך וכחך עליו, למדנו שאף אסור "ולא יראה לך שאור בכל גבולך" אינו אלא בשרשותך וכחך עליו, לאפוקי שאור של גוי שהוא אצל ישראל, ולא קבל עליו אחריותו, שאין רשות ישראל וכחו עליו. וזה הפירוש מסכים עם מה שדרשו בפרק קמא דפסחים מ'לא יראה לך' - שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה'. אלא שזאת הברייטא הוציאה זה ממלת "בבתיכם", שמכח היתרות דרשו 'בבתיכם', כמו לך, וכאילו אמר: שבעת ימים שאור לא ימצא לך, לאפוקי של אחרים ושל גבוה, שאין רשותך וכחך בהם. ומפני שמה שדרשו מקרא ד'לא ימצא בבתיכם' מכח יתורא ד'בבתיכם', הוא עצמו מה שדרשו בקרא ד'לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור', לא הוצרך רש"י ז"ל להביא בפסוק ד'לא יראה לך' מה שדרשו בו רז"ל: 'שליך אי אתה רואה', מאחר שכבר הוציא זה מקרא ד'לא ימצא בבתיכם'. וזהו ששנו בברייטא במכילתא: 'יצא חמצו של גוי שהוא אצל ישראל', שאף על פי שהוא ברשותו, כיון שאינו יכול לבערו, ואין רשותו וכחו עליו, אינו חייב עליו בכל יראה ובל ימצא.

ברכת הנצי"ב על המכילתא, שם

מה בתיכם ברשותם אף גבולך ברשותך - למדנו דברייטא זו לא כברייטא דפסחים דף ה' ב' דגבולך מיבעי לרבות בורות שיחין ומערות, אלא להיפך דגבולך היה משמע כל שבכתך לבער אפילו ברשות אחרים, למדנו מבבתיכם דדוקא ברשותו, ומבכל גבולך למדנו שודקא שבכתך לבער. ונתמעט מבבתיכם חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי, ומבכל גבולך נתמעט חמצו של נכרי ברשות ישראל, דאף על גב שהוא ברשותו מכל מקום הרי אינו יכול לבערו, דהנכרי מעכב עליו. ולפי זה אפילו קיבל עליו אחריות פטור, שהרי מכל מקום אינו יכול לבערו, ולהיפך חמץ של הפקר או של ישראל חייב לבער שהרי יכול לבערו.

שולחן ערוך תמג, ב

ישראל שהיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון, יעכבנו עד שעה חמישית, ואם לא בא בעליו ימכרנו לא"י; ואם לא מכרו חייב לבערו בזמן איסורו, אפילו אם אינו חייב באחריותו.

ביאור הגר"א, שם

ואם לא מכרו כו'. למד זה ממ"ש ה' ב' אבל אתה רואה כו', וערש"י שם שפי' של אחרים אינו יהודי, וכן הוא בכמה מקומות. דבשל ישראל אסור מדלא קאמר אבל שאינו שלך אתה רואה, ואוקמיה שם בשלא קיבל אחריות. וכן ו' א' חמצו של אינו יהודה עושה כו', ועיין רש"י שם ד"ה חמצו כו'. משמע דבישראל צריך לבער, דלא כב"ח ומ"א.

בשעה טובה אנו פותחים את סדרת השיעורים על יסודות מסכת פסחים. בשיעור זה נפתח את העיסוק בדיני החמץ והמצה בעיון באיסור "בל יראה ובל ימצא". בעזרת ה' לאחר מכן נעסוק בגדרי מצות "תשביתו" ובדין בדיקת חמץ.

בפרשיית "החודש הזה לכם" פותחת התורה בציווי על שחיטת ואכילת הפסח, ולאחר מכן מצווה על ענייני החמץ והמצה:

שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתכם, כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל מיום הראשון עד יום השבעי... בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת, עד יום האחד ועשרים לחדש בערב. **שבעת ימים שאר לא ימצא בבתכם**, כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל בגר ובאזרח הארץ. כל מחמצת לא תאכלו, בכל מושבתיכם תאכלו מצות. [שמות יב, טו-כ]

בפסוקים אלו מצווה התורה על השבתת החמץ ומזהירה שלא ימצא חמץ בבתים.

מעין זה נאמר בפרשיית "קדש לי כל בכור":

ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ... שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג לה'. מצות יאכל את שבעת הימים, **ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבולך**. [שמות יג, גז]

אף בפרשייה זו מוזכרים איסור אכילת חמץ ומצות אכילת המצה, אך לגבי איסור הימצאות חמץ יש הבדל בין שתי הפרשיות: בפרשיית "החודש הזה לכם" האיסור הוא על הימצאות חמץ **בבית**, ולא מוזכרת הגבלה ביחס לטיבו של החמץ. לעומת זאת, בפרשיית "קדש לי" האיסור הוא על הימצאות¹ החמץ **"בכל גבולך"**, ומן הכתוב "ולא יראה לך" נראה שהאיסור הוא דווקא בחמץ השייך לך². על פי זה יש לשאול: מהו איסור הימצאות חמץ? האם האיסור תלוי בבעלות על החמץ או במקום הימצאות החמץ?

כדי לענות על שאלה זו, נראה כיצד דרשו חכמים כתובים אלו.

במכילתא דרבי ישמעאל נאמר:

בבתיכם – למה נאמר? לפי שנאמר 'בכל גבולך', שומע אני כמשמעו. תלמוד לומר 'בבתיכם' – מה בתיכם ברשותכם אף גבולך ברשותך. יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אף

¹ לשון התורה אינה "לא ימצא" אלא "לא יראה", אך לכאורה משמעות הדברים היא זהה. [אמנם, עי' ריטב"א ה: ד"ה נאמר] המביא מחלוקת ראשונים בעניין זה.

² בלשון זו מובא האיסור גם בפרשת ראה [טז, ד]: "ולא יראה לך שאר בכל גבולך שבעת ימים...".

על פי שיכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו.

[מכילתא מסכתא דפסחא פרשה י']

דרשת המכילתא לומדת מהכתוב "בבתיכם" שהאיסור נאמר רק כאשר החמץ נמצא ברשותו של ישראל, ומכך היא מסיקה שאין איסור בהימצאות חמץ של ישראל ברשות נכרי. בנוסף, דרשה זו ממעטת חמץ של נכרי שנמצא ברשות ישראל משום ש"אינו יכול לבערו"³. עולה מכך, שלפי המכילתא איסור הימצאות חמץ אינו תלוי בבעלות על החמץ אלא במקום הימצאותו: ישראל אינו עובר על איסור בחמץ שלו שאינו נמצא ברשותו, ולולי הנימוק ש"אינו יכול לבערו" ישראל היה עובר על חמץ של גוי הנמצא ברשותו.⁴

בגמרא מובאת דרשה שונה:

תנו רבנן, 'שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם', מה תלמוד לומר, והלא כבר נאמר 'לא יראה לך שאר ולא יראה לך חמץ בכל גבלך'? לפי שנאמר 'לא יראה לך שאר' – שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי? תלמוד לומר 'לא ימצא'. אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר, נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר מניין? תלמוד לומר 'לא ימצא בבתיכם'. אין לי אלא שבבתיכם, בבורות בשיחין ובמערות מניין? תלמוד לומר 'בכל גבלך'. [פסחים ה:]

הגמרא ממעטת חמץ של נכרי מהכתוב "לא יראה לך" – "שלק אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה". בנוסף, הגמרא לומדת מהכתוב "בכל גבלך" שהאיסור נאמר לא רק בבתיים אלא גם בבורות, שיחין ומערות. נראה מכך כי לשיטת הגמרא האיסור קיים רק בחמצו של ישראל, וייתכן שלשיטה זו אין כל משמעות למקום הימצאות החמץ, אלא האיסור הוא בעצם העובדה שחמצו מצוי בפסח.

מדברי הראשונים עולה מחלוקת בעניין זה, האם לשיטת הגמרא איסור בל יראה ובל ימצא קיים גם כאשר החמץ אינו ברשות השייכת לו.

רש"י כותב בפירושו לתורה:

לא ימצא בבתיכם – מניין לגבולין? תלמוד לומר 'בכל גבולך'. מה תלמוד לומר 'בבתיכם'? מה ביתך ברשותך אף גבולך שברשותך, יצא חמצו של נכרי שהוא אצל ישראל ולא קיבל עליו אחריות. [רש"י שמות יב, יט]

לפי דבריו, איסור הימצאות חמץ קיים גם כאשר החמץ אינו ברשותו. על פי זה מבאר רש"י, שהכתוב "לא ימצא בבתיכם" מלמד שהאיסור אינו קיים בחמץ של נכרי הנמצא אצל ישראל ולא קיבל עליו אחריות, הואיל והחמץ אינו בבעלותו.

הרמב"ן תמה על דברי רש"י, כיצד הכתוב "לא ימצא בבתיכם" ממעט חמץ של נכרי שלא קיבל עליו אחריות:

ואינו מכון אצלי, שאין במשמע 'ברשותך' להוציא חמץ של נכרי, שהרי ברשותו הוא, ובתים וגבולין שוין הן בו, שהרי שתיהן רשות שלו וממון של אחרים. ועוד, שחמץ של נכרי שלא קיבל עליו אחריות אינו בא בהיקש הזה, שאין של בתים פשוט להיתר יותר משל גבולין, אבל בבתיים הוא במשמע איסור מן המקרא הזה דכתיב 'לא ימצא', והתירו יוצא לנו מדכתיב 'לא יראה לך שאור' – שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה... אבל

³ הנצי"ב [העמק שאלה עח, א; ברכת הנצי"ב שם, ד"ה מה בתיכם] מבאר, שלפי המכילתא דין זה נלמד מהכתוב "בכל גבולך".

⁴ כך מבאר הנצי"ב [שם] את דרשת המכילתא, אך הרמב"ן [שמות יב, יט] מבאר אותה באופן שונה, ולשיטתו היא אינה חולקת על דרשת הגמרא דלהלן.

המדרש הזה שדרשו 'מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך', אינו אלא להוציא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי. וכן שנויה במכילתא...

[רמב"ן, שם]

לדברי הרמב"ן, קיימים שני דינים שונים הנלמדים משני הכתובים: "לא ימצא בבתיכם" ו"לא יראה לך". הכתוב הראשון מלמד שהאיסור קיים רק בחמץ הנמצא ברשותו, ואילו הכתוב השני מלמד שהאיסור קיים רק בחמץ השייך לו. בשל כך טוען הרמב"ן, כי הדין שאין איסור בחמצו של נכרי הנמצא ביד ישראל ללא קבלת אחריות, אינו נלמד מ"לא ימצא בבתיכם" (כדברי רש"י), אלא מ"לא יראה לך".

הרא"ם [שם] מבאר שלשיטת רש"י הכתוב "לא ימצא בבתיכם" מתפרש באופן אחר. לדידו, "בבתיכם" אינו מתפרש באופן פיזי, כאוסר על הימצאות החמץ בביתו, אלא כמבטא שליטה ובעלות⁵. לפי זה, קיים איסור שבפסח יימצא חמץ הנתון בבעלותו.

נמצא, אם כן, שבין לרש"י ובין לרמב"ן איסור הימצאות חמץ קיים רק בחמץ השייך לו, והם נחלקים בדין חמצו הנמצא מחוץ לרשותו: לפי רש"י יש בכך איסור, ואילו לפי הרמב"ן אין בכך איסור⁶.

עם זאת, רש"י כותב בביאורו לסוגיה:

דמדתב 'לך' משמע מינה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה בגבולין של אחרים, כגון נכרי, ושל גבוה, אם הקדישם לבדק הבית.

[רש"י ה: ד"ה לפי שנאמר]

מכך שרש"י מעמיד את דרשת "אבל אתה רואה של אחרים" ביחס לנכרי, יש אחרונים [פני יהושע, שם; ביאור הגר"א תמג, ב] המדייקים שלשיטתו דרשה זו כלל אינה מלמדת שהבעלות היא תנאי באיסור "בל יראה ובל ימצא". לפי שיטה זו, דרשה זו ממעטת חמץ של גוי בלבד, אך אדם עובר על חמץ של ישראל אחר הנמצא ברשותו גם ללא כל קבלת אחריות על החמץ⁷.

משיטה זו עולה כי הבעלות כלל אינה תנאי באיסור "בל יראה ובל ימצא", ואדם עובר גם על חמץ שאין לו כל שייכות לגביו; עצם הימצאות חמץ של ישראל ברשותו בפסח אסורה⁸.

בשולי הדברים נעיר, שייטכן שהשיטות השונות בעניין זה תלויות בטעם האיסור. ניתן להבין שאיסור "בל יראה ובל ימצא" הוא כעין סייג של התורה שלא יבוא לידי אכילת החמץ⁹. לפי טעם זה, מסתבר שהאיסור קיים בכל חמץ הנמצא ברשותו, גם כאשר הוא אינו בעלים עליו¹⁰. לעומת

⁵ עי' בדברי הגמרא [ב"מ ו.]: "וכתיב 'ואיש כי יקדיש את ביתו קדש' וגו' – מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו".

⁶ מחלוקת רש"י והרמב"ן בעניין זה באה לידי ביטוי בפירושם לסוגיית "יחד לו בית" [רש"י ז. ד"ה יחד לו; רמב"ן שם, ד"ה הא דתניא]. [לכאורה, היסוד הפרשני של מחלוקתם הוא ביחס בין המכילתא לבין הגמרא: הרמב"ן משווה ביניהם, ואילו רש"י טוען שיש ביניהם מחלוקת. אמנם, הרא"ם [שם] טוען שניתן לפרש את המכילתא גם לפי דרכו של רש"י].

⁷ בדברי הרמב"ן דלעיל מפורש לא כך, וכן כותב תלמידו רבנו דוד [ד. ד"ה המשכיר בית]. מחלוקת זו קיימת גם בין הב"ח [סי' תמג ד"ה ומ"ש ואם לא] והמגן אברהם [תמג, ח] לבין הגר"א [תמג, ב], ויסוד מחלוקתם בהבנת דרשת "שלך אי אתה רואה": האם "לך" מלמד שהאיסור תלוי בשייכות של החמץ לאדם, או שהוא מלמד על הגבלה בסוג החמץ שעוברים עליו – רק על חמץ של ישראל נאמרה איסור "בל יראה ובל ימצא".

⁸ אינני יודע כיצד לכלכל שיטה זו עם דברי רש"י בפירושו לתורה דלעיל, בהם מבואר שהאיסור קיים רק בחמץ שיש לו שליטה ובעלות עליו. ואכן, יש אחרונים [צל"ח ה: ד"ה לפי שנאמר; רש"י ד"ה יכול] שחלקו על דיוק זה בדברי רש"י.

⁹ כן מציע הר"ן [א. ד"ה ומה שהצריכו].

¹⁰ עי' העמק דבר [שמות יב, יט ד"ה כי כל] הכותב כעין זה: "כי כל אוכל וגו' – הוא טעם על האזהרה הקודמת... ולפי הטעם היה ראוי לומר שמוזהרים אפילו על חמץ הפקר. אבל בגמרא נפקא לן מגזירה שווה מדכתיב להלן 'לא יראה לך'. ואין למדים מן הטעם מה שהוא נגד הקבלה".

זאת, אם איסור "בל יראה ובל ימצא" נובע מכך שהחמץ בפסח הוא מאוס ומרוחק¹¹, ייתכן שעצם החזקת חמץ בפסח אסורה, גם אם החמץ כלל אינו ברשותו ואינו בהישג ידו¹².

בעזרת ה' בשיעור הבא נשלים את הדיון בגדר איסור "בל יראה ובל ימצא", ונעסוק בסוגיית חמץ של גוי המופקד ברשות ישראל.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

¹¹ כעין זה כותב הרדב"ז בתשובה [ח"ג סי' תקמו] ביחס לחומרות שהחמירו בחמץ יותר משאר האיסורים: "כי חמץ בפסח רמז ליצר הרע, והוא שאור שבעיסה, ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו ויחפש עליו בכל מחבואות מחשבותיו ואפילו כל שהוא לא בטיל".

¹² כמובן, שניתן לקיים טעם זה גם להבנה שהאיסור קיים בהימצאות החמץ ברשותו גם אם אינו בעלים עליו, שכן מחמת מאיסות החמץ וחובת ההתרחקות ממנו אסרה התורה שהחמץ ימצא ברשותו. [לפי שיטה זו, ייתכן ויש קשר בין איסור "בל יראה ובל ימצא" לבין איסור "ולא תביא תועבה אל ביתך" [דברים ז, כו], האוסר – לחלק משיטות הראשונים – הימצאות עבודה זרה ברשותו].

יסודות חמץ ומצה

שיעור שני

דין פיקדונות של נכרים

מקורות

- א. גמ' ה-ו. "אמר מר אין לי... שאינו מצוי בידך"
- ב. רמב"ן שמות פרק יב פס' יט; [רמב"ן פסחים ו. ד"ה הא דתניא]
- ג. תוס' רי"ד פסחים ו. ד"ה ולמימרא
- ד. רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ד ה"ג-ה והשגות הראב"ד
- [ה. ט"ז אר"ח סי' תמ ס"ק ד]
- ו. שו"ת שאגת אריה סי' עז "מסתבר לי... לא שייך ביטול והפקר"

רמב"ן שמות פרק יב פס' יט

אבל המדרש הזה שדרשו מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך אינו אלא להוציא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי. וכן שנויה במכילתא: 'בבתיכם למה נאמר, לפי שנאמר בכל גבולך, שומע אני כמשמעו, ת"ל בבתיכם, מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אף על פי שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפל עליו מפולת אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו' וכו'. ופירושה, שהיה במשמע ולא יראה לך בכל גבולך שלא נניח חמצנו בכל גבולינו אפילו בבית של נכרי, ולכך בא בבתיכם להוציא ביתו של נכרי.

ולמדנו מן הברייתא הזו שלא הוזהרנו מן התורה אלא שלא נקיים חמץ שלנו ברשותנו, בין בבתינו בין בגבולינו, אבל אם הפקדנו אותו ביד גוי בבית שלו אין אנו עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא. וכן הדבר, שאם לא תאמר כן, על חמץ שלו עובר בכל מקום ואפילו הפקדו ביד גוי במדינת הים, ועל של נכרי אינו עובר עליו אפילו בביתו של ישראל, ואם כן למה נאמר 'בבתיכם' ולמה נאמר 'בגבולך', אין בין בתינו וגבולנו לבתי הגוים וגבוליהם הפרש, אלא שלא הוזהרנו כלל מן התורה אלא מרשותנו. אבל מדברי סופרים הוצרכנו לבער חמץ שלנו מכל מקום.

ולפי זה אמרו בגמרא: 'ייחד לו בית אינו עובר עליו', לומר שחמץ של נכרי שקבל עליו אחריות אף על פי שנדון כשלו אינו אסור אלא ברשות ישראל, אבל ברשות גוי מותר, ואפילו מדבריהם לא גזרו עליו כלל. והרב לא סבר כן בפירוש גמרא דפסחים.

רמב"ן פסחים ו.

הא דתניא יחד לו בית אינו זקוק לבער. פירש"י שלא קבלו עליו אלא אמר לו הרי הבית לפניך והניחו באחת הזוויות, וזה תימא הוא שאם לא קיבל עליו אחריות אפי' לא ייחד לו בית נמי, אלא שרצה הרב ז"ל לפרש דהך ברייתא דינא קתני כלומר הפקידו אצלו סתם זקוק לבער דחייב באחריותו הוא מדין שומר חנם, אמר לו הרי הבית לפניך אינו זקוק לבער... ומ"מ אין הסוגיא עולה לנו לפי שיטה שלהם, דא"כ היכי דייקנן בה למימרא דשכירות קניא, בין בית שלו בין של אחרים כיון שאינו חייב באחריותו אינו זקוק לבער, וקנין בית של שוכר לענין האחריות אינו לא מעלה ולא מוריד, ועוד דהוה ליה לאיתויי קרא משום שנאמר לך.... אבל פי' ייחד לו בית אין זקוק לבער אף על פי שהפקידו באחריות קאמר, וקס"ד מעיקרא משום דשכירות קניא והוה ליה ביתו של גוי, וחמצו של גוי ברשות הגוי אף על פי שקיבל עליו ישראל אחריותו אין זקוק לו, דהפקידו אצלו דוקא שנינו כך פירש ר"ת וכן כתב הראב"ד ז"ל. וכמדומים היינו שלא נאמרו דברים אלו אלא בחמצו של גוי, עד שמצאתי במכילתא בבתיכם למה נאמר לפי שנאמר בכל גבולך שומע אני כמשמעו ת"ל בבתיכם מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך יצא

חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אף על פי שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו יצא חמצו של נכרי שהוא ברשותו של ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו, למדנו מכאן שדין חמצו של ישראל עצמו כדין חמץ של נכרי שקבל עליו אחריות, ותרוייהו ברשות ישראל עובר ברשות הגוי אינו עובר דבתיכם כתיב, ומעצמו הוא מוכרע שאם אין אתה אומר כן נמצאת אומר חמץ שלך אפי' מופקד ביד גוי בעיר [אחרת] אתה עובר עליו ואף על פי שאינו בביתך ולא בגבולך, חמץ שאינו שלך אפילו בביתך אין אתה עובר עליו, והתורה אמרה גבולך ובתיכם.

תוס' רי"ד פסחים ו. ד"ה למימרא

מה שדקדקתי מיכן במהדורא קמא שהמפקיד חמצו בביתו של גוי שאינו עובר בבל יראה ובל ימצא דהא לאו בגבולו קאי ולא בביתו קאי וקרא לא אסר אלא בבתיכם ובכל גבולך אינו נ"ל שא"כ יטמין אדם חמצו ברה"ר או ברשות הגוים ויפטר לא היא דכל היכא דקאי ברשותי' קאי בין אם הטמינו בשום מקום בין אם הפקידו בבית הגוי ולא שרינן כשייחד לו מקום אלא דוק' בחמצו של גוי דאע"ג דקיבל אחריותו עליו מ"מ כל היכא דקאי דגוי הוא ואם רוצה הגוי ליטול חמצו אין ישראל יכול לעכבו ומן דינא הי' דלא ליעביר ישראל עליו' דקרינא בי' שלך ולא של אחרים אלא משום דכתיב לא ימצא דמשמע אפילו של גוי אסרי' לי' ולא אסרי' רחמנא אלא בביתו (של גוי) ושיהי' מצוי לו בכל ביתו אבל אם ייחד לו מקום שאינו מצוי בכל ביתו לא אסרו אבל חמצו של ישראל כל היכא דקאי דידי' הוא וברשותי' ואין לנו כח להתירו שהכל היא ברשותי' שהרי יכול להקדישו בכל מקום שהיא עומד ואף על גב דבעינן ואיש כי יקדיש את ביתו מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו ומאי דאמרן לעיל אין לי אלא בבתיכם בבורות שיחים ובמערות מנין ת"ל בכל גבולך דמשמע דוקא בגבולו היא עובר אבל ברה"ר וברשות הגוי אינו עובר לא דרשי' הכי אלא בחמצו של גוי דנפקא לן מלא ימצא שאם קיבל עליו אחריות שהיא עובר בלאו אם תופסו בביתו וריבה נמי בורות שיחין ומערות מכל גבולך שאע"פ שאינו שלו כיון דקיבל עליו אחריות אסור ודוקא בחמצו של גוי בעינן גבולך אבל בחמצו של ישראל בכל דוכתא דהוי עבר עליו' כיון דברשותי' קאי והכי בפירקין דלקמן אבל נכרי שהלואה את ישראל על חמצו ד"ה עובר ואמרי' התם אף על גב דהרהינו אצלו דגוי לא קני משכוננו דישאל וברשותא דישאל קאי אף על גב דקאי בביתו של גוי ומשכנו אצלו ומש"ה עובר עליו ה"נ כיון דחמץ דישאל היא אף על גב דקאי בבית הגוי בבית ישראל קרינא בי' כיון דאי בעי למישקלי' לא מצי גוי מעכב עליו'.

ט"ז סי' תמ ס"ק ד

דאמרי' דף ה' הניחא למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי מ"ה אם החמץ באחריות ישראל חייב אלא למ"ד לאו כממון דמי מאי איכא למימר ומשני שאני הכא דא"ק לא ימצא מזה ראינו דהתורה באה כאן להוציא ממה דקי"ל בעלמא לאו כממון דמי מ"מ כאן כממון דמי לענין חמץ מכח לא ימצא.

שו"ת שאגת אריה סי' עז

מסתבר לי הא דקי"ל ברפ"ק דפסחים (דף ה) דחמץ של אחרים וקיבל עליו הנפקד אחריות עובר עליו בבל יראה ובבל ימצא מטעמא דכיון דאילו מיגנב ואילו מיתבד בעי לשלומי ברשותי' קאי וכדידי' דמי. דבחמץ זה לא מהני ביטול שאע"פ שביטלו עובר עליו דבשלמא בחמץ שלו מהני ביטול מדין הפקר אבל חמץ זה שאינו שלו אלא שחידש רחמנא לעבור עליו בבל יראה משום גורם לממון אילו מיגנב או מיתבד בעי לשלומי כדידיה דמי אף על גב דבכל התורה כולה דבר הגורם לממון לאו כממון דמי ואפי' לר"ש דס"ל כממון דמי ה"מ היכא דליתא בעינא אבל הכא דהא איתא והדרא בעינא מודה דלאו כממון דמי כדאמר התם א"כ כי מבטלו ומפקירו מאי הוי הא קודם ביטול נמי לאו ידידיה הוא אלא שחייבו רחמנא משום גורם לממון והרי אחר ביטול והפקר אכתי גורם לממון הוא כדמעיקרא ועוד מאי ביטול והפקר שייך במה שאינו שלו מאי מבטל ומאי מפקיר דהא אהא מילתא דחייבו רחמנא משום גורם לממון לא שייך ביטול והפקר.

בשיעור שעבר התחלנו לעסוק בגדרי איסור "בל יראה ובל ימצא", וראינו את השיטות השונות האם האיסור תלוי בבעלות על החמץ או בהימצאותו ברשות ישראל. בשיעור זה נשלים את הדיון בגדר איסור "בל יראה ובל ימצא", ונעסוק בסוגיית חמץ של גוי המופקד ברשות ישראל.

הגמרא מביאה ברייתא הלומדת מדרשה שקיים איסור בחמץ של גוי המופקד אצל ישראל:

לפי שנאמר 'לא יראה לך שאר' – שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי? תלמוד לומר 'לא ימצא'. [ה:]

הגמרא מבארת שהאיסור בפקדונות של גויים קיים רק כאשר קיבל עליהם אחריות:

כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא: בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו, כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותיכו קאי ובעיתו לשלומי, כדילכון דמי ואסור. [שם]

הגמרא דנה בטעם דין זה:

הניחא למאן דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי, אלא למאן דאמר לאו כממון דמי מאי איכא למימר? שאני הכא דאמר 'לא ימצא'. [שם]

מדברי הגמרא עולות שתי שיטות בטעם הדין שאדם עובר על חמץ של גוי המופקד אצלו כאשר קיבל עליו אחריות:

- א. הכלל ש"דבר הגורם לממון כממון דמי" מגדיר שהחמץ נתון בבעלותו (הואיל וחיוב האחריות מחייבו לשלם את דמי החמץ אם יאבד), ולכן הוא עובר עליו ב"בל יראה ובל ימצא".
- ב. על אף ש"דבר הגורם לממון לאו כממון דמי", הכתוב "לא ימצא" מלמד שהוא עובר באיסור על חמץ המופקד אצלו והנתון באחריות.

מהשיטה הראשונה עולה שאיסור "בל יראה ובל ימצא" תלוי בבעלות על החמץ. לעומת זאת, בביאור השיטה השנייה נחלקו האחרונים.

השאגת אריה טוען שביטול אינו מועיל על פקדון של נכרי הנמצא ברשות ישראל:

מסתבר לי, הא דקיימא לן בריש פרק קמא דפסחים דחמץ של אחרים וקיבל עליו הנפקד אחריות עובר עליו בבל יראה ובל ימצא... דבחמץ זה לא מהני ביטול, שאף על פי שביטלו עובר עליו. דבשלמא בחמץ שלו מהני ביטול מדין הפקר, אבל חמץ זה שאינו שלו אלא שחידש רחמנא לעבור עליו בבל יראה משום גורם לממון... אם כן כי מבטלו ומפקירו מאי הוי, הא קודם ביטול נמי לאו ידידה הוא אלא שחייבו רחמנא משום גורם לממון, והרי אחר ביטול והפקר אכתי גורם לממון הוא כדמעיקרא. ועוד, מאי ביטול והפקר שייך במה שאינו שלו, מאי מבטל ומאי מפקר, דהא אהא מילתא דחייבו רחמנא משום גורם לממון לא שייך ביטול והפקר. [שר"ת שאגת אריה סי' עז]

השאגת אריה טוען, שהואיל וביטול מועיל רק בחמץ השייך למבטל, לא ניתן לבטל חמץ של גוי המופקד אצל ישראל – "שאינו שלו אלא שחידש רחמנא לעבור עליו בבל יראה משום גורם לממון". מלשון השאגת אריה עולה שלפי השיטה השנייה, הכתוב "לא ימצא" מלמד שקיים איסור בכל חמץ שיש לישראל אחריות עליו, גם אם החמץ אינו נתון בבעלותו¹³.

לעומת זאת, הט"ז כותב בביאור דברי הגמרא:

שאני הכא דאמר קרא 'לא ימצא', מזה ראינו דהתורה באה כאן להוציא ממה דקיימא לן בעלמא לאו כממון דמי, מכל מקום כאן כממון דמי לענין חמץ מכח 'לא ימצא'. [ט"ז תמ, ד]

¹³ הבנה זו מבוארת בדברי השאגת אריה [סי' פו] לגבי דין "ייחד לו בית"; עי' על כך בדברינו להלן.

לדברי הט"ז, הכתוב "לא ימצא" מלמד שלגבי איסור זה חידשה התורה ש"דבר הגורם לממון כממון דמי". מדברי הט"ז עולה כי השיטה השנייה אינה חולקת על התפיסה העקרונית שהאיסור אמור רק לגבי חמץ הנתון בבעלות ישראל, אלא שהתורה חידשה שדי בבעלות ממונית קלושה – כ"דבר הגורם לממון" – כדי לעבור על האיסור¹⁴.

הבנות אלו, האם איסור "בל יראה ובל ימצא" תלוי בבעלות על החמץ או שקבלת האחריות מחייבת גם ללא בעלות, עומדות ביסוד מחלוקת הראשונים בביאור דין "יחד לו בית".

הגמרא מביאה ברייתא:

תנו רבנן, נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער, הפקידו אצלו זקוק לבער. יחד לו בית אין זקוק לבער, שנאמר 'לא ימצא'.^[ו.]

הגמרא מביאה את ביאורו של רב אשי לדברי הברייתא, שישאל שייחד בית לחמץ של נכרי המופקד אצלו אינו עובר ב"בל יראה ובל ימצא" – על אף שקיבל אחריות על החמץ¹⁵ – משום שהחמץ אינו מצוי ברשותו.

הראשונים נחלקו האם דין זה, שאדם אינו עובר על חמץ ש"יחד לו בית" אמור רק לגבי חמץ של נכרי המופקד אצלו או גם לגבי חמץ הנמצא בבעלות ישראל.

הרמב"ן סובר שדין זה אמור גם לגבי חמץ הנמצא בבעלות ישראל:

אבל המדרש הזה שדרשו 'מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך' אינו אלא להוציא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי... שלא הוזהרנו מן התורה אלא שלא נקיים חמץ שלנו ברשותנו, בין בביתנו בין בגבולינו, אבל אם הפקדנו אותו ביד גוי בבית שלו אין אנו עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא... ולפי זה אמרו בגמרא 'יחד לו בית אינו עובר עליו', לומר שחמץ של נכרי שקבל עליו אחריות אף על פי שנדון כשלו אינו אסור אלא ברשות ישראל, אבל ברשות גוי מותר, ואפילו מדבריהם לא גזרו עליו כלל.^{[רמב"ן שמות יב, יט]¹⁶}

הרמב"ן משווה בין חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות לבין חמץ של ישראל: כשם שעל חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, "שנידון כשלו", עובר רק כאשר החמץ נמצא בביתו, כך גם על חמץ השייך לו אינו עובר אלא כאשר החמץ נמצא בביתו¹⁷.

לעומתו, התוספות ר"ד כותב:

ולא שרינן כשייחד לו מקום אלא דוקא בחמצו של גוי, דאף על גב דקיבל אחריותו עליו מכל מקום כל היכא דקאי דגוי הוי ואם רוצה הגוי ליטול חמצו אין ישראל יכול לעכבו, ומן דינא היה דלא ליעביר ישראל עלויה דקרינא ביה 'שלך ולא של אחרים', אלא משום דכתיב 'לא ימצא' דמשמע אפילו של גוי, אסרינן ליה, ולא אסרינא אלא בביתו ושיהיה מצוי לו בכל ביתו, אבל אם ייחד לו מקום שאינו מצוי בכל ביתו לא אסרו. אבל חמצו של ישראל כל היכא דקאי ידיה הוי וברשותיה, ואין לנו כח להתירו, שהכל היא ברשותיה, שהרי יכול להקדישו בכל מקום שהיא עומד.^[תוס' ר"ד ו. ד"ה ולמימרא]

¹⁴ הבנה זו עולה מדברי תוספות [ב"מ פב: סוד"ה אימור]: "ויש לומר, דמשום חיוב דשומר שכר לא מיקרי חמצו אי לא משום דאמר הכתוב דקני ליה והוי שלו כדברי יצחק". [ונראה ששיטה זו עולה מדברי תוספות במקומות נוספים [פסחים ה: סוד"ה משום; מו: ד"ה הואיל אי]; ובכך מיושבת הערת האחרונים [שפת אמת ה: בתוס' ד"ה משום; פני יהושע מו: בתוספות ד"ה הואיל] על דבריהם, ואכמ"ל].

¹⁵ כן נוקטים רוב הראשונים, דלא כרש"י [שם, ד"ה יחד לו, וד"ה לעולם אסיפא].

¹⁶ כעין זה כותב הרמב"ן בפירושו לסוגיה [ו. ד"ה הא דתניא].

¹⁷ שיטת הרמב"ן בעניין זה התבארה בשיעור הקודם.

לפי דבריו, ההיתר ב"יחד לו בית" קיים רק בחמץ של גוי, אך על חמץ השייך לו עובר גם כאשר החמץ אינו נמצא ברשותו¹⁸. התוספות ר"ד מבאר, שחמץ של גוי המופקד אצל ישראל אינו קרוי "שלך", אלא זהו חידוש מיוחד של התורה שעוברים עליו ב"בל יראה ובל ימצא", וחידוש זה נאמר רק כאשר החמץ נמצא ברשותו¹⁹.

מן הדברים עולה, שלשיטת הרמב"ן, איסור "בל יראה ובל ימצא" אמור ביחס לחמץ השייך לישראל, אלא שהתורה חידשה שחמץ של גוי המופקד אצל ישראל נחשב לנתון בבעלות ישראל (כדברי הט"ז). לעומת זאת, לשיטת התוספות ר"ד, איסור "בל יראה ובל ימצא" אמור גם לגבי חמץ הנמצא בבעלות ישראל וגם לגבי חמץ שישראל קיבל עליו אחריות גם אף שאינו בבעלות ישראל (כדברי השאגת אריה).

משיטת הרמב"ם עולה שיטה שלישית בעניין זה.

הרמב"ם פוסק שקבלת אחריות על גניבה ואבידה מחייבת ב"בל יראה ובל ימצא":

גוי שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם קבל עליו ישראל אחריות שאם אבד או נגנב ישלם לו דמיו, הרי זה חייב לבערו. הואיל וקבל עליו אחריות נעשה כשלו. [הל' חמץ ומצה פ"ד ה"ג]²⁰

הרמב"ם ממשיך וכותב:

גוי אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם יודע הישראלי שאם אבד או נגנב מחייבו לשלמו וכופהו ואונסו לשלם – אף על פי שלא קבל אחריות הרי זה חייב לבערו, שהרי נחשב כאילו הוא שלו מפני שמחייבו האנס באחריותו. [שם, ה"ד]

לדברי הרמב"ם, איסור "בל יראה ובל ימצא" קיים לא רק לגבי חמץ שקיבל עליו אחריות, אלא לגבי כל חמץ שישראל יתחייב לשלם את דמיו אם ייגנב או יאבד, גם כאשר חיוב זה נובע מכפייה של גוי אנס.

שיטת הרמב"ם טעונה ביאור. כאשר גוי אנס מחייב ישראל לשלם את דמי החמץ אם ייגנב או יאבד, אין לישראל כל בעלות קניינית על החמץ, וכן אין לו כל חיוב משפטי באחריות החמץ. ואם כן, מדוע הוא עובר על החמץ ב"בל יראה ובל ימצא" מחמת האנס המחייבו לשלם את דמי החמץ²¹?

נראה שלשיטת הרמב"ם איסור "בל יראה ובל ימצא" אינו תלוי בהגדרות המשפטיות, אלא בכך שישראל רוצה ומעוניין בקיומו של החמץ. בשל כך, כאשר גוי אנס מחייב ישראל בתשלום דמי החמץ אם ייגנב או יאבד, על אף שמבחינה משפטית אין לישראל כל זיקה לחמץ, הואיל והוא רוצה בקיומו של החמץ כדי שלא יתחייב בדמיו – עובר עליו ב"בל יראה ובל ימצא"²².

¹⁸ וכן סובר תוספות רבנו פרץ [ו. ד"ה ייחד].

¹⁹ בשיטה זו נוקט השאגת אריה [סי' פו].

²⁰ בראשונים ישנן דעות נוספות: לפי רש"י [לדברי תוס' ב"מ פב: ד"ה אימור] והר"ד [בפסקי ריא"ז פ"א הל' א אות טו], רק אחריות גם באונסים מחייבת ב"בל יראה ובל ימצא". ולפי בה"ג [ברא"ש פ"א סי' ד], אפילו קבלת אחריות מפשיעה מחייבת.

²¹ ואכן, הראב"ד [שם] משיג על הרמב"ם וטוען: "והתשלומין שהם מן האונס אינן כדין אחריות".

²² עיי' אבן ישראל [שם] המבאר את שיטת הרמב"ם באופן זה. [נראה שזהו ביאור שיטת הרמב"ם [שם, ה"ה] לגבי ישראל שהרהין חמצו אצל הגוי ואמר לו שאם לא יביא מעות החמץ יקנה לגוי מעכשיו, שאינו עובר ב"בל יראה ובל ימצא" רק אם יהיה הזמן שקבע קודם הפסח. הראב"ד [שם] משיג עליו, שאם אמר 'מעכשיו' אינו עובר גם אם לא הגיע זמן הפרעון עד פסח. ונראה שהשגת הראב"ד היא לשיטתו, שחיוב "בל יראה ובל ימצא" תלוי בזיקה משפטית של ישראל לחמץ, אך לפי הרמב"ם, גם אם מבחינה משפטית בפסח החמץ שייך לגוי בלבד, הואיל והוא רוצה בקיומו – עובר עליו ב"בל יראה ובל ימצא". לכן, רק אם הגיע זמן הפרעון לפני הפסח, שבפסח אינו רוצה בקיומו, אינו עובר ב"בל יראה ובל ימצא".]

לסיכום: על אף הכתוב "לא יראה לך" דרשו חכמים שישראל עובר ב"בל יראה ובל ימצא" על חמץ של גוי המופקד אצלו אם קיבל עליו אחריות.

בדברי הראשונים שלוש שיטות בגדר דין זה:

- א. לפי הרמב"ן, איסור "בל יראה ובל ימצא" תלוי בבעלות, שאלא שלגבי איסור זה הגדירה התורה שהאחראי על החמץ נחשב לבעלים עליו.
- ב. לפי הר"ד, דרשה זו מחדשת שאיסור "בל יראה ובל ימצא" אינו תלוי בבעלות בלבד, אלא עצם האחריות על החמץ מחייבת ב"בל יראה ובל ימצא".
- ג. לפי הרמב"ם, איסור "בל יראה ובל ימצא" אינו תלוי בבעלות המשפטית, אלא בהימצאות ברשותו חמץ שהוא מעוניין בקיומו.

בעזרת ה' נעסוק בשיעור הבא בגדרי מצות "תשביתו".

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

יסודות חמץ ומצה

שיעור שלישי

חובת השבתת החמץ

מקורות

- א. שמות יב, טו
ב. מנחת חינוך מצווה ט סק"א; רש"י ד: ד"ה בביטול, תוספות ד: ד"ה מדאורייתא
ג. כא. במשנה; חידושי ר' חיים הלוי חמץ ומצה פ"א ה"ג
ד. כז: מהמילים "ר' יהודה אומר" עד "יכול להשביתו"; שו"ת שאגת אריה סימן פ"ג

מנחת חינוך מצווה ט סק"א

והנה לכאורה יש ספק אם המצוות עשה הוא שיהא החמץ מושבת ואם יש לו חמץ חוץ מה שעובר על לא תעשה דבל יראה ובל ימצא עובר עוד על העשה ואם אין לו חמץ אינו עובר בלאו וגם המצוות עשה מקיים בשב ואל תעשה כמו בשבת ויום טוב איכא עשה דשבתון בעשיית מלאכה ואם עבר ועשה מלאכה עובר בעשה ולא תעשה ואם לא עשה מלאכה חוץ מה שלא עבר על הלאו קיים גם כן מצוות עשה דשבתון... או דלמא דמצוה עליו בקום עשה דישיבת החמץ ואם אין לו חמץ לא קיים העשה כמו מי שאין לו ד' כנפות נהי דאינו עובר מ"מ לא קיים המצוה הכא נמי גם כן כמו התם דמצוה עליו לקנות טלית וכדי לקיים מצות השי"ת הכא נמי מצוה לחזור שיהי' לו חמץ קודם פסח ויבער אותו בי"ד כדי לקיים מצוות עשה בקום עשה...

וכן מבואר בתוס' פסחים ד' ע"ב ד"ה מדאורייתא שכתבו איך נילף ביטול מתשבתו הא אמרינן לקמן אך חלק והוא בחצות ובחצות א"א לבטל שהוא לאח"ז איסורו ע"ש ואי המצוה בשוא"ת א"כ ל"ק כלל דהתורה אמרה דבחצות יהיה מושבת כבר... אע"כ דס' התוס' דהעשה הוא בקו"ע א"כ קבעה התורה זמן למצוה ולא קודם כמו מילה.

חידושי ר' חיים הלוי חמץ ומצה פ"ג ה"א

ונראה דלא דמי המצוה של תשבתו דהשבתתו בכל דבר למצות שריפה, דמצות תשבתו בשאר השבתות הוי עיקר המצוה שלא יהא להבעלים חמץ, משא"כ אם מצותו בשריפה הוי מצוה שחייל בהחפצא של החמץ דחלה בו דין שריפה...

ולפ"ז הרי מיושבים היטב דברי הרמב"ם דלוקין על לאוי דלא יראה ולא ימצא, דהטעם דלא חשוב לאו הניתק לעשה צ"ל שהוא משום דס"ל דהך תשבתו עיקרו הוא איסור עשה שלא יהא לו חמץ והוי כמו כל דברים האסורין בעשה ולא תעשה דלא הוי ניתק לעשה, וא"כ לא שייך זאת אלא אם נימא דהשבתתו בכל דבר, וכמו שנתבאר דלמ"ד השבתתו בכל דבר עיקר הקרא דתשבתו הוא שלא יהא להם חמץ, משא"כ אם נימא דמצותו בשריפה א"כ הוי מצוה הנעשית בגוף החפץ, ואז פשיטא דהוי ניתק לעשה כמו שריפת נותר וכדומה.

שו"ת שאגת אריה סימן פ"ג

ועק"ל ע"ד הרמב"ן מהא דיליף ר"י דאין ביעור חמץ אלא שרפה מק"ו מנותר שאינו בבל יראה ואמרו לו כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין דאם לא מצא עצים לשורפו יהא יושב בטל והרי לדבריו ז"ל האי פלוגתא דר"י ורבנן ע"כ אינו אלא באם אינו מוציא את החמץ מרשותו דאלו במוציאו מרשותו סגי ליה בהכי וא"צ ביעור כלל וא"כ מאי קאמרי רבנן דסופו להקל הא אין סופו להקל דאם לא מצא עצים לשורפו לר"י מחויב להוציאו מרשותו דוקא ותחלתו וסופו להחמיר הוא...

ומה שנ"ל בזה הוא זה דוודאי אף על גב דמהני לענין שלא לעבור על בל יראה ובל ימצא במוציאו מרשותו משום דגבי אזהרה שלהן כתב רחמנא ביתך וגבולך וכל שאינו בביתו וגבולו שוב אינו עובר עליו ואפי' במוציאו מרשותו בתוך הפסח סגי ליה... אבל מ"מ לענין מצות השבתה אינו כן אלא כל היכא שמוציאו מרשותו קודם איסורא שהוא קודם שש שעות של ע"פ... שוב לא חל עליו מצות השבתה מה"ת אפי' לאחר זמן איסורא ולאחר שהחמיץ וא"צ להשביתו ולבערו מן העולם כלל אבל אם היה ברשותו לאחר שהחמיץ לאחר זמן איסורא מעתה חלה עליו מצות השבתה ולא סגי ליה מעתה בהוצאה מרשותו וה"ט משום דכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם והאי השבתה היינו ביעור מן העולם אי לר"י בשרפה אי לרבנן בכל דבר.

בשיעורים הקודמים עסקנו ביסודות איסור בל יראה ובל ימצא – איסור קיום החמץ ברשות ישראל – והרחבנו בביאור גדרם. בשיעור היום נעסוק בחובת השבתת החמץ המופיעה בפרשיית 'החודש הזה לכם':

שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל מיום הראשון עד יום השבעי.

[שמות יב טו]

האחרונים האריכו בגדר המצווה, ובעיקר ביחס בין חיוב תשביתו ובין איסורי בל יראה ובל ימצא: האם אין כאן אלא 'איסור עשה' הזהה בגדריו לאיסורי הלאוים המקבילים, או שמא חובת ההשבתה שונה בגדרה מאיסורי הלאוים.

אחד הביטויים המרכזיים לחקירה הזו נמצא בדבריו המפורסמים של בעל המנחת חינוך:

והנה לכאורה יש ספק אם המצוות עשה הוא שיהא החמץ מושבת ואם יש לו חמץ חוץ מה שעובר על לא תעשה דבל יראה ובל ימצא עובר עוד על העשה ואם אין לו חמץ אינו עובר בלאו וגם המצוות עשה מקיים בשב ואל תעשה כמו בשבת ויום טוב איכא עשה דשבתון בעשיית מלאכה ואם עבר ועשה מלאכה עובר בעשה ולא תעשה ואם לא עשה מלאכה חוץ מה שלא עבר על הלאו קיים גם כן מצוות עשה דשבתון... או דלמא דמצווה עליו בקום עשה דישובית החמץ ואם אין לו חמץ לא קיים העשה כמו מי שאין לו ד' כנפות נהי דאינו עובר מ"מ לא קיים המצווה הכא נמי גם כן כמו התם דמצווה עליו לקנות טלית וכדי לקיים מצות הש"ת הכא נמי מצווה לחזור שיהי' לו חמץ קודם פסח ויבער אותו ב"ד כדי לקיים מצוות עשה בקום עשה.

[מנחת חינוך מצווה ט סק"א]

המנחת חינוך מסתפק בגדר מצות 'תשביתו'. האפשרות הראשונה היא, שאת מצוות 'תשביתו' ניתן לקיים ב'שב ואל תעשה'. כאשר האדם לא מחזיק חמץ ברשותו בערב פסח הוא מקיים מצוות עשה. אפשרות שנייה, שאת מצוות 'תשביתו' ניתן לקיים רק ב'קום עשה'. לכן, אדם שלא סילק את חמצו מרשותו באופן פעיל, בזמן חלות המצווה, לא קיים את המצווה. ההשלכה המעשית המידית לחקירה הזו היא, האם אדם שאין ברשותו חמץ בערב הפסח מצווה לחזור אחר חמץ בכדי לקיים בו את מצוות ההשבתה.

המנחת חינוך מאריך בהצגת נפקא מינות שונות התלויות בחקירה הזו, וביניהן הוא מציין למחלוקת רש"י ותוספות אשר לדעתו מבוססת אף היא על אותה חקירה. רש"י [ד: ד"ה בביטול] סובר שהמקור לדין ביטול חמץ נלמד מ"תשביתו". תוספות חולקים על שיטתו וטוענים כנגדה:

ועוד, דתשביתו אמרינן לקמן מ'אך חלק' שהוא משש שעות ולמעלה, ואחר איסורא לא מהני ביטול.

[תוספות ד: ד"ה מדאורייתא]

תוס' מקשים, שבגמרא [ד:] מבואר שזמן חובת השבתת החמץ הוא משש שעות ומעלה. כמו כן, משמע בגמרא [ו:] שלא ניתן לבטל חמץ לאחר זמן איסורו. אם כן, כיצד ניתן לומר שקיום מצוות ההשבתה הוא בביטול?

המנחת חינוך טוען שקושיית תוס' מבוססת על הבנה מסוימת בגדר מצות "תשביתו":

וכן מבואר בתוס' פסחים ד' ע"ב ד"ה מדאורייתא שכתבו איך ביטול מתשבתו הא אמרינן לקמן אך חלק והוא בחצות ובחצות א"א לבטל דהוא לאח"ז איסורו ע"ש ואי המצוה בשוא"ת א"כ ל"ק כלל דהתורה אמרה דבחצות יהיה מושבת כבר... אע"כ דס' התוס' דהעשה הוא בק"ע א"כ קבעה התורה זמן למצוה ולא קודם כמו מילה.

[מנחת חינוך שם]

לדברי המנחת חינוך, רש"י מודה שזמן חובת השבתת החמץ הוא מחצות ואילך, אלא שהוא מבין את אופי חובת ההשבתה כתביעה למצב בו בזמן האיסור האדם אינו מחזיק בבעלותו חמץ. לכן, ניתן לבטל את החמץ קודם זמן האיסור, ולקיים את מצוות תשביתו, כיוון שסוף כל סוף בשעת האיסור החמץ מושבת מביתו²³. תוספות חולקים וסוברים שאופי חובת ההשבתה הוא על ידי מעשה אקטיבי, ולכן הם סוברים שלא ניתן להסתפק במעשה קודם הזמן, אלא יש להשבית את החמץ מחצות²⁴. מי שביטל את חמצו קודם חצות אמנם לא ביטל את מצוות ההשבתה, אך מאידך לא ניתן לומר שקיים את המצווה²⁵.

עניין נוסף שיש לבחון בנוגע לאופי חובת ההשבתה, נידון בדברי רבנו חיים הלוי ביחס לפסיקת הרמב"ם [חמץ ומצה פ"א ה"ג], לפיה מי שעובר על איסור בל יראה ובל ימצא חייב במלקות. פסיקה זו עומדת בסתירה לכאורה לדברי הגמרא [צה.] מהם עולה שאיסור בל יראה ובל ימצא הם 'לאו הניתק לעשה' של חובת ההשבתה, וממילא אין ללקות עליהם. ר' חיים סובר שיישוב פסיקת הרמב"ם נוגע למחלוקת חכמים ור' יהודה באופן ביעור חמץ:

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

[כא.]

לדברי ר' חיים, מחלוקת חכמים ור' יהודה נעוצה בגדר חובת ההשבתה:

ונראה דלא דמי המצוה של תשביתו דהשבתתו בכל דבר למצות שריפה, דמצות תשביתו בשארי השבתות הוי עיקר המצוה שלא יהא להבעלים חמץ, משא"כ אם מצותו בשריפה הוי מצוה שחייל בהחפצא של החמץ דחלה בו דין שריפה.

[חידושי ר' חיי הלוי חמץ ומצה פ"א ה"ג]

²³ כאמור לעיל, המנחת חינוך סובר שאין צורך במעשה כלל, וכך הוא כותב בפירוש בשיטת רש"י: "ולפמ"ש לשיטות רש"י והר"מ והרמ"ח אף אם אין לו חמץ מקיים העשה דאינה מוטלת אקרקפתא דגבר' ואפילו אם מבער מתחלת השנה או שאין לו חמץ כלל מקיים המצוה כמו שו"ט דאם אינו עושה מלאכה מקיים עשה ול"ת".

²⁴ ביטוי קיצוני לעמדה זו ניתן למצוא בשיטת ר' יצחק בר' אברהם אשר ציין לה האור זרוע [פסחים רנ]: "שמעתי אומרים על רבי' יצחק בר אברהם שהיה רגיל בפרוסה אחת לשהות מלשורפה עד תחילת שבע כדי לקיים ביעור דאורייתא כרבי' שלמה שפירש דשעת ביעורו היינו שבע [וברך] על אותה הפרוסה על ביעור חמץ". אמנם הוא מציין שמנהגו מבוסס על שיטת רש"י [יב: ד"ה שלא], ולא על שיטת תוס' כפי שעולה מדברי המנחת חינוך, ואכמ"ל.

²⁵ אחרונים ציינו לדברי הרמב"ן [ד: ד"ה ומה שהקשו] שיישב את שיטת רש"י באופן דומה. החתם סופר [ד: ד"ה הא] חולק על המנחת חינוך וסובר שגם רש"י מודה שגדר חובת ההשבתה הוא בקום עשה, אלא שהוא סובר שזמן המצווה הוא במחצית הראשונה של יום י"ד: "ולפע"ד ס"ל לרש"י פי' קרא דאך ביום הראשון תשביתו לא קאי אחצי יום מחצות כי אז כבר עבר לי' מצות תשביתו וקם לי' בב"י כמשמע מלשון לעיל גבי ולבדוק בשית אלא אך ביום הראשון קאי אחצי הראשון של יום י"ד מצפרא עד חצות אותו חצי היום מוטל עליו לבער החמץ".

ר' חיים סובר שר' יהודה, אשר לדבריו מצוות השבתת החמץ היא בשריפה, סובר שמצות "תשביתו" מתייחסת אל 'חפץ' החמץ. המוקד הוא בחומר שצריך להיעלם מן העולם. וזאת בניגוד לחכמים, הסוברים שמוקד ההלכה הוא באדם הבעלים על החמץ. האדם צריך להיכנס לחג הפסח כאשר אין ברשותו חמץ. הבסיס לחלוקה בין עמדת חכמים ור' יהודה הוא אופן ההשבתה. חכמים שמאפשרים שהשבתת החמץ תהיה בכל דבר, מתמקדים בתוצאת ההשבתה, העובדה שהחמץ הושבת על ידי האדם. ואילו ר' יהודה סובר שאופן ההשבתה בשריפה בלבד, וממילא לדעתו המוקד הוא בפעולה המתבצעת על החמץ²⁶. באמצעות החלוקה הזו מסביר ר' חיים את פסיקת הרמב"ם:

ולפ"ז הרי מיושבים היטב דברי הרמב"ם דלוקין על לאוי דלא יראה ולא ימצא, דהטעם דלא חשוב לאו הניתק לעשה צ"ל דהוא משום דס"ל דהך תשביתו עיקרו הוא איסור עשה שלא יהא לו חמץ והוי כמו כל דברים האסורין בעשה ולא תעשה דלא הוי ניתק לעשה, וא"כ לא שייך זאת אלא אם נימא דהשבתתו בכל דבר, וכמו שנתבאר דלמ"ד השבתתו בכל דבר עיקר הקרא דתשביתו הוא שלא יהא להם חמץ, משא"כ אם נימא דמצותו בשריפה א"כ הויא מצוה הנעשית בגוף החפץ, ואז פשיטא דהוי ניתק לעשה כמו שריפת נותר וכדומה.

[שם]

לדברי חכמים, מצוות 'תשביתו' מבוססת על המצב בו לאדם אין חמץ. אם כן לשיטתם נראה שמדובר באיסור עשה המקביל לאיסורי הלאוים. לדברי ר' יהודה, הסובר שמוקד מצוות 'תשביתו' הוא בפעולה על ה'חפץ', מובן מדוע איסורי בל יראה ובל ימצא הם לאו הניתק לעשה דתשביתו. האיסור הוא הימצאות החמץ, וחובת מעשה השריפה 'מתקנת' את איסור השהיית החמץ. הגמרא אשר ממנה עולה שבל יראה ובלא ימצא הם לאו הניתק לעשה שלא לוקים עליו, שנויה בדעת ר' יהודה. הרמב"ם לעומת זאת פסק כחכמים, אשר לשיטתם לוקים על בל יראה ובל ימצא כיוון שהם לאו שאינו ניתק לעשה²⁷.

נקודה נוספת המחדדת את ייחודיותה של חובת ההשבתה על פני איסורי הלאוים, קשורה אף היא במחלוקת ר' יהודה וחכמים. במהלך הדיון בין ר' יהודה וחכמים בנוגע לדרישתו להגביל את ההשבתה לשריפה בלבד, אומרים חכמים לר' יהודה:

אמרו לו: כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל - אינו דין. לא מצא עצים לשורפו - יהא יושב ובטל? והתורה אמרה תשביתו שאר מבתיכם - בכל דבר שאתה יכול להשבתו.

[כז:]

חכמים סוברים שחומרתו של ר' יהודה בהגבלת הביעור לשריפה בלבד, עשויה להביא בסופו של דבר להקלה בדין הביעור. שהרי אדם שבערב פסח לא יהיו בידו האמצעים המתאימים לשריפת החמץ, 'הא יושב בטל', ויפסיד את מצוות ביעור החמץ. השאגת אריה בתשובה דן באריכות בשיטת הרמב"ן שעסקנו בה בשיעורים הקודמים, לפיה אדם אינו עובר על בל יראה ובל ימצא על חמץ שאינו ברשותו. במהלך הדברים מקשה השאגת אריה על שיטת הרמב"ן, מדברי הגמרא לעיל:

²⁶ נראה שהיחס בין חקירתו של המנחת חינוך ובין חקירתו של ר' חיים מוסבר באופן הבא: המנחת חינוך מוכן היה להעלות על דעתו, שאת מצוות ההשבתה אדם יקיים, גם אם לא עשה כל מעשה מעולם. ייתכן שר' חיים לא מוכן היה להעלות אפשרות כזו - לדבריו כדי לקיים את מצוות העשה יש צורך במעשה. אדם שלא היה ברשותו חמץ מעולם לא יקיים את מצווה העשה. ר' חיים עסק בשאלה מהו היחס בין המעשה ובין התוצאה. האם מוקד ההלכה הוא במעשה ההשבתה, או שמא לצד מעשה ההשבתה הדגש במצווה הוא המצב הסופי בו החמץ מושבת מרשות האדם.

²⁷ המנחת חינוך יישב אף הוא את דברי הרמב"ם באופן דומה, אך נמנע מלתלות את חקירתו במחלוקת ר' יהודה וחכמים. לדבריו הן רש"י והן תוספות (אשר לדבריו נחלקו בחקירת אופי הלכת 'תשביתו') יכולים להסביר את עמדות חכמים ור' יהודה לפי שיטתם. תוספות סוברים שיש חיוב בקום עשה להשבת את החמץ, וחכמים ור' יהודה נחלקו האם זה דווקא בשריפה בלבד, או בכל אופן שהוא. לפי רש"י לעומת זאת, נראה שהגבלת ר' יהודה את ביעור החמץ לשריפה בלבד אינה חלק מהלכת 'תשביתו', אלא קשורה לדין נותר, כלשונו: "ושרפה יליף מנותר אבל לא מתשביתו דלרש"י הוי תשביתו ביטול ולא שרפה ואף אם נאמר דגם שרפה בכלל מ"מ ר"י סובר דדוקא בשרפה אלא באמת זה ענין אחר ויליף מנותר ולא מתשביתו ואין תלוי זב"ז".

ועק"ל ע"ד הרמב"ן מהא דיליף ר"י דאין ביעור חמץ אלא שרפה מק"ו מותר שאינו בבל יראה ואמרו לו כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין דאם לא מצא עצים לשורפו יהא יושב בטל והרי לדבריו ז"ל האי פלוגתא דר"י ורבנן ע"כ אינו אלא באם אינו מוציא את החמץ מרשותו דאלו במוציאו מרשותו סגי ליה בהכי וא"צ ביעור כלל וא"כ מאי קאמרי רבנן דסופו להקל הא אין סופו להקל דאם לא מצא עצים לשורפו לר"י מחויב להוציאו מרשותו דוקא ותחלתו וסופו להחמיר הוא.

[שו"ת שאגת אריה סימן פ"ג]

לאור דברי הרמב"ן, מתקשה השאגת אריה להבין כיצד ניתן להעמיד את מחלוקת ר' יהודה וחכמים. אם מדובר במקרה בו החמץ אינו נמצא ברשות האדם, לכאורה אין צורך כלל בביעור, ומהי טענת חכמים לר' יהודה. ואם מדובר שהחמץ עדיין ברשותו, מדוע חכמים סוברים שחומרת ר' יהודה סופה להקל, הרי אם לא ימצא עצים לשריפת החמץ, הוא מחויב להוציא את החמץ מרשותו. הקושיה הזו מובילה את השאגת אריה למסקנה הבאה:

ומה שנ"ל בזה הוא זה דוודאי אף על גב דמהני לענין שלא לעבור על בל יראה ובל ימצא במוציאו מרשותו משום דגבי אזהרה שלהן כתב רחמנא ביתך וגבולך וכל שאינו בביתו וגבולו שוב אינו עובר עליו ואפי' במוציאו מרשותו בתוך הפסח סגי ליה... אבל מ"מ לענין מצות השבתה אינו כן אלא כל היכא שמוציאו מרשותו קודם איסורא שהוא קודם ששעות של ע"פ... שוב לא חל עליו מצות השבתה מה"ת אפי' לאחר זמן איסורא ולאחר שהחמץ וא"צ להשביתו ולבערו מן העולם כלל אבל אם היה ברשותו לאחר שהחמץ לאחר זמן איסורא מעתה חלה עליו מצות השבתה ולא סגי ליה מעתה בהוצאה מרשותו וה"ט משום דכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם והאי השבתה היינו ביעור מן העולם אי לר"י בשרפה אי לרבנן בכל דבר.

[שם]

השאגת אריה סובר שאף שלשיטת הרמב"ן די בהוצאת החמץ מהרשות בכדי להימנע מאיסורי בל יראה ובל ימצא, מכל מקום, אין בכך בכדי לקיים את מצוות ההשבתה. את חובת ההשבתה ניתן לקיים על ידי ביעור בלבד – לר' יהודה בשריפה ולחכמים בכל דבר. אמנם, חובת השבתת החמץ בביעור חלה מחצות, אך אדם שסילק את חמצו קודם חצות לא התחייב בחובת ההשבתה. בניגוד לכך, אדם שהחזיק ברשותו חמץ לאחר חצות, התחייב בהשבתתו, ושוב אינו נפטר מחובה זו עד שיבער את החמץ מהעולם. לדברי השאגת אריה, טענת חכמים לר' יהודה ברורה – סילוק החמץ מרשות האדם לא מועיל בכדי לקיים את חובת ההשבתה שהתחייב בה לאחר חצות. לכן, במידה והוא לא ימצא עצים לשריפה, אף שהאדם מחויב לסלק את החמץ מרשותו כדי שלא לעבור על איסורי בל יראה ובל ימצא, שוב לא יקיים חובה זו.

נראה שהשאגת אריה סובר שמצוות "תשביתו" היא מצווה עצמאית שיש לקיים ב'קום עשה' על ידי ביעור החמץ, והיא אינה 'תיקון' לאיסורי בל יראה ובל ימצא.

לסיכום: פתחנו את השיעור בשאלת היחס בין חובת השבתת החמץ, ובין איסורי הלאווים על השהיית חמץ. למדנו את דברי המנחת חינוך, שחקר האם מצוות השבתת החמץ כוללת מעשה אקטיבי, ובכך היא שונה מאיסורי הלאווים, או שמא מדובר במצוות עשה שניתן לקיים גם על ידי הימנעות ממעשה. לאחר מכן עברנו לדון בדברי ר' חיים, שעסק במחלוקת ר' יהודה וחכמים לגבי אופן ביעור החמץ. לדבריו ר' יהודה המצריך ביעור חמץ בשריפה בלבד סובר שאופי מצוות ההשבתה ממוקד בפעולה על 'חפץ' החמץ, בעוד חכמים סוברים שתיקן ההשבתה היא הבאת האדם את עצמו למצב בו הוא אינו מחזיק חמץ ברשותו בפסח. הערנו שייתכן שלדברי ר' חיים אין כל אפשרות לקיים את חובת ההשבתה ללא מעשה אקטיבי, אלא שהשאלה היא מהו הרכיב המשמעותי – פעולת ההשבתה או תוצאתה. לסיום למדנו את דברי השאגת אריה הסובר שמצוות ההשבתה מתייחדת

בכך שהיא כוללת ביעור החמץ מהעולם, בעוד את איסורי הלאווים ניתן לשמור על ידי הוצאת החמץ מהרשות בלבד.

בעזרת ה' בשיעור הבא נדון בדין ביטול חמץ.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

ltzikw7@gmail.com

יסודות חמץ ומצה

שיעור רביעי

ביטול חמץ

מקורות

א. מט. במשנה

ב. רש"י ד: ד"ה בביטול, ד. ד"ה חובת; רמב"ם חמץ ומצה פ"ב ה"ב

ג. תוספות ד: ד"ה מדאורייתא; ו: מהמילים "וכי משכחת" עד "שעות ולמעלה"

ד. רמב"ן ד: ד"ה אלא

ה. ר"ן ג: ד"ה וכתב

ו. בית יוסף סימן תל"ד; ב"ח סימן תל"ד

רמב"ם חמץ ומצה פ"ב ה"ב

ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל.

רמב"ן ו: ד"ה אלא

אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא דאמר (ו' ב') שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאלו הן ברשותו, לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [שלא] יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו, ולא מיבעיא לרבנן אלא אפילו לדברי ר"י הגלילי כיון שנתיאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל, כדאמר' (ו' ב') בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורין מן המעשר והווי כהפקר, והכא עדיף נמי מהפקר דלא הדר איהו זכי ביה דהא שוייא כעפר ולא ניחא ליה בגויה.

ר"ן ג: ד"ה וכתב

וכתב הרב בעל העיטור ז"ל דמסתבר דשליח מבטל דגבי הפרה וגבי השואל את פרתו הוא דפליגי בה תנאי בפרק השואל (דף צו א) אי שלוחו של אדם כמותו משום דשואל כתוב בעליו ובהפרה כתוב אישה יקימנו הא בעלמא כ"ע מודו דשלוחו של אדם כמותו ואחרים חולקין דכיון דבטול מתורת הפקר נגעי בה וכמו שכתבתי למעלה שליח ודאי לא מצי מבטל שהרי אם אמר אדם לחבירו הפקר אתה נכסי אין בכך כלום.

בית יוסף סימן תל"ד

ולי נראה דאף על גב דביטול מדין הפקר נגעו בו שפיר יכול לבטל על ידי שליח משום דכיון דחמץ אינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו בגלויי דעתא דלא ניחא ליה דלהוי ליה זכותא בגויה כלל סגי אי נמי דטעמא דבהפקר לא מהני שליחות היינו משום דהפקר יש לו דין נדר כדמוכח בפרק קמא דנדרים (ז). וכדכתב הרמב"ם בהלכות נדרים (פ"ב ה"ד) וכיון דדין נדר יש לו משום הכי לא מהני ביה שליחות שהאומר לחבירו קבל עליך נדר זה בשליחותי שאהא אסור בו אינו כלום אבל ביטול שאינו ענין לנדר שפיר מהני ביה שליחותה.

ב"ח סימן תל"ד

ועוד נראה דבעל העיטור לא כתב מבטל אלא מפני שהוא סובר דביטול לאו מטעם הפקר הוא כרש"י (ד ב ד"ה בביטול בעלמא) ורמב"ם (חו"מ פ"ב ה"ב) אבל לדעת שאר גאונים (ד ב תוד"ה מדאורייתא) דביטול מטעם הפקר לא מצינן למילף דיכול לבטל על ידי שליח מאחר דלא כתב מיעוט כדגבי הפרה וגבי השואל דאיכא למימר דלא איצטריך דכיון דהוא מדין הפקר ממילא לא מהני ביה שליח וגם בעל העיטור מודה בזה לדעת שאר גאונים. ותו נראה דבעל העיטור אזיל לטעמיה דהמבטל צריך לברך על ביטול חמץ אף ע"פ שלא בדק ובעל כרחך שסבירא ליה לפרש מבטלו בלבד ודיו לאו דוקא דפשוט הוא שצריך שיוציא בשפתיו אלא שבאו לומר שאין צריך להשמיע לאזניו דאם לא כן תיקשי לך דלא מצינו ברכה על מחשבה שבלב וממילא יכול לבטל גם כן על ידי שליח דכמה מצות יש התלויות בדיבור כגון תפילה וברכות דיכול לעשות על ידי שליח וממילא צריך שיבטל השליח בשביל בעל הבית בפניו כדי שישמע מן השליח אי נמי היכא דאניס לא גרע מעם שבשדות שמוציאן השליח ציבור אף על פי שאינם שומעים מן השליח ציבור (ר"ה לה א) אבל לפי דעת רוב גאונים דאין צריך להוציא כלל הביטול בשפתיו אלא במחשב בלבד לחוד סגי אם כן היאך אפשר לומר שלוחו של אדם כמותו בדבר התלוי במחשבת הלב דהא תניא בספרי (ראה עח) לא יראה לך שאור בטל בלבך ומשמע בלבד הוא דצריך לבטל ולא בלבד של שלוחו והא ודאי ליכא למימר דמה שכתב ושלוחו יכול לבטל היינו דוקא שהבעל הבית מבטל בלבד אלא ששלוחו אומר כל חמירא דאי לבעל העיטור הא כיון דסבירא ליה דעיקר הביטול בשפתיו אם כן אין נפקותא כלל במה שהבעל הבית מחשב בלבד לבד ואי לדעת רבינו ודעימיה דעיקר הביטול בלבד אלא שנהגו לומר כל חמירא אם כן אין נפקותא במה שאומר השליח כל חמירא או לא יאמר כל עיקר.

בשיעורים הקודמים עסקנו באיסורי השהיית החמץ ובחובת השבתתו מדאורייתא. בשיעור הנוכחי נעסוק בדין ביטול החמץ, ובשאלה כיצד הוא מועיל למלא את דרישת התורה לסילוק החמץ מהרשות.

שנינו במשנה:

ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבד.

[מט.]

במשנה מבואר שאדם שאין ביכולתו לבער את החמץ, רשאי להסתפק בביטול בלבד. בגמרא [ד: י.] נאמר שאדם שביטל את חמצו חייב בבדיקת חמץ מדרבנן בלבד. הראשונים עסקו בבירור טעם הדבר, מהו טיבו של הביטול וכיצד הוא מועיל כדי להתיר את איסורי השהיית החמץ בפסח. רש"י כותב בעניין דין ביטול:

דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה.

[רש"י ד: ד"ה בביטול]

ובמקום אחר:

דסגי ליה בבטול בעלמא, אי מסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא.

[רש"י ד: ד"ה חובת]

מדבריו עולה שדין ביטול נלמד מהמילה "תשביתו", ועניינו יחסו הנפשי של האדם על החמץ. בכדי לבטל את החמץ על האדם לשוות בדעתו שחמצו שווה לעפר²⁸. נראה שכך סובר גם הרמב"ם:

ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל.

[רמב"ם חמץ ומצה פ"ב ה"ב]

תוספות חולקים על רש"י, ומסיקים שפעולת הביטול מבוססת על מנגנון שונה:

ואומר ר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה.

[תוספות ד: מדאורייתא]

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

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

דילמא משכחת ליה לבתר איסורא, ולא ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטיל. דאמר רבי אלעזר: שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו כתיוב כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים, וחמץ משש שעות ולמעלה.

[ו:]

נימוק הגמרא לכך שלא ניתן לבטל חמץ לאחר זמן איסורו הוא "ולאו ברשותיה קיימא". לפי תוספות דברי הגמרא ברורים: דין ביטול מבוסס על הפקר החמץ, לאחר זמן האיסור, החמץ אינו ברשות האדם ולכן אין ביכולתו להפקיר אותו. לעומת זאת, לפי הסברו של רש"י את דין ביטול, קשה להבין את ההגבלה לבטל לאחר זמן האיסור. מדוע העובדה שהחמץ אינו ברשות האדם מונעת ממנו להתייחס אל החמץ כדבר חסר ערך²⁹.

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

אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא דאמר 'שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו כתיוב כאילו הן ברשותו', לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה 'לך', בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון אלא

²⁸ בדברי הריטב"א [ו: ד"ה אמר] אנו מוצאים כיוון דומה בלשון אחרת: "ויש שפירש דהא דלא עבר עליה לאחר ביטול משום דתו ליכא עלי' תורת לחם". ביטוי קיצוני לעמדה זו ביחס לדין ביטול חמץ נמצא בדברי המכתם [ו: ד"ה אמר]: "אך עתה שבטלה ועשאה כעפרא אפילו אכלה הוה כאוכל עפר ופטור".

²⁹ כן הקשה הריטב"א [ו: ד"ה אמר]: "ועוד לאחר איסורו למה לא יבטל אותו". המנחת אשר [סימן ח] הציע ליישב את עמדת רש"י כך: "דלעולם לא מהני מחשבת האדם לשנות שמו ותורתו של ממון או חפץ אלא כשהוא בעל הדבר, וכמו דרך מחשבת הבעלים מורידים כלי לתורת קבלת טומאה".

שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה 'לך' כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו.

[רמב"ן ד: ד"ה אלא]

הרמב"ן סובר שדין ביטול מבוסס על דברי ר' ישמעאל³⁰ בגמרא. מעיקר הדין, כיוון שחמץ לאחר זמן איסורו אסור בהנאה ובהנאה אין דין ממון, לא ניתן לחייב את האדם על השהיית החמץ כיוון שהחמץ אינו בבעלותו. אלא שכאשר האדם מעוניין בחמץ ורוצה בקיומו, חידשה התורה שבאופן כזה יעבור האדם על השהיית החמץ, כאילו היה ברשותו. ממילא, "זה שהסכימה דעתו לדעת תורה", וגילה דעתו שאינו מעוניין בחמץ, לא נכלל בחידוש התורה לעשות את החמץ כאילו הוא ברשותו, והחפץ מופקע מרשותו כפי שהיה אמור להיות מעיקר הדין³¹.

אחת ההשלכות האפשריות למחלוקת הראשונים בגדר דין ביטול חמץ היא, האפשרות למנות שליח לביטול חמץ. הר"ן כותב:

וכתב הרב בעל העיטור ז"ל, דמסתבר דשליח מבטל... ואחרים חולקין, דכיון דביטול מתורת הפקר נגעי בה... שליח ודאי לא מצי מבטל, שהרי אם אמר אדם לחבירו הפקר אתה נכסי אין בכך כלום.

[ר"ן ג: ד"ה וכתב]

הר"ן מביא השיטה הסוברת ששליחות לא מועילה בביטול ונימוקם עימם – אם ביטול פועל מדין הפקר, כשם שלא ניתן להפקיר על ידי שליח, כך לא ניתן לבטל על ידי שליח. לכאורה, שאלת מינוי שליח לביטול חמץ תלויה במחלוקת הראשונים בגדר ביטול חמץ, מי שסובר שביטול מועיל מדין הפקר יאמר שאין שליחות לביטול חמץ, ואילו הראשונים החולקים בגדר הביטול יאמרו שניתן לבטל חמץ על ידי שליחות. ברם, מדברי הבית יוסף יש ללמוד שאין לתלות את שתי המחלוקות זו בזו:

ולי נראה דאף על גב דביטול מדין הפקר נגעו בו שפיר יכול לבטל על ידי שליח, משום דכיון דחמץ אינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, בגלויי דעתא דלא ניחא ליה דלהוי ליה זכותא בגויה כלל סגי.

[בית יוסף סימן תל"ד]

הבית יוסף סובר שאף אם נאמר שביטול מועיל מדין הפקר, יש להבחין בין הפקר 'רגיל' ובין ביטול מדין הפקר. בהפקר 'רגיל' החפץ נמצא ברשות האדם לגמרי, בעוד בביטול מדין הפקר החמץ אינו ברשותו ממש ורק "עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו". העובדה שמדובר בבעלות חלשה מאפשרת 'להקל' בדרישות מעשה ההפקר, וממילא לאפשר את קיומו גם על ידי שליח. הב"ח חולק על דברי הבית יוסף וסובר שלמאן דאמר ביטול מדין הפקר, לא ניתן למנות שליח על ביטול חמץ. עם זאת, הב"ח טוען ששאלת מינוי שליח לביטול תלויה במחלוקת נוספת:

ועוד נראה דבעל העיטור לא כתב מבטל אלא מפני שהוא סובר דביטול לאו מטעם הפקר הוא... אבל לדעת שאר גאונים (ד ב תוד"ה מדאורייתא) דביטול מטעם הפקר לא מצינן

³⁰ בנוסח שלפנינו מופיע ר' אלעזר. אמנם, בסוגיה המקבילה [בבא קמא כט:] המימרא אכן נאמרה בשם ר' אלעזר משמו של ר' ישמעאל.

³¹ הרמב"ן מאריך בפירושו בביאור דין ביטול, תוך שימוש בניסוחים שונים, המקשים על היכולת להגיע להכרעה ברורה בנוגע לעמדתו. נראה שנכון יהיה לומר שמצד פעולת הביטול האדם נדרש לגלות את דעתו שהחמץ אינו שווה בעיניו והוא אינו מעוניין בו מחמת איסורו (בדומה לשיטת רש"י), אך תוצאת הביטול היא שהחמץ מופקר ואינו ברשותו (כך נראה מהמשך דברי הרמב"ן שכתב שלאחר ביטול החמץ כל אחד רשאי לזכות בו). ומעין זה כתב בשו"ע הרב [תלד ז] בביאור דין ביטול. הר"ן [א. ד"ה ומהו] אף הוא מתבסס על דברי ר' ישמעאל בכדי לבאר את גדר דין הביטול, אך נראה שהוא מבין את דין הביטול באופן שונה. בדבריו נראה ברור שביטול מדין הפקר, אלא שדרישות מעשה הביטול קלות יותר מעשה ההפקר. הסיבה לכך היא שבעלותו של האדם על החמץ קלושה יותר, שהרי מעיקר הדין הוא אסור בהנאה ואינו ברשותו כדברי ר' ישמעאל.

למילף דיכול לבטל על ידי שליח... דכיון דהוא מדין הפקר ממילא לא מהני ביה שליח... ותו נראה דבעל העיטור אזיל לטעמיה דהמבטל צריך לברך על ביטול חמץ ובעל כרחך שסבירא ליה... שצריך שיוציא בשפתיו... וממילא יכול לבטל גם כן על ידי שליח... אבל לפי דעת רוב גאונים דאין צריך להוציא כלל הביטול בשפתיו אלא במחשב בלבו לחוד סגי, אם כן היאך אפשר לומר שלוחו של אדם כמותו בדבר התלוי במחשבת הלב, דהא תניא בספרי 'לא יראה לך שאור – בטל בלבך', ומשמע בלבו הוא דצריך לבטל ולא בלבו של שלוחו.

[ב"ח סימן תל"ד]

הב"ח סובר שגם בעמדת הסוברים שביטול חמץ אינו מדין הפקר, יש לבחון את שאלת מינוי השליחות בביטול. לדבריו, הסוברים שביטול חמץ מתקיים בלב ולא בדיבור יודו שלא ניתן למנות שליח לביטול חמץ. מנימוקו של הב"ח נראה שאין כאן הבחנה בין מחשבה לדיבור גרידא³². אלא שסיעת הסוברים שהביטול הוא בלב ולא בפה חלוקים בהבנת גדר הביטול. לדידם, פעולת הביטול היא פעולה פרסונלית, "בטל בלבך". הביטול מבוסס על תודעתו האישית של האדם ביחס לחמצו, וזו לא ניתנת למימוש על ידי שליח כמובן.

לסיכום: בשיעור היום עסקנו בביאור דין ביטול חמץ. הצגנו את עמדת רש"י והרמב"ם, לפיה ביטול החמץ מבוסס על יחסו הנפשי של האדם אל החמץ. האדם מחשיב את החפץ כעפר, וכך הוא אינו עובר באיסור על השהייתו ברשותו. תוספות חולקים על עמדה זו, וסוברים שביטול משמעותו הפקר החמץ. לבסוף ציינו את עמדת הרמב"ן, הסובר שבכך שגילוי דעתו של האדם שאינו רוצה בקיום החמץ, והסכמתו ל'דעת התורה', מאפשרים את הוצאת החמץ מרשותו.

בחלקו השני של השיעור דנו באפשרות למנות שליח לביטול חמץ. ראינו את דברי הר"ן מהם עולה שהיכולת למנות שליח לביטול חמץ תלויה בגדר דין ביטול – אם ביטול מדין הפקר, לא ניתן לבטל על ידי שליח. ואילו הסוברים שביטול אינו מדין הפקר יורו שניתן לבטל על ידי שליח. ציינו לדברי הבית יוסף הסובר שאף למאן דאמר ביטול מדין הפקר, ייתכן שניתן לבטל על ידי שליח משום שמדובר בהפקר שתנאי קיומו קלים יותר מדין ההפקר ה'רגיל'. לבסוף למדנו את דברי הב"ח הסובר שאף למאן דאמר ביטול אינו מדין הפקר, ייתכן שלא ניתן יהיה לבטל על ידי שליח. נימוקו של הב"ח לקביעתו זו היא שאם מבינים שדין ביטול מבוסס על יחסו הנפשי האישית של האדם אל החמץ, מסתבר שאין משמעות למינו שליח לביטול חמץ.

בעזרת ה' בשיעור הבא נדון בדין בדיקת חמץ.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

ltzikw7@gmail.com

³² וכן מסתבר שאין לחלק בכך כפי שנראה מדברי הגמרא בקידושין [מא]: שהאפשרות למנות שליח לתרומה 'קלה' יותר משום ש'ישנה במחשבה'.

יסודות חמץ ומצה

שיעור חמישי

בדיקת חמץ

מקורות

- א. משנה ב.; רש"י ד"ה בודקין; תוספות ד"ה אור
ב. גמ' ו: "אמר רב יהודה... שעות ולמעלה"
ג. ר"ן א. ד"ה אלא; רבנו יהונתן מלוניל ב. ד"ה בודקין; שפת אמת ב. ד"ה ולתרץ
ד. רבנו דוד ב. ד"ה אלא; תוספות הרא"ש ו: ד"ה שמא

ר"ן א. ד"ה אלא

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

רבנו יהונתן מלוניל ב. ד"ה בודקין

בודקין את החמץ, שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, ואף על גב דהוה סגי בביטול בעלמא, שיאמר כל חמירא דאיכא בביתי ולא ידענא ליה יהא בטל וחשיב כעפרא, וכיון שבטלו שוב אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, אעפ"כ גזרו חכמים שיבערנו מביתו, דילמא ימצא גלוסקאא יפה וימלך על בטולו ויחשבנה לאכילה ויעבור על בל יראה ובל ימצא.

רבנו יהונתן ב. ד"ה בודקין

בודקין את החמץ, שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, ואף על גב דהוה סגי בביטול בעלמא, שיאמר כל חמירא דאיכא בביתי ולא ידענא ליה יהא בטל וחשיב כעפרא, וכיון שבטלו שוב אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, אעפ"כ גזרו חכמים שיבערנו מביתו, דילמא ימצא גלוסקאא יפה וימלך על בטולו ויחשבנה לאכילה ויעבור על בל יראה ובל ימצא.

שפת אמת ב. ד"ה ולתרץ

לכן נ"ל קצת פי' רש"י ז"ל דכמו דחיישינן שימצא גלוסקאא יפה ויהי' חס עלה לדעת רש"י ז"ל לקמן (ו' ב) כמו כן י"ל דאף שביטלו בלבו מ"מ יש לחוש שיהי' חס עלי' אח"כ ויהי' חזרה לביטול הראשון ומחשבה ודיבור מוציא מידי מחשבה ודיבור ולכך הצריכו בדקה וממילא מועיל הביטול שלא יועיל המחשבה שהוא חס עליו להיות חזרה מביטול הראשון כיון דביטול הראשון הי' מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שהרי בדק כל הנמצא כנ"ל אבל בלי בדקה י"ל כנ"ל דכשימצא ויחוס עליו יתבטל ביטול הראשון כנ"ל.

רבנו דוד ב. ד"ה אלא

אלא שמה שגזרו על עיקר הבדיקה שאינה אלא מטעם זה ולא משום כל יראה וכל ימצא אינו מחוור. שאם דעתם לומר שאין אדם יוצא מידי איסור כל יראה וכל ימצא אלא בבטול ולא בבדיקה מפני שאיפשר שלא יבדוק יפה יפה, זה ודאי אינו, שהבדיקה מוציאתו מידי איסור כל יראה וכל ימצא מאחר שבדק כפי כוחו, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת.

תוספות הרא"ש ו: ד"ה שמא

וקאמ' רבא שמא ימצא גלוסקא יפפיה ודעתיה עילוה, כלומ' חשובה בעיניו וקאי עלה באיסור כל יראה, וכי משכח לה ליבטלה ולמה צריך לבטל מיד אחר הבדיקה, דילמא משכח(ת) לה לבתר איסורא וכו', ואפי' הוה מצי לבולה שגגת לאו כל יראה וכל ימצא איכא, אלא דעדיפא קא משני דאפי' במזיד עבר.

לאחר שבשיעור הקודם עסקנו בהשבתת חמץ באמצעות דין הביטול, נעסוק היום בחובת בדיקת החמץ.

שנינו במשנה:

אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר.

[ב.]

מדברי המשנה עולה שקיימת חובה לבדוק את החמץ קודם הפסח, אלא שהנימוק לחובת הבדיקה אינו מבואר. רש"י כותב:

בודקין - שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא.

[רש"י ב. ד"ה בודקין]

נימוקו של רש"י לחובת הבדיקה מבוסס על שתי הנחות:

א. אדם שערך את בדיקת החמץ כהלכתה אינו עובר על איסורי בל יראה ובל ימצא.

ב. הסיבה שאדם חייב לבדוק חמץ ערב הפסח היא כדי שלא יעבור על איסורי בל יראה ובל ימצא.

בראשונים אנו מוצאים ערעור על שתי הנחות אלו.

תוספות כותבים:

פ"ה שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, וקשה לר"י כיון דצריך ביטול כדאמר בגמ' הבודק צריך שיבטל ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל. ונראה לר"י, דאע"ג דסגי בביטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאכלו.

[תוספות ב. ד"ה אור]

תוספות מציינים לסוגיית הגמרא להלן [ו:] ממנה עולה שאין שבנוסף לבדיקת החמץ האדם מצווה לבטלו. אם כן, מסיקים תוספות, כיוון שדי בביטול בכדי להימנע מאיסורי בל יראה ובל ימצא, בהכרח שמטרתה של חובת הבדיקה שונה מזו שציין רש"י. בכך מערערים תוספות על ההנחה

השנייה בדברי רש"י לעיל. לדידם, מטרת הבדיקה היא מניעת חשש נוסף שלכאורה נותר גם לאחר הביטול, והוא החשש שמא יבוא לאכול את החמץ שנותר בביתו³³.

אם כן, מדוע סובר רש"י שחובת בדיקת החמץ נועדה בכדי למנוע מהאדם מלעבור על איסורי בל יראה ובל ימצא? ראשונים ואחרונים עסקו ביישוב שיטת רש"י. הר"ן כותב:

אלא כך הוא עיקרן של דברים שזה שאמרה תורה תשביתו יכול להתקיים בא' מב' דברים: או שיבטל בלבו כל חמץ שיש ברשותו ויוציאו במחשבתו מרשותו וסגי בהכי מדאורייתא אפי' בחמץ הידוע לו, או אם לא בטלו בלבו כלל צריך מן התורה שיבדוק אחריו בכל מקום שהוא רגיל להמצא שם ויבערנו מן העולם, וביעור זה הוא שנחלקו במה יבערנו. ולפיכך כל שאינו מבטל חייב לבדוק כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא... ולפיכך תנא דמתני' לא הזכיר בטול אחר הבדיקה כלל, אלא שבא רב יהודה אמר רב וחדש ואמר הבודק צריך שיבטל.

[ר"ן א. ד"ה אלא]

לדברי הר"ן, רש"י מודה שכדי להימנע מאיסורי בל יראה ובל ימצא די בביטול בלבד, שכן את מצוות "תשביתו" ניתן לקיים באחת משתי דרכים: בדיקת החמץ או ביטולו³⁴. אלא שרש"י סובר שהתנא של המשנה עסק במקרה בו האדם לא ביטל, וממילא, מטרת הבדיקה היא להימנע מאיסורי בל יראה ובל ימצא. חובת ביטול החמץ נוספה בשלב מאוחר יותר מזמן המשנה, כפי שמבואר בגמרא במימרה משמו של רב. אחרי שהר"ן מבאר את היחס בין תקנת הבדיקה ובין תקנת הביטול, הוא מנמק את הצורך בבדיקה לאור החובה לבטל את החמץ:

אלא מפני שבטול זה תלוי במחשבתו של בני אדם ואין דעותיהן שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי, ראו חכמים להחמיר שלא יספיק בטול והצריכוהו בדקה וביעור שהוא מספיק גם כן מן התורה, או מפני שחששו שאם ישהו בתוך ביתו יבא לאכול.

[שם]

הר"ן מציין שני יתרונות לבדיקת החמץ על פני ביטולו. היתרון הראשון כבר מופיע בדברי התוספות - הביטול לא מבטל את חשש האכילה. אלא שתפקידו של נימוק זה בדברי הר"ן שונה בתכלית מזה שבדברי תוספות. בעוד בדברי תוספות מבואר שמטרת בדיקת החמץ היא בכדי להתגבר על חשש האכילה, נימוק זה משמש בדברי הר"ן כביאור למשמעות הבדיקה לאחר שתקנו חז"ל את חובת הביטול.

חיסרון נוסף הקיים בביטול חמץ ולא בבדיקה לדברי הר"ן הוא החשש שמא האדם לא יוציא את החמץ מלבו לגמרי. נראה שנימוק זה שייך דווקא בשיטת הר"ן ולא בשיטת תוספות, וזאת לאור מחלוקתם בביאור גדר ביטול חמץ. בשיעור הקודם ראינו שתוספות סוברים שדין ביטול חמץ מבוסס

³³ תוספות [י: ד"ה ואם] עצמם מציעים נפקא מינה למחלוקת בביאור מטרת הבדיקה. ר' יהודה וחכמים נחלקו במשנה ביחס לשאלת מועדי הבדיקה. בדברי חכמים אנו מוצאים שישה חובות לבדוק את החמץ בתוך המועד ולאחר המועד. תוספות מבינים את דברי חכמים כפשוטם – חובת בדיקת החמץ קיימת אף בתוך חג הפסח ולאחריו. הסיבה שלשיטתם יש לבדוק את החמץ לאחר הפסח היא בכדי להימנע מאכילת 'חמץ שעבר עליו הפסח'. לעומת זאת, רש"י [י: ד"ה בתוך, לאחר] לשיטתם 'נדחק' ומבאר שכוונת חכמים היא לזמן הביעור עצמו, ולאחריו עד סוף יום הארבעה עשר. לדברי תוספות, רש"י נמנע מהפירוש הפשוט במשנה "מפני שפירש במשנה דבדוקים שלא יעבור בבל יראה". לדברי תוספות, המחלוקת בביאור עמדת חכמים במשנה תלויה במחלוקת בביאור מטרת הבדיקה. תוספות סוברים שמטרת הבדיקה היא שמא יבוא לאכול את החמץ, יכולים לפרש את המשנה כפשוטה: ישנה חובת בדיקה לאחר המועד משום שיש לחשוש שמא יבוא לאכול 'חמץ שעבר עליו הפסח'. רש"י לעומת זאת, הסובר שמטרת הבדיקה היא שלא יעבור על איסורי בל יראה ובל ימצא, לא יכול לפרש את המשנה כפשוטה. כיוון שלאחר הפסח אין כל איסורי בל יראה ובל ימצא, אין משמעות לבדיקת חמץ אחר הפסח.

³⁴ מדברי הר"ן עולה שמדאורייתא קיום חובת השבתת החמץ הוא בביטול או בבדיקה, ואין כל עדיפות לאחת האפשרויות. מדברי המאירי [בית הבחירה ב. ד"ה והוא] לעומת זאת, נראה שאף ששתי הדרכים מועילות בכדי להימנע מאיסורי בל יראה ובל ימצא: "שאע"פ שדין בבטול אין זה אלא עצה בעלמא לבטלו ולהפקירו עד שלא יהא קרוי חמץ שלו אבל עיקר הענין הוא הבדיקה וההוצאה מן הבית לבערו מן העולם... ולמדת שעקר הענין הוא הבדיקה וההוצאה מן הבית ואף לשון השבתה האמורה בתורה אף על פי שתרגומה בבטול עקר הנחתה להוצאה מן הבית ולביעור מן העולם".

על הפקר. הר"ן לעומתם, סובר שביטול חמץ אינו זהה למעשה הפקר פורמאלי, והוא מבוסס על גילוי דעתו של האדם שהוא אינו מעוניין בחמץ. אם כן, נראה שהראשונים חלוקים כאן לשיטתם: לדברי תוספות, כיוון שפעולת הביטול מבוססת על הפקר, אין מקום לטעון שמא האדם לא הפקיר כיאות. בשיטת הר"ן לעומת זאת, הסובר שביטול החמץ מבוסס על גילוי דעת, קיים חשש שמא האדם לא הוציא את החמץ מלבו לגמרי וכך יעבור בבל יראה ובל ימצא³⁵.

אופן נוסף ליישוב שיטת רש"י ניתן למצוא בדברי רבנו יהונתן:

בודקין את החמץ, שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, ואף על גב דהוה סגי בביטול בעלמא... וכיון שבטלו שוב אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, אעפ"כ גזרו חכמים שיבערנו מביתו, דילמא ימצא גלוסקא יפה וימלך על בטולו ויחשבנה לאכילה ויעבור על בל יראה ובל ימצא.

[רבנו יהונתן מלונל ב. ד"ה בודקין]

רבנו יהונתן סובר שמטרת הבדיקה היא למנוע מעבר על איסורי בל יראה ובל ימצא. ביחס לקושיית תוספות, לפיה בכדי להימנע מהאיסורים די בביטול, כותב רבנו יהונתן שעדיין קיים חשש שמא האדם ימצא "גלוסקא יפה", יחזור בו מביטולו, וממילא יעבור על בל יראה ובל ימצא³⁶. דברי רבנו יהונתן עומדים בסתירה לכאורה לסוגיה מפורשת:

אמר רב יהודה אמר רב: הבודק צריך שיבטל. מאי טעמא... אמר רבא: גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עליוה.

[ו:]

רבנו יהונתן סובר שהסיבה שחכמים תקנו את חובת הבדיקה, היא מחשש שמא אדם ימלך על ביטולו ויחזור בו. ברם, בדברי הגמרא מבואר שהסיבה שחכמים תקנו את חובת הביטול ולא התירו להסתפק בבדיקה בלבד, היא מחשש שמא אדם ימצא "גלוסקא יפה" ויעבור עליה בבל יראה ובל ימצא. אולם לדברי רבנו יהונתן, הביטול לא יועיל להתגבר על חשש זה, שהרי גם לאחר הביטול קיים חשש שמא אדם יחזור בו מביטולו לאחר שימצא את אותה "גלוסקא יפה". השפת אמת מיישב קושי זה:

דאף שביטלו בלבו מכל מקום יש לחוש שיהיה חס עליה אחר כך ויהיה חזרה לביטול הראשון, ומחשבה ודיבור מוציא מידי מחשבה ודיבור ולכך הצריכו בדיקה, וממילא מועיל הביטול שלא יועיל המחשבה שהוא חס עליו להיות חזרה מביטול הראשון כיון דביטול הראשון היה מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שהרי בדק כל הנמצא כנ"ל, אבל בלי בדיקה יש לומר כנ"ל, דכשימצא ויחוס עליו יתבטל ביטול הראשון.

[שפת אמת ב. ד"ה ולתרץ]

לדברי השפת אמת, קיים הבדל עקרוני בין חזרה מביטול בפני עצמו, ובין חזרה מביטול שקדמה לו בדיקת חמץ. בדיקת החמץ שעומדת ברקע לביטול החמץ מאירה באור אחר את אופיו של הביטול. ביטול המלווה בבדיקת חמץ הוא ביטול אשר "מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו". מביטול כזה לא ניתן לחזור על ידי מחשבה בלבד, וזוהי התועלת הנוספת בבדיקת החמץ על פני ביטול בלבד.

נראה שגם ביאורו של רבנו יהונתן לדברי רש"י, תלוי במחלוקת בעניין גדר ביטול חמץ. תוספות אשר סוברים שדין ביטול חמץ הוא משום הפקר, לא מקבלים את האפשרות לחזור מהביטול, כפי

³⁵ שיטת הר"ן נידונה בקצרה בהערה 4 בשיעור הקודם. שם טענו שתוצאת הביטול זהה למעשה ההפקר, אלא שדרישות הביטול 'קלות' יותר מדרישות מעשה ההפקר. נראה אם כן, שלשיטת הר"ן מחשבתו של האדם הופכת לגורם דרמטי יותר במעשה הביטול, מה שמצדיק את החשש העולה בדבריו. אמנם, לשיטת רש"י הדברים מתאימים יותר. כאמור בשיעור הקודם, מפשט דברי רש"י נראה שמעשה הביטול בעיקרו מבוסס על מחשבת הלב. אם כן, נראה שכיוון שמדובר בדרישה לא פורמאלית, ואולי אף לא מוגדרת די הצורך, החשש שהאדם לא יוציא את החמץ מלבו כראוי גובר עוד יותר.

³⁶ כך כתבו גם הברטנורא [פ"א מ"א ד"ה בודקין] והתוספות יום טוב [שם].

שלא ניתן לחזור מהפקר. רש"י לעומת זאת, הסובר שעניין ביטול החמץ הוא השבתת הלב, יכול להעלות על הדעת חשש שמא האדם יחזור בו מביטולו, וממילא יעבור על איסורי בל יראה ובל ימצא.³⁷

עד עתה עסקנו בביאור ההנחה השנייה בדברי רש"י לעיל, לפי מטרת הבדיקה היא הימנעות ממעבר על איסורי בל יראה ובל ימצא. אמנם, חלק מהראשונים חלקו גם על ההנחה הראשונה של רש"י, לפיה בדיקת החמץ מועילה להתגבר על איסורי בל יראה ובל ימצא. רבנו דוד כותב:

אלא שמה שגזרו על עיקר הבדיקה שאינה אלא מטעם זה ולא משום בל יראה ובל ימצא אינו מחוור. שאם דעתם לומר שאין אדם יוצא מידי איסור בל יראה ובל ימצא אלא בבטול ולא בבדיקה מפני שאיפשר שלא יבדוק יפה יפה, זה ודאי אינו, שהבדיקה מוציאתו מידי איסור בל יראה ובל ימצא מאחר שבדק כפי כוחו, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת.

[רבנו דוד ב. ד"ה אלא]

רבנו דוד לא מוכן לקבל את האפשרות לפיה בדיקה לא מועילה כדי לצאת מידי איסורי בל יראה ובל ימצא. לדבריו, מאחר שהאדם בדק כפי כוחו, שוב הוא אינו עובר על חמץ שברשותו משום בל יראה ובל ימצא.³⁸

את דברי רבנו דוד ניתן לתמוך בדברי הגמרא שצינו לעיל. הגמרא עוסקת בהצדקה לחיוב ביטול החמץ בנוסף לחובת הבדיקה. הגמרא מבארת שהחשש הוא שמא ימצא "גלוסקא יפה" ויתן את דעתו עליה. על הצעה זו מקשה הגמרא שמה בכך שאדם ייתן דעתו על הגלוסקא, הרי בידו לבטלה, ועונה, שלא ניתן לבטל את החמץ לאחר זמן איסורו. ברם, נראה שתוספות הרא"ש חלק על מסקנתו של רבנו דוד, ואכן ביאר את הסוגיה באופן שונה:

וקאמ' רבא שמא ימצא גלוסקא יפיה ודעתיה עילוה, כלומ' חשובה בעיניו וקאי עלה באיסור בל יראה, וכי משכח לה ליבטלה ולמה צריך לבטל מיד אחר הבדיקה, דילמא משכח(ת) לה לבתר איסורא וכו', ואפי' הוה מצי לבטלה שגגת לאו בל יראה ובל ימצא איכא, אלא דעדיפא קא משני דאפי' במזיד עבר.

[תוספות הרא"ש ו: ד"ה שמא]

לדברי התוספות רא"ש, הגמרא אכן יכולה הייתה לדחות את הקושיה באופן שונה ולומר שביטול לא יועיל לאיסורי בל יראה ובל ימצא שעבר כבר עד עתה מחמת אותה גלוסקא, אלא "דעדיפא קא משני". יוצא אם כן, שלשיטת התוספות רא"ש, בדיקה לא מועילה כדי להתגבר על איסורי בל יראה ובל ימצא, ובכך הוא חולק אף על ההנחה הראשונה בדברי רש"י לעיל.

בעזרת ה' בשיעור הבא נדון בחיוב בדיקת חמץ בבית שכור.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

ltzikw7@gmail.com

³⁷ כך כתב הקהלות יעקב [סימן א'].

³⁸ ניתן להתלבט בדבריו האם יש כאן מעין 'אונס', האדם עשה כל שביכולתו ושוב אינו מתחייב באיסורי בל יראה ובל ימצא, או שמא זהו חלק מהגדרת האיסור: איסור השהיית חמץ מורה שאין לאדם 'להחזיק' חמץ ברשותו בפסח. מי שבדק את ביתו מחמץ כפי כוחו, שוב אינו מוגדר כמי ש'מחזיק' חמץ ברשותו.

יסודות חמץ ומצה

שיעור שישי

בדיקת חמץ בבית שחור

מקורות

א. ד. "בעו מיניה... על השוכר לבדוק"

ב. רש"י ד. ד"ה חובת; חידושי רבנו דוד ד. ד"ה המשכיר; תוספות שאנץ ד. ד"ה על

ג. תוספות ד. ד"ה על; תוספות הרא"ש ד. ד"ה על

ד. רש"י ד. ד"ה מסירת; תוספות ד. ד"ה אם

חידושי רבנו דוד ד. ד"ה המשכיר

תמה הוא זה, מה זו שאלה, מי שהוא עובר עליו בבל יראה ובל ימצא הוא צריך לבדוק. והאמת בזה שזה החמץ אין עוברין עליו בבל יראה ובל ימצא לא המשכיר ולא השוכר, זה שאינו שלו וזה שאינו ברשותו. שהשוכר הזה כבר נקנה לו הבית לשכירות... ומאחר שהחמץ הוא ברשותו של שוכר אין המשכיר עובר בבל יראה ובל ימצא ואע"פ שהחמץ הוא שלו. וכ"ש שהשוכר שאינו שלו אינו עובר עליו ואע"פ שהוא ברשותו.

תוספות שאנץ ד. ד"ה על

מיהו י"ל דשפיר פשיט דמעיקרא ס"ד דבמזוזה חובת הבית היא ואפי' הכי השוכרה עושה המזוזה ה"נ בחמץ אע"פ שהבדיקה על בעל חמץ כמו שזה שוכרה עליו לבדוק.

תוספות הרא"ש ד. ד"ה על

ונראה לפרש דחמירא דידיה ליל י"ד וחל עלוי חיוב בדיקה קודם שהשכירו, או דילמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קיימא, ולדידיה איכא חשש שמא יאכלנו, אבל גבי משכיר ליכא איסורא דיכול לבטלו.

בשיעור הקודם עסקנו בביאור דין בדיקת חמץ. בשיעור הנוכחי נעסוק בחובת הבדיקה בבית שחור, וננסה לבחון את העקרונות איתם נפגשנו בשיעור הקודם.

נאמר בגמרא:

בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק: המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר, על מי לבדוק? על המשכיר לבדוק - דחמירא דידיה הוא, או דלמא על השוכר לבדוק - דאיסורא ברשותיה קאי?

[ד.]

רב נחמן בר יצחק נשאל, מה דין המשכיר בית לחבירו בערב הפסח? האם חובת הבדיקה מוטלת על המשכיר, או שמא חובת הבדיקה היא על השוכר. הגמרא אף מנמקת את ההתלבטות: האם החובה מוטלת על בעל החמץ, הלא הוא המשכיר, או על השוכר - מי שהחמץ יהיה ברשותו במהלך הפסח?

לכאורה, שאלת חובת הבדיקה בבית שכור תלויה במטרת הבדיקה. בשיעור הקודם ראינו שהראשונים נחלקו בשאלה הזו. רש"י סובר, שמטרת הבדיקה היא שלא יעבור על איסורי בל יראה ובל ימצא. תוספות חולקים וסוברים שמטרת הבדיקה היא למנוע את החשש שמא אדם יאכל את החמץ שנותר ברשותו בפסח.

לפי רש"י, מסתבר ששאלת חובת הבדיקה בבית שכור תלויה בשאלה מי עלול להתחייב באיסורי בל יראה ובל ימצא. רבנו דוד, מתייחס לשאלה זו וכותב:

תמה הוא זה, מה זו שאלה, מי שהוא עובר עליו בבל יראה ובל ימצא הוא צריך לבדוק.

[חידושי רבנו דוד ד. ד"ה המשכיר]

מדבריו נראה שכיוון שמטרת הבדיקה היא להימנע מאיסורי בל יראה ובל ימצא, ברור שחובת הבדיקה מוטלת על מי שעלול לעבור על איסורים אלו. ממילא, מקשה רבנו דוד, מדוע הגמרא לא שאלה באופן פשוט, מי מחויב באיסורי בל יראה ובל ימצא. לכן, מסיק רבנו דוד:

והאמת בזה שזה החמץ אין עוברין עליו בבל יראה ובל ימצא לא המשכיר ולא השוכר, זה שאינו שלו וזה שאינו ברשותו. שהשוכר הזה כבר נקנה לו הבית לשכירות... ומאחר שהחמץ הוא ברשותו של שוכר אין המשכיר עובר בבל יראה ובל ימצא ואע"פ שהחמץ הוא שלו. וכ"ש שהשוכר שאינו שלו אינו עובר עליו ואע"פ שהוא ברשותו.

[שם]

רבנו דוד סובר שבמקרה הזה לא השוכר ולא המשכיר יעברו על איסורי בל יראה ובל ימצא. הסיבה לכך היא, שלשיטתו בכדי לעבור על איסורי בל יראה ובל ימצא צריכים להתקיים שני תנאים: החמץ צריך להיות בבעלותו של אדם וברשותו. במקרה הזה, החמץ בבעלות המשכיר מחד, וברשות השוכר מאידך. לכן במקרה הזה אף לא אחד מהם יעבור על איסורי בל יראה ובל ימצא. רבנו דוד סובר שהסתפקות הגמרא היא בשאלה על מי מוטלת הבדיקה כאשר אין חשש לאיסורי בל יראה ובל ימצא - על השוכר שהחמץ ברשותו, או על המשכיר שהחמץ בבעלותו³⁹.

רש"י לעומת זאת סובר שהסיבה שהסוגיה אינו עוסקת באיסורי בל יראה ובל ימצא שונה:

אבל הכא - בדיקת חמץ דרבנן, דאי משום בל יראה ובל ימצא - הא אמר לקמן דסגי ליה בבטול בעלמא... ורבנן הוא דאצרוך בדיקה, והשתא, כי האי גוונא, מיבעיא לן טורח זה על מי מוטל.

[רש"י ד. ד"ה חובת]

לדברי רש"י, הסוגיה עוסקת במצב בו האדם ביטל את החמץ, וממילא איסורי בל יראה ובל ימצא אינם חלים. לפי רש"י, הסתפקות הגמרא היא "טורח זה על מי מוטל". אלא שכאן, בניגוד לדברי רבנו דוד, היה מקום לומר שלמרות הביטול, כיוון שחובת הבדיקה מבוססת על הימנעות מאיסורי בל יראה ובל ימצא, מי שחייב באיסורים יהיה זה ש"טורח" הבדיקה מוטל עליו⁴⁰. תהייה זו עשויה להוביל לאחת משתי מסקנות ביחס לדברי רש"י:

³⁹ מדברי רבנו דוד עולה שאכן חובת הבדיקה הבסיסית מוטלת על מי שעובר על איסורי בל יראה ובל ימצא. ברם, גם במקרה בו אדם לא עובר כלל על איסורי בל יראה ובל ימצא (ואפילו ללא ביטול), נראה שחכמים חידשו חובת בדיקה נוספת, כלשונו [שם]: "מ"מ חכמים גזרו ביעור על כל חמץ של ישראל... שאין החכמים מניחין חמצו של ישראל שלא יתבער".

⁴⁰ הרש"ש [ד. ד"ה רש"י] סובר שלולי הביטול, מי שיעבור באיסורי בל יראה ובל ימצא הוא המשכיר. המגן אברהם [תל"ו סקט"ז] לעומתו סובר שהמשכיר יהיה זה שחייב באיסורי בל יראה ובל ימצא. לשיטתם הקושיה שהצגנו לעיל אכן קשה. ברם, התורת חיים [ד. ד"ה ונראה] סובר שלשיטת רש"י לולי הביטול הן השוכר והן המשכיר עוברים באיסורי בל יראה ובל ימצא. אם כן, לשיטתו ניתן לומר שזוהי גופא התלבטות הגמרא, כיוון ששניהם עוברים על איסורי בל יראה ובל ימצא, על מי יש להטיל את חובת הבדיקה.

א. רש"י סובר שיש להבחין בין מטרת הבדיקה לגדרה. מטרת בדיקת החמץ היא לא לעבור על איסורי בל יראה ובל ימצא. אך גדר הבדיקה, ובפרט חלות חיוב הבדיקה, נקבע על פי קריטריונים שונים.

ב. רש"י סובר שרק במצב בו אדם לא ביטל את החמץ, ניתן לומר שמטרת הבדיקה היא להימנע מאיסורי בל יראה ובל ימצא. ברם, בעבור אדם שביטל את חמצו, כיוון ששוב הוא אינו עובר על איסורי בל יראה ובל ימצא, מטרת הבדיקה היא שונה.

בהמשך הסוגיה, הגמרא מנסה לפשוט את הספק מחובת מזוזה בבית שכור:

תא שמע: המשכיר בית לחבירו - על השוכר לעשות לו מזוזה. התם, הא אמר רב משרשיא: מזוזה חובת הדר היא, הכא מאי?

[ד.]

בברייתא מבואר שחובת המזוזה מוטלת על השוכר, ממילא באופן מקביל בנידון דידן הגמרא מניחה שחובת הבדיקה מוטלת על השוכר ולא על המשכיר. אך הגמרא דוחה את ההוכחה מחובת קביעת מזוזה, בטענה ש"מזוזה חובת הדר היא". אלא שלאור ניסיון הגמרא לפשוט את הספק מדין קביעת מזוזה, יש לתהות, כיצד מבין רש"י את הסתפקות הגמרא. ייתכן שניתן לבאר את ספק הגמרא בשיטת רש"י, בעזרת דברי התוספות שאנן:

מיהו י"ל דשפיר פשיט דמעיקרא ס"ד דבמזוזה חובת הבית היא ואפי' הכי השוכר עושה המזוזה ה"נ בחמץ אע"פ שהבדיקה על בעל חמץ כמו שזה שוכר עליו לבדוק.

[תוספות שאנן ד. ד"ה על]

השוואת הגמרא את חובת בדיקת חמץ לחובת קביעת המזוזה מבוסס על ההנחה ששתי החובות הללו הן 'חובות הבית'. אם כן, הגמרא חשבה להסיק מדיני קביעת המזוזה שהשוכר הוא זה שחייב ב'חובות הבית', וממילא עליו מוטלת הבדיקה.

תוספות חולקים על רש"י, ומבארים את הסתפקות בגמרא באופן שונה:

אין לפרש הטעם כיון דשלו הוא ואין אדם יכול לבטל אלא הוא חייב לבדוק דא"כ אמאי נקט משכיר לחברו ב"ד אפילו ב"ג יתחייב המשכיר מהאי טעמא לבדוק לכך מפרש ר"י דחמירא ידיה הוא וחל עליו חיוב בדיקה שעה אחת קודם שהשכירה.

[תוספות ד. ד"ה על]

תוספות סוברים שספק הגמרא מבוסס על השאלה האם חובת המשכיר לבדוק את החמץ פוקעת משעת ההשכרה. תוספות לומדים זאת מכך שדקדקה הגמרא והסתפקה לגבי חובת הבדיקה כאשר אדם השכיר את ביתו ב"ד. שכן אם הספק היה מבוסס על העובדה שהמשכיר הוא הבעלים על החמץ, יכולה הייתה הגמרא לשאול מה דין בית שהושכר אף ב"ג או קודם לכן.

נראה שהסבר זה של תוספות אף מתאים לשיטתם בשאלת מטרת בדיקת חמץ. תוספות כאמור סוברים שמטרת הבדיקה היא למנוע את החשש שמא אדם יאכל את החמץ שברשותו בפסח. מדבריהם עולה שמעיקר הדין, פשוט שחובת הבדיקה אמורה להיות מוטלת על השוכר, כיוון שהחמץ נמצא ברשותו. הסתפקות הגמרא היא האם לאחר שחלה חובת הבדיקה על המשכיר בערב פסח, החובה יכולה לפקוע ולחול על המשכיר. כך אכן מבואר בדברי התוספות רא"ש:

ונראה לפרש דחמירא ידיה ליל י"ד וחל עליו חיוב בדיקה קודם שהשכירו, או דילמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קיימא, ולדידיה איכא חשש שמא יאכלנו, אבל גבי משכיר ליכא איסורא דיכול לבטלו.

[תוספות הרא"ש ד. ד"ה על]

לדברי התוספות רא"ש הסתפקות הגמרא היא האם חובת הבדיקה מוטלת על השוכר כיוון שקיים חשש שמא יבוא לאכול בפסח את החמץ שנותר ברשותו. או שמא, כיוון שבתחילת ליל י"ד חלה חובת הבדיקה על המשכיר, שוב היא אינה פוקעת. לפי הסבר זה של תוספות את הסתפקות הגמרא, הניסיון לפשוט את הספק מחובת קביעת מזוזה ברור:

ומייתי ראיה ממזוזה דאע"פ דחל חיוב קודם שהשכיר על השוכר לעשות מזוזה ודחי דמזוזה חובת הדר הוא כלומר אפי' לא היה משכירה היה יכול ליפטר ממזוזה שלא היה דר ומשתמש בבית אבל גבי חמץ [אילו] לא ישכיר לאחר יצטרך לבדוק.

[תוספות שם]

חובת קביעת המזוזה הוטלה מתחילה על המשכיר, ובכל זאת כאשר השוכר עובר לגור בבית חובת המזוזה פוקעת מהמשכיר ומוטלת על השוכר. בהתאמה ניתן היה לומר שחובת בדיקת החמץ פוקעת מהמשכיר ועוברת לשוכר. דחיית הגמרא את ההוכחה היא שכיוון שמזוזה היא 'חובת הדר', המשכיר יכול היה 'להתחמק' מחובה זו בכך שלא היה משתמש בדירה, מה שאין כן ביחס לבדיקת חמץ. גם אם המשכיר לא היה מתגורר בדירה, היה עליו לבדוק את החמץ, ולכן לא ניתן לפשוט את ספק הגמרא מדיני מזוזה⁴¹.

הגמרא פושטת את הספק מברייתא:

תנינא: המשכיר בית לחבירו, אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר - על המשכיר לבדוק, ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק.

[ד.]

בברייתא מבואר שחובת הבדיקה מוטלת על מי שהמפתח נמצא בידו בליל י"ד. רש"י ביאר את מסקנת הגמרא כך:

מסירת מפתח - הוא קנין השכירות, ואם עד שלא מסר המפתח נכנס ליל ארבעה עשר - חלה חובת הבדיקה על המשכיר, שעדיין היתה ברשותו, ואף על פי שמסר לו ביום - כבר חלה חובה עליו.

[רש"י ד. ד"ה מסירת]

לפי רש"י מסירת המפתח היא למעשה קניין השכירות, והוא אשר מכריע על מי תוטל חובת הבדיקה. תוספות חולקים על רש"י:

פירש"י דמסירת המפתחות קונה ואין נראה לר"י דהא אמר במרובה (ב"ק עט.) כשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה כך שכירות [קרקע] נקנה בכסף וכו' ולא אמרי' דמהני מסירת המפתח אלא כמאן דאמר לך חזק וקני כדאמרינן בהפרה (ב"ק נב. ושם) ומפרש ר"י דהכא שמסר לו המפתח ולא החזיק ומי שיש בידו מפתח כשחל י"ד חייב לבדוק דאותו שאין בידו מפתח איך יכנס ויבדוק מיהו אם הפקיד אדם מפתח ביתו אצל אדם אחר אינו חייב הנפקד לבדוק אלא דוקא כשרוצה להחזיק בבית ולקנותו [וע"ע תו' ב"ק נב. ד"ה כיון ותו' ב"ב נב: ד"ה נעל].

[תוספות ד. ד"ה אם]

⁴¹ בשולי הדברים נעיר שהרש"ש [שם] סובר שהסתפקות הגמרא בעניין חובת הבדיקה בבית שכור מבוססת על שאלת מטרת הבדיקה: אם מבינים שמטרת הבדיקה היא למנוע מעבר על איסורי בל יראה ובל ימצא – חובת הבדיקה היא על המשכיר. לעומת זאת, אם מבינים שמטרת הבדיקה היא למנוע חשש שמא יבוא לאכול בפסח את החמץ שברשותו – חובת הבדיקה אמורה להיות מוטלת על השוכר. אלא שיש להעיר שהצעה זו אינה הולמת באופן פשוט את דברי הגמרא, ובפרט את ההשוואה לחובת המזוזה, ואכמ"ל.

תוספות חולקים על רש"י וסוברים שלא ניתן לראות במסירת המפתח 'קניין שכירות'. לכן, לשיטתם תפקיד מסירת המפתח שונה. מסירת המפתח קובעת בידי מי היכולת המעשית לבדוק את הבית מחמץ בליל י"ד. תוספות מסייגים את דבריהם ומציינים שעצם מסירת המפתח אינה מחייבת את המחזיק בו בבדיקה אם הוא עצמו אינו מעוניין לשכור את הבית.

נראה שמעבר למחלוקת בגדרי שכירות, רש"י ותוספות חלוקים בנוגע לאופן קביעת זהותו של המחויב בבדיקה. לפי רש"י חובת הבדיקה מוטלת על מי שהבית נמצא ברשותו בליל י"ד. תוספות לעומת זאת סוברים שחובת הבדיקה מוטלת על מי שבידו היכולת המעשית לבדוק את החמץ בליל י"ד.⁴²

בעזרת ה' בשיעור הבא נדון בדיני איסורי הנאה.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

ltzikw7@gmail.com

⁴² יש לציין שלדעת רבנו דוד [ד. ה"ה אס] שני הקריטריונים חשובים: כדי שהשוכר יתחייב בבדיקה הוא צריך לקנות את הבית בקניין שכירות ולהחזיק במפתח. לדבריו, מסירת המפתח בפני עצמה אינה מחייבת את המחזיק בו בבדיקה. היכולת המעשית לבדוק את החמץ בבית מועילה לחייב בבדיקה רק את מי שיש לו זיקה נוספת לחמץ: או משום שהוא בעלים על החמץ או משום שהוא ברשותו. לכן, אם השוכר קנה ב'קניין שכירות' את הבית, מסירת המפתח תחייב אותו בבדיקה. אך אם המפתח נותר בידי המשכיר, בעלותו על החמץ בצירוף ליכולת המעשית לבדוק תכרענה שחובת הבדיקה מוטלת עליו.

יסודות חמץ ומצה

שיעור שביעי

גדר איסורי הנאה

מקורות

- א. גמ' כא: "אמר חזקיה... כדרך שפרט לך בנבילה"
- ב. תוס' כא: ד"ה כל מקום; חידושי הר"ן שם, ד"ה כל מקום
- ג. ספר המצוות לרמב"ם ל"ת קפז; פירוש המשנה כריתות פ"ג מ"ד
- ד. רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ח הט"ז; [השגות הרמ"ך, שם]
- ה. חידושי רבי עקיבא איגר כא: ד"ה דאמר ר' אבהו

חידושי הר"ן פסחים כא: ד"ה כל מקום

כל מקום שנא' לא יאכל, אם תאמר, אם כן לר' אבהו נהנה בחמץ בפסח יהא בכרת, דהא כתוב 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה'. וכי תימא הכי נמי, אם כן לקמן דבעינן 'מאי איכא בין חזקיה לר' אבהו' נימא דאיכא בינייהו הא. תירץ ר"י ד"ל 'דלא יאכל' ו'לא תאכל' ילפינן מ'לא תאכל', אבל 'כל אוכל' מ'לא תאכל' לא ילפינן. ואין זה מספיק. ולי, אי ר' אבהו הוה יליף מנבלה דמלשון אכילה משמע הנאה, הכא נמי דהוה ליה לחיובי כרת אנהנה. אבל רבי אבהו דינא הוה דיליף מנבלה ולא ממשמעותא דלישנא, כי היכי דלר' יהודה יליף דינא מ'אותו' ולא ממשמעותא, והכי קאמר ר' אבהו: ודאי 'לא תאכל' אכילה משמע ולא הנאה, ומיהו מדשרי רחמנא הנאה בנבלה ולא אצטריך, לגלויי אתא דכל לאוי דכותה מתסרי נמי בהנאה אף על פי שאינו בכלל לשון אכילה. ודאמרינן בסמוך מדאצטריך רחמנא למשרי נבלה, הכי קאמרי: דשריותא דנבלה בהנאה לגופה לא אצטריך אלא לגלויי אשאר איסורי לאוי דכותה דמתסרי נמי בהנאה.

ספר המצוות לרמב"ם ל"ת קפז

ובכאן ראוי לי שארמוז על שורש גדול שלא קדם לי זכרו. וזה שאמרו יתעלה 'לא תבשל גדי בחלב אמו' נכפל בתורה שלשה פעמים. ואמרו מלמדי הפירוש שכל לאו מהם הוא לעניין, אמרו: 'חד לאיסור אכילה וחד לאיסור הנאה וחד לאיסור בשול'. ולמקשה שיקשה ויאמר לאי זה דבר מניית איסור אכילתו ואיסור בשולו שתי מצות ולא תמנה איסור הנאתו מצוה שלישית, הנה ידע המקשה שאיסור הנאה אין ראוי שיימנה מצוה בפני עצמה מפני שהוא ואיסור אכילה ענין אחד. שהאכילה מין ממניי ההנאה. ואמרו יתעלה בדבר שהוא 'לא יאכל' אמנם הוא דמיון מדמיוני ההנאה. והכוונה שהוא לא ינהג בו לא באכילה ולא בזולתו. והוא אמרם עליהם השלום: 'כל מקום שנאמר לא תאכל לא תאכלו לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט בנבלה', שביאר היתר התועלת בה והוא אמרו 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה' וכו'. ולפי השרש הזה אין ראוי שיימנה איסור אכיל' ואיסור הנאה שתי מצות. ואילו מנינו אותם שתי מצות בבשר בחלב היה ראוי כמו כן בחמץ ובערלה ובכלאי הכרם שיהיה בכל אחד מאלו הארבע מצות איסור הנאה מצוה בפני עצמה. ומצד שנפל באלו ולא מנה זולת הלאו שבא באיסור אכילתם לבד ובכלל זה איסור הנאה כמו שהנחנו, כמו כן יפול בבשר בחלב.

פירוש המשנה לרמב"ם כריתות פ"ג מ"ד

ויש בדברינו אלה נקודה נפלאה נעיר עליה, לפי שהיא מפתח לענינים אחרים נוסף למה שיש בה מדיוק העיון, והיא, מן הידוע שבשר בחלב אסור בהנאה, והחלב דרך משל מותר בהנאה, ואם בשל החלב בחלב מה טעם לא יחול אסור בשר בחלב על אסור חלב, והוא הדין בנבלה, בהיותו אסור מוסיף כמו שאמרנו כאן בחלב הקדשים וחייבנו על אכילתו מעילה מחמת שנוסף בו אסור הנאה, והתשובה לכך שבשר בחלב לא נאסר בהנאה אלא מחמת שאסר הכתוב אכילתו לפי הכלל שבארנו שכל שנאסר באכילה נאסר ליהנות בו עד שיפרוט לך הכתוב, ואין בו פסוק האוסר אכילתו ופסוק האוסר ליהנות בו, אלא שני הדברים יחד הם אסור בשר בחלב, וכיון שאמרנו אין אסור חל על אסור ולפיכך לא יחול אסור בשר בחלב על אסור נבלה הרי לא יהא אסור בהנאה אלא יהא מותר בהנאה והאוכלו לוקה משום נבלה, וירד אסור בשר בחלב לגמרי לפי שלא חל

חידושי רבי עקיבא איגר פסחים כא: ד"ה דאמר ר' אבהו

שם דאמר ר' אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל כו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע. לכאורה היה אפשר לפרש, דלא משום ד'לא יאכל' כולל שני ענינים נפרדים, אכילה והנאה, אלא דסבירא ליה לר' אבהו דאכילה שאסרה התורה ב'לא יאכל' 'לא תאכל' ר"ל הנאת אכילה, וכאלו אמרה לא תהנה באכילה, והוא הדין כל הנאות, אלא דתפסה הנאה דשכיחא במאכל. והרי הרב בעל משנה למלך בהל' יסודי תורה אומר כן, דהוא ז"ל הוכיח דאוכל איסורי הנאה לא מחייב שתים, משום אוכל ומשום נהנה, מדקתני המבשל גיד הנשה ביום טוב ואכלו לוקה חמש, ולא חשיב גם כן הנאה דבשר בחלב, וכתב אף על גב דבכל איסורים אם יצטרף בדבר אחד ב' לאוין לוקה ב', מכל מקום לא דמי לבשר בחלב דאכילה נמי הנאה היא, והוי ליה כאילו כתיב לא תהנה בבשר בחלב לא על ידי אכילה ולא על ידי הנאה שלא על ידי אכילה. אבל אי אפשר לומר כן, דאם כן מאי מקשה לקמן בסוגיא: 'והרי גיד הנשה דרחמנא אמרה על כן לא יאכלו כו', ומשני: 'כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרה', והדר מקשה: 'הניחא למאן דאמר יש בגידין בנותן טעם אלא למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם מאי איכא למימר', והא יש לומר ד'לא יאכלו' דכתיב גבי גיד על כרחך אין פירושו לא תהנה ע"י אכילה, דכיון דלית ביה טעם כלום הנאה יש בו דגם לכי שתמצא לומר כיון שאוכלו אחשביה באכילה ידידה ולגבי ידידה הנאה היא, מכל מקום כיון דאינו עומד לכך לא עדיף מהנאה שלא כדרך הנאתה דשרי, ואם כן אף דלא הותר בכלל נבילה, מכל מקום מעיקרו לית ביה איסור הנאה. והוכחתו של בעל משנה למלך הנ"ל יש לדחות, דיש לומר דהברייתא סבירא ליה כרבי שמעון דבשר בחלב מותר בהנאה, או דסבר כתנא דאיסי בן יהודא, דהנאה נפקא מקל וחומר, ואין מזהירין מן הדין.

הגמרא בתחילת הפרק השני מביאה מחלוקת אמוראים ביחס לאיסורי התורה, האם יש ללמוד מאיסור האכילה הכתוב בתורה גם על איסור הנאה:

אמר חזקיה: מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה, שנאמר 'לא יאכל חמץ' – לא יהא בו היתר אכילה. טעמא דכתב רחמנא 'לא יאכל חמץ', הא לא כתב 'לא יאכל' הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע. ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו: כל מקום שנאמר 'לא יאכל', 'לא תאכל', 'לא תאכלו' – אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה. [פסחים כא:]

לשיטת חזקיה, אין ללמוד מאיסור האכילה שקיים גם איסור הנאה, אלא אם כן התורה כותבת לשון מיוחדת המרבה איסור זה. לעומת זאת, לשיטת רבי אבהו, עצם העובדה שקיים איסור אכילה מלמדת שגם הנאה אסורה.

מדברי הראשונים עולה מחלוקת בביאור שיטת רבי אבהו. תוספות מקשים לפי שיטתו, מדוע הנהנה מחמץ אינו חייב כרת:

ואם תאמר, יהא נהנה מחמץ בפסח בכרת, דהא כתיב 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה'.

תוספות מיישבים את קושייתם:

ואומר ר"י, ד'לא יאכל' ו'לא תאכל' ילפינן מ'לא תאכלו', אבל 'כי כל אוכל' לא ילפינן מ'לא תאכלו'.
[שם]

לפי דבריהם, אמנם האיסור אמור הן לגבי אכילה והן לגבי הנאה, אך חיוב הכרת אמור לגבי אכילה בלבד.

הר"ן חולק על תירוצם ומיישב באופן אחר:

אי רבי אבהו הוה יליף מנבלה דמלשון אכילה משמע הנאה, הכא נמי דהוה ליה לחיובי כרת אנהנה, אבל רבי אבהו דינא הוה דיליף מנבלה ולא ממשמעותא דלישנא... והכי קאמר רבי אבהו: ודאי 'לא תאכל' אכילה משמע ולא הנאה, ומיהו מדשרי רחמנא הנאה בנבלה ולא אצטריך, לגלויי אתא דכל לאוי דכותה מתסרי נמי בהנאה אף על פי שאינו בכלל לשון אכילה.
[חידושי הר"ן שם, ד"ה כל]

לפי דבריו, איסור ההנאה אינו כלול באיסור האכילה המפורש בתורה, אלא איסור ההנאה נלמד ממקור אחר: מכך שהתורה נזקקה להתיר נבילה בהנאה, עולה ששאר איסורי האכילה אסורים בהנאה. בשל כך, חיוב הכרת אמור רק ביחס לאיסור האכילה ולא ביחס לאיסור ההנאה.

נמצא, אם כן, כי תוספות והר"ן חלוקים בהבנת היחס בין איסור האכילה לאיסור ההנאה: לשיטת תוספות, איסור ההנאה כלול באיסור האכילה. לעומת זאת, לשיטת הר"ן, אלו שני איסורים נפרדים.

שיטת תוספות טעונה ביאור: כיצד איסור ההנאה כלול באיסור האכילה? כיצד ניתן לראות את ההנאה כחלק מהאכילה האסורה? מחמת קושי זה ניתן להעלות הצעה הפוכה: התורה אינה אוסרת אכילה בלבד, אלא האיסור ביסודו הוא על ההנאה מהאיסורים, והתורה נקטה בלשון 'אכילה' הואיל וזהו אופן ההנאה השכיח ביותר.

רבי עקיבא איגר מציע הבנה זו:

לכאורה היה אפשר לפרש, דלא משום דלא יאכל כולל שני עניינים נפרדים, אכילה והנאה, אלא דסבירא ליה לרבי אבהו דאכילה שאסרה התורה ב'לא יאכל' 'לא תאכל' ר"ל הנאת אכילה, וכאילו אמרה לא תהנה באכילה, והוא הדין כל הנאות, אלא דתפסה הנאה דשכיחא במאכל.
[חידושי רעק"א פסחים כא: ד"ה דאמר ר' אבהו]⁴³

תפיסה זו מפורשת בדברי הרמב"ם בספר המצוות. הרמב"ם מבאר מדוע אין למנות את איסור הנאה מבשר בחלב כלאו בפני עצמו:

שאיסור הנאה אין ראוי שיימנה מצוה בפני עצמה, מפני שהוא ואיסור אכילה ענין אחד, שהאכילה מין ממניי ההנאה. ואמרו יתעלה בדבר שהוא לא יאכל אמנם הוא דמיון מדמיוני ההנאה, והכוונה שהוא לא ינה בו לא באכילה ולא בזולתו. והוא אמרם עליהם השלום: 'כל מקום שנאמר לא תאכל לא תאכלו לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט בנבלה'.
[ספר המצוות לרמב"ם ל"ת קפז]

לדברי הרמב"ם, אכילה והנאה אינם שני איסורים נפרדים, אלא האיסור הבסיסי הוא איסור ההנאה וממנו נובע איסור האכילה.⁴⁴

⁴³ עי' בהמשך דברי רבי עקיבא איגר, הדוחה הבנה זו מחמת דברי הגמרא [כב]. לגבי גיד הנשה.

⁴⁴ כדבריו כותב ספר החינוך [מצוה קיג] המבאר מדוע איסור אכילה והנאה נמנים כלאו אחד: "לפי שאיסור אכילה והנאה דבר אחד הוא, וכמו שאמרו זכרונם לברכה: 'כל מקום שנאמר לא תאכל, לא תאכלו, אחד איסור אכילה ואחד איסור

עם זאת, בפירוש המשנה כותב הרמב"ם:

שבשר בחלב לא נאסר בהנאה אלא מחמת שאסר הכתוב אכילתו, לפי הכלל שבארנו שכל שנאסר באכילה נאסר ליהנות בו עד שיפרוט לך הכתוב, ואין בו פסוק האוסר אכילתו ופסוק האוסר ליהנות בו, אלא שני הדברים יחד הם איסור בשר בחלב. [פיה"מ לרמב"ם כריתות ג, ד]

בדבריו אלו כותב הרמב"ם שאיסור ההנאה נובע מאיסור האכילה⁴⁵. ואם כן, בשני המקומות כותב הרמב"ם שאכילה והנאה אינם איסורים נפרדים, אך לכאורה קיימת בדבריו סתירה בהבנת היחס ביניהן: בספר המצוות כותב הרמב"ם שאיסור האכילה הוא חלק מאיסור ההנאה, ואילו בפירוש המשנה כותב הרמב"ם שאיסור ההנאה נובע מאיסור האכילה.

בנוסף לסתירה בדברי הרמב"ם, האחרונים מעלים קושיות שונות על ההבנה שאיסור האכילה הוא חלק מאיסור ההנאה⁴⁶, ולכן יש הטוענים כי יש לבאר את כוונת הרמב"ם באופן שונה.

הרב אליהו מישקובסקי כותב בספרו 'משנת אליהו':

ונראה לבאר... דכשאמרה תורה 'לא יאכל' הכוונה לאסור שימוש של הדבר, דהיינו לבל יפיק שום תועלת מן הדבר האסור, ונכללו בזה כל ההנאות, אלא דהתורה נקטה אכילה לפי שהיא השימוש העיקרי בדבר מאכל. [משנת אליהו פסחים סי' יד]

לפי דבריו, כוונת הרמב"ם אינה שהאכילה אסורה מחמת ההנאה הכרוכה בה, אלא שאיסור האכילה מלמד על עיקרון כללי האוסר כל שימוש בגורם האסור. ואם כן, על אף שהתורה אסרה במפורש רק את האכילה, חז"ל מלמדים אותנו שאין כוונת התורה לאסור את האכילה לבדה; אלא התורה נקטה את אופן השימוש העיקרי, שהוא האכילה, וממנו אנו למדים שקיים איסור כללי בכל שימוש בדברים האסורים.

על פי הבנה זו, האכילה אינה רק דוגמא לאיסור ההנאה (כפי שהציע רבי עקיבא איגר), אלא איסור התורה אמור לגבי אכילה לבדה, אלא שאיסור זה מלמד על עיקרון כללי האוסר כל שימוש בדברים אלו⁴⁷.

הבנה זו שופכת אור על שיטתו של הרמב"ם שהנהנה ממאכלות אסורות אינו לוקה:

כל מאכל שהוא אסור בהנאה אם נהנה ולא אכל, כגון שמכר או נתן לגוי או לכלבים – אינו לוקה, ומכין אותו מכת מרדות והדמים מותרין. [הל' מאכלות אסורות פ"ח הט"ז]

הרמ"ך בהשגותיו על הרמב"ם [שם] תמה, מדוע הנהנה ממאכלות אסורות אינו לוקה, והרי הנאה זו אסורה מן התורה. המגיד משנה [שם] והחינוך [מצוה קיג] מבארים את טעמו של הרמב"ם בדרכים שונות, אולם הרב אשר וייס טוען כי פשרה של שיטת הרמב"ם נמצא בשיטתו בגדר איסורי הנאה. הרב אשר וייס מוכיח ממקומות רבים בדברי הרמב"ם שלשיטתו קיימת הבחנה בין עיקר המצוה לבין דינים נוספים הנכללים בה:

ונראה דהרמב"ם הלך בזה לאור כלל גדול שחידש במקומות רבים, דבמצוות התורה יש עיקר המצוה ומה שנכלל בה... ובלאוין אינו לוקה אלא על עיקר המצוה.

[מנחת אשר בראשית סי' מד אות ד]

הנאה במשמעו, כי התורה תוציא כל ההנאות דרך כלל בלשון אכילה לפי שהיא הנאה תמידית לאדם וצריך אליה, וכענין שכתוב 'ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו', שיכנה ההנאה לאכילה.

⁴⁵ בכך מבאר הרמב"ם מדוע איסור בשר בחלב אינו נחשב 'איסור מוסיף' מחמת איסור ההנאה הקיים בו.

⁴⁶ רבי עקיבא איגר [שם], בדבריו המובאים בהערה 1, מקשה על כך מדברי הגמרא [נב] לגבי גיד הנשה. ועי' קובץ הערות [ל, ה] המקשה קושיות הבנות נוספות על הבנה זו.

⁴⁷ כעין זה כותב הרב אשר וייס [מנחת אשר בראשית סי' מד אות ג].

הרב אשר וייס טוען, כי על פי עיקרון זה פסקו של הרמב"ם לגבי נהנה ממאכלות אסורות ברור ומחורר:

דעיקר האיסור אכילה היא דמקרא מלא דיבר הכתוב 'לא יאכל', 'לא תאכלו', אלא שגם שאר דרכי ההנאה **נכנסים תחת לאו זה**, ולכן אין לוקין אלא על האכילה ולא על שאר דרכי ההנאה. [שם]

לפי דברי הרב אשר וייס, אמנם הנאה אסורה מדאורייתא, אך הואיל והאיסור המפורש בתורה הוא אכילה בלבד, אין מלקות אלא על אכילה לבדה.

מהבנה זו ביחס בין איסור האכילה לאיסור ההנאה עולה כי גדר איסור הנאה הוא השימוש בגורם האסור. להבנה זו השלכות רבות על גדרי האיסור⁴⁸. בהקשר זה נביא דין אחד המושפע מהגדרה זו.

הירושלמי לומד מדרשה שקיים איסור להאכיל בהמת חמץ:

'לא יאכל חמץ היום' – אפילו לכלבים, הרי זה בא לאוסרו בהנייה. מה אנן קיימין? אם לכלבו ההני איסור הנייה, אלא כי נן קיימין אפילו לכלב אחרים. זאת אומרת שאסור להאכילן לבהמת הבקר. [ירושלמי פסחים פ"ב ה"א]

האחרונים נחלקו בגדר דין זה. המגן אברהם [תמח, ט] סובר שזהו דין כללי באיסורי הנאה, שהאכלת בהמת הפקר נחשבת להנאה. לעומת זאת, המקור חיים [תמח, י] טוען שזהו דין ייחודי בחמץ, אך איסור זה אינו קיים בשאר איסורי ההנאה⁴⁹. בדברי הרמב"ם מבואר כשיטת המגן אברהם, שזהו דין כללי בכל איסורי ההנאה:

כל מאכל שהוא אסור בהנאה אם נהנה ולא אכל, כגון שמכר או נתן לגויים או לכלבים – אינו לוקה, ומכין אותו מכת מרדות והדמים מותרין. [הל' מאכלות אסורות פ"ח ה"ז]⁵⁰

נראה ששיטתו מבוססת על ההבנה שאיסור ההנאה אינו תלוי בקבלת ריוח ממוני מהאיסור, אלא בעצם ההשתמשות באיסור. בשל כך, קיים איסור בהאכלת בהמת הפקר איסורי הנאה, על אף שהוא אינו מפיק מהם כל ריוח ממוני, הואיל ואף האכלת בהמת הפקר נחשבת להשתמשות.

לסיום השיעור נוסיף, שעל פי תפיסה זו איסור הנאה נובע מהבנת איסור האכילה לא כ'איסור גברא' בלבד, האוסר על האדם את מעשה האכילה, אלא מהבנה שהאיסור נובע מבעייתיות הקיימת בשימוש בגורם האסור. על פי זה נראה שאיסור ההנאה מעיד על קיומו של 'איסור חפצא', המחייב הרחקה מוחלטת של האדם מהגורם האסור⁵¹.

בעזרת ה' נעמיק בטענה זו בשיעור הבא, ונבחן אותה באמצעות עיון בדין הנאה מחמץ.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

⁴⁸ עי' שערי יושר [ג, כה] המבאר סוגיות שונות בגדרי איסור הנאה על פי הגדרה זו.

⁴⁹ עי' פרי מגדים [אשל אברהם תמח, ט] הדן בכך. [ועיין עוד בדברי ההגהות מיימוניות [הל' חמץ ומצה פ"ג אות כ] לשיטה נוספת בביאור טעם האיסור].

⁵⁰ וכן כותב הרמב"ם [הל' מאכלות אסורות פ"ד ה"ב] לגבי שור הנסקל: "וכן כשיסקל לא ימכר ולא יתנו לכלבים ולא לגויים".

⁵¹ עי' במאמרו של הרב שמואל שמעוני [עלון שבות גיליון 165]: 'איסור הנאה מחמץ בפסח' המבסס את הקשר בין איסורי ההנאה ל'איסור חפצא'.

יסודות חמץ ומצה

שיעור שמיני

איסור הנאה מחמץ

מקורות

- א. גמ' כא: "אמר חזקיה... כדרך שפרט לך בנבילה"
- ב. גמ' כח:- "מתני'... סמוכין לא דריש"
- ג. ירושלמי פסחים פ"ב ה"א [וכן ערלה פ"ג ה"א] "ר' אבהו... שקבע הכתוב זמן"; ביאור הגר"א לירושלמי ערלה שם, ד"ה שקבע לה
- ד. רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"א ה"ב; הל' מאכלות אסורות פ"ח הט"ו
- ה. אבן האזל הל' חמץ ומצה פ"א ה"ז

ירושלמי ערלה פ"ג ה"א; פסחים פ"ב ה"א

ר' אבהו בשם ר' אלעזר: כל מקום שנאמר 'לא תאכל' 'לא תאכלו' 'לא יאכלו', את תופש איסור הנייה כאיסור אכילה עד שיבא הכתוב ויפרוש לך כשם שפירש לך באבר מן החי ונבילה... והא כתיב 'ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה'? א"ר אבא מרי אחוי דר' יוסי: שנייה היא שקבע הכתוב זמן.

ביאור הגר"א לירושלמי ערלה, שם

שקבע לה הכתוב זמן - פירוש לאיסור, עד י"ו בניסן, ומסתמא אינו אסור בהנאה, דכיון שאינו אסור אלא עד אותו זמן מסתמא לא חמיר איסורו כך כל שיהא אסור בהנאה. והא דחמץ אסור בהנאה, היינו משום שאותו חמץ שהיה בפסח אסור לעולם.

אבן האזל הל' חמץ ומצה פ"א ה"ז

ונראה דהנה הרמב"ם פוסק כר' אבהו דכל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור בהנאה, וגבי חמץ בפסח כתב בפ"א הל' ב' דאסור בהנייה מקרא דלא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה ופי' הר"נ משום דהאי קרא מבורר טפי וזה דחוק, והנה באמת יתפלא למה פסק כר' אבהו לגבי חזקיה (עיי' ברא"ש חולין פ' גיד הנשה סי' י"ז) הלא אפי' לגבי ר' יוחנן פסקינן כחזקיה כ"ש לגבי ר' אבהו תלמידו.

והנראה בזה דהנה יש לחקור אם חמץ בפסח הוא איסור חפצא או איסור גברא כיון דלאחר הפסח מותר מדאורייתא לדין דקיי"ל כר"ש... והנה לפי"ז אפשר לומר דלא שייך למיגמר חמץ בפסח מחלב לגבי איסור הנאה דדוקא איסור מאכל ילפינן מחלב. אח"כ מצאתי דבירושלמי ערלה פ"ג הל' א' מתרץ בהא דפריך הגמ' מחדש דלא אסור בהנאה ומשני דשניא הוא דהוי לזמן, ומוכח דהירושלמי סובר גם לגבי חדש דהוי איסור גברא דאינו אסור אלא עד הזמן, אכן כבר תמהו המפרשים דא"כ חמץ נמי הוי לזמן ואמאי יליף לה ר' אבהו מנבלה, ומתרצים משום דחמץ כיון דצריך שריפה לא שייך לומר בזה דהוי לזמן דהא חמץ דמקודם אין לו היתר, אכן לבד שסברתם אינה מוכרחת עוד יתפלא דהא חמץ של עכו"ם אסור בהנאה ואין צריך שריפה, ואי הוי ילפינן שאור דאכילה משאור דראיה לא היה קשה, אך לא פסקינן כן והדר ביה ראב"י.

ע"כ המחזור דהירושלמי סובר דר' אבהו יסבור כר' יהודה דאסור אף לאחר הפסח ולא הוי איסור לזמן ותלמודין דאינו מתרץ כן ע"כ סובר דר' אבהו סובר כן גם אליבא דר' שמעון, ומ"מ אם היינו אומרים דבסברא זו פליגי

חזקיה ור' אבהו, א"כ צריך חזקיה לאשמעין מלא יאכל ואינו מוכרח דפליג אר' אבהו בכל איסורי מאכל, וע"כ הא דלא מתרץ תלמודין כן משום דרוצה לתרץ גם דברי חזקיה אליבא דכ"ע בין לר' יהודה בין לר' שמעון, ולכן לא מצי לתרץ דחזקיה סובר כסברת הירושלמי כיון דאי סובר כר' יהודה לא הוי לזמן, אבל אליבא דדינא כיון דפסקין כר' שמעון בלאחר זמנו, סובר הרמב"ם כסברת הירושלמי רק דבחדש אפשר דלא סובר כן דהוי לזמן ומשום דבחדש עיצומו של יום מתיר ורק בחמץ בפסח דאינו אסור אלא דווקא עד הזמן סובר כסברתינו הנ"ל, ונמצא דלא נצטרך לומר דחזקיה פליג אר' אבהו בשאר איסורים רק בחמץ בפסח משום דלא הוי איסורי מאכל, אבל ר' אבהו ע"כ סובר דאין לחלק בין חמץ בפסח לאיסורי מאכל והרמב"ם פוסק בזה כחזקיה לגבי ר' אבהו ולכן שפיר פסק בכל מקום כר' אבהו ובחמץ בפסח כחזקיה.

בשיעור שעבר עסקנו ביסודות איסורי הנאה, וראינו את מחלוקת תוספות והר"ן ביחס בין איסור האכילה ואיסור ההנאה: לפי תוספות, איסור האכילה וההנאה הוא איסור אחד. לעומת זאת, לפי הר"ן, אלו שני איסורים שונים. העמקנו בביאור ההבנה שאיסור האכילה וההנאה הוא איסור אחד, והצגנו את ביאורי האחרונים לדרך זו: רבי עקיבא איגר טוען שהאיסור הוא בהנאה והאכילה אסורה מחמת ההנאה שבה. רבי עקיבא איגר עצמו דוחה הבנה זו, ואכן יש אחרונים הטוענים בשיטת הרמב"ם שהיחס בין האכילה להנאה מתבאר באופן אחר: האיסור המפורש בתורה הוא אכילה, אלא שממנו לומדים על עיקרון כללי האוסר כל שימוש בגורם האסור. בשלהי השיעור עמדנו על כך, שהבנה זו בגדר איסור הנאה נובעת מהבנה שאיסור אינו מסתכם במעשה האכילה בלבד, אלא הוא נובע מ'איסור חפצא' הקיים על הגורם האסור, ומחמת 'איסור החפצא' נאסר כל שימוש בו.

על פי הבנה זו, מסתבר להגביל את דברי רבי אבהו, "כל מקום שנאמר 'לא יאכל', 'לא תאכל', 'לא תאכלו', אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע", לגבי 'איסורי חפצא' בלבד. וכך, 'איסורי חפצא' שנאמרה בהם אזהרת "לא תאכל" וכדו' יאסרו גם בהנאה, ואילו 'איסורי גברא' שנאמרה בהם לשון זו יהיו אסורים באכילה בלבד.

על פי הצעה זו, היה נראה לחלק בין חמץ לשאר המאכלים האסורים: המאכלים האסורים הם אכן 'איסורי חפצא', ולכן הם אסורים גם בהנאה; איסור חמץ, לעומת זאת, הואיל והוא נוהג רק בשבעת ימי החג, מהווה 'איסור גברא' בלבד, ולכן אין ללמוד מאיסור האכילה על קיומו של איסור הנאה, ויש צורך במקור מיוחד לכך.

אמנם, ניתן להוכיח שלא כחילוק זה מדברי הגמרא במקור איסור ההנאה:

אמר חזקיה: מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה? שנאמר 'לא יאכל חמץ' – לא יהא בו היתר אכילה. טעמא דכתב רחמנא 'לא יאכל חמץ', הא לא כתב 'לא יאכל' הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע. ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו: כל מקום שנאמר 'לא יאכל' 'לא תאכל' 'לא תאכלו', אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה. [פסחים כא:]

הגמרא מביאה את חזקיה המביא לימוד מיוחד לאיסור הנאה מחמץ, והיא לומדת מדבריו שהוא חולק על דברי רבי אבהו ש"כל מקום שנאמר 'לא יאכל'... אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע". על פי האמור, נראה היה לחלק בין חמץ לשאר האיסורים: ייתכן וחזקיה מודה לדברי רבי אבהו ביחס לשאר המאכלים האסורים, הואיל והם 'איסורי חפצא', ודבריו אמורים ביחס לחמץ בלבד, הואיל והוא 'איסור גברא'. ואם כן, מדברי הגמרא שלא העלתה את האפשרות לחלק בין חמץ לשאר המאכלים האסורים, מוכח שלא כדברינו. לפי זה יש לבחון מדוע הגמרא לא קיבלה חילוק זה. לשם כך נגדיר את ההנחות עליהן התבססו דברינו ונעיין איזו הנחה אינה נכונה.

הצעתנו לחלק בין חמץ לשאר המאכלים האסורים התבססה על שלוש הנחות:

- א. איסור ההנאה נובע מכך שהאיסור הוא 'איסור חפצא'.
- ב. דווקא מאכלים אסורים, שאיסורם אינו מוגבל בזמן, הם 'איסורי חפצא', אך איסורים התלויים בזמן הם 'איסורי גברא'.
- ג. איסור חמץ דומה במהותו לשאר איסורים התלויים בזמן.

ניתן לחשוב שהגמרא חולקת על אחת משתי ההנחות הראשונות: או שלדידה אין קשר בין איסור ההנאה ל'איסור חפצא' (שלא כדברינו בסוף השיעור הקודם), או שהיא סוברת שגם איסורים התלויים בזמן הם איסורי חפצא⁵². אמנם, הנחות אלו משתמעות מתוך דברי הירושלמי, המבאר מדוע חדש אינו אסור בהנאה:

והא כתיב 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה'? אמר רבי אבא מרי אחוי דרבי יוסי: שנייה היא שקבע הכתוב זמן.
[ירושלמי פסחים פ"ב ה"א]

לדברי הירושלמי, חדש אינו אסור בהנאה משום שהוא איסור התלוי בזמן⁵³. עולה מכך, כי הירושלמי מבחין בין המאכלים האסורים לאיסורים התלויים בזמן: במאכלים האסורים איסור האכילה מלמד שקיים גם איסור הנאה, ואילו האיסורים התלויים בזמן אינם אסורים אלא באכילה. מסתבר שחילוקו של הירושלמי מבוסס על ההבחנה דלעיל בין המאכלים האסורים ב'איסור חפצא', לבין איסורי זמן שהם 'איסורי גברא' בלבד. לפי זה, הירושלמי מקבל את שתי ההנחות הראשונות, ומכאן שהוא חולק על ההנחה השלישית, ולשיטתו איסור חמץ שונה במהותו מהאיסורים התלויים בזמן.

הגר"א בביאורו לירושלמי מסביר את טעם החילוק בין חמץ לאיסורים התלויים בזמן:

והא דחמץ אסור בהנאה, היינו משום שאותו חמץ שהיה בפסח אסור לעולם.

[ביאור הגר"א לירושלמי ערלה פ"ג ה"א ד"ה שקבע לה]

לדברי הגר"א, הירושלמי משווה את חמץ לשאר המאכלים האסורים ולא לאיסורים התלויים בזמן, הואיל וחמץ שעבר עליו הפסח אסור לעולם, ואם כן איסור חמץ אינו מוגבל לפסח בלבד.

אמנם, דין חמץ שעבר עליו הפסח שנוי במחלוקת תנאים:

חמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר עליו בלאו, תוך זמנו עובר עליו בלאו וזכרת, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום, תוך זמנו עובר עליו בכרת ובלאו.
[פסחים כח.:-]

לשיטת רבי יהודה יש איסור תורה בחמץ שעבר עליו הפסח, ואילו לשיטת רבי שמעון מדין תורה חמץ שעבר עליו הפסח מותר⁵⁴. ואם כן, מדברי הגר"א עולה שדברי הירושלמי מבוססים על שיטת רבי יהודה, ודווקא לשיטתו יש להשוות בין חמץ לשאר מאכלים האסורים. לעומת זאת, לשיטת רבי שמעון, שחמץ אסור בפסח בלבד, איסור חמץ אינו דומה לשאר מאכלים האסורים, אלא הוא איסור התלוי בזמן⁵⁵.

⁵² עיקר הטענה שאיסורים התלויים בזמן הם איסורי חפצא היא מיסודו של ה'תוספות יום הכיפורים' (יומא עג: ד"ה מודה). לדבריו, יש חידוש מיוחד שדין 'חצי שיעור' קיים גם ביום הכיפורים הואיל ואיסור אכילה ביום הכיפורים הוא איסור גברא: "דסלקא דעתך אמינא דבשלמא בשאר איסורין כגון חלב דהאיסור הוא דהאוכל עצמו הוא אסור, לפיכך גם בחצי שיעור אסור מן התורה, אבל ביום הכיפורים דהאוכל עצמו הוא מותר והאיסור הוא אגברא דחייב להתענות, אם כן הוה אמינא דוקא בכשיעור דאיכא יתובי דעתא אסור אבל פחות מכשיעור ליכא יתובי דעתא... קא משמע לך". [ועי' קובץ ביאורים [גיטין אות ו], שהבחנה זו בין המאכלים האסורים לאיסורי זמן עומדת ביסוד דברי רבנו תם [בתוס' גיטין ז. ד"ה השתא] שהכלל ש"בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כל שכן", אמור לגבי מאכלים אסורים בלבד ולא לגבי איסורים אחרים (כחילול שבת וכדו'). [וכן עולה מדברי הרשב"א [עירובין ל. ד"ה אי אתה], וע"ע אתון דאורייתא [כלל י] הדן בכך].

⁵³ הבבלי [כג] מבאר באופן אחר מדוע חדש אינו אסור בהנאה, ועי' אור שמח [הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ז] המבאר שהבבלי והירושלמי נחלקו ביסוד איסור חדש, האם הוא איסור גברא או איסור חפצא.

⁵⁴ הגמרא [כט] מוסיפה שמדרבנן חמץ שעבר עליו הפסח אסור מחמת קנס – "הואיל ועבר עליו בבל יראה ובל ימצא".

⁵⁵ כעין זה כותב הצ"ח [כג. ד"ה והרי חדש], וכן מסיק אבן האזל [הל' חמץ ומצה פ"א ה"ז].

על פי דברים אלו נראה שמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון אינה רק בדין חמץ שעבר עליו הפסח, אלא מחלוקתם נעוצה בגדר איסור חמץ: לשיטת רבי יהודה איסור חמץ הוא 'איסור חפצא', והוא דומה במהותו לשאר מאכלים האסורים⁵⁶. לעומת זאת, לשיטת רבי שמעון איסור חמץ הוא איסור התלוי בזמן, ולכן – בשונה משאר המאכלים האסורים – הוא אינו 'איסור חפצא' אלא 'איסור גברא'⁵⁷.

לעומת דברים אלו, ניתן להציע שגם לשיטת רבי שמעון קיים הבדל עקרוני בין איסור חמץ לשאר האיסורים התלויים בזמן⁵⁸. הצעה זו מבוססת על הטענה שאמנם איסור חמץ אינו נוהג אלא בפסח אך הוא שונה משאר האיסורים התלויים בזמן, שכן בחמץ הזמן אינו רק שעת חלות האיסור אלא הוא מרכיב בגוף האיסור: זמן הפסח מגדיר את החמץ כגורם שלילי, וכך הוא הופך ל'חפצא של איסור'.

הגדרה זו, שחמץ בפסח הוא 'איסור חפצא' משום שהזמן מגדיר את החמץ כ'חפצא של איסור', שנויה במחלוקת הראשונים.

מהר"ח אור זרוע מביא את פסקו של אביו האור זרוע שבתערובת מצה וחמץ לפני הפסח המצה יכולה לבטל את החמץ ברוב:

ר"י הביא ראיה דהיתר בהיתר בטל. מדתנן: 'צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה, אם רוב מן הגמלים מותר להביא פשתן עמהם', ע"כ. וכתב אבא מרי זצ"ל: מכאן דאם נתערב חמץ במצה קודם זמנו שנתבטל כבר מאותו זמן, ואינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו.

[מהר"ח אור זרוע סי' יז]⁵⁹

האור זרוע לומד מהמשנה בכלאים [פ"ט מ"א] האומרת שיש דין ביטול ברוב בתערובת צמר רחלים וצמר גמלים, שגם היתר בהיתר בטל ברוב. מכך מסיק האור זרוע, שרוב מצה יכול לבטל את מיעוט החמץ, על אף שלפני הפסח גם החמץ וגם המצה נחשבים להיתר.

המהר"ח אור זרוע חולק על דברי אביו:

ואני בעוני דעתי אומר: מה ראיה יש מצמר רחלים, דשם חל כבר איסור עליו, שאסור להביא פשתן עמו והפשתן הוא בעולם. אבל חמץ קודם זמנו, שאין איסור חמץ חל עליו עדיין כלל, מה ביטול שייך בזה.

המהר"ח אור זרוע מודה לדבריו אביו, שתערובת חמץ ומצה לפני הפסח היא תערובת היתר בהיתר, אך הוא חולק על ההנחה שתערובת צמר גמלים ורחלים היא תערובת היתר בהיתר. לדבריו, אמנם מבחינה מעשית שני סוגי הצמר אינם אסורים, אך הואיל וגם כעת צמר רחלים אסור בערוב עם פשתן, הוא נחשב גם כעת כאיסור, ולכן תערובת גמלים ורחלים היא תערובת היתר באיסור. על פי דבריו אלו טוען המהר"ח אור זרוע שבתערובת היתר בהיתר אין דין ביטול ברוב, ולכן חמץ קודם הפסח אינו בטל ברוב.

הראב"ד חולק על שיטת המהר"ח אור זרוע:

⁵⁶ דברים אלו מבוססים על ההבנה שלשיטת רבי יהודה איסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא המשך האיסור שהיה קיים בימי הפסח, אמנם נראה שנחלקו בכך הראשונים; עי' תוס' [כח: ד"ה וחד] וחידושי הר"ן [כג: ד"ה מאי בינייהו], ואכמ"ל.

⁵⁷ וכן נוקט הצפנת פענח [הל' חמץ ומצה פ"א ה"ו] הדן בגדר איסור חמץ וכותב: "ובאמת זה תליא בהך פלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון אם חמץ לאחר הפסח אסור מה"ת או מותר, דמאן דאמר אסור סבירא ליה דהחויב הוא בהדבר ולא בהזמן, ולמאן דאמר דמותר סבירא ליה דהחויב הוא בזמן". [וכן כותב הזכר יצחק [ח"א סי' ז]].

⁵⁸ הצעה זו – כמו גם דיונו דלהלן במחלוקת המהר"ח אור זרוע והראב"ד – מבוססת על מאמרו הרב שמואל שמעוני [עלון שבות גליון 165]: 'איסור הנאה מחמץ'.

⁵⁹ מקור הפסק הוא בספר אור זרוע [ש"ת סי' תשעט].

ואם יטען טוען ויאמר איסור שבטל שוב אינו מתעורר אבל היתרות אינן מבטלות זו את זו, וחמץ קודם הפסח היתר הוא ואין מי שיבטלנו... נשיב ונאמר אין היתרין דומין לאיסורין, כי איך איסור יבטל איסור ויחזור היתר, אבל היתר מבטל היתר הכל היתר. ועוד, **כאן שהחמץ יש לו זמן איסור והשמן שנפל לתוכו אין לו זמן איסור, כהיתר ואיסור דמו ומבטלין זה את זה מהיותו עוד נאסר בפסח.** [תמים דעים סי' לו]

לטענת הראב"ד, תערובת חמץ ומצה קודם הפסח נחשבת לתערובת היתר ואיסור. טענת הראב"ד מבוססת על הצעתנו דלעיל, שאיסור חמץ אינו איסור זמן רגיל, שכן הזמן אינו שעת האיסור בלבד, אלא הוא מרכיב בגוף האיסור: זמן הפסח מגדיר את החמץ כגורם שלילי, וכך הוא הופך ל'חפצא של איסור'. בשל כך, גם לפני הפסח 'סיבת האיסור' קיימת, אלא שהאיסור בפועל קיים רק בימי הפסח, ולכן תערובת חמץ ומצה לפני הפסח נחשבת לתערובת היתר ואיסור.⁶⁰

נמצא, אם כן, כי הראב"ד נוקט בהבנה המוצעת בשיטת רבי שמעון, כי גם לשיטתו חמץ בפסח נחשב ל'איסור חפצא'. לעומת זאת, המהר"ח אור זרוע חולק על הבנה זו, והוא מקיים את התפיסה בה נקטנו בתחילת השיעור, המשווה בין איסור חמץ לשאר האיסורים התלויים בזמן. כאמור, על פי תפיסה זו, מסתבר לראות את איסור חמץ כ'איסור גברא'.⁶¹

לסיים השיעור נעיר שתי הערות נוספות:

- א. בדברינו נקטנו כדבר פשוט שחמץ בפסח אסור בהנאה. כך נוקטים רוב התנאים וכן היא מסקנת ההלכה, אמנם רבי יוסי הגלילי [בגמ' כח:] חולק וטוען: "היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה". על פי האמור ניתן להבין ששיטת רבי יוסי הגלילי נובעת מהחילוק העקרוני בין איסור חמץ לשאר המאכלים האסורים: שאר המאכלים האסורים לעולם, ולכן הם 'איסורי חפצא', ומטעם זה הם אסורים בהנאה; חמץ, לעומת זאת, הוא אסור בימי הפסח בלבד, ולכן הוא 'איסור גברא', ואם כן אין מקום לאוסרו בהנאה.⁶²
- ב. דברינו התבססו על סוגיית הגמרא המשווה בין חמץ לשאר המאכלים האסורים. אמנם, הרמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"א ה"ב] מביא את דרשתו של חזקיה לאיסור הנאה מחמץ: "החמץ בפסח אסור בהנייה, שנאמר 'לא יאכל חמץ' – לא יהא בו התר אכילה", על אף שבהלכות מאכלות אסורות [פ"ח ה"ו] מביא הרמב"ם את דרשתו של רבי אבהו: "כל מקום שנאמר בתורה 'לא תאכל' 'לא תאכלו' 'לא יאכל', אחד איסור אכילה ואחד איסור הנייה במשמע". יש אחרונים [שפת אמת כא: ד"ה ופליגא דר"א; אבן האזל הל' חמץ ומצה פ"א ה"ז] הלומדים מכך שהרמב"ם אכן מחלק בין האיסורים: חמץ שונה במהותו משאר המאכלים האסורים, הואיל והוא איסור התלוי בזמן. בשל כך, לא ניתן ללמוד מאיסור האכילה הכתוב בחמץ שקיים גם איסור הנאה, ולכן יש צורך בדרשה מיוחדת: "לא יאכל חמץ – לא יהא בו היתר אכילה".⁶³

בשיעור זה עסקנו במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בדין חמץ שעבר עליו הפסח. בעזרת ה' בשיעור הבא נעסוק במחלוקתם בדין חמץ לפני הפסח – ב"ד בניסן מחצות היום.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

⁶⁰ כן מבאר הקובץ הערות [לא, ב].

⁶¹ עיי' זכר יצחק [ח"א סי' ז] הדן בהרחבה בגדר איסור חמץ, האם הוא 'איסור גברא' או 'איסור חפצא'.

⁶² הרב שמואל שמעוני במאמרו הנ"ל מפתח טענה זו בהרחבה.

⁶³ עיי' זכר יצחק [ח"א סי' ז] המביא ראיות שונות שלשיטת הרמב"ם חמץ הוא 'איסור גברא' בלבד. [ועיי' משנה למלך [שם, ה"ז] המביא את המהר"ב [ח"א סי' יז] המבאר באופן דומה מדוע הרמב"ם [שם] מביא מקור מיוחד לאיסור 'חצי שיעור' בחמץ.]

יסודות חמץ ומצה

שיעור תשיעי

דין חמץ בערב פסח

מקורות

- א. גמ' כח.-: "מתני'... סמוכין וכתוב בהאי"; תוס' שם, ד"ה רבי שמעון, וד"ה וחד
ב. המאור הקטן ג. ד"ה והא דאמר; מלחמות ה', שם
ג. ר"ן ג. ד"ה קורדנייתא
ד. ספר המצוות לרמב"ם ל"ת קצט; הל' חמץ ומצה פ"א ה"א וה"ח [מומלץ לראות גם את הלכות ב-ז]; פ"ג
ה"ח והשגות הראב"ד ומגיד משנה על אתר
ה. שו"ת נודע ביהודה מהדורה קמא סי' כ
ו. מנחת חינוך מצוה ט אות ג

שו"ת נודע ביהודה מהדורה קמא סי' כ

והנה דעת הראב"ד בפ"ג מה' חמץ ה"ח שאינו עובר על כל יראה עד הלילה. וכ"כ הרב המגיד שם. ודעת הה"מ שגם הרמב"ם סובר כן... והנה עפר אני תחת כפות רגלי הה"מ וכאן דבריו נפלאו ופירושו בדברי הרמב"ם אינו נכון לענ"ד. שאם אין כוונת הרמב"ם שעובר בכל יראה אחר שש א"כ למאי הלכתא כתב שמצא החמץ משש שעות ולמעלה והרי כבר ביאר שאין ביטול מועיל משש שעות ולמעלה. והכי הוה ליה למימר אבל אם בדק מתחלת שעה ששית ולמעלה אינו יכול לבטל שהרי אינו ברשותו ולפיכך אם לא ביטל קודם שש ובפסח מצא חמץ שהיה דעתו עליו וכו', שהרי לא ביערו ולא ביטל ואין הביטול אחר שש מועיל וכו'. אבל מ"ש שמצאו משש שעות ולמעלה זה לא יתכן כלל לפירושו של הה"מ. ולא עוד אלא שאנו רואים שאף הראב"ד שפירש כוונת הרמב"ם שסובר שעובר בכל יראה משש שעות ולמעלה לא כתב עליו שום תלונה כדרכו של הראב"ד בכל מקום. וא"כ גם כאן היה לו להראב"ד להתלונן על הרמב"ם ולכתוב אולי סובר זה המחבר שעובר בכל יראה משש שעות ולמעלה ושובש הוא דשבעת ימים כתיב. או איזה לשון אחר דרך השגה עצומה שאין דרך הראב"ד לוותר להרמב"ם צבחר. וכאן אנו רואים שלא כתב עליו כלום דרך השגה וסתירה רק כתב ואינו כן דשבעת ימים כתיב. כאילו אין כאן תמיה כל כך. ולכאורה אדרבה הרי סתירה ופליאה גדולה על הרמב"ם דמהי תיתי לחייב בע"פ בכל יראה והיכן מרומז בתורה לאו זה בע"פ. ואמנם לענ"ד כל אחד על מקומו יבוא בשלום הרמב"ם והראב"ד כל אחד לשיטתו ודברי הה"מ וראיותיו מפתחת הלכות אלו לא יועילו לו. ובאמת דעת הרמב"ם כפי שפירש בו הראב"ד שדעתו שעובר בכל יראה משש שעות למעלה. והנה במסכת פסחים דף כח ע"ב אמר לו ר' שמעון וכי אפשר לומר כן והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות א"כ מה תלמוד לומר לא תאכל עליו חמץ בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בכל תאכל חמץ וכו'. תוס' בד"ה א"כ מה ת"ל וכו' וקשה אמאי איצטריך קרא להכי מהיכא תיתי שיהיה בכל תאכל חמץ ב"ד דהא כולו קראי מצריכי לקמן אליבא דר"ש. ונראה לתרץ קושייתם דלעיל בדף ה' ע"ב איתא ועדיין אני אומר בביתם עובר משום כל יראה וכל ימצא וכל יטמין וכל יקבל פקדונות וכו' ובגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה מנין ליתן את האמור של זה בזה וכו' ת"ל שאור שאור לג"ש מה שאור האמור וכו' ע"ש בסוגיא. ואומר אני דהאי שאור הניתן בסני לג"ש גם שאור האמור בפסוק אך ביום הראשון תשביתו שאור מביתכם גם כן הוא בכלל הגז"ש. דאל"כ היאך אנו מתירין להיות בביתו חמץ של אחרים כשלא קיבל אחריות. נהי דאינו עובר בלא תעשה של כל יראה מ"מ עובר באיסור עשה. דתשביתו שאור מביתכם כתיב וכאן לא כתיב לך להתיר של אחרים. אלא ודאי שגם זה בכלל הגז"ש הוא וילפינן שאור שאור מלא יראה לך שאור. ובזה אתי שפיר מה שארז"ל בפסחים דף צ"ה ע"א דכל יראה הוא לאו הניתק לעשה דהשבתה היא מ"ע. ולכאורה יפלא דהיכן מצינו בכל התורה עשה דהשבתה כי אם בהך קרא דאך ביום הראשון תשביתו והרי האי קרא לאו בפסח כתיב כי אם בערב פסח דמפי השמועה למדו דהאי יום הראשון ע"פ הוא לכל מר כדאית ליה למר מאך חלק ולמר הראשון דמעיקרא משמע ולמר מדאסור להבעיר ב"ט. ועכ"פ

לכולהו תנאי ואמוראי הך קרא בי"ד כתיב אבל בפסח עצמו לא מצינו כלל בתורה שיהיה מצוה להשבית חמץ וא"כ מנ"ל כלל עשה בפסח ודלמא גזירת הכתוב הוא שישביתו דוקא קודם הפסח ואם עבר היום ולא השביתו שוב הוי מעוות לא יוכל לתקון. ואף שבוודאי מחוייב לבערו שבכל רגע עובר בבל יראה מ"מ העשה כבר בטלה ואי אפשר לקיימה. ולא ראיתי מי שהרגיש בדבר זה ואמנם לפי מ"ש נחא. דכיון שגם שאור זה הוא בכלל הגז"ש א"כ ילפינן גז"ש כי היכי דשאור האמור בכל יראה הוא נוהג כל שבעת הימים כן שאור האמור בעשה דתשביתו נוהג כל שבעת ימים ושפיר הוא ניתק לעשה. ולפי זה אני אומר גם להיפך דנילף ג"כ שאור דבל יראה משאור דתשביתו. דכי היכי דשאור דתשביתו נוהג בע"פ משש שעות ומעלה הכי נמי שאור האמור בלאו דבל יראה הוא גם בערב פסח משש שעות ומעלה. ובזה הונח לנו ששפיר יש ראייה מן התורה שעובר בכל יראה משש ומעלה... העולה מהמקובץ, דהך דינא אם עובר בכל יראה משש שעות ולמעלה במחלוקת דר' יהודה ור"ש שנויה... ומעתה גם לענין בל יראה הרמב"ם והראב"ד כל אחד לטעמיה דלהרמב"ם דל"ת דאכילת חמץ הוא מחצות גם בל יראה הוא מחצות ואי משום דשבעת ימים כתיב ילפינן מג"ש שאור שאור מאך ביום הראשון. ולראב"ד דאכילת חמץ אינו בל"ת עד הלילה גם בל יראה אינו נוהג עד הלילה דשבעת ימים כתיב ואי משום ג"ש היקשא עדיף. ומעתה נשובה ונחפשה כל ראיותיו של הרב המגיד אם יתקיימו.

והנה מה שהביא ראייה ממה שכתב הרמב"ם בפתיחת הלכות הללו כוונתו מ"ש הרמב"ם בפתח השער של הלכות חמץ וזה לשונו שם. הלכות חמץ ומצה יש בכללן שמונה מצות. שלש מצות עשה וחמש מצות ל"ת. א' שלא לאכול חמץ ביום י"ד מחצות היום ומעלה. ב' השבתת שאור ביום י"ד. ג' שלא לאכול חמץ כל שבעה. ד' שלא לאכול תערובת חמץ כל שבעה. ה' שלא יראה חמץ כל שבעה. ו' שלא ימצא חמץ כל שבעה. ז' לאכול מצה בלילי פסח. ח' לספר ביציאת מצרים באותו הלילה. עכ"ל הרמב"ם בפתיחתו. ומזה הוליד הרב המגיד ממה דבעשה כתב מ"ע להשבית בי"ד ובלא תעשה דבל יראה כתב שלא יראה חמץ כל שבעה וכן בל"ת דבל ימצא. ולא הזכיר ל"ת זו בי"ד כדרך שהזכיר ל"ת דאכילת החמץ בי"ד וכדרך שהזכיר עשה דהשבתה בי"ד מכלל דלא ס"ל להרמב"ם שיש ל"ת בהשבתה קודם הלילה. אבל אינו כן, כי זה דרכו של רבינו הרמב"ם בספר הי"ד שבכל הלכתא כותב בפתח השער כמה מ"ע וכמה מצות ל"ת שיש בו כדי שיעלה בידו בספר הי"ד הזה כל תרי"ג מצות. והנה ידוע שהרמב"ם אינו מונה בספר המצות שלו שום מצוה שהיא נלמדת באחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן ואף שכל הנלמד מהם הוא מן התורה ככל המצות המפורשות וכמה גופי תורה שאין אנו יודעים רק מג"ש מ"מ קורא הרמב"ם כל הנלמד מי"ג מדות דברי סופרים ולא שיש חילוק בין זה למה שנכתב בפירוש ח"ו אבל לזה קורוהו דברי סופרים שאינו נמנה במספר תרי"ג מצות. וזה ביאר לנו רבינו הרמב"ם בסמ"ק שלו בשורש שני מי"ד שרשים שהקדים שם. ומעתה יתבאר דברינו שאף שסובר הרמב"ם שעובר בכל יראה מחצות ומעלה וכמפורש בדבריו בפ"ג מהלכות חמץ אעפ"כ לא כתב בפתח השער ששם מונה המצות מה שהוא מן תרי"ג מצות בהלכות הללו ואיך ימנה השבתת שאור בי"ד שזה אינו נלמד רק בגז"ש ואינו נמנה במספר המצות. וכן מ"ש בראש פ"א מ"ע מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו הוא ג"כ על כוונה הנ"ל שכתב מ"ע מה"ת וזה דוקא בעשה דהשבתה אבל הלאו של השבתה בזמן ההוא נקרא אצל הרמב"ם דברי סופרים כדרך שנקרא אצלו קדושי כסף דברי סופרים דא"כ מג"ש דקייחא קיחה. ומעתה כל דברי הרמב"ם נכונים בטעמן איש על דגלו, וכן דברי הראב"ד נכונים לפי שיטתו.

מנחת חינוך מצוה ט אות ג

ולפמ"ש לעיל בשם התוספות דעל אכילת חמץ עובר בעשה דתשביתו מלבד הלאו וכן בפסח ואפילו שלא כדרך אכילתן, ולפ"ז אם אכל חמץ שאינו מוזהר על תשביתו כגון של גבוה [ושל אחרים לא משכחת לה עתוס] פסחים כ"ט ד"ה וברין דבאכילה לא משכחת לה שיהא של אחרים דאפילו גזל מ"מ חייב באחריות והוי שלו לענין ב"י ע"ש] ואכל שלא כדרך אכילתן אינו עובר לא על הלאו דחמץ ולא על העשה, דאינו מוזהר על השבתה. וע' באחרונים פלפלו על הך דאין מביאין תורה בע"פ. ונ"ל לדעת הפוסקים כר"ש, דלפ"ז אינו עובר רק בעשה מ"מ אסור באכילה מן התורה מחמת עשה דתשביתו, א"כ לפמ"ש דהסכמת הרבה אחרונים דאינו עובר על חצי שיעור בכל יראה וגם בעשה דתשיבתו, ואפילו איסור תורה ליכא, אם כן חצי שיעור מותר מן התורה לדעת הרמב"ם לאכול בערב פסח ולכל הפוסקים כרבי שמעון. וגם אם היה חצי זית והקיא וחזר ואכלו דחייב בכל איסור תורה דהנאת גרון איכא, כמש"ל בחיבורינו, מ"מ כאן לא עבר, דבשלמא בכל איסורין הוי בכלל אכילה כמו כזית, אבל כאן אינו מתחייב על השבתה כלל בחצי שיעור, וצירוף לא שייך אפילו אם נודמן לו חצי זית אחר לא בבית אחת ל"ש צירוף, א"כ אין איסור כלל מה"ת בחצי שיעור, ואפילו הקיאו מותר לחזור ולאכלו. ולא זו בלבד, אלא בכל מקום אם נודמן לו בזה אחר זה, א"כ מותר לאכלו, כיון דלא מצטרף לענין השבתה ואיסור אכילה אינו אלא מצד

השבתה, א"כ כל היכא דאינו מתחייב על השבתה אינו מתחייב על אכילה אפילו באיסור, כי אין איסור מן התורה כלל חצי שיעור לענין השבתה, אם כן אפילו תוך כדי אכילת פרס אינו מצטרף. כנלע"ד ברור בעזה"י.

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים בדין חמץ לפני זמנו ו'לאחר זמנו':

חמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר עליו בלאו, תוך זמנו עובר עליו בלאו וכתר, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום, תוך זמנו עובר עליו בכרת ובלאו.
[פסחים כח.:-]

לפי רבי יהודה, איסור אכילת חמץ קיים גם בערב פסח וגם בחמץ שעבר עליו הפסח. לעומת זאת, לפי רבי שמעון, איסור אכילת חמץ קיים רק בפסח עצמו.

שיטת רבי שמעון מבוססת על פשטות הכתובים, בהם מפורש האיסור ביחס לימי הפסח בלבד. לעומתה, שיטת רבי יהודה מיוסדת על דרשה:

מאי טעמא דרבי יהודה? תלתא קראי כתיבי: 'לא יאכל חמץ', 'וכל מחמצת לא תאכלו', 'לא תאכל עליו חמץ' – חד לפני זמנו וחד לאחר זמנו וחד לתוך זמנו.
[כח.:-]

לכאורה, דרשה זו מלמדת שיש להרחיב את משך איסור אכילת חמץ, שנאמר בכתובים במפורש לימי הפסח, גם לערב הפסח ולאחר הפסח.

הבנה זו עולה מדברי תוספות:

ואם תאמר, ולחזקיה מנלן איסור הנאה לפני זמנו, דליכא אלא חד 'לא יאכל' וההוא מסברא מוקמינן לתוך זמנו. ואומר ר"י, כיון דחד מהנהו קראי משמע איסור הנאה לא נחלק ביניהם.

[תוס' כח: ד"ה וחד]

תוספות מקשים מניין שחמץ בערב הפסח אסור בהנאה, והרי המקור לאיסור מלמד על איסור אכילה בלבד. תוספות מתרצים, שאין לחלק בין איסור החמץ בפסח לאיסור החמץ בערב הפסח: כשם שבפסח החמץ אסור בהנאה, כך בערב הפסח החמץ אסור גם בהנאה. טענתם של תוספות טעונה ביאור, שהרי קיים חילוק בין האיסורים: האוכל חמץ בפסח חייב כרת, ואילו האוכל חמץ בערב פסח עובר בלאו בלבד, ואם כן כיצד ניתן ללמוד מאיסור ההנאה הקיים בפסח על איסור הנאה הקיים גם בערב הפסח? זאת ועוד; מדברי תוספות [ב. ד"ה אור] עולה שאיסור חמץ נוקשה קיים רק בפסח ולא בערב הפסח, ומכאן שקיים חילוק בין האיסור בפסח לאיסור בערב הפסח, ואם כן כיצד ניתן ללמוד את איסור ההנאה מחמץ לערב הפסח? מכך נראה שכוונת תוספות היא שאיסור חמץ בערב פסח הוא הרחבה של איסור אכילת חמץ בפסח. בשל כך, אמנם חומרת האיסור שונה ויש איסורים שהתחדשו בפסח בלבד (כדוגמת איסור חמץ נוקשה), אך איסור חמץ בערב הפסח הוא אותו האיסור הקיים בפסח, ולכן כשם שבפסח איסור זה כולל גם איסור הנאה, כך גם בערב הפסח איסור זה כולל בתוכו גם איסור הנאה.

מדברי הרמב"ם עולה שיטה שונה. הרמב"ם מונה בספר המצוות שני איסורים שונים:

והמצוה הקצ"ז היא שהזהירנו מאכול חמץ בפסח, והוא אמרו 'לא יאכל חמץ'...

והמצוה הקצ"ט היא שהזהירנו מאכול חמץ אחר חצות יום ארבעה עשר מניסן, והוא אמרו 'לא תאכל עליו חמץ'.
[ספר המצוות לרמב"ם ל"ת קצז, קצט]

וכן כותב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה. הרמב"ם פותח את הלכותיו בעונש על אכילת חמץ בפסח:

כל האוכל כזית חמץ בפסח מתחילת ליל חמשה עשר עד סוף יום אחד ועשרים בניסן במזיד
חייב כרת שנאמר 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה'.
[הל' חמץ ומצה פ"א ה"א]

ובהלכות שלאחר מכן [ה"ב-ז] עוסק הרמב"ם בגדרי איסור אכילת חמץ בפסח. רק לאחר מכן מוסיף
הרמב"ם שקיים מקור נוסף האוסר על אכילת חמץ בערב פסח:

אסור לאכול חמץ ביום ארבעה עשר מחצות היום ולמעלה שהוא מתחילת שעה שביעית
ביום, וכל האוכל בזמן הזה לוקה מן התורה שנאמר 'לא תאכל עליו חמץ', כלומר על קרבן
הפסח. כך למדו מפי השמועה בפירוש דבר זה: 'לא תאכל חמץ' – משעה שראויה לשחיטת
הפסח שהוא בין הערבים והוא חצי היום.
[שם, ה"ח]

עולה מכך, כי לשיטתו איסור אכילת חמץ בערב פסח אינו הרחבה של איסור אכילת חמץ בפסח,
אלא זהו איסור חדש: איסור אכילת חמץ בזמן הראוי לשחיטת הפסח.

הבנה זו שופכת אור על שיטת הרמב"ם לגבי איסור 'בל יראה ובל ימצא' בערב פסח. הרמב"ם
כותב בפתיחה להלכות חמץ ומצה, במניין האזהרות הקיימות בהלכות אלו: "ה. שלא יראה חמץ כל
שבעה. ו. שלא ימצא חמץ כל שבעה". משמע מכך שהאיסור קיים רק בשבעת ימי הפסח⁶⁴. וכן נראה
מדברי הרמב"ם בגוף ההלכות:

והמניח חמץ ברשותו בפסח אף על פי שלא אכלו עובר בשני לאוין, שנאמר: 'לא יראה לך
שאור בכל גבולך', ונאמר 'שאור לא ימצא בבתיכם'.
[הל' חמץ ומצה פ"א ה"ב]

עם זאת, בפרק ג' כותב הרמב"ם:

לפיכך אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו
ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו, הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא
ביטל.
[שם, פ"ג ה"ח]

מפשטות דברי הרמב"ם עולה שהמוצא חמץ משש שעות ולמעלה עובר עליו ב'בל יראה ובל
ימצא'. לפי זה, איסור 'בל יראה ובל ימצא' קיים גם בערב הפסח, וזאת בניגוד לדבריו דלעיל.

הראב"ד [שם] מבין את דברי הרמב"ם באופן זה ותמה עליהם, כיצד ייתכן שיש איסור 'בל יראה
ובל ימצא' בערב הפסח: "דשבעת ימים כתיב". אולם, המגיד משנה [שם] טוען בתוקף שבהכרח זו
אינה כוונת הרמב"ם. לדבריו, בדברי הרמב"ם במקומות שונים מפורש שאיסור 'בל יראה ובל ימצא'
קיים רק בפסח עצמו, ובהכרח כוונתו בהלכה זו היא שביטול אינו מועיל לאחר חצות יום י"ד ולכן
המוצא חמץ בשעה זו יעבור ב'בל יראה ובל ימצא' עם כניסת הפסח.

הנודע ביהודה [מהד"ק א"ח סי' כ] אינו מקבל את פרשנותו של המגיד משנה, ולטענתו יש לקיים
את דברי הרמב"ם כפשוטם, שאיסור 'בל יראה ובל ימצא' קיים גם בערב הפסח. הנודע ביהודה מבאר,
כי איסור 'בל יראה ובל ימצא' המפורש בתורה הוא רק בפסח עצמו, אך קיימת דרשה המלמדת
שהואיל ובערב פסח קיימת חובת השבתה, החמץ אסור בהימצאות באותו זמן. בשל כך, הואיל
ואיסור "בל יראה ובל ימצא" בערב פסח נלמד מדרשה, הרמב"ם שאינו מונה במניין המצוות דינים
הנלמדים מדרשה⁶⁵, אינו מזכיר איסור זה במניין המצוות ובהגדרתן.

דברי הנודע ביהודה מיישבים את לשונות הרמב"ם, אך קיים בהם קושי בסיסי: מדוע איסור 'בל
יראה ובל ימצא' בערב פסח הוא איסור שאין לו מקור בכתובים?! הרי איסור 'בל יראה ובל ימצא'
עצמו מפורש בכתובים, ולכאורה הדרשה רק באה ללמד שהאיסור מתחיל כבר מערב הפסח, ואם
כן יש להגדיר את איסור התורה בדרך שבה פירושו חכמים, כמלמד על איסור הקיים כבר מערב

⁶⁴ וכן נראה מדברי הרמב"ם בספר המצוות [ל"ת ר"א].

⁶⁵ כפי שכותב הרמב"ם בספר המצוות בשורש הראשון.

הפסח⁶⁶. אמנם, על פי האמור דברי הנודע ביהודה ברורים ומאירים. לשיטת הרמב"ם, איסור חמץ בערב הפסח אינו הרחבה של איסור חמץ בפסח, אלא זהו איסור עצמאי. בשל כך, גם איסור 'בל יראה ובל ימצא' בערב הפסח אינו הרחבה של איסור 'בל יראה ובל ימצא' הקיים בפסח, אלא זהו איסור נפרד ועצמאי. לאיסור זה אין כל מקור מפורש בכתובים, ולכן ברור מדוע הרמב"ם אינו מונה אותו בכלל איסורי התורה, וכן ברור מדוע הרמב"ם אינו כולל אותו בכלל איסור 'בל יראה ובל ימצא' המפורש בתורה המזהיר על הימצאות חמץ בימי הפסח בלבד⁶⁷.

דברים אלו אמורים ביחס לשיטת רבי יהודה. כאמור, רבי שמעון חולק וסובר שאיסור אכילת חמץ אמור בפסח בלבד.

הראשונים נחלקו האם לשיטת רבי שמעון קיים איסור באכילת חמץ בערב פסח לאחר חצות. בעל המאור כותב כי לשיטתו בערב פסח יש חובת השבתה אך אין איסור אכילה:

מיהו אף על גב דסבירא ליה לרבי שמעון אינו עובר עליו בולא כלום, לא מצינו שחלק רבי שמעון על מדרש 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם – אך חלק', אי נמי דכתיב 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' – לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים'. ואי אכיל ליה מיכל משש שעות ולמעלה עד הערב אינו עובר באכילתו שאין לך השבתה גדולה מזו, אבל לכתחילה אין לו לשהותו משנכנסה שעה ששית, דקיימא עליה מצות תשביתו מתחילת שעה שביעית.

לעומתו, תוספות כותבים:

נראה דלרבי שמעון, נהי דאין עובר עליו בלאו דחמץ לפני זמנו, מודה הוא דאסור באכילה משש שעות... ונראה דנפקא ליה מ'תשביתו' ומ'אך חלק', ומשמע תשביתו שלא כדרך הנאה דהיינו אכילה, אבל להסיקו תחת תבשילו מותר לרבי שמעון.

לפי דבריהם, אמנם איסור אכילת חמץ המפורש בתורה נאמר רק על ימי הפסח, אך חובת ההשבתה מלמדת שאסור לאכול חמץ בזמן זה⁶⁸. מפשטות דבריהם משתמע שההשבתה היא סיבת איסור האכילה: בשעה זו קיימת מצות השבתה ואכילה אינה השבתה⁶⁹, ולכן האוכל חמץ מבטל במעשה האכילה את מצות ההשבתה⁷⁰. אמנם, על פי דברי הרמב"ם בעניין זה ניתן לבאר את טיב האיסור באופן שונה. הרמב"ם טוען כנגד בעל המאור הסבור שבערב פסח קיימת מצות השבתה אך אין איסור אכילה:

אין זה נכון, שאין לך בתורה דבר שצריך השבתה ומותר באכילה... לפי שיש בכלל השבתה שבתורה איסור אכילה.

מדברי הרמב"ם עולה שמצות ההשבתה היא סימן לכך שקיים איסור אכילה: העובדה שהתורה מחייבת להשבית בזמן זה את החמץ, מלמדת שהוא אסור באכילה באותה שעה.

שתי הבנות אלו בגדר האיסור עומדות ביסוד מחלוקות שונות בדין חמץ בערב הפסח:

א. איסור הנאה מחמץ בערב פסח: תוספות [שם] כותבים שבערב פסח אין איסור הנאה, ואילו הר"ן [בחי'דושי' שם, ד"ה ר"ש; על הר"ף ג. ד"ה קורדנייטא] כותב שכשם שיש איסור אכילה כך יש גם איסור הנאה. שיטתו של הר"ן מבוססת בהכרח על דרכו של הרמב"ם, שמצות ההשבתה

⁶⁶ כן מקשה השבט הלוי [ח"ח סי' קי] על הנודע ביהודה.

⁶⁷ עי' הרי קדם [ח"ב סי' לב] לסיום עיסוקנו המציע שאיסור חמץ בערב פסח שונה במהותו מאיסור חמץ בפסח: [אמנם, לפי זה יש להניח – בניגוד לדברינו בשיעור הקודם – שאיסור ההנאה הקיים בערב פסח אינו מעיד על כך שזהו 'איסור חפצא'].

⁶⁸ כעין זה כותבים הראב"ד [בהשגותיו לבעל המאור, שם] והרמב"ם [במלחמות, שם].

⁶⁹ שלא כדברי בעל המאור דלעיל: "שאיין לך השבתה גדולה מזו".

⁷⁰ הבנה זו מבוססת על התפיסה שיש מצוה ב'קום עשה' להשבית את החמץ; עי' על כך בדברינו בשיעור השלישי [מצות השבתת חמץ].

מלמדת שהחמץ אסור באותה שעה. על פי דרך זו ניתן להבין שכשם שהחמץ אסור באכילה כך הוא אסור בהנאה. לעומת זאת, לפי ההבנה שהאכילה אסורה מחמת ביטול מצות ההשבתה, בהכרח שאין איסור תורה בהנאה מחמץ בשעה זו.

ב. אכילת חמץ של הפקר או של גבוה: הצ"ח [יג: רש"י ד"ה אין] והמנחת חינוך [מצוה ט אות ג] סוברים שהאכילה אסורה מחמת ביטול מצות ההשבתה, ולכן הם טוענים שהאיסור לא קיים בחמץ של הפקר או של גבוה, הואיל ואין בו מצות השבתה. הרידב"ז [פ"ב ה"ב] והחזון איש [סי' קיז ס"ק א] חולקים וסוברים שהאכילה אסורה מצד עצמה, אלא שמצות ההשבתה מהווה מקור לה (כעולה מהרמב"ן). על פי זה הם חולקים וטוענים שיש איסור גם באכילת חמץ שהאדם אינו מצווה בהשבתתו.

ג. אכילת חצי שיעור של חמץ בערב פסח: המנחת חינוך [שם] טוען, שהואיל והאכילה אסורה מחמת ביטול מצות ההשבתה, אין איסור באכילת חצי שיעור, הואיל ואין חיוב השבתה על חמץ בשיעור זה. לעומת זאת, על פי ההבנה שהאכילה אסורה מצד עצמה, יש איסור תורה באכילת חצי שיעור בערב פסח.

לסיכום: רבי יהודה ורבי שמעון נחלקו האם יש איסור באכילת חמץ בערב הפסח. מדברי הראשונים עולה מחלוקת בביאור שיטת רבי יהודה: לפי תוספות, לשיטתו איסור חמץ בערב פסח הוא הרחבה של איסור חמץ הקיים בפסח. לעומת זאת, לפי הרמב"ם, זהו איסור עצמאי. הראשונים נחלקו גם בביאור שיטת רבי שמעון: לפי בעל המאור אין כל איסור על אכילת חמץ בשעה זו, ואילו לפי רוב הראשונים גם לשיטתו יש בכך איסור תורה: מדברי התוספות ניתן להבין שהאיסור הוא מחמת ביטול מצות ההשבתה. לעומת זאת, מדברי הרמב"ן עולה שזהו איסור עצמאי – מצות ההשבתה מלמדת שקיים איסור על החמץ בשעה זו.

על פי דברים אלו, שיטת הרמב"ם בביאור שיטת רבי יהודה דומה מאוד לשיטת הרמב"ן בביאור שיטת רבי שמעון. על פי דרכם, אכילת חמץ בערב פסח אסורה מדאורייתא, אלא שאיסור זה אינו הרחבה של איסור אכילת חמץ בפסח, אלא זהו איסור נפרד בעל מאפיינים ודינים שונים.

בעזרת ה' בשיעור הבא נעסוק בדין תערובת חמץ.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

יסודות חמץ ומצה

שיעור עשירי

תערובת חמץ

מקורות

- א. משנה מב.; רש"י ד"ה ואלו עוברין; תוס' ד"ה ואלו עוברין
ב. גמ' מג. "הרי אלו באזהרה... טעמא דר"א מכל"; גמ' מד. "יתיב רב דימי... לית ביה כזית בכדי אכילת פרס"
ג. ספר המצוות ל"ת קצח; השגות הרמב"ן, שם
ד. רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"א ה"ו; [מגיד משנה וכסף משנה על אתר]
ה. ביאור הגר"א או"ח סי' תנג סעי' ב
ו. מנחת חינוך מצוה יב

ביאור הגר"א או"ח סי' תנג סעי' ב

וז"ש הרמב"ם בפ"א מהל' חמץ אין חייבין כרת אלא על עצמו של חמץ אבל על עירוב חמץ כו' אם אכלן לוקה ואין בו כרת שנאמר כל מחמצת לא תאכלו, בד"א כשאכל כזית בכא"פ אבל כו' אלא מכין אותו מכת מרדות. וכן כ' במל"ת קצ"ח. והשיג עליו הרמב"ן, א' למה פסק כר"א, ועוד דלר"א אפילו פחות מכזית בכא"פ לוקה, כמ"ש בפסחים שם דע"כ ל"פ רבנן עליה אלא באין בו כבכא"פ, ועוד כבכא"פ אפילו כרת ליחייב. אבל הרמב"ם אזיל לשיטתו שפסק כן בכל האיסורין בפט"ו מהמ"א שבתערובות אפילו כזית בכא"פ אין בו כרת רק מלקות, וכ"מ ברי"ף שם ע"ש שכ' אבל כו' אפילו לרבנן לקי, וכמ"ש בע"א כל שטעמו וממשו כו' לוקין, אבל פ' כחכמים דכזית בכא"פ מודים לר"א. ואף על גב שאמרו שם דלרבנן לא קאי קרא דכל מחמצת אתערובות רק אנתחמץ מחמת דבר אחר וכן לר"א רק דר"א דרש כל וחכמים לא דרשי, היינו לס"ד דרבנן פליגי אפילו בכזית בכא"פ, וכמ"ש שם א"ה אמאי פליגי רבנן עליה דר"א כו' וכזית בכא"פ דאורייתא כו', אבל למסקנא רבנן מוקמי לקרא בכזית בכא"פ, וע"כ צ"ל כן דאל"כ אמאי אמרו בע"א שם לוקין עליו משמע דאין בו כרת או כרת ליחייב או ליפטר גם כן אף מלאו כמו שהקשה הרמב"ן על הרמב"ם, אלא דכולם יליף מחמץ ובחמץ מפורש שהוא בלאו ואין בו כרת, כמ"ש בפסחים שם: ת"כ דר"י כל מחמצת כו' לרבות כו' יכול יהא ענוש כרת כו', ומזה ילפינן לגוף האיסור מעורב בו.

מנחת חינוך מצוה יב

והנה עכ"פ אם נאמר בפשיטות דתערובות חמץ בכא"פ עובר בלאו נלע"ד דרך משל אם נתערב כזית חמץ בשני ביצים דהיינו בתוך א"פ ואכל רק ביצה א"כ לא אכל רק ח"ז חמץ ובתוך א"פ אכל ח"ז חמץ גמור ודאי אינו חייב כרת דהח"ז הראשון הי' רק לאו ואין הקל מצטרף לחמור ע"י במעילה ופ' יוה"כ אבל עכ"פ לוקין דהחמור דהיינו הח"ז גמור מצטרף לח"ז שבתוך התערובות ללקות עליו משום תערובות חמץ כמו דאם הי' אוכל עוד הביצה השניה שבתוכה יש ח"ז חמץ מעורב היה חייב מלקות מכ"ש שאכל ח"ז חמץ גמור וכי גרע חמץ גמור מחמץ ע"י תערובות ודאי לענין כרת וחטאת לא מצטרף כי הח"ש ע"י תערובות לא יכול להצטרף לחמץ גמור כי על התערובות אינו חייב כרת וחטאת אבל להיפך שמצטרף חמור לקל לעבור עליו בלאו הוי כ"ש ומה אם אכל עוד הח"ז עי"ת היה עובר בלאו מכ"ש אם הח"ז השני חמץ גמור ודאי מצטרף לחייב עכ"פ מלקות ע"י במעילה ור"מ המ"א ולענ"ד הדברים ברורים...

והנה הרהמ"ח לא ביאר אימתי מתחיל זה הלאו אם גם כ"ד אחר חצות עובר על תערובות חמץ או אפשר דוקא בפסח והר"מ בפתחה להחור"מ במנין המצות אשר נכללו בהלכה זו כתב וז"ל שלא לאכול חמץ ביום י"ד מחצות

ולמעלה ב' להשבית חמץ ביום י"ד ג' שלא וכו' ד' שלא לאכול תע"ח כל ז' ומדכתב קודם לזה ב"ד וכאן כתב כל ז' נ' דלאו הזה אינו אלא ב"ט אבל לא ב"ד וכ"נ דהא לר"י דרשין קראי על לפני זמנו ולאחר זמנו ואנן פסקין כוותיה לפ"ז מחמת הקרא דלא תאכל א"כ בתערובות חמץ דליכא אלא חד קרא מוקמין ל' לתוך זמנו וא"ע אלא בת"ז ולפ"ז דינו כדין שאר איסורים לכל שיטה כדאית ל' וכ"כ תוס' פסחים ב' ד"ה אור דלא אסר ר"י אלא בחמץ גמור דאיכא ג' קראי אבל נוקשה דליכא אלא חד קרא מודה ר"י דלא אסור לאח"ז א"כ בתערובות ג"כ דליכא אלא חד קרא אינו לוקה אלא תוך הפסח אבל ב"ד א"ע בלאו זה אלא דינו ככל תערובות איסור. ומצאתי בצל"ח ר"פ א"ע כדברינו דא"ע אלא ת"ז והביא דה"ת הנ"ל ועוד ראיות...

והנה במש"ל דח"ז תערובות וח"ז חמץ מצטרפין כעת שבתי וראיתי כיון דהם שני שמות אין מצטרפין ער"מ פ"ד מהמ"א. עוד נראה פשוט דאם התרו בו על תע"ח משום לא יאכל חמץ או התרו על חמץ גמור משום לאו דכל מחמצת אינו לוקה דל"ה התראה כלל כמ"ש כ"פ לענין התרו משום לאו א' אינו כלום אליבא דכ"ע.

המשנה בתחילת הפרק השלישי אומרת:

ואלו עוברין בפסח: כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי וזמן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים. רבי אליעזר אומר: אף תכשיטי נשים. זה הכלל: כל שהוא ממין דגן הרי זה עובר בפסח. הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת. [משנה מב.]

המשנה עוסקת בדין תערובות חמץ וחמץ נוקשה. בשיעור זה נעסוק בדין תערובות חמץ. בעזרת ה' בהמשך השיעורים נעסוק בדין חמץ נוקשה.

המשנה מלמדת שתערובות חמץ אסורה בלאו אך אין בה כרת.

הגמרא מביאה בעניין זה מחלוקת תנאים:

על חמץ דגן גמור ענוש כרת, על עירובו בלאו, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: על חמץ דגן גמור ענוש כרת, על עירובו בלאו כלום. [מג.]

רבי אליעזר סובר שתערובות חמץ אסורה בלאו, ואילו חכמים סוברים שמדין תורה אין איסור בתערובות חמץ.

בברייתא נוספת מובאת דרשתו של רבי אליעזר, המלמדת שתערובות חמץ אסורה בלאו:

'כל מחמצת לא תאכלו' – לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי. יכול יהא ענוש כרת? תלמוד לומר 'כי כל אכל חמץ ונכרתה' – על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו. [שם]

נמצא, שרבי אליעזר לומד מהכתוב "כל מחמצת לא תאכלו" על איסור תערובות חמץ, ואילו חכמים חולקים ואינם מקבלים דרשה זו.

הראשונים נחלקים האם קיים איסור 'בל יראה ובל ימצא' בתערובות חמץ. רש"י כותב בביאור דברי המשנה "ואלו עוברין בפסח":

ואלו עוברין עליהן בבל יראה ובל ימצא. [רש"י מב. ד"ה ואלו]

מבואר בדבריו שקיים בתערובות חמץ איסור 'בל יראה ובל ימצא'.

תוספות מביאים את שיטת רבנו תם החולקת על כך:

ואין נראה לרבנו תם, דמשמע דכל הנך מרבינן מ'כל מחמצת לא תאכלו', ואפילו באכילה לא הוה מיחייב אי לאו דרביא קרא, ומהיכי תיתי בל יראה ובל ימצא?! [תוס' מב. ד"ה ואלו]

לשיטת רבנו תם אין איסור 'בל יראה ובל ימצא' בתערובת חמץ, שכן איסור 'בל יראה ובל ימצא' נאמר לגבי חמץ גמור, ואין מקור המלמד על איסור מעין זה לגבי תערובת חמץ⁷¹. מדברי רבנו תם עולה שאיסור תערובת חמץ הוא איסור נפרד מאיסור חמץ, ולכן אין ללמוד מאיסור 'בל יראה ובל ימצא' הקיים בחמץ על קיומו של איסור מעין זה בתערובת חמץ⁷². ייתכן ורש"י חולק על הגדרה זו, ולשיטתו הדרשה האוסרת תערובת חמץ מלמדת כי גם היא נחשבת לחמץ, וגם היא כלולה באיסור אכילת חמץ. בשל כך, לשיטתו איסור 'בל יראה ובל ימצא' אמור גם לגבי תערובת חמץ⁷³.

להבנות אלו ביסוד איסור תערובת חמץ, האם הוא איסור עצמאי או חלק מאיסור אכילת חמץ, יש שתי השלכות נוספות:

- א. צירוף אכילת חמץ כזית חמץ גמור עם חצי כזית תערובת חמץ: המנחת חינוך [מנחת חינוך מצוה יב אות א, ג] דן בכך ומסיק שאינו עובר: "כיון שהם שני שמות אין מצטרפין". דבריו מבוססים על ההבנה שאיסור תערובת חמץ הוא איסור שונה במהותו מאיסור חמץ.
- ב. דין תערובת חמץ בערב פסח: תוספות [ב. סוד"ה אור] נוקטים שאיסור תערובת נאמר רק בפסח עצמו ולא בערב הפסח⁷⁴. דבריהם מבוססים על ההבנה שאיסור תערובת חמץ הוא איסור עצמאי, אך להבנה שהתורה הגדירה שגם תערובת חמץ נחשבת לחמץ, מסתבר שהיא אסורה גם בערב הפסח.

הגמרא מגדירה את סוג התערובת בה נחלקו התנאים:

וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא היא? אמר ליה: אין. אי הכי אמאי פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר בכותח הבבלי... אלא הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס. [מד.]

מבואר בדברי הגמרא, שלכולי עלמא קיים איסור באכילת בתערובת חמץ שיש בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס. מחלוקת התנאים היא בתערובת שאין בה כזית בכדי אכילת פרס: רבי אליעזר סובר, שאמנם האדם אינו אוכל כזית מן החמץ בכדי אכילת פרס, אך התורה חידשה שכל התערובת נחשבת ל'חפצא של איסור', ולכן יש איסור באכילת כל כזית וכזית ממנה. רבנן, לעומת זאת, חולקים וסוברים שהתורה לא חידשה איסור כזה, ולכן לשיטתם "על עירובו בלא כלום".

מבואר מדברי הגמרא שאיסור תערובת חמץ הוא איסור נוסף לדיני תערובות של כל התורה: דיני תערובות בכל התורה מגדירים שכאשר האיסור המעורב לא התבטל, אזי האוכל מן האיסור כזית בכדי אכילת פרס לוקה. עם זאת, התערובת עצמה אינה הופכת להיות 'חפצא של איסור', ולכן האוכל ממנה כזית, ללא אכילת כזית מן האיסור, אינו לוקה. אולם, לגבי פסח חידשה התורה – לשיטת רבי אליעזר – שהתערובת עצמה הופכת להיות 'חפצא של איסור', ולכן בכל אכילת כזית מן התערובת יש איסור תורה⁷⁵.

כן נוקטים רוב הראשונים, אולם מדברי הרמב"ם עולה שיטה שונה. הרמב"ם בספר המצוות מונה את תערובת חמץ במניין הלאוין:

⁷¹ על פי שיטתו, רבנו תם [בתוס', שם] מבאר את דברי המשנה באופן שונה: "ונראה לרבנו תם ד'אלו עוברין' פירוש האוכלין, ועוברין היינו מעל השולחן, דלאו בני מיכל נינהו, אבל בל יראה ליכא".

⁷² הבנה זו עולה גם מדברי תוספות במקומות נוספים [ב. ד"ה אור; כג: ד"ה מאי].

⁷³ ע"י רבנו דוד [מב. ד"ה פירש"י] המיישב את שיטת רש"י בדרך נוספת.

⁷⁴ וכן מסיק המנחת חינוך [שם, אות ב].

⁷⁵ דברים אלו אמורים לשיטת רוב הראשונים. אולם, לשיטת רבנו תם [רא"ש חולין פ"ז סי' לא] טעם כעיקר דאורייתא, ולכן כל התערובת שקיבלה את טעם האיסור הופכת להיות 'חפצא של איסור'. בעקבות שיטה זו נאלץ הטור [סי' תמב] לחדש שדין תערובת חמץ מלמד שכל התערובת אסורה על אף שאין בה טעם גמור אלא קיוהא בעלמא, ואכמ"ל.

והמצוה הקצ"ח היא שהזהירנו מאכול דברים שיש בהם תערובת חמץ ואף על פי שאינן לחם, כמו המורייס והכותח והשכר והדומה להם. והוא אמרו 'כל מחמצת לא תאכלו'.

[ספר המצוות ל"ת קצח]

מכך נראה שהרמב"ם פוסק כרבי אליעזר. אולם, הרמב"ם ממשיך וכותב:

וכבר התבאר בפסחים שעם היותם אסורים ומוזהר מאכילתם לא נתחייב באכילתם מלקות אלא אם היה בהן כזית חמץ בכדי אכילת פרס. אמנם אם היה בהן עירוב חמץ פחות מזה השיעור אין חייבין על אכילתן מלקות. [שם]

הרמב"ם קובע כי אין חיוב מלקות אלא בתערובת שיש בה כזית בכדי אכילת פרס.

וכן כותב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה:

אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ. אבל עירוב חמץ, כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכל הדומה להן מדברים שהחמץ מעורב בהן, אם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת, שנאמר 'כל מחמצת לא תאכלו'. במה דברים אמורים, בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת שלש ביצים הוא שלוקה מן התורה. אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים, אף על פי שאסור לו לאכול, אם אכל אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות.

[הל' חמץ ומצה פ"א ה"ו]

מלבד יישוב דברי הרמב"ם עם סוגיית הגמרא⁷⁶, דברי הרמב"ם טעונים ביאור מצד עצמם. כאשר אוכל כזית חמץ בתערובת בכדי אכילת פרס, לכאורה הוא חייב כרת כדין אוכל כזית חמץ בעין. ואם כן, על דברי הרמב"ם קיימת תמיהה כפולה: מדוע יש צורך במקור נוסף כדי ללמד על האיסור הקיים במציאות זו? וכן, מדוע במציאות זו האדם עובר על לאו בלבד ואינו מתחייב כרת, והרי הוא אוכל כזית חמץ בכדי אכילת פרס⁷⁷?

הגר"א [סי' תנג סעי' ב] טוען, כי לפי הרמב"ם הכתוב "כל מחמצת לא תאכלו" מלמד עיקרון כללי בכל התורה: אין חיוב כרת על אכילת תערובת איסור, גם כאשר האדם אוכל כזית מן האיסור בתוך כדי אכילת פרס⁷⁸.

דברי הגר"א מיישבים את שתי התמיהות דלעיל, אך לכאורה גם לפי דבריו נותר קושי בדברי הרמב"ם: מדוע תערובת חמץ נמנה כלאו בפני עצמו? הרי, לפי דברי הגר"א, דין תערובת חמץ אינו מלמד על איסור נוסף על תערובת חמץ אלא על דין כללי שאין כרת על תערובת איסור, ולכאורה לפי זה אין למנותו כלאו בפני עצמו⁷⁹.

אכן, הכסף משנה מציע דרך נוספת בביאור שיטת הרמב"ם:

ועוד יש לומר, דאיצטריך 'כל מחמצת' משום דכיון דכתב רחמנא 'כי כל אוכל חמץ' למעט כל תערובת חמץ מכרת, סלקא דעתך אמינא דלגמרי ממעט ליה, להכי אהדריה קרא ד'כל מחמצת'. ולפי זה חמץ קיל מחלב ודם וכל שאר איסורין, דבשאר איסורין חייב כרת כמו בעיקר, והחמץ פטור מכרת.

לפי הכסף משנה, חמץ שונה במהותו משאר האיסורים: כל האיסורים קיימים גם בתערובת, ולכן האוכל כזית חלב בתערובת בכדי אכילת פרס חייב כרת; בחמץ, לעומת זאת, התורה חייבה כרת רק

⁷⁶ מפרשי הרמב"ם האריכו מאוד בעניין זה; אנו לא נעסוק בכך במסגרת זו.

⁷⁷ עי' רמב"ן [השגות לספר המצוות, שם], שו"ת הרא"ש [כלל טו סי' ב], השגות הרמ"ך [הל' חמץ ומצה, שם] ומגיד משנה [שם] התמהים על דברי הרמב"ן.

⁷⁸ הגר"א מדייק כך מדברי הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות [פט"ו ה"ג], ועי' כסף משנה [הל' חמץ ומצה פ"א ה"ו] המציע לדחות דיוק זה.

⁷⁹ כעין זה תמה המנחת כהן [שער התערובות סי' ו].

על "עצמו של חמץ", ואילו תערובת חמץ אסורה ממקור שונה: "כל מחמצת לא תאכלו". בשל כך, תערובת חמץ אסורה בלאו ולא בכרת⁸⁰.

הדברות משה הולך בדרך עקרונית זו, והוא מבאר את יסוד החילוק בין חמץ לשאר איסורי התורה:

והנכון לעניות דעתי בזה, דיש חילוק גדול בין כל איסורין שבתורה לחמץ, דבכל איסורין אסרה תורה גוף הדבר ולא הזכיר איזה טעם יטעום בהאיסור, אלא שיהיה ראוי לאכילה... ומטעם זה אין שום חילוק בחלב ובדם ובכל איסורי תורה בין כשהם בעין בין כשהם מעורבין בכל מיני תבשילין, אם אך איכא השיעור של כזית מהאיסור עצמו בכדי אכילת פרס, ואין צורך על זה קרא לחייבו בלאו וכרת. אבל באיסור חמץ, שעצם מין דגן לא אסרה תורה, דהא רשאי לאכול לחם וכל דבר שנעשה מכל מיני דגן גם בפסח, והאיסור הוא רק כשהלחם והדבר שנעשה מהדגן הוא חמץ, שהאיסור הוא מחמת טעם החמיצות שנעשה בהדגן, שאם נמצא שהאיסור הוא על דגן כשהוא בטעם חמיצות דוקא, ולכן אם נתערב החמץ באינו מינו, כגון כותח הבבלי וכדומה, שעתה מכיון שהוא בתערובת דבר שלא שייך בו חמיצות, הרי אין בגוף החמץ שאיכא שם החמיצות כמתחילה... אין לחייבו בלאו וכרת שנאמר באוכל חמץ, אף שיש שם ממשו דהחמץ וגם בשיעור כזית בכדי אכילת פרס.

[דברות משה סי' כג ענף א]

על פי דברי הדברות משה, בכל איסורי התורה התערובת אינה פוגעת בזהות האיסור; זהות האיסור נשמרת, אלא שהיא מפוזרת בדברי היתר. בחמץ, לעומת זאת, **התערובת פוגעת בזהות האיסור**: חמץ הנתון בתערובת אינו נחשב לחמץ גמור, ולכן איסור "עצמו של חמץ" אינו אמור לגביו ואין חייבים עליו כרת, והוא נלמד מאיסור נפרד – "כל מחמצת לא תאכלו" – האוסר גם חמץ קלוש⁸¹.

ניתן להציע הסבר נוסף בעניין זה⁸², על פיו ההבדל בין תערובת חמץ לתערובות שאר האיסורים נובע מהחילוק העקרוני הקיים לשיטת הרמב"ם בין חמץ לשאר המאכלים האסורים: המאכלים האסורים הם 'איסורי חפצא', הם גורמים שליליים שעל האדם לפרוש מהם; חמץ, לעומת זאת, הוא 'איסור גברא', כלומר שעל האדם מוטלת חובה להימנע בפסח מלאכול חמץ. על הבחנה זו יש להוסיף, שדין תערובות אמור לגבי המאכלים האסורים, שהואיל והם 'חפצא של איסור', הם עומדים באיסורם גם בהיותם בתערובת. חמץ, לעומת זאת, הואיל ואינו 'חפצא של איסור' אלא איסור אכילה המוטל על האדם, אינו אסור אלא כשהוא בעין. בשל כך, אכילת תערובת חמץ אינה אסורה משום הלאו המזהיר שלא לאכול חמץ, אלא איסורה נובע מלאו נפרד: "כל מחמצת לא תאכלו".

חיזוק להבנה זו, מכך שבהלכות הסמוכות לאיסור תערובת חמץ מביא הרמב"ם הלכות נוספות שבהן נבדל איסור חמץ משאר איסורי התורה: הרמב"ם [פ"א ה"ב] מביא מקור מיוחד לאיסור הנאה מחמץ, לעומת שאר האיסורים שבהם איסור הנאה נובע מאיסור האכילה; והרמב"ם [פ"א ה"ז] מביא מקור מיוחד לאיסור חצי שיעור, לעומת שאר האיסורים שבהם אין צורך במקור נוסף לאיסור חצי שיעור. על פי הבנה זו, קו אחד חורז הלכות אלו: לשיטת הרמב"ם, איסור חמץ שונה במהותו משאר איסורי התורה, הוא אינו 'איסור חפצא' אלא 'איסור גברא', ולכן דינו שונים מדיני המאכלים האסורים⁸³.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

⁸⁰ הכסף משנה מציע דרכים נוספות בביאור דברי הרמב"ם.

⁸¹ עיי' צפנת פענח [שם] המבאר גם הוא שבתערובת חמץ נפגעת זהות האיסור, אך הוא מבאר את טעם הדבר באופן שונה.

⁸² הסבר זה שמעתי מהרב מיכאל אדרעי.

⁸³ עמדנו בקצרה על ההבחנה הקיימת בשיטת הרמב"ם בין חמץ לשאר האיסורים בשיעור השמיני '[איסור הנאה מחמץ]'.

יסודות חמץ ומצה

שיעור אחד עשר

חמץ נוקשה

מקורות

- א. מב. במשנה; מג. "מאן תנא... על ידי תערובת"; רש"י מג. ד"ה מאן
- ב. מח: במשנה; רש"י מג. ד"ה שיאור; שו"ת הריב"ש סימן ג
- ג. רש"י מב. ד"ה ואלו; תוספות מב. ד"ה ואלו; פני יהושע מב. ד"ה ועוד
- ד. חולין כג: "בעי ר' זירא.. ולא נפיק"; תוספות מג. ד"ה מאן, ב. ד"ה אור, כג: ד"ה מאי
- ו. משכנות יעקב סימן קלו

שו"ת הריב"ש סימן ג

שאיין נוקשה אלא כגון שלשה מיני אומניות הנזכרים במשנת אלו עוברין שאינן ראויים לאכילה /פסחים ג א/ או שמא שאינן עדיין חמץ גמור כגון שיאור או לפירש ר"ת חטי קורדנייתא דשרירן ויבישן אם נפל עליהם מים. וכן נמי עיסה שנילושה במים ומי פירות מעורבין כההיא דתפוח שרסקו בעיסה לפי שהמים שבעיסה מעורבין עם מיץ התפוח וכי האי גוונא ממחר להחמיץ אבל אינו חמץ גמור אלא נוקשה (כדאי' במס' מנחות נד).

פני יהושע מב. ד"ה ועוד

ועוד נראה לי לפרש בדרך אחר דדוקא לענין אכילה צריך קרא דממה נפשך אי חמץ נוקשה מיקרי חמץ מסברא כמ"ש התוספות לקמן [מ"ג ע"א ד"ה מאן] מסוגיא דחולין לענין תודה, ואם כן ע"כ הא דאיצטריך קרא לענין מלקות בחמץ היינו משום דלא נמעט לגמרי מקרא דכי כל אוכל חמץ דמשמע דוקא חמץ גמור ואיצטריך ריבוי לפרש דלא נמעט אלא לענין כרת אם כן לענין בל יראה דליכא מיעוטא דכל אוכל חמץ תו לא איצטריך ריבוי דמסברא מיקרי חמץ, ואי חמץ נוקשה לא מיקרי חמץ מסברא והיינו כמ"ש רש"י ז"ל לקמן דף הסמוך משום דאין ראוי לאכילה וכמו שאפרש באריכות שפירושו מוכרח, א"כ לא שייך הך טעמא אלא לענין אכילה דקי"ל כל איסורין שבתורה אין לוקין אלא דרך אכילתן וכ"ש הכא דהאוכלן בטלה דעתו כמו שיבאר. משא"כ לקמן לענין בל יראה לא תליא בהכי אא"כ שנפסל לגמרי מאכילת כלב כגון בחרכו או במלוגמא.

משכנות יעקב קלו

תשובה הנה משמעות רוב הפוסקים דחמץ נוקשה אין בו רק איסור דרבנן לא באכילה ולא בב"י וב"י ולכן התירו בחמץ נוקשה שעבר עליו הפסח. וכמה קולות הקילו בפוסקים ראשונים ואחרונים בנוקשה וצ"ע דהא בפ"ק דחולין בעי גמ' האומר הרי עלי לחמי תודה מן החמץ אוס' המצה והביא שיאור מהו. ספיקא הוי או בריה הוי עיי"ש ובפירש"י. ולא איפשיט. וא"כ אי נימא ספק הוא אם חמץ גמור או מצה ולכן יצא נדרו ממ"נ א"כ הוי ספיקא דאורייתא ואסור מה"ת לרוב הפוסקים כדין ספק תורה ויש בו ספק כרת ולכן האוכלו פטור מכרת מספיקא אבל לדינא יש להחמיר בכל דין חמץ גמור דשמא חמץ הוא... וגם אי נימא ברי הוי ולא הוי לא חמץ ולא מצה ולכן לא יצא ידי נדרו כלל אפ"ה יש מקום לומר דאסור מה"ת בלאו הבא מכלל עשה ז' ימים מצות תאכלו מ' מכל מין ממיני דגן ואינו מצה אין לאוכלו ונהי דלא לקי משום לא תאכל חמץ מ"מ איסורא איכא משום שאינו מצה והוא ממין דגן ול"ד לשאר מינין דלא שייך בהו חמץ ומצה כלל אבל במין דגן ציוותה תורה שנאכל מצה זכר לגאולתינו שלא הספיק כו' וכ' ויאפו עוגות מצות כו' ודומיא דהתם בעינן ויש כמה דוגמות לזה.

בשיעור הקודם עסקנו בביאור דיני תערובת חמץ מדאורייתא. בשיעור הנוכחי נעסוק בדין חמץ נוקשה. המשימה הראשונה העומדת לפתחנו בבואנו לעסוק בסוגיית 'חמץ נוקשה', היא הגדרתו המעשית של מין חמץ זה.

נאמר במשנה:

ואלו עוברין בפסח: כותח הבבלי, ושכר המדי, וחומץ האדומי, וזיתום המצרי, וזומן של צבעים, ועמילן של טבחים, וקולן של סופרים. רבי אליעזר אומר: אף תכשיטי נשים. זה הכלל: כל שהוא ממין דגן - הרי זה עובר בפסח. הרי אלו באזהרה, ואין בהן משום כרת.

[מב.]

על דברי המשנה שואלת הגמרא:

מאן תנא דחמץ דגן גמור על ידי תערובות, ונוקשה בעיניה בלאו?

[מג.]

נראה שהגמרא מבינה שמיני החמץ המנויים במשנה הם חמץ נוקשה. בראשונים⁸⁴ מבואר שכוונת הגמרא היא לשלושת המינים האחרונים המנויים במשנה (ולפי ר' אליעזר אף תכשיטי נשים). נראה שמהדוגמאות המנויות במשנה לחמץ נוקשה ניתן להסיק מהו אופיו וגדרו. כך כותב רש"י:

חמץ נוקשה רע, ואיתיה בעיניה - מזהרין על אכילתו בלאו, דקתני מתניתין כותח הבבלי ושכר המדי חמץ דגן גמור, אלא שנתערב בדבר אחר, ותכשיטי נשים - בעיניה הוא, אבל נוקשה הוא, דאינו ראוי לאכילה.

[רש"י מג. ד"ה מאן תנא]

רש"י מסביר מהו ההבדל בין שני סוגי מיני החמץ המנויים במשנה. הסוג הראשון של מיני החמץ במשנה הוא מיני חמץ גמורים שנתערבו בדבר אחר שאינו ממין חמץ. הסוג השני לעומת זאת, הוא חמץ שעומד בפני עצמו, אלא שאינו ראוי לאכילה. את דברי רש"י ניתן לבסס מתיאור הדוגמאות במשנה. נראה שהמכנה המשותף לכל מיני החמץ המנויים במשנה כחמץ נוקשה הוא שהם אינם 'אוכל'.

מהמשך הסוגיה עולה הגדרה אחרת לחמץ נוקשה. הגמרא מזהה בין החמץ הנוקשה ובין השיאור. דין השיאור מבואר במשנה:

שיאור ישרף, והאוכלו פטור. סידוק - ישרף, והאוכלו חייב כרת. איזהו שיאור - כקרני חגבים, סידוק - שנתערבו סדקין זה בזה, דברי רבי יהודה. וחכמים אומרים: זה וזה האוכלו חייב כרת. ואיזהו שיאור - כל שהכסיפו פניו, כאדם שעמדו שערותיו.

[מח:]

מדברי המשנה נראה שחיסרון השיאור הוא בכך שתהליך החימוץ לא הושלם. אם כן, השוואת הגמרא בין מיני החמץ הנוקשה המנויים במשנה, ובין השיאור, מעוררת תמיהה. כיצד ניתן להשוות בין מיני החמץ המנויים במשנה, אשר חסרונם הוא בכך שאינם ראויים לאכילה, ובין השיאור, אשר חסרונו הוא בכך שלא הגיע לכלל 'חמץ'?

בדברי רש"י ניתן למצוא תשובה פשוטה לתמיהה זו:

כגון שיאור, דנוקשה הוא, דאינו ראוי לאכילה הואיל והחמץ קצת ולא גמר.

⁸⁴ רבנו חננאל [מג. ד"ה הרי], ריטב"א [מב. ד"ה וזומן] ור"ן [שם ד"ה ר"א].

[רש"י מג. ד"ה שיאור]

לפי רש"י החיסרון בשיאור, בדומה למיני החמץ המנויים במשנה, הוא בכך שהוא אינו ראוי לאכילה, ולא משום שהוא אינו מוגדר כ'חמץ'. שאם לא כן, היה על רש"י לכתוב בצורה פשוטה שהשיאור הוא נוקשה משום שאינו חמץ גמור. מכך רש"י כותב שהחיסרון בשיאור הוא שהוא אינו ראוי לאכילה, משמע שמבחינה עקרונית הוא מוגדר כ'חמץ'. נראה שלדבריו העובדה שתהליך החימוץ לא הושלם לא פוגעת בשם ה'חמץ' של העיסה – בכדי שהעיסה תוגדר כ'חמץ' די שהיא תצא מתורת 'מצה', אף שהיא לא באה לתורת 'לחם'⁸⁵.

מכל מקום, מדברי חלק מהראשונים נראה שעל אף השוואת הגמרא מיני החמץ הנוקשה המנויים במשנה והשיאור נבדלים זה מזה מבחינה עקרונית. כך כותב הריב"ש:

שאיין נוקשה אלא כגון שלשה מיני אומניות הנזכרים במשנת אלו עוברין שאינן ראויים לאכילה או שמא שאינו עדיין חמץ גמור כגון שיאור.

[שו"ת הריב"ש סימן ג]

על פי ההבנה הזו נאלץ לומר שמשמעות השוואת הגמרא היא שהמשותף לשני מיני החמץ הללו הוא שהם אינם 'חמץ גמור' – האחד משום שאינו ראוי לאכילה והשני משום שלא החמיץ די הצורך.

לאחר שעסקנו בקצרה בביאור הגדרתו המעשית של החמץ הנוקשה, נעבור לעסוק בגדרי איסורו. גמרא מבואר שאיסור אכילת חמץ נוקשה, המופיע במשנה כדבר פשוט, שנוי במחלוקת תנאים:

דנתיא: שיאור ישרף, ונותנו לבלבד. והאוכלו - בארבעים. הא גופא קשיא! אמרת שיאור ישרף - אלמא: אסור בהנאה. והדר תני: ונותנו לפני כלבו - אלמא: מותר בהנאה! - הכי קאמר: שיאור ישרף - דרבי מאיר לרבי מאיר, דרבי יהודה לרבי יהודה. ונותנו לפני כלבו - דרבי מאיר לרבי יהודה. והאוכלו בארבעים - אתאן לרבי מאיר. שמעינן ליה לרבי מאיר: נוקשה בעיניה - בלאו.

[מג.]

ראינו אם כן שאיסור אכילת חמץ נוקשה שנוי במחלוקת תנאים. מה לגבי איסור בל יראה ובל ימצא? נשוב למחלוקת הראשונים בעניין איסור בל יראה ובל ימצא במיני החמץ המנויים במשנה, אשר עסקנו בה בשיעור הקודם.

כאמור, הראשונים נחלקו בשאלה האם מיני החמץ המנויים במשנה נאסרו באיסור בל יראה ובל ימצא. רש"י [מב. ד"ה ואלו] סובר שמלבד איסור האכילה קיים איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ נוקשה. תוספות חולקים וסוברים שחמץ נוקשה נאסר באכילה בלבד, ונימוקם עימם:

ואין נראה לר"ת, דמשמע דכל הנך מרבין מ'כל מחמצת לא תאכלו' ואפילו באכילה לא הוה מיחייב אי לאו דרביא קרא, ומהיכי תיתי בל יראה ובל ימצא.

[תוספות מב. ד"ה ואלו]

תוספות סוברים שכיוון שמהסוגיה עולה שאיסור חמץ נוקשה נלמד מדרשה מיוחדת, משמע שללא הדרשה חמץ נוקשה היה מותר אף באכילה. אם כן, מניין לחדש שחמץ נוקשה אסור באיסור בל יראה ובל ימצא?

⁸⁵ יש לציין שמדברי רש"י במקום אחר [חולין כג. ד"ה שיאור] משמע לא כן: "שיאור - שיצא מכלל מצה ולכלל חמץ לא בא". ועיין במנחת ברוך [סימן מד ענף א ד"ה אמנם] שסובר להפך מדברינו למעלה: "מ"מ בכולהו חד טעמא איכא לפי שלא נתחמצו כראוי, משום הכי לא מקרי חמץ". לדבריו, רש"י סובר שהמשותף למיני החמץ הנוקשה השנויים במשנה ולשיאור הוא שבשניהם לא הושלם תהליך החימוץ כראוי.

הפני יהושע מיישב את קושיית תוספות על רש"י:

אי חמץ נוקשה לא מיקרי חמץ מסברא, והיינו כמ"ש רש"י ז"ל... משום דאין ראוי לאכילה... א"כ לא שייך הך טעמא אלא לענין אכילה דק"ל כל איסורין שבתורה אין לוקין אלא דרך אכילתו, וכ"ש הכא דהאוכלן בטלה דעתו כמו שיבואר. משא"כ לקמן לענין בל יראה לא תליא בהכי אא"כ שנפסל לגמרי מאכילת כלב, כגון בחרכו או במלוגמא.

[פני יהושע מב. ד"ה ועוד]

לדברי הפני יהושע, מחלוקת התנאים בדין חמץ נוקשה נסובה סביב איסור האכילה בלבד. חמץ נוקשה מוגדר כ'חמץ' מבחינה עקרונית, אלא שאין לוקים על אכילתו משום ש'כל איסורין שבתורה אין לוקין אלא דרך אכילתו' [כד:]. איסור בל יראה ובל ימצא תלוי במציאות החמץ, ולא בשאלה האם הוא ראוי לאכילת אדם.⁸⁶ ממילא סובר רש"י, שחמץ נוקשה אסור באיסור בל יראה ובל ימצא, ולא נדרש פסוק מיוחד שירבה זאת.⁸⁷

מדברים אלו עולה שקיימת מחלוקת עקרונית בין רש"י לתוספות ביחס בין איסור חמץ נוקשה ובין איסור חמץ בכלל.⁸⁸ תוספות סוברים שאיסור אכילת חמץ נוקשה הינו איסור נפרד מאיסור אכילת החמץ, ואין לך בו אלא חידושו, וממילא לא נאמר בו איסור בל יראה ובל ימצא. רש"י לעומת זאת סובר שאיסור חמץ נוקשה הינו חלק מאיסור החמץ הכללי, ולכן קיים בו איסור בל יראה ובל ימצא.⁸⁹ על פי דברי הפני יהושע יש להוסיף, שחמץ נוקשה נחשב ל'חמץ' אף לשיטת ר' יהודה, אלא שלטענתו אין חייבים על אכילתו משום שאינו ראוי לאכילה.

לכאורה, הספק בעניין מעמדו של החמץ הנוקשה נפשט מגמרא מפורשת:

בעי רבי זירא: האומר הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה והביא שיאור, מהו? שיאור דמאן? אי שיאור דר"מ, לרבי יהודה מצה מעלייתא היא! אי דרבי יהודה, לר"מ חמץ הוא! ואי דר"מ לר' מאיר, מדלקי עליה חמץ הוא! אלא דרבי יהודה לרבי יהודה, מאי? ספיקא הוא ונפיק ממה נפשך, או דלמא בריה הוא ולא נפיק?

[חולין כג:]

רבי זירא מסתפק בשאלה מה דינו של מי שנדר להביא תודה מן החמץ או מן המצה והביא שיאור. הגמרא מנסה לברר, בשיטת מי מבין התנאים הסתפק ר' זירא. הגמרא דוחה את האפשרות שר' זירא הסתפק בשיטת ר' מאיר, וזאת משום שלשיטת ר' מאיר אדם לוקה על אכילת שיאור, ולכן ברור שהוא חמץ ויוצא בו ידי חובתו. אם מבינים שחמץ נוקשה מוגדר כחמץ לכל עניין, דברי הגמרא ברורים.⁹⁰ לשיטת תוספות לעומת זאת, הסוברים שאיסור חמץ נוקשה נבדל מאיסור החמץ הכללי,

⁸⁶ הטענה לפיה קיימת משמעות לאיסור בל יראה ובל ימצא ללא איסור אכילת חמץ תלויה לכאורה בנימוקים השונים למצווה זו אשר נידונו בשיעור 'איסור בל יראה ובל ימצא', ואכמ"ל.

⁸⁷ טענת הפני יהושע, לפיה חובת ביעור חמץ חלה גם על חמץ שנפסל מאכילת אדם, שנויה לכאורה במחלוקת ראשונים. מהראב"ד [חמץ ומצה פ"א ה"ב] אכן נראה שכל עוד החמץ לא נפסל מאכילת כלב הוא אסור באיסור בל יראה ובל ימצא. מהר"ן [ג: מדפי הר"ף ד"ה ונשרפת] לעומת זאת נראה שחמץ שחמץ שנפסל מאכילת אדם קודם זמן איסורו, ולא ראוי 'לחמץ' בו עיסות אחרות, אינו אסור באיסור בל יראה ובל ימצא. הקהלות יעקב [סימן לז] סובר שניתן ליישב את דברי הפני יהושע גם לפי שיטת הר"ן. לדבריו חמץ נוקשה לא נפסל מאכילת אדם, ובכל זאת אין בו איסור אכילה. זאת משום שאף שחמץ נוקשה ראוי לאכילה הוא אינו מיועד לאכילה, ואכילתו אינה מהווה מיצוי משמעותי של ההנאה, עיי"ש. ועיין בדברי המגן אברהם [סימן תמב סק"א] שכתב שחמץ נוקשה "על כל פנים ראוי לאכילה קצת".

⁸⁸ בשיעור הקודם עסקנו בשאלה דומה בנוגע לדין 'תערובת חמץ'.

⁸⁹ אכן יש להעיר שעל אכילת חמץ נוקשה אין חיוב כרת, ולכן אין זהות מוחלטת בין איסור חמץ נוקשה ובין איסור חמץ הכללי, ועיין בדברינו בשיעור הקודם בעניין 'תערובת חמץ'.

⁹⁰ לכאורה מדברי הגמרא עולה קושי אף ביחס לעמדת רש"י כפי שהסביר אותה הפני יהושע. שכן הגמרא מניחה שלשיטת ר' יהודה הסובר שחמץ נוקשה מותר באכילה, יש מקום להסתפק ביחס למעמדו של החמץ הנוקשה. אלא שניתן לעדן מעט את דברי הפני יהושע ולומר שאין כוונתו לומר שחמץ נוקשה נידון כחמץ לכל עניין והופקע מאיסור אכילה בלבד, אלא שהוא הופקע מדין חמץ לעניין אכילה, אך כיוון שהוא עדיין ראוי למאכל כלב חלה עליו חובת ביעור. אם כן, בשיטת ר' יהודה ניתן להסתפק מהו מעמד החמץ לעניין לחמי תודה. בשיטת ר' מאיר לעומת זאת מסתבר שכיוון שריבתה התורה את החמץ הנוקשה לאיסור אכילה, הוא נידון כחמץ לכל עניין, וממילא אף לעניין לחמי תודה.

דברי הגמרא לכאורה תמוהים, שהרי לשיטתם אין לראות באיסור אכילת חמץ נוקשה כסימן לכך שמדובר בחמץ לכל עניין. תוספות אכן התקשו בדברי הגמרא הללו, וענו:

ואומר ר"י, דהתם נמי איכא שום קרא דמרבין מנייה חמץ נוקשה.

[מג. ד"ה מאן]

תוספות 'מודים' שפשט הסוגיה אינו הולם את שיטתם העקרונית ביחס לחמץ נוקשה, שכן כאמור, מדברי הסוגיה נראה שמכך שחידשה התורה שחמץ נוקשה אסור באכילה, משמע שהוא נידון כחמץ לכל עניין. לכן נאלצים תוספות להניח שקיימת דרשה נוספת אשר ממנה נלמד שחמץ נוקשה מוגד כחמץ לעניין לחמי תודה.

נראה שתוספות נוקטים בעמדה זו בעקביות, בשני מקומות נוספים:

א. תוספות [ב. ד"ה אור] סוברים שאף לשיטת ר' יהודה [כח:] הסובר שחמץ אסור לפני הפסח ולאחריו, בחמץ נוקשה איסור האכילה הוא בפסח בלבד. לדבריהם הסיבה לכך היא משום שאיסור אכילת חמץ לפני הפסח ולאחריו נלמד לפי ר' יהודה משתי דרשות נוספות, ואילו באיסור חמץ נוקשה קיימת דרשה אחת בלבד. טענה זו מתאימה לעמדתם העקרונית של תוספות לפיה איסור חמץ נוקשה הינו איסור נפרד מאיסור אכילת החמץ הכללי. שכן אם הם היו סוברים שבריבוי התורה את החמץ הנוקשה לאיסור אכילה, חידשה התורה שהחמץ הנוקשה נידון כחמץ לכל עניין, לא היה צורך בדרשות נפרדות בכדי לחדש בו את איסור אכילה לפני הפסח ולאחריו.

ב. בעניין מחלוקת חזקיה ור' אבהו, תוספות [כג: ד"ה מאי] מתקשים מדוע לא ציינה הגמרא איסור הנאה בחמץ נוקשה כנפקא מינה. שהרי לפי חזקיה, כיוון שאין דרשה מיוחדת לאיסור הנאה בחמץ נוקשה, ממילא הוא מותר בהנאה. לעומת זאת, לפי ר' אבהו כיוון באיסור האכילה 'לא תאכלו' הנאמר ביחס לחמץ נוקשה כלול אף איסור ההנאה. גם טענה זו של תוספות מתאימה לעמדתם העקרונית בעניין חמץ נוקשה, כיוון שאם איסור חמץ נוקשה הוא חלק מאיסור החמץ הכללי, אין סיבה לחלק ולטעון שחמץ נוקשה יותר בהנאה אף לשיטת חזקיה.

בשולי הדברים, ובכדי להשלים את עמדת ר' יהודה, נציין לשיטתו הייחודית של המשכנות יעקב בדין חמץ נוקשה. קודם ציטטנו את דברי הגמרא בחולין המסתפקת בעמדת ר' יהודה בדין חמץ נוקשה. הגמרא שם מסתפקת האם לפי ר' יהודה חמץ נוקשה הינו 'ספק' או 'בריה'. על בסיס דברי הגמרא בחולין, המשכנות יעקב סובר שחמץ נוקשה בפסח אסור באכילה אף לשיטת ר' יהודה. לטענתו, בוודאי אם נאמר שמעמדו של החמץ הנוקשה הוא 'ספק', יש לאסור את אכילתו בפסח מדין 'ספק דאורייתא לחומרא'. אלא שגם אם מעמד החמץ הנוקשה הוא 'בריה', סובר המשכנות יעקב שיש לאסור את אכילתו בפסח:

וגם אי נימא בריה הוי ולא הוי לא חמץ ולא מצה ולכן לא יצא ידי נדרו כלל, אפילו הכי יש מקום לומר דאסור מן התורה בלאו הבא מכלל עשה 'ז' ימים מצות תאכלו' – מכל מין ממיני דגן ואינו מצה אין לאוכלו, ונהי דלא לקי משום 'לא תאכל חמץ', מכל מקום איסורא איכא משום שאינו מצה והוא ממין דגן. ול"ד לשאר מינין דלא שייך בהו חמץ ומצה כלל אבל במין דגן צייתה תורה שנאכל מצה זכר לגאולתינו שלא הספיק כו' וכ' ויאפו עוגות מצות כו' ודומיא דהתם בעינן.

[משכנות יעקב סימן קלו]

המשכנות יעקב סובר שכאשר ציוותה התורה על אכילת מצה בפסח, היא למעשה קבעה שמלבד האיסור לאכול חמץ בפסח, אין לאכול בפסח מין דגן שאינו מצה. חמץ נוקשה, אף שאינו מוגדר כחמץ לשיטת ר' יהודה, גם אינו מוגדר כמצה, וממילא אסורה אכילתו בפסח באיסור עשה⁹¹.

בעזרת ה' בשיעור הבא נעסוק בדין 'איסור חמץ במשהו'.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

ltzikw7@gmail.com

⁹¹ כך נראה גם מדברי רבי עקיבא איגר [מג. ד"ה ונלע"ד]. נראה שטענתם מתאימה לתפיסה המיוחסת לגר"א [מעשה רב סימן קפה], לפיה קיימת מצווה באכילת מצה בכל שבעת ימי הפסח, ואכמ"ל.

יסודות חמץ ומצה

שיעור שנים עשר

דין משהו חמץ

מקורות

- א. גמ' פסחים כט:ל. "אמר רב חמץ בזמנו... דבני חילא"
ב. רש"י ל. ד"ה אמר רבא; תוס' שם, ד"ה אמר רבא
ג. רא"ש פ"ב סי' ה
ד. רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"א ה"ה; הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"א, ט, יב
ה. ר"ן פסחים ז: ד"ה ומדלא, ד"ה ואני חוכך

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בדין משהו חמץ:

אמר רב: חמץ בזמנו – בין במינו בין שלא במינו אסור, שלא בזמנו – במינו אסור שלא במינו מותר... שמואל אמר: חמץ בזמנו – במינו אסור שלא במינו מותר, שלא בזמנו – בין במינו בין שלא במינו מותר... ורבי יוחנן אמר: חמץ בזמנו – בין במינו ובין שלא במינו אסור בנותן טעם, שלא בזמנו – בין במינו בין שלא במינו מותר. [כט:]

מדברי הגמרא עולות שלוש שיטות בעניין זה:

- א. לפי רב, חמץ בפסח אסור במשהו.
ב. לפי שמואל, רק תערובת מין במינו בפסח אסורה במשהו.
ג. לפי רבי יוחנן, חמץ בפסח אסור בנותן טעם.

הגמרא מבארת שמחלוקת האמוראים נעוצה במחלוקת כללית בדיני ביטול מין במינו:

רב לטעמיה, דרב ושמואל דאמרי תרוייהו: כל איסורין שבתורה במינו במשהו שלא במינו בנותן טעם. רב גזר חמץ בזמנו שלא במינו אטו מינו... שמואל לטעמיה, דרב ושמואל דאמרי תרוייהו: כל איסורין שבתורה במינו אסורין במשהו שלא במינו בנותן טעם, שלא במינו אטו מינו לא גזר... רבי יוחנן לטעמיה, דרבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: כל איסורין שבתורה בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם. [שם]

רב ושמואל נחלקים עם רבי יוחנן בדין תערובת מין במינו: לפי רב ושמואל מין במינו אינו בטל, ואילו לפי רבי יוחנן מין במינו בטל. בנוסף, נחלקו רב ושמואל לפי שיטתם שמין במינו אינו בטל, האם יש לגזור בתערובת מין שלא במינו משום תערובת מין במינו: רב גוזר ושמואל אינו גוזר.

מדברי הגמרא עולה שלפי כל האמוראים דין חמץ כדין שאר איסורי התורה: אם תערובת מין במינו בטלה – גם תערובת חמץ בטלה, ואילו אם תערובת מין במינו אינה בטלה – גם תערובת חמץ אינה בטלה.

בסוף הסוגיה מובא פסקו של רבא:

[ל] אמר רבא: הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו כרב.

הראשונים נחלקו בביאור טעם פסק זה.

רש"י כותב ביחס לדברי רבא:

שמע מינה דפסק רבא הלכתא דכל איסורין שבתורה במינן במשהו, ולא שני לן בין חמץ לשאר איסורי, אלא בהא מילתא, דגזר שלא במינן אטו מינן. שמעינן מינה, חלב שנפל לקדירה אוסר במשהו, וכן הלכה. והא דקיימא לן כל איסורין שבתורה בששים, בשלא במינן הוא. [רש"י שם, ד"ה אמר רבא]

לפי דבריו, רבא מאמץ את פסיקתו העקרונית של רב שבכל איסורי התורה מין במינו אינו בטל. תוספות חולקים על שיטת רש"י, והם מוכיחים מסוגיות שונות שלהלכה מין במינו בטל. בשל כך הם מבארים את טעמו של רבא באופן שונה:

ודשמעתא אי גרסינן במשהו כרב, יש לומר שפוסק בחמץ כרב, ולא מטעמיה דרב דסבירא ליה בכל איסורין שבתורה במינו במשהו, ורבא לית ליה אלא דוקא בחמץ בפסח משום חומרא דחמץ. [תוס' שם, ד"ה אמר רבא]

על פי דבריהם, בכל התורה כולה מין במינו בטל, ופסיקתו של רבא שחמץ בפסח אינו בטל נובעת מדין ייחודי בחמץ: "משום חומרא דחמץ".

מדברי הרמב"ם עולה שיטה מעט שונה. הרמב"ם סבור גם הוא שבכל התורה 'מין במינו בטל' ודברי רבא הם דין ייחודי לחמץ. עם זאת, הרמב"ם מבאר את טעמו באופן שונה:

חמץ בפסח אף על פי שהוא מאיסורי תורה אינו בכללות אלו, לפי שאין התערובת אסורה לעולם, שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת כמו שביארנו, לפיכך אוסר בכל שהוא בין במינו בין שלא במינו. [הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ט]

לפי הרמב"ם, הדין שחמץ בפסח אסור במשהו נובע מההלכה הכללית שאין ביטול ל'דבר שיש לו מתירין'. בהתאם לכך, הואיל וחמץ אסור בפסח בלבד, הוא נחשב ל'דבר שיש לו מתירין', ולכן אין לו היתר על ידי ביטול.

הר"ן מעלה שתי תמיהות על טעמו של הרמב"ם:

דמאי דאמר דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל משמע ודאי מדרבנן הוא, וכיון דמדרבנן הוי הכי מחמירנן טפי למיגזר שלא במינו אטו מינו. בשלמא לרב כיון דסבירא ליה דמין במינו מדאורייתא לא בטיל שייך למיגזר שלא במינו אטו מינו, אלא לרבא אמאי. ועוד, שקרוב הדבר לומר דכיון שחומרא דדבר שיש לו מתירין מדרבנן הוא לא החמירו בה אלא כשהמין בעצמו עתיד להיות נותר, אבל כאן שחמץ עצמו אסור אף על פי שתערובתו מותר אפשר שהשוו מדותיהן שלא לדון בכלל דבר שיש לו מתירין. [ר"ן ז: ד"ה ואני]

הר"ן טוען שאין בנימוק שחמץ הוא 'דבר שיש לו מתירין' כדי לבאר את טעם דינו של רבא, שכן הדין ש'דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל' אמור רק לגבי תערובת מין במינו, אך מין בשאינו מינו בטל גם ב'דבר שיש לו מתירין'.⁹² בהתאם לכך, הנימוק שחמץ הוא 'דבר שיש לו מתירין' אינו מבאר מדוע חמץ בתערובת מין באינו מינו אינו בטל. בנוסף, הר"ן תמה על עצם הטענה שחמץ הוא 'דבר שיש לו מתירין', שהרי מדרבנן חמץ אסור בהנאה גם לאחר הפסח, ואם כן אין לו היתר לעולם.⁹³

מדברי הרמב"ם בהלכה זו עולה יישוב לתמיהתו השנייה של הר"ן. הרמב"ם מדגיש וכותב: "חמץ בפסח אף על פי שהוא מאיסורי תורה אינו בכללות אלו, לפי שאין התערובת אסורה לעולם, שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת כמו שביארנו". מדויק בלשון הרמב"ם שדבריו אמורים ביחס לתערובת חמץ בלבד: הרמב"ם מודה לכך שאיסור חמץ הוא איסור שאין לו היתר לעולם, אך לשיטתו איסור תערובת חמץ הוא 'דבר שיש לו מתירין', שכן תערובת חמץ אסורה בפסח בלבד ולא

⁹² כן כותב הרמב"ם [הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ב].

⁹³ הרמב"ם [מלחמות, שם] מיישב תמיהה זו, אך הר"ן [שם] אינו מקבל את דבריו.

לאחר הפסח⁹⁴. נראה שבכך הולך הרמב"ם לשיטתו בגדר איסור תערובת חמץ⁹⁵, שחמץ מעורב אינו אסור באיסור חמץ אלא זהו איסור נפרד, ולכן יש לו מעמד שונה מחמץ בעין: איסור חמץ בעין הוא איסור שאין לו היתר, ואילו איסור תערובת חמץ הוא איסור שיש לו מתירין.

בדברי הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות מופיע יישוב לתמיהתו הראשונה של הר"ן:

ראה לי שאפילו דבר שיש לו מתירין אם נתערב בשאינו מינו ולא נתן טעם מותר... ואל תתמה על חמץ בפסח, שהתורה אמרה 'כל מחמצת לא תאכלו' לפיכך החמירו בו כמו שביארנו. [הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ב]

הרמב"ם כותב שעל אף שבשאר איסורי התורה אין ביטול ל'דבר שיש לו מתירין' רק בתערובת מין במינו, לגבי חמץ הדין שונה: הואיל והתורה אסרה באופן אסרה בלאו מיוחד את תערובת חמץ, חכמים קבעו שמשוהו חמץ אינו בטל גם בתערובת מין בשאינו מינו.

לכאורה כוונת הרמב"ם היא שהכתוב "כל מחמצת לא תאכלו" מלמד על חומרה מיוחדת הקיימת בתערובת חמץ, ובעקבותיה החמירו חכמים גם בגדרי ביטול חמץ בתערובת. אמנם, אם זו כוונת הרמב"ם, לכאורה נימוק זה מיתר את הצורך לבאר את טעם איסור משהו חמץ על פי גדרי ביטול איסור בכל התורה, אלא יש לבאר כנובע מחמת חומרת איסור חמץ (כדברי תוספות דלעיל). ואם כן, לא ברור מדוע נזקק הרמב"ם לבאר את טעם איסור משהו חמץ על פי דין 'דבר שיש לו מתירין'⁹⁶.

מחמת קושי זה נראה⁹⁷, שאין כוונת הרמב"ם בהלכה זו שהכתוב "כל מחמצת לא תאכלו" מלמד שחמץ בפסח חמור משאר האיסורים⁹⁸, אלא כוונתו שדיני תערובת חמץ שונים ביסודם מדיני תערובות שאר האיסורים. בשאר איסורי התורה הביטול מגדיר שהאיסור אינו נחשב לנוכח בתוך התערובת, ולכן יש חילוק בין תערובת מין במינו לתערובת מין בשאינו מינו: מין במינו בטל ברוב, ומין בשאינו מינו בטל כאשר האיסור אינו נותן טעם. בחמץ, לעומת זאת, אין משמעות להבחנה בין תערובת מין במינו לתערובת מין בשאינו מינו; שכן תערובת חמץ כלל אינה אסורה משום איסור חמץ – האמור רק לגבי חמץ בעין – אלא היא מהווה איסור נפרד: "כל מחמצת לא תאכלו". מדאורייתא, איסור תערובת חמץ קיים בתערובת שיש בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס, ואילו כאשר אין בתערובת חמץ בשיעור זה הוא מתבטל. בשל כך, לעומת שאר איסורי התורה, בהם הכלל ש"כל דבר שאין לו מתירין אפילו באלף לא בטיל" אמור לגבי תערובת מין בשאינו מינו בלבד⁹⁹, לגבי חמץ אין מקום להבחנה בין מין במינו למין בשאינו מינו, ולכן הכלל קיים ביחס לשני סוגי התערובות.

לסיום השיעור נעיר, שהפסיקה שחמץ בפסח אוסר במשהו מקובלת על רוב הראשונים אך היא אינה מוסכמת. תוספות מביאים את שיטת רבנו תם¹⁰⁰, הסובר שחמץ בטל בשישים כשאר האיסורים:

ועוד אומר רבנו תם, דלא גרסינן במשהו כרב... וסבר רבא גם בחמץ כרבי יוחנן.

⁹⁴ זוהי שיטת הרמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"א ה"ה], שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא רק לגבי חמץ בעין ולא לגבי תערובת חמץ. אמנם, הטור [סי' תמז] כותב: "ולאחר הפסח בין במינו בין שלא במינו בטל בששים", ומבואר בדבריו שתערובת חמץ אסורה גם לאחר הפסח, אלא שהיא ניתרת על ידי ביטול בששים.

⁹⁵ שיטתו התבארה בשיעור העשירי [תערובת חמץ].

⁹⁶ עי' כסף משנה [הל' חמץ ומצה פ"א ה"ה] הטוען שזהו עיקר טעמו של הרמב"ם, אמנם מדברי הרמב"ם דלעיל [הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ט] לא משמע כך.

⁹⁷ כן מבאר הגר"ד סולוביצ'יק [שיעורי הרב - חלה, עמ' כ]. [וכעין זה כותב יד המלך [הל' חמץ ומצה פ"א ה"ה]].

⁹⁸ ואכן, בשיעור העשירי [תערובת חמץ] התבאר כי לשיטת הרמב"ם כתוב זה כלל אינו מלמד על חומרה ביחס לשאר האיסורים.

⁹⁹ עי' פני יהושע [ביצה לח. בא"ד ו"ל] המבאר את טעם הדבר: "דכיון דבשאינו מינו בטעמא תליה מילתא, משום הכי כיון דביותר מששים ליכא נותן טעם כלל, אם כן הוי כאילו הוכר האיסור ונסתלק מן ההיתר וכמאן דליתא דמי. משום הכי לא שייך להחמיר בהן כלל, דדמיא כחוכא וטלולא. מה שאין כן במין במינו, דלאו בטעמא תליא מילתא, שהרי לעולם טעם האיסור וממשו נרגש כמו ההיתר, משום הכי החמירו חכמים בכל הנך אף ביותר מששים".

¹⁰⁰ מקורה בספר הישר [חלק החידושים סי' תעא].

[תוס', שם]

אמנם, תוספות כותבים שגם רבנו תם עצמו לא נהג למעשה כשיטתו, שכן המנהג הרווח בתקופת הראשונים היה שחמץ אוסר במשהו¹⁰¹.

בשיעור זה אנו מסיימים את עיסוקנו בענייני איסור חמץ. בעזרת ה' שני השיעורים הבאים יוקדשו לדיני מצה.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

¹⁰¹ כשיטת רבנו תם נוקט בעל המאור [ח.], וגם הוא מסיים וכותב: "אלא שאין אנו מורים כן בחמץ בפסח לפי שנהגו בו איסור".

יסודות חמץ ומצה

שיעור שלושה עשר

מצה עשירה

מקורות

- א. לה. מהמשנה עד לה: "ומי פירות אין מחמיצין"
- ב. קובץ שעורים אות קעו
- ג. לו. "תנו רבנן... ביין ושמן ודבש"; מלחמת ה' י: מדפי הר"ף ד"ה השיב
- ד. רמב"ם חמץ ומצה פ"ה ה"ב, ה"כ, ופ"ו ה"ה; חידושי מרן רי"ז הלוי חמץ ומצה פ"ו ה"ה
- ו. גבורות ה' פרק מח

מלחמת ה' י: מדפי הר"ף ד"ה השיב

אמר הכותב השיב הרב ז"ל וכי לזו הוצרך ר' יהושע בן לוי לומר מכאן ואילך לזו לי אלא ע"י מים היא ובא ללמד שאין בה משום חמוץ כר"ע ועדיין דברי בעל המאור קרובים אלא שיש לו לרחקם ולסמוך דברי רבינו הגדול ז"ל שהרי הביאו בגמרא דברי ר' יהושע בן לוי ללמד שאין יוצאין ביום ראשון במצה עשירה כדברי ר"ע ואם בלא מים תיפוק ליה משום שכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאין בו במצה וא"ת לשאר מינין נצרכה הא ליתא כדאיתמר לעיל בדריש לקיש דברים שאין אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח כגון מצה עשירה אין חייבין על חימוצו כרת ואף על פי שיש במינו חמץ ומצה ואף על גב דאדחי הך סברא במסקנא לומר שיש שחייבין על חמוצו כרת ואין יוצאין בה משום שאינו קרוי מצה אבל אין לך דבר שאינו בא לידי חמוץ שיהיו יוצאין בו משום מצה דהא אתקוש ועוד דהא בעינן שימור דלישה ואפיה דכתיב ושמרתם את המצות יצאה זו שאינה צריכה שימור לפי שאינה באה לידי חימוץ ותניא לקמן ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשום מצה ולדברי הכל יצאה זו שאינה משתמרת כלל וכיוצא בה אמרו בירושלמי יכול יצאו ידי חובתן ברבוכה ת"ל ושמרתם את המצות מצה שצריכה שימור יצאה זו שאינה צריכה שימור הא למדנו למצה שנילושה בלא מים שאפילו היתה עניה אין יוצאין בה מעתה ר' יהושע בן לוי שהביאו דבריו ראה לדברי ר"ע על כרחינו כשנלושה במים קאמר.

חידושי מרן רי"ז הלוי חמץ ומצה פ"ו ה"ה

אלא ודאי נראה מדברי הרמב"ם דהדין דלחם עוני הוא דין בפני עצמו, וכמו שכתב בלשוננו דביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני. הרי דזהו מילתא בפ"ע שצריך להיות זכרון לחם עוני, ובאמת היה שייך זה גם בשאר ימי הפסח, אלא דכך הוא דינא דמצות זכרון לחם עוני הוא רק ביום ראשון בלבד.

גבורות ה' פרק מח

ויש לדקדק על זה, כיון דכתיב 'בערב תאכלו מצות' ומצה עשירה מצה היא שהרי כל המנחות באות מצה והיו נלושות בשמן, ואם כן היכא שאין לו רק מצה עשירה ולא יכול לקיים מצות לחם עוני למה לא יקיים מצות מצה לכל הפחות.

נאמר בתורה:

בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב.

[שמות יב יח]

דרשו חכמים בברייתא [קכ.] שמצוות אכילת מצה מתקיימת בערב הראשון של חג המצות, ולא בשאר הימים. בשיעור הנוכחי נעסוק בביאור דין מצת המצווה בכלל, ובגדר מצה עשירה בפרט.

שנינו במשנה:

אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחטים, בשעורים, בכוסמין, ובשיפון, ובשיבולת שועל.

[לה.]

המשנה מונה את המינים הראויים להכנת מצת המצווה. הגמרא מציינת לכך מקור בברייתא:

הני אין, אורז ודוחן לא. מנהני מילי? אמר רבי שמעון בן לקיש, וכן תנא דבי רבי ישמעאל, וכן תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב: אמר קרא 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות' - דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון.

[שם]

בברייתא מבואר שהמקור לכך שניתן לצאת ידי חובת מצת המצווה בחמשת מיני הדגן בלבד, הוא מכך שהקשה התורה בין איסור החמץ ובין מצוות אכילת המצה. את מצוות אכילת המצה ניתן לקיים רק בעיסה שראויה לבוא לידי חימוץ. הנחת הגמרא היא שרק המינים המנויים במשנה עשויים להחמיץ, ממילא, את חובת אכילת המצה ניתן לקיים רק באחד מן המינים הללו.

אמנם, יש לעיין בגדרה של הלכה זו. האם תוכן ההיקש בין איסור החמץ ובין מצוות המצה עסוק בזיהוי המינים הראויים למצת המצווה בלבד, או שמא ניתן להסיק מלימוד זה עיקרון כללי יותר – העיסה אשר ממנה מכינים את מצת המצווה צריכה להיות ראויה לחימוץ. ה'קובץ שיעורים' ניסח חקירה זאת כך:

בהא דממעטינן אורז ודוחן לענין מצה, משום דאין באין לידי חימוץ, יש להסתפק, אם הדין תלוי בבא לידי חימוץ, ואילו משכחת אורז ודוחן באין לידי חימוץ היו כשרין למצה, ולא בעינן חמשת מיני דגן, וכן להיפוך, אי משכחת בדגן שאינו בא לידי חימוץ פסול למצה, או דמקרא דבא לידי חימוץ ילפינן דאורז ודוחן פסול, והפסול הוא משום דאינו מחמשת מיני דגן, ולא משום דאינו בא לידי חימוץ.

[קובץ שיעורים קעו]

ה'קובץ שיעורים' מפרט את ההשלכות של חקירה זו. אם נאמר שתוכן ההיקש עסוק בדרישה לכך שהעיסה תהיה ראויה לחימוץ בפועל, מתחדשות שתי הלכות נוספות:

- א. עיסה שעשויה מאחד חמשת מיני דגן ונילושה באופן שתבוא לידי חימוץ – לא יוצאים בה ידי חובת מצת מצווה.
- ב. מבחינה עקרונית, אם קיימת דרך להפוך עיסת אורז או דוחן לראויה לבוא לידי חימוץ – ניתן לצאת בה ידי חובת מצת מצווה¹⁰².

נראה שהספק העומד בבסיס החקירה תלוי בביאור דברי הגמרא בעניין עיסה שנילושה במי פירות. הגמרא [לה.] מציינת לדברי ריש לקיש הסובר שאין חייבים כרת על אכילת עיסה שנילושה ב'יין ושמן ודבש'. בגמרא מוצעות שתי אפשרויות לנימוק עמדת ריש לקיש:

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: מאי טעמא דריש לקיש? - אמר ליה: דאמר קרא לא תאכל עליו חמץ [וגו'] דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה - חייבין על חימוצו

¹⁰² באחרונים נידונת אפשרות זו בעיסה העשויה מתערובת אורז או דוחן וחמשת מיני דגן. ועיין בדברי יחזקאל [סימן יא ענף א סק"ד]. ענייננו בשיעור הנוכחי באפשרות הראשונה, הנוגעת באופן ישיר לדין 'מצה עשירה'.

כרת. והא, הואיל ואין אדם יוצא בה ידי חובתו, דהויא ליה מצה עשירה - אין חייבין על חימוצה כרת. - איתביה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: המחכו וגמעו, אם חמץ הוא - ענוש כרת, ואם מצה הוא - אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח. והא הכא, דאין אדם יוצא ידי חובתו במצה, וחייבין על חימוצו כרת! איתער בהו רב אידי בר אבין, אמר להו: דרדקי, היינו טעמא דריש לקיש: משום דהו להו מי פירות, ומי פירות אין מחמיצין.

[שם]

רב פפא סובר שהנימוק לדברי ריש לקיש הוא שמכך שלא ניתן לצאת ידי חובת מצת מצווה ב'מצה עשירה' – מצה שנילושה ב'יין שמן ודבש', אין חייבים על חימוצה כרת. רב פפא למעשה דורש את ההיקש שעלה קודם לכן בברייתא, אך בכיוון ההפוך – כפי שלא ניתן לקיים את מצוות המצה במה שלא יבוא לידי איסור חמץ, כך אין חיוב על כרת על אכילת עיסה שלא ניתן לצאת בה ידי חובת מצת מצווה.

אמנם, בדברי רב פפא קיים חידוש נוסף. לדבריו, אין לראות בהיקש בין איסור חמץ ובין מצוות מצה את זיהוי המינים הראויים למצה ולחמץ בלבד, אלא תוכנו מקיף יותר – אף שעיסה שנילושה במי פירות עשויה מחמשת מיני דגן, כיוון שהיא נילושה באופן שלא יוצאים בו ידי חובת מצה, אין איסור כרת באכילתה.

בגמרא נראה שנימוקו של רב פפא נדחה. משום כך מכריע רב אידי בר אבין שהנימוק לדברי ריש לקיש פשוט – הסיבה שאין חיוב כרת באכילת עיסה שנילושה ביין שמן ודבש, היא משום שיין ושמן ודבש הינם מי פירות, 'ומי פירות אין מחמיצין'.

נראה שהספק ביחס לאופי ההיקש בין איסור החמץ ומצוות המצה תלוי בהבנת מהלך סוגיית הגמרא. כאמור, נימוקו של רב פפא לדברי ריש לקיש נדחה. כמו כן, ראינו שרב פפא בדבריו מניח שתי הנחות:

- א. כשם שחיוב מצת המצווה תלוי באיסור החמץ, כך איסור החמץ תלוי בחיוב מצת המצווה.
- ב. ההיקש אינו נוגע לזיהוי מיני הדגן בלבד, אלא מדובר בהגדרה עקרונית – רק עיסה שיוצאים בה ידי חובת מצה חייבים עליה משום איסור חמץ.

הרמב"ן סובר, שאף שההנחה הראשונה העומדת בבסיס דברי רב פפא נדחתה, ההנחה השנייה נותרה אף למסקנה. הרמב"ן מתייחס לסוגיה אשר בה נידונה בצורה מפורשת האפשרות לצאת ידי חובת מצת מצווה במצה שנילושה במי פירות:

תנו רבנן: יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים? תלמוד לומר 'לחם עני' - מה שנאכל באנינות, יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר: 'מצות' 'מצות' ריבה. אם כן מה תלמוד לומר 'לחם עני' - פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש.

[לו].

התנאים נחלקו בברייתא, כיצד יש לדרוש את הביטוי 'לחם עני'. לפי ר' יוסי הגלילי משמעות הדרישה היא שקיום מצוות אכילת המצה כרוך באפשרות לאכול את המצה ב'אנינות'. לכן, מי שאכל מצה של מעשר שני – לא יצא ידי חובתו. ר' עקיבא לעומתו דורש את משמעות הביטוי 'לחם עני' באופן שונה. לדבריו משמעות הדרישה היא שמצת המצווה צריכה להיות 'מצה ענייה' ולא מצה עשירה'. לכן, לא ניתן לקיים את מצוות אכילת המצה בעיסה שנילושה ביין, שמן או דבש.

הרמב"ן תמה על דבריו של ר' עקיבא – מדוע יש צורך בדרשה מיוחדת בכדי ללמד שלא ניתן לקיים את מצוות אכילת מצה ב'מצה עשירה'. לדברי הרמב"ן, קיימת לכך סיבה פשוטה:

תיפוק ליה משום שכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאין בו במצה. ואם תאמר לשאר מינין נצרכה, הא ליתא כדאיתמר לעיל בדריש לקיש: 'ברים שאין אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח

כגון מצה עשירה אין חייבין על חימוצו כרת ואף על פי שיש במינו חמץ ומצה. ואף על גב דאדחי הך סברא במסקנא לומר שיש שחייבין על חמוצו כרת ואין יוצאין בה משום שאינו קרוי מצה, אבל אין לך דבר שאינו בא לידי חמוץ שיהיו יוצאין בו משום מצה דהא אתקוש... על כרחינו כשנלושה במים קאמר.

[מלחמות ה' י: מדפי הר"ף ד"ה השיב]

הרמב"ן סובר שבמקרה בו העיסה נילושה במי פירות בלבד, אין כל ספק שלא ניתן לצאת בה ידי חובת מצת מצווה, וזאת משום הכלל ש'כל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאין בו במצה'¹⁰³. כאמור, הרמב"ן סובר שאף שההנחה הראשונה בדברי רב פפא, לפיה דין חמץ תלוי בדין מצה – נדחתה, אין זה אומר שנדחתה הנחתו השנייה, לפיה ההיקש בין דין החמץ לדין המצה לא בא ללמד מהם המינים בהם יוצאים ידי חובת מצוות מצה בלבד. לכן, מסיק הרמב"ן, שדרשת ר' עקיבא בברייתא הממעטת 'מצה עשירה' מדין 'לחם עוני' עוסקת במקרה בו העיסה נילושה במים ובמי פירות. במצב כזה העיסה אכן יכולה לבוא לידי חימוץ, ולכן נדרשת דרשה ייחודית בכדי ללמד שאף בכגון זה, עצם לישת העיסה במי פירות פוסלת את המצה ממצת מצווה.

נראה שהרמב"ם הבין את היקף ההיקש בין מצוות אכילת מצה ובין איסור חמץ באופן שונה:

מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה בין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני כמו שבארנו, ואם לש ואכל לא יצא ידי חובתו.

[חמץ ומצה פ"ו ה"ה]

הרמב"ם פוסק שניתן לצאת ידי חובת אכילת מצה בעיסה שנילושה במי פירות. כאמור, למסקנת הסוגייה לעיל מי פירות אינם מחמיצים, וכך פסק הרמב"ם [חמץ ומצה פ"ה ה"ב]¹⁰⁴. אם כן, נראה שהרמב"ם סובר שגם הנחתו השנייה של רב פפא נדחתה. משמעות ההיקש בין איסור חמץ ובין מצוות מצה הוא בזיהוי המינים בלבד¹⁰⁵. לכן, אף שמי פירות אינם מחמיצים, ניתן לצאת ידי חובת מצוות מצה בעיסה שנילושה במי פירות¹⁰⁶.

עניין נוסף אשר יש לדון בו, הוא גדר הקיום של חובת 'לחם עוני'. כאמור לעיל, ר' עקיבא דורש את הביטוי 'לחם עוני' כממעט מצה שנילושה ביין, שמן או דבש מדין מצת מצווה. האחרונים התלבטו בשאלה האם הדרישה ל'לחם עוני' עוסקת בהגדרת 'חפץ' המצה, או שמא מדובר בהלכה נפרדת. הגרי"ז לומד מדברי הרמב"ם שהדרישה ל'לחם עוני' היא הלכה נפרדת מהגדרת מצת המצווה עצמה:

וכן מותר ללוש העיסה במים ושמן או דבש וחלב או לקטף בהן, וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד, לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני, וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני.

[חמץ ומצה פ"ה ה"כ]

¹⁰³ הרמב"ן [שם] מציין נימוק נוסף: "ועוד דהא בעינן שימור דלישה ואפיה, דכתיב 'ושמרתם את המצות' - יצאה זו שאינה צריכה שימור לפי שאינה באה לידי חימוץ". בעניין 'שימור לשם מצה' נעסוק בעז"ה בשיעור הבא.

¹⁰⁴ הרמב"ם [שם] פוסק שעיסה שנילושה במי פירות אינה מחמיצה כלל, אך אם עירב מים בעיסה היא מחמיצה. מכך שסתם כאן הרמב"ם 'מצה שלשה במי פירות', משמע אף אם לא עירב מים בעיסה. ברם, יש לציין שמדברי השואל בשו"ת הרשב"א [ח"א סימן ד] נראה שלפי אחת הגרסאות בדברי הרמב"ם עיסה שנילושה במי פירות בלבד נידונה כ'חמץ נוקשה', אך הרשב"א דחה גרסה זו. אמנם, גרסה זו מיישבת קושי העולה מפשט הסוגיות על דברי הרמב"ם, ועיין קרן אורה, ואכמ"ל.

¹⁰⁵ כך נראה גם מדבריו בהלכה הקודמת [שם ד]: "אין אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה אלא אם כן אכלה מאחד מחמשת המינין שנאמר 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות' - דברים הבאים לידי חימוץ אם אכלן מצה יצא בהן ידי חובתו, אבל שאר דברים כגון אורז ודוחן וקטניות אין יוצא בהן ידי מצה לפי שאין בהן חמץ". [וכך למד בדבריו המנחת חינוך [מצוה י אות א]].

¹⁰⁶ כך כתב בדברי יחזקאל [סימן יא ענף א סק"ב].

פרק ה' בהלכות חמץ ומצה לרמב"ם עוסק בדיני החמץ ולא במצוות המצה. אם היינו מניחים ש'לחם עוני' הוא הלכה בגדר מצת המצווה, מיקום ההלכה הזו מתמיה. מלבד זאת, עצם ניסוח ההלכה מעורר תמיהה – מדוע יש לציין באופן מיוחד שדין 'לחם עוני' נוהג ביום הראשון בלבד? הרי הרמב"ם כבר ביאר במקום אחר שמצוות אכילת מצה הינה בערב הראשון בלבד. משום כך, מסיק הגר"ז שמדובר בהלכה נפרדת שאינה תלויה בהכרח בחובת אכילת המצה:

אלא ודאי נראה מדברי הרמב"ם דהדין דלחם עוני הוא דין בפני עצמו, וכמו שכתב בלשונו דביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני. הרי דזהו מילתא בפ"ע שצריך להיות זכרון לחם עוני, ובאמת היה שייך זה גם בשאר ימי הפסח, אלא דכך הוא דינא דמצות זכרון לחם עוני הוא רק ביום ראשון בלבד.

[חידושי מרן ר"ז הלוי הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"ה]

לדברי הגר"ז, אין קשר עקרוני בין חובת אכילת המצה בלילה הראשון, ובין הדרישה ל'לחם עוני'. לטענתו, מדובר בדין עצמאי שמטרתו היא זכרון, אלא שדין זה נאמר ביום הראשון בלבד¹⁰⁷.

בדברי המהר"ל ניתן למצוא ביטוי נוסף לגדר הדרישה ל'לחם עוני':

ויש לדקדק על זה, כיון דכתיב 'בערב תאכלו מצות' ומצה עשירה מצה היא שהרי כל המנחות באות מצה והיו נלושות בשמן, ואם כן היכא שאין לו רק מצה עשירה ולא יכול לקיים מצות לחם עוני למה לא יקיים מצות מצה לכל הפחות.

[גבורות ה' פרק מח]

המהר"ל סובר שדין 'לחם עוני' אמנם קשור באופן הדוק לחובת אכילת מצת המצווה, אך אין בו בכדי להפקיע מ'מצה עשירה' שם מצה. לכן, מי שאין בידו בערב פסח אלא 'מצה עשירה', חייב לאוכלה בכדי לקיים את מצוות אכילת המצה הבסיסית. אמנם הוא אינו יוצא ידי חובת 'לחם עוני', אך יוצא ידי חובת אכילת 'בערב תאכלו מצות'¹⁰⁸.

לסיכום: בחלק הראשון עסקנו בביאור גדר פסול 'מצה עשירה'. לפי הרמב"ן, עיסה שנילושה במי פירות בלבד פסולה משום שאינה באה לידי חימוץ, ו'כל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאין בו במצה'. לעומת זאת, עיסה שנילושה במים ובמי פירות, פסולה למצת מצווה משום שאינה 'לחם עוני'. הרמב"ם לעומת זאת סובר שניתן לצאת ידי חובת מצוות מצה בעיסה שנילושה במי פירות, מלבד עיסה שנילושה בין, שמן או דבש. לדבריו, כל מה שנלמד מההיקש בין איסור חמץ לחובת אכילת מצה מלמד הוא המינים הראויים למצת המצווה. לכן, על אף שעיסה שנילושה במי פירות אינה באה לידי חימוץ, ניתן לצאת בה ידי חובת אכילת מצה.

בחלק השני עסקנו בשאלת גדר קיום הדרישה ל'לחם עוני'. ראינו שלפי הגר"ז, אין קשר מהותי בין מצוות אכילת מצה בערב הראשון ובין דין 'לחם עוני'. דין 'לחם עוני' אינו נוגע להגדרת מצת המצווה, אלא עניינו 'זכרון לחם עוני'. עם זאת, לשיטתו אדם האוכל 'מצה עשירה' בליל ט"ו לא

¹⁰⁷ מדברים אלו היה מתבקש שהלכה זו נוהגת בכל המצוות הנאכלות ביום הראשון. ברם, הבית יוסף [תסב ד"ה ומה שכתב] מדייק מדברי הרא"ש ומדברי רש"י ש'אפילו בסעודת לילה הראשון לא אימעיט אלא שלא לצאת בהם ידי חובה משום דבעינן לחם עוני, אבל שלא בתורת מצה דמצוה אפילו בסעודת לילה הראשון ממלא כריסו ממנה ואינו נמנע'. אמנם, הרב יעקב קמינצקי [אש תמיד עמוד רלד] מדייק בדברי הרמב"ם שההלכה של 'לחם עוני' נוהגת בכל היום הראשון. מדבריו נראה שקיימים שני דינים ב'לחם עוני', קיים איסור לאכול לחם שאינו 'לחם עוני' ביום הראשון, ובנוסף לא יוצאים ידי חובת מצת מצווה בלחם שאינו 'לחם עוני'. הגר"ז [שם] סובר אף הוא שלא יוצאים ידי חובת מצה עשירה, אך הוא סובר שמדובר בתולדה של אותו דין, כלשונו: "דזהו דין בפ"ע דאין לשון משום לחם עוני, ומשום זה הדין לא יצא גם בדיעבד אם לש ואכל".

¹⁰⁸ המגן אברהם [תעא סק"ה] חולק על דברי המהר"ל, ולשיטתו האוכל מצה שנילושה במי פירות לא יוצא ידי חובת אכילת מצה כלל. נראה שמחלוקת מעין זו מופיעה כבר בדברי הירושלמי [פ"ב ה"ד]: "רבי סימון בשם רבי יושוע בן לוי: אותו כזית שאדם יוצא בו ידי חובתו בפסח צריך שלא יהא בו משקין. רבי ירמיה אמר: למצוה איתאמרת. רבי אמר: למצוה איתאמרת. רבי יודה בן פזי אמר: לעיכוב איתאמרת".

יצא ידי חובת מצה כלל. המהר"ל לעומת זאת סובר שניתן לקיים את מצוות אכילת המצה אף ב'מצה עשירה', אלא שבמקרה כזה לא יוצאים ידי חובת 'לחם עוני'.

בעזרת ה' בשיעור הבא נעסוק בדין 'שימור לשם מצה'.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

ltzikw7@gmail.com

יסודות חמץ ומצה

שיעור ארבעה עשר

שימור לשם מצה

מקורות

- א. מ. "הדר אמר... סופו בעינן"
- ב. רי"ף יב.; שו"ת הרשב"א ח"א סימן כו
- ג. מנחת אשר סימן נ
- ד. רמב"ם חמץ ומצה פ"ה ה"ט, פ"ח ה"ג; מגיד משנה שם פ"ה ה"ט
- ו. חידושי רבנו דוד מ. ד"ה הדר

רי"ף יב.

ומיבעי ליה לאיניש לנטורי קימחא דפיסחא מעידן קצירה דאמר קרא ושמרתם את המצות ואמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצה כלומר הזהירו בהן שלא יבא עליהם מים פירוש כיפי עמרים.

שו"ת הרשב"א ח"א סימן כו

ותחלת כל דבר צריך אתה לדעת כי מצה של מצוה צריכה שמור לשם מצה בין שמור דלישה בין שמור דמעידן קצירה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. בשילהי פרק כל שעה גמרא (דף לט) אין שורין את המורסן וכדאמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי הפיכו לשום מצה. ותנן התם חלות תודה ורקיני נזיר עשאן לעצמו אינו יוצא בהן למכור בשוק יוצא בהן. ואמרינן עלה בגמרא מאי טעמא אמר רבא אמר קרא (שמות י"ב) ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצאת זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח. ותניא כותיה יכול יצא אדם ידי חובתו בחלות תודה ורקיני נזיר תלמוד לומר ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצאת זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח. ומעתה על כרחנו אין אדם יוצא במצה שלשה נכרי ואפילו ישראל עומד על גביו ומזהירו שיכין לשם מצה לפי שאין הגוי עושה אלא על דעת עצמו ולא על דעתנו.

מנחת אשר סימן נ

אך לענ"ד לא מצינו דין דבעינן עשיה לשמה במצה, דלא כתיב אלא 'ושמרתם את המצות', ואין כאן דין עשיה לשמה אלא דין שימור לשמה בלבד, ואין זה דומה לגט דכתיב ביה 'וכתב לה' או לציצית דכתיב בהו 'גדילים תעשה לך'... ונראה בזה דאין כלל דין של עשיה לשמה במצה אלא דין שימור לשמה בלבד...

ושאני שימור דקצירה משימור דלישה, דעל שעת לישא אין כלל הכרח דהמתעסק בו הוא יהיה השומר דאין השמירה תלויה בעיסוק כלל, אבל מלישה ואילך, דכל מהות השימור מחימוץ הוא העיסוק במצה, דאם לא יתעסקו בלישה ועריכה שוא שקד שומר ובודאי יתחמץ וזה גופא דהיינו העיסוק והלישה הוא השימור, וא"כ מלישה ואילך העושים הם השומרים ולא המשגיח עליהם, ולכן בעינן שיעשו לשם מצוה, כיון דעשייתם הוא השימור ואין שימור זולתה. ומטעם זה פסול עשיית חרש שוטה וקטן או עכו"ם, ולא מהני גדול עומד על גביהם, דאין הגדול עושה שימור אבל העושים במלאכה הם העושים שימור, ואין הגדול אלא שומר את משמרי המצה.

חידושי רבנו דוד מ. ד"ה הדר

ויש במשמע דבריו של רבא שאם לא עשה כן שאינו יוצא בהן ידי מצה, דהא סבירא ליה דשמור דלישה לאו שימור הוא, שאין אדם יוצא במקצת שמור אלא שיעשה כל שמור שבה לשם מצה.

בשיעור הקודם פתחנו את הדיון בעניין גדרה של מצת המצווה, ועסקנו בפסול 'מצה עשירה' ובדין 'לחם עוני'. בשיעור היום נעסוק בהלכה נוספת הקשורה בגדרה של מצת המצווה, והיא שימור לשם מצה.

נאמר בתורה:

ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים ושמרתם את היום הזה לדרתיכם חקת עולם.

[שמות יב יז]

מפסוק זה לומד רבא שישנה חובה 'לשמור את המצות':

הדר אמר רבא: מצוה ללית, שנאמר 'ושמרתם את המצות'. אי לא דבעי לתיתה שימור למאי? ¹⁰⁹²

[מ.]

מדברי רבא עולה שקיימת חובה 'לשמור את המצות' משלב מוקדם בתהליך הכנת המצה. רבא דוחה את האפשרות לפיה השימור הנדרש במצה הוא משעת לישא על פי דברי רב הונא:

אי שימור דלישה - שימור דלישה לאו שימור הוא, דאמר רב הונא: בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. באחרונה אין, בראשונה לא. מאי טעמא, משום דלא עבד בהו שימור. ולעביד ליה שימור מאפיה ואילך? אלא לאו שמע מינה שימור מעיקרא בעינן.

[שם]

מכך שרב הונא סובר שלא יוצאים ידי חובת מצת מצווה בבצקות של נכרים, לומד רבא ששימור משעת לישא אינו מועיל. שכן אם שימור משעת לישא היה מועיל, לכאורה ניתן לשמור את המצות משלב העיסה. הגמרא דוחה את הוכחתו של רבא:

וממאי? דילמא שאני התם, דבעידנא דנחית לשימור לא עבד לה שימור, אבל היכא דבעידנא דנחית לשימור עביד לה שימור, הכי נמי דשימור דלישה הוי שימור.

[שם]

הגמרא דוחה את הוכחתו של רבא מכך שיתכן שהסיבה שלא יוצאים ידי חובת מצת מצווה בבצקות של נכרים היא משום שלא הייתה שמירה משעה שבא נתנו את המים בקמח, שזהו הזמן שבו קיים החשש האמיתי של ההחמצה. לכן, ייתכן שגם לפי רב הונא ניתן להסתפק בשימור משעת לישא בלבד. למרות דחיית הוכחתו של רבא אומרת הגמרא:

ואפילו הכי לא הדר ביה רבא, דאמר להו להנהו דמהפכי כיפי: כי מהפכיתו - הפיכו לשום מצוה. אלמא קסבר: שימור מעיקרא - מתחלתו ועד סופו בעינן.

[שם]

הגמרא מציינת שלמרות דחיית הוכחתו של רבא, הוא לא חזר בו, והוא היה מורה למי שעסקו בהפיכת העומרים לעשות זאת לשם מצווה.

¹⁰⁹ סוגיית הגמרא מורכבת ולכן לא נאריך בביאור פרטיה, אלא נתמקד בעיקרי הדברים הנצרכים לדיוננו.

עולה אם כן שישנן שתי עמדות היחס לשלב בו חל חיוב שימור המצה: לפי רבא, חובת השימור היא כבר משלב ראשוני בתהליך הכנת המצה, משעת הקצירה. לעומת זאת לפי עמדת הסתמא דגמרא נראה שניתן להסתפק בשימור משעת הלישה.

יש לברר מהי משמעות חובת שימור המצה.

הרי"ף כותב:

ומיבעי ליה לאיניש לנטורי קימחא דפיסחא מעידן קצירה, דאמר קרא 'ושמרתם את המצות'. ואמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי: כי מהפכיתו הפיכו לשום מצה, **כלומר הזהרו בהן שלא יבא עליהם מים.** [רי"ף יב.]

מדברי הרי"ף נראה לשימור המצה ישנה משמעות מעשית פשוטה – דאגה לכך שלא יבואו מים על החיטים בכדי למנוע את חימוץ העיסה.

הרשב"א חולק ומבאר את משמעות חובת השימור באופן שונה:

ותחלת כל דבר צריך אתה לדעת כי מצה של מצוה צריכה שמור לשם מצה, בין שמור דלישה בין שמור דמעידן קצירה, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה... וכדאמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי הפיכו לשום מצה... ותנן התם, חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו אינו יוצא בהן למכור בשוק יוצא בהן. ואמרינן עלה בגמרא: מאי טעמא אמר רבא: אמר קרא 'ושמרתם את המצות' – מצה המשתמרת לשם מצה, יצאת זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח... ומעתה על כרחנו אין אדם יוצא במצה שלשה נכרי ואפילו ישראל עומד על גביו ומזהירו שיכוין לשם מצה, לפי שאין הגוי עושה אלא על דעת עצמו ולא על דעתנו.

[שו"ת הרשב"א ח"א סימן כו]

מדברי הרשב"א עולה שמשמעות השימור הוא כוונה לשם מצה בשעת הכנת המצה. הרשב"א למעשה קושר את דברי סוגייתנו בנימוקו של רבה¹¹⁰ במקום אחר [לה.]. לכך שלא ניתן לצאת ידי חובת מצת מצווה בלחמי תודה וברקיקי נזיר. ישנה חובה שעשיית מצת המצווה תהיה בכוונה לשם 'מצה', וחלות תודה ורקיקי נזיר לא נעשו לשם 'מצה' אלא לשם זבח.

מדברי הרשב"א עולה שישנה נפקא מינה מעשית בין שתי האפשרויות, לגבי מצה שהכין הגוי כאשר ישראל 'עומד על גביו'. אם מבינים שמטרת השימור היא ההקפדה המעשית על כך שהעיסה לא תחמיץ, מסתבר שניתן לצאת ידי חובת מצוות מצה במצה כזו. לפי הרשב"א לעומת זאת, לא ניתן לצאת ידי חובת מצת מצווה במצה שהכין נכרי, וזאת משום שישנה דרישה לכוונה בעת הכנת המצה, ואין הגוי עושה אלא על דעת עצמו ולא על דעתנו.

הרב אשר וייס, בספרו 'מנחת אשר', מעלה אפשרות שלישית ביחס להבנת מהות חובת שימור המצה:

אך לענ"ד לא מצינו דין דבעינן עשיה לשמה במצה, דלא כתיב אלא 'ושמרתם את המצות', ואין כאן דין עשיה לשמה אלא דין שימור לשמה בלבד, ואין זה דומה לגט דכתיב ביה 'וכתב לה' או לציצית דכתיב בהו 'גדילים תעשה לך'... ונראה בזה דאין כלל דין של עשיה לשמה במצה אלא דין שימור לשמה בלבד. [מנחת אשר סימן נ]

המנחת אשר טוען שיש להבחין בדין 'לשמה' בין מצוות מצה ובין מצוות אחרות בהן נאמר דין זה. בעוד בעשיית הציצית ובכתיבת הגט יש צורך בכוונה לעשות לשם המצווה, במצוות מצה אין דרישה

¹¹⁰ כך בנוסח שלפנינו.

לעשיית מצה מתוך כוונת המצווה אלא לשמירת המצה לשם מצת מצווה¹¹¹. ישנה חובה לשמור את מצת המצווה מחמץ לשם מצוות מצה. לאור זאת, טוען המנחת אשר, יש להבחין בין השמירה הנדרשת בשלב קצירת החיטים ובין השמירה הנדרשת בשעת לישת העיסה:

ושאני שימור דקצירה משימור דלישה, דעל שעת לישת אין כלל הכרח דהמתעסק בו הוא יהיה השומר דאין השמירה תלויה בעיסוק כלל, אבל מלישה ואילך, דכל מהות השימור מחימוץ הוא העיסוק במצה, דאם לא יתעסקו בלישה ועריכה שוא שקד שומר ובודאי יתחמץ וזה גופא דהיינו העיסוק והלישה הוא השימור, וא"כ מלישה ואילך העושים הם השומרים ולא המשגיח עליהם, ולכן בעינן שיעשו לשם מצוה, כיון דעשייתם הוא השימור ואין שימור זולתה. ומטעם זה פסול עשיית חרש שוטה וקטן או עכו"ם, ולא מהני גדול עומד על גביהם, דאין הגדול עושה שימור אבל העושים במלאכה הם העושים שימור, ואין הגדול אלא שומר את משמרי המצה.

לדברי המנחת אשר, שמירת המצה מחימוץ בשלב הקצירה היא שמירה פאסיבית – השגחה שהחיטים לא יבואו במגע עם מים. בשלב הזה ברירת המחלל היא שהחיטים לא יחמיצו. לא כן בשעת לישת העיסה. מרגע שהקמח בא במגע עם המים, שזהו השלב הראשוני של העיסה, ברירת המחלל היא שהעיסה תחמיץ, אלא אם כן מי שעוסק בעיסה ידאג למנוע זאת. השמירה בשלב העיסה היא שמירה אקטיבית והיא חלק בלתי נפרד מלישת העיסה עצמה¹¹².

הבחנה זו קשורה בדין מצה שהוכנה על ידי עכו"ם כאשר ישראל עומד על גביו, אשר הזכרנו קודם. המנחת אשר סובר שלעניין כשרות מצה שהכין עכו"ם יש להבחין בין שני השלבים. בשלב הקצירה, כיוון שהשמירה היא שמירה פאסיבית, אין כל דרישה לכך שהקצירה עצמה תיעשה על ידי ישראל. בשעת הלישה לעומת זאת, כיוון שהשמירה היא אקטיבית ובאה לידי ביטוי בלישת העיסה עצמה, ישנה דרישה לכך שהשימור, ולמעשה גם הלישה, ייעשו על ידי ישראל ולא על ידי גוי¹¹³.

עמדתו של הרמב"ם בסוגיה ייחודית. בעניין שימור לשם מצה, פוסק הרמב"ם:

משום שנאמר 'ושמרתם את המצות' כלומר הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ. לפיכך אמרו חכמים צריך אדם לזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חמוץ.

מדברי הרמב"ם נראה שמשמעות שימור המצה היא הדאגה לכך שהעיסה לא תחמיץ¹¹⁴. כמו כן, מכך שהרמב"ם לא מציין בפירוש שחובת שימור המצה נאמרה ביחס למצת המצווה בלבד, ומכך

¹¹¹ ייתכן שזוהי אף כוונתו של הרשב"א שציינו לעיל. קשה להתעלם מכך שהסוגיה [מ.] קושרת בין חובת שימור המצה ובין החשש לחימוץ העיסה. אם כן מסתבר שהרשב"א מודה מבחינה עקרונית שתוכן השמירה הוא הדאגה לכך שהעיסה לא תחמיץ, אלא ששמירה זו צריכה להיעשות מתוך כוונה לשם מצוות מצה. זאת בשונה מהר"ף, שדרש את השמירה המעשית בלבד. אמנם יש לציין שמפשט דברי הרשב"א נראה שהוא לא מחלק בין שמירה משעת קצירה או שמירה משעת לישת לעניין נכרי, כפי שסובר לחלק המנחת אשר וכדלהלן, ואכמ"ל.

¹¹² מעין חילוק זה מציע הקהללות יעקב [סימן לה], אלא שלדבריו זו גופא המחלוקת בגמרא בעניין זמן חלות חובת השימור: "לדברא דאמר בעינן שמירה משעת קצירה והתם ענין השמירה הוא שלא יפלו עליו מים דכמות שהן אין החטין מחמיצין ומוכח דגם שמירה מנפילת מים חשיב שמירה. אבל למד"א התם דא"צ שמירה אלא משעת לישת ומשום דבעידנא דנחית לשימור דהיינו בשעת לישת לא נשמרו הני בציקות של נכרים ומש"ה אינו יוצא בהן יד"ח אלמא משמע דאין דין שמירה אלא משעת לישת לפי שאז בלא שמירה ודאי תחמיץ מעצמה". בעזרת חלוקה זו, מבאר הקהללות יעקב את עמדת הרמב"ם [מלחמת ה' י: מדפי הרי"ף ד"ה השיב] הסובר שעיסה שנילושה במי פירות בלבד פסולה משום שלא ניתן לקיים בה דין שימור. הרמב"ם סובר שחובת השימור היא משעת הלישה, ולכן לדבריו אופי השימור הוא שמירת המצה מלהחמיץ במצב בו ברירת המחלל היא שהמצה תחמיץ.

¹¹³ הבחנה דומה מופיעה כבר בדברי ה"ט"ז [סימן ת"ס סק"א], אך נימוקו שונה. לדבריו, בעוד חובת השמירה מחימוץ קיימת בכל שלבי הכנת המצה, חובת עשיית המצה לשם כוונת מצה נדרשת בשלב הלישה בלבד. לכן, הקצירה יכולה להיעשות על ידי נכרי, אבל את הלישה יש לעשות על ידי ישראל בלבד.

¹¹⁴ אמנם יש לציין שהרמב"ם פסק במקום אחר [שם פ"ו ה"ט] את דברי הגמרא [לח:] אשר מהם נראה שעניין שמירת המצה הוא עשיית המצה לשם מצת מצווה. הגר"מ סולובייצ'ק [הרי"ף קדם סימן מה] עמד על כך שאין כוונת הרמב"ם בהלכה זו שקיימת דרישה חיובית לכוונה לשם מצווה בעת עשיית המצה, אלא שמחשבת זבח מפקיעה את שם המצה. ברם, לדברי הגר"ח [שם פ"ו ה"ה] ישנם שני דינים בחובת השימור: "חדא עצם מעשה השימור שצריך לשמרה מחימוץ, שזהו עיקר מצות שימור, ועוד יש בה דין בהחפצא שיחול בה שם משומרת לשם מצה".

שהרמב"ם בוחר לשבץ את ההלכה העוסקת בחובת השימור בפרק ה' העוסק בהלכות חמץ, נראה שהרמב"ם סובר ששימור מחמץ הינו תנאי בכל שבעת ימי החג. אלא שכפי שראינו לעיל, מדברי רב הונא שהובאו בגמרא נראה שחובת השימור נדרשת בכזית הנאכל לשם מצת מצווה בלבד. אמנם, בפרק ח' פוסק הרמב"ם:

מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך על אכילת מצה ואוכל אותה כזית ואינו טועם אחריו כלום. [שם פ"ח ה"ג]

המגיד משנה ביאר את דבריו כך:

שהשמור אינו מעכב ולכתחלה ראוי לעשותו בכל הדגן אלא שאינו מעכב אלא בלילה הראשון שהוא חובה לאכול מצה המשומרת. [מגיד משנה שם פ"ח ה"ט]

מדברי המגיד משנה עולה שבפרק ה' הרמב"ם עוסקת בדין לכתחילה – המצות הנאכלות בכל ימי החג צריכות להיות משומרות מחמץ. בפרק ח' הרמב"ם מפרט שאף שניתן לאכול בימי החג מצות שאינן משומרות מחמץ, לא ניתן לצאת במצות כאלו ידי חובת מצוות מצה.¹¹⁵

לסיים, נחזור לדברי רבא שהובאו בתחילת השיעור. כאמור, רבא לומד מכך שקיימת חובה 'לשמור את המצות', שישנה מצווה ללנות את החיטים. בראשונים קיימות גישות שונות להבנת היחס בין חובת שימור המצות ובין חובת הליתיה¹¹⁶. במסגרת זו נציין רק לדבריו של רבנו דוד:

ויש במשמע דבריו של רבא שאם לא עשה כן שאינו יוצא בהן ידי מצה, דהא סבירא ליה דשמור דלישה לאו שימור הוא, שאין אדם יוצא במקצת שמור אלא שיעשה כל שמור שבה לשם מצה. [חידושי רבנו דוד מ. ד"ה הדר]

בניגוד לדבריו של המנחת אשר לעיל, מדברי רבנו דוד עולה שלפי רבא גם שימור משעת קצירה צריך להיות שימור אקטיבי. רבא סובר שהעובדה שחובת השימור מתחילה משעת הקצירה, משמעותה שישנה דרישה לכך שמשעת הקצירה החיטים יהיו 'בתורת שימור', וזה מתאפשר רק על ידי ליתיה¹¹⁷. נראה שדרישה זו נובעת מהגדרתה השלילית של המצה כ'אי-חמץ'. רק דגן שהיה בכוחו להחמיץ בפועל, והוא לא בא לידי חימוץ, מוגדר כניגוד המדויק של החמץ, אותו אנו מצווים לאכול בערב הראשון של חג המצות.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

ltzikw7@gmail.com

¹¹⁵ בעניין ההבדל בחובת השימור מחמץ במצת המצווה, ובין חובת השימור מחמץ בשער ימי החג, כתב המשך חכמה [שמות יג י']: "דבאמת לכל מיעוט אין צריך לחוש כלל. אך זהו בכל ימי הפסח שהוא לא תעשה שלא לאכול חמץ, ושוב כי אין צריך לחוש מדינא, אם כן אם יאכל הוה כמו שלא אכל חמץ כלל. לא כן בלילה הראשון, דמצוה לאכול מצה, אם אחד מני רבבה חמץ, האם תאמר שאכל מצה, הלא ודאי לא אכל מצה - יהיה מאיזו סיבה שיהיה, ולכך צריך שימור".

¹¹⁶ מדברי התוספות [מ. ד"ה כ"ג] נראה שהעובדה שקיימת חובת שימור מהווה 'גילוי מילתא' לכך שקיימת חובת ליתיה - שכן אם אין חובת ליתיה, מדוע שהתורה תחייב שימור משעת קצירה. מדברי הרמב"ם [מ. ד"ה ואפ"ה] לעומת זאת נראה שהליתיה מאפשרת שימור 'מהודר' יותר של המצה.

¹¹⁷ אמנם מדברי רבנו דוד בהמשך [שם ד"ה והינו] משמע שלמעשה רבא מודה שניתן לצאת ידי חובת שימור גם בשימור פסיבי משעת הקצירה: "ולכן הוא אומר שמצווה ללנות, שיותר [טוב] שיקיים בהם מצות שמור בשיעשה בהם חתיתה שיהו צריכין שמור ממש".

יסודות חמץ ומצה

שיעור חמישה עשר

איסור חמץ ומצוות מצה – שיעור סיכום

מקורות

א. שמות פרק יב פס' יד-כ

ב. גמ' פסחים קכ. "תניא כוותיה דרבא... הכתוב קבעו חובה"

ג. זוהר הרקיע (לרשב"ץ) עשין סי' מ

ד. ספר העיטור עשרת הדברות הל' מצה ומרור

ה. המאור הקטן פסחים כו:

ו. מעשה רב סי' קפה

זוהר הרקיע עשין סי' מ

ואני לעניות דעתי מוסיף מצוה אחרת, והיא לפרוש מאכילת חמץ כל שבעת ימי הפסח, וכן אמרו בגמ' דבני מערבא בפסחים: 'שבעת ימים תאכל עליו מצות - אבל לא חמץ, ולא הבא מכלל עשה עשה'. וכבר כתב זה הירושלמי הרב ז"ל לעניין ביעור. ואני תמה למה לא למד ממנו לעניין אכילת חמץ. ושמא הוא דוחה אותו מפני התלמוד שלנו, שהעלו בסוף פסחים שזה הפסוק הוא רשות, וכיון שהוא רשות לא בא ללמד שיהא איסור עשה באכילת חמץ. והרבה נראה בהיפך, שאילו היה עשה קבוע בעצמו לא היו דורשין ממנו לאו הבא מכלל עשה לאיסור חמץ, שכל עשה הקבוע בעצמו לא היו דורשין ממנו לאו הבא מכלל עשה לאיסור חמץ, שכל עשה הקבוע בעצמו לגופיה איצטריך ולא לדרשא, אלא מפני שהירושלמי הוא מסכים עם הבבלי שהוא רשות, דרשוהו לאיסור חמץ שיהיה עשה, ודומה ל'אותה תאכלו' דבהמה טהורה שאינו חייב לאכול אותה, אלא לאיסור בהמה טמאה, בלאו הבא מכלל עשה... 'אותה תאכלו' - לא בהמה טמאה, וכמו שהוא מוסכם מהכל, וכן אמרו בגמ' מכות. וכמו שהרב ז"ל הוא מונה 'אותה תאכלו' בכלל המצוות, כן ראוי למנות 'שבת ימים תאכל עליו מצות' לעניין לפרוש מן החמץ בכלל המצוות.

ספר העיטור עשרת הדברות הל' מצה ומרור

וההוא דברכות ואיתשל מאי טעמא אין מברכין במצה כל ז' כדרך שמברכין על הסוכה, דהא גמרינן מהדדי ולילה ראשון חובה מכאן ואילך רשות. ומסתברא, בסוכה כי בעי למיכל בסוכה איכא עליו מצות עשה דבסוכות תשבו, אבל גבי מצה כי בא למיכל ליכא עליו מצות עשה דמצה אלא לאו דבבל תאכל חמץ, ואין מברכין אלאו.

המאור הקטן פסחים כו:--כו.

ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עליה כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז', דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה, כדאיתא בפרק הישן. ויש להשיב, לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות, מה שאין כן בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה, והיינו דאמרינן בשבת בפרק רבי אליעזר: 'מצה וכל מכשיריה דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר. מנא ליה לרבי אליעזר הא, אי מסוכה מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים'. זהו טעם שמברכין על הסוכה כל ז' ואין מברכין על מצה כל שבעה, וטעם נכון הוא.

מעשה רב סי' קפה

שבעת ימים תאכל מצות - כל שבעה מצוה, ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה. אף על פי כן מצוה מדאורייתא הוא. וכן פירשו: יום טוב אין צריך אות – פסח במצה סוכות בסוכה, ועוד כמה ראיות. והיה מחבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעה, וביום טוב אחרון היה אוכל סעודה שלישית, אף על פי שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר יום טוב, מפני חביבת מצות אכילת מצה שזמנו הולך לו.

במהלך השיעורים עיינו בסוגיות המרכזיות העוסקות בענייני חמץ ומצה, ובחנו כל סוגיה בפני עצמה. כעת, עם סיום הנושא, נבחן את הדברים באופן כללי ומתוכם נעמוד על יסודות איסור חמץ ומצוות מצה.

הציווי הראשון על חמץ ומצה מופיע בפרשיית "החודש הזה לכם":

שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתים, כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי... בראשן בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת, עד יום האחד ועשרים לחדש בערב. שבעת ימים שאר לא ימצא בבתים, כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל בגר ובאזרח הארץ. כל מחמצת לא תאכלו, בכל מושבותיכם תאכלו מצות. [שמות יב, טו-כ]

מכתובים אלו משתמע שבשבעת ימי חג המצות יש שני ציוויים: מצוות עשה – לאכול מצה, ומצוות לא תעשה – שלא לאכול חמץ.

מפשטות כתובים אלו עולה שקיימת מצות עשה על אכילת מצה בכל שבעת ימי החג, וכן משתמע גם מכתובים נוספים¹¹⁸. אמנם, הגמרא מביאה ברייתא הלומדת מדרשה שאין חובה לאכול מצה בשבעת ימי החג:

ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך – מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות. מאי טעמא, הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. יכול אף לילה הראשון רשות? תלמוד לומר 'על מצת ומררים יאכלהו'. [פסחים קכ.]

מדרשה זו משתמע שמצוות מצה קיימת רק בלילה הראשון, אך בשאר ימי החג אין בכך כל מצווה¹¹⁹. לכאורה דרשה עוקרת את הכתובים דלעיל מפשוטם, מהם עולה שיש מצווה באכילת מצה בכל שבעת ימי החג¹²⁰. ואם כן, היחס בין פשט הכתובים לדרשת חז"ל טעון ביאור.

¹¹⁸ "שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג לה'". מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבלך" [שמות יג, ו-ז]; "את חג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות" וכו' [שמות כג, טו]; "את חג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות אשר צויתך למועד חדש האביב" וכו' [שמות לד, יח]; "ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה', שבעת ימים מצות תאכלו" [ויקרא כג, ו]; "ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג, שבעת ימים מצות יאכל" [במדבר כה, יז]; "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך... ששת ימים תאכל מצות, וביום השביעי עצרת לה' אלהיך לא תעשה מלאכה" [דברים טז, ג-ה].

¹¹⁹ כן כותב הריב"ש [סי' קנט]: "דהתם כלל בשבועתו מה שהוא רשות גמור ואין בו מצוה כלל, דהיינו אכילת מצה בשאר הימים", וכן נראה מפשטות דברי הרמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א] המגדיר את המצווה ביחס לליל ט"ו בלבד.

¹²⁰ ראב"ע [בפירושו הארוך שמות יב, טו] כותב: "והנה הזכיר על הפסח 'שבעת ימים תאכל מצות', חיוב על דרך הפשט. והעד, 'למען תזכור את יום צאתך'. ובעבור זה כתוב 'כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות' – חיוב בארץ ישראל ובחוצה לארץ". מדבריו עולה שאכן פשטות הכתובים אינו עולה בקנה אחד עם דברי חז"ל, והוא בוחר לפרש את הכתובים על דרך הפשט.

הרב דוד הנשקה מציע ביאור לדרכם של חז"ל בהבנת הכתובים:

האומנם מכריע פשט הכתובים שלא כמסורת חז"ל? נראה שדבר זה תלוי בהגדרתה של 'מצה'... אם יש למצה אפיון חיובי כלשהו, הרי המצווה לאוכלה שבעת ימים מתפרשת לפי פשוטה על דרך החיוב, כבמצות סוכה... אך אם אין הגדרתה של המצה אלא שלילית – לחם נעדר חמץ – נמצא הכתוב 'שבעת ימים תאכל מצות' מתפרש: שבעת ימים תאכל לחם חסר חמץ. ובניסוח זה, משמעם הפשוט שלדברים אינו ציווי על אכילת הלחם, אלא רק קביעת טיבו המותר: כשתאכל לחם בשבעה ימים אלו, שהרי דרכו של אדם לאכול לחם, לא יהא זה אלא לחם נעדר חמץ, שהרי החמץ אסור.

[מה נשתנה עמ' 169-170]

לטענתו, את הכתובים המצווים על אכילת מצה ניתן להבין בשתי דרכים: כמצוה חיובית או כאיסור עשה המזהיר מפני אכילת חמץ. שתי דרכים אלו תלויות בהבנת מהותה של המצה: אם למצה יש הגדרה חיובית, יש לבאר את הכתובים כמלמדים על מצות אכילת מצה. לעומת זאת, אם למצה יש הגדרה שלילית בלבד, 'לחם נעדר חמץ', אזי יש לבאר את הכתובים כמזהירים שלא לאכול חמץ.¹²¹

הרב הנשקה מאריך להוכיח מדיני המצה שלמצה אין הגדרה חיובית, והיא בעלת הגדרה שלילית בלבד: 'לחם נעדר חמץ'¹²². בשל כך, לטענתו, חז"ל מבארים את הכתובים לא כמצוה חיובית אלא כאיסור עשה המזהיר מפני אכילת חמץ.

הבנה עקרונית זו בביאור הכתובים מפורשת כבר בדברי הרשב"ץ, המונה את הכתוב "שבעת ימים תאכל עליו מצות" כאיסור עשה:

ואני מוסיף מצוה אחרת, והיא לפרוש מאכילת חמץ כל שבעת ימי הפסח. וכן אמרו בגמרא דבני מערבא בפסחים: 'שבעת ימים תאכל עליו מצות' - אבל לא חמץ, ולא הבא מכלל עשה עשה.¹²³

[זהר הרקיע עשין סי' מ]

הרשב"ץ מוסיף, שפרשנותו לכתוב תואמת את דרשת חז"ל דלעיל שאכילת מצה בשבעת ימי החג היא רשות:

שאילו היה עשה קבוע בעצמו לא היו דורשין ממנו 'לאו הבא מכלל עשה' לאיסור חמץ... אלא מפני שהירושלמי מסכים עם הבבלי שהוא רשות, דרשוהו לאיסור חמץ שיהיה בעשה. ודומה ל'אותה תאכלו' דבהמה טהורה, שאינו לחייב לאכול אותה, אלא לאיסור בהמה טמאה, ב'לאו הבא מכלל עשה'.

לפי הבנה זו, קיים חילוק עמוק בין מצוות אכילת מצה בפסח למצוות הישיבה בסוכה בסוכות. מצוות הישיבה בסוכות נהגת כל שבעה, ואילו מצוות אכילת מצה נהגת בלילה הראשון בלבד; בשאר ימי החג אין כל מצווה באכילת מצה, וקיים איסור אכילת חמץ בלבד.

חילוק זה מפורש בדברי בעל העיטור:

וההוא דברכות ואיתשל מאי טעמא אין מברכין במצה כל ז' כדרך שמברכין על הסוכה, דהא גמרינן מהדדי ולילה ראשון חובה מכאן ואילך רשות. ומסתברא, בסוכה כי בעי למיכל

¹²¹ הרב הנשקה [שם] מבסס את טענתו על השוואה בין הכתוב "בסוכות תשבו שבעת ימים" לכתוב "מחוץ למחנה מושבו": הואיל ולסוכה יש משמעות חיובית, הכתוב "בסוכות תשבו שבעת ימים" מלמד על מצוה חיובית. לעומת זאת, הואיל ו"מחוץ למחנה" אין הגדרה חיובית, הכתוב "מחוץ למחנה מושבו" אינו מלמד על מצווה חיובית אלא על איסור הימצאות בתוך המחנה.

¹²² עיקר דיונו הוא בדין 'לחם עוני' ובדין 'שימור לשם מצה', והוא מאריך להוכיח שאין ללמוד מהם שלמצה יש הגדרה חיובית. [דבריו תלויים בשיטות השונות, שהתבארו בשני השיעורים האחרונים, בהבנת דינים אלו].

¹²³ דרשה זו מופיעה בירושלמי [פ"א ה"ד]: "עשה על אכילתו, 'שבעת ימים תאכל עליו מצות' - ולא חמץ. כל לא תעשה שהוא בא מכח עשה עשה".

בסוכה איכא עליו מצות עשה דבסוכות תשבו, אבל גבי מצה כי בא למיכל ליכא עליו מצות עשה דמצה אלא לאו דבבל תאכל חמץ, ואין מברכין אלאו.

[ספר העיטור, עשרת הדברות הל' מצה ומרור]¹²⁴

מבואר בדבריו שאין כל מצווה באכילת מצה כל שבעה, ולכן אין ברכה על אכילתה.

אמנם, מדברי בעל המאור עולה שיטה שונה בביאור החילוק בין מצה לסוכה:

ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עליה כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז', דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה, כדאיתא בפרק הישן. ויש להשיב, לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות, מה שאין כן בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים, והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה.

[המאור הקטן פסחים כו: כז].

בעל המאור אינו טוען שאין מצווה באכילת מצה כל שבעה, אלא הוא מחלק באופן עדין יותר בין מצה לסוכה: יש אפשרות להימנע כל ימי הפסח מאכילת מצה, אך אין אפשרות להימנע כל ימי חג הסוכות מלשבת בסוכה (הואיל ואדם אינו יכול לעמוד בלא שינה שלושה ימים). נראה מכך, כי אמנם יש חילוק ביניהם לגבי הברכה, אך מצוות אכילת מצה דומה במהותה למצוות הישיבה בסוכה: כשם שיש מצווה בישיבה בסוכה כל שבעה, כך יש מצווה באכילת מצה כל שבעה¹²⁵.

שיטה זו מפורסמת בשם הגר"א:

שבעת ימים תאכל מצות – כל שבעה מצוה, ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה. אף על פי כן מצוה מדאורייתא הוא. וכן פירשו: יום טוב אין צריך אות – פסח במצוה סוכות בסוכה, ועוד כמה ראיות. והיה מחבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעה, וביום טוב אחרון היה אוכל סעודה שלישית, אף על פי שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר יום טוב, מפני חביבת מצות אכילת מצה שזמנו הולך לו.

[מעשה רב סי' קפה]¹²⁶

אם כן, לפי הגר"א, יש מצוה מן התורה באכילת מצה כל שבעה, אלא שהיא אינה "חובה" אלא "רשות". מדבריו עולה, שאמנם האוכל מצה בשבעת ימי הפסח מקיים מצווה, אך אין כל חובה לעשות זאת; מותר להימנע מלאכול מצה בכל שבעת הימים ואין בכך כל איסור. לפי זה, מצוות אכילת מצה היא 'מצווה קיומית': מצווה שהמקיים אותה מקבל שכר אך הנמנע מלעשותה אינו נענש.

אמנם, הגדרה זו צריכה עיון מיסודה: כיצד ניתן לראות ציווי מפורש בתורה כ'רשות' הניתנת לבחירת האדם? המושג 'מצווה קיומית' ביסודו נאמר לגבי מצוות שחיובן מותנה במציאות מסוימת שהאדם יכול להימנע ממנה (כמצוות מזוזה ומצוות מעקה)¹²⁷, אך כיצד ניתן לפרש את הכתוב "שבעת ימים תאכל מצות" שלא כציווי מחייב¹²⁸?

בשל כך, נראה שיש לבאר שיטה זו באופן אחר. על פיה, מצוות מצה בשבעת ימי הפסח היא מצווה חיובית, אך המצווה ביסודה אינה עצם מעשה האכילה, אלא המצווה היא להגדיר שבימים אלו המצוה היא מאכלו של האדם. בשל כך, אין חובה לאכול בכל יום מצה, שכן די באכילת מצה בליל הפסח כדי להגדיר שזהו לחמו לכל ימי החג. עם זאת, בכל שעה שאדם אוכל מצה הוא מעמיק

¹²⁴ וכן כותב המגן אברהם [תרלט, יז] בשם המהרי"ל.

¹²⁵ וכן כותב האבני נזר [אר"ח סי' שעז אות ד].

¹²⁶ דברים מעין אלו מופיעים כבר בחזקוני [שמות יב, יח].

¹²⁷ כן כותב הרמב"ם בהל' ברכות [פ"א ה"א].

¹²⁸ כעין זה תמה המנחת אברהם [ח"א סי' מד] על דברי האגרות משה [אבן העזר ח"א סי' קב] שמצוות יישוב ארץ ישראל היא 'מצווה קיומית': "והכוונה בהגדרה זו של קיומית היא שאין זו מצווה, כל זה נראה לכאורה דבר והיפוכו, כי מצוה של תורה שנמנית בתרי"ג מצוות בפשטות היא לא דבר התלוי ברצונו של האדם שאם רוצה מקיימה ואם לא רוצה לא מקיימה, שהרי זה סותר את המושג מצווה, דמצווה הוא ציווי השי"ת, ואיך יש לומר שתלה את הקיום ברצונו של האדם". [ועי' עוד בית ישי [סי' כג הערה יב], ואכמ"ל].

ומעצים הגדרה זו, ולכן – על אף שאין בכך חובה – האדם שאוכל מצה מקיים בכך את מצוות "שבעת ימים תאכל מצות"¹²⁹.

מן הדברים עולות שתי שיטות בהבנת הכתוב "שבעת ימים תאכל מצות":

- א. לפי העיטור והרשב"ץ, אין כל קיום חיובי במצה; המצה אינה אלא לחם נטול חמץ, ובהתאם לכך 'חג המצות' הוא חג איסור אכילת חמץ.
- ב. לפי בעל המאור והגר"א, קיימת מצווה חיובית להגדיר את המצה כמאכלו בשבעת ימי הפסח, ובשל כך החג קרוי 'חג המצות'.

הבנות אלו אינן משליכות רק על מקומה של המצה בשבעת ימי הפסח, אלא גם על הבנת מהות איסור חמץ. לפי דרכם של בעל העיטור והרשב"ץ, בהכרח איסור החמץ עומד בפני עצמו. אולם, לפי דרכם של בעל המאור והגר"א, ניתן להציע שאיסור החמץ נובע מחמת הפגיעה בהגדרת המצה כמאכלו של האדם בשבעת ימי הפסח. על פי הצעה זו, אמנם אין חובה לאכול מצה בכל שבעת ימי הפסח, שכן אכילת המצה בלילה הראשון הגדירה שזהו לחמו של האדם למשך ימי הפסח, אולם כאשר אדם אוכל חמץ – בכך הוא מקעקע את הגדרה שבימים אלו לחמו הוא מצה, ומטעם זה הוא עובר באיסור ומתחייב בכרת¹³⁰. לפי זה נראה, שאיסור חמץ ביסודו הוא פגיעה בצביון המועד – שבעת ימי הפסח אמורים להיות 'ימי מצה', ואכילת חמץ פוגעת בצביון זה ובשל כך היא אסורה.

ניתן להביא לתפיסה זו בגדר איסור חמץ שתי ראיות¹³¹:

- א. הגמרא [נט.] מביאה את שיטת רב אחא בר יעקב שאדם אינו עובר על אכילת חמץ של גויים ושל הקדש: "מה שאור דראייה – 'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה', אף שאור דאכילה – 'שלך אי אתה רואה של אחרים ושל גבוה'". שיטה זו מעלה תמיהה גדולה: כיצד ייתכן שיש חמץ שאין איסור באכילתו?! אמנם, על פי ההבנה שהחמץ אינו 'איסור חפצא' אלא איסורו נובע מחמת הפגיעה בצביון המועד כ'חג המצות', ניתן להבין שיטה זו – אכילת חמץ של גוי ושל הקדש אינה מגדירה את החמץ כלחמו, ולכן אין בה פגיעה בצביון המועד.
- ב. הגמרא [לה.] מביאה את דינו של ריש לקיש: "עיסה שנילושה בין ושמן ודבש אין חייבין על חימוצה כרת", ואת טעמו של רב פפא לדין זה: "דאמר קרא: 'לא תאכל עליו חמץ' וגו' – דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה חייבין על חימוצו כרת, והא הואיל ואין אדם יוצא בה ידי חובתו, דהויא ליה מצה עשירה, אין חייבין על חימוצה כרת". גם דין זה מתבאר היטב על פי ההבנה שאיסור החמץ נובע מחמת הפגיעה בצביון המועד – האיסור הוא בכך שאכילת החמץ מגדירה שהמצה אינה פיתו הבלעדית, ולכן עוברים בכרת רק על חמץ הראוי להיות מצה, שכן רק אכילתו מבטלת הגדרה זו ובכך פוגעת בצביון המועד.

אמנם, ראיות אלו מבוססות על שיטות שאינן קיימות למסקנת הגמרא¹³², ולכן ייתכן שאין להתבסס עליהן כדי לעמוד על גדר איסור חמץ. כמו כן, משיטת רבי יהודה [המובאת בגמ' כח.], שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מדאורייתא, נראה שאיסור חמץ אינו ממוקד בזמן אלא בחפצא של החמץ. ובפשטות, לשיטתו יש להשוות את חמץ לשאר המאכלים האסורים¹³³. יתרה מזאת; הגמרא [כא:] משווה בין חמץ לשאר המאכלים האסורים ביחס לאיסור הנאה, ונראה מכך שחמץ אינו שונה

¹²⁹ כן מבאר הבית ישי [סוף סי' כג], וכן כותבים מחברים נוספים. [על פי זה, מצוות מצה בפסח זהה בהגדרתה למצוות סוכה בסוכות – בפסח המצווה היא להגדיר את המצה כפיתו, ובסוכות המצווה היא להגדיר את הסוכה כביתו. ובכך יש לבאר דרשת הגמרא [סוכה כז.] הלומדת מחיוב אכילת מצה בלילה הראשון לחיוב אכילה בסוכה בלילה הראשון: כשם שבליל הפסח יש חובה לאכול מצה משום שבכך האדם מגדיר שבכל ימות הפסח המצה היא מאכלו, כך בליל יום טוב ראשון של סוכות יש חובה לאכול בסוכה, משום שבכך האדם מגדיר שבכל ימות החג הסוכה היא ביתו (כן מבאר הרב לייב מינצברג [בן מלך - חג המצות, עמ' מו]).

¹³⁰ כן מציע הרב לייב מינצברג [שם, עמ' מח-נ].

¹³¹ מביא אותן הרב מינצברג [שם, עמ' נ ועמ' סד].

¹³² כמבואר בסוגיות הנ"ל.

¹³³ אמנם, עי' בשיעור השמיני 'איסור הנאה מחמץ' הערה 6 שניתן לבאר את שיטת רבי יהודה באופן אחר.

במהותו משאר המאכלים האסורים. לפי זה, איסור חמץ אינו רק מחמת פגיעה במועד, אלא החמץ נחשב 'לחפצא של איסור'. חיזוק משמעותי לכך מסוגיית הירושלמי [פ"ב ה"א] המחלקת בין איסור חדש למאכלים האסורים: איסור הנאה קיים רק במאכלים האסורים ולא באיסור חדש משום שהוא איסור התלוי בזמן. ואף על פי כן, הירושלמי משווה בין חמץ למאכלים האסורים לגבי איסור ההנאה. מכאן שלשיטתו גם חמץ נחשב למאכל אסור – 'איסור חפצא' ולא רק פגיעה בצביון המועד¹³⁴.

עם זאת, יש אחרונים הטוענים כי משלושה פסקים של הרמב"ם עולה הבחנה עקרונית בין חמץ למאכלים האסורים:

- א. הרמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"א ה"ב] מביא דרשה מיוחדת לאיסור הנאה בחמץ. נראה מכך כי איסור הנאה בחמץ אינו נלמד מאיסור ההנאה הקיים בשאר המאכלים האסורים¹³⁵.
- ב. הרמב"ם [שם, ה"ו] סובר שתערובת חמץ שונה מתערובת שאר האיסורים, והיא אסורה בלאו מיוחד ואין בה כרת. ייתכן ודין זה נובע מהבדל עקרוני בין חמץ לשאר המאכלים האסורים¹³⁶.
- ג. הרמב"ם [שם, ה"ז] מביא מקור מיוחד לאיסור 'חצי שיעור' בחמץ, על אף ש'חצי שיעור' אסור מן התורה בכל האיסורים. ייתכן ואף דין זה נובע מהבדל עקרוני בין חמץ לשאר האיסורים, הואיל והוא איסור התלוי בזמן¹³⁷.

על פי זה ניתן להציע כי לשיטת הרמב"ם איסור חמץ שונה במהותו משאר המאכלים האסורים: הוא אינו 'איסור חפצא', אלא איסורו נובע מחמת פגיעה בצביון המועד. בשל כך, יש צורך במקור מיוחד לאיסור הנאה ולאיסור 'חצי שיעור'. כמו כן, האיסור ביסודו אמור רק לגבי חמץ בעין – שכן רק באכילת חמץ בעין יש פגיעה בצביון המועד כ"חג המצות" – ולכן יש צורך באיסור נפרד לתערובת חמץ¹³⁸.

התפיסות השונות בגדר איסור החמץ משליכות גם על גדר איסור 'בל יראה ובל ימצא'. על פי ההבנה שאיסור חמץ דומה במהותו לשאר המאכלים האסורים, נראה שזהו יסוד איסור 'בל יראה ובל ימצא': הואיל והחמץ הוא חפצא אסור, מתועב ומאוס, קיים איסור בעצם הימצאות החמץ ברשותנו בפסח¹³⁹. לעומת זאת, לפי ההבנה שאיסור חמץ נובע מחמת הפגיעה בצביון המועד, ניתן להבין שאיסור 'בל יראה ובל ימצא' קיים רק בחמץ שהאדם מחזיק בו ומעוניין בקיומו, שכן הימצאות חמץ כזה ברשותו פוגעת בהגדרת המצה כלחמו של האדם¹⁴⁰.

נראה שהתפיסות השונות ביסוד איסור החמץ משליכות גם על גדר ביטול חמץ ועל גדר מצוות "תשביתו".

בגדר ביטול חמץ נחלקו הראשונים: לפי תוספות [ד' ד"ה מדאורייתא], הביטול הוא מעשה הפקר המפקיע את בעלות האדם על החמץ וכך הוא אינו עובר עליו ב'בל יראה ובל ימצא'. לעומת זאת, לפי רש"י [ד' ד"ה חובת; ד' ד"ה בביטול] והרמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ב], הביטול הוא ביטוי ליחס הנפשי אל החמץ, כדבר שאינו מעוניין בו ואינו רוצה בקיומו¹⁴¹. בדומה לכך נחלקו ראשונים אלו בגדר

¹³⁴ בשיעור השמיני 'איסור הנאה מחמץ' הרחבנו בעניין זה.

¹³⁵ דברי האחרונים על כך הובאו בשיעור הנ"ל.

¹³⁶ עסקנו בשיטת הרמב"ם בעניין זה בשיעור העשירי 'תערובת חמץ'.

¹³⁷ כן כותב המשנה למלך [שם] בשם המהרל"ח [סי' יז].

¹³⁸ ייתכן ויש לומר הבנה זו באופן מתון יותר: חמץ שונה משאר האיסורים הואיל והוא אינו 'איסור חפצא' אלא 'איסור גברא'. [לפי ניסוח זה, אין הכרח לומר שאיסור החמץ נובע מחמת הפגיעה בצביון המועד].

¹³⁹ כהבנה זו כותב הרדב"ז [ח"ג סי' תקמו]: "כי חמץ בפסח רמז ליצר הרע, והוא שאור שבעיסה, ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו ויחפש עליו בכל מחבואות מחשבותיו ואפילו כל שהוא לא בטיל".

¹⁴⁰ הר"ן [א. ד"ה ומה שהצריכו] מציע הבנה שלישית לטעם האיסור. לדבריו, איסור "בל יראה ובל ימצא" הוא כעין סייג של התורה שלא יבוא לידי אכילת החמץ. [עיי' על כך בדברינו בשלהי השיעור הראשון 'איסור בל יראה ובל ימצא'].

¹⁴¹ עסקנו בכך בהרחבה בשיעור הרביעי 'ביטול חמץ'.

מצוות "תשביתו": לפי תוספות [ד: מדאורייתא], מצוות "תשביתו" מתקיימת בשריפת החמץ¹⁴² לאחר זמן איסורו. לעומת זאת, לפי רש"י [ד: ד"ה בביטול] והרמב"ם [שם], מצוות "תשביתו" מתקיימת בביטול¹⁴³.

שיטת תוספות מתאימה להבנה שהחמץ הוא 'חפצא של איסור' – החמץ הוא חפצא אסור ומרוחק שיש לאבדו מן העולם בפסח, ולכן מצוות "תשביתו" מתקיימת בכלי החמץ והאבדתו מן העולם¹⁴⁴, והביטול אינו קיום של מצוות "תשביתו" אלא דרך להיפטר מאיסור 'בל יראה ובל ימצא'. לעומת זאת, שיטת רש"י והרמב"ם מתאימה להבנה שיסוד האיסור הוא להגדיר את החמץ בפסח כלחמנו. בשל כך, מצוות "תשביתו" אינה מתקיימת בכלי החמץ אלא בביטולו, בכך שהאדם מגדיר שהוא אינו מעוניין בחמץ, ובכך הוא קובע שמכאן ואילך החמץ אינו לחמו. באופן זה, לאחר שהאדם השבית את החמץ בליבו וגילה שהוא אינו מעוניין בו, כאשר הוא אוכל את המצה בליל הפסח הוא מגדיר שהמצה היא לחמו הבלעדי לכל שבעת ימי הפסח.

בכך אנו חותמים את עיסוקנו בענייני חמץ ומצה. בעזרת ה' בשיעור הבא נעסוק באיסור עשיית מלאכה בערב הפסח.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

¹⁴² לשיטת רבי יהודה [במשנה כא.], ואילו לרבנן ניתן לכלות את החמץ בכל דרך – "אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים".

¹⁴³ עסקנו בכך בהרחבה בשיעור השלישי [חובת השבת חמץ]. [אמנם, בשיעור הנ"ל הובא ביאורו של רבנו חיים מבריסק [הל' חמץ ומצה פ"א ה"ג] לשיטת הרמב"ם בגדר מצוות "תשביתו", ואילו בדברינו כאן אנו מבארים את שיטתו באופן אחר, על פי משמעות דברי הרמב"ם בפרק ב'].
¹⁴⁴ הבנה זו משתמעת מההשוואה שעושה רבי יהודה [בגמ' כז:]: בין חמץ לנותר לגבי חיוב השריפה.

יסודות חמץ ומצה

שיעור שישה עשר

איסור עשיית מלאכה בערב פסח

מקורות

- א. משנה נ.; רש"י ד"ה שלא לעשות; תוס' ד"ה מקום
- ב. ר"ן טז: ד"ה מקום שנהגו
- ג. רמב"ם הל' שביעית יום טוב פ"ח ה"ז-ז' וכתב משנה; הל' כלי המקדש פ"ו ה"ט-י ומשנה למלך "ורבינו בפ"ח מהלכות יו"ט... ולא מצאתי דין זה"
- ד. פני יהושע נ. ד"ה מקום שנהגו
- ה. מהרי"ל הלכות ערב פסח אות יג
- ו. בית יוסף יו"ד סי' שצט; הגהות הרמ"א שם, סעי' ג; ביאור הגר"א שם, ס"ק ט

פני יהושע נ. ד"ה מקום שנהגו

ולולי שאיני כדאי היה נראה לי לפרש דעיקר מנהגא דאיסור מלאכה קודם חצות היינו משום דלאחר חצות פשיטא טובא דאיסור גמור הוא, והיינו משום דכתיב בפרשת אמור 'אלה מועדי ה'' וסמיך ליה 'בחדש הראשון בארבעה עשר בין הערבים פסח לה'', ואם כן משמע דמהאי שעתא די"ד לאחר חצות איקרי מועד, והיינו לענין איסור עשיית מלאכה כחולו של מועד אי מדאורייתא או מדרבנן. ומשום הכי יש מקומות שנהגו אפילו קודם חצות משום גדר דלאחר חצות דלא ליזלזל ביה, כדאמרי נמי בריש מכילתין, דלא מצינו יום שמקצתו מותר ומקצתו אסור, ומהאי טעמא גופא איכא למימר דהיינו טעמא דב"ש דאסור אף בלילה דלא מצינו שהיום אסור והלילה מותר. כן נראה לי נכון, ואפשר לפרש ג"כ שיטת הירושלמי על דרך זה.

מהרי"ל הלכות ערב פסח אות יג

אמר מהר"י סג"ל, איסור מלאכה דערב פסח אין צריך לומר כשחל ערב פסח בשבת, דהא שבת הוא. אכן מי שרוצה להחמיר על עצמו שלא לעשות מלאכה אחר חצות בערב אותו שבת יחמיר משום לא פלוג, והואיל דעיקר האיסור משום שחיטת פסח וחגיגה והם קריבים בשבת, לא שייך לגזור.

בית יוסף יו"ד סי' שצט

כתוב בתשב"ץ... שפעם אחת אירע לאחד יום ששי לימי אבולו בערב פסח, ואמר דכיון שהיה זמן שחיטת פסח ואז בימיהם היו קורין הלל והיה יום טוב, אין אבלות נוהגת בו. ואין לדבר זה ולא לראשון לא סמך ולא ראייה.

רמ"א יו"ד סי' שצט סעי' ג

ובערב פסח מותר בכל אחר חצות, דהיינו מזמן שחיטת הפסח ואילך.

ביאור הגר"א סי' שצט ס"ק ט

ובע"פ כו' - נראה דחשיב כמו מועד, דקרא חשבו בתוך המועדים. וכן מדמי בגמרא פ"ד דפסחים (נ"ה ב') ובפ"ב דמ"ק.

המשנה בפרק רביעי עוסקת בדין עשיית מלאכה בערב הפסח:

מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין.

[פסחים נ.]

מדברי המשנה עולה שמן הדין אסור לעשות מלאכה בערב הפסח מחצות היום, ויש מקומות שנהגו איסור מלאכה מתחילת היום.

טעם האיסור אינו מפורש במשנה, ונחלקו בו הראשונים.

רש"י כותב בביאור המנהג שלא לעשות מלאכה כל היום:

כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו, ושחיטת הפסח, ותיקון מצה לצורך הלילה, דמצוה לטרוח מבעוד יום כדי להסב מהר. [רש"י שם, ד"ה שלא לעשות]

מדברי רש"י עולה שאיסור המלאכה בערב הפסח הוא גזירת חכמים מחשש שהאדם יעסוק במלאכתו וימנע מלקיים את מצוות היום ומלעסוק בהכנות לפסח¹⁴⁵.

לעומתו, תוספות מבארים את טעם האיסור באופן אחר:

אומר ר"י בשם ריב"א, דמפרש בירושלמי מאי שנא ערבי פסחים משאר יום טוב, משום דזמן הפסח מחצות ואילך. ואף יחיד קאמר התם בשאר ימות השנה ביום שמביא קרבן אסור במלאכה. ופריך, אם כן יהא כל היום אסור כמו יחיד שמביא קרבן, ומפרש התם: משום דראוי להקריב משחרית, אבל פסח אינו יכול להקריבו אלא אחר חצות, כדנפקא לן מ'בין הערבים'.

[תוס' שם, ד"ה מקום]

על פי דבריהם, איסור עשיית מלאכה בערב הפסח נובע מהדין שאדם אסור בעשיית מלאכה ביום שהוא מקריב בו קרבן. בשל כך, הואיל וערב הפסח אחר חצות הוא זמן הקרבת קרבן פסח, אסור לעשות בו מלאכה.

הטעמים השונים לאיסור עשיית המלאכה בערב הפסח עומדים ביסוד מחלוקות שונות בדיני האיסור:

א. **תוקף האיסור:** על פי טעמו של רש"י, מקור האיסור בגזירת חכמים. לעומת זאת, תוספות מדייקים מדברי הירושלמי שיש איסור תורה בעשיית מלאכה ביום הקרבת הקרבן¹⁴⁶.

ב. **זמן האיסור:** על פי טעמו של רש"י, האיסור קיים גם בזמן הזה. לעומת זאת, הראשונים הנוקטים בטעמו של הירושלמי נחלקים האם האיסור קיים גם בזמן הזה: בעל המאור [זט:]

¹⁴⁵ כך מבארים הראשונים [מלחמות זט:; ר"ן שם, ד"ה מקום שנהגו; מגיד משנה הל' שביתת יום טוב פ"ח ה"ז] את שיטתו, אולם החק יעקב [סי' תסח ס"ק א] והצל"ח [נ. רש"י ד"ה שלא לעשות] טוענים שדברי רש"י אמורים כטעם למנהג שלא לעשות מלאכה בכל היום בלבד, וגם לשיטתו טעם האיסור לעשות מלאכה לאחר חצות הוא משום שזהו זמן הקרבת הפסח (כשיטת הירושלמי דלהלן).

¹⁴⁶ אמנם, הר"ן [זט:; ד"ה מקום] כותב: "ואפשר דמדרבנן היא ואסמכין ליה אקראי". [ונראה שגם לשיטת תוספות, בזמן הזה שלא מקריבים קרבן פסח, איסור עשיית מלאכה הוא מדרבנן בלבד].

נוקט שהאיסור נוהג בזמן המקדש בלבד, ואילו תוספות [שם] והר"ן [טז: ד"ה מקום] נוקטים שהאיסור קיים גם בזמן הזה¹⁴⁷.

ג. **איסור עשיית מלאכה בערב פסח שחל בשבת:** המהר"ל [הל' ערב פסח אות יג] כותב שמעיקר הדין אין איסור בעשיית מלאכה בערב שבת לאחר חצות, הואיל ואין זה זמן הקרבת הקרבן. החק יעקב [תסח, א] והביאור הלכה [שם] כותבים שדבריו מבוססים על שיטת תוספות, אך לשיטת רש"י יש לאסור מלאכה בערב שבת מדינא, הואיל וכל צורכי הפסח נעשים בו.

מדברי הרמב"ם עולה שיטה שלישית בעניין זה. הרמב"ם מביא איסור זה בהלכות שביתת יום טוב:

אסור לעשות מלאכה בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כמו ערבי שבתות, וכל העושה מלאכה בהן אינו רואה סימן ברכה לעולם, וגוערין בו ומבטלין אותו בעל כרחו אבל אין מכין אותו מכת מרדות ואין צריך לומר שאין מנדין אותו. חוץ מערב הפסח אחר חצות שהעושה בו מלאכה אחר חצות מנדין אותו, ואין צריך לומר שמכין אותו מכת מרדות אם לא נדוהו, לפי שיום ארבעה עשר בניסן אינו כשאר ערבי ימים טובים מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן. לפיכך יום ארבעה עשר בניסן אסור בעשיית מלאכה מדברי סופרים כמו חולו של מועד, והוא קל מחולו של מועד. [הל' שביתת יום טוב פ"ח ה"ז-יח]

מבואר בדברי הרמב"ם שערב פסח אסור במלאכה מדברי סופרים מחמת הקרבת קרבן החגיגה ושחיטת הפסח הנעשות בו. מדברים אלו משתמע שהרמב"ם הולך בשיטת התוספות, שהאיסור הוא חלק מהדין הכללי שאסור לאדם לעשות מלאכה ביום בו הוא מקריב קרבן¹⁴⁸. אמנם, הבנה זו נסתרת מדברי הרמב"ם בהלכות כלי המקדש:

ומהו קרבן העצים, זמן קבוע היה למשפחות משפחות לצאת ליערים להביא עצים למערכה, ויום שיגיע לבני משפחה זו להביא העצים היו מקריבין עולות נדבה וזהו קרבן העצים והיה להם כמו יום טוב, ואסורין בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה, ודבר זה מנהג. אפילו יחיד שהתנדב עצים או גזרים במערכה אסור באותו היום בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה, ודבר זה מנהג. [הל' כלי המקדש פ"ו ה"ט-י]

הרמב"ם מגדיר את איסור עשיית מלאכה ביום הקרבת הקרבן כמנהג, וזאת בניגוד לאיסור עשיית מלאכה בערב הפסח, אותו מגדיר הרמב"ם כאיסור מדברי סופרים¹⁴⁹. נראה מכך כי לשיטתו איסור עשיית מלאכה בערב הפסח הוא דין עצמאי: העובדה שזהו יום "שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן" מלמדת שהוא נחשב ליום מועד, ובשל כך – בדומה לחול המועד – הוא אסור בעשיית מלאכה מפאת קדושת המועד¹⁵⁰.

הבנה זו מפורשת בדברי הפני יהושע:

ולאחר חצות פשיטא טובא דאיסור גמור הוא, והיינו משום דכתיב בפרשת אמור 'אלה מועדי ה' וסמך ליה 'בחדש הראשון בארבעה עשר בין הערבים פסח לה', ואם כן משמע דמהאי שעתא ד"ד לאחר חצות איקרי מועד, והיינו לענין איסור עשיית מלאכה כחולו של מועד אי מדאורייתא או מדרבנן. [פני יהושע נ. ד"ה מקום שנהגו]

¹⁴⁷ הר"ן [שם] מבאר את טעם האיסור בזמן הזה: "דכיון שנאסר, אף על פי שבטל טעם איסורא לא בטיל עד שיעמוד בית דין ויתיר, שכל דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתיר". [אמנם, לכאורה טעם זה מתאים לשיטתו שהאיסור הוא מדרבנן ולא לשיטת תוספות שהאיסור הוא מדאורייתא; עי' צ"ח [נ. בא"ד ונראה] העומד על כך, וע"ע מצפה איתן [שם] הטוען שלשיטתם האיסור בזמן הזה הוא מגזירה שמא יבנה בית המקדש ויהיו רגילים לעשות מלאכה בערב פסח. וייתכן שיש לבאר באופן אחר, כי העובדה שזהו יום הקרבת קרבן פסח מגדירה אותו כיום טוב, ולכן דינו כיום טוב גם בזמן הזה (ייתכן שלדברים אלו מכון האור זרוע [הל' אבלות סי' תלב], אם כי דבריו משובשים)].

¹⁴⁸ וכן כותב המגיד משנה [שם, ה"ז].

¹⁴⁹ עי' משנה למלך [הל' כלי המקדש, שם] העומד על קושי זה.

¹⁵⁰ נראה להגדיר, שלפי תוספות הקרבת הקרבן בערב הפסח היא סיבה לאיסור עשיית מלאכה, ואילו לפי הרמב"ם הקרבת הקרבן בערב הפסח היא סימן לכך שהוא יום מועד.

לדברי הפני יהושע, י"ד בניסן הוא יום מועד, ואיסור המלאכה הקיים בו נובע מחמת קדושת המועד.

מחלוקת זו בטעם איסור עשיית מלאכה בערב הפסח, האם היא נובעת מחמת הקרבת הקרבן (ולשיטת רש"י – מחמת הכנת צרכי החג הנעשות ביום זה) או משום שיום זה נחשב ליום מועד, משקפת מחלוקת עקרונית במעמדו של י"ד בניסן: האם הוא יום מועד, או שהוא רק יום שחיטת הפסח.

למחלוקת זו יש השלכה על דין אבלות בערב הפסח. הבית יוסף מביא את דברי התשב"ץ שאבלות אינה נוהגת בערב הפסח:

וכתב עוד, שפעם אחת אירע לאחד יום ששי לימי אבלו בערב פסח, ואמר דכיון שהיה זמן שחיטת פסח ואז בימיהם היו קורין הלל והיה יום טוב, אין אבלות נוהגת בו.

[ב"י י"ד סי' שצט]

הבית יוסף חולק על דבריו בתוקף:

ואין לדבר זה... לא סמך ולא ראיה.

[שם]¹⁵¹

נראה כי שיטת הבית יוסף, שדין ערב פסח לעניין אבלות כדין שאר ערבי ימים טובים, מבוססת על ההבנה ש"ד בניסן אינו יום מועד מצד עצמו, ולכן אין סיבה שהאבלות לא תנהג בו. לעומת זאת, הגר"א מבאר את טעמה של השיטה שאבלות אינה נוהגת בערב הפסח:

נראה דחשיב כמו מועד, דקרא חשבו בתוך המועדים. [ביאור הגר"א שם, ס"ק ט]

מבואר בדברי הגר"א ש"ד בניסן הוא יום מועד, ומטעם זה אבלות אינה נוהגת בו גם בזמן הזה, על אף שאיננו זוכים להקריב בו את הפסח.

בשלהי הדברים נעיר, כי מההבנה ש"ד בניסן הוא יום מועד עולה הבחנה בין שני חגים שונים: חג הפסח וחג המצות¹⁵². חגים אלו נבדלים זה מזה בזמנם ובמהותם. זמנו של חג הפסח הוא מחצות יום י"ד עד חצות ליל ט"ו, ואילו זמנו של חג המצות הוא מט"ו בניסן עד כ"א בו. כמו כן, חג הפסח הוא חג הברית המציין את הכניסה בברית ה'. חג המצות, לעומת זאת, הוא חג הגאולה, המזכיר ומציין את היציאה מתחת סבלות מצרים לחירות עולם.

קביעה זו, כי חג הפסח הוא חג הברית, דורשת עיון מעמיק במהותו של קרבן פסח. בעזרת ה' נעסוק בכך בשיעורים הבאים באופן יסודי.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

¹⁵¹ הרמ"א [דרכי משה שם, אות ד; הגהות הרמ"א שם, ג] פוסק כשיטת התשב"ץ להלכה.

¹⁵² עי' בדברי הרב מרדכי ברויאר בספרו 'פרקי מקראות' [פרק שישי עמ' 51-93] עוסק בעניין זה בהרחבה מרובה.

יסודות קרבן פסח

שיעור ראשון

פסח מצרים – האם נחשב קרבן?

מקורות

- א. שמות פרק יב פס' א-כח
- ב. תוספתא פסחים פ"ח ה"ז
- ג. ירושלמי פסחים פ"ט ה"ה "אית תניי תני... ושתי מזוזות; [קרבן העדה על אתר]
- ד. גמ' פסחים צו. "בעי רבי זירא... מידי אחרינא לא הוה"
- ה. מאירי שם, ד"ה פסח מצרים; פסקי רי"ד, שם "בעי רבי זירא... להקטירן"
- ו. גמ' מנחות פב.: "דתניא רבי אליעזר... ואימורין לגבי מזבח"
- ז. שו"ת חתם סופר יו"ד סי' רלה "מ"ש מ"ו הפלאה... רבינו הפלאה זצ"ל"

תוספתא פסחים פ"ח ה"ז

אלו דברים שבין פסח מצרים לפסח דורות... פסח מצרים לא היה טעון דמים וחלבים לגבי מזבח, מה שאין כן בפסח דורות.

תלמוד ירושלמי פסחים פ"ט ה"ה

אית תניי תני דוקים ותבלולים פוסלין בו, אית תניי תני אין דוקים ותבלולים פוסלין בו. מאן דאמר דוקים ותבלולים פוסלין בו נחא, דכתיב 'שה תמים', מאן דאמר אין דוקים ותבלולים פוסלין בו מה מקיים 'שה תמים', אפילו בקרבנות בני נח אינו. לא כן אמר רבי יסא: פשט רבי לעזר לחבריה 'מכל החי מכל בשר' – שיהו שלמין באיבריהן. תמן יש מהן למזבח, ברם הכא אין מהם למזבח. רבי חונה בשם רבי ירמיה: מכיון שכתוב בה כפרה כקדשים כמי שיש מהם למזבח. ותני כן, שלשה מזבחות היו לאבותינו במצרים משקוף ושתי מזוזות.

בית הבחירה למאירי פסחים צו. ד"ה פסח מצרים

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

פסקי רי"ד פסחים צו.

בעי רבי זירא אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו - פירוש, שלא הוזכר בו מזבח. אמר ליה אביי: ומן לימא לן דלא שויסקי עבדונהו. פירוש, צלויין בשפור, ואכלו אותן כיון שלא נצטוו להקטירן.

מה שכתב מורי ורבי הפלאה הגאון בפנים חדשות שלו בקרא 'הן נזבח תועבות מצרים לעיניהם' ובפסוק 'גם אתה תתן בידני' ובפסוק 'משכו' שנתעורר עליו הדר"ג נ"י, לפענ"ד לחלק בין הפרקים, דודאי אותן קרבנות שיעדו להקריב לה' ב'ויחוגו לי במדבר' ועליהם אמר פרעה 'זבחו לאלקיכם בארץ', אותן היו קרבנות גבוה ממש ואסור נעבד בעלי חיים אפילו אחר ביטול משום מיאוס לגבוה, והוצרך לומר מדמסרום לישראל לא נעבדו מעולם, אבל פסח מצרים שלא היה מזבח לזרוק דם, על דרך מליצה אמרו רז"ל 'ג' מזבחות היו להם משקוף וב' מזוזות', אבל מזבח לא היה לא לזרוק ולא להקטיר, וכמדומה לי אכלו את החלבים והאימורים בכלל 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', ונהי נעבד לעבודה זרה נאסר להם, אבל אחר ביטול לא שייך מיאוס לגבוה, משום הכי גבי 'משכו' לא הזכיר מורי ורבי זצ"ל אלא ביטול ולא שלא נעבדו כלל, ועמקו מחשבות רבינו הפלאה זצ"ל.

המשנה במסכת זבחים מפרטת בפרק החמישי את סוגי הקרבנות ואת חילוקי הדינים ביניהם. הפרק חותם בדין בכור, מעשר ופסח:

הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים, שחיטתן בכל מקום בעזרה, ודמן טעון מתנה אחת ובלבד שיתן כנגד היסוד. שינה באכילתו, הבכור נאכל לכהנים והמעשר לכל אדם, ונאכלין בכל העיר לכל אדם בכל מאכל לשני ימים ולילה אחד. הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות, ואינו נאכל אלא למנויו, ואינו נאכל אלא צלי. [זבחים פ"ה מ"ח]

מדברי המשנה עולה כי הפסח נכלל במניין הקרבנות, אם כי יש לו מערכת דינים ייחודית. אמנם, עיון בפרשיית "החודש הזה לכם" מעלה קושי על הבנה זו.

בפרשייה זו מצווה התורה על הפסח:

דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה, ויקחו להם איש שה לבית אבת שה לבית. ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשת, איש לפי אכלו תכסו על השה. שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם, מן הכבשים ומן העזים תקחו. והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה, ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים. ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף, על הבתים אשר יאכלו אתו בהם. ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלו. [שמות יב, ג-ח]

בפסוקים אלו מופיעים ארבעה ציוויים: לקחת הפסח, שחיטתו, נתינת דמו על פתח הבית ואכילתו. עם זאת, בולט היעדרם של שני מעשים: זריקת הדם והקטרת האימורים על גבי המזבח. מעשים אלו הם עיקר עבודת הקרבן – העלאת נפש הבהמה והקטרת חלב הבהמה לפני ה'. ואם כן, כיצד ניתן לוותר על עבודות אלו בפסח מצרים?¹⁵³

לכאורה, עולה מכך מסקנה בלתי נמנעת: פסח מצרים אינו קרבן! אמנם, יש לו קרבה מסוימת לעולם הקדשים – ועל כן הפסח דומה לקדשים בדינים מסוימים: עליו להיות תמים [יב, ד] ויש בו דין 'נותר' [שם, י] – אך הוא אינו קרב לה'. בשל כך, לעומת הקרבנות, שעיקרם הוא הזריקה וההקטרה, בפסח מצרים עבודות אלו אינן קיימות, ועיקרם הוא השחיטה והאכילה.

לפי זה, יש להבחין בין פסח מצרים לפסח דורות. דברי המשנה בזבחים דלעיל אמורים לגבי פסח דורות, והוא אכן קרב לה¹⁵⁴. אולם, פסח מצרים אינו קרבן, והוא כלל אינו קרב לה'.

¹⁵³ במבט נוסף על פסוקי פסח מצרים, השאלה מתעוררת במשנה תוקף. התורה מתארת את הציווי על לקחת השה, על שחיטתו ואכילתו, אבל אינה מזכירה כל ייעוד לגבוה. השוואת הפסוקים בספר שמות לפסוקי פרשתנו, פרשת ויקרא, מדגישה את ההבדל. בעוד פרשיית הקרבנות מדגישה את היות הקרבן "לה" או "לפני ה'", פרשיית פסח מצרים אינה מציינת כל ייעוד לשה מלבד אכילתו.

¹⁵⁴ וכפי שדרשו חז"ל [גמ' פסחים סד:]: "רבי יוסי הגלילי אומר: 'את דמם תזרק על המזבח ואת חלבם תקטיר' – דמו לא נאמר אלא דמם, חלבם לא נאמר אלא חלבם; לימד על בכור ומעשר ופסח שהן טעונים מתן דמים ואימורין לגבי מזבח".

מסתבר כי ההבדל העמוק בין פסח מצרים לקרבנות נובע ממגמתם השונה. הקרבנות באים לשם ריצוי וכפרה ולשם "ריח ניחוח". בהתאם לכך, ההקרבה נעשית בדם, בו נעשית הכפרה¹⁵⁵, ובבשר, המוקטר "אשה ריח ניחוח לה". לעומת זאת, פסח מצרים אינו בא לשם כך, אלא הוא מבטא – כפי שביארו חז"ל [מכילתא מסכתא דפסחא פרשה יא] את הציווי "משכו וקחו לכם": "משכו ידיכם מעבודה זרה והדבקו במצוה" – את ההתנתקות המוחלטת מהתרבות המצרית וקבלת עול מלכות שמים. על כן, עיקרו הוא בשחיטת הכבש או העז, לו סגדו מצרים¹⁵⁶, ואכילתו לשם שמים.

הגדרה זו, כי פסח מצרים אינו קרבן, משתמעת מדברי התנאים.

בתוספתא נאמר:

אלו דברים שבין פסח מצרים לפסח דורות... פסח מצרים לא היה טעון דמים וחלבים לגבי מזבח מה שאין כן בפסח דורות.

[תוספתא פסחים פ"ח ה"ז]

וכן מובא בגמ' במנחות:

חזר רבי עקיבא ודנו דין אחר: מה לפסח מצרים שכן אין טעון דמים ואימורין לגבי מזבח, תאמר בפסח דורות שטעון דמים ואימורין לגבי מזבח.

[גמ' מנחות פב.]

מקורות אלו מחזקים הגדרה זו, כי אכן בפסח מצרים אין מתן דמים ואימורים לגבי המזבח, ומכך עולה כי פסח מצרים אינו קרבן.

לעומת מקורות אלו, מדברי הירושלמי עולה תמונה מורכבת יותר. הירושלמי מביא מחלוקת האם 'דוקין ותבלולין' [=מומים בעין] פוסלים בפסח מצרים. הירושלמי מקשה על השיטה המכשירה:

מאן דאמר דקים ותבלולין פוסלין בו ניחא, דכתיב 'שה תמים', מאן דאמר אין דקים ותבלולים פוסלין בו מה מקיים 'שה תמים', אפילו בקרבנות בני נח אינו.

[ירושלמי פסחים פ"ט ה"ה]

הירושלמי מקשה על השיטה המכשירה, ממנה עולה כי הכתוב "שה תמים" בא לפסול מחוסר אבר בלבד, שהרי פסול זה ידוע גם ללא כתוב זה, שכן גם בקרבנות בני נח קיים פסול מחוסר אבר.

הירושלמי מתרץ שאין ללמוד מקרבנות בני נח לפסח מצרים:

תמן יש מהן למזבח, ברם הכא אין מהם למזבח.

[שם]

לפי תירוץ זה, בקרבנות בני נח מחוסר אבר פסול הואיל והם עולים על המזבח, אך פסח מצרים, הואיל ואינו עולה על גבי המזבח, אין מקום לפסול מחוסר אבר ללא הכתוב "שה תמים". מתירץ זה משתמע – כעולה מדברי התנאים דלעיל – כי פסח מצרים כלל אינו קרבן, ולכן יש צורך לפסוק מיוחד כדי לפסול מחוסר אבר.

אמנם, הירושלמי ממשיך ומביא שיטה שונה:

רבי חונה בשם רבי ירמיה: מכיון שכתוב בה כפרה בקדשים כמי שיש מהם למזבח. ותני כן, שלש מזבחות היו לאבותינו במצרים משקוף ושתי מזוזות.

[שם]

לפי שיטה זו, גם בפסח מצרים הייתה זריקת הדם על גבי המזבח, שכן המשקוף ושתי המזוזות תפקדו כמזבחות, עליהן ניתן דם הקרבן. נראה כי שיטה זו מתמודדת באופן אחר עם הקושי בו פתחנו את דברינו: כיצד ייתכן שבפסח מצרים לא היו עבודות ההקרבה המרכזיות? אנו הסקנו מכך

¹⁵⁵ כדברי הכתוב [ויקרא יז, יא]: "כי נפש הבשר בדם הוא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם, כי הדם הוא בנפש יכפר".

¹⁵⁶ כדברי הכתוב [שמות ח, כב]: "ויאמר משה לא נכון לעשות כן כי תועבת מצרים נזבח לה' אלהינו, הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלנו".

כי פסח מצרים אינו קרבן, אך משיטה זו עולה כי גם פסח מצרים הוא קרבן, ובשל כך היא נזקקת לחדש כי נתינת הדם על המשקוף ושתי המזוזות נחשבת לנתינת הדם על גבי המזבח.

תפיסה זו, כי פסח מצרים נחשב גם הוא לקרבן, המופיעה בירושלמי כשנויה במחלוקת, מופיעה בסוגיית הבבלי כתפיסה בלעדית.

הגמ' מביאה את שאלתו של רבי זירא:

בעי רבי זירא: אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו. [פסחים צו.]

שאלתו מבוססת על ההנחה כי גם עבודות ההקרבה אמורות להתקיים גם בפסח מצרים. בשל כך פשוט לרבי זירא כי בפסח מצרים הייתה הקטרה, וכל שאלתו היא היכן נעשית ההקטרה.

אביי עונה לרבי זירא:

אמר ליה אביי: ומאן לימא לן דלא שויסקי עבוד. ועוד, הא תנא רב יוסף: שלושה מזבחות היו שם, על המשקוף ועל שתי המזוזות, ותו מידי אחרינא לא הוה. [שם]

הראשונים נחלקו בביאור תשובתו של אביי. המאירי [ד"ה פסח מצרים] כותב, כי אביי מקיים את הנחתו הבסיסית של רבי זירא כי בפסח מצרים הייתה הקטרה, אך לדבריו הקטרה זו נעשתה שלא על גבי המזבח: "ויראה מכאן שצלאום בשיפוד ושרפום לשם גבוה". לעומתו, רבנו חננאל [שם] והרי"ד [פסקי הרי"ד, שם] סבורים כי אביי חולק על הנחתו של רבי זירא מיסודה, ולשיטתו כלל לא הייתה הקטרה בפסח מצרים, אלא האימורים נאכלו עם יתר בשר הפסח¹⁵⁷.

כך או כך, דיונם של האמוראים בסוגיית הבבלי עוסק בהקטרה בלבד, והם אינם דנים כלל בזריקת הדם. טעם הדבר מפורש בסוגיה, המביאה כעיקרון מוסכם את הברייתא: "שלושה מזבחות היו שם, על המשקוף ועל שתי המזוזות". מבואר, כי הסוגיה נוקטת בפשטות שזריקת הדם על גבי המזבח התקיימה בנתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות. ואם כן, סוגיה זו נוקטת כי גם פסח מצרים הינו קרבן.

הבנה זו נראית כהולמת את העולה מן הסוגיה. עם זאת, החתם סופר [י"ד סי' רלה] טוען כי דברי הברייתא דלעיל: "שלושה מזבחות היו שם" וכו', נאמרו "על דרך מליצה". לפי דבריו, גם סוגיה זו מודה שפסח מצרים אינו קרבן, ולא הייתה בו לא זריקה ולא הקטרה.

לסיכום: ישנן שתי גישות בהבנת טיבו של פסח מצרים. לפי גישה אחת, פסח מצרים אינו קרבן, והראיה לכך שאין בו זריקה והקטרה. לפי גישה שנייה, פסח מצרים נחשב כקרבן, ועל כן יש למצוא כיצד מתקיימת עבודתו. מבין גישות אלו עולה מחלוקת בהבנת נתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות, האם יש להקבילה לזריקת הדם על גבי המזבח. בנוסף, מדברי הירושלמי עולה כי תתכן נפקא מינה בין הגישות, בדין הכשר פסח שיש בו מום שאינו חסרון אבר.

דברים אלו אמורים לגבי פסח מצרים. לגבי פסח דורות, אין חולק שהוא נחשב כקרבן. עם זאת, ייתכן ומהותו של פסח מצרים משליכה גם על פסח דורות. נעסוק בכך בעזרת ה' בשיעור הבא.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

¹⁵⁷ לפי שיטה זו, בפסח מצרים הייתה זריקת דם ללא הקטרת האימורים. ייתכן ויש ללמוד מכאן כי הדם בסיסי יותר במעשה ההקרבה מאשר האימורים. ניתן לבאר, כי ההבדל נובע מכך שהנתינה על גבי המזבח לכפרה היא מקומו של הטבעי של הדם, נפשה של הבהמה, ואילו החלב הוא החלק המובחר בבשר הניתן כמתת מאת האדם לגבוה.

יסודות קרבן פסח

שיעור שני

פסח דורות – היחס בינו לשאר הקרבנות

מקורות

א. משנה פסחים סד.

ב. גמ' פסחים סד:–סה. "כהן הקרוב... עולה טעונה יסוד"

ג. משנה זבחים פ"ה מ"ח; פירוש המשנה לרמב"ם, שם

ד. משנה פסחים פ"ז מ"ד

ה. רש"י כתב יד מנחות צב: ד"ה קרבנו

ו. אור שמח הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א

ז. העמק דבר דברים טז, ג ד"ה למען תזכור

פירוש המשנה לרמב"ם זבחים פ"ה מ"ח

דע כי מה שאמרתי בהקדמת דברי במסכתא זו, שלמים או דומיהן, לא נתכוונתי אלא לשלשה קרבנות אלו כלומר הבכור והמעשר והפסח, לפי שהם דומים לשלמים במקום השחיטה, ובהקטרת אמורין, ובמקומות האכילה, ושהאוכלין זכרים ונקבות ועבדים, ושהם כולם קדשים קלים, ובזמן אכילתן, מלבד הפסח שנתבאר בכתוב. ושמא יקשה מקשה ויאמר מדוע לא אמרת מיני הקרבנות שבעה ותמנה שלשת אלה נוסף על החטאת והעולה והאשם והשלמים, הנה זה לא יתכן בחלוקה, כי אותם ארבעת הסוגים חוזר חיוב כל אחד מהם ליחיד במצבים שונים, ויש שהצבור חייב בהם בזמנים שונים, מה שאין כן אלו. ועוד שלא מנה הכתוב אלא סוגים אלו בלבד והם אשר קבע להם תורות והוא אמרו זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים, ואמר אחרי כן אשר צוה ה' וכו'. הרי אין שם קרבן זולת אלו.

רש"י כתב יד מנחות צב: ד"ה קרבנו

קרבנו - שלוש קרבנות כתיבי בסמיכה בשלמים בויקרא, קרבנו שבא לשום ריצוי ודורון ולא בכור ומעשר ופסח שאינן באים לריצוי אלא חובה הם עליו ולא לכפרה.

אור שמח הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א

אולם נתבונן בהא דאמר פ"ק דברכות דף ט' ע"א ר' אליעזר אומר בערב אתה זובח, וכבוא השמש אתה אוכל, מועד צאתך ממצרים אתה שורף, וזה פלא, דהא אין שורפין קדשים ביום טוב. ופירש"י, כלומר בבוקר הוא נותר, שהגיע זמן שריפה כו', וכמה דחוק טובא, כיון דנאסר באכילה מחצות תו מאי הוסיף זמן אור הבוקר, מאי נפ"מ שאינו נשרף מחמת לילה או שאינו נשרף מחמת יום טוב. וכן קשה טובא לראב"ע דאמר לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר, וצ"ל לא תעשו דבר שיבוא לידי נותר עד הבוקר. וזה דחוק טובא.

לכן נראה לנו לפרש כך, דהנה קרבן פסח חלוק בדינו מדין כל הקרבנות, דכל קרבנות מצוה לאוכלן, אבל אינה מצוה על הקרקפתא דגברי, אלא שיהיו נאכלין ולא יבאו לידי נותר, אבל הפסח מצוה שכל אחד יאכל כזית, ואם אינו אוכל כזית אינו ראוי להימנות על הפסח, וצריך להאכל במצה ומרור, ופסח מצרים היה בו עוד דינים, שנאכל בחפזון. וא"כ גלי קרא דאינו נאכל בדין תורת פסח רק עד חצות, אבל אחר חצות נאכל עד הבוקר, אבל לא בתורת פסח, שעיקרו אינו אלא לאכילה, רק כמו תודה ושלמים וכי"ב, ואם נאכל אחר חצות בטל מצות אכילת פסח, והוי כשאר קרבן הנאכל, שאין מצוה בבעלים דוקא, אלא שיאכל מי שהוא מבני החבורה, ולזה מועיל הגזירה שוה,

שזה פרט מפרטי הפסח, אבל קרא אמר שלא תותירו ממנו עד בוקר, דעד הבוקר יכול לאכול כל הלילה, כמו תודה, וזמן שריפה חל כשיגיע זמן בוקר, שאז אינו נאכל כלל, ולכן מועד צאתך ממצרים אתה שורף, פירוש שאז אינו נאכל כלל, ונקרא נותר, והאוכלו בכרת, וכן אם יחשוב אדם לאוכלו אחר חצות אינו מתפגל, כיון דזמן אכילה קרבן אחר אית לי' עד הבוקר, ורק אם מחשב לאוכלו אחר אור הבקר הוי פיגול. וזה נכון.

העמק דבר דברים טז, ג ד"ה למען תזכור

ומי שבא לארץ ישראל כמו שהיה במשך נ"ד שנה אחר חורבן בית שני עד שחרש רופוס את ההיכל והרס את המזבח, שבזה המשך היו אסורים להקריב כל הקרבנות שכתוב בהו ריח ניחוח, כדכתיב בספר ויקרא כ"ו ל"א: 'והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם', היינו אפילו בזמן שאפשר להקריב שיהיה המזבח מכל מקום קיים, לא יהיה לריח ניחוח, וממילא אסור להקריב, כדתנן סוף פרק ד' דובחים, דבעינן שיהא הקרבן לשם ריח ולשם ניחוח, והנה בכל הקרבנות כתיב ריח ניחוח, אפילו בחטאת כתיב ויקרא ד' ל"א, ובבכור כתיב בפרשת קרח, ומעשר בהמה איתקש בכ"ד לבכור, זולת פסח שאינו קרב לריח ניחוח, משום הכי קרב אחר החורבן כל זמן שהיה המזבח קיים.

בשיעור שעבר דנו בטיבו של פסח מצרים. עמדנו על כך שלא מופיעה בו הקרבה על גבי המזבח, וראינו שתי גישות בביאור הדבר: לפי גישה אחת – הדבר מלמד כי פסח מצרים אינו קרבן, ולפי גישה שנייה – גם פסח מצרים הוא קרבן, ויש למצוא כיצד התקיימה בו ההקרבה.

דברים אלו אמורים לגבי פסח מצרים, אך פסח דורות קרב על גבי המזבח ככל הקרבנות. כן מבואר במשנה במסכת פסחים¹⁵⁸:

שחט ישראל וקיבל הכהן... כהן הקרוב אצל המזבח זורקו זריקה אחת כנגד היסוד... קרעו והוציא אימוריו, נתנו במגיס והקטירן על גבי המזבח. [סד.]

והגמ' לומדת דבר זה מדרשה:

דתניא, רבי יוסי הגלילי אומר: 'את דמם תזרק על המזבח ואת חלבם תקטיר' – דמו לא נאמר אלא דמם, חלבו לא נאמר אלא חלבם; לימד על בכור ומעשר ופסח שהן טעונים מתן דמים ואימורין לגבי מזבח. [סד.]

מוסכם אם כן כי פסח דורות הוא קרבן.

מדברים אלו עולה כי פסח דורות שונה במהותו מפסח מצרים: פסח מצרים אינו קרב לה' וכלל אינו נחשב קרבן, ואילו פסח דורות קרב לפני ה' ובכך הוא דומה לשאר הקרבנות.

על אף האמור, ישנן הלכות ייחודיות לפסח המבדילות בינו לבין שאר הקרבנות. חלק מהלכות אלו מופיעות במשנה במסכת זבחים:

הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים... שינה באכילתו, הבכור נאכל לכהנים והמעשר לכל אדם, ונאכלין בכל העיר לכל אדם בכל מאכל לשני ימים ולילה אחד. הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות, ואינו נאכל אלא למנויו, ואינו נאכל אלא צלי. [זבחים נו.]

עדיין ניתן לטעון כי אין בהלכות אלו בכדי לבדל את פסח משאר הקרבנות. לכל אחד מסוגי הקרבנות (עולה, חטאת, שלמים וכו') ישנן הלכות ומאפיינים הייחודיים לו, וכך גם לפסח ישנן הלכותיו הייחודיות לו. כך, על אף דינו החריגים, הפסח מהווה חלק ממערכת הקרבנות.

¹⁵⁸ וכן מבואר במשנה במסכת זבחים [פ"ה מ"ח]: "הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים, שחיטתן בכל מקום בעזרה, ודמן טעון מתנה אחת, ובלבד שיתן כנגד היסוד".

לפי הצעה זו, הפסח הינו סוג קרבן בפני עצמו בתוך מערכת הקרבנות. אולם, הרמב"ם בהקדמתו למסכת זבחים קובע בנחרצות כי יש ארבעה סוגי קרבנות בלבד:

וסוגי הקרבנות ארבעה, והם: העולה והחטאת והאשם והשלמים ודומיהם. ואין בתורתנו שום קרבן לא קרבן יחיד ולא קרבן צבור זולת אחד מארבעת סוגים אלו או כולם.

[הקדמת הרמב"ם למסכת זבחים]

לאור תפיסתו זו, הרמב"ם טוען כי קרבן פסח הינו סוג של קרבן שלמים¹⁵⁹:

דע כי מה שאמרתי בהקדמת דברי במסכתא זו, שלמים או דומיהן, לא נתכוונתי אלא לשלשה קרבנות אלו כלומר הבכור והמעשר והפסח, לפי שהם דומים לשלמים במקום השחיטה, ובהקטרת אמורין, ובמקומות האכילה, ושהאוכלין זכרים ונקבות ועבדים, ושהם כולם קדשים קלים, ובזמן אכילתן, מלבד הפסח שנתבאר בכתוב¹⁶⁰. [פיה"מ זבחים פ"ה מ"ח]

ניתן עדיין לטעון – וכן משתמע מלשון הרמב"ם – כי הפסח הוא סוג של קרבן שלמים, אלא שקרבן שלמים כולל בתוכו תתי סוגים בעלי דינים שונים וייחודיים. אולם מדברי האור שמח עולה שיטה שונה בעניין זה. האור שמח מחדש כי על אף שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות¹⁶¹, ניתן לאוכלו עד הבוקר בתורת שלמים:

לכן נראה לנו לפרש כך, דהנה קרבן פסח חלוק בדינו מדין כל הקרבנות, דכל קרבנות מצוה לאוכלן, אבל אינה מצוה על הקרקפתא דגברי, אלא שיהיו נאכלין ולא יבאו לידי נותר, אבל הפסח מצוה שכל אחד יאכל כזית, ואם אינו אוכל כזית אינו ראוי להימנות על הפסח, וצריך להאכל במצה ומרור, ופסח מצרים היה בו עוד דינים, שנאכל בחפזון. ואם כן גלי קרא דאינו נאכל בדין תורת פסח רק עד חצות, אבל אחר חצות נאכל עד הבוקר, אבל לא בתורת פסח, שעיקרו אינו אלא לאכילה, רק כמו תודה ושלמים וכיוצא בזה, ואם נאכל אחר חצות בטל מצות אכילת פסח, והוי כשאר קרבן הנאכל, שאין מצוה בבעלים דוקא, אלא שיאכל מי שהוא מבני החבורה. [אור שמח הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א]

מדברי האור שמח עולה כי הפסח הוא בעל זהות כפולה: הוא גם 'קרבן' וגם 'פסח'¹⁶². מצד זהותו כקרבן הוא קרבן שלמים, אך הגדרתו כפסח מקנה לו דינים ייחודיים. על בסיס הבנה זו מחדש האור שמח, כי תתכן מציאות בה הפסח יאכל כשלמים בלבד¹⁶³.

עד כה עלו שתי הבנות בביאור טיבו של הפסח:

- א. הפסח הוא סוג קרבן בפני עצמו בתוך מערכת הקרבנות.
- ב. הפסח הוא בעל אופי כפול: גם קרבן שלמים וגם 'פסח'.

הבנות אלו התבססו על ההשוואה בין הפסח לשאר הקרבנות. אולם, ניתן להבין כי על אף שפסח דורות קרב על גבי המזבח, יש הבדל עקרוני בינו לבין שאר הקרבנות. הקרבנות באים לשם ריצוי וכפרה ולשם "ריח ניחוח", ואילו לגבי פסח אומרת המשנה, כי בשונה משאר הקרבנות שאינם נאכלים כאשר באים בטומאה, פסח הבא בטומאה נאכל:

הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. [משנה עו:]

¹⁵⁹ הקשר בין שלמים לפסח עולה מדין 'מותר הפסח' הקרב שלמים, ואכמ"ל.

¹⁶⁰ הרמב"ם מוסיף ומבאר כי ההכרח בקביעה זו.

¹⁶¹ לשיטת רבי אלעזר בן עזריה, המובאת בגמ' בברכות [ט.], בפסחים [קכ:] ובזבחים [נז.].

¹⁶² דברים אלו מסתברים יותר לפי ההבנה שפסח מצרים אינו קרבן. בהתאם לכך, הגדרת פסח דורות כקרבן באה כתוספת להגדרתו הבסיסית כפסח, הגדרה שאינה שייכת למערכת הקרבנות.

¹⁶³ הזכר יצחק [ח"א סי' מג] מבאר על פי עיקרון זה את דיני 'מותר הפסח', ואכמ"ל.

המשנה מגדירה כי האכילה היא עיקרו של הפסח. משתמע מכך, כי על אף שהפסח קרב על גבי המזבח, ההקרבה היא כעין תנאי בעלמא, ועיקרו של הפסח אינו ההקרבה אלא האכילה¹⁶⁴.

יש לתמוך הבנה זו בדברי רש"י, המבאר מדוע בבכור, מעשר ופסח אין סמיכה:

שלושה קרבנות כתיבי בסמיכה בשלמים בויקרא, קרבנו שבא לשום ריצוי ודורון ולא בכור מעשר ופסח שאינן באים לריצוי, אלא חובה הם עליו ולא לכפרה.

[רש"י כתב יד מנחות צב. ד"ה קרבנו]

מבואר בדברי רש"י, כי פסח אינו בא לשם ריצוי וכפרה¹⁶⁵. ואם כן, לשיטתו קיים הבדל בין פסח לשאר הקרבנות¹⁶⁶.

דברים מפורשים בעניין זה מופיעים בדברי הנצי"ב, הטוען כי בשונה משאר הקרבנות, קרבן פסח אינו קרב "לריח ניחוח", ולכן הוא הקרבן היחיד שניתן להקריבו בתקופת הגלות:

שבזה המשך היו אסורים להקריב כל קרבנות שכתוב בהם ריח ניחוח, כדכתיב בספר ויקרא כ"ו ל"א 'והשמותי את מקדשיכם ולא אריח ריח ניחוחכם', היינו אפילו בזמן שאפשר להקריב שיהא המזבח מכל מקום קיים, לא יהיה לריח ניחוח וממילא אסור להקריב... והנה בכל הקרבנות כתיב ריח ניחוח... זולת פסח שאינו קרב לריח ניחוח, משום הכי קרב אחר החורבן כל זמן שהיה המזבח קיים.

[העמק דבר דברים טז, ג ד"ה למען תזכור]

לפי דברים אלו, על אף ההבדלים המעשיים בין פסח דורות לפסח מצרים, פסח דורות דומה במהותו לפסח מצרים ולא לשאר הקרבנות: הוא אינו בא לא לשם ריצוי וכפרה ולא לשם "ריח ניחוח", אלא לשם אכילה בלבד, בדומה לפסח מצרים¹⁶⁷.

הבנה זו בטיבו של הפסח דורשת עיון נוסף: אכילה זו – על שום מה? בעזרת ה' נעסוק בכך בשיעור הבא.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

¹⁶⁴ ייתכן וניתן להבין את דברי המשנה באופן מתון יותר, כי כוונתה לשלול את מקומה של ההקרבה אלא להעצים את מקומה של האכילה. אולם, תוס' [זבחים זבחים צט: ד"ה אמר] כותבים: "ונראה לפרש, כיון דעיקר פסח לא בא אלא לאכילה, כדתנן פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה שעיקרו לא בא אלא לאכילה, הלכך לא חיישינן ביה לאינינות בזמן הקרבה אלא בזמן אכילה". מדברי תוס' עולה כי פסח בא לשם אכילה בלבד. [סמך להבנה זו משיטת הרמב"ם [ספר המצוות מ"ע נה-נו; הל' קרבן פסח פ"א ה"א, פ"ח ה"א], המונה בקרבן פסח כמצוה את השחיטה ואת האכילה, וזאת בניגוד לשאר הקרבנות, בהם מונה את העבודה כמצוה].

¹⁶⁵ לעומת דברי רש"י, הרמב"ן [כתובות לב. סוד"ה שכן] כותב: "ופסח כיון דאיכא הרצאת דמים מכפר הוא, וצריך עיון ובדיקה".

¹⁶⁶ אין כאן המקום לדון בגדר בכור ומעשר.

¹⁶⁷ לפי זה יש לשאול מדוע פסח דורות קרב על גבי המזבח. ייתכן והדבר בא כדי להבדיל בין שחיטת ואכילת הפסח לשחיטת ואכילת חולין. לפי זה, בפסח מצרים, לא היה צורך להקריבו לה' כדי להגדירו כ"זבח פסח הוא לה", אך לדורות הדבר נצרך. [ניתן לבאר באופן נוסף, כי הדבר נובע מחמת החובה לזבוח את הפסח לפני ה' – כדברי הכתוב [דברים טז, ה-ו]: "לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך... כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח" וכו' – ואין מקום לזבוח לפני ה' בהמה שאינה קרבן].

יסודות קרבן פסח

שיעור שלישי

קרבן פסח – הצלה או ברית?

מקורות

א. שמות פרק יב

ב. משנה פסחים קטז.:- "חיי אבותינו במצרים"

ג. משנה פסחים צו.; [גמ' פסחים צו.:- "מנא לן דכתיב... דורות נוהג כל שבעה"]

ד. מלכים ב פרק כג פס' א-כה; דברי הימים ב פרק ל; דברי הימים ב פרק לה פס' א-יח

ה. ספרי פרשת בהעלותך פסקה עא

ו. משך חכמה במדבר ט, ז ד"ה למה נגרע לבלתי

ספרי פרשת בהעלותך פסקה עא

וכי יגור אתך גר ועשה פסח - שומע אני כיון שנתגייר יעשה פסח מיד, תלמוד לומר 'כאזרח', מה אזרח בארבעה עשר אף הגר בארבעה עשר.

משך חכמה במדבר ט, ז ד"ה למה נגרע לבלתי

למה נגרע לבלתי הקריב וכו' בתוך בני ישראל - יתכן דתנא דבי ר' ישמעאל: כל מקום שנאמר 'ביאה' - לאחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר. אם כן לא היו מצווים על הפסח, ומשום הכי לא הקריבוהו כל ימי היותם במדבר. והא דהקריבו בשנה ב' ובגלגל - על פי הדיבור היה, תוספות סוף פרק קמא דקידושין. והטעם שנצטוו נראה: דמצאנו בכמה מקומות שהובדלו מעבודה זרה לעבודת השם יתברך לשמו המיוחד היה על ידי פסח, כמו שמצאנו בחזקיה אחרי שביערו כל הטומאה, והוציאו הנדה והביאו קרבנות לכפר על שגגת עבודה זרה, עשה פסח לה'. [ולכן אמרו "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה'", יכול מיד? - שהוא לטהר מעבודה זרה - תלמוד לומר "כחוקת הפסח וכמשפטו יעשה". וזה נאמר בפסח מדבר הבא לטהר ישראל מחטא של עגל]. כי הפסח מורה על ההשגחה הפרטית, אשר מצוינים בה ישראל מכל העמים, אשר הבדיל בין עמו בני ישראל למצרים, והבדיל בין בכור לאינו בכור. ומורה על היותו בעצמו יתברך, הפועל בלי שום אמצעי ומסוכב, ושלא כהאומרים אשר מסר השגחתו - לרום מעלתו - לכוחות הגלגלים, גרמי השמים אשר הם מנהיגים את הטבע, אשר על זה נוסדו כל דרכי העבודה זרה ועבודתם, כמו שכתב רבינו בפרק ג' מהלכות עכו"ם...

ולכן ביאשיה שטהר את יהודה וירושלים מן האשרים וכו' עשה פסח לה'. ולכן מבואר מה שכתוב 'כי לא נעשה כפסח הזה מימי השופטים', ובדברי הימים: 'מימי שמואל הנביא'. כי להוראה כזו לטהרם מעבודה זרה, שזה בעצם תקפו של עשיית הפסח במצרים, אשר אמר להם 'משכו' מעבודה זרה 'וקחו להם צאן' - לא נעשה מימות השופטים, שלא היה אחרי טעיות כל ישראל בעבודת גילולים, שיבדלו מעבודת גילולים בטהרה גמורה ויעשו פסח כמוהו... ולכן אחרי שעשו ישראל העגל, צוה השי"ת בשנה השנית לעשות הפסח, להרחיקם ולהבדילם ולטהרם מגלולי עו"ג והבליהם. וכן בשנת הארבעים, שטעו לבעל פעור... אז צוה השי"ת לעשות פסח בגלגל אף שהיה קודם כיבוש וחילוק, והבן. ולפי זה, הלא בני לוי, אשר עליהם אמר 'כי שמרו אמרתך' - במצרים ולא עבדו עו"ג בעגל, יתכן לומר כי המה פטורים מן הפסח במדבר, לכן לא היה להם לשאול מדוע לא יעשו פסח. אולם זה אינו, דהא נתבונן, מה שייך לשבט לוי הכיבוש וחילוק, שאינם נוטלים חלק בארץ, 'וה' הוא נחלתו'. הלא המה היו נושאי ארון ה' במדבר ועבודתם בכתף, אשר לא היה זה בארץ. אמנם עם כל זה פטורים בכל מצוות שאינן חובת קרקע שלא נצטוו טרם כיבוש וחילוק [כמו פסח לר' ישמעאל], משום שלא יתכן להבדילם מקהל עדת ישראל, וכל זמן שלא נתחייבו ישראל לא נתחייבו גם הם. וכיון שישראל נצטוו לעשות הפסח - יהיה מאיזה טעם שיהיה מפני שעבדו העגל - בכל זאת שוב גם המה חייבים בפסח, דהוי כמו אחר כיבוש וחילוק לדידהו, שאינם

נוטלים חלק בארץ. וזה שהטמאים היו מישאל ואלצפן, או נושאי ארונו של יוסף - שהיה בשבט לוי במחנה לוייה - אמרו בחכמה 'למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל', שלולא 'בני ישראל', הלא אצלנו כמו אחרי כיבוש וחילוק רק שלא הבדלנו. אולם כי ציוה השי"ת לישראל לעשות הפסח, 'למה נגרע לבלתי הקריב... בתוך בני ישראל' - אף שאינו על כוונה אחת....

ויתכן דאף דגר צריך להביא קרבן עולת העוף, זה דוקא בלא עשה פסח. אבל עשה פסח עם הצבור, סגי בלא קרבן, והוא כאזרח הארץ, ותו אינו צריך להביא את קרבנו, ואוכל אח"כ בקדשים, כמו שישראל אכלו פסח בלא קרבן. ולכן אמר 'וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה', המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו, והיה כאזרח הארץ, פירוש, שמעתה יהיה ככל כשרי ישראל לכל הלכותיו בלא קרבן. ואם כי זה חדש ולא נזכר כלל, רק כן משמע ממשנה סוף פרק האשה, דערל גוי טובל ואוכל פסחו לערב, ולא נזכר קרבן כלל. ועיין מה שכתבתי בספר אור שמח בזה.

בשני השיעורים הקודמים עמדנו על ייחודו של הפסח: לעומת שאר הקרבנות, שעיקרם הוא זריקת הדם והקטרת האימורים על המזבח, עיקרו של הפסח הוא האכילה. את השיעור הקודם חתמנו בשאלה: 'אכילה זו - על שום מה?'. בשיעור זה ננסה לענות על כך ולהעמיק בטיבו של הפסח.

מן הכתובים עולה קשר הדוק בין קרבן פסח לבין ברית המילה:

- א. אלו שתי מצוות העשה היחידות שיש חיוב כרת על ביטולן¹⁶⁸.
- ב. ערל אסור בפסח, וכן מי שעבדיו לא נימולו מנוע מלאכול קרבן פסח¹⁶⁹.
- ג. מיד בשעת הכניסה לארץ בזמן יהושע בני ישראל מלו ועשו פסח¹⁷⁰, ומשמע שיש קשר בין הדברים.

קשר זה מופיע גם בדרשתו המפורסמת של רבי מתיא בן חרש:

מפני מה הקדים הכתוב לקיחתו של פסח לשחיטתו ארבעה ימים? היה רבי מתיא בן חרש אומר: הרי הוא אומר 'ואעבור עליך ואראך והנה עתך דודים'. הגיע שבועתו שנשבע הקדוש ברוך הוא לאברהם שיגאל את בניו ולא היה בידם מצוות שיתעסקו בהם כדי שיגאלו, שנאמר: 'שדים נכוננו ושערך צמח ואת ערום ועריה' וגו' - ערום מכל מצוות. נתן להם הקדוש ברוך הוא שתי מצוות, **דם פסח ודם מילה**, שיתעסקו בהם כדי שיגאלו, שנאמר: 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך' וגו', ואומר: 'גם את בדם בריתך שלחתי אסירך מבור אין מים בו'.

[מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא פרשה ה]

נראה, כי קשר זה מלמד על טיבו של הפסח. המילה היא אות הברית החקוקה בבשרנו, ובדומה לה הפסח הוא זבח הברית. ממקורות שונים בתנ"ך עולה כי ברית כרוכה באכילה: הברית בין יעקב ללבן הייתה מלווה באכילה¹⁷¹, 'ברית האגנות' המוזכרת בסיום פרשת משפטים הייתה מלווה באכילה¹⁷², וכן מפורש בספר תהילים [ג, ה]: "אספו לי חסידי כרתי בריתי על זבח". וכך, אכילת הפסח היא ביטוי לברית בינינו לבין הקדוש ברוך הוא.

חיזוק להבנה זו עולה מהמופעים של קרבן פסח בתנ"ך, דבר שכבר עמד עליו המשך חכמה:

דמציאנו בכמה מקומות שהובדלו מעבודה זרה לעבודת השם יתברך לשמו המיוחד היה על ידי פסח. כמו שמציאנו בחזקיה אחרי שביערו כל הטומאה, והוציאו הנדה והביאו קרבנות

¹⁶⁸ כך מבואר במשנה במסכת כריתות [פ"א מ"א]: "שלושים ושש כריתות בתורה... הפסח והמילה במצוות עשה".
¹⁶⁹ כן מבואר בתורה [שמות יב, מד; שם, מח]: "וכל עבד איש מקנת כסף, ומלתה אתו אז יאכל בו... וכל ערל לא יאכל בו".

¹⁷⁰ כמבואר בספר יהושע [ה, ב-י].
¹⁷¹ "ויזבח יעקב זבח בהר ויקרא לאחיו לאכל לחם, ויאכלו לחם וילינו בהר" [בראשית לא, נד]. [עי' בדברי הרמב"ן [שם, מו]: "ויאכלו שם על הגל - אכלו שם מעט לזכרון, או שהוא דרך הבאים בברית לאכול שניהם מלחם אחד לאהבה ולחברה, ואחרי בואם בשבועה ובברית זבח להם זבח ועשה להם כרה גדולה"].

¹⁷² "ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" [שמות כד, יא]. [כן מבאר החזקוני [שם]: "ויאכלו וישתו - כדרך כורתי ברית"].

לכפר על שגגת עבודה זרה, עשה פסח לה'... ולכן ביאשיה שטהר את יהודה וירושלים מן האשרים וכו' עשה פסח לה'... ולכן אחרי שעשו ישראל העגל, צוה השי"ת בשנה השנית לעשות הפסח, להרחיקם ולהבדילם ולטהרם מגלולי עו"ג והבליהם. וכן בשנת הארבעים, שטעו לבעל פעור ויצמד לבעל פעור, אז צוה השי"ת לעשות פסח בגלגל, אף שהיה קודם כיבוש וחילוק, והבן.

המשך חכמה מראה, כי תמיד קרבן פסח קשור להיבדלות מעבודה זרה וקבלת עול מלכות שמים. הדבר נובע מהיות הפסח זבח הברית, המבטא והמחדש את הקשר בין ישראל לאבינו שבשמים.

המשך חכמה מבאר על פי דבריו הוה אמינא תמוהה המופיעה בספרי:

וכי יגור אתך גר ועשה פסח – שומע אני כיון שנתגייר יעשה פסח מיד, תלמוד לומר 'כאזרח' – מה אזרח בארבעה עשר אף הגר בארבעה עשר. [ספרי פרשת בהעלותך פסקה עא]

הספרי מעלה אפשרות שגר יתחייב לעשות פסח בשעה שנתגייר. המשך חכמה מבאר את טעמה של אפשרות זו על פי דבריו: הואיל והפסח בא לטהר מעבודה זרה, היה מקום לחשוב שכל הבא להתגייר ולהיכנס בברית ה' עליו להקריב קרבן פסח בשעה זו¹⁷³.

הגדרה זו בטיבו של הפסח נראית מוצקה ומשכנעת, אך עיון בפרשיית "החודש הזה לכם" מטיל צל עליה. פרשיית "החודש הזה לכם" היא הפרשייה המפורטת והיסודית העוסקת בפסח, ובה אין זכר להיותו של הפסח זבח הברית: הקשר בין הפסח למילה באיסור אכילת הפסח לערל מופיע בפרשיית "זאת חוקת הפסח" [שמות יב, מג-נ] בלבד, וחויב הכרת על הימנעות מעשיית הפסח מופיע בפרשיית פסח שני [במדבר ט-יד] בלבד. בפרשיית "החודש הזה לכם" קשה למצוא מאפיין ברור של ברית.

יתרה מכך, מפרשיית "החודש הזה לכם" משתמעת הבנה אחרת בטיבו ובמגמתו של הפסח – הפסח בא כדי להציל את ישראל מהמשחית הפוגע במצרים במכת בכורות:

ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה, ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה'. והיה הדם לכם לאת על הבתים אשר אתם שם, וראיתי את הדם ופסחתי עלכם, ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכתי בארץ מצרים.

[שמות יב, יב-יג]

ועבר ה' לנגף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות, ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף. [שם, כג]

ניתן לטעון כי מגמה זו היא ייחודית לפסח מצרים, הנעשה בשעה שהמשחית מכה במצרים, ובשל כך זקוקים ישראל להגנה ולהצלה, אך פסח דורות אינו בא לשם הגנה והצלה אלא לשם ברית. אולם, מפשטות הכתובים נראה לא כך:

ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם. [שם, כד]

מפשטות הכתובים נראה כי אמירתו של משה "ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם" מכוונת כלפי כל דבריו בפרשייה זו [פס' כא-כב]: לקיחת הפסח, שחיטת ונתינת דמו על המשקוף ועל שתי המזוזות. לפי זה, אין כל חילוק בין פסח מצרים לפסח דורות, ואת כל הנעשה במצרים באותה שעה יש לעשות לדורות.

וכן נראה גם מן הנאמר בהמשך פרשייה זו:

¹⁷³ המשך חכמה מציע כי לתפיסה זו יש השלכה גם אליבא דהלכתא: "ויתכן דאף דגר צריך להביא קרבן עולת העוף, זה דוקא בלא עשה פסח. אבל עשה פסח עם הצבור, סגי בלא קרבן, והוא כאזרח הארץ, ותו אינו צריך להביא את קרבנו, ואוכל אח"כ בקדשים, כמו שישראל אכלו פסח בלא קרבן". אמנם חידוש זה אינו פשוט כלל. התורה [במדבר טו, יד] מבואר שקרבן הגר הוא "אשה ריח ניחוח לה", ואילו לדברי הנצי"ב [העמק דבר דברים טז, ג ד"ה למען תזכור] קרבן פסח אינו בא לשם ריח ניחוח.

והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבדה הזאת. והיה כי יאמרו אליכם בניכם, מה העבדה הזאת לכם. ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל... [שם, כה-כז]

בפשטות, שאלתם של הבנים אינה מכוונת כלפי זביחת הפסח ואכילתו, מעשים שאינם שונים באופן בולט משאר הקרבנות, אלא כלפי נתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות. דבר זה בהחלט מתמיה ומעורר שאלה. ועל כך יש להשיב להם, כי מעשה זה בא להזכיר את הצלת ה' אותנו בשעת מכת בכורות¹⁷⁴.

הבנה זו מפורשת בדברי רבן גמליאל:

רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח מצה ומרור. פסח, על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים.

[משנה פסחים קטז]

נמצא, כי מפרשיית "החודש הזה לכם" עולה, כי פסח מצרים בא כדי להציל ולהגן על בני ישראל ממכת בכורות, ופסח דורות בא כדי להזכיר לדורות עולם את אותה הצלה¹⁷⁵.

דברינו, לאור פשטות הכתובים, כי גם בפסח דורות הדם ניתן על המשקוף ועל שתי המזוזות, עומדים בסתירה גמורה לדברי חז"ל:

מה בין פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים מקחו מבעשור וטעון הזאה באגודת אזור על המשקוף ועל שתי המזוזות ונאכל בחפזון בלילה אחד, ופסח דורות נוהג כל שבעה.

[משנה פסחים צו]

מפורש במשנה כי פסח דורות אינו ניתן על המשקוף ועל שתי המזוזות, ונתינה זו אמורה בפסח מצרים בלבד. משתמע מכך כי חז"ל הבחינו בין טעמו של פסח מצרים לטעמו של פסח דורות: פסח מצרים בא לשם הגנה והצלה, ולכן הוא ניתן על המשקוף ועל שתי המזוזות; בפסח דורות טעם זה אינו שייך, ולכן נעשות בו שחיטה ואכילה בלבד.

הבחנה זו בין פסח מצרים לפסח דורות ברורה מסברה, אך היא טעונה ביאור מבחינה פרשנית, שכן, כפי שהתבאר לעיל, מפשטות הכתובים דיניהם וטעמם נראים זהים¹⁷⁶.

נראה כי הבחנתם זו של חז"ל בין פסח מצרים לבין פסח דורות יסודה בהבדל הקיים בין שתי פרשיות הפסח – פרשיית "החודש הזה לכם" ופרשיית "זאת חוקת הפסח"¹⁷⁷. כפי שהתבאר, בפרשיית "החודש הזה לכם" הפסח מוצג כהצלה והגנה, ואילו בפרשיית "זאת חוקת הפסח" הוא מוצג כזבח הברית. אם פרשיית "החודש הזה לכם" הייתה קיימת לבדה, הפסח היה נתפס כבא לשם הגנה והצלה בלבד, ובהתאם לכך היה מתבאר גם פסח דורות. אמנם, הואיל ופרשיית "זאת חוקת הפסח" מלמדת כי הפסח הוא זבח הברית, יש להבין את עניינו של הפסח באופן מעמיק יותר המשלב שני יסודות אלו: ההצלה נובעת מהיותם של ישראל בני בריתו של הקדוש ברוך הוא, וכך המשחית הנוגף במצרים אינו פוגע בהם; ישראל נתונים להשגחתו הישירה של הקדוש ברוך הוא, הפורש עליהם את סוכת שלומו ומציל אותם מכל רע.

לפי דברים אלו, הפסח במהותו הוא זבח הברית, וההצלה היא תוצאה של הברית בין ישראל לקדוש ברוך הוא. בהתאם לכך, פסח דורות משמר את המהות הבסיסית של הפסח: זבח הברית.

¹⁷⁴ האזכור החוזר של הבתים בתשובה זו מחזק את ההבנה כי השאלה היא על טיבה של נתינת הדם על פתחי הבתים.

¹⁷⁵ זוהי גם מגמתה של מצות קידוש הבכורות [שמות יג, יא-טו].

¹⁷⁶ עי' בדברי האבן עזרא [יב, כד]: "רבים חשבו, כי נתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות חיוב לדורות, בעבור כי הדבר הזה סמוך אל לקיחת האזור וטבילתו. ועוד, כי כתוב אחר כן: 'אשר פסח על בתי בני ישראל'. ובדרך הסברה נכון היה לולי קבלת האמת הנגמרת. הנה הנכון, שמלת 'הדבר הזה' שב אל ושחטו הפסח. וטעם שאלת הבנים בראותם כל המשפחה חבורה אחת אוכלים שה תמים ראשו על כרעיו ועל קרבו, ועצם לא תשברו בו, ובן נכר ותושב וערל ושכיר לא יאכל בו. ואין זה המנהג במועדים אחרים". וע"ע בדברי הרמב"ן [שם].

¹⁷⁷ דברים אלו התלבנו יחד עם ידידי ישעיה קליין, ותודתי לו על כך.

מכוח הברית באו ההצלה וההגנה מן המשחית בפסח מצרים. אכילת בשר הפסח שייכת לכריתת הברית בין ישראל לקדוש ברוך הוא, ברית שראשיתה ביציאת מצרים והיא מצוינת בכל שנה.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

יסודות קרבן פסח

שיעור רביעי

חגיגת ארבעה עשר

מקורות

- א. דברים פרק טז פס' א-ח; [דברי הימים ב פרק לה פס' א-יח]
ב. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה ד ד"ה והיה לכם; [אבן עזרא שמות יב, ה]
ג. גמ' פסחים סט: ע. "מתני'... נאכל על השבע"; [גמ' פסחים ע: "תניא יהודה... מן הצאן ומן הבקר"]
ד. רש"י דברים פרק טז פס' ב; תוס' פסחים ע. ד"ה לאו "...הפסח על השבע"; אור זרוע הל' פסחים סי' רלו; מאירי סט: ד"ה אמר המאירי]
ה. רמב"ם הל' קרבן פסח פ"י ה"ב-יג

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה ד

'והיה לכם' - להביא פסח דורות שלא יבוא אלא מן הכשבים ומן העזים, דברי ר' אליעזר. ר' יאשיה אומר: 'תקחו' למה נאמר? לפי שנאמר 'וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר' - 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 'מן הכשבים ומן העזים תקחו', שאין תלמוד לומר 'תקחו', ומה תלמוד לומר 'תקחו'? שלא יביא פסח דורות אלא מן הכשבים ומן העזים, דברי ר' יאשיה. 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. רבי אליעזר אומר: צאן לפסח ובקר לחגיגה. אתה אומר כן, או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח, ומה אני מקיים 'שה תמים' וגו' פסח מצרים, אבל פסח דורות יביא מזה ומזה? תלמוד לומר 'ושמרתם את הדבר הזה לחק לך' - הרי פסח דורות אמור. אם כן מה תלמוד לומר 'וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר' - צאן לפסח ובקר לחגיגה. ר' עקיבא אומר: כתוב אחד אומר 'וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר', וכתוב אחד אומר 'מן הכשבים ומן העזים תקחו', כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? אמרת, זו מידה בתורה, שני כתובים זה כנגד זה וסותרין זה על ידי זה מתקיימין במקומן עד שיבא כתוב שלישי ויכריע ביניהן. תלמוד לומר 'משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח' - צאן לפסח ולא בקר לפסח. ר' ישמעאל אומר: בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. אתה אומר כן, או אינו מדבר אלא בפסח עצמו? כשהוא אומר 'שה תמים זכר', הרי פסח עצמו אמור, ומה ת"ל 'וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר' - בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. רבי אומר: בזבח הבא מן הבקר כמין הצאן הכתוב מדבר, ואי זה זה? זה שלמים. מכאן אמרו מותר שלמים לשלמים ומותר פסח לשלמים.

אבן עזרא שמות פרק יב פס' ה

אמר רבי משה בן עמרם הפרסי, כי השה חיוב פסח מצרים, ובארץ ישראל שה או פר, וראיתו, 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר', שהוא פסח דורות. ולא דיבר נכונה, כי כל פסח דורות הוא זכר לפסח מצרים, ואין ראוי לשנות. רק 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן' - חיוב, ובקר לשלמים לאכול בחג מבושל במים. וכמוהו: 'ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך', אתה - חייב, ובנך ובתך - רשות. והעד, שכתוב בדברי הימים ששחטו יום ארבעה עשר כבשים ופרים, ושם כתוב הכבשים לפסחים, והפרים לשלמים, בשלו אותם בדודים ובסירות, רק לבד הצאן בשלו באש כמשפט.

רש"י דברים פרק טז פס' ב

וזבחת פסח לה' אלהיך צאן - שנאמר מן הכשבים ומן העזים תקחו. ובקר - תזבח לחגיגה. שאם נמנו על הפסח חבורה מרובה מביאים עמו חגיגה כדי שיהא נאכל על השובע, ועוד למדו רבותינו דברים הרבה מפסוק זה.

אור זרוע הל' פסחים סי' רלו

נראה דהכי קיימא לן דחגיגת י"ד אינה אלא מדרבנן, כסתמא דמתני' דפרק אלו דברים דתנן, אימתי מביאין עמו חגיגה בזמן שהוא בחול בטהרה ובמועט פי' בחול, דאע"ג דפסח דחי שבת וטומאה חגיגה הבאה עמו לא דחיא שבת וטומאה. ובמועט שהיה פסח גמר שביעתן ויתחשב להם אכילתן, אבל בזמן שהוא בא בשבת ובטומאה ובמרוכה אין מביאין עמו חגיגה. פירוש במרוכה, שהיתה חבורה מועטת ודי להם בפסח לבדו. ואמרינן בגמ', אמר רב אשי: שמע מינה חגיגת י"ד לאו חובה היא דאי סלקא דעתך חובה היא תיתי בטומאה תיתי במרוכה. ובמועט מאי טעמא אתיא, כדתניא, חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה לפסח כדי שיהא פסח נאכל על השובע.

מאירי פסחים סט: ד"ה אמר המאירי

אמר המאירי, אימתי מביאין עמו חגיגה וכו' – פירוש, כבר ביארנו במס' חגיגה ששלש קרבנות נצטוו ישראל לעשותם בכל רגל ורגל, הראשון עולת ראייה... השני שלמי חגיגה לכבוד החג... השלישי כעין שני ונקרא שלמי שמחה... ומכל מקום חגיגה זו היא הנקראת של חמשה עשר. אבל חגיגה זו הנזכרת במשנתנו אינה ממין זה ואינה חובה אלא רשות, והיא הנקראת חגיגת ארבעה עשר. ואף על פי שעליה נאמר בתורה 'וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר', אינה מצוה לעצמה אלא כדי שיהא הפסח נאכל אכילת שובע, מפני שהפסחים לא היו באים אלא זכר ושה ותמים וכן שנה ולא היו מצויים מהם כל כך, ומתוך כך היו הרבה נמנין על פסח אחד ולא היה מספיק להם לאכילת שובע, ומתוך כך רמזה תורה להקריב שלמי חגיגה שתצטרף עם הפסח עד שיהא הפסח נאכל על השובע, ר"ל אכילת שובע שיהיו שבעים בסוף אכילתו.

בשיעורים הקודמים עסקנו בקרבן פסח כפי שהוא מופיע בפרשת בא. בפרשת ראה הציווי על הפסח מופיע פעם נוספת:

שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלהיך, כי בחדש האביב הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה. וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר, במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם... לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך אשר ה' אלהיך נתן לך. כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח בערב, כבוא השמש מועד צאתך ממצרים. ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו, ופנית בבקר והלכת לאהליך. ששת ימים תאכל מצות, וביום השביעי עצרת לה' אלהיך לא תעשה מלאכה. [דברים טז, א-ח]

בין פרשיות אלו יש מספר הבדלים¹⁷⁸, כאשר המרכזי שבהם הוא המין הכשר לפסח: בפרשת בא נאמר שהפסח קרב "מן הכבשים ומן העזים", ואילו בפרשת ראה נאמר "וזבחת פסח לה' א-להיך צאן ובקר".

ניתן לבאר, כי בעניין זה יש חילוק בין פסח מצרים לפסח דורות: פסח מצרים בא "מן הכבשים ומן העזים" בלבד, ואילו פסח דורות הוא "צאן ובקר". אמנם, במכילתא [מסכתא דפסחא פרשה ד] מובאים דברי התנאים המאריכים לדחות חילוק זה ולהוכיח כי בעניין זה שווה פסח דורות לפסח מצרים, ושניהם אינם באים אלא "מן הכבשים ומן העזים". בשל כך, תנאים רבים (רבי יאשיה, רבי יונתן, רבי אליעזר, רבי עקיבא ורבי ישמעאל) מיישבים את סתירת הפרשיות באופן אחר: "צאן לפסח ובקר לחגיגה"¹⁷⁹.

לכאורה פירוש זה מוציא את הפרשייה בראה מידי פשוטה. בפרשייה זו אין זכר לקרבן חגיגה, ובפשטות היא עוסקת בקרבן פסח בלבד. כך, לכאורה, קשה להלום את דברי חז"ל בפשט הכתובים, והסתירה בין הפרשיות עדיין צריכה יישוב¹⁸⁰.

¹⁷⁸ אחד ההבדלים הוא, שרק בפרשייה זו נאמר שהפסח קרב על גבי המזבח, ואילו בפרשת בא נאמר רק שדמו ניתן על המשקוף ועל שתי המזוזות. בעיקרי העניין נגענו בשני השיעורים הקודמים.

¹⁷⁹ האבן עזרא [שמות יב, ה; דברים טז, ב] מביא ראייה ליישוב זה מן הכתובים בדברי הימים [ב פרק לה פס' ז-יג].

¹⁸⁰ אמנם, עי' אבן עזרא [שם] ורמב"ן [דברים טז, ב] המקיימים את דברי חז"ל בגוף הכתובים.

ההבדל בין שתי הפרשיות אינו רק במין הכשר לפסח, אלא בכל פרשייה הפסח מוצג באופן שונה¹⁸¹: בפרשת בא מוצגים המאפיינים והדינים הייחודיים לפסח, דבר המבדיל אותו משאר הקרבנות¹⁸². בפרשת ראה, לעומת זאת, הפסח מוצג כקרבן המועד, ללא אזכור דינו ומאפייניו הייחודיים.

נראה כי שתי פרשיות אלו משקפות שני היבטים הקיימים בפסח: בפרשת בא הפסח מוצג – כפי שהתבאר בשיעורים הקודמים בהרחבה – כזבח הברית המגן ומציל על בני ישראל מן המשחית. לעומת זאת, בפרשת ראה הפסח מוצג כקרבן חגיגת המועד, הנעשה בלילה בו הוציאנו ה' ממצרים והמציין זאת לדורות עולם:

שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלהיך, כי בחדש האביב הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה... למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך... כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים¹⁸³.

[דברים טז, א-ו]

דברים אלו שופכים אור על דרשת חז"ל דלעיל: "צאן לפסח ובקר לחגיגה". לעיל תמהנו על התאמת דבריהם לפשטות הכתובים, אך כעת מתבאר כי בפרשת ראה הפסח עצמו מוצג כקרבן חגיגה. בשל כך, הואיל ופסח הוא קרבן חגיגה, הנחשב לקרבן שלמים הבא מצאן או מבקר¹⁸⁴, אף הוא בא מצאן ומבקר. אמנם, כאמור, פרשייה זו מציגה רק היבט אחד של הפסח, ובפרשת בא מוצג היבט אחר שלו: זבח ברית, ולפי היבט זה יש להביא את הפסח "מן הכבשים ומן העזים" בלבד. על כן, מבחינה מעשית לא ניתן להביא פסח מבקר, ולכן חז"ל ביארו כי הפרשייה בראה מלמדת על קיומו של קרבן נפרד: חגיגת ארבעה עשר. באופן זה, שתי הפרשיות, המלמדות על פי פשוטן על שני היבטים בפסח, מתקיימות מבחינה מעשית בשני קרבנות שונים: קרבן פסח וקרבן חגיגה.

דברים אלו אמורים בשיטת רוב התנאים. במכילתא מובאת שיטת רבי, המבאר את סתירת הפרשיות באופן אחר:

רבי אומר: בזבח הבא מן הבקר כמין הצאן הכתוב מדבר, ואי זה זה? זה שלמים. מכאן אמרו: מותר שלמים לשלמים ומותר פסח לשלמים.
[מסכתא דפסחא פרשה ד]

לפי רבי, הכתוב "וזבחת פסח לה' א-להיך צאן ובקר", אינו עוסק בחגיגת ארבעה עשר, אלא הוא מלמד את דין 'מותר הפסח'¹⁸⁵. לשיטתו, אין מקור בכתובים לחגיגת ארבעה עשר, ובפשטות לשיטתו אין חובה להביא קרבן זה.

הגמ' מדייקת שיטה זו מדברי המשנה:

אימתי מביא חגיגה עמו, בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט. ובזמן שהוא בא בשבת במרובה ובטומאה אין מביאין עמו חגיגה.
[פסחים סט:]

ומכך מסיק רב אשי:

אמר רב אשי: שמע מינה חגיגת ארבעה עשר לאו חובה היא, דאי סלקא דעתך חובה היא תיתי בשבת ותיתי במרובה ותיתי בטומאה. ובמועט מיהו מאי טעמא אתיא? כדתניא, חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השובע.
[פסחים ע.]

נמצא, כי מעמדה של חגיגת ארבעה עשר שנוי במחלוקת: יש סוברים כי הפרשייה בראה מלמדת על חובה להקריב מלבד הפסח את חגיגת ארבעה עשר. לעומתם, יש המבארים את הפרשייה בראה

¹⁸¹ את עיקרי הדברים למדתי ממאמרו של הרב יהודה ראק: [הפסח וסיפור יציאת מצרים](#).

¹⁸² עמדנו על כך בהרחבה בשני השיעורים הראשונים.

¹⁸³ יש לציין, כי מפשט כתובים אלו משתמע כי שחיטת הפסח נעשית בלילה; זאת בניגוד לנאמר בפרשת בא [יב, ו]: "והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה, ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים".

¹⁸⁴ כמבואר בפרק ד' בספר ויקרא.

¹⁸⁵ שיטה זו מובאת גם בגמ' [פסחים ע:].

באופן אחר, ולשיטתם חגיגת ארבעה עשר אינה חובה, והיא באה לצורך הפסח בלבד: "כדי שיהא פסח נאכל על השובע"¹⁸⁶.

מדברי הרמב"ם עולה הבנה שונה בביאור השיטה כי "חגיגת ארבעה עשר לאו חובה היא". הרמב"ם כותב:

כשמקריבין את הפסח בראשון מקריבין עמו שלמים ביום ארבעה עשר מן הבקר או מן הצאן, גדולים או קטנים, זכרים או נקבות ככל זבחי השלמים, וזו היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר, ועל זה נאמר בתורה 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר'.

[הל' קרבן פסח פ"י ה"ב]

הרמב"ם מביא להלכה את שיטת חז"ל המבארת את הפרשייה בראה כמלמדת על חגיגת ארבעה עשר. עם זאת, הרמב"ם אינו נמנע להביא את דין המשנה דלעיל, כי ישנם מצבים בהם אין מביאים חגיגה:

אימתי מביאין עמו חגיגה זו, בזמן שהוא בא בחול ובטהרה ובמועט, אבל אם חל יום ארבעה עשר להיות בשבת או שבא הפסח בטומאה או שהיו הפסחים מרובים אין מביאין עמו חגיגה, ואין מקריבין אלא הפסחים בלבד. [שם]

והרמב"ם מוסיף וכותב:

חגיגת ארבעה עשר רשות ואינה חובה. [שם, ה"ג]

נמצא כי הרמב"ם אינו רואה סתירה בין הדרשה המלמדת על חגיגת ארבעה עשר לבין הקביעה כי "חגיגת ארבעה עשר רשות ואינה חובה", ומטעם זה היא אינה מובאת "בשבת, במרובה ובטומאה". מכך עולה כי הרמב"ם אינו פוסק להלכה את דברי רב אשי "ובמועט מיהו מאי טעמא אתיא.... כדי שיהא הפסח נאכל על השובע". ולשיטתו, יש קיום עצמאי בעצם הקרבת החגיגה.

הרב יהודה ראק מבאר¹⁸⁷, כי שיטת הרמב"ם בנויה על ההבנה דלעיל, כי שתי הפרשיות מלמדות על שני היבטים הקיימים בפסח: ברית וחגיגה. לשיטתו, כדי לצאת ידי חובה די להביא קרבן פסח, ובו מתקיימים שני היבטים אלו. עם זאת, ראוי ונכון להקדיש לכל היבט קרבן נפרד, וזוהי כעין 'מצוה קיומית'¹⁸⁸. כך, הפסח בא כזבח הברית "מן הכבשים ומן העזים", ולחגיגה מובא קרבן נפרד – "צאן ובקר".

בכך השלמנו את העיסוק בפרשיות הפסח השונות. בעזרת ה' בשיעור הבא נעסוק בדין פסח שני, ונעמוד על טיבו לאור עיסוקנו בפרשיות הפסח השונות.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

¹⁸⁶ לאור דברי הגמ' האלו כותב האור זרוע [הל' פסחים סי' רלו], כי להלכה חגיגת ארבעה עשר אינה אלא מדרבנן, וכעין זה עולה מדברי תוס' [פסחים ע. ד"ה לאו]. אולם, בדברי רש"י [דברים טז, ב ד"ה ובקר] והמאירי [פסחים סט: ד"ה אמר המאירי] מבואר כי גם לשיטה זו הפרשייה בראה עוסקת בחגיגת ארבעה עשר, אלא שהיא אינה מלמדת על חובה אלא על רשות, כדי שהפסח יאכל על השובע.

¹⁸⁷ במאמרו הנ"ל.

¹⁸⁸ לשיטת הרמב"ם, המונח 'רשות' בהקשר זה מתפרש כמצוה קיומית שאינה חובה גמורה.

יסודות קרבן פסח

שיעור חמישי

פסח שני

מקורות

- א. במדבר פרק ט פס' א-יד
- ב. גמ' פסחים צה. "מתני'... ואין אומרים הלל"
- ג. ירושלמי פסחים פ"ט ה"ג
- ד. ספר החינוך מצוה שפ
- ה. צל"ח מסכת ברכות לז: ד"ה ליקט מכולן
- ו. שו"ת חתם סופר או"ח סי' קמ

תלמוד ירושלמי פסחים פ"ט ה"ג

אי מה זה טעון חגיגה אף זה טעון חגיגה? אמר ר' זעירא: 'כליל התקדש חג' - את שהוא טעון הלל טעון חגיגה, את שאינו טעון הלל אינו טעון חגיגה.

ספר החינוך מצוה שפ

שיעשה פסח שני בארבעה עשר באייר כל מי שלא יכול לעשות פסח ראשון בארבעה עשר בניסן...

משרשי המצוה, לפי שמצות הפסח הוא אות חזק וברור לכל רואי השמש בחידוש העולם, כי אז בעת ההיא עשה עמנו האל ברוך הוא נסים ונפלאות גדולות ושינה טבע העולם לעיני עמים רבים, וראו כל עמי הארץ כי השגחתו ויכלתו בתחתונים, ואז בעת ההיא האמינו הכל, ויאמינו כל הבאים אחריהם לעולם באמת, שהוא ברוך הוא ברא העולם יש מאין בעת שרצה, והוא העת הידוע, ואף על פי שבריאת היש מן האין הוא דבר נמנע מדרך הטבע, כי כמו כן נמנע לבקוע מצולות ים עד עבור בתוכו עם כבד ביבשה וישובו למקומן, ולהחיות עם גדול ורב ארבעים שנה מלחם היורד מן השמים יום יום, ויתר האותות והמופתים שעשה לנו בעת ההיא שכולן נתחדשו בהפך הטבעים. וענין חידוש העולם הוא העמוד החזק באמונתנו ובתורתנו, כי למאמיני הקדמות אין תורה וחלק לעולם הבא עם ישראל. ידוע הדבר, אין להאריך במפורסם. על כן היה מרצונו ברוך הוא לזכות במצוה זו הנכבדת כל איש מישראל ואל יעכבהו אונס וריחוק מקום מעשותה, כי אם יקרהו עון שנאנס בחדש הראשון ולא זכה בה עם הקודמין יעשה אותה בחדש השני. ולפי שהוא יסוד גדול בדת, הגיע החיוב גם כן אף על הגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני, וכן קטן שהגדיל בין שני הפסחים, שחייבין לעשות פסח שני.

מדיני המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה בפסחים פרק מי שהיה טמא: מה בין ראשון לשני, הראשון חמץ אסור בבל יראה ובבל ימצא, והשני חמץ ומצה עמו בבית, והשני אינו נוהג אלא יום אחד ואין שם יום טוב ואיסור מלאכה, והראשון טעון הלל באכילתו והשני אין טעון הלל באכילתו, וזה וזה טעונין הלל בעשיתו. ושניהם נאכלין צלי על מצות ומרורים, שבפירוש נאמר בכתוב כן. ושניהם דוחין את השבת, ובשניהם אין מותרין ולא שוברין עצם, שבפירוש הזהיר הכתוב גם בזה בלא תותירו ועצם לא ישברו בו.

ואם תשאל בני, ולמה לא ישוו שניהם בכל דבר, שהרי בפירוש נאמר כאן בפסח שני ככל חקת הפסח יעשו אתו, דע כי כבר עוררו אותנו חכמים זכרונם לברכה בזה וביארו בפרק מי שהיה טמא, שבמצוות שבגופו של פסח הכתוב מדבר, כגון לאוכלו על מצות ומרורים, ושלא להשאיר ממנו, ושלא לשבור בו עצם כמו שפירשנו. ולמדנו לומר כן מאשר פירש הכתוב כאן בפסח שני קצת מדיניו, ואילו היה שווה לגמרי עם הראשון יאמר ככל חקת הפסח וגו' ודיו. וכן אמרו שם מה עצם מיוחד שבגופו אף כל וכו'.

צל"ח מסכת ברכות לז: ד"ה ליקט מכולן

ואציעה הוצעה אחת הנלע"ד דבר חדש אשר לא ראיתי שדברו בו הקדמונים, והוא הלכתא למשיחא, כשנזכה לעשות הפסח כהלכתו ויזדמן טמא או מי שהיה בדרך רחוקה ויעשה פסח שני ויאכלנו על מצת ומרורים, אם כל פרטי תנאיה הצריכים במצה של ליל חג המצות צריכים ג"כ במצה הבאה עם פסח שני, כגון שלא תהיה מצה עשירה ושתהא נאכלת בכל מושבות ובאנינות ושימור דוקא לשם מצת מצוה. ואומר אני שאינה צריכה כלום מכל תנאים הללו, ודי שתהא מצה משומרת מחימוץ, דבפסח שני עצמו אי לאו דכתיב ככל חוקת הפסח לא הוי מצרכין ביה כל פרטי הפסח, ובמצה של פסח שני לא כתיב ככל חוקת המצה. ותדע דלרב יוסף בדף ל"ח ע"ב דמפרש טעם של חלת תודה ורקיקי נזיר מקרא דשבעת ימים מצות תאכלו בעינן מצה הנאכלת לשבעת הימים, ואטו שייך בפסח שני מצה לשבעת ימים, וכי היכי דלרב יוסף לא אימעט מצה של פסח שני הוא הדין כל הני דאימעוטי לכל הפרטים כולהו במצה של חג הפסח כתיבי ולא במצה של פסח שני. ועוד דמלחם עוני שדרשינן למעוטי מצה עשירה לר' עקיבא, ומודה ר' עקיבא דקרינן עוני ודריש ליה שעונין עליו דברים הרבה כדאמרין בדף ל"ו ע"א, ואטו במצה שעם פסח שני בט"ו באייר עונין עליו דברים, וכי יש ספור הגדה באייר, והגדת לבנך ביום ההוא כתיב, וא"כ כי היכי דהקרי שקורין עוני לא קאי על שני, ה"נ הכתוב דכתיב עני למעוטי מצה עשירה ג"כ לא קאי על שני, וכמו כן כל הפרטים לכל התנאים לכל מר כדאית ליה כולהו במצה של חג כתיבי...

אבל באמת לבי נוקפי לחלק בפרטי המצה בין פסח ראשון לפסח שני, דא"כ גם אנן נימא שאדם יוצא ידי חובתו בפסח שני של כל שאר מיני דגן אף שאינו מחמשת המינים, שהרי הא דאין יוצאין רק בחמשת המינים ילפינן בפסחים דף ל"ה ע"א מקרא דלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דבעינן דברים הבאים לידי חימוץ, והאי קרא במצה של חג המצות מיירי. ועוד אם נימא דבאמת יוצאים בפסח שני בכל מיני דגן, א"כ איך הוכיח אביי מדיוצאין ידי מצה מברכין עליו המוציא, ופי' רש"י [ד"ה כזית] דהתם לחם בעינן דכתיב לחם עוני וכו'. והרי לחם עוני בפסח ראשון כתיב. אלא ודאי דעל מצות ומרורים דכתיב בשני אהדריה לכלליה לכל דין מצות בראשון.

שו"ת חתם סופר או"ח סי' קמ

בפרשת בא [י"ב ח'] בפסח ראשון כתיב 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו', ובפרשת בהעלותך [ט' י"א] בפסח שני כתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. וההפך קל להבין, בפסח ראשון איכא מצות עשה באכילת פסח בפני עצמו ובאכילת מצה בפני עצמו אך מרור אינו מצות עשה בפני עצמו אלא טפל לפסח, על כן כתיב מצות עשה של אכילה על שניהם, פסח ומצה, ואמר על מרורים יאכלו שני אלו, נמצא כתיב אכילה בפסח ובמצה ולא במרור. אמנם בפסח שני גם המצה טפלה לפסח, ומי שאינו אוכל פסח שני אינו אוכל מצה, על כן כתוב 'על מצות ומרורים יאכלוהו' לפסח ולא כתיב אכילה אלא אפסח ולא אמצה ומרור.

בפרשת בהעלותך מתוארת עשיית הפסח במדבר בשנה השנייה וטענת האנשים הטמאים שהיו מנועים מלעשות את הפסח:

ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, ויקרבו לפני משה ולפני אהרן ביום ההוא. ויאמרו האנשים ההמה אליו אנחנו טמאים לנפש אדם, למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במעדו בתוך בני ישראל. [במדבר ט, ו-ז]

ה' השיב להם שהמנוע מלעשות את פסח ראשון במועדו, יעשה את הפסח חודש לאחר מכן:

וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל לאמר, איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדירתכם ועשה פסח לה'. בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אתו על מצות ומרורים יאכלוהו. לא ישאירו ממנו עד בקר ועצם לא ישברו בו ככל חקת הפסח יעשו אותו. [שם, ט-יב]

דין זה, כי יש אפשרות לעשות את הפסח שלא במועדו, טעון ביאור. לכאורה, הפסח קשור במהותו למועד היציאה ממצרים, ואם כן מה מקום יש לעשייתו במועד אחר? יתרה מכך, בפשטות מצוות הפסח היא חלק מחובות המועד, והיא 'מצות עשה שהזמן גרמא', ואם כן כיצד ניתן לקיים חובה זו שלא בזמנה?

ניתן להבין כי זוהי אכן הלכה ייחודית שאין לה אח ורע בשאר דיני התורה. הפסח הוא אכן חובת המועד, ואף על פי כן התורה מאפשרת לקיימו במועד אחר. מסתבר להבין החרגה זו כנובעת מחשיבותו וחיוניותו של הפסח, בשלהן נדרש שלא יהיה ולו אחד שלא יעשה את הפסח.

הבנה זו משתמעת מדברי ספר החינוך:

משרשי המצוה, לפי שמצות הפסח הוא אות חזק וברור לכל רואי השמש בחידוש העולם... על כן היה מרצונו ברוך הוא לזכות במצוה זו הנכבדת כל איש מישראל ואל יעכבהו אונס וריחוק מקום מעשותה, כי אם יקרהו עון שנאנס בחדש הראשון ולא זכה בה עם הקודמין יעשה אותה בחודש השני.¹⁸⁹

הרב מרדכי ברויאר [במאמרו 'חג הפסח' בספר 'פרקי מקראות'] מבאר את טיבו של פסח שני באופן אחר. לדבריו, האפשרות לעשות את הפסח שלא במועדו נובעת ממהותו של הפסח: פסח ביסודו אינו חובת המועד אלא **זבח הברית**¹⁸⁹. בשל כך, הפסח ביסודו אינו מוגבל לתאריך מסוים¹⁹⁰, ולכן מי שנמנע מלעשותו במועדו יכול לעשותו במועד אחר.

שתי דרכים אלו בהבנת יסוד דין פסח שני, משליכות על הבנת חילוקי הדינים בין פסח ראשון לפסח שני.

התורה משווה בין פסח ראשון לפסח שני:

...ככל חקת הפסח יעשו אתו.¹⁹¹ [שם, יב]

עם זאת, במשנה מבואר כי השוואה זו אינה מלאה:

מה בין פסח הראשון לשני? הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא, והשני מצה וחמץ עמו בבית. הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו. זה וזה טעון הלל בעשייתו, ונאכלין צלי על מצה ומרורים, ודוחין את השבת.¹⁹² [משנה צה.]

הגמ' מביאה ברייתא המגדירה כי רק המצוות שבגופו של הפסח מתקיימות בפסח שני:

תנו רבנן, 'ככל חקת הפסח יעשו אתו' – במצוה שבגופו הכתוב מדבר. [פסחים צה.]

לפי דרכו של ספר החינוך יש לבאר, כי הואיל ואין זה מועדו המקורי של הפסח, הפסח אינו מתקיים באופן מלא. בשל כך, יש לעשות את הפסח עם ה'מצוות שבגופו' בלבד, ללא ההלכות הנלוות לו. לעומת זאת, לפי דרכו של הרב ברויאר, בפסח שני מתקיימים רק הדינים שאינם נובעים מחמת המועד. בשל כך, ה'מצוות שבגופו', הואיל והן חלק מ**זבח הברית**, מתקיימות גם בפסח שני. לעומתם, הדינים האחרים, הנובעים מחמת מועד היציאה ממצרים, מתקיימות בפסח ראשון בלבד.

יש להטעים את הדברים על פי דברינו בשיעור שעבר, על האופי השונה של הפסח בפרשת בא ובפרשת ראה ועל שני היבטיו של הפסח העולים מפרשיות אלו: זבח הברית וקרבת חגיגה. לאור דברים אלו יש להגדיר, כי ההיבט של זבח הברית יכול להתקיים גם שלא במועד מסוים, ואילו ההיבט של קרבת חגיגה שייך דווקא ב"מועד צאתך ממצרים". לפי זה, בפסח שני מתקיים ההיבט של זבח הברית בלבד, ללא ההיבט של החגיגה.

הבנה זו מאירה את דברי הגמ' במקור הדין שפסח שני אינו טעון הלל באכילתו:

מנא הני מילי? אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: אמר קרא, 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' – לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל.

[פסחים צה.]

נראה כי דברי הגמ' מושתתים על ההבחנה בין דיני הפסח לדיני המועד. לאור הבחנה זו קובעת הגמ' כי ההלל הוא דין במועד, ולכן אינו שייך בפסח שני.

¹⁸⁹ הגדרה זו במהותו של הפסח התבארה בשיעורים הקודמים.

¹⁹⁰ חיזוק לכך מדברי הספרי [פרשת בהעלותך פסקה עא] הנזקק לדרשה ללמד שגר שנתגייר אינו עושה פסח בשעת הגיור, ללא קשר למועד היציאה ממצרים.

הירושלמי מוסיף ולומד ממקור זה, "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", כי פסח שני אינו מלווה בקרבן חגיגה:

אי מה זה טעון חגיגה אף זה טעון חגיגה? אמר רבי זעירא: 'כליל התקדש חג' – את שהוא טעון הלל טעון חגיגה, את שאינו טעון הלל אינו טעון חגיגה. [משנה קטז:]

נראה כי אף דברי הירושלמי מושתתים על ההבחנה בין דיני הפסח לבין דיני המועד: דיני הפסח קיימים גם בפסח שני, אך דיני המועד נוהגים בפסח ראשון בלבד. בשל כך, חגיגה, הבאה ב"מועד צאתך ממצרים", אינה שייכת בפסח שני.

הבחנה זו בין דיני המועד לדיני הפסח מבארת יפה את חילוקי הדינים בין פסח ראשון לפסח שני, אך לפי זה יש לתמוה מדוע פסח שני נאכל על מצות ומרורים, והרי לכאורה המצה והמרור הם מדיני המועד, שכן הם באים להזכיר את השעבוד והגאולה, כדברי רבן גמליאל:

מצה על שום שנגאלו אבותינו במצרים, מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים. [משנה פסחים פ"י מ"ה]

נראה שהתשובה לכך היא שעל אף דברי רבן גמליאל, מצה ומרור ביסודם הם באים כחלק מאכילת הפסח, ולכן הם שייכים גם בפסח שני.

לגבי מרור הדברים נראים פשוטים, שכן מרור בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, ומכאן כי המרור ביסודו בא כחלק מאכילת הפסח. לגבי מצה הדברים מורכבים יותר, שכן חיוב מצה מדאורייתא קיים גם בזמן הזה, ואם כן בהכרח שיש לו קיום עצמאי, וקיום זה הוא מדיני המועד. אמנם, ישנם אחרונים הטוענים כי במצה שני דינים שונים: היא באה גם כחלק מחובת אכילת הפסח וגם כחובה עצמאית¹⁹¹. לפי דבריהם, בפסח שני מתקיים במצה הדין הראשון בלבד – היא באה כחלק מחובת אכילת הפסח, אך אין בה חובה עצמאית.

על יסוד דברים אלו מעיר כבר החתם סופר:

בפסח ראשון איכא מצות עשה באכילת פסח בפני עצמו ובאכילת מצה בפני עצמו אך מרור אינו מצות עשה בפני עצמו אלא טפל לפסח... אמנם בפסח שני גם המצה טפלה לפסח, ומי שאינו אוכל פסח שני אינו אוכל מצה. [שו"ת חתם סופר או"ח סי' קמ]

יש אחרונים הטוענים כי אף לדינא קיימים חילוקים בין המצה הכשרה בפסח ראשון למצה הכשרה בפסח שני. הצ"ח [ברכות לז: ד"ה ליקט מכולן] מעלה אפשרות שבפסח שני אין צורך בלחם עוני ובמצה שמורה. הצ"ח עצמו חוזר בו מהצעה זו, אך אחרונים אחרים [לבוש מרדכי זבחים סי' טו; משאת משה פסחים סי' קמג] מקיימים אותה על בסיס ההבחנה דלעיל: הלכות אלו נובעות מהחובה העצמאית של אכילת המצה, אך בפסח שני חובה זו אינה קיימת, ואכילת המצה באה כחלק מחובת אכילת הפסח בלבד, ולכן דינים אלו אינם קיימים בה¹⁹².

לסיכום: באפשרות לעשות פסח שני יש חידוש גדול. חידוש זה ניתן להתבאר בשני אופנים: כחריגה מהכללים הרגילים מחמת חשיבותו של הפסח, או כנובע מכך שהפסח במהותו אינו קרבן המועד אלא זבח הברית. בדברינו בשיעור הקודם התבאר כי זהו רק היבט אחד של הפסח, אך בפרשת ראה הפסח מוצג כחגיגת המועד. לפי זה, בפסח שני יש קיום רק של ההיבט של הברית ולא של ההיבט של החגיגה. הגדרה זו מבארת היטב את חילוקי הדינים בין פסח ראשון לפסח שני.

¹⁹¹ עי' חידושי הגר"ח על הש"ס [פסחים קכ. – 'בעניין כזית באכילת מרור'], זכר יצחק [סי' פ אות ב], לבוש מרדכי [זבחים סי' טו], חזון איש [מועד סי' קכד לדף קטו. ד"ה אמרו] ומשאת משה [פסחים סי' קמג].

¹⁹² השפת אמת [פסחים צט: ד"ה מאי אריא] טוען על פי הבחנה זו בין חיוב מצה בפסח ראשון לחיוב מצה בפסח שני, כי בפסח שני אין איסור אכילה סמוך למנוחה כדי שהמצה תאכל בתיאבון.

ייתכן ויש חילוק נוסף בין פסח ראשון לפסח שני: לפסח ראשון יש אופי ציבורי, ואילו פסח שני מיועד ליחידים שלא עשו את הפסח במועדו. הדברים תלויים בהבנת טיבו של הפסח: האם הוא קרבן יחיד או קרבן ציבור? נדון בכך בעזרת ה' בשיעור הבא.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

יסודות קרבן פסח

שיעור שישי

קרבן פסח – קרבן יחיד או קרבן ציבור?

מקורות

- א. משנה פסחים סד.; תוס' רי"ד פסחים סד: ד"ה ננעלו
- ב. משנה תמורה יד.; תוספתא תמורה פ"א ה"ז
- ג. פירוש המשנה לרמב"ם תמורה פ"ב מ"א; [גמ' יומא נ. "ותיפוק ליה... ואפילו בציבור"]
- ד. תוספתא פסחים פ"ד ה"א; גמ' פסחים סו. "תנו רבנן... בפסח דוחה את השבת"
- ה. פירוש המשנה לרמב"ם פתיחה למסכת זבחים "ואחרי כן אומר..."
- ו. ספורנו שמות פרק יב פס' כו-כז
- ז. שו"ת זרע אברהם (לרבי מנחם זמבא הי"ד) סוף סי' ד

תוס' רי"ד פסחים סד: ד"ה ננעלו

ותוקעין בשחיתתו שגם הפסח קרבן ציבור היא וטעון תקיעה.

תוספתא תמורה פ"א ה"ז

קרבנות ציבור דוחה את השבת ואת הטומאה, קרבנות יחיד אינם דוחים לא השבת ולא הטומאה, דברי ר' יהודה. אמר לו ר' יעקב: מצינו בחביתי כהן משיח ופר יום הכפורים והפסח שהן קרבנות יחיד ודוחין את השבת ואת הטומאה, מצינו בפר הבא על כל המצות ושעירי עבודה זרה וחגיגה שקרבנות ציבור ואינם דוחים לא את השבת ולא את הטומאה. כלל אמר ר' יעקב: כל שיש לו זמן קבוע מן התורה ואין יכול ליעשות מערב שבת דוחה את השבת, וכל שאין לו זמן קבוע מן התורה ויכול ליעשות מערב שבת אין דוחה את השבת.

פירוש המשנה לרמב"ם תמורה פ"ב מ"א

אם זכור אתה כל מה שהקדמתי בהקדמת סדר זה יובנו לך כל הדברים הללו. וכבר ידעת את הכלל הידוע עבר זמנו בטל קרבנו, לפיכך אין חל על הציבור חובת אחריות הקרבנות כלומר התמידין והמוספין, וכך כל דבר שקבוע לו זמן אין חייבין באחריותו והוא דוחה את השבת ואת הטומאה, כגון אם היו רוב הכהנים טמאים הרי אלו מקריבין את הקרבנות בטומאה כמו שבארנו בשביעי דפסחים. והטעם שאמר ר' מאיר טעם נכון כללי ואין חולק בכך.

תוספתא פסחים פ"ד ה"א

פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, שאלו את הלל הזקן: פסח מהו שידחה את השבת? אמר להם: וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת, הרבה משלוש מאות פסחים יש לנו בשנה ודוחין את השבת. חברו עליו כל העזרה, אמר להם: תמיד קרבן ציבור ופסח קרבן ציבור, מה תמיד קרבן ציבור ודוחה את השבת אף פסח קרבן ציבור דוחה את השבת. דבר אחר, נאמר בתמיד 'מועדו' ונאמר בפסח 'מועדו', מה תמיד שנאמר בו 'מועדו' דוחה את השבת, אף פסח שנאמר בו 'מועדו' דוחה את השבת.

פירוש המשנה לרמב"ם, הקדמה למסכת זבחים

ואחרי כן אומר. כי הקרבנות נחלקים באופן אחר לארבעה סוגים, קרבן ציבור, וקרבן יחיד, וקרבן ציבור כעין קרבן יחיד, וקרבן יחיד כעין קרבן ציבור... והסוג הרביעי קרבן יחיד כעין קרבן ציבור. והוא קרבן פסח ששוחט כל אדם ביום ארבעה עשר בניסן כמו שנתבאר בפסחים. וכן פר החטאת ואיל העולה שמקריב כהן גדול ביום צום כפור, ופר זה נקרא פר יום הכפורים והוא שבו נאמר בזאת יבוא אהרן אל הקדש, וכבר נתבאר סדר הדבר ביוםא, ומפורש בתורה שריפת פר זה. אבל דמיון סוג זה לקרבן ציבור לפי שהוא דוחה את השבת ואת הטומאה כמו קרבן ציבור, לפי שהכלל אצלנו כל קרבן שקבוע לו זמן דוחה את השבת ואת הטומאה, וכל שאין קבוע לו זמן אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה. ואל תטען החגיגה, לפי שיכול הוא להקריבה כל שבעת הימים, וכן עצרת יש לה תשלומין כל שבעה כמו שנתבאר בחגיגה, ולפיכך אינה דוחה לא את השבת ולא את הטומאה.

ספורנו שמות פרק יב פס' כו-כו

מה העבודה הזאת לכם - שאינה ביום מקרא קדש כשאר הקרבנות, ולא תוך זמן שאר הקרבנות שהוא מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים, ולמה לא יספיק קרבן אחד לכל ישראל כמו בשאר קרבנות ציבור:

זבח פסח הוא - זה הזבח נעשה בשביל הפסיחה שהיתה עתידה להעשות בחצי הלילה של אחריו, ומפני שאין זבח בלילה הוצרך לעשותו בזה הזמן הנמשך אחר הלילה של אחריו בענין הקרבנות. והוצרך כל אחד להקריב כי הנס נעשה לכל יחיד בפני עצמו ולא לציבור בכלל.

שו"ת זרע אברהם (לרבי מנחם זמבא הי"ד) סוף סי' ד

ראיתי במכילתא (פ' בא) פרשה ה': 'מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד שכולן יוצאין בו ידי חובה, תלמוד לומר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל', ע"כ. ומובא בקידושין (מב א) בלשון אחר: 'מנין אתה אומר שכל ישראל יוצאין בפסח אחד, תלמוד לומר ושחטו', ובפירש"י ז"ל דסבר אין אכילת פסחים מעכבת, אולם לשון המכילתא משמע דאם יש להם, שפיר אכילה מעכבת, רק דאמר שאם אין להם אלא פסח אחד יוצאין בו. ומצאתי בפירוש ברורי המדות שהוכיח מכמה דוכתי דשיטת המכילתא דאכילת פסחים מעכבא, וביאר הכוונה דאין אין להם לישראל אלא פסח אחד יוצאין בו בלי אכילה, דהוי אז כקרבנות ציבור הבאין בטומאה שאין נאכלין, אבל היכא דאפשר אכילה מעכבא, עכ"ד. וזה צ"ע, דהא משנה מפורשת בפסחים (עו ב) ה' דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה חוץ מפסח משום דעיקרו לאכילה. והיה נראה מתוך לשונו, דכמו דיש חובת ציבור בתמידין ומוספין, והיינו שכל הציבור ביחד מביאין קרבן אחד, כן יש חובת ציבור בפסח שכל הציבור יביאו פסח, ועוד יש בפסח יתר על זה חובת כל יחיד כדי שיקיים האכילה, ומ"מ לא מצינו שיהיה חיוב להביא פסח אחד לכל הציבור ביחד לבד הפסחים שמביאין כל א' וא' משום דכיון דפסח אתיא בכנופיא והוי כמו קרבן ציבור כיומא (נא א) יוצאין הציבור בזה. ובפסח ציבור לחודיה לא יצאו, שהרי יש חיוב מיוחד לקיים מצות אכילה דבחיוב היחיד האכילה מעכבא, וזו כוונת המכילתא לפי דבריו, דאם אין להם רק פסח א' אזי יש חיוב מצד חובת הציבור וחובת הציבור מתקיים אף בלי אכילה ככל קרבנות ציבור דאין אכילה מעכבא, והנה זה חדש למאוד שיהי' חובת ציבור בפסח, והיה ניחא לפי"ז הא דיומא (נא א) ונוהג בציבור כביחיד דפריך הש"ס ונוקמה בפסח, ותמהו תוס' ישנים שהרי בפסח לא שייך ונוהג בציבור כביחיד, ולפי הנ"ל הדברים כפשטן, דיש פסח ציבור ופסח יחיד. ואולם מהא דתוספתא פסחים פרק ד הל' יא גבי פסח דדוחה שבת 'ולא פסח ציבור אלא פסח יחיד', דנראה מדברי התוס' יומא (נא א) [ד"ה דוחה] דהכוונה דאם אין הציבור עושין הפסח כגון שרובן זבין ורק היחיד עושה ג"כ דוחה שבת ובט"א חגיגה (ט א) מסתפק בזה והם דברי התוס' והתוספתא. ואמאי לא פירשו בפשיטות שיש פסח ציבור היכא דליכא רק פסח א' שמקריבין עבור כל הציבור פסח א'. ומוכח דליכא כלל בפסח תורת ציבור. ובחידושי יש לי בזה אריכות דברים, אך יען כי גוף הדבר חדש ולא מחזור אצלי, אשמע מה כ"ת אומר בזה.

אחת החלוקות המרכזיות של הקרבנות השונים היא לקרבנות יחיד וקרבנות ציבור, ולחלוקה זו השלכות הלכתיות שונות¹⁹³. את רוב הקרבנות קל לסווג תחת הגדרות אלו, אך דווקא סיווג קרבן פסח אינו חד משמעי. מחד, קרבן פסח הוא חובה המוטלת על כל יחיד, והקרבן מובא מממונו של כל אחד. מאידך, הקרבת קרבן פסח נעשית באופן פומבי וציבורי:

הפסח נשחט בשלש כתות, שנאמר: 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' - קהל ועדה וישראל. נכנסה כת הראשונה, נתמלאת העזרה, נעלו דלתות העזרה, תקעו הריעו ותקעו... יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שנייה, יצתה שנייה נכנסה שלישית. כמעשה הראשונה כך מעשה השניה והשלישית. קראו את ההלל. [משנה פסחים סד.]

מההלכה שהפסח נשחט בשלוש כתות נראה כי הפסח הוא בעל אופי ציבורי¹⁹⁴. וכן נראה מההלכה שתוקעים בשעת שחיטת הפסח, דבר הנעשה בקרבנות ציבור בלבד¹⁹⁵. ואם כן, שאלת הגדרתו של קרבן פסח, כקרבן יחיד או כקרבן ציבור, טעונה ליבון¹⁹⁶.

במשנה בתמורה נאמר:

יש בקרבנות הציבור מה שאין בקרבנות היחיד, שקרבנות הציבור דוחין את השבת ואת הטומאה, וקרבנות היחיד אינן דוחים לא את השבת ולא את הטומאה. אמר רבי מאיר: והלא חביתי כהן גדול ופר יום הכפורים קרבן יחיד ודוחין את השבת ואת הטומאה, אלא שזמנן קבוע. [משנה תמורה יד.]

מפשטות דברי המשנה עולה מחלוקת תנאים מהו הקריטריון לדחיית שבת וטומאה: לפי תנא קמא – הקריטריון הוא קרבן ציבור, ואילו לפי רבי מאיר – הקריטריון הוא קרבן שזמנו קבוע.

דברי המשנה מובאים ביתר פירוט בתוספתא, ושם מובא כי רבי יעקב – ההולך בשיטת רבי מאיר שבמשנה – מוכיח מקרבן פסח שהקריטריון אינו קרבן ציבור, שכן קרבן פסח דוחה שבת וטומאה על אף שהוא קרבן יחיד:

קרבנות ציבור דוחה את השבת ואת הטומאה, קרבנות יחיד אינם דוחים לא השבת ולא הטומאה, דברי רבי יהודה. אמר לו רבי יעקב: מצינו בחביתי כהן משיח ופר יום הכפורים והפסח שהן קרבנות יחיד ודוחין את השבת ואת הטומאה. [תוספתא תמורה פ"א ה"ז]

בדברי רבי יעקב מבואר כי קרבן פסח הוא קרבן יחיד. מהשיטה החולקת, הסוברת כי קרבן ציבור הוא הדוחה את השבת ואת הטומאה, ניתן להסיק כי פסח הוא קרבן ציבור.

הגדרה זו משתמעת מדברי התוספתא¹⁹⁷:

פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, שאלו את הלל הזקן: פסח מהו שידחה את השבת? אמר להם: וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת, הרבה משלוש מאות פסחים יש לנו בשנה ודוחין את השבת. חברו עליו כל העזרה, אמר להם: תמיד קרבן ציבור ופסח קרבן ציבור, מה תמיד קרבן ציבור ודוחה את השבת אף פסח קרבן ציבור דוחה את השבת. דבר אחר, נאמר בתמיד 'מועדו' ונאמר בפסח 'מועדו', מה תמיד שנאמר בו 'מועדו' דוחה את השבת, אף פסח שנאמר בו 'מועדו' דוחה את השבת. [תוספתא פסחים פ"ד ה"א]

נמצא אם כן, כי שאלתנו שנויה במחלוקת התנאים: יש המגדירים את הפסח כקרבן יחיד, ויש המגדירים אותו כקרבן ציבור.

¹⁹³ השלכות אלו מפורטים במשנה במסכת תמורה [יד].

¹⁹⁴ חיזוק משמעותי לכך מדברי הגמ' [פסחים סד:]: "אמר רבי יצחק: אין הפסח נשחט אלא בג' כתות של שלושים שלושים בני אדם, מאי טעמא, קהל ועדה וישראל".

¹⁹⁵ כן כותב התוס' ר"ד [פסחים סד. ד"ה ננעלו]: "ותוקעין בשחיטתו, שגם הפסח קרבן ציבור היא וטעון תקיעה".

¹⁹⁶ עי' משנה למלך [הל' קרבן פסח פ"א ה"ג] דן בשאלה זו ביחס להקרבת הפסח בבמה קטנה ובבמה גדולה.

¹⁹⁷ וכן מובא בירושלמי [פסחים פ"ו ה"א].

לעומת דברים אלו, מדברי הגמ' ביומא [נ.] משתמע כי רבי יעקב ורבי מאיר אינם באים לחלוק על תנא קמא, אלא לדייק את דבריו¹⁹⁸. וכן כותב הרמב"ם:

והטעם שאמר ר' מאיר טעם נכון כללי ואין חולק בכך. [פירוש המשנה תמורה פ"ב מ"א]

לפי זה, אין חולק על כך שהפסח הוא קרבן יחיד.

ואכן, הגמ' בפסחים מצטטת את תשובתו של הלל, המובאת בתוספתא דלעיל, תוך השמטת האמירה שבדומה לתמיד גם הפסח הוא קרבן ציבור:

אמר להם: וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת, והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת. אמרו לו: מנין לך? אמר להם: נאמר 'מועדו' בפסח ונאמר 'מועדו' בתמיד, מה 'מועדו' האמור בתמיד דוחה את השבת, אף 'מועדו' האמור בפסח דוחה את השבת. [פסחים סו.]

השמטה זו תואמת את העולה מדברי הגמ' ביומא, כי לכולי עלמא פסח הוא קרבן יחיד.

מן האמור עולה, כי מהמקורות השונים עולה מחלוקת בעניין זה, האם הפסח הוא קרבן יחיד או קרבן ציבור.

כפי שפתחנו בתחילת דברינו, בכל אחת מהתפיסות יש קושי. אם פסח הוא קרבן ציבור, יש לבאר את ההבדל בינו לשאר קרבנות ציבור: בכל קרבנות הציבור יש קרבן אחד הבא משל ציבור, ואילו בפסח כל יחיד מביא קרבן נפרד מממונו, ואם כן כיצד ניתן לראות את הפסח כקרבן ציבור? לעומת זאת, אם פסח הוא קרבן יחיד, יש לבאר את אופן שחיטתו הציבורית.

לפי השיטה שהפסח הוא קרבן ציבור, נראה לבאר את החילוק בינו לשאר קרבנות הציבור על פי דברי הספורנו, המבאר כי שאלת הבן "מה העבודה הזאת לכם" היא, בין היתר, מחמת תמיהה זו:

ולמה לא יספיק קרבן אחד לכל ישראל כמו בשאר קרבנות ציבור. [ספורנו שמות יב, כו]

הספורנו מוסיף ומבאר כי תשובתו של האב לבנו, "זבח פסח הוא לה" אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל", באה לתת מענה לתמיהה זו:

והוצרך כל אחד להקריב כי הנס נעשה לכל יחיד בפני עצמו ולא לציבור בכלל. [שם, כז]

מדבריו עולה כי פסח ביסודו הוא קרבן ציבור, ואף על פי כן, הואיל והנס נעשה לכל אחד, כל יחיד צריך להקריב קרבן בפני עצמו.

לשיטה שהפסח הוא קרבן יחיד, נראה לחלק בין זהותו של הפסח לבין אופן הקרבתו. חיוב קרבן פסח מוטל על כל יחיד ויחיד, ולכן הפסח הוא קרבן יחיד, אך יש להביאו במסגרת ציבורית: הפסח צריך לבוא "בכינופיא"¹⁹⁹, בשעה אחת בה כל ישראל מביאים את הפסח. מסתבר והדבר נובע מהגדרתו של הפסח כזבח הברית: הברית אינה בין ה' לבין כל יחיד ויחיד, אלא בין ה' לבין עם ישראל, וחובה על כל אחד להיכלל בברית לאומית-ציבורית זו באמצעות הפסח²⁰⁰. בשל כך, אמנם כל קרבן פסח הוא קרבן יחיד, אך לפסח ביסודו יש אופי ציבורי מובהק²⁰¹.

¹⁹⁸ אמנם, מדברי תוס' רבנו פרץ [שם, ד"ה אמר לו] עולה לא כך.

¹⁹⁹ הגדרה זו מופיעה בגמ' במסכת יומא [נא].

²⁰⁰ ואכן, כדברי הכתוב [במדבר ט, יג], הנמנע מלעשות פסח נכרת מעמיו.

²⁰¹ יש התולים הבנה זו בדברי הרמב"ם [הקדמה למסכת זבחים], המגדיר את הפסח כ"קרבן יחיד כעין קרבן ציבור". אמנם, מהמשך דבריו נראה ברור שאין זו כוונתו. הרמב"ם כותב: "אבל דמיון סוג זה לקרבן ציבור לפי שהוא דוחה את השבת ואת הטומאה כמו קרבן ציבור, לפי שהכלל אצלנו כל קרבן שקבוע לו זמן דוחה את השבת ואת הטומאה, וכל שאין קבוע לו זמן אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה". מבואר בדבריו כי אליבא דאמת הפסח הוא קרבן יחיד, אלא שהוא נמנה בקטגוריה נפרדת הואיל ולגבי דחיית טומאה ושבת דינו כקרבן ציבור. [אף ביחס לדיון זה הרמב"ם טורח להגדיר כי פסח דוחה שבת וטומאה משום שזמנו קבוע, ומבואר שלהגדרתו כ"כעין קרבן ציבור" אין משמעות הלכתית]. ונראה להוכיח כי לרמב"ם קרבן פסח במהותו הוא קרבן יחיד, מכך שמביא את הלכות קרבן פסח בספר קרבנות, העוסק – כדברי הרמב"ם בהקדמתו ל"משנה תורה" – בקרבנות יחיד, ולא בספר עבודה, העוסק בקרבנות ציבור.

עד כה הובאו שתי תפיסות מנוגדות בשאלה זו. בשולי הדברים נעיר, כי לרבי מנחם זמבא הצעה מחודשת בעניין זה. לדבריו, מצות קרבן פסח היא בעלת אופי כפול – היא גם מצות הציבור וגם מצוה המוטלת על כל יחיד:

דכמו דיש חובת ציבור בתמידין ומוספין, והיינו שכל הציבור ביחד מביאין קרבן אחד, כן יש חובת ציבור בפסח שכל הציבור יביאו פסח. ועוד יש בפסח יתר על זה חובת כל יחיד כדי שיקיים האכילה, ומכל מקום לא מצינו שיהיה חיוב להביא פסח אחד לכל הציבור ביחד לבד הפסחים שמביאין כל אחד ואחד, משום דכיון דפסח אתיא בכנופיא והוי כמו קרבן ציבור... יוצאין הציבור בזה. [שו"ת זרע אברהם סי' ד]

לדבריו, בנוסף למצוה המוטלת על כל יחיד להקריב פסח, הפסח מהווה גם חובת הציבור.

בשיעור זה אנו חותמים את העיסוק ביסודותיו של קרבן פסח. כעת נסכם בקצרה את עיקרי שיעורינו עד כה.

בשיעור הראשון עמדנו על טיבו של פסח מצרים, וראינו את השיטות השונות האם הוא נחשב לקרבן. בשיעור השני ראינו כי פסח דורות נחשב לקרבן, ודנו ביחס בינו לשאר הקרבנות: האם הוא סוג קרבן עצמאי, קרבן שלמים שיש לו דינים ייחודים כפסח או קרבן שעיקרו אכילה. בשיעור השלישי דנו במהותו של הפסח על פי פרשיית "החודש הזה לכם" ופרשיית "זאת חוקת הפסח", ועמדנו על הקשר ההדוק בין שתי הגדרותיו של הפסח: זבח הברית והגנה והצלה מן המשחית. בשיעור הרביעי עסקנו בפסח כפי שמתואר בפרשת ראה, עמדנו על היחס בין פרשייה זו לפסח שבפרשת בא, והעמקנו בשיטות השונות במהותה של חגיגת ארבעה עשר. בשיעור החמישי דנו בפסח שני, וראינו את שתי הדרכים בהבנתו: או כחידוש מיוחד שניתן להקריב את הפסח גם שלא במועדו, או כנובע מכך שהפסח במהותו אינו קרבן המועד אלא זבח הברית, ולכן הוא שייך גם שלא במועדו. ביארנו לפי שתי דרכים אלו את חילוקי הדינים בין פסח ראשון לפסח שני. בשיעורנו זה הצגנו את השיטות השונות בהבנת טיבו של הפסח: האם הוא קרבן יחיד או קרבן ציבור.

בעזרת ה' בשיעור הבא נתחיל לעסוק באופן שיטתי בסדר עבודת הפסח. בשיעור הבא נעסוק במינוי על הפסח.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

יסודות קרבן פסח

שיעור שביעי

מינוי על הפסח

מקורות

- א. שמות פרק יב פס' ג-ד, כא
- ב. גמ' פסחים פט. "מתני'... שיזרק הדם"; משנה צא.
- ג. גמ' פסחים סא. "דת"ר במכסת... עליו לעכב"
- ד. משנה פסחים פז. גמ' פסחים פח. "יתום ששחטו... לבית מ"מ"; גמ' נדרים לו. "אלא מעתה יביא אדם פסח... לזרזן במצות"; רש"י פסחים פח. ד"ה שה לבית; תוס' שם, ד"ה שה
- ה. גמ' פסחים פט. "ת"ר הממנה אחרים... שבידו חולין"; תוס' שם, ד"ה וזה
- ו. ירושלמי פסחים פ"ח ה"ד
- ז. מקדש דוד קונטרס מענייני קדשים סי' ה
- ח. חידושי הגרי"ז הל' קרבן פסח ד"ה פסחים; אבי עזרי הל' מעילה פ"ד ה"ח

ירושלמי פסחים פ"ח ה"ד

רב חונא אמר: הפריש פסחו ואמר על מנת שלא יימנה אחר עמי אין אחר נמנה עמו, הפרישו סתם כל מה שיבואו מינויו הם. רבי יעקב בר אחא בשם רבי זעירא: מתניתא אמרה כן, 'ואם ימעט הבית - מלמד שהן מתמעטין והולכין, בלבד שיהא שם אחד מבני חבורה הראשונה ואחד מבני חבורה השנייה, דברי ר' יודה. ר' יוסה אומר: בין מן הראשונה בין מן השנייה, בלבד שלא יניחו את הפסח כמות שהוא'. אין תימר כל מה שיבואו מינויו הן, הן בני חבורה הראשונה הן בני חבורה השנייה. מה נפק מביניהן, הפריש פסחו ומשך ידו ונמנה אחר עמו, על דעתיה דרב חונה כשר על דעתיה דרב זעירא פסול. על דעתיה דרב חונה הקדש יחיד הוא והקדש יחיד עושה תמורה, על דעתיה דר' זעירא הקדש שותפין הוא ואין הקדש שותפין עושה תמורה. נמנו עליו מאה בני אדם כאחת, רב חונה אמר: יש כזית לכל אחד ואחד כשר ואם לאו פסול. אמר ר' זעירא: מקום שיש כזית לכל אחד ואחד מהם כשר ואם לאו פסול. ותני כן, נמנו עליו וחזרו ונמנו עליו עד מקום שיש כזית לכל אחד ואחד מהם כשר ואם לאו פסול.

מקדש דוד קונטרס בענייני קדשים סי' ד

הנה בפסח יש חידוש מה שאין כן בשאר קרבנות, שיכול למנות אחרים על פסחו שהפריש כבר ויכולים להתכפר בו אף שלא היתה ההפרשה מתחילה לחובתם, ונראה מזה דפסח שאני משאר קרבנות חובה דלא בעינן בפסח הפרשה לחובתו... ובעיקר אי פסח טעון הפרשה לחובתו נראה דתלוי בפלוגתא בהירושלמי פסחים (פ"ח ה"ד) דרב הונא ס"ל דמה שממנה אח"כ אחרים על פסחו הוא משום דבשעת הפרשה אפרשיה לכל מי שיתמנה עליו אח"כ, וזעירי סבר התם דהמינוי הוא אח"כ, א"כ לר"ה בממנה אחרים על פסחו איכא הפרשה לחובתו דהמינוי הוא למפרע, אבל לזעירי דהמינוי הוא אח"כ ע"כ א"צ הפרשה לחובתו. והנה בירושלמי שם מיייתנן ראייה לזעירי דהמינוי הוא אח"כ מההיא דפסחים (צ"ט א) דלר"י בעינן שישאר על הפסח אחד מבני חבורה הראשונה ואי המינוי חל למפרע א"כ הכל כבני חבורה הראשונה, וכן מההיא דפסחים (ע"ח ב) דנמנו וחזרו ונמנו אם אין לכולן כזית דהראשונים יצאו והשניים לא יצאו ולר"ה כולן שוין ע"ש.

חידושי הגרי"ז הל' קרבן פסח ד"ה פסחים

זבחים דף נ"ו 'ואינו נאכל אלא למנויו', ובפירש"י שם ז"ל: 'למנויו - שנמנו בדמי לקיחתו, דכתיב לפי אכלו תכוסו', עכ"ל. נראה הביאור בדברי רש"י, דר"ל דעיקר הדין של מנויים האמור בפסח הוא שיהא לו חלק בהקרבן

בקניין ממון, שיהא שלו לאכילת בשר, וזהו שכתב שנמנו בדמי לקיחתו, דהיינו שיהא שלו בקניין ממון. והרי מצינו בשאר קרבנות דהניזק אוכל בשר ומתכפר מביא לחם, בב"ק דף י"ג יעו"ש, דהיינו דהקרבן בעצמותו הוחלט לניזק על ידי הדין יוחלט השור, ובודאי שהוא של הניזק גם מחיים, דהרי הדין דיוחלט השור הוא חל תיכף בשעת נגיחה, ואם כן הא נמצא דהשור בעצמו בקניין ממון? הוא של ניזק, ומכל מקום לענין כפרה המזיק הוא בעליו ומשום הכי מביא לחם, משום דלחם חיובא דבעלים הוא כמבואר שם, והיינו משום דבשאר קרבנות איכא רק דינו שיהא שלו לכפרה, ובפסח מלבד הדין בעלים של כפרה בענין ג"כ שיהא שלו בקניין ממון, שיהא הוא הבעלים שלו לענין אכילה, וזהו הדין של 'תכוסו'. ועיין בקידושין דף מ"ב, דמהך קרא ד'איש לפי אכלו תכוסו' גמרינן לענין זכיה דאיש זוכה ואין הקטן זוכה, הרי להדיא דבהך קרא דתכוסו נאמר גם דיני זכיה של קניין ממון, וכן מבואר במכילתא דמהך קרא ד'משכו וקחו לכם' וגו' האמור גבי פסח, 'לפינן דבהמה דקה נקנית במשיכה, והיינו משום דבעיקר הדין של מינוי האמור בפסח נאמר בזה שיהא שלו גם לענין ממון', שיוכל לאכול ממנו, ולא רק שיהא בעליו לענין כפרה.

אבי עזרי ה' מעילה פ"ד ה"ח

דהרי הגמרא מקשה על הברייתא דתני הממנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו מעות שבידו חולין, והרי הפריש מעות לפסחו היאך הקדש חל על הקדש, והיאך יצאו המעות לחולין, והיינו אף שיש דין מינוי בפסח, ונמנין עד שישחט כמבואר למעלה מזה בדף פ"ט א' ובעוד כמה משניות, מ"מ אין מינוי מגדר קניין שהוא זוכה בדיני הממונות בפסח של חבירו, שהדמים יהיו נחשבין לתמורה שעל ידי זה יצאו מקדושתן, אלא דין מינוי הוא חידוש בקרא שיכול להתמנות על פסח של חבירו, ואין הדמים שנותן המנוי עבור זה, וע"כ אין יוצאין הדמים מקדושתן. וזה דלא כמו שכתוב בספר חידושי מרן רי"ז בהלכות קרבן פסח שדין מינוי הוא שהוא בעלים בדיני הממונות, ולא כשאר קרבנות שמקדיש משלו על חבירו שיתכפר ביה, שהבעלים בדיני הממונות הוא מי שהקרבן שלו, אלא שהשני הוא המתכפר, וכן מצינו שניזק אוכל בשר ובעלים מתכפרים, אבל כאן בפסח המנוי הוא הבעלים בדיני הממונות, ע"ש. וזה נסתר מהסוגי' דפסחים הנ"ל, דאי כן נימא שזוכה הוא בהפסח של השני בדיני הממונות והדמים הם תמורת זה בדין שיצאו הממון מקדושתן, שהרי הפריש מעות לפסחו ויש לו פסח תמורת המעות, ובהכרח שמינוי הוא דין מחודש להתמנות על פסח חבירו, ואין הדמים תמורתו [וכן ממה שהאדון הוא הממנה את עבדו הכנעני על פסחו, ולמ"ד נשים בראשון חובה, גם העבד חייב הוא בפסח, ואיך מזכה אותו חלקו, ואיך העבד יכול לזכות מהאדון כלל, ועל כרחך שאין מינוי קניין בדיני ממונות, וזה ברור], ושפיר מקשה הגמרא היאך הקדש חל על הקדש.

בפרשיית "החודש הזה לכם" נאמר:

דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה, ויקחו להם איש שה לבית אבת שה לבית. ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשת, איש לפי אכלו תכסו על השה.

פסוקים אלו פותחים את הציווי על קרבן פסח, ומהם משתמע כי הפסח ביסודו הוא "זבח משפחה" – כל בית לוקח שה לפסח²⁰². עם זאת, אין חובה על כל משפחה להביא פסח נפרד, ומשפחות שונות יכולות להצטרף לפסח אחד.

חז"ל לומדים מהכתוב "במכסת נפשות" כי יש להימנות על הפסח לפני שחיטתו, ופסח שנשחט שלא למנויו פסול:

במכסת – מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו. יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר? תלמוד לומר 'במכסת תכסו' – הכתוב שנה עליו לעכב. [פסחים סא.]

כמו כן, במשנה מבואר כי ניתן להימנות על פסח ולהצטרף לחבורה קיימת, וכן ניתן למשוך את ידיו ממנו ולהימנות על פסח אחר:

נימנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט. רבי שמעון אומר: עד שיזרוק עליו את הדם.

²⁰² המונח 'משפחה' בהקשר לפסח מפורש בהמשך הפרשייה [יב, כא]: "...משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח". נדון בכך בסוף דברינו.

בדין זה, כי ניתן להצטרף לחבורה קיימת וכן ניתן למשוך את ידיו ולהצטרף לפסח אחר, יש חידוש גדול. בכל הקרבנות לפני ההקרבה יש להקדיש את הקרבן. במעשה זה בעל הבהמה מייעד את הבהמה לקרבן מסוים בעבורו או בעבור אדם אחר. ההקדשה מגדירה את זהותו של הקרבן, וזהות אינה ניתנת להפקעה – הקרבן קרב עבדו, ומחשבת 'שינוי בעלים' פוגמת בקרבן. בפסח, לעומת זאת – כמבואר במשנה דלעיל – המינוי על הפסח ניתן לשינוי: ניתן להצטרף לפסח שכבר נמנו עליו, וכן ניתן למשוך את ידיו מפסח שנמנה עליו ולהימנות על פסח אחר.

חילוק זה בין מינוי על הפסח להקדשת הקרבן מפורש בברייתא:

הממנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו מעות שבידו חולין, והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום ומעות כל שהן יפלו לנדבה.

[פסחים פט:]

מכך משתמע כי מינוי והקדשה הם שני מושגים שונים: הקדשה מגדירה את זהותו של הקרבן, וזהות זו אינה ניתנת לשינוי; מינוי, לעומת זאת, מגדיר למי שייך הקרבן, והגדרה זו ניתנת להשתנות עד שעת השחיטה.

האחרונים נחלקו בגדר המינוי על הפסח. הגר"ז טוען כי המינוי הוא בעלות על חלק בקרבן:

דעיקר הדין של מנויים האמור בפסח הוא שיהא לו חלק בהקרבן בקניין ממון, שיהא שלו לאכילת בשר.

[גר"ז הל' קרבן פסח ד"ה זבחים]

האבי עזרי חולק וסובר כי המינוי אינו יוצר בעלות ממונית בבשר הקרבן, אלא זהו מושג מיוחד הקיים לגבי קרבן פסח:

אין מינוי מגדר קניין שהוא זוכה בדיני הממונות בפסח של חבירו, שהדמים יהיו נחשבים לתמורה שעל ידי זה יצאו מקדושתו, אלא דין מינוי הוא חידוש בקרא שיכול להתמנות על פסח של חבירו.

[אבי עזרי הל' מעילה פ"ד ה"ח]

דין זה, כי ניתן להימנות על הפסח לאחר הקדשתו, מעורר תמיהה: כיצד הנמנה על הפסח לאחר הקדשתו יוצא בו ידי חובה, והרי בכל הקרבנות קיימת דרישה שהקרבן יוקדש מלכתחילה עבור המקריבו?

תוס' מעלים תמיהה זו:

ואם תאמר, אפילו אי הוו מעות חולין מעיקרא, מכל מקום איך יכול למנות אחרים אחר שהקדישו.

[תוס' שם, ד"ה וזה]

תוס' מתרצים:

ויש לומר, דאף על גב דלא משייר ביה מידי, על דעת כן מקדישו שיצאו כל אשר ימנה עליו, דקרא כתיב 'ולקח הוא ושכנו', וכתוב ביה 'תכוסו', משמע דבכל עניין, אפילו הקדישו, כבר משום דדעת האדם כן.

[שם]

קושיית תוס' מבוססת על ההנחה כי גם בקרבן פסח יש חובה שהפסח יוקדש בעבור היוצא בו ידי חובה. על בסיס הנחה זו מקשים תוס', כיצד ניתן להתמנות על הפסח לאחר הקדשתו. על כך מתרצים תוס', כי בפסח ניתן להתמנות לאחר ההקדשה, הואיל ו"על דעת כן מקדישו"²⁰³.

המקדש דוד מציע דרך שונה ביישוב תמיהת תוס'. לדבריו, ההלכה כי ניתן לצאת ידי חובה רק בקרבן שהוקדש בעבורו אינה קיימת בפסח:

²⁰³ החזון איש [מועד סי' קכד ל"ד פ"ט ב' ס"ק א] כותב על דברי התוס': "אבל צריך עיון, דלדבריהם צריך לחול שם הבעלים בשעת הקדש, וכשממנה אחר כך אמרינן הוברר דלמפרע הוקדש לו, ולמאן דאמר אין ברירה מאי איכא למימר. ומה שנראה בכוונתם הוא, דכיון דגלי קרא דיכול למנות אחר הקדשו אמרינן דחידשה לן תורה בפסח שיכול להקדיש פסחו ולברר אחר כך בעליו". [ועי' מכילתא דרשב"י [יב, ד"ה במכסת] הלומד דין זה מדרשה: "במכסת תכסו – מלמד שנמנן וממנין וכו'"].

הנה בפסח יש חידוש מה שאין כן בשאר קרבנות, שיכול למנות אחרים על פסחו שהפריש כבר ויכולים להתכפר בו אף שלא היתה ההפרשה מתחילה לחובתם. ונראה מזה דפסח שאני משאר קרבנות חובה דלא בעינן בפסח הפרשה לחובתו.

[מקדש דוד קונטרס מענייני קדשים סי' ה']

המקדש דוד מגדיר, כי פסח שונה משאר הקרבנות – "דלא בעינן בפסח הפרשה לחובתו". המקדש דוד אינו מבאר את טעם החילוק בין פסח לשאר הקרבנות, נראה כי החילוק בין פסח לשאר הקרבנות בעניין זה נובע ממהותם השונה. רוב הקרבנות באים לשם ריצוי וכפרה, ולכן הם צריכים להיות מוקדשים בעבור 'המתכפר' כדי שייחשבו לקרבנו וירצו עליו. פסח, לעומת זאת, בא לשם אכילה, ולכן די שבשעת השחיטה האדם יהיה מנוי עליו²⁰⁴.

נמצא, כי ישנן שתי דרכים להבין את היחס בין המינוי על הפסח להקדשת הקרבן: האם הפסח הוקדש עבור חלק מהאנשים ואף על פי כן אנשים נוספים יכולים להימנות עליו עד שעת השחיטה, או שגם בפסח יש צורך שהקרבן יוקדש עבור היוצא בו ידי חובה, אלא שמלכתחילה הפסח הוקדש עבור מי שיתמנה עליו.

הבנות אלו שנויות במחלוקת אמוראי הירושלמי²⁰⁵:

רב חונא אמר: הפריש פסחו ואמר על מנת שלא יימנה אחר עמי – אין אחר נמנה עמו, הפרישו סתם – כל מה שיבואו מינויו הם. רבי יעקב בר אחא בשם רבי זעירא: מתניתא אמרה כן, 'ואם ימעט הבית – מלמד שהן מתמעטין והולכין, בלבד שיהא שם אחד מבני חבורה הראשונה ואחד מבני חבורה השנייה, דברי ר' יודה. ר' יוסה אומר: בין מן הראשונה בין מן השנייה, בלבד שלא יניחו את הפסח כמות שהוא'. אין תימר כל מה שיבואו מינויו, הן הן בני חבורה הראשון הן בני חבורה השנייה. [ירושלמי פסחים פ"ח ה"ד]

רב חונא סובר כי ניתן להימנות על הפסח רק אם הפרישו סתם, אך לא אם אמר בשעת הפרשת "על מנת שלא יימנה אחר עמי". מדבריו עולה כשיטת תוס' דלעיל, כי גם בפסח יש צורך שההקדשה תיעשה בעבור היוצאים בו ידי חובה, אלא שאנו רואים את ההקדשה כנעשית בעבור כל מי שיתמנה עליו. רבי זעירא חולק וסובר כי צורך בכך. הפסח הוקדש בעבור 'בני החבורה הראשונה' בלבד, ואף על פי כן יכולים אנשים נוספים להימנות עליו ולצאת בו ידי חובה²⁰⁶.

דברים אלו אמורים בגדר המינוי וביחס בין המינוי לבין הקדשת הקרבן. בנוסף לכך ישנם שני דיונים נוספים שנעמוד עליהם בקצרה.

דיון אחד הוא, האם הבאת הפסח בחבורה, כאשר אנשים שונים נמנים על הקרבן, היא חובה או אפשרות. הדבר שנוי במחלוקת תנאים האם אדם יחידי יכול להביא פסח לבדו:

אין שוחטין את הפסח על היחיד, דברי רבי יהודה. ורבי יוסי מתיר. [משנה פסחים צא.]

דיון זה קשור להגדרת מהותו של הפסח. נראה כי לשיטת רבי יוסי הפסח הוא קרבן יחיד המוטל על כל אחד בפני עצמו, אלא שהתורה אפשרה למספר אנשים להצטרף ולהביא פסח אחד. לעומת זאת, לפי רבי יהודה, הפסח במהותו הוא קרבן החבורה, ולכן אדם יחידי אינו יכול להביא פסח לבדו.

דיון נוסף הוא שאלת הגדרתו של הפסח כ"זבח משפחה". כאמור, התורה מציגה את הפסח כ"שה לבית אבות שה לבית". עם זאת, כפי שהובא לעיל, מפורש בדברי חז"ל כי אין חובה להביא את

²⁰⁴ ניתן לחלק באופן קיצוני יותר, כי בפסח כלל אין מצות הקרבה אלא מצות שחיטה ואכילה. בשל כך, אדם יוצא ידי בפסח גם כאשר הקרבן לא הוקדש למענו ולכן אינו נחשב לקרבנו, די שהוא יהיה מנוי עליו.

²⁰⁵ עמד על כך המקדש דוד [שם].

²⁰⁶ הירושלמי מביא שלוש נפקא מינות בין השיטות:

- א. לגבי פסח שמקדישו משך את ידו ממנו, האם כשר.
- ב. לגבי פסח שהקדישו ולאחר מכן התמנה עליו אחר, האם הוא קרבן יחיד או קרבן שותפין.
- ג. לגבי פסח שנמנו עליו מאה עד שאין כזית לכל אחד, האם פסול או שהראשונים יוצאים בו ידי חובה.

הפסח במסגרת משפחתית, אלא ניתן להביאו בכל חבורה הנמנית עליו. לפי זה יש לעיין האם להלכה יש משמעות למסגרת המשפחתית בקרבן פסח.

לכאורה שאלה זו תלויה במחלוקת הסוגיות. המשנה אומרת:

יתום ששחטו עליו אפטרופסין יאכל במקום שהוא רוצה. [משנה פסחים פז.]

הגמ' אומרת על משנה זו:

שמעת מינה יש ברירה. אמר רבי זירא: 'שה לבית' מכל מקום. [פסחים פח.]

מבאר רש"י:

שה לבית – איש בעל הבית יקחנו לכל בני ביתו, ואין צריך דעתן. [שם, ד"ה שה לבית]

בדברי רבי זירא מבואר שבעל הבית יכול למנות את בני ביתו על פסחו גם ללא דעתם. מכך עולה כי היחידה הבסיסית המביאה את הפסח היא הבית, ואין צורך שכל בני הבית יימנו על הפסח²⁰⁷.

לעומת זאת, הגמ' בנדרים אומרת:

אלא מעתה יביא אדם פסח על חבירו, שכן אדם מביא על בניו ועל בנותיו הקטנים. אלמה אמר ר' אלעזר: הפריש פסח על חבירו לא עשה כלום. אמר רבי זירא: שה לבית אבות לאו דאורייתא. [נדרים לו.]

מסוגיה זו עולה כי כעיקרון יש חובה שכל אחד – ובכלל זה כל אחד מבני הבית – יהיה מנוי על הקרבן, ואף על פי כן מותר להאכיל את בניו הקטנים את הפסח, למרות שאינם מנויים עליו²⁰⁸. מכך עולה כי הפסח ביסודו אינו "זבח משפחה", והוא קרבנם של המנויים עליו, ולכן יש צורך לבאר מדוע מותר להאכיל את בניו הקטנים מבשר הפסח, על אף שאינם מנויים עליו.

לסיכום: התורה לימדה כי יש להימנות על הפסח והפסח אינו נאכל אלא למנוייו. גדר המינוי שנוי במחלוקת אחרונים, האם זו בעלות ממונית בבשר הקרבן או מעשה צירוף לחבורת הפסח.

מבואר במשנה כי ניתן להימנות על הפסח גם לאחר הקדשתו. דין זה אינו קיים בשאר הקרבנות, שאינם ניתנים לשינוי לאחר הקדשתם. החילוק ניתן להתבאר בשני אופנים: או שמלכתחילה הפסח הוקדש למי שיימנה עליו, או שבפסח אין צורך שהפסח יוקדש לשם כל בני החבורה. הבנות אלו שנויות במחלוקת בירושלמי, ומתוס' עולה כהבנה הראשונה.

התנאים נחלקו האם המינוי הוא חובה או אפשרות. כמו כן, מהסוגיות עולה מחלוקת בשאלה האם הפסח ביסודו הוא "זבח משפחה", ולכן ראש המשפחה מביא פסח בעבור בניו הקטנים על אף שאינם מנויים לו, או שהפסח ביסודו הוא קרבן בני החבורה המנויים עליו, וכעיקרון כל אחד מבני החבורה צריך להימנות על הפסח.

בעזרת ה' בשיעור הבא נעסוק בזמן שחיטת הפסח.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

²⁰⁷ אמנם, תוס' [שם, ד"ה א"ר זירא] מבארים סוגיה זו על פי סוגיית הגמ' בנדרים. וע"ע חידושי רבנו חיים הלוי [הל' קרבן פסח פ"ה ה"ז] המקשה על שיטת תוס' ומבאר את היחס בין הסוגיות באופן אחר, ואכמ"ל.

²⁰⁸ עי' תוס' [פסחים פח. ד"ה שה; נדרים שם ד"ה יביא] ור"ן [נדרים שם, ד"ה א"ר זירא] החלוקים בטעם הדבר.

יסודות קרבן פסח

שיעור שמיני

זמן שחיטת הפסח

מקורות

- א. שמות פרק יב פס' ו; דברים פרק טז פס' ו
- ב. משנה פסחים נח.; סא.
- ג. גמ' פסחים נח.-נט. "תנו רבנן מנין... מקטרא קטורת"
- ד. ספרי פרשת פנחס פסקה קמג
- ה. ירושלמי פסחים פ"ה ה"ג
- ו. ספורנו שמות פרק יב פס' כז; ספורנו דברים פרק טז פס' א ד"ה לילה
- ז. תוס' מנחות מט: ד"ה תלמוד "וכן משמע נמי בהאשה... לפסח שני"; תוס' יומא כט: ד"ה אלא "ועוד אמר בפרק האשה..."
- ח. גמ' זבחים צא. "איבעיא להו... ויזרק דם ש"מ"
- ט. מנחת חינוך מצוה ה אות ג "והטעם דפסח קרב... וצ"ע"

ספרי פרשת פנחס פסקה קמג

ואת הכבש השני - למה נאמר? לפי שהוא אומר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', איני יודע אי זה יקדים אם תמיד אם פסחים, תלמוד לומר 'שני' - שני לתמיד ולא שני לפסחים. מיכן אמרו, אין מוקדם לתמיד של שחר אלא קטורת ואין מאוחר אחר תמיד של בין הערבים אלא קטורת ופסח בערבי פסחים ומחוסרי כפרה בשביל להביא כפרתם.

ירושלמי פסחים פ"ה ה"ג

ותני כן, יכול אם קדם פסח לתמיד לא יואחר התמיד, תלמוד לומר 'תעשה' ריבה.

ספורנו שמות פרק יב פס' כז

מה העבודה הזאת לכם - שאינה ביום מקרא קדש כשאר הקרבנות, ולא תוך זמן שאר הקרבנות שהוא מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים, ולמה לא יספיק קרבן אחד לכל ישראל כמו בשאר קרבנות צבור. זבח פסח הוא - זה הזבח נעשה בשביל הפסחה שהיתה עתידה להעשות בחצי הלילה של אחריו, ומפני שאין זבח בלילה הוצרך לעשותו בזה הזמן הנמשך אחר הלילה של אחריו בענין הקרבנות.

ספורנו דברים פרק טז פס' א ד"ה לילה

לילה - כי אותו הניגוד היה אז בלילה, ובהיות שאין קרבן בלילה הוצרך להקדים הקרבנות ביום הקודם לאותו הניגוד, ולזכרון זה קבע כן לדורות.

מנחת חינוך מצוה ה

והטעם דפסח קרב לאחר התמיד, עי' פרק תמיד נשחט דיאחור דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים, דהיינו הפסח, לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים לבד, אך בדיעבד כשר, דהלימוד אינו אלא לכתחילה. ולכאורה, כיון דדבר זה אינו מפורש בתורה דהפסח אחר התמיד, רק נלמד מהמשמעות דבתמיד לא כתיב אלא בין הערבים ובפסח כתיב בערב ובין הערבים, אם כן נהי דודאי ממילא נשמע דהתורה ציותה להקריב תמיד ומאחור לזמן התמיד הפסח, אם כן אם עושין כדין תורה מקריבין תמיד בזמנו ועדיין אז לא הגיע זמן הפסח והפסח מקריבין אחר כך, אם כן נקרב הפסח אחר התמיד, אבל מהיכן שמעינן אם עבר ולא הקריב התמיד בזמן לכתחלה והגיע זמן הפסח גם כן... מנלן דתמיד קודם, וכי מפורש בתורה דהפסח יהיה אחר התמיד, רק דחזינן דהתורה כתבה דיהיה מאחור מבין הערבים, אבל לא מיירי מתמיד, אם כן כשהגיע זמן הפסח ולא הקריבו התמיד מנא ידעינן דהתמיד קודם... אך הטעם פשוט... דהתורה לא הזכירה כלל הפסח לאחר התמיד, רק כיון דקבעה זמנים לכל אחד, וזמן הפסח הוא מאחור, ומזה נשמע ממילא דלעולם תמיד קודם לפסח מחמת תדיר וכמו שכתבתי... ולפי מה שכתבתי לעיל נראה ברור בעזה"י, דאם אין להם תמיד, מכל מקום זמן הפסח אינו מתחיל כלל בזמן התמיד רק קצת אחרי זה, וצריכין להמתין עד שיגיע זמן הפסח, כי תורתנו הקדושה לא תלתה בתמיד, רק אצל התמיד כתבה בין הערבים ובפסח בערב ובין הערבים, וקים להו לחז"ל דהזמן הוא מאחור, אם כן הזמן של פסח מתחיל מאחור מזמן התמיד, והיינו הזמן של לכתחלה, דבדיעבד אף קודם התמיד כשר, דהילפותא דיהי' מאחור הוא רק לכתחלה, וזה נלע"ד ברור בעזה"י. אך לא ראינו מי שהתעורר בזה, ולא ידענו כמה שיעור התמיד, אף דבש"ס מבואר דהוא שעה זה אינו מה"ת, אם כן לא ידענא כמה זמן מאחור הפסח, וצ"ע.

בפרשיית "החודש הזה לכם" קובעת התורה כי יש לשחוט את הפסח ב"ד בניסן בין הערבים:

והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה, ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים.
[שמות יב, ו]

לעומת זאת, בפרשת ראה נאמר:

כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח בערב, כבוא השמש מועד צאתך ממצרים.
[דברים טז, ו]

מפשטות הכתובים משתמע כי יש לשחוט את הפסח בליל ט"ו – מועד היציאה ממצרים. לפי הבנה זו, יש סתירה בין הפרשיות במועד שחיטת הפסח. אמנם, ההבנה העולה מפשט הפרשייה בראה, כי יש לשחוט את הפסח בליל ט"ו אינה עולה בקנה אחד עם דיני הקרבנות הכשרים ביום בלבד²⁰⁹. ואכן, חז"ל מבארים כתוב זה באופן אחר, כעוסק בשלושה זמנים שונים:

שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים – רבי אליעזר אומר: בערב אתה זובח, וכבוא השמש אתה אוכל, ומועד צאתך ממצרים אתה שורף. רבי יהושע אומר: בערב אתה זובח, כבוא השמש אתה אוכל, ועד מתי אתה אוכל והולך? עד מועד צאתך ממצרים.
[ברכות ט.]

לפי דברי חז"ל, משתי הפרשיות עולה כי מועד השחיטה הוא ב"ד בניסן לאחר חצות היום. עם זאת, הספורנו [שמות יב, כו-כז; דברים טז, א] טוען כי הקרבן ביסודו הוא קרבן הלילה, מועד היציאה ממצרים, אלא שהואיל ולא ניתן להקריב קרבן בלילה יש להקדימו ולעשותו מבעוד יום. לפי דבריו ניתן לבאר, כי בפרשת ראה התורה מציגה את הזמן בו מבחינה עקרונית ראוי היה לזבוח את הפסח – ליל ט"ו, "מועד צאתך ממצרים". אולם, כיוון שאין הקרבה בלילה, ההלכה מורה להקדים את השחיטה ליום י"ד לאחר חצות היום. בהתאם לכך, בתורה שבעל פה מתפרש פסוק זה שלא כפשוטו, אלא כמצווה על עשיית הפסח בין הערבים.

²⁰⁹ כמבואר במשנה במסכת מגילה [כ:].

דברים אלו של הספורנו שופכים אור על ההלכה הייחודית לפיה שחיטת הפסח מתקיימת לאחר תמיד של בין הערבים:

תנו רבנן, תמיד קודם לפסח... יאחר דבר שנאמר בו 'בערב' ו'בין הערבים', לדבר שלא נאמר בו 'בערב' אלא 'בין הערבים' בלבד. [פסחים נח:]

הלכה זו עומדת בניגוד חריף לעיקרון על פיו תמיד של בין הערבים חותם את קרבנות היום:

ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים? תלמוד לומר 'והקטיר עליה חלבי השלמים'... עליה השלם כל הקרבנות כולן. [שם]

על פי דברי הספורנו ניתן לבאר, כי האיסור להקריב קרבן אחר התמיד נובע מן החובה להקריב את כל קרבנות היום בין שני התמידים²¹⁰. הפסח אינו חלק מקרבנות היום, אלא הוא קרבן של ליל ט"ו. אם כן, הלכה זו אינה שייכת לגבי הפסח, והוא נשחט דווקא לאחר התמיד.

בפשטות, לפי הבנה זו, החובה לשחוט את הפסח לאחר התמיד היא מדיני הפסח, שאין להקריבו בכלל קרבנות יום ט"ו אלא דווקא לאחר מכן, באופן המבטא כי הוא קרבן של ליל ט"ו. אמנם, ייתכן וחובה זו היא גם מדיני התמיד, כי עליו לחתום את קרבנות היום, ולכן אין זה שייך להקריבו לאחר הקרבת קרבן של הלילה הבא.

ההבנה כי חובה זו היא מדיני התמיד משתמעת מדרשת הספרי לדין זה:

ואת הכבש השני – למה נאמר? לפי שהוא אומר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', איני יודע אי זה יקדים אם תמיד אם פסחים, תלמוד לומר 'שני' – שני לתמיד ולא שני לפסחים. [ספרי פנחס פרשת קמח]

לעומת הגמ', הלומדת דין זה מפרשיית הפסח, הספרי לומד דין זה מפרשיית התמיד. משתמע מכך כי זוהי הלכה בתמיד, שעליו לבוא לפני הפסח.

הבנה זו עולה בבירור מדברי הירושלמי, הנזקק לדרשה בכדי ללמד כי אם הקדים את הפסח ניתן להקריב את התמיד אחריו:

יכול אם קדם פסח לתמיד לא יואחר התמיד, תלמוד לומר 'תעשה' ריבה.

[ירושלמי פסחים פ"ה ה"ג]²¹¹

דברינו עד כה התבססו על ההנחה כי איחור הפסח לתמיד נובע מכך שהוא ביסודו קרבן ליל ט"ו, ואינו חלק מקרבנות היום. ניתן להבין דין זה באופן אחר, על בסיס ההבדל העקרוני בין פסח לשאר הקרבנות, הבדל בו עסקנו בהרחבה בשיעור השני. הקרבנות באים לכפרה ול"ריח ניחוח", ואילו הפסח בא לשם אכילה. בשל כך, הפסח אינו מהווה חלק ממערך הקרבנות, המתחיל בתמיד של שחר וכלה בתמיד של בין הערבים, אלא הוא עומד בפני עצמו. מטעם זה הפסח אינו קרב עם שאר הקרבנות בין שני התמידים, אלא במנותק מהם – לאחר תמיד של בין הערבים²¹².

ייתכן ויהיה הבדל בין שני הביאורים לגבי פסח שני²¹³. לפי הביאור הראשון, כי איחור הפסח נובע מכך שהוא קרבן ליל ט"ו, ייתכן והדברים אמורים לגבי פסח ראשון בלבד, שזמנו העקרוני הוא ב"מועד צאתך ממצרים", אך דין זה אינו קיים לגבי פסח שני. לעומת זאת, לפי הביאור השני, כי איחור הפסח נובע מהשוני בינו לשאר הקרבנות, אין מקום לחלק בעניין זה בין פסח ראשון לפסח שני.

²¹⁰ כן כותב הרמב"ן [השגות הרמב"ן לספר המצוות, שכחת הלאוין מ"ע יא]: "שנצטוונו להקריב כל הקרבנות הבאים בנדבה או בחובה בין שני התמידים, לא קודם תמיד שלשחר ולא אחר תמיד שלבין הערבים".

²¹¹ עי' אור שמח [הל' קרבן פסח פ"א ה"ד] המבאר את דברי הירושלמי.

²¹² לפי הבנה זו, נראה כי זהו דין בפסח ולא בתמיד.

²¹³ דברים אלו שמעתי מידידי ר' אריאל ברלין.

הראשונים נחלקים בעניין זה. תוס' במסכת מנחות נוקטים כדבר פשוט כי דין זה קיים גם לגבי פסח שני:

הא פסח שני זמנו נמי אחר תמיד, דלא חשיב ליה בין דברים שבין פסח ראשון לפסח שני.

[תוס' מנחות מט: ד"ה תלמוד]

לעומתם, תוס' במסכת יומא מסתפקים בכך. בתחילת דבריהם הם נוקטים כדברי תוס' במסכת מנחות, אך בהמשך דבריהם הם מציעים כי ניתן להקריב פסח שני לפני התמיד:

ואי אמרין דפסח שני מצי לאקדומיה לתמיד, כיון דלא כתיב 'בערב' אלא 'בין הערבים', דהיינו טעמא דפסח ראשון קרב אחר התמיד דדרשינן 'ואחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים', אבל פסח שני הי מנייהו דבעי קדים ועביד ברישא.

[תוס' יומא כט: ד"ה אלא]

הצעה זו טעונה ביאור: אם ההלכה הייחודית של פסח ראשון, שיש להקריבו אחר התמיד, אינה קיימת בפסח שני, מדוע "הי מנייהו דבעי קדים ועביד ברישא", והרי לכאורה דינו אמור להיות שווה לכל הקרבנות, שחובה להביאם לפני התמיד? ניתן לבאר, כי שיטה זו מקיימת את שתי ההבנות דלעיל באיחור הפסח לתמיד: פסח הוא גם קרבן ליל ט"ו, ולכן יש לשוחטו לאחר הקרבת התמיד. כמו כן, פסח אינו חלק ממערכת הקרבנות, ולכן ההלכה המחייבת להביא את כל הקרבנות בין שני התמידים אינה אמורה לגביו. שני דינים אלו קיימים בפסח ראשון, ולכן, על אף שהדין השני אינו מחייב להקריב את הפסח לאחר התמיד, יש לעשות זאת מחמת הדין הראשון. בפסח שני, לעומת זאת, קיימת ההלכה השנייה לבדה, ולכן אין חובה להקריבו לאחר התמיד, וניתן לבחור מי מביניהם יקרב ראשון.

בשולי הדברים נעיר על שלוש דרכים אחרות לביאור דין "תמיד קודם לפסח":

א. הגמ' בזבחים [צא]. דנה בדין "תדיר ושאינו תדיר קודם", האם כאשר שחט את שאינו תדיר צריך להניחו ולעשות את עבודת התדיר. הגמ' מביאה כי רב אחא בריה דרב אשי רצה לפשוט דין זה מדברי המשנה [סא]: "שחטו קודם לתמיד כשר, ובלבד שיהא אחד ממרס בדמו עד שיזרק דם התמיד". מדברי הגמ' עולה כי דין "תמיד קודם לפסח" זהה לדין "תדיר ושאינו תדיר קודם". משתמע מכך, כי דין "תמיד קודם לפסח" אינו הלכה בקרבן, כפי שהתבאר לעיל, אלא עיקרון כללי בהקדמת מצוה לחברתה²¹⁴.

ב. הרמב"ם [הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ג] מביא טעם ייחודי לדין זה: "ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים חוץ מקרבן פסח לבדו, שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהן בשתי שעות". האחרונים עמלו לבאר בדרכים שונות מדוע הרמב"ם נזקק לטעם זה, ואינו מביא את הטעם המפורש בגמ'.

ג. המנחת חינוך [מצוה ה אות ג] טוען כי הדין היסודי אינו שהתמיד קודם לפסח, אלא שזמנו של הפסח מאוחר לזמנו של התמיד – התמיד קרב מיד בחצות, ואילו הפסח, הואיל וכתוב בו "בערב בין הערבים", קרב משעה מאוחרת יותר. לדבריו, בזמן הראוי להקרבת התמיד והפסח יש להקדים את התמיד רק מחמת הכלל "תדיר ושאינו תדיר קודם"²¹⁵.

לסיכום: מבואר במשנה כי התמיד קודם לפסח. בפשטות, זוהי הלכה באופן הקרבת קרבנות אלו: הלכה בהלכות התמיד או הלכה בהלכות הפסח. טעמה של הלכה זו ניתן להבנה בשני אופנים: מחמת שייכותו של הפסח לליל ט"ו ולא ליום י"ד, ומחמת ההבדל המהותי בין הפסח לשאר הקרבנות.

²¹⁴ אמנם, השאגת אריה [סי' יז] תמה על השוואה זו, והוא מבאר את דברי הגמ' באופן אחר. כמו כן, מדברי הרמב"ם [הל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ג; קרבן פסח פ"א ה"ד] עולה כי אינו פוסק השוואה זו; עי' אור שמח [הל' קרבן פסח פ"א ה"ד] המבאר את שיטתו בעניין זה.

²¹⁵ עי' אבי עזרי [הל' קרבן פסח פ"א ה"ד] החולק בתוקף על דברי המנחת חינוך.

ישנם מקורות מהם עולות הבנות אחרות לדין זה: כהלכה בהקדמת מצוה לחברתה, כהלכה הנובעת מחוסר האפשרות להקריב את פסחי כל ישראל לפני הקרבת התמיד, וכהלכה שזמנו של הפסח מאוחר מזמנו של התמיד.

בעזרת ה' בשיעור הבא נעסוק בשחיטת הפסח וביחס בין שחיטת הפסח לשחיטת שאר הקרבנות.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

יסודות קרבן פסח

שיעור תשיעי

מצות שחיטת הפסח

מקורות

- א. שמות פרק יב פס' ו
- ב. רמב"ן שמות פרק יב פס' ג
- ג. ספר המצוות לרמב"ם מ"ע נה; [הל' קרבן פסח פ"א ה"א]
- ד. ספר יראים סי' תטו
- ו. גמ' קידושין מא: "דא"ר יהושע... של אדם כמותו"; רש"י שם, ד"ה מגלן
- ז. גמ' פסחים ז: "מיתבי ברוך אשר... אין הכי נמי"; רש"י שם, ד"ה פסח וקדשים
- ח. גמ' מנחות יט. "אי לר"ש... כפרה לא כ"ש"
- ט. ירושלמי קידושין פ"ב ה"א "מניין ששלוחו... מפרישו שלא מדעתו"
- י. תוס' הרא"ש קידושין מא: ד"ה מכאן
- יא. משנה פסחים סא; תוס' סא. ד"ה ואיתקש "...ולא בשאר קרבנות"

רמב"ן שמות פרק יב פסוק ג

איש שה לבית אבות - טעם המצוה הזאת, בעבור כי מזל טלה בחדש ניסן בכוחו הגדול, כי הוא מזל הצומח, לכך ציווה לשחוט טלה ולאכול אותו, להודיע שלא בכח מזל יצאנו משם אלא בגזרת עליון. ועל דעת רבותינו שהיו המצרים עובדים אותו, כל שכן שהודיע במצוה הזאת שהשפיל אלהיהם וכוחם בהיותו במעלה העליונה שלו. וכך אמרו: 'קחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצרים'.

ספר יראים סימן תטו

לעשות הפסח. צוה הקב"ה לישראל שיעשו את הפסח, וכתוב בפרשת בהעלותך: 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', ועשיית הפסח היינו שחיטתו וזריקת דמו והקטרת אימוריו, אבל לא אכילתו דכתיב ב'ארבעה עשר לחדש בין הערבים יעשו אותו במועדו', ואכילתו לא הוי בי"ד אלא בליל ט"ו, דכתיב: 'ואכלו את הבשר בלילה הזה'. ואף על פי שזריקת דמו והקטרת אימוריו כהנים עושים ולא ישראלים, כיון שהקרבן של ישראל ובמצות ישראל עושים, 'יעשו בני ישראל' קרינן ביה.

ירושלמי קידושין פ"ב ה"א

מניין ששלוחו של אדם כמותו, אמר רבי לעזר: 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים' - וכי כולן שוחטין אותו, והלא אחד הוא שהוא שוחט על ידי כולם, אלא מיכן ששלוחו של אדם כמותו. ויידא אמר דא: 'ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית' - וכי כולם היו לוקחין, והלא אחד הוא שהוא לוקח על ידי כולם, אלא מיכן ששלוחו של אדם כמותו. אמר ר' יוסי: שנייא היא שאדם שוחט פסחו של חבירו שלא מדעתו, אין תימר אדם מפריש פסחו של חבירו שלא מדעתו לית יכיל, דאמר רבי זעירא בשם רבי לעזר: אדם שוחט פסחו של חבירו שלא מדעתו אבל אינו מפרישו שלא מדעתו.

תוספות הרא"ש קידושין מא: ד"ה מכאן

ואם תאמר, ונילף דשייך שליחות בקדשים מדגלי רחמנא בפרו של אהרן דבעינן שתהא שחיטה בבעלים, מכלל דשאר קרבנות אפילו על ידי שליח, ובכחאי גוונא אמרינן במנחות. ויש לומר, דמהתם לא שמעינן אלא היכא דאית ליה שותפות בההיא כפרה, כגון פרו של אהרן שאחיו הכהנים מתכפרים בו. ועוד יש לומר, דלא שייך למילף שליחות מהתם, אלא בכחאי גוונא איכא למילף דבפרו של אהרן הצריך הכתוב שחיטה בבעלים אבל שאר קרבנות לא בעינן דעת בעלים כלל אלא אפילו שחטו בלא דעת בעלים או אפילו הבעלים מוחים בו כשר, אבל בפסח דכתיב ביה 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' והצריך לכולם לשחוט, וכששחטו אחד חשיב כאילו שחטו כולם, מזה יש ללמוד דשלוחו של אדם כמותו.

בפרשיית "החודש הזה לכם" מצווה התורה לשחוט את הפסח ב"ד בניסן בין הערביים:

והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה, ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים.
[שמות יב, ו]

הרמב"ם מונה את מצות שחיטת הפסח במניין המצוות:

והמצוה הנ"ה היא שציונו לשחוט שה הפסח ביום ארבעה עשר מניסן, והוא אמרו יתעלה: 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים'.
[ספר המצוות מ"ע נה]²¹⁶

לעומתו, היראים מונה מצוה כללית לעשות את הפסח:

לעשות הפסח. ציווה הקב"ה לישראל שיעשו את הפסח, וכתב בפרשת בהעלותך 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', ועשיית הפסח היינו שחיטתו וזריקת דמו והקטרת אימוריו.
[יראים ס"ו תטו]

לפי היראים, מצות הפסח זהה למצות הקרבת שאר הקרבנות²¹⁷. לעומת זאת, לפי הרמב"ם, יש חילוק עקרוני ביניהם: בכל הקרבנות המצוה היא עשיית הקרבן והקרבתו²¹⁸, ואילו בפסח המצוה היא השחיטה.

הבחנה זו בין פסח לשאר הקרבנות נובע ממהותם השונה. כל הקרבנות באים לשם הקרבתם לפני ה', לשם ריצוי וכפרה והעלאת "ריח ניחוח אשה לה". פסח, לעומת זאת, "לא בא מתחילתו אלא לאכילה"²¹⁹. בהתאם לכך, בכל הקרבנות ההקרבה היא המצוה, ואילו בפסח המצוה היא השחיטה, שהיא המעשה המתיר את האכילה.

ייתכן וגם להלכה יש הבדל בין שחיטת הפסח לשחיטת שאר הקדשים. הגמ' בקידושין מביאה את שחיטת הפסח כמקור לדין שליחות בכל התורה:

נפקא ליה מדברי יהושע בן קרחה, דאמר רבי יהושע בן קרחה: מנין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים'. וכי כל הקהל כולן שוחטין, והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו.
[קידושין מא:]

מדברי הגמ' משתמע כי כעיקרון חובת השחיטה מוטלת על כל אחד ואחד, אך הואיל ו"שלוחו של אדם כמותו", שחיטת השליח עולה עבור כל בני החבורה²²⁰.

²¹⁶ וכן כותב הרמב"ם בהל' קרבן פסח [פ"א ה"א].

²¹⁷ בשל כך נאלץ היראים להביא כמקור למצוה זו את הכתוב בפרשיית פסח שני [במדבר ט, ב]: "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו".

²¹⁸ עי' בלשון הרמב"ם בספר המצוות [מ"ע לט-נא] ובפתיחה להלכות תמידין ומוספין.

²¹⁹ כדברי המשנה [פסחים פ"ז מ"ד]: "הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה".

²²⁰ לעומת דברי הבבלי, הירושלמי [קידושין פ"ב ה"א] דוחה מקור זה: "אמר רבי יוסי: שנייא היא שאדם שוחט פסחו של חבירו שלא מדעתו, אין תימר אדם מפריש פסחו של חבירו שלא מדעתו לית יכיל, דאמר רבי זעירא בשם רבי לעזר:

האחרונים מקשים על כך מדברי הגמ' במנחות:

אי מה סמיכה בבעלים אף שחיטה בבעלים. ההוא לא מצית אמרת, קל וחומר, ומה זריקה דעיקר כפרה לא בעיא בעלים, שחיטה דלאו עיקר כפרה לא כל שכן. [מנחות יט.]

מבואר בסוגיה זו כי השחיטה אינה צריכה להיעשות דווקא על ידי הבעלים, ולכאורה הדברים עומדים בסתירה לדברי הגמ' בקידושין דלעיל, מהם עולה כי כעיקרון השחיטה היא חובת בעל הקרבן.²²¹

קושיה זו מבוססת על שיטת רש"י [קידושין שם, ד"ה מנלן], הרואה את חובת הבעלים לשחוט כהלכה כללית בקדשים.²²² אמנם, ניתן לחלק בין פסח לשאר הקדשים: דברי הגמ' בקידושין מהם עולה כי כל אחד מחויב בשחיטת הפסח, הם הלכה ייחודית בקרבן פסח, מחמת הכתוב "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים". בשאר הקרבנות הלכה זו אינה קיימת, וכדברי הגמ' במנחות, השחיטה אינה צריכה להיעשות דווקא על ידי הבעלים.

חילוק זה בין פסח לשאר הקדשים מפורש בדברי תוס' הרא"ש²²³:

שאר קרבנות לא בעינן דעת בעלים כלל, אלא אפילו שחטו בלא דעת בעלים או אפילו הבעלים מוחים בו כשר, אבל בפסח דכתיב ביה 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל', והצריך לכולם לשחוט וכששחטו אחד חשיב כאילו שחטו כולם, מזה יש ללמוד דשלוחו של אדם כמותו. [תוס' הרא"ש קידושין מא: ד"ה מכאן]

נראה להעמיק ולבאר את החילוק הקיים לשיטה זו בין פסח לשאר הקרבנות. בכל הקרבנות השחיטה היא חלק ממעשה ההקרבה, ומעשה ההקרבה אינו צריך להיעשות דווקא על ידי הבעלים. בפסח, לעומת זאת, השחיטה היא חובת גברא – לשחוט את הפסח. בשל כך, כעיקרון כל אחד אמור לשחוט בעצמו, ורק הואיל ו'שלוחו של אדם כמותו', שחיטת האחד מועילה עבור כל בני החבורה.²²⁴

החילוק בין שחיטת הפסח לשחיטת שאר הקרבנות מתחזק לאור המשנה המלמדת על פסול פסח שנשחט שלא לאוכליו ושלא למנויו:

שחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו לערלים ולטמאים – פסול²²⁵. [משנה פסחים סא.]

בכל הקרבנות פסול מחשבת 'שינוי בעלים' קיים בזריקה בלבד²²⁶, ואילו בפסח מתחדש כי מחשבת 'שלא למנויו' וכדו' פוסלת בשחיטה. תוס' מבארים, כי פסול מחשבת 'שלא למנויו' בשחיטה הוא חידוש מיוחד הקיים בפסח בלבד:

אדם שוחט פסחו של חבירו שלא מדעתו אבל אינו מפרישו שלא מדעתו. מבואר בדברי הירושלמי כי אין חובה על כל אחד לשחוט את הפסח בעצמו.

²²¹ בדברי האחרונים [פני יהושע קידושין מא: רש"י בד"ה מנלן; מנחת חינוך מצוה ה אות ח; מנחת ברוך דיני קרבן פסח סי' יג; אור שמח הל' מקואות פ"א ה"ח אות י"א; רש"ש פסחים ז: רש"י ד"ה פסח] ישנם דיונים נרחבים ושיטות שונות בעניין זה.

²²² שיטת רש"י מבוססת על דברי הגמ' במסכת פסחים [ז:]: "היכי נימא, נימא לשחוט, לא סגי דלאו איהו שחט. פסח וקדשים מאי איכא למימר", ומבאר רש"י [שם]: "פסח וקדשים – הבעלים נצטוו, דכתיב 'וסמך ידו ושחט'". אולם, האור שמח [הל' ברכות פ"א ה"א] לומד מדברי הרמב"ם [שם] הבנה אחרת בדברי הגמ', ואכמ"ל.

²²³ זהו תירוץ השני של תוס' הרא"ש לקושיה מדוע לומדים את דין שליחות "מדגלי רחמנא בפרו של אהרן דבעינן שתהא שחיטה בבעלים, מכלל דשאר קרבנות אפי' ע"י שליח". מתירוץ הראשון – המובא גם בתוס' [קידושין מא: ד"ה נפקא] – מבואר כי דין שחיטה בבעלים שייך בכל הקדשים.

²²⁴ לפי זה, הכתוב "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" מחדש כי לא רק שהשליח יכול להחיל חלויות עבור המשלח, אלא מעשי השליח נחשבים כאילו נעשו על ידי השליח. [כן כותב הריב"ש [סי' רכח], וכן מדויק מדברי רש"י [קידושין מא: ד"ה מנלן], ואכמ"ל].

²²⁵ ר"י [בתוס' סא. ד"ה לאוכליו] נוקט כי מחשבת ערלים וטמאים כלולה ב'שלא למנויו', אך ברמב"ם [הל' קרבן פסח פ"ב ה"ו] מבואר שאלו דינים נפרדים; ועי' תוס' הרשב"א [סא: ד"ה רבה אמר] המציע שיטה זו.

²²⁶ כן מבואר בסוגיות שונות [פסחים ס: זבחים ד:], אך מדברי הרמב"ם [הל' פסולי המוקדשין פ"ג ה"א; פט"ו ה"א] משתמע כי מחשבת 'שינוי בעלים' פוסלת בכל העבודות, ואכמ"ל.

דשלא למנוייו אין זה שינוי בעלים, דשינוי בעלים לא פסיל אלא בזריקה... ושלא למנוייו היינו שוחט שלא למנויו ולא פסיל אלא בשחיטה דווקא, כדכתיב 'תכוסו', ודווקא בפסח ולא בשאר קרבנות. [תוס' פסחים סא. ד"ה ואיתקש]²²⁷

נראה כי פסול זה מתחדש בשחיטת הפסח מחמת הייחודיות של שחיטת הפסח וההבדל בינה לבין שחיטת שאר הקדשים: בכל הקדשים השחיטה היא חלק ממעשה ההקרבה, ואילו בפסח השחיטה מהווה מצוה בפני עצמה. בשל כך, מחמת הקשר ההדוק בין שחיטת הפסח לאכילתו, קיים פסול בפסח שנשחט "שלא לאוכליו ושלא למנוייו".

ניתן לבאר את המשמעות הייחודית של שחיטת הפסח באופן נוסף על פי דברי הרמב"ן:

טעם המצוה הזאת, בעבור כי מזל טלה בחדש ניסן בכחו הגדול, כי הוא מזל הצומח, לכך ציווה לשחוט טלה ולאכול אותו, להודיע שלא בכח מזל יצאנו משם אלא בגזרת עליון. ועל דעת רבותינו שהיו המצרים עובדים אותו, כל שכן שהודיע במצוה הזאת שהשפיל אלהיהם וכחם בהיותו במעלה העליונה שלו. וכך אמרו: קחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצרים.

[רמב"ן שמות יב, ג]

לדברי הרמב"ן, שחיטת הפסח היא ביטוי לקבלת עול מלכות שמים ולהתנתקות מהתרבות המצרית האלילית. לפי דבריו ברור כי ישנו קיום עצמאי בשחיטת הפסח, אמנם ייתכן וקיום זה אמור בפסח מצרים בלבד.

ניתן לראות את המרכזיות של מעשה השחיטה בפסח גם מהמעשים הנלווים לו: תקיעה בחצוצרות ואמירת ההלל. בעזרת ה' נעסוק בדינים אלו בשיעור הבא.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

²²⁷ מקור שיטתם הוא בדברי רבנו תם ב'ספר הישר' [סי' שנח], אך לרש"י [פסחים סא. ד"ה אבל, וד"ה כמי שאין] ולרבנו חננאל [פסחים ס:] דרכים שונות בביאור היחס בין דין 'שלא למנוייו' לדין 'שינוי בעלים'.

יסודות קרבן פסח

שיעור עשירי

תקיעה והלל בשחיטת הפסח

מקורות

- א. משנה פסחים סד.
- ב. משנה תמיד פ"ז מ"ג
- ג. ספרי זוטא במדבר פרק י פס' י
- ד. ירושלמי פסחים פ"ה ה"ה
- ה. תוס' רי"ד פסחים סד. ד"ה ננעלו
- ו. משנה פסחים צה; גמ' צה: "זה וזה טעונין... אומרים הלל"
- ז. רש"י סד. ד"ה קראו; תוס' שם, ד"ה קראו
- ח. מנחת חינוך מצוה שצד
- ט. חידושי הגר"ז הל' קרבן פסח ד"ה פסחים

ספרי זוטא במדבר פרק י פס' י

על עולותיכם - אלו עולות חובה. ועל זבחיכם - זו זביחת הפסח.

ירושלמי פסחים פ"ה ה"ה

רבי יעקב בר אחא בשם רבי יסא: ניתן כח בקולו של משה והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום, ומה היה אומר: ממקום פלוני עד מקום פלוני כת אחת, וממקום פלוני ועד מקום פלוני כת אחת. ולא תתמה, ומה אם אבק שאין דרכו להלך את מר' והיה לאבק בכל ארץ מצרים, קול שדרכו להלך לא כל שכן. אמר רבי לוי: כשם שניתן כח בקולו של משה כך ניתן כח בקולו של פרעה, והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום, ומה היה אומר: 'קומו צאו מתוך עמי', לשעבר הייתם עבדי פרעה מיכן והילך אתם עבדי ה'. באותה שעה היו אומרים: 'הללויה הללו עבדי ה' - ולא עבדי פרעה. תני, תמיד שיש לו נסכים תוקעין לנסכים, פסח שאין לו נסכים תוקעין לשחיטתו.

תוס' רי"ד פסחים סד. ד"ה ננעלו

ננעלו דלתות העזרה תקעו והרעו ותקעו - גרסי' בירושלמי, תני, תמיד שיש לו נסכים תוקעין לנסכיו, פסח שאין לו נסכים תוקעין על שחיטתו. פירוש, כשהיו מקריבין נסכי התמיד היו תוקעין, כדתנן בסוף משנת תמיד... ופסח שאין לו נסכים, כדתנן במנחות בפרק שתי מדות: 'כל קרבנות הציבור והיחיד טעונין נסכים חוץ מן הבכור והמעשר והפסח', היו תוקעין ומריעין ותוקעין בשחיטתו, שגם הפסח קרבן ציבור היא וטעון תקיעה.

מנחת חינוך מצוה שצד

ומבואר בפסחים דף ס"ד במשנה דבשעת שחיטת הפסח היו קוראין את ההלל, ומביאין בתוס' תוספתא דהללים קוראים את ההלל, וכ"כ הר"מ פ"א מהל' ק"פ. והקשו בתוס', הא אמרינן בערכין אינו אומר שירה אלא על היין, והכא קא חזינן דאיכא שירה בלא נסכים, וכן גבי קידוש עזרה בשבועות וכו'. ותיצו, דאין אומרים שירה בשעת הקרבת הקרבן אלא על היין וכו', אבל שלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה שלא על היין בכ"ד, ע"ש. ודבריהם

תמוהים מאוד, מאי מקשה הש"ס בביכורים האיך אומרים והא אין אומרים שירה אלא על היין, ודחיק לתרץ כגון שהביא יין, הא ביכורים הוי שלא בשעת הקרבה דאין מקריבים ביכורים כלל, ולדבריהם שלא בשעת הקרבה אומרים בכמה דוכתין שלא על היין, וצע"ג... ולולא התוספתא לא היה קשה על הש"ס אמאי לא מקשה מפסח הא אין וכו', דאפשר לפרש דלאו הלויים בלבד קורים הלל אלא כל ישראל, וזה לא מיקרי שירה דצריך יין. וכן כתב הצ"ח שם, דע"כ הקדימו התוס' להביא התוספתא דהלויים אומרים וע"ז קשה דאין אומרים שירה וכו' דד"ז הוא בשירת הלויים, אך כיון דהר"מ פוסק כהתוספתא דהלויים אומרים, מבואר דהש"ס שלנו אין חולק ע"ז, א"כ אמאי לא מקשה הש"ס מכאן, ותי' התוס' תמוהים מה בין פסח לביכורים דגם כן הוא שלא בשעת הקרבה, וצע"ג... והעיקר נלע"ד, כיון דמבואר בערכין סוף דף י"א דמה עולה ק"ק אף שלמים, אם כן מצות התורה דהשירה יהי' רק בעולות ושלמי עצרת, ובביכורים ילפינן שם מגז"ש דטעונין שירה, ובפסח דהוא קדשים קלים ואין לנו מקרא ע"ז א"כ ודאי הלל זה לאו דאורייתא והנביאים תקנוהו, כמבואר בערבי פסחים נביאים תקנו על כל וכו' ונגאלו וכו' כמו כל יום טוב שתקנו הלל, והם תקנו דוקא הלל המצרי, אם כן זה אינו בכלל מצוה דאורייתא כלל ותקנו שלא על היין בשחיטת פסחים כי אפשר ישחטו פסחיהם וכו' ולא יאמרו הלל כמבואר שם ותקנו כעין תורה דהלויים יאמרו ההלל, אבל מה"ת אין שירה רק בקדשי קדשים ועל היין, וגם בביכורים דיש לנו גז"ש, אבל גבי פסח הוא רק תקנת נביאים. וכן גבי קידוש העיר והעזרות ל"מ בקרא, והם תקנו ותקנו שלא על היין ג"כ, ולא ק' קושית התוס' בפסחים, כן נראה ברור. אך מה אעשה שאין דעת התוס' כן ובטלה דעתי נגדם, אך דברי התוס' תמוהים כמ"ש, וצע"ג.

חידושי הגרי"ז הל' קרבן פסח ד"ה פסחים

והנה מדברי רש"י אנו למדין דהלל זה של שחיטת הפסח אין זה דין שיר של קרבן, רק דהוא דין בפני עצמו דפסח טעון הלל באכילתו, וע"כ אינו שייך זאת כלל ללויים רק הכתות בעצמם המקריבים אומרים אותו, דלאו שיר של קרבן הוא שיהא דינו בלויים. וקשה ע"ז מהא דתנן בערכין דף י' ובי"ב יום בשנה החליל מכה לפני המזבח, וקחשיב שם גם שחיטת פסח ראשון ושחיטת פסח שני, הרי דהיה גם חליל בשעת שחיטת הפסח, והרי דין חליל לכאורה לא שייך רק לדין שיר של קרבן, דנאמר בזה דינא דבעינן גם שירה בכלי, אבל אם נימא דהוא זה דין בפני עצמו של אמירת הלל בשעת עשייה, ואינו שייך כלל לדין שיר של לויים, אם כן חליל מאי בעי הכא. ועוד קשה, דהרי להדיא תנן בפסחים שם דהיו תוקעין גם בחצוצרות בשעת עשיית הפסח ... והרי דין תקיעה בחצוצרות הוא רק בשעה שהלויים אומרים שירה... אבל לפירש"י דההלל שהיו אומרים לא היה שיר של קרבן ולא הלויים היו אומרים אותו, אם כן מה עניינם של חצוצרות לכאן...

והנראה מוכרח ומבואר בזה בשית רש"י, דס"ל דבאמת תרי דיני איכא בשחיטת הפסח, חדא הדין דעל זבחי שלמיכם האמור גבי חצוצרות, דקמריבנן מיניה גם זבחת הפסח, ובהך ריבויא נכלל גם דין חצוצרות גם דין שיר על הקרבן הנאמר על ידי לויים כמו כל הקרבנות הנכללין בהך קרא. ועוד איכא בפסח דין מסוים של אמירת הלל, שטעון הלל בעשייתו, וכמבואר בפסחים דף צ"ה: 'אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל', וס"ל לרש"י דשני דינים נפרדים הם לגמרי, הדין דפסח טעון שיר הנאמר בקרא 'דעל זבחי' הוא דין בפני עצמו, וזה דוקא בלויים כמו כל שיר של קרבן, והדין המיוחד שיש בפסח, שטעון הלל בעשייתו, הוא דין בפני עצמו שאינו שייך כלל לדין שיר של קרבן, רק הוא אמירת הלל בעלמא כמו ההלל של שעת אכילה. ומשום הכי ס"ל לרש"י דהלל זה אינו שייך ללויים, רק הכתות בעצמם קראו את הלל בשעת שחיטה, אבל מ"מ זה עכ"פ דגם הלויים אמרו שירה בשעת שחיטת הפסח משום הדין השני שיש בשחיטת פסח, הנלמד מקרא דעל זבחי, דשחיטת פסח טעונה חצוצרות ושירה ככל הקרבנות הכתובים בפסוק זה, ומשום דין זה היה גם חליל בשעת שחיטת הפסח ואמירת השיר, ואה"נ דהחצוצרות והחליל לא היו שייכין כלל לאמירת ההלל שנאמר ע"י הכתות רק להדין שיר שנאמר אז ע"י הלויים.

המשנה מפרטת את סדר שחיטת הפסח:

הפסח נשחט בשלש כתות, שנאמר: 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' – קהל ועדה וישראל. נכנסה כת הראשונה, נתמלאת העזרה, נעלו דלתות העזרה, תקעו הריעו ותקעו... יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שנייה, יצתה שנייה ונכנסה שלישית, כמעשה הראשונה כך מעשה השנייה והשלישית. קראו את ההלל, אם גמרו שנו, ואם שנו שילשו, אף על פי שלא שילשו מימיהם.

[פסחים סד.]

מבואר במשנה כי שחיטת הפסח הייתה מלווה בתקיעה בחצוצרות ובקריאת ההלל.

מעין זה נעשה בשעת ניסוך היין לאחר הקרבת התמידים:

נתנו לו יין לנסך, הסגן עומד על הקרן והסודרים בידו ושני כהנים עומדים על שלחן החלבים ושתי חצוצרות של כסף בידם, תקעו והריעו ותקעו. באו ועמדו אצל בן ארזא אחד מימינו ואחד משמאלו, שחה לנסך והניף הסגן בסודרין והקיש בן ארזא בצלצל ודיברו הלויים בשיר. הגיעו לפרק תקעו והשתחוו העם. על כל פרק תקיעה ועל כל תקיעה השתחויה.

[תמיד פ"ז מ"ג]

גם בשחיטת הפסח וגם בשעת ניסוך היין תוקעים בחצוצרות. כמו כן, ניתן להשוות בין קריאת ההלל לבין השירה הנאמרת על ידי הלויים. עם זאת, בולט ההבדל בין הפסח לתמיד: בתמיד התקיעה והשירה נעשות בשעת ניסוך היין, ואילו בפסח – בו אין נסכים – התקיעה והלל נאמרים בשעת השחיטה.

ניתן לטעון כי הבדל זה אינו מלמד על חילוק עקרוני בין הפסח לתמיד; כעיקרון התקיעה והשירה מתקיימות בשעת ניסוך היין, אך בפסח, הואיל ואין בו נסכים, תוקעים ואומרים הלל בשעת השחיטה.

הבנה זו מבוססת על דברי הירושלמי²²⁸:

תני, תמיד שיש לו נסכים תוקעין לנסכים, פסח שאין לו נסכים תוקעין לשחיטתו²²⁹.

[ירושלמי פסחים פ"ה ה"ה]

וכן מבואר בתוס' ר"ד, המביא את דברי הירושלמי וכותב:

פירוש, כשהיו מקריבין נסכי התמיד היו תוקעין... ופסח שאין לו נסכים... היו תוקעין ומריעין ותוקעין בשחיטתו, שגם הפסח קרבן ציבור היא וטעון תקיעה.

[תוס' ר"ד פסחים סד. ננעלו]

כאמור, לפי שיטה זו יש להשוות בין קריאת ההלל לבין השירה הנאמרת על ידי הלויים. מכך עולה, כי ההלל בשחיטת הפסח נאמר, בדומה לשירה על הקרבן, על ידי הלויים. וכן מבואר בתוספתא:

הלויים עומדין על דוכנן וגומרין הלל בשירה.

[תוספתא פ"ד ה"ט]

כשיטה זו נוקטים תוס', כי ההלל נאמר על ידי הלויים כשיר על הקרבן, ועל כך הם מקשים:

קשה לר", דאמרינן בפרק אין נערכין בערכין ובכיצד מברכין: 'אין אומרים שירה אלא על היין', והכא חזינן דאיכא שירה בלא נסכים.

[תוס' סד. ד"ה קראו]

תוס' מתרצים:

ואומר ר", דהכי פירוש, אין אומרים שירה בשעת הקרבת קרבן אלא על היין... אבל שלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה שלא על היין בכמה דוכת²³⁰.

[שם]

בניגוד לדברי תוס', רש"י כותב:

קראו את ההלל – אכל כיתות קאי.

[רש"י סד. ד"ה קראו]

לשיטתו, ההלל נאמר על ידי שוחטי הפסח. מדבריו עולה חילוק מהותי בין קריאת ההלל לשירה הנאמרת בשעת ניסוך היין: השירה הנאמרת בשעת ניסוך היין היא חלק מדיני הקרבן²³¹, ולכן היא

²²⁸ אמנם, להלן יתבאר כי מתחילת דברי הירושלמי נראה שלא כהבנה זו.

²²⁹ וכן כותב הרמב"ם [הל' קרבן פסח פ"א ה"ב].

²³⁰ המנחת חינוך [מצוה שצד] תמה על כך מדברי הגמ' בערכין [יא]. השואלת כיצד שרו על הביכורים ללא יין, ומבואר שדין 'אין אומרים שירה אלא על היין' קיים גם כאשר אין יין.

²³¹ עי' בדברי הגמ' בערכין [יא]: "תנו רבנן, השיר מעכב את הקרבן, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: אינו מעכב".

נאמרת על ידי הלויים; קריאת ההלל בשחיטת הפסח, לעומת זאת, אינה מדיני הקרבן אלא חלק ממצות השחיטה, ולכן היא נעשית על ידי שוחטי הפסח.

הצל"ח [סד. תוס' ד"ה קראו] והמנחת חינוך [מצוה שצד] מעירים, כי לשיטה זו קושיית תוס', כיצד נאמרת שירה שלא על היין, אינה קיימת. ההלכה כי "אין אומרים שירה אלא על היין" נאמרה ביחס לשירת הלויים הנאמרת על הקרבן, ולכן הלכה זו אינה שייכת לגבי ההלל של שחיטת הפסח, שנאמר על ידי שוחטי הפסח.

הבנה זו, כי ההלל הינו הלכה ייחודית בשחיטת הפסח ואינו מדין 'שירה על הקרבן', משתמעת מדברי הירושלמי, הכותב על משנתנו המפרטת את סדר שחיטת הפסח:

רבי יעקב בר אחא בשם רבי יסא: ניתן כח בקולו של משה, והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום, ומה היה אומר: ממקום פלוני עד מקום פלוני כת אחת, וממקום פלוני ועד מקום פלוני כת אחת... אמר רבי לוי: כשם שניתן כח בקולו של משה כך ניתן כח בקולו של פרעה, והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום, ומה היה אומר: 'קומו צאו מתוך עמי'. לשעבר הייתם עבדי פרעה, מיכן והילך אתם עבדי ה'. באותה שעה היו אומרים 'הללויה הללו עבדי ה' – ולא עבדי פרעה. [ירושלמי פסחים פ"ה ה"ה]

בדברי הירושלמי מבואר כי גם בפסח מצרים שחיטת הפסח נעשתה בשלוש כתות, וכי גם בפסח מצרים נאמר ההלל: "הללויה הללו עבדי ה' – ולא עבדי פרעה"²³². בתיאור זה של ההלל הנאמר בפסח מצרים, ההלל אינו 'שירה על הקרבן'²³³ אלא ביטוי למהותו של הפסח: יציאה מתחת סבלות מצרים והיעשות לעם ה' ולעבדיו²³⁴.

הבנה זו, כי ההלל בשחיטת הפסח הוא חלק בלתי נפרד ממעשה השחיטה, משתמעת גם מדברי הגמ', המבארת מניין שגם פסח שני טעון הלל בשחיטתו:

ואיבעית אימא, אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל!?

[פסחים צה:]

מדברים אלו עולה, כי קיימת שיטה הרואה את ההלל בשחיטת הפסח כחלק ממעשה שחיטת הפסח, והמבדילה בין דין זה לדין 'שיר על הקרבן'. ייתכן ולשיטה זו גם התקיעה הנאמרת בשחיטת הפסח שונה במהותה מהתקיעה הנאמרת בשעת ניסוך היין לאחר הקרבת התמידים והמוספים: התקיעה בשעת הקרבת התמידים היא חלק מהשירה הנאמרת על היין²³⁵, ואילו התקיעה בשעת שחיטת הפסח היא חלק מביטויי השמחה וההתרגשות על שחיטת הפסח ועל ההפיכה מעבדי פרעה לעבדי ה'²³⁶.

בשולי הדברים יש להעיר, כי הגר"ז [הל' קרבן פסח ד"ה בפסחים] טוען כי לא ניתן להבין כי לשיטת רש"י הלל הוא דין בפסח בלבד, "דפסח טעון הלל בעשייתו", ואין בו כלל הלכה של 'שיר על הקרבן'. הגר"ז מביא לכך שתי ראיות:

²³² וכן מפורש בתוספתא [פ"ה ה"ח]: "אלו דברים ששווה בהן פסח מצרים לפסח דורות: פסח מצרים בג' כתות ופסח דורות כיוצא בו... פסח מצרים טעון שיר ופסח דורות טעון שיר".

²³³ בשיעור הראשון דנו האם פסח מצרים נחשב לקרבן. לפי השיטה שהוא אינו קרבן, בהכרח ההלל הנאמר בו אינו מדין שיר על הקרבן אלא מדיני הפסח. [עם זאת, יש להעיר שההלל המתואר בדברי הירושלמי לא נאמר בשעת שחיטת הפסח אלא לאחר מכן].

²³⁴ לפי זה, מסתבר כי ההלל ייאמר על ידי שוחטי הפסח. ואכן, התוספתא כפשוטה [עמ' 562] מעיר, כי כך משתמע מלשון הירושלמי: "באותה שעה היו אומרים הללויה עבדי ה'".

²³⁵ עי' בחידושי הגר"ז [הל' קרבן פסח ד"ה בפסחים] המוכיח עיקרון זה מסוגיית הגמ' בערכין [יא:]. [וע"ע בדברי אבן האזל [הל' תמידין ומוספין פ"ו ה"ו], ואכמ"ל].

²³⁶ אמנם, הספרי זוטא [במדבר י, י] לומד את התקיעה בשחיטת הפסח מפרשיית התקיעה בחצוצרות על הקרבנות: "ועל זבחי – זו זביחת הפסח".

- א. המשנה [ערכין פ"ב מ"ג] אומרת, כי בשחיטת הפסח החליל היה מכה לפני המזבח. לדברי הגרי"ז, חליל שייך רק ב'שיר על הקרבן', "דנאמר בזה דינא דבעינן גם שירה בכל", אך אינו שייך בהלל הנאמר כדין בפסח בלבד.
- ב. במשנתנו מבואר כי תוקעים בחצוצרות בשעת שחיטת הפסח. לדברי הגרי"ז, התקיעה בחצוצרות היא מדין שירה על הקרבן, ואם כן מכך עולה כי בפסח יש דין שירה על הקרבן.
- בהתאם לכך מחדש הגרי"ז כי לשיתת רש"י יש שני דינים בהלל בשחיטת הפסח: יש הלל מדין שירה על הקרבן, והוא נאמר על ידי הלויים, ויש הלל מדיני הפסח, והוא נאמר על ידי שוחטי הפסח²³⁷.

בעזרת ה' בשיעור הבא נעסוק בדין נתינת דם הפסח על גבי המזבח.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

²³⁷ אמנם, הרש"ש [ערכין יא. ד"ה איני] מדייק מדברי רש"י [סוכה נ: ד"ה בשיר] כי החליל מכה בערב הפסח בשעת ניסוך היין של תמידי היום. לפי זה, לשיתת רש"י בשחיטת הפסח כלל אין דין של 'שירה על הקרבן', שכן לשיתתו שירה עלה קרבן שייכת רק כאשר יש יין, ולכן רש"י נאלץ לבאר כי החליל מכה בשעת ניסוך היין של תמיד של בין הערביים.

יסודות קרבן פסח

שיעור אחד עשר

מתן דם הפסח על גבי המזבח

מקורות

א. משנה פסחים סד.

ב. גמ' פסחים סד: "כהן הקרוב... לגבי מזבח"; רש"י שם, ד"ה מאן תנא

ג. משנה זבחים פ"ה מ"ג-ח; [גמ' זבחים נו: "מאן תנא... לגבי מזבח"]

ד. גמ' זבחים לז. "ואכתי להכי... ואימורין לגבי מזבח"

ה. רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ה ה"ז

ו. גמ' פסחים קכא. "מתני'... ולא זריקה בכלל שפיכה"

המשנה מפרטת כיצד מתקיימות ארבע עבודות הדם (שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה) בפסח:

שחט ישראל וקיבל הכהן, נותנו לחבירו וחבירו לחבירו, ומקבל את המלא ומחזיר את הריקן.
כהן הקרוב אצל המזבח זורקו זריקה אחת כנגד היסוד. [פסחים סד.]

בדברי התורה נזכרות השחיטה והאכילה בלבד²³⁸. הגמ' מביאה שתי דרשות המלמדות כי הפסח טעון מתן דמים ואימורים על גבי המזבח:

רבי יוסי הגלילי אומר: 'את דמם תזרק על המזבח ואת חלבם תקטיר' – דמו לא נאמר אלא דמם, חלבם לא נאמר אלא חלבם; לימד על בכור ומעשר ופסח שהן טעונים מתן דמים ואימורים לגבי מזבח. [פסחים סד; זבחים לז; זבחים נו:]

רבי ישמעאל אומר: מתוך שנאמר 'אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז' וגו', למדנו לבכור שטעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח, מעשר ופסח מניין? תלמוד לומר 'ודם זבחיך ישפך'. [זבחים לז.]

על פי שתי הדרשות, בכור, מעשר ופסח שונים משאר הקרבנות: רוב הקרבנות טעונים לכל הפחות 'שתי מתנות שהן ארבע'²³⁹, ואילו בכור, מעשר ופסח אינם טעונים אלא מתנה אחת. עם זאת, מדברי הגמ' [פסחים סד; זבחים נו:] – על פי ביאור רש"י [פסחים שם, ד"ה מאן תנא; זבחים שם, ד"ה מאן תנא, וד"ה דמון] – עולה כי קיימת מחלוקת בין הדרשות לגבי אופן נתינת הדם על גבי המזבח במעשר ובפסח. לגבי בכור מפורש כי הדם ניתן בזריקה²⁴⁰, אך דין מעשר ופסח שנוי במחלוקת התנאים: לפי רבי יוסי הגלילי – גם דם המעשר והפסח ניתן בזריקה, ואילו לפי רבי ישמעאל – דם המעשר והפסח ניתן בשפיכה²⁴¹.

מדברי הרמב"ם עולה שיטה שונה בעניין זה. הרמב"ם פוסק:

הבכור והמעשר והפסח דם כל אחד מהן טעון מתנה אחת בשפיכה כנגד היסוד באי זו רוח שירצה משלש זוויות המזבח... ומניין שאינן טעונים אלא מתנה אחת, שהרי נאמר בבכור:

²³⁸ אמנם בדברי הימים [ב ל, טז; ב, לה] מפורש כי דם הפסח נזרק על גבי המזבח.

²³⁹ זהו הדין בעולה, שלמים ואשם. חטאת טעונה ארבע מתנות על ארבע הקרנות.

²⁴⁰ "אך בכור שור או בכור עז לא תפדה קדש הם, את דמם תזרק על המזבח ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחח לה" [במדבר יח, יז].

²⁴¹ רש"י [פסחים סד: ד"ה מאן תנא] מבאר את החילוק בין שפיכה לזריקה: הזריקה נעשית למרחוק, ואילו השפיכה נעשית בנחת.

‘ואת דמם תזרוק על המזבח’, מפי השמועה למדו שהוא הדין במעשר ובפסח שנותן דמן מתנה אחת כבכור.

לפי דבריו, על אף הכתוב בתורה לגבי בכור “ואת דמם תזרוק על המזבח”, גם דמו וגם דם המעשר והפסח ניתנים על גבי המזבח בשפיכה²⁴².

על כל פנים, מוסכם על כל השיטות כי יש הבדל במתן הדם בין הבכור, המעשר והפסח לבין שאר הקרבנות. הבדל זה מצטרף לחילוקים נוספים ביניהם לבין שאר הקרבנות:

כל קרבנות הצבור והיחיד טעונים נסכים, חוץ מן הבכור והמעשר והפסח והחטאת והאשם.
[משנה מנחות צ:]

כל קרבנות היחיד טעונים סמיכה, חוץ מן הבכור והמעשר והפסח. [שם, צב.]

הרושם העולה מהחילוקים השונים, כי בבכור, מעשר ופסח מתקיים הרובד הבסיסי בלבד של תהליך ההקרבה: יש בהם מתנה אחת בלבד, ללא נסכים וללא סמיכה. נראה כי ביסוד הדברים עומדת הבחנה עקרונית בינם לבין שאר הקרבנות. רוב הקרבנות באים כדי להתקרב לה', כדי להתרצות לפניו וכדי ליצור קרבה בין האדם לבין קונו. לעומת זאת, לבכור, מעשר ופסח, מגמות אחרות: בכור ומעשר באים כמס – הבכור הוא חלק ממתנות ה'ראשית' (בכור, תרומה וביכורים) הבאים לבטא את אדנות ה'. בדומה לכך המעשר הוא מעין מס לגבוה, המבטא את בעלותו של ה' על רכוש האדם²⁴³. פסח עניינו שונה – הוא בא כזבח הברית, אך גם הוא אינו בא לשם קרבה וריצוי. בשל כך, קרבנות אלו אמנם קרבים לפני ה' ועולים על המזבח, אך הם חלוקים בדיניהם משאר הקרבנות.

עיקר הבחנה זו מפורשת בדברי רש"י, המבאר מדוע בבכור, מעשר ופסח אין סמיכה:

שלושה קרבנות כתיבי בסמיכה בשלמים בויקרא, קרבנו שבא לשום ריצוי ודורון ולא בכור מעשר ופסח שאינם באים לריצוי, אלא חובה הם עליו ולא לכפרה²⁴⁴.

[רש"י כתב יד מנחות צב. ד"ה קרבנו]

נראה להעמיק את הדברים על פי עיון בתפקיד מתן הדם בבכור, מעשר ופסח לעומת תפקידו בשאר הקרבנות.

בפרשת אחרי מות נאמר כי הכפרה נעשית על ידי הדם:

כי נפש הבשר בדם הוא, ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשיכם, כי הדם הוא בנפש יכפר.
[ויקרא יז, יא]

לעומת זאת, בפרשת ראה נאמר כי הדם מתיר את הקרבן לאכילה²⁴⁵:

ועשית עלתיך הבשר והדם על מזבח ה' אלהיך, ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך והבשר תאכל.
[דברים יב, כז]

נמצא, כי מתן דמו של הקרבן ממלא שני תפקידים: כפרה על המקריב והיתר הקרבן לאכילה²⁴⁶.

²⁴² מפרשי הרמב"ם האריכו בביאור שיטתו ובהתאמתה לסוגיות, ועי' אור שמח [שם] המציין כי דברי הרמב"ם מפורשים בתוספתא [זבחים פ"ה ה"ו]: “הבכור והמעשר והפסח שופכן שפיכה אחת כנגד היסוד”.

²⁴³ הבנה זו בטיבו של המעשר עולה מהכתובים בפרשת בחוקותי [ויקרא כז, ל-לג], אך מהכתובים בפרשת ראה [דברים יז, כב-כז] משתמע כי המעשר בא לשם אכילה לפני ה', ואכמ"ל.

²⁴⁴ לעומת דברי רש"י, הרמב"ן [כתובות לב. סוד"ה שכן] כותב: “ופסח כיון דאיכא הרצאת דמים מכפר הוא, וצריך עיון ובדיקה”. [לכאורה, ראייה לכך מנוסח ‘ברכת הגאולה’: “ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבח לרצון”, וצ"ע].

²⁴⁵ נראה לבאר, כי זריקת הדם על גבי המזבח הופכת את הבהמה לקרבן, שכן נפשה של הבהמה נמצאת בדמה, ועל כן נתינת הדם על גבי המזבח הרי היא לקיחת נפשה של הבהמה והעלאתה לפני ה', וכך הבהמה נעשית קרבן.

²⁴⁶ להרחבה במשמעות הכפולה של נתינת הדם על גבי המזבח, עי' במאמרו של הרב יהודה לב גולדברג: ‘קדשי עכו"ם’ [בתוך ‘מאמר הזבח’ עמ' 137-143].

נראה לפי האמור לעיל, כי בבכור, מעשר ופסח, הבאים לשם חובה ולא לשם ריצוי וכפרה, הדם בא כמתיר בלבד. בשל כך, בהם די במתנה אחת בה מגיע הדם אל המזבח, ואין צורך שהדם יקיף את המזבח מכל צדדיו. לעומת זאת, בשאר הקרבנות, הבאים לשם ריצוי וכפרה, הדם מתפקד כמכפר, ולכן יש צורך שהדם יקיף את המזבח מכל צדדיו.

לאור דברינו על שני תפקידיו של דם הקרבן, ניתן לבאר בשני אופנים את משמעות הזריקה בקרבנות הבאים לשם ריצוי וכפרה:

א. בקרבנות אלו הדם בא כמכפר בלבד, ומעשה הכפרה הוא המתיר את הקרבן לאכילה.
ב. בקרבנות אלו יש לדם תפקיד כפול: הוא מתפקד גם כמכפר וגם כמתיר. הבנות אלו שופכות אור על סוגיה עמומה בסוף מסכת פסחים. המשנה מביאה מחלוקת תנאים האם ברכת הפסח פוטרת את חגיגת ארבעה עשר או שיש לברך על כל קרבן בפני עצמו:

בירך ברכת הפסח פטר את של זבח, בירך את של זבח לא פטר את של פסח, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו. [משנה פסחים קכא.]

הגמ' מבארת כי יסוד מחלוקת התנאים בשאלה האם 'זריקה בכלל שפיכה':

כשתמצא לומר, לדברי רבי ישמעאל זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה, לדברי רבי עקיבא לא שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה. [פסחים קכא.]

דברי הגמ' טעונים ביאור: כיצד מחלוקת התנאים לגבי ברכת הפסח והזבח תלויה ביחס בין השפיכה לזריקה? על פי האמור הדברים מחוורים. הספק האם 'זריקה בכלל שפיכה' הוא בין שתי ההבנות דלעיל: האם בקרבנות הבאים לשם ריצוי וכפרה הדם מתפקד גם כמתיר. אם דם כל הקרבנות מתפקד גם כמתיר, יש רובד משותף לפסח ולזבח: בשניהם קיים הרובד הבסיסי של הקרבן, המתבטא בשפיכת הדם על גבי המזבח כדי להתיר את הבשר לאכילה, אלא שבזבח, הנחשב לקרבן שלמים רגיל, יש רובד נוסף של ריצוי וכפרה. מטעם זה, אמנם ברכת הזבח אינה יכולה לפטור את הפסח, שכן יש בה רובד שאינו קיים בפסח, אך ברכת הפסח פוטרת את הזבח. לעומת זאת, אם דם הקרבנות הבאים לריצוי ולכפרה מתפקד כמכפר בלבד, לא קיים רובד משותף לפסח ולזבח – בפסח הדם מתפקד כמתיר בלבד ולכן מצוותו בשפיכה, ואילו בזבח הדם מתפקד כמכפר בלבד ולכן מצוותו בזריקה. על כן, כשם שברכת הזבח אינה פוטרת את הפסח, כך ברכת הפסח אינה פוטרת את הזבח²⁴⁷.

בעזרת ה' בשיעור הבא נעסוק בדין צליית הפסח.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

²⁴⁷ עי' 'ספר הזיכרון למרן בעל הפחד יצחק זצ"ל' [חידושי הלכות סי' י] לביאור אחר לסוגיה זו.

יסודות קרבן פסח

שיעור שנים עשר

צליית הפסח

מקורות

א. שמות פרק יב פס' ח-ט

ב. רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ח ה"א-ד, פ"י ה"א; הל' חמץ ומצה פ"ח ה"א

ג. תוס' ביצה כז: ד"ה ועל "ומ"מ קשה..."; שפת אמת ביצה, שם

ד. רש"י חולין קטו: ד"ה אבל בהנאה

ה. ירושלמי פסחים פ"ז ה"ב

[ו. מנחת חינוך מצוה ז]

ז. חידושי רבי שמואל פסחים ג. אות כג

שפת אמת ביצה כז: תוס' ד"ה ועל

בתוס' ד"ה ועל החלה כו', וקשה לפ"ז דא"כ צליית פסחים היכי דחיא יום טוב כו' - קצת קשה הדמיון להתם, דבשלמא הכא שריפת קודש ותרומה מצוה הוא גוף השריפה [אפי' אם לא יהנה ממנה], אבל מצות צלי אש דפסח הוא רק כשיאכל, אבל מי שאינו אוכל וכי מצוה לצלות הפסח בחנם, אם כן עיקר הצליה הוא בשביל אוכל נפש.

ירושלמי פסחים פ"ז ה"ב

נגע בחרסו של תנור פסול גוף הוא ונשרף מיד. נטף מרוטבו על החרס, פסול מכשיר הוא וטעון צורה.

מנחת חינוך מצוה ז

והנה בא לידי ספר ברית אברהם... שהקשה שם על דברי רש"י חולין שהבאתי, דנראה מדבריו דפסח שנתבשל טעון עיבור צורה ואינו נשרף מיד, הא מבואר להדיא בפסחים פ"ג דפסח שנשטמא או שיצא נשרף מיד, וע"ש בש"ס דבר שפסולו בגופו נשרף מיד, וכ"פ הר"מ הל' ק"פ, א"כ גם מבושל הוי פסולו בגופו, ולמה טעון עיבור צורה.

חידושי רבי שמואל פסחים ג. אות כג

והנה יש לעיין בפסח מבושל דפסול ואסור באכילה, אי הוי פסול של קדשים או דהוי פסול אחר, ונפקא מינה אי טעון עיבור צורה או נשרף מיד, דהא קיימא לן דכל שפסולו בגופו נשרף מיד, בדם או בבעלים שאינו פסולו בגופו טעון עיבור צורה. והנה ברש"י חולין דף קט"ו ע"ב כתב דפסח מבושל טעון עיבור צורה, וכבר הביא את זה הגר"מ זמבא ז"ל בזרע אברהם סי' ו אות י, והביא עוד דבירושלמי פ' כיצד צולין איתא דלא כרש"י אלא דישורף מיד ואין צריך עיבור צורה. ומשמע דשיטת רש"י היא דאין זה פסול קדשים אלא פסול אחר, דס"ל דזהו דין מהדינים של מצות אכילת פסח, דהרי איכא כמה דינים מיוחדים במצות אכילת פסח, וכמו דאיכא דינים חיוביים כמו כן איכא נמי איסורים בכלל אלו הדינים, דהפסח נאסר מצד הדינים של אכילת פסח. אולם מהירושלמי משמע לכאורה דלא כן, דכיון דקאמר דלא בעי עיבור צורה, הרי מוכח דהוי פסול קודש בעצם הדין קרבן פסח, ומיקרי פסולו בגופו.

בפרשיית "החודש הזה לכם" נאמר:

ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלהו. אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים, כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו.^[ח-ז]

בפסוקים אלו מצווה התורה על אכילת הפסח בליל ט"ו, והיא קובעת כי יש לאוכלו כשהוא "צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו". מכך נראה כי צליית הפסח אינה מהווה מצוה בפני עצמה, אלא היא באה כהכשר לאכילת בשר הפסח באופן הדרוש.

הבנה זו עולה מדברי הרמב"ם המונה שתי מצוות עשה: שחיטת הפסח ואכילתו. בהתאם לכך, הרמב"ם מחלק את הלכות קרבן פסח לשתי יחידות אלו: פרקים א-ז עוסקים בדיני שחיטת הפסח (ובכלל זה דין פסח שני), ופרקים ח-י עוסקים בדיני אכילת הפסח (ובכלל זה האיסורים השונים שנאמרו בפסח). באופן זה, הרמב"ם אינו מקדיש דיון נפרד לצליית הפסח²⁴⁸, אלא הוא מביא את דיני צליית הפסח בתוך הלכות אכילת הפסח:

אכילת בשר הפסח בליל חמשה עשר מצות עשה... וכן אכילת בשר פסח שני בליל חמשה עשר לחדש אייר מצות עשה... ושניהן אינן נאכלין אלא צלי אש, והאוכל מהן כזית נא או מבושל בלילי פסחים לוקה.^{[ה' קרבן פסח פ"ח ה"א-ד]²⁴⁹}

לפי הבנה זו, כי ציווי התורה מגדיר את אופן האכילה הדרוש, נראה לכאורה כי אין משמעות למעשה הצלייה מצד עצמו, וההלכות אמורות רק ביחס לסוג הבשר הנאכל. אין קושי לבאר את דין "צלי אש" באופן זה, שכן התורה מצווה לאכול את הפסח כאשר הוא צלוי. עם זאת, לפי הבנה זו, דין "ראשו על כרעיו ועל קרבו", טעון ביאור: אם הציווי מגדיר את אופן האכילה, מהי משמעות הלכה הנאמרת ביחס לאופן הצלייה, והרי לכאורה מבחינת האכילה אין כל הבדל בין בשר שנצלה "ראשו על כרעיו ועל קרבו" לבין בשר שנצלה כאשר הוא חתוך?

נראה כי תמיהה זו מסולקת על פי דברי הרמב"ם בתיאור "סידור עשיית מצוות אלו בליל חמשה עשר":

ומביאין שולחן ערוך ועליו מרור וירק אחר ומצה וחרוסת וגופו של כבש הפסח ובשר חגיגה של יום ארבעה עשר.^[ה' חמץ ומצה פ"ח ה"א]

מלשון הרמב"ם עולה הבחנה ברורה בין הפסח לחגיגה: ביחס לפסח הרמב"ם משתמש במונח 'גוף הכבש', ואילו ביחס לחגיגה משתמש הרמב"ם במונח 'בשר'. משתמע מכך, כי לעומת קרבן החגיגה המובא על השולחן חתוך, כבש הפסח מובא שלם²⁵⁰. לפי זה, אף דין "ראשו על כרעיו ועל קרבו" אמור ביחס לאכילת הפסח, ומלמד כי יש לאכול את הפסח כאשר הכבש שלם.

לאור הבנה זו, לפיה דיני הצלייה נובעים מגדרי מצות האכילה, מתקשה השפת אמת בביאור דברי תוס' בביצה. תוס' בביצה מביאים את דברי רבנו יצחק, המבאר מדוע אסור לשרוף תרומה טמאה ביום טוב על אף שמותר ליהנות ממנה בשעת הביעור:

ותירץ רבינו יצחק, דתחת תבשילו הואיל ואית ביה נמי צורך גבוה בטל ליה צורך הדיוט אצל צורך גבוה והוי כאילו כולו של גבוה.^[תוס' ביצה כז: ד"ה ועל]

תוס' מקשים על תירוצו מדין צליית הפסח:

²⁴⁸ בכך שונה סדרו של הרמב"ם מסדרה של המשנה. המשנה במסכת פסחים מקדישה את הפרק החמישי לדיני שחיטת הפסח ושאר העבודות הנעשות במקדש, וכהמשך לכך בא הפרק שביעי העוסק בתחילתו בדיני צליית הפסח.

²⁴⁹ הרמב"ם מקדיש את מרבית ההלכות בפרק זה [ה' ד"ד], העוסק באופן עקרוני במצות אכילת הפסח, לדיני צליית הפסח.

²⁵⁰ וכן עולה מדברי הרמב"ם [ה' חמץ ומצה פ"ח ה"א]: "מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלים... ובכל מקום אסור לאכול שה צלוי כולו כאחד בליל זה, מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ". וכן נראה מדברי הרמב"ם [ה' קרבן פסח פ"י ה"א]: "כשאדם אוכל את הפסח חותך הבשר ואוכל" וכו'.

וקשה לפי זה, דאם כן צליית פסחים היכי דחיא יום טוב, הא אית ביה צורך גבוה 'כי אם צלי אש', ואמאי לא בטיל ליה אצל מצות גבוה את מה שיש להדיוט. [שם]

השפת אמת תמה על ההשוואה שעושים תוס' בין שריפת תרומה טמאה לצליית הפסח:

קצת קשה הדמיון להתם, דבשלמא הכא שריפת קודש ותרומה מצוה הוא גוף השריפה [אפילו אם לא יהנה ממנה], אבל מצות צלי אש דפסח הוא רק כשיאכל, אבל מי שאינו אוכל וכי מצוה לצלות הפסח בחנם, אם כן עיקר הצליה הוא בשביל אוכל נפש.

[שפת אמת, שם]

לדברי השפת אמת, אין להשוות בין שריפת תרומה טמאה לצליית הפסח: בתרומה טמאה השריפה היא מצוה מצד עצמה, ואילו בפסח הצלייה אינה אלא הכשר לאכילה. דברי השפת אמת תואמים את הנאמר לעיל, אך מההשוואה שעורכים תוס' בין שריפת תרומה וקדשים לצליית הפסח, משתמע כי הם חולקים על הבנה זו. לשיטתם הצלייה אינה מהווה הכשר לאכילה בלבד, אלא ישנה משמעות למעשה הצלייה מצד עצמו, ולכן הם מדמים את צליית הפסח לשריפת תרומה וקדשים²⁵¹.

לפי הבנה זו נראה לבאר, כי הצלייה היא חלק מעבודת הפסח: כשם שבכל קרבן עבודת ההקרבה (שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה) הן המגדירות את זהותו של הקרבן, כך בפסח הצלייה מגדירה את זהותו כפסח²⁵².

מחלוקת זו, האם הצלייה מכשירה את הבשר להיאכל כמצוותו בלבד או שהיא מגדירה את זהותו של הפסח, משליכה על דין פסח שהתבשל: האם דינו כקודש שנפסל בפסול הגוף ונשרף מיד, או שדינו כקודש שנפסל באופן אחר וטעון 'עיבור צורה' (השהייתו עד הבוקר שלמחרת)²⁵³.

רש"י כותב כי פסח מבושל טעון 'עיבור צורה':

מה פסח מבושל אסור באכילה ובהנאה, דכל קדשים שאינם ראויים לאכילה תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, אף זה אסור בהנאה. [רש"י חולין קטו: ד"ה אבל בהנאה]

לעומת זאת, בדברי הירושלמי מבואר כי פסח מבושל נשרף מיד ואינו טעון 'עיבור צורה':

נגע בחרסו של תנור, פסול גוף הוא ונשרף מיד.

[ירושלמי פסחים פ"ז ה"ב]

מדברי רש"י עולה כי הצלייה ביסודה היא הלכה באכילת הפסח בלבד. בשל כך, פסול פסח שהתבשל אינו פסול הגוף, ולכן טעון 'עיבור צורה'²⁵⁴. לעומת זאת, מדברי הירושלמי עולה כי הצלייה מגדירה את זהותו של הפסח, ולכן פסול פסח שהתבשל הוא פסול הגוף ונשרף מיד²⁵⁵.

בעזרת ה' בשיעור הבא נעסוק במצות אכילת הפסח.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

²⁵¹ עי' משנת יעבץ [א"ח סי' כד] המאריך לבסס הבנה זו.

²⁵² לפי הבנה זו, דין "על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו" מתפרש בפשטות, גם בלי להזדקק לחידושו של הרמב"ם דלעיל.

²⁵³ עיקר דין זה מבואר בגמ' [פסחים עג:]: "זה הכלל, כל שפסולו בגופו – ישרף מיד, בדם ובבעלים – תעובר צורתו ויצא לבית השריפה".

²⁵⁴ בכך מיושבת תמיהת המנחת חינוך [מצוה ז] על רש"י, מדוע פסול פסח מבושל אינו 'פסול הגוף'.

²⁵⁵ כן מבואר בחידושי רבי שמואל [פסחים ג. אות כג].

יסודות קרבן פסח

שיעור שלושה עשר

אכילת הפסח

מקורות

- א. שמות פרק יב פס' ח
- ב. משנה פסחים עו:; משנה זבחים נו:
- ג. בית הלוי ח"א סי' ב אות ז
- ד. אור שמח הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א
- ה. אור החיים שמות פרק יב פס' ח ד"ה ומצות

בית הלוי ח"א סי' ב אות ז

דהרי ודאי נראה דבמצות אכילת קדשים לא בעינן שיהיה דוקא כזית, וראיה לזה מהא דאיתא בפסחים דף ג' גבי חילוק לחם הפנים שהיה מגיע להם כפול, הרי דבמצות אכילת קדשים לא בעינן כזית. שוב מצאתי בספר דורש לציון דרוש א' שחקר במצות אכילת קדשים אי בעי כזית והביא להך דהגיעני כפול, ודחק את עצמו לדחוקה, ולדידי נראה ברור דלא בעי כזית, והחילוק שיש בין מצות אכילת קדשים למצות אכילת פסח דבעי דוקא כזית נראה פשוט, דבפסח ומצה הוי החיוב על האדם שהוא מחוייב לאכול פסח, ומשום הכי אם אכל פחות מכזית לא שמיא אכילה והוי כלא אכל פסח, אבל מצות אכילת קדשים הא לא הוי המצוה כלל על אדם מיוחד, דהא לא הוי חיובא אקרקפתא דגברא, רק המצוה דבשר קדשים יהיו נאכלין, ומי שיש לו בשר קודש הרשות בידו ליתנו לאחר לאכלו וגם כן מקריים מצוה זו, ואם כן הרי גם באכל כל אחד פחות מכזית מכל מקום הא הקדשים נתאכלו. ובחילוק זה מיושב לנו דברי הרמב"ם במנין המצות, דבקרבת פסח מנה שחיתתו ואכילתו לשתי מצות ובחטאת מנה הכל במצוה אחת, והקשה במעייני החכמה דמה בין זה לזה, ובדברינו יובן היטב, דבכל הקרבנות לא הוי המצוה רק שיהיה הקרבן נאכל ולא על האדם, ומשום הכי הוי אכילתו פרט אחד ממצות שבאותו קרבן, וכמו הקטרת אימורין דאינו נחשב למצוה אחרת בפני עצמו, אבל בפסח הוי החיוב על האדם ולא שייך כלל לעשיית הקרבן, ומשום הכי הוי ב' מצות, ומשום הכי בכל הקרבנות לא בעינן כזית, והראיה מהא דהגיעני כפול הוי ראיה נכונה. וכן ביומא דף ל"ט אמרינן דבימי שמעון הצדיק היה ברכה בלחם הפנים וכל כהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע יש אוכלו ומותר, מכאן ואילך נשתלחה מאירה וכל כהן מגיעו כפול, הצנועין מושכין ידיהן והגרגרנים נוטלין ואוכלין, הרי דלא היו מגיעו רק כפול, וגם בימי שמעון הצדיק קאמר דכשמגיעו כזית יש אוכלו ומותר ונמצא הא אכל פחות מכזית, ועיי' בתוס' ישנים ביומא שם שכתב וז"ל, ואומר רבי דדוקא מגיעו כפול היו מושכין ידיהם, אבל בכזית לא היו מושכין ידיהם כי דימו לקיים מצות אכילה. ושוב הקשו, דבהגיעו כפול היאך היו מקיימין מצות אכילה, ויש לומר דלא בעי כזית לגמרי אלא דכזית עדיף וחיבא, עכ"ד. הרי להדיא דעל פי דין לא בעינן כזית כלל, וכמו שכתבנו.

אור שמח הלכות חמץ ומצה פרק ו הלכה א

לכן נראה לנו לפרש כך, דהנה קרבן פסח חלוק בדינו מדין כל הקרבנות, דכל קרבנות מצוה לאוכלן, אבל אינה מצוה על הקרקפתא דגברא, אלא שיהיו נאכלין ולא יבאו לידי נותר, אבל הפסח מצוה שכל אחד יאכל כזית, ואם אינו אוכל כזית אינו ראוי להימנות על הפסח, וצריך להאכל במצה ומרור, ופסח מצרים היה בו עוד דינים, שנאכל בחפזון. וא"כ גלי קרא דאינו נאכל בדין תורת פסח רק עד חצות, אבל אחר חצות נאכל עד הבוקר, אבל לא בתורת פסח, שעיקרו אינו אלא לאכילה, רק כמו תודה ושלמים וכי"ב, ואם נאכל אחר חצות בטל מצות אכילת פסח, והוי כשאר קרבן הנאכל, שאין מצוה בבעלים דוקא, אלא שיאכל מי שהוא מבני החבורה, ולזה מועיל הגזירה שוה, שזה פרט מפרטי הפסח, אבל קרא אמר שלא תותירו ממנו עד בוקר, דעד הבוקר יכול לאכול כל הלילה, כמו תודה, וזמן שריפה חל כשיגיע זמן בוקר, שאז אינו נאכל כלל, ולכן מועד צאתן ממצרים אתה שורף, פירוש שאז אינו

נאכל כלל, ונקרא נותר, והאוכלו בכרת, וכן אם יחשוב אדם לאוכלו אחר חצות אינו מתפגל, כיון דזמן אכילה קרבן אחר אית לי עד הבוקר, ורק אם מחשב לאוכלו אחר אור הבקר הוי פיגול. וזה נכון.

אור החיים שמות פרק יב פס' ח ד"ה ומצות

ומצות על מרורים – לפי פשט הכתוב לפי מה שראינו שאמר ה' שצריך צלי אש ושיהיה שלם כו', זה יגיד שדעת עליון הוא להראות בחינה הגדולה והחירות ואין רשות אחרים עליהם, ולפי זה גם המרורים שיצו ה' הוא לצד כי כן דרך אוכלי צלי לאכול עמו דבר חד כי בזה יערב לחיך האוכל ויאכל בכל אות נפשו. גם בזה יוכר גודל העריבות כשיקדים לפיו מרורים. גם מה שהזכיר המצות הוא פרט אשר יכונן חיך אוכל יטעם לו הצלי.

בפרישית "החודש הזה לכם" מצווה התורה על אכילת הפסח:

ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו. [שמות יב, ח]

דין אכילה אינו אמור בפסח לבדו. מלבד עולה, כל הקרבנות גם כן נאכלים. לפי זה, ניתן היה להשוות בין אכילת הפסח לאכילת שאר הקדשים. אולם, בית הלוי מוכיח כי קיים חילוק מהותי בין אכילת הפסח לאכילת קדשים:

בפסח ומצה הוי החיוב על האדם שהוא מחוייב לאכול פסח, ומשום הכי אם אכל פחות מכזית לא שמיה אכילה והוי כלא אכל פסח. אבל מצות אכילת קדשים, הא לא הוי המצה כלל על אדם מיוחד, דהא לא הוי חיובא אקרקפתא דגברא, רק המצה דבשר קדשים יהיו נאכלין, ומי שיש לו בשר קודש הרשות בידו ליתנו לאחר לאכלו וגם כן מקויים מצוה זו.

[בית הלוי ח"א סי' ב אות ז]

לדברי בית הלוי, אכילת הפסח היא חובת האדם, ואילו אכילת הקדשים היא חובת הקרבן. בשל כך, מן הפסח חייב כל אחד לאכול, ואילו מן הקדשים אין חובה כזו, ודי שהקרבן יאכל²⁵⁶.

הבדל זה בין הפסח לקדשים בגדר חובת האכילה, נובע מהיחס בין הקרבן לבין מעשה האכילה. ברוב הקרבנות האכילה נובעת מההקרבה – כחלק מדיני הקרבן עליו להיאכל. לעומת זאת, בפסח האכילה היא מגמת ההקרבה, כדברי המשנה:

הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. [פסחים עו:]

כפי שהתבאר בשיעור השלישי, נראה כי מרכזיותה של האכילה בפסח נובעת ממהותו של הפסח כ'זבח הברית'. במקורות רבים בתורה עולה קשר הדוק בין ברית לאכילה²⁵⁷, ולפי זה אכילת הפסח היא ביטוי לברית שבינינו לבין הקדוש ברוך הוא.

הייחודיות של אכילת הפסח מולידה מערכת דינים הקיימת בפסח בלבד. ביטוי לכך בדברי המשנה במסכת זבחים:

הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים, שחיתתן בכל מקום בעזרה ודמן טעון מתנה אחת ובלבד שיתן כנגד היסוד. שינה באכילתו, הבכור נאכל לכהנים והמעשר לכל אדם. ונאכלין בכל העיר לכל אדם, בכל מאכל, לשני ימים ולילה אחד. הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות, ואינו נאכל אלא למנויין, ואינו נאכל אלא צלי. [זבחים נו:]

מן המשנה עולה כי הפסח דומה במהותו ובאופן הקרבתו לבכור ולמעשר. עם זאת, דיני אכילתו שונים מהם: הם נאכלים שני ימים ולילה אחד (כשלמים), ואילו הוא אינו נאכל אלא בלילה עד חצות; הם נאכלים גם שלא לבעליהם, ואילו הפסח נאכל למנויין בלבד; הם נאכלים בכל דרך, והוא

²⁵⁶ על פי טענתו זו מחדש בית הלוי, כי רק בפסח, שיש חובת אכילה על האדם, נדרשת אכילה בשיעור 'כזית', אך בשאר הקדשים אין הגבלה לשיעור מסוים, שכן די בכך שהקרבן נאכל.

²⁵⁷ בשיעור השלישי פורטו מקורות אלו.

אינו נאכל אלא צלי. מכך נראה, כי הדמיון בינו לבין הבכור והמעשר הוא בבחינת ה'קרבן' שבו, בהיותו כמותם – קרבן חובה שלא בא לשם ריצוי וכפרה. עם זאת, באכילתו הפסח שונה מהם באופן מהותי: אכילת הבכור והמעשר דומה לאכילת שאר הקרבנות, ואילו אכילת הפסח היא קיום ייחודי של מצוה המוטלת על כל יחיד.

על בסיס הבחנה זו בין גדר אכילת קדשים לגדרי אכילת הפסח, מחדש האור שמח כי על אף שפסח "אינו נאכל אלא עד חצות", ניתן לאוכלו עד הבוקר בתורת קדשים:

לכן נראה לנו לפרש כך, דהנה קרבן פסח חלוק בדינו מדין כל הקרבנות, דכל קרבנות מצוה לאוכלן, אבל אינה מצוה על הקרקפתא דגברי, אלא שיהיו נאכלין ולא יבאו לידי נותר, אבל הפסח מצוה שכל אחד יאכל כזית, ואם אינו אוכל כזית אינו ראוי להימנות על הפסח, וצריך להאכל במצה ומרור, ופסח מצרים היה בו עוד דינים, שנאכל בחפזון. ואם כן גלי קרא דאינו נאכל בדין תורת פסח רק עד חצות, אבל אחר חצות נאכל עד הבוקר, אבל לא בתורת פסח, שעיקרו אינו אלא לאכילה, רק כמו תודה ושלמים וכיוצא בזה, ואם נאכל אחר חצות בטל מצות אכילת פסח, והוי כשאר קרבן הנאכל, שאין מצוה בבעלים דוקא, אלא שיאכל מי שהוא מבני החבורה.

ה"א²⁵⁸

הלכה נוספת הקיימת בפסח, המהווה ביטוי נוסף לייחודיות של אכילת הפסח, היא החובה לאכול את הפסח על מצות ומרורים, כדברי הכתוב: "ומצות על מרורים יאכלוהו". חובה זו קיימת גם בפסח שני²⁵⁹. כפי שהתבאר בשיעור החמישי, משתמע מכך כי המצה והמרור אינם באים רק כמצוות עצמאיות, אלא הם חלק מאופן אכילת הפסח.

כדברים אלו כותב אור החיים:

לפי פשט הכתוב לפי מה שראינו שאמר ה' שצריך צלי אש ושיהיה שלם כו', זה יגיד שדעת עליון הוא להראות בחינה הגדולה והחירות ואין רשות אחרים עליהם, ולפי זה גם המרורים שיצו ה' הוא לצד כי כן דרך אוכלי צלי לאכול עמו דבר חד, כי בזה יערב לחיך האוכל ויאכל בכל אות נפשו. גם בזה יוכר גודל העריבות כשיקדים לפיו מרורים. גם מה שהזכיר המצות הוא פרט אשר יכונן חיך אוכל יטעם לו הצלי.

לפי דברי אור החיים, מצות אכילת הפסח צריכה להיעשות בדרך גדולה וחשיבות, ולשם כך יש לאכול את הפסח יחד עם מצה ומרור, כאכילת בשר ערב ומשובח²⁶⁰.

בשיעור זה אנו חותמים את היחידה השנייה בענייני קרבן פסח, העוסקת בסדר עבודת הפסח.

הקו החורז את מרבית שיעורינו היה השוואת הפסח לשאר הקרבנות. בשיעור הראשון ביחידה זו עסקנו בדין מינוי על הפסח, ועמדנו על היחס בין המינוי על הפסח להקדשת הקרבן. בשיעור השני עסקנו בזמן שחיטת הפסח, וביארנו בדרכים שונות מדוע הפסח, בשונה משאר הקרבנות, נשחט לאחר תמיד של בין הערביים. בשיעור השלישי עסקנו במצות שחיטת הפסח, ודנו האם יש חילוקים בין שחיטת הפסח לשחיטת שאר הקרבנות. בשיעור הרביעי עסקנו בדין תקיעה והלל בשחיטת הפסח, ודנו האם יש להשוות את התקיעה והלל לדין תקיעה ושיר שעל קרבנות ציבור. בשיעור החמישי עסקנו בדין מתן דם הפסח על גבי המזבח, ועמדנו על היחס בין מתן דם הבכור, המעשר והפסח למתן הדם בשאר הקרבנות. בשיעור החמישי עסקנו בדין צליית הפסח – דין שאין

²⁵⁸ בשיעור השני דנו בדברי האור שמח; וע"ע בדברי הגר"ז [זבחים ט. תוס' ד"ה ושלמים; נז: ד"ה ראב"ע] הדין בעיקר ההבחנה בין דיני הפסח לדיני הקרבן.

²⁵⁹ כן מפורש בפרשיית פסח שני [במדבר ט, יא].

²⁶⁰ גם דין אכילת הפסח על השובע ניתן להתבאר באופן זה, אמנם לדין זה יש ביאורים שונים, וייתכן והוא קיים גם בשאר הקדשים, ואכמ"ל.

לו מקבילה בשאר הקרבנות – ודנו האם הצלייה היא חלק מעבודת הפסח או שהיא רק התקנת הבשר לאכילה באופן הדרוש. בשיעורנו זה עסקנו במגמתו של הפסח: האכילה, ועמדנו על ההבחנה הברורה בין אכילת הפסח לאכילת שאר הקדשים.

בשיעור הבא נעסוק בדין ערל ובן נכר בפסח.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

יסודות קרבן פסח

שיעור ארבעה עשר

איסור ערל ובן נכר בפסח

מקורות

- א. שמות פרק יב פס' מג-נ; [יחזקאל פרק מד פס' ז-ט]
ב. גמ' פסחים צו. "אלא בו למה לי... מעכבת בתרומה"
ג. ספר המצוות לרמב"ם ל"ת קכו-קכח
ד. ספר החינוך מצוה יג-יד
ה. גמ' יבמות סב. "שלשה דברים... כמה וכמה"; תוס' ד"ה התורה
[ו. תוס' פסחים כח: ד"ה כל; קכ. ד"ה כל]
ז. גמ' יבמות ע. "מתני'... לרבות הערל"
ח. ספר המצוות לרמב"ם ל"ת קלה
ט. ליקוטי הלכות – זבח תודה, סוף מס' מנחות, ד"ה הרי אלו

ספר החינוך מצוה יג

שלא נאכיל מן הפסח לישראל משומד, שנאמר 'כל בן נכר לא יאכל בו', ובא הפירוש עליו בן ישראל שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, וכן תרגם אונקלוס.
משרשי מצוה זו, מה שכתוב בשחיטתו, לזכר ניסי מצרים, ועל כן ראוי שלא יאכל בו משומד, אחר שאנו עושין אותו לאות ולזכרון שבאנו באותו הזמן לחסות תחת כנפי השכינה ונכנסנו בברית התורה והאמונה, אין ראוי שנאכיל ממנו למי שהוא הפך מזה שיצא מן הכלל וכפר באמונה. ועל כיוצא בזה נאמר בתלמוד לפעמים סברא הוא, כלומר ואין צריך ראייה אחרת.

ספר החינוך מצוה יד

שלא להאכיל מבשר הפסח לגר ולתושב, שנאמר 'תושב ושכיר לא יאכל בו'. והתושב הוא אדם מן האומות שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואוכל נבילות. ושכיר הוא גר שמל ולא טבל, שכן פירשו חכמים זכרונם לברכה.
משרשי מצוה זו, מה שכתבנו באחרות לזכור יציאת מצרים. ובעבור שקרבן זה לזכר חירותנו ובואנו בברית נאמנה עם השם יתברך, ראוי שלא יהנו בו רק אותם שהשלימו באמונה, והם ישראלים גמורים, ולא אלו שעדיין לא באו בברית שלם עמנו. וענין הרחקת הערל מאכילתו, גם כן מזה השורש.

ליקוטי הלכות – זבח תודה, סוף מס' מנחות ד"ה והלכתא בכולהו

הנה אף שידוע שערל אסור בקדשים, ובין ערל ובין ערל לב, שהוא בכלל מה דאמר הכתוב לענין פסח, והוא הדין לכל הקדשים: 'כל בן נכר לא יאכל בו', שקאי על כל מי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, כדמוכח בפסחים דף צ"ו [היינו ממאי דאמר שם: 'בו המרת דם פוסלת ואין המרת דם פוסלת בתרומה', משמע דקדשים דחמירי מתרומה דינו כמו פסח].

עד כה עסקנו ביסודות קרבן פסח ובסדר עבודת הפסח. בשיעור זה, החותם את עיסוקנו בענייני קרבן פסח, נעסוק באיסור ערל ובן נכר באכילת הפסח.

לאחר פרשיית "החודש הזה לכם" ותיאור מכת בכורות והציאה ממצרים, מופיעה פרשייה נוספת העוסקת בפסח, בה מובאות הלכות שונות ביחס לפסח:

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.

בפרשייה זו נאסרים שלושה סוגי אנשים מאכילת הפסח: בן נכר, תושב ושכיר וערל. הרמב"ם [ספר המצוות ל"ת קכו-קכח] מונה את שלושתם כשלושה לאוין נפרדים. מדבריו ניתן להבין כי כל לאו עומד בפני עצמו. אולם, הגמ' עושה 'צריכותא' בין איסור ערל לאיסור בן נכר:

ואיצטריך למיכתב ערל ואיצטריך למכתב בן נכר, דאי כתב רחמנא ערל משום דמאיס, אבל בן נכר לא מאיס אימא לא, צריכא. ואי אשמעינן בן נכר משום דאין לבו לשמים, אבל ערל דלבו לשמים אימא לא, צריכא. [גמ' פסחים צו.]

מדברי הגמ', כי יש צורך לבאר מדוע לא ניתן ללמוד את איסור ערל ואיסור בן נכר זה מזה, עולה כי יש קשר עמוק בין שני האיסורים²⁶¹. קשר זה מפורש בספר יחזקאל:

בהביאכם בני נכר ערלי לב וערלי בשר להיות במקדשי לחללו את ביתי, בהקריבכם את לחמי חלב ודם ויפרו את בריתי אל כל תועבותיכם... כה אמר אדני ה' כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבוא אל מקדשי, לכל בן נכר אשר בתוך בני ישראל" [יחזקאל מד, טז-טז]

בכתוב זה מבואר כי "בן נכר" יש שתי הגדרות: "ערל לב" ו"ערל בשר" – משומד²⁶² ומי שאינו מהול. נראה כי המשותף להם הוא ששניהם אינם נכנסים בברית ה'. "ערל לב" הוא הסר מדרך ה' ואינו נאמן לברית, ו"ערל בשר" הוא מי שאות הברית אינה חקוקה בבשרו. בשל כך, שניהם הם "בני נכר", העומדים מחוץ לקהילת הברית, ומטעם זה הם אינם רשאים לאכול מן הפסח, וכן – כמבואר בספר יחזקאל – אסור להם לעבוד במקדש²⁶³.

נראה כי ביסוד איסור "בן נכר" – משומד וערל – עומדת זהותו של הפסח כ'זבח הברית'. אכילת הפסח היא חלק מן הברית בין ישראל לקדוש ברוך הוא, ולכן היא אסורה על מי שאינו חלק מקהילת הברית.

כעין זה כותב ספר החינוך:

משרשי מצוה זו, מה שכתוב בשחיטתו, לזכר ניסי מצרים, ועל כן ראוי שלא יאכל בו משומד, אחר שאנו עושין אותו לאות ולזיכרון שבאנו באותו הזמן לחסות תחת כנפי השכינה ונכנסנו בברית התורה והאמונה, אין ראוי שנאכל ממנו למי שהוא הפך מזה שיצא מן הכלל וכפר באמונה. [ספר החינוך מצוה יג]

משרשי מצוה זו, מה שכתבנו באחרות לזכור יציאת מצרים. ובעבור שקרבן זה לזכר חירותנו ובואנו בברית נאמנה עם השם יתברך, ראוי שלא יהנו בו רק אותם שהשלימו באמונה, והם ישראלים גמורים, ולא אלו שעדיין לא באו בברית שלם עמנו. [מצוה יד]

²⁶¹ אמנם, תוס' [פסחים קכ. ד"ה כל] תמהים על דברי הגמ': "ולא נהירא, דלמה לי צריכותא אפילו דמו להדדי לגמרי, וכי מזהירין מן הדי, פשיטא דתרווייהו צריכי למכתב", והם מבארים אותה באופן אחר.

²⁶² כן מתרגם אונקלוס [שמות יב, מג] את הכתוב "כל בן נכר לא יאכל אותו": "כל בר ישראל דישתמד לא ייכול ביה", וכן מבואר במכילתא [מסכתא דפסחא פרשה טו]: "כל בן נכר לא יאכל בו – אחד ישראל משומד ואחד גוי במשמע, שנאמר: כל בן נכר ערל לב". אמנם, הרמב"ם [הל' קרבן פסח פ"ט ה"ז] כותב: "ובן נכר האמור בתורה זה העובד אל נכר", ומבואר כי האיסור אמור דווקא לגבי עובד עבודה זרה. [עי' מנחת חינוך [מצוה יג אות א] הדין בעניין זה, וע"ע ברא"ם [שמות יב, מג ד"ה בן נכר] המדייק מדברי רש"י [שם, ד"ה כל בן נכר] כי גם המשומד לדבר אחד הוא "בן נכר"].

²⁶³ עי' אגרות משה [אר"ח ח"ב סי' לג ענף ב] הכותב כעין זה.

דברים אלו מבארים היטב את הנאמר בגמ' במסכת יבמות:

שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכימה דעתו לדעת המקום: פירש מן האשה ושיבר הלוחות והוסיף יום אחד... שיבר את הלוחות מאי דרש? אמר, ומה פסח שהוא אחד משש מאות ושלש עשרה מצות אמרה תורה 'כל בן נכר לא יאכל בו', התורה כולה וישראל משומדים, על אחת כמה וכמה.

[יבמות סב.]

תוס' עומדים על הקושי בהבנת ה'קל וחומר' שעושה משה רבנו:

אין זה קל וחומר גמור, דשאני פסח משום דקדשים, אבל כל התורה כולה אדרבה יש לו ללמדם ולהחזירם בתשובה.

[תוס' שם, ד"ה התורה]

אמנם, לפי האמור לעיל דברי הגמ' מאירים. משה רבנו לומד מאיסור זה כי המנוכר לברית אינו יכול לבוא במגע עם דברים המבטאים את הברית. בשל כך, כשם שזבח הברית אינו יכול להיכלל על ידי המנוכר לברית, כך לוחות הברית אינם יכולים להינתן אל המנוכרים לברית.

לעומת דברים אלו, בדברי תוס' דלעיל, "דשאני פסח משום דקדשים", מבואר כי איסור בן נכר בפסח הוא מחמת קדושת הקרבן. וכן עולה מתמיהת תוס' על הצורך בדרשה ללמד כי בן נכר אוכל מצה ומרור²⁶⁴:

תימה, גבי בן נכר שהוא מומר אמאי איצטריך קרא, פשיטא שחייב לאכול מצה, דהא חייב בכל מצות האמורות בתורה. ואי קמשמע לן דמצי אכיל מצה אף על גב דאסור בפסח, הא נמי פשיטא, דאטו מצה קדושה אית בה.

[תוס' פסחים כח: ד"ה]

כל²⁶⁵

חיזוק להבנה זו מדברי המשנה:

הערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה.

[יבמות פ"ח מ"א]

מבואר במשנה כי דין ערל אינו ייחודי לפסח, אלא הוא קיים גם בתרומה ובקדשים. יתרה מכך, מבואר בגמ' כי דין זה נלמד מהאיסור הנאמר לגבי פסח:

תניא, אמר רבי אליעזר: מנין לערל שאין אוכל בתרומה? נאמר 'תושב ושכיר' בפסח ונאמר 'תושב ושכיר' בתרומה, מה 'תושב ושכיר' האמור בפסח ערל אסור בו, אף 'תושב ושכיר' האמור בתרומה ערל אסור בו.

[יבמות ע.²⁶⁶]

בפשטות, יש ללמוד מכך כי איסור ערל אינו הלכה בפסח אלא בקדשים. לפי זה, מסתבר שגם איסור "בן נכר" אמור בכל הקדשים²⁶⁷, וכן כותב החפץ חיים בספרו 'ליקוטי הלכות':

הנה אף שידוע שערל אסור בקדשים, ובין ערל בשר ובין ערל לב, שהוא בכלל מה דאמר הכתוב לענין פסח, והוא הדין לכל הקדשים: 'כל בן נכר לא יאכל בו', שקאי על כל מי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. [ליקוטי הלכות - זבח תודה, סוף מס' מנחות, ד"ה הרי אלו]

מדברי הרמב"ם עולה בבירור שלא כהבנה זו. הרמב"ם מונה את איסור ערל בתרומה ובקדשים כלאו נפרד:

²⁶⁴ "וכל ערל לא יאכל בו – בו הוא אינו אוכל, אבל אוכל הוא במצה ובמרור" [גמ' פסחים כח:].

²⁶⁵ הוכחות אלו בשיטת תוס' מובאות בספר 'הררי קדם' [ח"ב סי' נח-נט].

²⁶⁶ בהמשך הברייתא מובאת שיטת רבי עקיבא, הלומד דין זה ממקור אחר.

²⁶⁷ בגמ' [פסחים צו.] לומדת מדרשה כי משומדות אינה פוסלת בתרומה. לפי שיטה זו, יש לבאר המיעוט אמור לגבי תרומה בלבד, אך בקדשים משומדות פוסלת.

והמצוה הקל"ה היא שהזהיר הערל מאכול תרומה והוא הדין לשאר קדשים שהערל מוזהר מאכילתם. וזאת האזהרה לא התבארה בכתוב, אבל היא נלמדת בגזרה שווה. וביארו המקבילים עם זה שזה האיסור הוא מדאורייתא לא מדרבנן. [ספר המצוות ל"ת קלה]

הזדקקותו של הרמב"ם למנות איסור זה כלאו נפרד – על אף שאין לו כל מקור בכתוב! – מלמדת כי לשיטתו איסור ערל בתרומה ובקדשים שונה במהותו מאיסור ערל בפסח²⁶⁸. לפי דרכו יש לבאר, כי איסור ערל בפסח הוא הלכה ייחודית לפסח, וה'גזירה שווה' באה ללמד על קיומה של הלכה נפרדת בתרומה ובקדשים²⁶⁹.

מסתבר ולשיטתו הלכות אלו מבוססות על שני עקרונות שונים: איסור ערל בפסח נובע מהיות הפסח 'זבח הברית', ובשל כך מי שלא בא בברית ה' אינו יכול לאכול מן הפסח. לעומת זאת, איסור ערל בתרומה ובקדשים נובע מקדושתם, ולכן מי שיש לו ערלה אינו יכול לאוכלם.

נמצא, כי בפסח האיסור הוא מחמת שאינו מהול, ואילו בתרומה וקדשים האיסור הוא מחמת הערלה.

הבחנה זו מבארת את חילוק הדינים בין פסח לתרומה וקדשים:

אי מה פסח מילת זכריו ועבדיו מעכבת, אף תרומה מילת זכריו ועבדיו מעכבת? אמר קרא 'ומלתה אותו אז יאכל בו' – מילת זכריו ועבדיו מעכבת בו מלאכול בפסח, ואין מילת זכריו ועבדיו מעכבת בתרומה. [פסחים צו.]

מבואר בגמ' כי על אף שערל אסור גם בפסח וגם בתרומה וקדשים, יש חילוק ביניהם – מילת זכריו ועבדיו מעכבת בפסח בלבד. על פי האמור חילוק זה מבואר. איסור ערל בפסח נובע מחמת שאינו מהול, דבר היוצר פגם בברית. לפי זה, התורה מוסיפה כי לא די שהאוכל יבוא בברית, אלא כדי שיוכל לאכול מן הפסח יש צורך שגם קנייניו יובאו בברית ה'. איסור ערל בתרומה וקדשים, לעומת זאת, נובע מחמת הימצאות הערלה, שאינה מאפשרת לאכול בקדשים. בשל כך, האיסור אמור רק ביחס לערל עצמו, וערלת זכריו ועבדיו אינה מונעת מאכילת הקדשים.

הבחנה זו מיישבת את פסיקת הרמב"ם לגבי 'נולד מהול'. הרמב"ם כותב:

הנולד מהול אוכל בתרומה. [הל' תרומות פ"ז ה"א]

הלכה זו מובאת לגבי אכילה בתרומה בלבד, ומשמע כי בפסח הנולד מהול אינו אוכל²⁷⁰. על פי האמור חילוק זה מבואר. לשיטת הרמב"ם, אמנם נולד מהול אינו ערל, אך הוא לא בא בברית ה'. בשל כך, הנולד מהול אוכל בתרומה וקדשים, הואיל ואין לו ערלה, אך אינו אוכל בפסח, שכן רק הבא בברית ה' יכול לאכול מן הפסח – 'זבח הברית'.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

²⁶⁸ ואכן, בדברי הרמב"ם אין זכר לכך שאיסור "בן נכר" קיים בקדשים.

²⁶⁹ כן כותב הגר"ז [הל' מאכלות אסורות פ"ב הכ"ג].

²⁷⁰ וכן כותב המשכנות יעקב [יר"ד סי' סג].

יסודות מצות קידוש

שיעור ראשון

"זכור את יום השבת לקדשו"

מקורות

- א. שמות פרק כ פס' ח
- ב. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש פרשה ז ד"ה זכור
- ג. גמרא פסחים קו. "תנו רבנן... תלמוד לומר זכור את יום השבת"
- ד. רש"י שמות כ, ח; רמב"ן, שם
- ה. ספר המצוות לרמב"ם מ"ע קנה
- ו. רמב"ם הל' שבת פכ"ט ה"א; [מגיד משנה, שם]
- ז. שו"ת הרשב"א ח"ד סי' רצד]
- ח. מושב זקנים (כת"י פריס) בראשית ב, ג

רש"י שמות כ, ח

זכור לשון פעול הוא, כמו 'אכול ושתו', 'הלוך ובכה', וכן פתרונו: תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת.

רמב"ן, שם

וכתב רש"י בפירוש זכור תנו לב לזכור תמיד את יום השבת שאם נזדמן לו חלק יפה יהא מזמינו לשבת, וזו ברייתא היא ששנויה במכילתא כך: 'רבי אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרון אומר זכור את יום השבת לקדשו, תהא זוכרו מאחד בשבת שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מתקינו לשבת'. אבל בלשון יחיד שנויה, ואינה כהלכה, שהרי בגמרא אמרו: 'תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, כיצד מצא בהמה נאה אומר תהא זו לכבוד שבת, למחר מצא אחרת נאה הימנה מניח השניה ואוכל את הראשונה, אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו, כל מעשיו היו לשם שמים, שנאמר ברוך ה' יום יום יעמס לנו. תניא נמי הכי, בית שמאי אומרים בחד בשביך לשבתיך, ובית הלל אומרים ברוך ה' יום יום יעמס לנו... והלכה היא כדברי ב"ה:

ועל דרך הפשט אמרו שהיא מצוה שנזכור תמיד בכל יום את השבת שלא נשכחה ולא יתחלף לנו בשאר הימים, כי בזכרנו אותו תמיד יזכור מעשה בראשית בכל עת, ונודה בכל עת שיש לעולם בורא, והוא צוה אותנו באות הזה כמו שאמר 'כי אות היא ביני וביניכם'. וזה עיקר גדול באמונת האל.

וטעם לקדשו - שיהא זכרוננו בו להיות קדוש בעינינו, כמו שאמר 'וקראת לשבת עונג לקדשו ה' מכוכד'. והטעם, שתהא השביתה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש, להפנות בו מעסקי המחשבות והבלי הזמנים, ולתת בו עונג לנפשנו בדרכי ה', וללכת אל החכמים ואל הנביאים לשמוע דברי ה', כמו שנאמר 'מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת', שהיה דרכם כן, וכך אמרו רז"ל: 'מכלל דבחדש ושבת בעי למיזל'. וזה טעם שביתת הבהמה, שלא תהא בלבנו מחשבה עליה.

שור"ת הרשב"א ח"ד סי' רצה

עוד שאלת: קידוש היום, משמע בפרק אין עומדין, דהוי מתקנת אנשי כנסת הגדולה. ובפרק מי שמתו, חזינן דהוי מדאורייתא. וחזינן דמדאורייתא, לקדשו ולומר: שבת היום; כעין קידוש היובל. ואנשי כנסת הגדולה תקינו לה ברכה, ונוסח. אלא דקשה לי, הא דגרסינן בנזיר 'מיין ושכר יזיר - לעשות יין מצוה, כיון הרשות'. וקא בעי: 'מאי ניהו, אילימא קדושה ואבדלתא, מושבע ועומד מהר סיני הוא'. אלמא קידושא ואבדלתא על היין, דבר תורה, והדרא קושיין לדוכתא.

תשובה: איברא, קידוש היום מדאורייתא, כמו שמפורש בפרק מי שמתו. ולא נחלק אדם בדבר זה. וההיא דפרק אין עומדין: 'א"ר חייא ברבי אבא א"ר יוחנן: אנשי כנסת הגדולה, תיקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות'. על כרחיך, לאו עיקרן של דברים ממש קאמר. דהא ברכה דאמר, דאורייתא היא... אלא שעיקרן דבר תורה, ונוסח ברכות ומקומן מתקנת אנשי כנסת הגדולה. וכמו שאמרו: הבדלה אם על הכוס או בתפלה או כאן וכאן, ובאיזה מקום בתחילה, וכדאיתא התם בפרק אין עומדין. וכן קידוש היום, לזכור אותו בכניסתו, כעין שבח וקילוס, כענין מאמרם: 'רבי חנינא שהיה אומר: נצא ונקבל פני שבת מלכתא' כו'. והיה מקלס ואומר: בואי כלה, בואי כלה, וכיוצא בזה, בקריאת פסוקי קדושת השבת, בקריאת 'ויכולו', או 'ושמרו בני ישראל את השבת', וכיוצא באלו. וכל אחד ואחד אומר כפי שיזומן לו מעניני שבחו וקדושתו והזכרת קדושתו ובעל פה, ובלא שום נקיטת חפץ: לא כוסו ולא פתו. באו הם ותקנו לכל נוסח אחד במקום סעודה ובחפץ. ותקנו שיזכירו קדושתו על היין, לפי שאין אומרים שירה אלא על היין. ותקנו להזכירו בתפלה, וקבעו לו ברכה רביעית. וכן בברכת המזון. ומה שאמרו: זכרהו על היין, מדבריהם הוא... ומה שאמרו שם בפרק דנזיר: 'אילימא קדושה ואבדלתא, מושבע ועומד מהר סיני הוא', כבר כתב ר"ת ז"ל דהכי גרסינן: 'וכי מושבע ועומד מהר סיני הוא'. ואפילו לגירסת הספרים דלא גרסי, וכי הכי מפרשי לה. כלומר מושבע ועומד מהר סיני הוא, בתמיהא. וזה דבר ברור, אין בו ספק.

מושב זקנים (כת"י פריס) בראשית ב, ג

למה מקדשים השבת, שהרי השבת קדוש ועומד? יש לומר, אמת הוא שאין צריך קדוש למצוה, אבל מכל מקום צריך לקדשו, דומיא לזה מה שאומר: 'אך בכור אשר יבכר לה' בבהמה לא יקדיש איש אותו', ובמקום אחר אומר: 'הזכר תקדיש', אם כן קשו קראי אהדדי. אלא יש לומר, אמת הוא, שאינו צריך לקדשו, שמרחם הוא קדוש, וז"ש 'לא יקדיש איש אותו', לומר שאינו צריך לקדשו, וזה הלאו אינו אלא שלילה, רוצה לומר שאינו חייב לקדש, ומה שאומר 'תקדיש' רוצה לומר שצריך לומר שקדוש הוא.

בציווי על השבת בפרשת יתרו נאמר:

זכור את יום השבת לקדשו. ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך. ויום השביעי שבת לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך. כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בס' וינח ביום השביעי, על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו. [שמות כ, ח-יא]

עיקרה של הפרשייה עוסקת באזהרה על עשיית מלאכה בשבת. עם זאת, בפסוק הראשון מופיע ציווי חיובי: "זכור את יום השבת לקדשו". ניתן היה להבין שאין בכתוב זה ציווי נוסף לאיסור עשיית מלאכה; הציווי הוא שלא לעשות מלאכה בשבת, והתורה רק מזהירה שנזכור תמיד לקיים את מצות השבת ולא לעשות בה מלאכה²⁷¹. אולם, מדברי המכילתא עולה לא כך:

אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן חנניה בן גרון אומר: זכור את יום השבת לקדשו – תהא זוכרו מאחד בשבת, שאם יתמנה לך מנה יפה תהא מתקנו לשם שבת. רבי יצחק אומר: לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין אלא תהא מונה לשם שבת. [מכילתא מסכתא דבחדש פרשה ז ד"ה זכור]

²⁷¹ לפי הבנה זו, הציווי "זכור את יום השבת לקדשו" זהה בתוכנו לציווי "שמור את יום השבת לקדשו" שבפרשת ואתחנן [דברים ה, יב].

מדברי המכילתא עולה שיש מצוה חיובית לזכור את שבת בששת ימי המעשה: על ידי שמירת הדברים המובחרים לשבת, או על ידי מניין הימים לשבת²⁷².

במכילתא מובאת דרשה על המשך הפסוק:

לקדשו – לקדשו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו. [מכילתא, שם]

לפי דרשת המכילתא, הכתוב "לקדשו" מלמד על מצות קידוש.

נמצא, כי לפי המכילתא בכתוב זה ישנם שני ציוויים שונים:

א. "זכור את יום השבת" – מצות זכירת השבת בימות החול.

ב. "לקדשו" – מצות קידוש השבת בברכה.

הגמרא במסכת פסחים לומדת גם היא מכתוב זה את מצות הקידוש:

תנו רבנן, 'זכור את יום השבת לקדשו' – זוכרהו על היין. [פסחים קו.]

הרמב"ן מביא את דרשת המכילתא ודרשת הגמרא בחדא מחתא:

אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממילת 'לקדשו', שנקדשהו בזכרון, כענין 'וקדשתם את שנת החמשים שנה', שהוא טעון קידוש בית דין לומר ביובל מקודש מקודש, אף כאן ציווה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו. וכך אמרו במכילתא: 'לקדשו' – קדשהו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו... ובגמרא פסחים אמרו: 'זכור את יום השבת לקדשו' – זכרהו על היין בכניסתו... ומשם תלמוד שהמצוה הזאת למדה ממילת 'לקדשו', אבל 'זכור את יום השבת' מצוה לזכור תמיד בכל יום, כמו שפירשנו, אלא שכל מצות הזכירה במנין אחד בחשבון רמ"ח מצות שנצטוונו, ודע זה. [רמב"ן שמות כ, ח]

מדבריו עולה שאין הבדל עקרוני בין שתי הדרשות: לפי שתיהן הכתוב "זכור את יום השבת" מלמד על מצות זכירת השבת בימות החול, והכתוב "לקדשו" מלמד על מצות קידוש השבת.

לעומת זאת, הרמב"ם כותב בספר המצוות:

והמצוה הקנ"ה היא שציוונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכור במ גודל היום הזה ומעלתו והיבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו. והוא אמרו יתעלה 'זכור את יום השבת לקדשו'. כלומר זכרהו זכר קדושה והגדלה. וזו היא מצות קדוש.

[ספר המצוות מ"ע קנה]

ובדומה לכך כותב הרמב"ם ב'משנה תורה':

מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר: 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש.

הרמב"ם אינו מביא את דרשת המכילתא הלומדת מהכתוב "זכור את יום השבת" את חובת זכירת השבת בימות השבוע, ולשיטתו בכתוב זה מופיע ציווי אחד בלבד: מצות זכירת קדושת היום בכניסת היום וביציאתו. נראה כי לשיטתו הגמרא חולקת על המכילתא, ועל פיה הכתוב מצווה על מצות הקידוש בלבד.

על פי דרכו של הרמב"ם, נראה שהמחלוקת בין המכילתא לגמרא אינה רק האם קיימת חובת זכירת השבת בימות החול, אלא הדרשות השונות נובעות ממחלוקת עקרונית בהבנת יסוד מצות הקידוש: לפי המכילתא, מצות הקידוש נלמדת מ"לקדשו" – "לקדשו בברכה". בהתאם לכך מהות

²⁷² רש"י [שמות כ, ח] מפרש את הכתוב על פי דרשת המכילתא: "זכור לשון פעול הוא, כמו אכול ושתי, הלך ובכה, וכן פתרון: תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת". הרמב"ן [שם] מפרש גם הוא את הכתוב על פי דרשת המכילתא, אך הוא משיג על רש"י המביא את דברי אלעזר בן חנניה שבמכילתא. לדברי הרמב"ן, להלכה שיטתו נדחית, והלכה כשיטת רבי יצחק החולק ומפרש שהכתוב מצווה ש"תהא מונה לשם שבת". [דברי הרמב"ן מבוססים על מחלוקת הלל ושמאי המובאת בגמרא [ביצה טז, ו], ועי' רא"ם וגור אריה [על אתר] המיישבים את שיטת רש"י, וע"ע בדברי האור זרוע [הל' ערב שבת ס"י יח אות ג] שלכולי עלמא הנהגתו של שמאי עדיפה].

המצוה היא לקדש את השבת. לעומת זאת, לפי הגמרא, מצות הקידוש נלמדת מ"זכור את יום השבת" – "זכרהו על היין". בהתאם לכך מהות המצוה היא להזכיר ולציין את קדושת השבת.

הבדל זה בין המכילתא לגמרא מתבטא בחילוקי ההגדרות של הרמב"ן והרמב"ם למצות הקידוש. הרמב"ן כותב בדבריו דלעיל:

אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממילת 'לקדשו', שנקדשהו בזכרון, כענין 'וקדשתם את שנת החמשים שנה', שהוא טעון קידוש בית דין לומר ביוכל מקודש מקודש, אף כאן ציווה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו. [רמב"ן, שם]

הרמב"ן – שכאמור, הולך בדרכה העקרונית של המכילתא – משווה בין מצות הקידוש בשבת למצות קידוש היוכל²⁷³. מבואר מכך כי לשיטתו מהות המצוה היא לקדש את השבת: כשם שהיובלות טעונים קידוש בפה, כך גם השבת טעונה קידוש בפה.

לעומת זאת, הרמב"ם – המזכיר בדבריו את דרשת הגמרא בלבד – מגדיר את מהות המצוה: "זכרהו זכירת שבח וקידוש". ואם כן, לשיטתו המצוה אינה 'לקדש' את השבת (בדומה לקידוש היוכל וכדו'), אלא לציין את קדושת השבת.

למחלוקת זו בגדר מצות הקידוש יש השלכות הלכתיות שונות²⁷⁴:

א. קיום מצות קידוש באמירת 'שבת שלום': רבי עקיבא איגר [או"ח ריש סי' רעא] מחדש: "דכל שמזכיר שבת ואומר שבתא טבא גם כן יוצא (ידי חובת קידוש דאורייתא), דמכל מקום הזכיר שבת". הביאור הלכה [סי' רעא סעי' ב] תמה עליו מדברי הרמב"ם, שמפורש שצריך לומר "זכירת שבח וקידוש", ואם כן כיצד ניתן לצאת ידי חובה באמירת 'שבת שלום' ללא ציון קדושת השבת ומעלתה. אולם נראה, שלפי הרמב"ן מסתבר שיוצא ידי חובת קידוש באמירת שבת שלום וכדו', הואיל וגם באופן הזה מגדיר שהיום הוא שבת²⁷⁵.

ב. מצות הבדלה: הראשונים נחלקו האם גם הבדלה כלולה במצות "זכור את יום השבת לקדשו". ברמב"ם [הל' שבת פכ"ט ה"א] מפורש שהבדלה כלולה במצוה זו: "וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה"²⁷⁶, אך המגיד משנה [שם] מביא שהדבר אינו מוסכם: יש שלמדו את חובת הבדלה ממקור אחר, ויש הסוברים שחיובה מדרבנן בלבד. נראה, שדברי הרמב"ם, שהבדלה כלולה במצות "זכור את יום השבת לקדשו", ניתנים להיאמר רק לשיטתו, שהמצוה היא הבדלת היום משאר הימים, והדבר שייך בין בכניסת היום ובין ביציאתו. לעומת זאת, לפי הרמב"ן, שהמצוה היא לקדש את השבת, בהכרח הבדלה אינה כלולה במצוה זו.

ג. קידוש מבעוד יום: בגמרא [ברכות כג:] מפורש שהמתפלל ערבית מבעוד יום יכול לקדש על הכוס בזמן זה. הראשונים נחלקו בטעם הדבר. רוב הראשונים סוברים שניתן לעשות זאת הואיל והאדם מחשיב זמן זה כחלק מן השבת²⁷⁷. אולם, לרמב"ם [הל' שבת פכ"ט ה"א] שיטה שונה בעניין זה: "יש לו לאדם לקדש על הכוס מערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת. וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדיין היא שבת, שמצות זכירה היא לאומרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט"²⁷⁸. נראה ששיטתו זו, שניתן לקדש את השבת מבעוד יום, מבוססת על תפיסתו העקרונית בגדר המצוה; הואיל והמצוה היא לציין את ייחודו של היום, די בכך שאמירה זו תיאמר בסמוך לכניסת היום ויציאתו. אולם לשיטת הרמב"ן, שהמצוה היא לקדש את השבת, בהכרח יש לקיימה בתוך השבת²⁷⁹.

²⁷³ וכן כותב הרמב"ן בהמשך דבריו: "וזה על קדוש הלילה, לפי שכל הטעונים קדוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קדוש החדש, וקדוש היוכל, אבל ביום אסמכתא, ואין אומרים בו מקודש כלל, שדיינו בפעם אחת בכניסתו".

²⁷⁴ חלקן מובאות במנחת אשר [שמות סי' לא].

²⁷⁵ בשו"ת הרשב"א [ח"ד סי' רצה] מובא דיון בגדרי מצות הקידוש. מדברי השואל עולה כשיטת הרמב"ן, ואילו מדברי הרשב"א עולה כשיטת הרמב"ם. [עי' מנחת אשר [שמות סי' לא] העומד על כך].

²⁷⁶ וכן כותב גם בספר המצוות [מ"ע קנה].

²⁷⁷ על ידי דין תוספת שבת, או משום שניתן להגדיר את הזמן שמפלג המנחה כחלק מהיום הבא, ואכמ"ל.

²⁷⁸ פרשנותו של הרמב"ם לדין זה נובעת משיטתו העקרונית, שכלל אין דין תוספת שבת ויום טוב, אלא רק תוספת יום הכיפורים לגבי עינוי, ואכמ"ל.

²⁷⁹ ענין קידוש ראש חודש, שחובה לעשותו בלילה, ולא ניתן לעשותו לפני זמנו.

בדברינו עד כה עמדנו על שתי השיטות בגדר מצות הקידוש וראינו את חילוקי הדינים ביניהן, אמנם בשיטת המכילתא – המפורשת בדברי הרמב"ן – קיים קושי בסיסי. ברור מדוע יש לקדש חדשים ויובלות, הואיל וקדושתם נובעת מישראל המקדשים אותם. השבת, לעומת זאת, היא 'קביעא וקיימא', ומקורה אינו בישראל אלא בה' שקידש את השבת. ואם כן, מהי משמעות קידוש השבת? מה מקום יש לקדש את היום הקדוש בלאו הכי?

בדברי בעלי התוספות בפירושם לתורה ישנה התמודדות עם קושי זה:

למה מקדשים השבת, שהרי השבת קדוש ועומד? יש לומר, אמת הוא שאין צריך קדוש למצוה, אבל מכל מקום צריך לקדשו, דומיא לזה מה שאומר: 'אך בכור אשר יבכר לה' בבהמה לא יקדיש איש אותו', ובמקום אחר אומר: 'הזכר תקדיש', אם כן קשו קראי אהדדי. אלא יש לומר, אמת הוא, שאינו צריך לקדשו, שמרחם הוא קדוש, וז"ש 'לא יקדיש איש אותו', לומר שאינו צריך לקדשו, וזה הלאו אינו אלא שלילה, רוצה לומר שאינו חייב לקדש, ומה שאומר 'תקדיש' רוצה לומר שצריך לומר שקדוש הוא.

[מושב זקנים (כת"י פריס) בראשית ב, ג]

בעלי התוספות טוענים שקיים עיקרון כללי, המופיע גם בדיני בכור, שיש חובה להקדיש גם דבר הקדוש בידי שמים²⁸⁰.

נראה שניתן לבאר עניין זה באופן נוסף. שביתת בני ישראל בשבת היא מעין 'דוגמא של מעלה': כשם שה' שבת ביום השביעי מכל מלאכה, כך אנו, עמו, נחים ביום זה ושובתים בו מכל מלאכה. אולם, היום השביעי אינו רק היום בו נח ה' ושבת, אלא – כנאמר בפרשת בראשית – את היום השביעי ה' בירך וקידש. בדומה לכך, גם אנו איננו רק שובתים ונחים בשבת, אלא, כעין 'דוגמא של מעלה', אנו מצווים גם לקדש ולברך את היום השביעי – "לקדשו בברכה"²⁸¹.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

²⁸⁰ תוספות מתבססים על דברי הגמרא [נדרים יג.]: "משום רבי אמרו: מניין לנולד בכור בתוך ביתו שמצוה להקדישו, שנאמר 'הזכר תקדיש'". אמנם, דין זה עצמו טעון ביאור, ואכמ"ל.

²⁸¹ חיזוק לכך מדברי המכילתא [שם, ד"ה על כל]: "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו – ברכו במן וקדשו במן, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: ברכו במן וקדשו בברכה". [וכעין זה בבראשית רבה [פרשה יא, ב]]. וכן מפורש בפרקי דרבי אליעזר [פרק יח]: "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו – הקב"ה בך וקדש את השבת, וישראל אינן חייבין אלא לשמור ולקדש את יום השבת".

יסודות מצות קידוש

שיעור שני

קידוש על היין

מקורות

- א. גמ' פסחים קו. "תנו רבנן... על היין"; תוס' שם, ד"ה זוכרהו; שאלתא נד
[ב. גמ' נזיר ג:ד. "מתני'... על שבועה"; המפרש ד"ה והרי; תוס' ד"ה מאי היא; תוס' ר"ד פסחים קו.
ד"ה זוכרהו; רמב"ם הל' שבת פכ"ט ה"א וה"ו]
ג. גמ' פסחים קו.-: "אמר רב ברונא... מקדש אחמרא"; תוס' ד"ה מקדש אריפתא
ד. ספר החינוך מצוה לא "...ההתעוררות שאמרת"; [שו"ת הרשב"א ח"ד סי' רצה]
ד. ספר הפרדס הל' הבדלה "ואפילו בפת... הלכך אין מבדילין על הפת"
ה. שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל חלק ב, 'קידוש והבדלה', עמ' קכב-קכג

שאלות דרב אחאי שאלתא נד

שאלתא דמחייבין דבית ישראל לקדושי ביומא דשבתא, דכתיב 'זכור את יום השבת לקדשו'... ואף על גב דקדיש בתפלה צריך לאקדושי אכסא, דתנו רבנן, 'זכור את יום השבת לקדשו - זכרהו על היין בכניסתו... ומנלן דעל היין, דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מניין שאין אומ' שירה אלא על היין, שנאמר 'ותאמר להן הגפן החדלתי את תרושי המשמח אלהים ואנשים' וגו', אם אנשים משמח דשתו ליה אלהים במה משמח, הוי אומר בשירה, מיכן אמרו שאין אומרים שירה אלא על היין, ומאי היא, היא שירה דנסכים.

ספר החינוך מצוה לא

לדבר דברים ביום שבת בהכנסתו וכן ביציאתו, שיהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו והבדלתו לשבח משאר הימים שלפניו ואחריו, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכר קדושה וגדולה. ובפירוש אמרו לנו חכמינו שדברים אלה מצווים אנו לאומרן על היין, שכן בא הפירוש זכרהו על היין... משרשי מצוה זו, כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכור גדולת היום, ונקבע בלבבינו אמונת חידוש העולם, כי ששת ימים עשה השם וגו'. ועל כן נתחייבנו לעשות המעשה עם היין, לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה שהוא סועד ומשמח, וכבר אמרתי לך כי לפי התעוררות האדם ומעשהו יתפעל אל הדברים לעולם. ומזה השורש אמרו זכרונם לברכה בגמרא שאם הפת חביב על אדם יותר שיקדש על הפת. כי אז מתעורר טבעו יותר למה שהוא תאב. ואף על פי שביציאת היום לא אמרו כן אלא שחייבו להבדיל ביין על כל פנים, גם בזה צדקו. כי הם זכרונם לברכה, גם התורה השלמה, יבחרו לעולם ברוב, ובאמת כי רוב העולם יתאוו אל השתיה במוצאי שבת יותר מן האכילה, לפי שכבר קבעו סעודה גדולה ביום לכבוד השבת. ואין צורך לתת טעם על חייבם אותנו שיהיה בכוס רביעית, דפחות מזה השיעור אינו ראוי ולא יתעורר לב האדם עליו. ואשר חייבוננו בהדחת הכוס, ושלא לטעום כלום עד שיקדש, ושיקדש במקום סעודה, כל זה ענפי שורש ההתעוררות שאמרת.

שו"ת הרשב"א ח"ד סי' רצה

וכן קידוש היום, לזכור אותו בכניסתו, כעין שבח וקילוס, כענין מאמר': רבי חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא כו'. והיה מקלס ואומר בואי כלה בואי כלה וכיוצא בזה בקריאת פסוקי קדושת השבת, בקריאת ויכולו, או ושמרו בני ישראל את השבת, וכיוצא באלו. וכל אחד ואחד אומר כפי שיזומן לו מעניני שבחו וקדושתו והזכרת קדושתו, ובעל פה בלא שום נקיטת חפץ, לא כוסו ולא פתו. באו הם ותקנו לכל נוסח אחד, במקום סעודה ובחפץ. ותקנו שיזכירו קדושתו על היין, לפי שאין אומרים שירה אלא על היין. ותקנו להזכירו בתפלה וקבעו לו

ברכה רביעית, וכן בברכת המזון. ומה שאמרו 'זכרהו על היין' מדבריהם הוא. ותדע לך, דהא כי חביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא. ואלו היתה זכירתו על היין דבר תורה, משום חביבותא היכי מבטלינן ליה לכוס.

ספר הפרדס ה' הבדלה

ואפילו בפת אין מבדילין, דהכי אמר רב עמרם ריש מתיבתא: אין מבדילין על הפת כל עיקר. מה טעם, שאין דומה הבדלה לקידוש, מפני שהקידוש אי אפשר שלא יסעוד, דקאמר 'אין קידוש אלא במקום סעודה', וכיון שהשולחן קבוע וסעודתו קבועה, ואי אפשר שלא יסעוד, מקדש על הפת. אפילו לכתחילה יכול לקדש על הפת אי חביב ליה טפי מחמרא, וכדאמרין בערבי פסחים: 'רב כד חביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, וכד הוה חביב ליה חמרא מקדש אחמרא'. והא דאמר בבבביתא התם 'זכור את יום השבת לקדשו' - זכרהו על היין בכניסתו, לאו דוקא יין אלא הוא הדין נמי על הפת יכול לקדש, ואורחא דמילתא נקט יין המשמח אלוהים ואנשים... ואין קידוש אלא ממה שהוא קבוע סעודתו, או פת או יין, דכתיב 'וקראת לשבת עונג' - במקום קריאה שם תהא עונג, הלכך הוא חייב לאכול ולעבור על נדרו כדי שיהא עונג במקום קריאה. וכן מצינו במסכת נזיר, דאמר התם: נזיר חייב בקידוש היום לשתות מאחר שקידש ביום... אבל במוצאי שבת כלום הוא מצוה מן התורה לסדר שולחנו ולקבוע סעודתו, בפת או ביינ שנוטל פת ומבדיל עליה, הלכך אין מבדילין על הפת.

שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל, 'קידוש והבדלה', עמ' ככב-ככג

קידוש על הכוס אינו מתחייב על ידי קדושת היום גרידא ואינו מהווה קיום מצוה בפני עצמה בלי שום זיקה לסעודת שבת. מהותו של קידוש על הכוס נאמרה בקביעת סעודת שבת: היוצר אופיה וחלותה הוא הקידוש על הכוס, ובלעדיו אי אפשר לסעודת שבת להיקבע ולהתקיים בחלות שם סעודה קבועה בקדושת השבת. יתירה מזו, אנו יודעים כי חלות שם סעודה תלויה בקביעות, ואי אפשר לסעודה להתקיים בלי מעשה הקובע... אם כן חובת קידוש נאמרה בקביעת סעודת שבת. פת והסיבה וכל יתר הגורמים אינם מספיקים לקביעת סעודת שבת ולהטבעת אופייה של סעודה זו על פי גז"כ של אכלהו היום, ורק קידוש הוא הקובע. נמצא כי המחייב של קידוש על הכוס הוא חובת סעודה בשבת וקביעתה מפאת כיבוד ועונג, אשר לגביהם הקידוש הוא הקובע. ראייה לדבר, דינו של שמואל (פסחים קא, א), שאין קידוש אלא במקום סעודה, המאשר סברא זו כי כל חלותו ומהותו של קידוש על הכוס נאמרו בשם קביעת סעודה, ולפיכך אם לא קבע סעודה בתכיפה, הקידוש בטל מאליו. מוכח בעליל דליכא קיום קידוש בפ"ע אלא קיום אחד של קידוש וסעודת שבת.

בשיעור שעבר ראינו את דרשת המכילתא ואת דרשת הגמרא למצות הקידוש:

'לקדשו' – לקדשו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו.

[מכילתא מסכתא דבחדש פרשה ז ד"ה זכור]

[פסחים קו.]

תנו רבנן, 'זכור את יום השבת לקדשו' – זכרהו על היין.

בדרשות אלו מבואר שהקידוש צריך להיעשות על היין²⁸².

דין אמירת ברכה על יין אינו ייחודי לקידוש בלבד, וישנן ברכות נוספות אותן קבעו חכמים על יין: הבדלה, ברכת המזון, ברכות הנישואין וברכת "אשר קידש ידך מבטן" הנאמרת לאחר ברית המילה²⁸³. דין זה, שיש לברך ברכות אלו על הכוס, מבוסס על הכלל ש"אין אומרים שירה אלא על היין"²⁸⁴, ולכאורה גם החובה לקדש את היין נובעת מעיקרון זה.

דברים אלו מפורשים בשאלות:

²⁸² תוס' [שם, ד"ה זכרהו] דנים האם דין זה הוא מדאורייתא או מדרבנן; ויסוד הדברים במחלוקת רש"י [ספר הפרדס הלכות הבדלה] ורבננו תם [תוס' נזיר ד. ד"ה במאי], ורוב הראשונים נוקטים כשיטת רבנו תם שזהו דין דרבנן בלבד. [עי' שו"ת יביע אומר [ח"א א"ח סי' טו אות יט בהערה] המסכם את שיטות הראשונים בעניין].

²⁸³ לשיטת תוס' [פסחים צט: ד"ה לא], גם דין ארבע כוסות בליל הסדר נובע מעיקרון זה.

²⁸⁴ כן כותב המרדכי [יומא סי' תשכז].

דתנו רבנן, 'זכור את יום השבת לקדשו' – זכרהו על היין... ומנלן דעל היין, דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מניין שאין אומרים שירה אלא על היין? שנאמר 'ותאמר להן הגפן החדלתי את תרושי המשמח אלהים ואנשים' וגו' – אם אנשים משמח דשתו ליה, אלהים במה משמח? הוי אומר בשירה. מיכן אמרו שאין אומרים שירה אלא על היין.

[שאלות דרב אחאי שאילתא נד] 285

אמנם, השוואה זו בין קידוש לשאר הברכות הנאמרות על הכוס נסתרת לכאורה מסוגיית הגמרא המלמדת שיש אפשרות לקדש על הפת:

אמר להו רב יצחק בר שמואל בר מרתא... זימנין סגיאיין הוה קאמינא קמיה דרב, זימנין דחביבא עליה ריפתא מקדש אריפתא, זימנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא. [פסחים קו:]

מדברי הגמרא עולה שאדם שפת חביבה עליו יכול לקדש עליה²⁸⁶. נראה מכך שהקידוש אינו בכלל הברכות הנאמרות על הכוס, ולכן הוא יכול להיעשות גם על הפת ולא רק על היין. ואם כן, יש להבין את יסוד הדין שקידוש צריך להיעשות על היין, ואת טעם החילוק בין קידוש לשאר הברכות שיש לעשותן דווקא על היין²⁸⁷.

תשובה לכך עולה מדברי ספר החינוך בטעם מצות קידוש:

משרשי מצוה זו, כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכור גדולת היום, ונקבע בלבבינו אמונת חידוש העולם, כי ששת ימים עשה השם וגו'. ועל כן נתחייבנו לעשות המעשה עם היין, לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה שהוא סועד ומשמח, וכבר אמרתי לך כי לפי התעוררות האדם ומעשהו יתפעל אל הדברים לעולם. ומזה השורש אמרו זכרונם לברכה בגמרא שאם הפת חביב על אדם יותר שיקדש על הפת. כי אז מתעורר טבעו יותר למה שהוא תאב. ואף על פי שביציאת היום לא אמרו כן אלא שחייבו להבדיל ביין על כל פנים, גם בזה צדקו. כי הם זכרונם לברכה, גם התורה השלמה, יבחרו לעולם ברוב, ובאמת כי רוב העולם יתאוו אל השתיה במוצאי שבת יותר מן האכילה, לפי שכבר קבעו סעודה גדולה ביום לכבוד השבת. [ספר החינוך מצוה לא]

החינוך מבאר שהקידוש צריך להיעשות באופן חויתי המעורר את האדם וגורם לו התפעלות. בשל כך הוא נקבע על היין, אך כאשר הפת חביבה על האדם – יש לקדש עליה, הואיל והיא הגורמת לאדם להתעוררות ולהתפעלות. החינוך מוסיף ומבאר על פי דרכו מדוע דווקא קידוש יכול להיעשות על פת: הואיל והקידוש נעשה בתחילת השבת, בשעה בה האדם מתאוה לאכול, ולכן דווקא בו יש 'התעוררות והתפעלות' בעשייתו על פת; בהבדלה, לעומת זאת, הואיל והיא נעשית בסוף השבת, בשעה שהאדם שבע, קיימת 'התעוררות והתפעלות' רק בעשייתה על יין.

שיטה מעט שונה עולה מביאורם של תוספות לחילוק בין קידוש להבדלה בעניין זה:

דכיון שמצוה לסעוד סעודת שבת שייך קידוש על הפת, אבל הבדלה אין ענינה אצל פת אלא דוקא על היין דשייך בכל דבר הודאה ושירה. [תוס' פסחים קו: ד"ה מקדש]

מדבריהם עולה שיסוד הדין הוא שהברכה צריכה להיעשות על דבר חשוב. בשל כך, הואיל והקידוש נעשה לפני סעודת השבת, שיש בה חשיבות, ניתן לעשותו על הפת; בשעת אמירת

²⁸⁵ וכעין זה בבה"ג [הל' קידוש והבדלה], ועי' רשב"ם [קו. ד"ה אמר] המביא את דברי השאלות. [תוס' קו. ד"ה זכרהו] מביאים לכך מקור אחר: "זכרהו על היין – דזכירה כתיב על היין 'זכרו כיון לבנון', 'נזכירה דודיק מיין', והאי זכירה היינו קידוש". אמנם, ייתכן שאף לדבריהם הדין מבוסס על החובה לומר שירה על היין, וכונתם רק להביא מקור שחובה זו קיימת לגבי קידוש].

²⁸⁶ כן נוקטים רוב הראשונים. אמנם, לרבנו תם [בתוס' שם, ד"ה מקדש] שיטה שונה בביאור סוגיה זו, ולשיטתו קידוש יכול להיעשות על היין בלבד.

²⁸⁷ הרשב"א בתשובה [ה"ד סי' רצה] כותב כדברי השאלות שדין קידוש על היין נובע מכך ש"אין אומרים שירה אלא על היין", והוא מוכיח מהדין שניתן לקדש על הפת שחובה זו היא מדרבנן בלבד. אמנם, אין בדבריו ביאור לחילוק בין קידוש לשאר הברכות הנאמרות על הכוס, שאותן לא ניתן לומר על הפת.

ההבדלה, לעומת זאת, אין חשיבות לפת, ולכן ניתן לומר את הקידוש דווקא על היין, הואיל והוא דבר חשוב מצד עצמו – "דשייך בכל דבר הודאה ושירה"²⁸⁸.

מדברי החינוך והתוספות עולה, שעל אף האפשרות לקדש על הפת, אין חילוק עקרוני בין הקידוש לשאר הברכות הנאמרות על הכוס. עם זאת, מדברי רש"י בספר הפרדס עולה שיטה שונה. רש"י כותב בביאור החילוק בין קידוש להבדלה בעניין זה:

שאינ דומה הבדלה לקידוש, מפני שהקידוש אי אפשר שלא יסעוד, דקאמר 'אין קידוש אלא במקום סעודה', וכיון שהשולחן קבוע וסעודתו קבועה ואי אפשר שלא לסעוד מקדש על הפת. אפילו לכתחילה יכול לקדש על הפת אי חביב ליה טפי מחמרא... והא דאמר בברייתא התם 'זכור את יום השבת לקדשו' – זכרהו על היין בכניסתו, לאו דוקא יין, אלא הוא הדין נמי על הפת יכול לקדש, ואורחא דמילתא נקט יין המשמח אלוהים ואנשים... ואין קידוש אלא ממה שהוא קובע סעודתו, או פת או יין, דכתיב 'וקראת לשבת עונג' – במקום קריאה שם תהא עונג... אבל במוצאי שבת כלום הוא מצווה מן התורה לסדר שולחנו ולקבוע סעודתו בפת או ביין שנוטל פת ומבדיל עליה, הלכך אין מבדילין על הפת.

[ספר הפרדס הל' הבדלה]

רש"י מזהה את החובה לקדש על היין עם דין "קידוש במקום סעודה". לדבריו, יסוד הדין הוא שהקידוש צריך להיעשות על הסעודה, ובשל כך האדם צריך לקדש על הדבר עליו הוא קובע את סעודתו: אם אדם קובע סעודתו על היין עליו לקדש על היין, ואם קובע סעודתו על הפת עליו לקדש על הפת.

מדבריו עולה הבחנה עקרונית בין קידוש לשאר הברכות הנאמרות על הכוס. חובת אמירת הברכות על הכוס מבוססת על הדין ש"אין אומרים שירה אלא על היין", ולכן יש לאומר דווקא על היין; קידוש, לעומתם, מבוסס על עיקרון שונה: "וקראת לשבת עונג" – במקום קריאה שם תהא עונג²⁸⁹, ועיקרון זה מלמד שהקידוש צריך להיעשות על הסעודה²⁹⁰.

הגדרה זו, כי קיים קשר הדוק בין הקידוש לבין סעודת השבת, מבארת היטב את דין "קידוש במקום סעודה", את איסור אכילה לפני קידוש, ואת השיטות המובאות בגמ' [קו: ש"הנוטל ידיו לא יקדש] ו"טעם אינו מקדש"²⁹¹. אמנם, יש לעמוד על יסוד הדברים: מדוע קשור הקידוש במהותו לסעודת השבת?

הגר"ד סולוביצ'ק כותב בביאור העניין:

קידוש על הכוס אינו מתחייב על ידי קדושת היום גרידא ואינו מהווה קיום מצוה בפני עצמה בלי שום זיקה לסעודת שבת. מהותו של קידוש על הכוס נאמרה בקביעת סעודת שבת: היוצר אופיה וחלותה הוא הקידוש על הכוס, ובלעדי אי אפשר לסעודת שבת להיקבע ולהתקיים בחלות שם סעודה קבועה בקדושת השבת.

[שיעורים לזכר אבא מרי, 'קידוש והבדלה', עמ' קכב-קכג [במהד' מוסד הרב קוק]]

לפי דבריו, הקידוש מגדיר את האכילה בשבת כסעודת שבת.

על פי דבריו אלו מוסיף הגר"ד וטוען כי הקידוש והסעודה מהווים קיום אחד:

²⁸⁸ מדברי תוספות נראה, שהחובה לקדש ולהבדיל על היין אינה נובעת מכך שקידוש והבדלה הם נחשבים לשירה ולכן עליהם להיאמר על היין, אלא ההלכה ש"אין אומרים שירה אלא על היין" מקנה ליין חשיבות, ולכן ראוי לעשות עליו את הקידוש ואת ההבדלה.

²⁸⁹ מקור דרשה זו בדברי הר"ף [ב.], והיא מובאת בשינויי לשון אצל ראשונים נוספים.

²⁹⁰ הקשר בין הקידוש לסעודה מפורש בדברי התוס' ר"ד [קו: ד"ה זוכרהו] המציע כי חובת קידוש ביום הכיפורים הואיל ואין בו סעודה: "ואם תמצא לומר מן התורה הוא לקדש על היין או על הפת, אבל מיהו הכי אגמריה רחמנא למשה היכא דאיכא סעודה מחייב והיכא דליכא סעודה לא מחייב, ומשום הכי לא מקדשין בלילי יום הכיפורים שחל להיות בשבת, אי נמי היכא דלא סעיד".

²⁹¹ אין כאן המקום לבאר סוגיה סבוכה זו.

נמצא כי המחייב של קידוש על הכוס הוא חובת סעודה בשבת וקביעתה מפאת כיבוד ועונג, אשר לגביהם הקידוש הוא הקובע... דליכא קידוש בפני עצמו אלא קיום אחד של קידוש וסעודת שבת.

[שם, עמ' קכג]

נראה כי משמעות הדברים היא, שהקידוש והסעודה מעניקים לשבת את הגדרתה וצבינה כיום קדוש; האדם 'קורא לשבת עונג' בדיבור ובמעשה, ובכך הוא מגדיר שיום זה שונה במהותו מימות החול – אין זה יום של עמל ועבודה, אלא זהו יום קדוש שיש לכבדו ולהתענג בו.

מן האמור עולות שתי תפיסות עקרוניות בגדר דין קידוש על היין:

א. **שיטת החינוך וסיעתו:** קידוש דומה במהותו לברכות הנאמרות על הכוס – עיקר המצוה היא עצם הברכה, אלא שברכה זו נקבעה על היין (מדין "אין אומרים שירה אלא על היין" או מדין דומה).

ב. **שיטת הגר"ד** (שיסודה בדברי רש"י בספר הפרדס): קידוש שונה במהותו מהברכות הנאמרות על הכוס – עיקר המצוה היא הגדרת צבינה ומהותה של השבת, והדבר נעשה על ידי הקידוש הנעשה בכניסת השבת בסמוך לסעודת השבת; בכך הקידוש מגדיר את האכילה כ'סעודת שבת' ואת השבת כיום קדוש.

נראה כי שורש שתי תפיסות אלו בשתי ההבנות היסודיות בגדר מצות הקידוש שהובאו בשיעור הקודם, האם המצוה היא לקדש את השבת או לציין את קדושתה הקיימת²⁹². שיטת החינוך מבוססת על ההבנה – המפורשת בדבריו דלעיל – שהמצוה היא לציין את קדושתה הקיימת של השבת. על פי הבנה זו, הוא רואה בברכת הקידוש את מהותה של המצוה, ואילו הדברים האחרים הם עניינים נלווים הבאים כדי להעצים את ברכת הקידוש²⁹³. לעומת זאת, שיטת הגר"ד מבוססת על ההבנה שהמצוה היא לקדש את השבת ולהעניק לה צביון של קדושה. בהתאם לכך הגר"ד רואה את הסעודה כחלק בלתי נפרד ממצות הקידוש. על פי תפיסתו, המצוה היא "וקראת לשבת עונג" – להגדיר בדיבור ובמעשה את השבת כיום של קדושה ועונג.

בשיעור הבא נשלים את העיסוק במהותו של הקידוש דרך דין "המברך צריך שיטעום" – חובת הטעימה מיין הקידוש.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

²⁹² דברים אלו מיוסדים על דבריו של הרב אהרן ליכטנשטיין [קדושת אביב עמ' 122-123].

²⁹³ החינוך מוסיף ומבאר על פי דרכו דינים נוספים מדיני הקידוש: "ואשר חייבנו בהדחת הכוס, ושלא לטעום כלום עד שיקדש, ושיקדש במקום סעודה, כל זה ענפי שורש ההתעוררות שאמרת". [ועי' בשו"ת רשב"א בתשובה [ח"ד סי' רצה] לדרך דומה: "קידוש היום מדאורייתא... לזכור אותו בכניסתו כעין שבח וקילוס, וכל אחד ואחד אומר כפי שיזמן לו מעניני שבחו וקדושתו, והזכרת קדושתו ובעל פה ובלא שום נקיטת חפץ: לא כוסו, ולא פתו. באו הם, ותקנו לכל נוסח אחד, במקום סעודה ובחפץ. ותיקנו שיזכירו קדושתו על היין, לפי שאין אומרים שירה אלא על היין... ומה שאמרו 'זכרוהו על היין' מדבריהם הוא"].

יסודות מצות קידוש

שיעור שלישי

"המברך צריך שיטעום"

מקורות

- א. גמ' פסחים קה:-קו. "שמא מינה מיהא... עיניו בראשו"
ב. גמ' עירובין מ: "ואמר רבה כי הוינא... אפילו בשוק"; רש"י ד"ה ליתביה לינוקא; [רש"ש, שם]
ג. גמ' פסחים קז. "אמר רב הונא... ידי' אדידיה"; רבנו דוד ד"ה והא דאמרינן המקדש
ד. טור או"ח סי' רעא "ושותה מלא לוגמיו..."
ה. שאילתות דרב אחאי שאילתא נד; העמק שאלה שם, אות ד

חידושי רבנו דוד קז. ד"ה והא דאמרינן המקדש

והא דאמרינן המקדש טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא, אינה אלא מדין המברך צריך שיטעום, דהא גבי טעימת יין בכל שהו שנחלקו עליה בברייתא נאמרה, לומר שאינה בכל שהו אלא במלא לוגמיו כדברי ר' יוסי בר' יהודה. ומעתה אינה לקדוש בלבד אלא לכל המברך שהוא צריך לטעום, כגון בכוס של ברכת המזון ובכוס של הבדלה, אין הטעימה בכל שהוא אלא כמלא לוגמיו. ומעתה נלמוד כי כשאמרו על המקדש שאם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא, על כל היוצאים ידי קדוש אמרו ולא על המקדש עצמו דוקא, אלא הכל מדין המברך צריך שיטעום, שכל שטעם אחד מהן יצאו כולן, או אפילו מי שאינו יוצא עמהן, ואפילו ינוקא כדאיתא בפרק הכל מערבין. שאין הכוונה אלא שאין חובת הכוס ליטלו בידו בלבד אלא שיהנה ממנו, ואין צריך שיהנה הוא עצמו אלא כל שנהנה ממנו אדם, ואם לא נהנה ממנו אדם הרי הוא כמי שלא היה שם כוס כלל.

טור או"ח סי' רעא

ושותה מלא לוגמיו ואם שתה פחות לא יצא... ואם היו המסובין שנים או רבים ולא טעם המקדש וטעם אחר כמלא לוגמיו, כתבו הגאונים שלא יצא אא"כ טעם המקדש, וכ"כ בה"ג. וכתב עוד, אי אישתלי ולא טעים ושתו אחריני מיייתי ליה כסא אחרינא ומברך בפה"ג ולא צריך לאהדורי ולאקדושי. והא דמשמע בעירובין דסגי בטעימת אחר, פירשו הגאונים היינו דוקא בשאר דברים שטעונין כוס אבל בקידוש לא יצא אא"כ טעם המקדש. וא"א ז"ל כתב שגם בקידוש יוצאין בטעימת אחר... כתב בה"ג, מאן דמקדש ומקמי דליטעם משתעי הדר מברך בפה"ג וא"צ לחזור ולקדש.

שאילתות דרב אחאי שאילתא נד

דתנו רבנן זכור את יום השבת לקדשו - זכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא ביום, בלילה מניין? ת"ל את יום. וביום מאי אמר... אמר רב יהודה: בורא פרי הגפן. אתווי כסא דחמרא וברוכי בורא פרי הגפן ומישתא משו' כבוד שבת.

העמק שאלה שם, אות ד

ומשתא משום כבוד שבת - צריך באור מאי אשמעינן רבינו בזה, פשיטא שהמברך שותה. אלא היינו שכתבו הטור ושו"ע סי' רע"א, שהגאונים הראשונים ס"ל דשני קידוש היום מכל ברכות הטעונות כוס, דקידוש צריך שיטעום המקדש דווקא רובא דכסא, ואי לא טעם צריך להביא כוס אחר ולטעום... וס"ל לרבננו דדוקא המקדש עצמו, והיינו דכיון שלא בא ביום אלא משום כבוד שבת, ועיקר הכבוד הוא השתיה לדעתם ז"ל... וז"ל ירושלמי ברכות פרק ג' שאכלו: 'כבוד יום קודם לכבוד לילה. מאי כבוד יום? ר"י בשם ר' יעקב ב"א ור"א בר"י בשם רב: בורא

פרי הגפן... הרי דקרי לאותו קידוש כבוד היום. ומשום הכי העיקר שישתה המקדש בעצמו, שיהא בו אותו הכבוד שהוא עצם הכוונה, ולא כשאר ברכות הטעונות כוס שהשתיה הוא תפל, ורק משום הברכה בורא פרי הגפן צריך לשתות, אבל קידוש אינו כן אלא צריך לשתות. ומובן שהוא הדין קידוש הלילה, דאף על גב שצריך בא משום ברכה גם כן, מכל מקום יש בו כבוד ליל שבת גם כן. וכדאיתא בהא שהביא בה"ג דהמקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא כו'. והא שכתב השו"ע בשם הגאונים ז"ל בקידוש של לילה שאם לא טעם המקדש לא יצא, היינו שלא יצא ידי הכבוד, וצריך להביא כוס אחר לברך בורא פרי הגפן ולשתות, כמבואר בה"ג, אבל ידי קידוש ודאי יצא.

בשיעור שעבר ראינו שתי גישות בהבנת תפקידו של יין הקידוש:

ג. **שיטת החינוך וסיעתו:** קידוש דומה במהותו לברכות הנאמרות על הכוס – עיקר המצוה היא עצם הברכה, אלא שברכה זו נקבעה על היין (מדין "אין אומרים שירה אלא על היין" או מדין דומה).

ד. **שיטת הגר"ד** (שיסודה בדברי רש"י בספר הפרדס): קידוש שונה במהותו מהברכות הנאמרות על הכוס – עיקר המצוה היא הגדרת צביונה ומהותה של השבת, והדבר נעשה על ידי הקידוש הנעשה בכניסת השבת בסמוך לסעודת השבת; בכך הקידוש מגדיר את האכילה כ'סעודת שבת' ואת השבת כיום קדוש. גישות אלו משליכות על הבנת דברי הגמרא:

המברך צריך שיטעום. [פסחים קה:]

הגמרא מלמדת שלא די לאחוז את כוס היין בשעת אמירת הקידוש, אלא יש לטעום ממנו בסיום הקידוש.

רבנו דוד מבאר שטעימת היין היא חלק מדין 'ברכה על הכוס':

שאיין הכוונה אלא שאין חובת הכוס ליטלו בידו בלבד, אלא שיהנה ממנו, ואין צריך שיהנה הוא בעצמו, אלא כל שנהנה ממנו אדם. ואם לא נהנה ממנו אדם, הרי הוא כמי שלא היה שם כוס כלל.

דאמרי²⁹⁴

לפי זה נראה שברכת 'בורא פרי הגפן' אינה חלק מגוף הקידוש, אלא היא ברכת הנהנין הנאמרת לפני הקידוש כדי להתיר את שתיית היין לאחריו.

לעומת הבנה זו, רש"י כותב ביחס לדברי הגמ' [עירובין מ:] הדנה האם ברכת 'שהחיינו' טעונה כוס והיא מציעה שביום הכיפורים יברכו על הכוס ויתנו לתינוק לשתות מן היין:

ליתביה לינוקא לשתותו לאחר שיברך עליו, דהאי שיטעום דקאמר לאו דווקא קאמר אמברך, דהוא הדין כי שתי אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך, ומכי טעם ליה אחרינא שפיר דמי. [רש"י עירובין מ: ד"ה ליתביה]

רש"י כותב שהחובה לטעום מן היין נובעת מכך שברכו עליו את ברכת 'בורא פרי הגפן', ויש גנאי שברכה זו תיאמר ללא שתייה מן היין. בדברי רש"י מבואר שברכת 'בורא פרי הגפן' אינה נאמרת כדי להתיר את הטעימה מן היין (וכפי שנאמר לעיל), אלא שברכת 'בורא פרי הגפן' היא חלק מגוף הברכה הנאמרת על הכוס, והחיוב לטעום נובע מברכת 'בורא פרי הגפן' שנאמרה.

דברים אלו טעונים ביאור: ברכת 'בורא פרי הגפן' היא ברכת הנהנין, ואם כן כיצד היא מהווה חלק מגוף הברכה הנאמרת על הכוס? כמו כן, הואיל וברכה זו היא ברכת הנהנין, כיצד רש"י מגדיר שטעם חובת הטעימה מן היין הוא רק משום "דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו

²⁹⁴ ועיי' שו"ע הרב [אר"ח קצ, ב] המבאר את טעם הדין באופן שונה: "כל דבר הטעון כוס לא די באחיזת הכוס לבדה בשעת אמירת אותו דבר, שזה אינו מעכב כלל בדיעבד, אלא עיקר מה שהטעינו כוס הוא לשתות ממנו אחר אמירת אותו דבר שתהא אותה אמירה כעין שירה הנאמרת על היין, שמנסכין על גבי המזבח שהיא שתיית המזבח, אף כאן תהא נאמרת שירה על שתיית היין".

לאלתר? הרי ברכת 'בורא פרי הגפן' היא ברכת הנהנין, ואם כן אין מקום לברך אותה כאשר אינו מתכוון ליהנות משתיית היין²⁹⁵!

ישוב לכך עולה מדברי רש"י בביאור דברי הגמ' [ברכות מא:מב.] "שאני יין דגורם ברכה לעצמו":

דגורם ברכה לעצמו – בכמה מקומות הוא בא ומברכין עליו ואף על פי שלא היו צריכים לשתייתו. [רש"י ברכות מב. ד"ה דגורם]

רש"י מגדיר שברכת 'בורא פרי הגפן' נאמרת גם כאשר האדם אינו נצרך לשתיית היין. נראה מכך שלשיטתו ברכת 'בורא פרי הגפן' אינה רק אחת מברכות הנהנין, אלא היא נחשבת לברכת השבח – היא אינה נאמרת רק כדי להתיר את ההנאה, אלא יש משמעות לאמירתה מצד עצמה, ובשל כך היא מהווה חלק מאמירת השירה על היין. על פי זה דברי רש"י דלעיל מבוארים, שכן לשיטתו ברכת 'בורא פרי הגפן' אינה נאמרת כדי להתיר את שתיית היין, אלא היא חלק מאמירת השירה על היין, והשתייה מן היין נעשית רק "משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך"²⁹⁶.

אם כן, קיימות שתי דרכים בביאור מקומן של ברכת 'בורא פרי הגפן' ושל שתיית היין בברכות הנאמרות על הכוס²⁹⁷. אמנם, על פי האמור לעיל ייתכן ויש לחלק בעניין זה בין קידוש לבין הברכות הנאמרות על הכוס: דברי רש"י דלעיל, שברכת 'בורא פרי הגפן' היא חלק מהברכה הנאמרת על הכוס, אמורים דווקא לגבי הברכות הנאמרות על הכוס, שהן מבוססות על הכלל ש"אין אומרים שירה אלא על היין", וברכת 'בורא פרי הגפן' היא חלק מהשירה הנאמרת על היין. לעומת זאת, בדברי רש"י בספר הפרדס מבואר שהקידוש ביסודו לא נתקן על היין אלא על הסעודה. ואם כן, בקידוש אין דין 'שירה על היין', ולכן דווקא שתיית היין היא חלק מגוף הקידוש, ואילו ברכת 'בורא פרי הגפן' משמשת כברכת הנהנין בלבד. כפי שהתבאר לעיל, הקידוש מבוסס על הכתוב "וקראת לשבת עונג – במקום קריאה שם תהא עונג", ולכן ה"קריאה" (=ברכת הקידוש) וה"עונג" (=שתיית היין) מהווים יחידה אחת המעניקה לשבת את צביונה כיום קדוש שכבוד ועונג נוהגים בו²⁹⁸.

מקור מפורש המבחין בין שתיית כוס הקידוש לשתיית 'כוס של ברכה' בשאר הברכות הטעונות כוס, בדברי בה"ג המובאים בטור:

ואם היו המסובין שנים או רבים ולא טעם המקדש וטעם אחר כמלא לוגמיו כתבו הגאונים שלא יצא אא"כ טעם המקדש וכ"כ בה"ג.... והא דמשמע בעירובין דסגי בטעימת אחר, פירשו הגאונים: היינו דוקא בשאר דברים שטעונין כוס, אבל בקידוש לא יצא אלא אם כן טעם המקדש. [טור או"ח סי' רעא]

לדברי בה"ג, בשאר הברכות הטעונות כוס די בטעימת אחר, אך בקידוש קיימת חובה שהמברך יטעם מן היין בעצמו. שיטה זו מסתברת על פי ההבחנה דלעיל: בשאר הברכות הטעונות כוס, השתייה רק באה "משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה ממנו לאלתר", ולכן די בשתיית אחר; בקידוש, לעומת זאת, השתייה היא חלק מגוף הקידוש – 'קריאת עונג לשבת', ולכן היא צריכה להיעשות על ידי המקדש.

²⁹⁵ עי' רש"י [שם] התמה על דברי רש"י, ועי' שו"ת הר"ן [סי' נב] שמחמת קושי זה טוען שזו אינה כוונת רש"י.

²⁹⁶ הבנה זו עולה מדברי הרשב"ם [קו. ד"ה אמר רב], שב'קידושא רבא' הקידוש מתקיים על ידי ברכת 'בורא פרי הגפן' לבדה, שכן היא עצמה נחשבת לשירה על היין. [וכן כותב הר"ן בחידושי [קו. ד"ה אין לין]: "שלפי שאין אומרים שירה אלא על היין, כיון שמברכים על היין בתחלה שלא כדרך שאר סעודות הוי כעין שירה ושבח לקדושתו של יום, ומשום דלא הוי אלא מדרבנן לא ראו להאריך בו יותר כדי שלא להשוותו לקדוש של לילה"]. אמנם הבנה זו במהותו של 'קידושא רבא' אינה מוסכמת כלל; עי' רבנו דוד [שם, ד"ה הא דאמר' ביום], רמב"ם [הל' שבת פכ"ט ה"י] וראב"ד [שם], וע"ע בדברינו בסוף השיעור בביאור שיטת השאלות [שאילתא נד] בעניין זה, ואכמ"ל.

²⁹⁷ הבנות אלו עומדות ביסוד מחלוקת האחרונים [המובאת בביאור הלכה קצ, ד] מי מברך את ברכת 'בורא פרי הגפן' כאשר אחר שותה מין הברכה, האם המברך את הברכה הטעונה כוס או השותה. [עי' בספר 'בנין אב' [ח"ב סי' ה] ה' הדן בכך בהרחבה].

²⁹⁸ הבחנה זו בין קידוש לשאר הברכות הנאמרות על הכוס מיישבת את תמיחת הרש"י [עירובין מ: רש"י ד"ה ליתביה] המקשה על דברי רש"י דלעיל מדברי רש"י במסכת ראש השנה [כט: ד"ה מהו]. אמנם, מדברי רש"י במס' ברכות [מ: ד"ה חוץ] נראה שלא כהבחנה זו, וצ"ע.

אמנם, נראה שאליבא דאמת יש לבאר את טעמה של שיטת הגאונים באופן אחר, על פי דברים נוספים שמביא הטור בשם בה"ג:

כתב בה"ג, מאן דמקדש ומקמי דליטעם משתעי, הדר מברך 'בורא פרי הגפן' ואין צריך לחזור ולקדש. [טור, שם]

בה"ג כותב, שאם אדם דיבר לפני ששתה מיין הקידוש, עליו לחזור ולברך 'בורא פרי הגפן' אך אינו מחויב לחזור על נוסח הקידוש. מדברי בה"ג עולה שיוצאים ידי חובת קידוש גם אם הפסיק בדיבור לפני שתיית יין הקידוש, ואף על פי כן יש לשוב ולברך 'בורא פרי הגפן' כדי לשתות מן היין. פסק זה טעון ביאור: מהי משמעות שתיית היין לאחר שכבר יצא ידי חובת הקידוש?

הנצי"ב [העמק שאלה שאילתא נד אות ד] מבאר, כי לפי שיטה זו יש בקידוש שני קיומים שונים:

א. מצות קידוש הנאמרת על היין כשאר הברכות הטעונות כוס (מדין "אין אומרים שירה אלא על היין").

ב. חובה לכבד את השבת על ידי שתיית כוס של יין בתחילת הסעודה (בכך הוא מגדיר את הסעודה כסעודה חשובה שקובעים אותה על היין, ובכך היא נבדלת מארוחות ימות החול)²⁹⁹. בשל כך, אם הפסיק בדיבור בין הברכה לבין השתייה, אמנם יצא ידי חובת 'שירה על היין', אך לא יצא ידי חובת קביעת הסעודה על היין, ולכן עליו לשוב ולברך 'בורא פרי הגפן' כדי לשתות בתחילת הסעודה ולקבוע אותה על היין.

על פי זה יש לבאר גם את ההבדל הקיים לפי בה"ג בין קידוש לשאר הברכות הנאמרות על הכוס לגבי החובה שהמברך עצמו יטעם: בשאר הברכות הטעימה נעשית רק כדי שלא יהיה גנאי לכוס של ברכה, ולכן היא יכולה להיעשות גם על ידי אחר; בקידוש, לעומת זאת, הואיל והטעימה מן היין באה כדי לקבוע את הסעודה על היין, היא צריכה להיעשות על ידי המקדש עצמו.

הנצי"ב מבאר על פי דרכו את דברי השאילתות לגבי 'קידושא רבא':

וביום מאי... אמר רב יהודה: בורא פרי הגפן. אתוויי כסא דחמרא וברוכי בורא פרי הגפן ומישתא משום כבוד שבת. [שאילתות דרב אחאי שאילתא נד]

הנצי"ב מבאר כי בעוד בקידוש בליל השבת קיימים שני הדינים דלעיל: אמירת ברכה על היין וקביעת הסעודה על היין, ב'קידושא רבא' קיים רק הדין השני – ברכת קדושת היום אינה נאמרת בו, ולכן אין בו אלא את חובת קביעת הסעודה על היין; חובה המתקיימת על ידי שתיית כוס של יין בתחילת הסעודה לכבוד השבת³⁰⁰.

לתגובות ולהערות: שלמה ליפשיץ

lshlomo26@gmail.com

²⁹⁹ הנצי"ב [שם] מבאר כי השאילתות [שאילתא נד] סובר כי ב'קידושא רבא' קיים הדין השני בלבד: קביעת הסעודה על היין. [עי' בדברי הנצי"ב המגדיר את הדברים באופן מעט שונה].

³⁰⁰ בדברינו לעיל [הערה 3] צוינו שיטות אחרות בהבנת טיבו של 'קידושא רבא'.

יסודות ליל הסדר

שיעור ראשון

מצוות אכילת מצה

מקורות

- א. קכ. "אמר רבא מצה... הכתוב קבעו חובה"; שם: "אמר רבא... קמייתא אהדריה"
ב. חידושי הגר"ח קכ.
ג. קטו: "תניא הכי נמי... ואשתו אופה"; רי"ף כה: "הילכך בפסח.. כתיב ביה"; רש"י קטז: ד"ה אף
ד. ביאור הגר"א או"ח סימן תעג סק"ד ד"ה שלושה; רא"ש פ"י סימן ל; ראב"ה פסחים תקכה
ה. רש"י קיט: ד"ה אין; מהר"ם חלאווה קיט: ד"ה אין

חידושי הגר"ח קכ.

והנראה בזה, דהנה הרמב"ם במנין המצות לא מנה לאכילת מרור למצוה בפני עצמה, וכן בספר המצוות מצוה נו וכן בספר יד החזקה (בפ"ז מהל' חמץ ומצה הי"ב ופ"ח ה"ח) כתב דמרור בזמן הזה הוא מדרבנן, ומוכח דהא דכתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו' אין זו מצוה על אכילת מצה ומרור בפני עצמה, אלא דעיקר המצוה היא אכילת הפסח, ורק דאכילת מצה היא גם מצוה בפני עצמה מקרא ד'בערב תאכלו מצות'. וכיון דאין אכילתם מצוה בפני עצמה, ורק דין ותנאי במצוה דאכילת פסח, נראה דאם יאכל כזית פסח וחצי זית מצה וחצי זית מרור, דשפיר קיים מצות אכילת פסח, ורק דלא קיים עוד מצות אכילת מצה דמצוה בפ"ע היא מקרא דבערב תאכלו מצות.

רי"ף כה: "הילכך בפסח... כתיב ביה"

ותחלת כל דבר צריך אתה לדעת כי מצה של מצוה צריכה שמור לשם מצה בין שמור דלישה בין שמור דמעידן קצירה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. בשילהי פרק כל שעה גמרא (דף לט) אין שורין את המורסן וכדאמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי הפיכו לשום מצה. ותנן התם חלות תודה וריקיקי נזיר עשאן לעצמו אינו יוצא בהן למכור בשוק יוצא בהן. ואמרינן עלה בגמרא מאי טעמא אמר רבא אמר קרא (שמות י"ב) ושמתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצאת זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח. ותניא כותיה יכול יצא אדם ידי חובתו בחלות תודה וריקיקי נזיר תלמוד לומר ושמתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצאת זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח. ומעתה על כרחנו אין אדם יוצא במצה שלשה נכרי ואפילו ישראל עומד על גביו ומזהירו שיכוין לשם מצה לפי שאין הגוי עושה אלא על דעת עצמו ולא על דעתנו.

ביאור הגר"א או"ח סימן תעג סק"ד ד"ה שלושה

דעת הרי"ף פ' ע"פ והרמב"ם בפ"ח מה' חמץ ומצה דא"צ אלא ב' מצות, וכ"ד המ"מ והרבה גאונים וכ"ד רמ"מ וכ"מ לישנא דמתניתין הביאו לפניו מצה כו'. וכן מ"ש לחם עוני משמע כן, דאל"כ אין זה דרך עניות כיון שי"ל ב' מצות וגם י"ל חצי מצה.

רא"ש פ"י סימן ל

ולא נראה, דמאי שנא פסח לענין לחם משנה משאר כל הימים טובים שלא יבצע על שתי ככרות שלימים. דהא דדרשינן לחם עוני לפרוסה היינו אותו לחם שיוצא בו ידי אכילת מצה, אבל המוציא פשיטא דעל שלימים בעינן כשאר ימים טובים.

ראבי"ה פסחים תקכה

משום שנאמר 'ושמרתם את המצות' כלומר הזהירו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ. לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו ח מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חמוץ, דגן שנטבע בנהר או שנפל עליו מים כשם שאסור לאכלו כך אסור לקיימו אלא מוכרו לישראל ומודיעו כדי שיאכלנו קודם הפסח, ואם מכרו לגוים קודם הפסח מוכר מעט לכל אחד ואחד כדי שיכלה קודם הפסח שמא יחזור הגוי וימכרנו לישראל.

מהר"ם חלאווה קיט: ד"ה אין

ומצה אחרונה לבד היא זכר לפסח, אבל ראשונה חובה בפני עצמה היא משום 'בערב תאכלו מצות'.

נאמר בתורה:

בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב.

[שמות יב יח]

ובנוגע לאכילת קרבן פסח שני נאמר:

בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אתו על מצות ומררים יאכלהו.

[במדבר ט יא]

פסוקים אלו דרשו חכמים בברייתא כך:

ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך, מה שביעי רשות - אף ששת ימים רשות. מאי טעמא - הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא. יכול אף לילה הראשון רשות - תלמוד לומר על מצת ומררים יאכלהו. אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים - מניין? תלמוד לומר בערב תאכלו מצת - הכתוב קבעו חובה.

[פסחים קכ.]

מדברי הברייתא עולה שיש להבחין בין אכילת המרור, הקשורה באכילת קורבן הפסח, ובין חובת אכילת המצה, שיסוד חיובה הוא עצמאי. לכן, בזמן שבית המקדש אינו קיים ומצוות אכילת קורבן פסח אינה נוהגת, חובת אכילת מצה היא מדאורייתא בעוד חובת אכילת מרור היא מדרבנן בלבד.

השאלה אשר עומדת לפתחנו כעת היא, מהו גדר חיוב אכילת מצה בערב פסח, ומה היחס בינו ובין דין 'על מצות ומרורים יאכלהו'?

ניתן היה להבין מכך שהתורה החריגה את דין המצה מדין הפסח והמרור שמצוות אכילת מצה אינה תלויה כלל בקרבן הפסח. התורה ניתקה את חיוב המצה מחיוב הפסח, וקבעה כי חיוב אכילת המצה הוא חיוב עצמאי אשר אינו קשור באופן עקרוני בחיוב הפסח, והוא אף אינו תלוי בקיומו של בית המקדש – 'הכתוב קבעו חובה'³⁰¹. מכל מקום, מדברי הגמרא נראה לא כך:

³⁰¹ כך ביאר הרמב"ן [שמות יב ח ד"ה ומצות] את ציווי התורה על אכילת הפסח: "ויותר נכון שנאמר כי 'ומצות' נמשך למעלה, ואכלו את הבשר ומצות, וחזר וצוה עם מרורים יאכלהו לבשר הנזכר, והנה ציווה באכילת הבשר ובאכילת המצות, ולא צוה באכילת המרורים, רק אמר שיאכלו לבשר עם מרורים, ירמוז שאין במרורים מצוה רק לאכול הבשר עמהם, ובזמן שאין בשר אין במרורים מצוה. וגם אינם מעכבים הבשר, ואם אכל פסח ולא אכל מרורים ידי פסח יצא, כי המצוה בפסח כמו המצוה במצה, כל אחת צוה בפני עצמה". ועיין בשו"ת חתם סופר [או"ח סימן קמ ד"ה יקרתו]. אמנם,

אמר רבא: אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה - לא יצא ידי חובתו. פשיטא, דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי. מהו דתימא הא אפקיה קרא מהיקישא, קמשמע לן, דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה.

[שם קכ:]

הגמרא בברכות [ט.] מצינת לברייתא ממנה עולה שנחלקו תנאים במועד סוף זמן אכילת קורבן הפסח. ר' אלעזר בן עזריה סובר שזמן אכילת קורבן פסח עד חצות, ואילו ר' עקיבא חולק וסובר שסוף זמן אכילת הפסח הוא עלות השחר. רבא סובר שלשיטת ר' אלעזר בן עזריה, כשם שיש להקפיד להשלים את אכילת הפסח עד חצות, כך יש להקפיד להשלים את אכילת המצה בזמן הזה עד חצות. הגמרא מנמקת את קביעתו של רבא בכך שאף שהתורה החריגה את דין המצה מדין הפסח וקבעה שבששת הימים אכילת מצה היא רשות, כאשר החזירה התורה את החיוב לאכול מצה בערב הראשון, חיוב המצה חזר להקשר המקורי שלו, הלא הוא קרבן פסח. לדברי רבא, הקשר בין המצה והפסח משפיע אף על סוף זמן אכילת המצה, אשר לשיטת ר' אלעזר בן עזריה הוא עד חצות. על פי האמור, המצה והפסח שייכים למערכת אחת, אלא שהם שתי מצוות נפרדות, ולכן הן אינן מעכבות זו את זו. כך ניתן להבין כיצד מחד המצה קשורה בגדרה לפסח, ומאידך היא נוהגת בזמן הזה בו הפסח אינו נוהג.

למרות האמור לעיל, מדברי ר' חיים הלוי עולה עמדה שלישית, מורכבת יותר, בנוגע לחיוב אכילת מצה בלילה הראשון:

והנראה בזה, דהנה הרמב"ם במנין המצות לא מנה לאכילת מרור למצוה בפני עצמה, וכן בספר המצוות מצוה נו וכן בספר יד החזקה (בפ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ב ופ"ח ה"ח) כתב דמרור בזמן הזה הוא מדרבנן, ומוכח דהא דכתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו' אין זו מצוה על אכילת מצה ומרור בפני עצמה, אלא דעיקר המצוה היא אכילת הפסח, ורק דאכילת מצה היא גם מצוה בפני עצמה מקרא ד'בערב תאכלו מצות'. וכיון דאין אכילתם מצוה בפני עצמה, ורק דין ותנאי במצוה דאכילת פסח, נראה דאם יאכל כזית פסח וחצי זית מצה וחצי זית מרור, דשפיר קיים מצות אכילת פסח, ורק דלא קיים עוד מצות אכילת מצה דמצוה בפ"ע היא מקרא דבערב תאכלו מצות.

[חידושי הגר"ח שם קכ.]

ר' חיים מדייק בשיטת הרמב"ם בספר המצוות ובמשנה תורה ומסיק שלחיוב המצה ישנו אופי כפול. מחד, המצה דומה למרור בכך שהיא נלווית לאכילת הפסח ומהווה תנאי מתנאי אכילתו. דין זה נלמד מהוראת התורה 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. מאידך, מיתור התורה 'בערב תאכלו מצות' נלמד שבאכילת המצה ישנו קיום עצמאי אשר אינו תלוי בקורבן. ר' חיים מציין גם נפקא מינה להבחנה הזו. לדבריו, כדי לקיים את תנאי אכילת הפסח אין צורך באכילת כזית מרור או מצה. לעומת זאת, כדי לצאת ידי חובת מצוות אכילת מצה יש צורך באכילת כזית ככל מצוות האכילה³⁰².

עד כה עסקנו בביאור היחס בין חובת אכילת המצה ובין חובת אכילת קורבן הפסח 'על מצות ומרורים'. נראה, שגם למצוות אכילת המצה בזמן הזה קיים אופי כפול.

הגמרא מביאה ברייתא הדורשת מספר הלכות בעקבות כינוי התורה את המצה 'לחם עוני':

מדברי הגמרא במקום אחר [צ.] נראה שגם המצה בדומה למרור נידונה כ'מכשיר' לאכילת הפסח. [קשר בין מצת המצווה ובין קרבן הפסח עולה ממקור נוסף בגמרא [קכ:] כפי שנציין להלן].

³⁰² עיין בשו"ת זכר יצחק [ח"א סימן פ אות ב] שערך הבחנה דומה בין מצת המצווה ובין מצת הפסח, וכתב שלמצת הפסח כשרה גם מצת טבל וחדש בניגוד למצת המצווה.

תניא נמי הכי לחם עני - לחם שעונין עליו דברים הרבה. דבר אחר: לחם עני - עני כתיב, מה עני שדרכו בפרוסה - אף כאן בפרוסה. דבר אחר: מה דרכו של עני - הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן נמי - הוא מסיק ואשתו אופה.

[פסחים קטו:]

מבין הדרשות השונות המובאות בברייתא, עניינו בדרשת 'מה עני שדרכו בפרוסה - אף כאן בפרוסה'. הראשונים נחלקו במשמעות דרשה זו. הר"ף כותב:

הילכך בפסח מברכין על חדא ופרוסה אבל בשאר ימים טובים בצעין על תרתין ריפאתא שלמאתא כשבת... ובפסח אתא לחם עוני וגרעא לפלגא דחדא הילכך בצעין אחדא ופלגא וכד בצע מנח לה לפרוסה בגוה דשלמתא ובצע דאמר רב פפא [ברכות ל"ט ע"ב] הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כתיב ביה.

[ר"ף פסחים כה:]

הר"ף סובר שהמשמעות המעשית של הדרשה היא שבניגוד לשבת ושאר ימים טובים, בלילה הראשון של חג המצות בוצעים על מצה וחצי, ולא על שתי מצות שלמות.

רש"י לעומת זאת כותב:

אף כאן בפרוסה - לברך על אכילת מצה, ושתי שלימות מייתי משום ברכת המוציא, דלא גרע משאר ימים טובים שצריך לבצוע על שתי ככרות שלימות, ובצוע מאחת מהשלימות.

[רש"י שם ד"ה אף]

לדברי רש"י מן הדרשה למדנו שאת ברכת מצוות אכילת מצה יש לברך על המצה הפרוסה. רש"י סובר שאין ללמוד מהדרשה שיש למעט במניין המצות בלילה הראשון ממניין הכיכרות הנהוג בשבת ובשאר ימים טובים.

הגר"א ביסס את עמדת הר"ף בסברא:

דעת הר"ף פ' ע"פ והרמב"ם בפ"ח מה' חמץ ומצה דא"צ אלא ב' מצות, וכ"ד המ"מ והרבה גאונים וכ"ד רמ"מ וכ"מ לישנא דמתניתין הביאו לפניו מצה כו'. וכן מ"ש לחם עוני משמע כן, דאל"כ אין זה דרך עניות כיון ש"ל ב' מצות וגם י"ל חצי מצה.

[ביאור הגר"א אר"ח סימן תעג סק"ד ד"ה שלשה]

הגר"א מעלה קושי בנוגע לעמדת רש"י. לדבריו, אדם בוצע בפסח על מספר רב יותר של מצות מאשר שאר השנה, אם כן כיצד ניתן לומר שבכך הוא מקיים את דין 'לחם עוני'? תשובה לכך נמצאת בדברי הרא"ש:

ולא נראה, דמאי שנא פסח לענין לחם משנה משאר כל הימים טובים שלא יבצע על שתי ככרות שלימים. דהא דדרשין לחם עוני לפרוסה היינו אותו לחם שיוצא בו ידי אכילת מצה, אבל המוציא פשיטא דעל שלימים בעינן כשאר ימים טובים.

[רא"ש פסחים פ"י סימן ל']

נראה שהראשונים נחלקו בשאלת היקף דין 'לחם עוני'. לפי הר"ף, דין 'לחם עוני' מעצב את אופיו של לחם הסעודה. הבציעה על המצה החצויה עם המצה השלימה נועדה כדי לקבוע שבלייל חג המצות לחם הסעודה הוא 'לחם עוני'³⁰³. רש"י והרא"ש לעומת זאת, סוברים שדין 'לחם עוני' נאמר

³⁰³ ועיין בלשון הגאונים [תשובות הגאונים - 'שערי תשובה' סימן רפז]: "דהא אנו חייבי לבצוע על שתי ככרות בי"ט, וכיון די"ט איהו בוצע על שתיהן, ואף על פי שפרוסה אחת מהן היינו משום לחם עני ושתי ככרות קרו להו, וכן אנן תנן משמרה ופלגא תרתי משמרות הויין, אוף הכא נמי שלימה ופרוסה שתי ככרות הויין".

ביחס למצוות אכילת מצה בלבד. מלבד חובת הסעודה וחובת הבציעה על לחם משנה הקיימות בשבת ובימים טובים, בלילה הראשון של חג המצות אנו מצווים בציווי נוסף ונפרד על אכילת מצה, אותו יש לקיים כדרכו של העני – 'בפרוסה'.

בדברי הראב"ה מופיעה שיטה שלישית:

ורבינו זקני כתב שעל הפרוסה בוצע המוציא ועל השלימה מברך על אכילת מצה. ולא ראיתי אבא מורי נוהג כן. וטעם של זקני, משום דרכו של עני בפרוסה כל השנה היינו המוציא.

[ראב"ה פסחים תקכה]

הראב"ה מוסר משמו של זקנו הראב"ן, שאת ברכת המוציא יש לברך דווקא על המצה החצויה, ואת ברכת מצוות אכילת מצה יש לברך על המצה השלמה. נימוקו של הראב"ן הוא שדרשת הברייתא 'דרכו של עני בפרוסה' נאמרה ביחס לברכת המוציא הנאמרת על ידי העני במשך כל השנה.

נראה ששיטה זו מתאימה לטענת הגר"ז, לפיה דין 'לחם עוני' הינו דין נפרד מחובת אכילת מצה המצווה שעניינו זיכרון אופן היציאה ממצרים³⁰⁴. משמעות מצוות אכילת מצה לפי האפשרות הזו היא שונה. מצוות אכילת מצה נועדה בכדי לקבוע שהמצה היא 'לחמו' של האדם במשך שבעת ימי חג המצות³⁰⁵.

לסיום, נזכיר נידון נוסף ביחס לגדרה של מצת המצווה. לאורך הדברים הנחנו שמצוות אכילת המצה מתקיימת במצה הנאכלת בתחילת הסעודה. אמנם, מדברי רש"י נראה שמצוות אכילת המצה מתקיימת דווקא באכילת האפיקומן:

אין מפטירין אחר מצה אפיקומן - שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה זכר למצה הנאכלת עם הפסח, וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובת מצה.

[רש"י פסחים קיט: ד"ה אין]

רש"י סובר שמצוות אכילת מצה מתקיימת באפיקומן הנאכל בסיום הסעודה. לעומתו, המהר"ם חלאווה כותב:

ומצה אחרונה לבד היא זכר לפסח, אבל ראשונה חובה בפני עצמה היא משום 'בערב תאכלו מצות'.

[מהר"ם חלאווה פסחים קיט: ד"ה אין]

ייתכן שמחלוקת הראשונים בשאלה מהי מצת המצווה – המצה הנאכלת בתחילת הסעודה או האפיקומן, קשורה בדיון שפתחנו בו את השיעור. בתחילת הדברים עמדנו על הקשר בין מצוות המצה הנהוגה כיום, בזמן שבית המקדש אינו קיים, ובין המצה שנאכלה עם הפסח בזמן הבית. רש"י אמנם סובר בניגוד לשאר הראשונים שמצת האפיקומן היא מצת המצווה, אך נראה שהוא מסכים באופן עקרוני שמשמעות אכילת מצת האפיקומן היא זכר לפסח או למצה שנאכלה עם הפסח. עמדתו של רש"י, לפיה יש מצווה מדאורייתא לאכול מצה לזכר מצת הפסח מתאימה לדברי רבא שראינו לעיל. רבא סובר שלשיטת ר' אלעזר בן עזריה יש להשלים את אכילת המצה עד חצות כדין קורבן הפסח. הראשונים החולקים לעומת זאת, סוברים אמנם שמצת האפיקומן נאכלת כזכר לפסח, אך לשיטתם אין זו מצת המצווה. מצוות אכילת מצה לדבריהם מתקיימת באכילת המצה הראשונה.

³⁰⁴ שיטת הגר"ז בדין 'לחם עוני' נידונה בשיעור 'מצה עשירה'.

³⁰⁵ יסוד זה תואר בהרחבה בשיעור 'איסור חמץ ומצוות מצה – שיעור סיכום'.

עמדתם מתאימה יותר לתפיסה לפיה דין 'בערב תאכלו מצות' מכונן מצווה עצמאית ומחודשת של אכילת מצה אשר איננה תלויה בקורבן הפסח כלל.

לסיכום: פתחנו את השיעור בשאלת היחס בין מצוות אכילת מצה הנוהגת בזמן הזה, ובין דין 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. בתחילה, הצענו שדין 'בערב תאכלו מצות' מחדש שמצוות אכילת מצה אינה תלויה כלל בקורבן. לאחר מכן, ראינו שמדברי הגמרא משתמע שגם לאחר שחידשה התורה שחיוב אכילת מצה קיים גם בזמן שהפסח לא נוהג, הקשר העקרוני בין מצוות אכילת המצה ובין מצוות אכילת הפסח נשמר. לאחר מכן, ראינו שר' חיים סובר שלאכילת המצה בלילה הראשון של חג המצות אופי כפול: מחד, קיימת מצווה עצמאית של אכילת מצה, הקיימת גם בזמן הזה. מאידך, המצה בדומה למרור היא תנאי מתנאי אכילת קורבן הפסח. בסוף השיעור חיברנו בין הדיון הזה ובין שאלת זהותה של מצת המצווה בזמן הזה. טענו שרש"י הסובר שמצות המצווה היא האפיקומן, סובר שמצוות אכילת מצה נותרה קשורה לקורבן הפסח אף שקיומה אינו תלוי באכילת הפסח. מאידך, מסתבר שהראשונים החולקים סוברים שמצוות אכילת מצה הינה מצווה עצמאית שאינה קשורה לקורבן הפסח.

בחלק השני העמקנו את הבירור בגדר מצוות אכילת מצה בזמן הזה, דרך עיון במשמעות דרשת 'דרכו של עני בפרוסה'. הצענו שייתכן שהראשונים נחלקו בשאלה האם דין 'לחם עוני' מעצב את הסעודה כולה, או שהוא מצומצם למצוות אכילת מצה בלבד. עסקנו בשיטת הראב"ה הסובר שאת ברכת המוציא יש לברך על המצה הפרוסה, ואילו את ברכת מצוות אכילת מצה יש לברך על המצה השלמה. את שיטת הראב"ה ביארנו על פי דברי הגר"ז, הסובר שדין 'לחם עוני' הינו דין עצמאי ונפרד מאכילת מצה העוסק בזכרון אופן היציאה ממצרים. לפי אפשרות זו, הצענו שמשמעות מצוות אכילת מצה הינה בקביעה ש'לחמו' של האדם בשבעת ימי החג היא המצה.

בשיעור הבא נעסוק בעז"ה בדין המרור.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

ltzikw7@gmail.com

יסודות ליל הסדר

שיעור שני

מרור

מקורות

- א. מכילתא דרשב"י יב ח; קכ. "אמר רבא... קא משמע לך"
- ב. קטז. "רבן גמליאל... אבותינו במצרים"; אור החיים שמות יב ח ד"ה ומצות; רבנו דוד קטו. ד"ה ומברך
- ג. קטו. "אמר רבינא... זכר למקדש כהלל"
- ד. תוספות שם ד"ה אלא; רבנו יהונתן מלוניל שם
- ו. הלכות גדולות פסח עמוד קפ

מכילתא דרשב"י יב ח

על מצות ומרורים יאכלוהו – מצוה לאכול כולן כאחת. הלל הזקן היה כורכן זה בזה ואוכלן. יכול יהו מעכבין זה את זה, ת"ל 'יאכלוהו' – אפילו אחד מהן.

אור החיים שמות יב ח ד"ה ומצות

לפי פשט הכתוב, לפי מה שראינו שאמר ה' שצריך צלי אש ושיהיה שלם כו', זה יגיד שדעת עליון הוא להראות בחינה הגדולה והחירות ואין רשות אחרים עליהם, ולפי זה גם המרורים שיצו ה' הוא לצד כי כן דרך אוכלי צלי לאכול עמו דבר חד כי בזה יערב לחיך האוכל ויאכל בכל אות נפשו. גם בזה יוכר גודל העריכות כשיקדים לפיו מרורים. גם מה שהזכיר המצות הוא פרט אשר יכונן חיך אוכל יטעם לו הצלי.

רבנו דוד קטו. ד"ה ומברך

שאף הוא [=המרור] אינו מן התורה בזמן הזה אלא מדרבנן, דאית ליה למעבד זכר למקדש.

רבנו יהונתן מלוניל קטו.

ואפילו למאן דאמר מצות אין מבטלות זו את זו, והוא רבנן דפליגי עליה דהלל דסבירא להו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו יוצא אדם ידי חובתו בהן, ואפילו הכי יוצא אדם בבת אחת בהם, שמע מינה דמצות אינן מבטלות זו את זו, אבל אינו הלל, דהא להלל עיקר מצותם אינו אלא בהם, דהא לא נפיק אלא אם כן כורכן בבת אחת. חלוקין עליו חביריו על הלל, דסבירא להו דמצות מבטלות זו את זו, ולא נפיק כלל אם כורכן בבת אחת.

הלכות גדולות פסח עמוד קפ

והני תרין לילואתא מיחייבין למיכל מצה לחודה בברכה, והדר מרור לחודיה בברכה, והדר מצה ומרור בלא ברכה, מאי טעמא, דכתב 'תאכלו מצות' וכתב 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. ותנו רבנן (פסחים קכ א) (שמות יב, מג) כל בן נכר לא יאכל בו אבל אוכל מצה ומרור.

בשיעור הקודם עסקנו במצוות אכילת מצה, ובחנו את היחס בין מצוות אכילת מצה בזמן הזה, ובין דין 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. דיון מקביל יש לערוך ביחס לדין המרור, ובו נשלים את היחס בין הפסח ובין המצה והמרור.

נאמר במכילתא דרשב"י:

על מצות ומרורים יאכלוהו – מצוה לאכול כולן כאחת. הלל הזקן היה כורכן זה בזה ואוכלן. יכול יהו מעכבין זה את זה, ת"ל 'יאכלוהו' – אפילו אחד מהן.

[מכילתא דרשב"י יב, ח]

מדברי המכילתא דרשב"י עולה שהפסח והמצה והמרור אינם תלויים זה בזה והן מהוות שלוש יחידות נפרדות. לכן, כשם שאדם מקיים מצווה באכילת קורבן הפסח בלבד, כך הוא מקיים מצווה באכילת מצה או מרור³⁰⁶.

בניגוד לדברי המכילתא דרשב"י, מדברי רבא בגמרא עולה הבחנה ברורה בין דין המצה לדין המרור:

אמר רבא: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. ומאי שנא מרור דכתיב 'על מצות ומרורים' – בזמן דאיכא פסח יש מרור, ובזמן דליכא פסח ליכא מרור, מצה נמי הא כתיב 'על מצות ומרורים'? מצה מיהדר הדר ביה קרא 'בערב תאכלו מצת'.

[פסחים קכ.]

מכך שייחודה התורה הוראה נוספת לחובת אכילת המצה – לומד רבא שמצוות אכילת מצה נוהגת גם בזמן הזה, אף שהפסח אינו נוהג. זאת בניגוד למרור שחיובו בזמן הזה הינו מדרבנן בלבד.

רב אחא בר יעקב חולק וסובר שדין המצה ודין המרור זהה:

ורב אחא בר יעקב אמר: אחד זה ואחד זה דרבנן. אלא הכתיב 'בערב תאכלו מצת' – ? - ההיא מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. דסלקא דעתך אמינא כיון דפסח לא אכלי מצה ומרור נמי לא ניכול, קא משמע לן.

[שם]

רב אחא בר יעקב סובר שחובת אכילת מצה ומרור בזמן הזה הינה מדרבנן בלבד. מדברי רב אחא בר יעקב עולה נקודה נוספת. לדבריו, בזמן שהפסח נוהג, גם מי שאינו אוכל את הפסח – 'טמא ושהיה בדרך רחוקה' – חייב באכילת מצה ומרור. נמצא שלפי רב אחא בר יעקב, המצה, המרור והפסח הינם חלק ממערכת אחת שלמה. אמנם כאשר הפסח אינו נוהג, אין משמעות לאכילת מצה ומרור מדאורייתא, ברם, בזמן הבית, כאשר נהגה חובת אכילת קורבן פסח, חיוב אכילת מצה ומרור הינו מצווה עצמאית שאינה תלויה באכילת קורבן הפסח³⁰⁷.

לאחר שביררנו את היחס בין חובת אכילת המרור ובין דין 'על מצות ומרורים יאכלוהו', יש לעיין במשמעות חובה זו. ידועים דבריו של רבן גמליאל במשנה:

³⁰⁶ כך עולה גם מדברי התוספתא [ב, טו].

³⁰⁷ בנוגע לעמדת רבא נחלקו ראשונים. ר' דניאל הבבלי [שו"ת מעשה ניסים סימן ו] מדייק מדברי רבא בהמשך הסוגיה שאף הוא מודה שמצוות מרור בזמן הבית נהגה גם במי שלא קיים את מצוות אכילת קורבן הפסח. הרמב"ם [ספר המצוות עשה נו] חולק וסובר שגם לשיטת רבא אשר הלכה כמותו המרור אינו נמנה כמצווה עצמאית, ור' אברהם בן הרמב"ם [שו"ת מעשה ניסים שם] מסביר שכל מה שנאמר משמו של רבא בגמרא שם נאמר לדבריו של רב אחא בר יעקב, אך רבא עצמו לא סבר כן.

רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח מצה ומרור. פסח – על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, מצה – על שום שנגאלו אבותינו במצרים, מרור – על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים.

[פסחים קטז.]

רבן גמליאל סובר שמשמעות חובת אכילת המרור היא זיכרון השעבוד במצרים. מרירותו של המרור לדברי רבן גמליאל עשויה לעורר את זיכרון המרירות שחו אבותינו בשעבוד מצריים.

למרות זאת, אחדים מפרשני התורה סוברים שעניינה של חובת אכילת המרור שונה. ה'אור החיים' כותב:

לפי פשט הכתוב, לפי מה שראינו שאמר ה' שצריך צלי אש ושיהיה שלם כו', זה יגיד שדעת עליון הוא להראות בחינה הגדולה והחירות ואין רשות אחרים עליהם, ולפי זה גם המרורים שיצו ה' הוא לצד כי כן דרך אוכלי צלי לאכול עמו דבר חד כי בזה יערב לחיך האוכל ויאכל בכל אות נפשו. גם בזה יוכר גודל העריבות כשיקדים לפיו מרורים. גם מה שהזכיר המצות הוא פרט אשר יכונן חיך אוכל יטעם לו הצלי.

[אור החיים שמות יב ח ד"ה ומצות]

ה'אור החיים' סובר שתפקיד המרור הוא להגביר את ערבות בשר הפסח. טענה זו, הינה מרכיב בתפיסתו הכוללת לפיה המצה והמרור יחד עם בשר הפסח משווים לאכילתו אופי של אכילת בני חורין. אולם נימוק זה לכאורה סותר את דבריו של רבן גמליאל במשנה, על פיהם המרור נאכל זכר לשעבוד³⁰⁸.

כיוון שלישי למשמעות אכילת מרור מופיע בדברי חלק מהראשונים. רבנו דוד כותב:

שאף הוא [=המרור] אינו מן התורה בזמן הזה אלא מדרבנן, דאית ליה למעבד זכר למקדש.

[חידושי רבנו דוד קטו. ד"ה ומברך]

לפי רבנו דוד, הסיבה שחז"ל תקנו חובת אכילת מרור בזמן הזה היא משום זכר לימי הבית, אשר אז חובת אכילת מרור הייתה מדאורייתא.

נראה ששלוש אפשרויות אלו בהבנת משמעות חובת אכילת המרור, קשורות לדיון אודות היחס בין חובת אכילת מרור בזמן הבית ובין דין 'על מצות ומרורים יאכלוהו', בו פתחנו את השיעור.

האפשרות הראשונה היא, שגם בזמן הבית, חובת אכילת מצה וחובת אכילת המרור לא היו תלויות באכילת בשר הפסח. גם מי שלא אכל את בשר הפסח, חייב היה לאכול מצה ומרור. אפשרות זו מתאימה לתפיסה לפיה גם בזמן הבית לחובת אכילת המרור הייתה משמעות עצמאית – זכר לשעבוד מצרים.

בהמשך טענו שלפי רב אחא בר יעקב, אף שבזמן הבית חובת אכילת המרור לא הייתה תלויה באכילת בשר הפסח, לאחר החורבן משבטל הפסח לא קיימת חובה לאכול מצה ומרור. העמדה העקרונית הזו מתאימה לתפיסה לפיה אכילת המרור בזמן הזה היא משום 'זכר למקדש'. אף שבזמן הזה לא קיימת חובה מדאורייתא לאכול מרור, כיוון שבזמן הבית הייתה זו חובה עצמאית, ניתן להבין שחכמים תיקנו העמידו במקומה את חובת אכילת המרור גם בזמן הזה.

לפי האפשרות השלישית שהוצעה בשיטת רבא, גם בזמן הבית חובת אכילת המרור הייתה טפילה לחובת אכילת קורבן הפסח. לכן בזמן הזה, כאשר הפסח אינו נוהג, כמובן שחובת מרור אינה נוהגת

³⁰⁸ עמדה דומה מובאת בדברי האבן עזרא [שמות יב ח ד"ה על] בשם 'אחד מחכמי ספרד', אך האבן עזרא דוחה עמדה זו מחמת דברי רבן גמליאל במשנה. מהמשך דברי ה'אור החיים' נראה שאף הוא 'מודה' שהמרור נאכל כזכר לשעבוד, אלא שנראה שמדובר ברמז, בעוד הטעם העיקרי הוא הערבות לחיך בצירוף לאכילת הפסח.

מדאורייתא³⁰⁹. שיטה זו מתאימה לתפיסה לפיה משמעות אכילת המרור בזמן הבית היא כתבלין לקורבן אשר הופך את אכילת בשר הפסח לערבה יותר³¹⁰.

דין נוסף שעשוי להשפיע על הבנת היחס בין אכילת המרור לאכילת המצה והפסח, הוא דין 'כורך'. הסוגיה פותחת במימרא משמו של הלל, הסובר שבזמן הזה אין לאכול את המצה והמרור בכריכה אחת:

אמר רבינא: אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן, הכי אמר הלל משמיה דגמרא: לא ניכרך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא. ואפילו למאן דאמר מצות אין מבטלות זו את זו, הני מילי דאורייתא בדאורייתא או דרבנן בדרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן – אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא.

[פסחים קטו].

הלל³¹¹ סובר שבזמן הזה אין לאכול את המצה והמרור בכריכה אחת, וזאת אף למאן דאמר מצוות אין מבטלות זו את זו. לדבריו, גם למאן דאמר זה, כאשר מדובר במצוות שתוקפן שונה, מצוות אכן מבטלות זו את זו. לאחר מכן הגמרא עוברת לברר מיהו התנא שסובר שמצוות אין מבטלות זו את זו, ומסיקה שמדובר בהלל הזקן:

מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו - הלל היא. דתניא: אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר על מצות ומררים יאכלהו.

[שם]

הגמרא מסיקה שמכיוון שהלל היה כורך את הפסח עם המצה והמרור, משמע שהוא סובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו. שאם לא כן, מדוע לא נימנע הלל מכריכת המצה המרור והפסח? בהמשך הגמרא מציינת לעמדה החולקת על דברי הלל הזקן:

אמר רבי יוחנן: חולקין עליו חביריו על הלל. דתניא: יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן? תלמוד לומר 'על מצות ומררים יאכלהו' – אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. מתקיף לה רב אשי: אי הכי, מאי אפילו? אלא אמר רב אשי: האי תנא הכי קתני: יכול לא יצא בהו ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבת אחת ואוכלן, כדרך שהלל אוכלן? תלמוד לומר 'על מצות ומררים יאכלהו' – אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו.

[שם]

ר' יוחנן סובר חכמים חולקים על הלל הזקן, והוא אף מציין לברייתא שתומכת בטענתו. רב אשי מצביע על קושי מסוים בדברי הברייתא, ובעקבותיו הוא משנה את נוסח הברייתא. מכל מקום, מדברי הגמרא נראה שהלל וחכמים נחלקו בשאלה האם מצוות מבטלות זו את זו.

תוספות התקשו באופן שבו הסבירה הגמרא את מחלוקת הלל הזקן ורבנן:

³⁰⁹ לגבי השאלה מדוע אם כן תיקנו חכמים חובת אכילת מרור בזמן הזה, ייתכן שגם רבא יודה שיש כאן מעין זכר למרור שהיה נאכל עם הפסח.

³¹⁰ כמובן שאין כאן ניסיון לתלות את מחלוקת הפרשנים והראשונים במחלוקות התנאים והאמוראים, אלא זו הצעה לשלוש אפשרויות ביחס בין המרור לקורבן הפסח ובהתאמה למשמעות חובת אכילת המרור. כמו כן, אין כל הכרח לומר ששלוש הנימוקים שניתנו למשמעות אכילת המרור סותרים זה את זה. ייתכן שדברי 'אור החיים', המתאימים לפשוטו של מקרא, עוסקים במשמעות אכילת המרור יחד עם בשר הפסח. רבן גמליאל לעומת זאת עוסק במשמעות אכילת המרור בזמן הבית אף שלא בצמוד לפסח. ואילו רבנו דוד מנמק את משמעות אכילת מרור בזמן הזה, כאשר קורבן הפסח אינו נוהג.

³¹¹ הר"ן [על הר"ף כה. ד"ה הכין] כותב: "הלל זה אמורא היה". והיעב"ץ בהגהותיו [מובא בילקוט מפרשים בסוף מהדורת עוז והדר] כותב: "נ"ב בתראה. עשירי להלל הראשון".

וא"ת, מנא לן דסבר הלל דאין מבטלות, דילמא שאני הכא דגלי קרא. ועוד, הא לרבנן נמי אין מבטלות, דהא אם כרכן נמי יצא.

[תוספות שם ד"ה אלא]

תוספות עומדים על הקושי הקיים בזיהוי הלל הזקן כמי שסובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו. תוספות טוענים שכיוון שהלל סובר שהתורה ציוותה לקיים את מצוות אכילת הפסח בכריכת המצה והמרור, אין להסיק מכך שעמדתו הכללית היא שמצוות אינן מבטלות זו את זו. ייתכן שהלל סובר שמצוות מבטלות זו את זו, ואף על פי כן בנוגע לאכילת הפסח ייחדה התורה ציווי מיוחד המורה לאכול את הפסח בכריכה אחת עם המצה והמרור. תוספות מקשים אף על ההנחה שרבנן סוברים שמצוות מבטלות זו את זו. בברייתא מבואר שרבנן מודים שניתן אף לצאת ידי חובת הפסח באכילתו בכריכה עם המצה והמרור, אם כן דווקא לשיטתם לכאורה מצוות אינן מבטלות זו את זו.

ייתכן שלאור זאת, רבנו יהונתן מלוניל סובר שיש להבין את מחלוקת הלל וחכמים באופן אחר:

ואפילו למאן דאמר מצות אין מבטלות זו את זו, והוא רבנן דפליגי עליה דהלל דסבירא להו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו יוצא אדם ידי חובתו בהן, ואפילו הכי יוצא אדם בבת אחת בהם, שמע מינה דמצות אינן מבטלות זו את זו, אבל אינו הלל, דהא להלל עיקר מצותם אינו אלא בהם, דהא לא נפיק אלא אם כן כורכן בבת אחת. חלוקין עליו חביריו על הלל, דסבירא להו דמצות מבטלות זו את זו, ולא נפיק כלל אם כורכן בבת אחת.

[רבנו יהונתן מלוניל שם]

לדברי רבנו יהונתן ישנה מחלוקת משולשת בתנאים בנוגע לדין הכריכה. לשיטת הלל, ישנה חובה לכרוך, ומי שלא כורך לא יוצא ידי חובה גם בדיעבד. לשיטת 'רבנן דהלל', ניתן לצאת ידי חובת הפסח אף ללא כריכה. ואילו ר' יוחנן סובר שקיימת עמדה שלישית לפיה גם בדיעבד לא ניתן לצאת על ידי כריכה, וזאת משום שמצוות מבטלות זו את זו. המחלוקת העקרונית בין הלל ובין שאר התנאים היא בשאלה בה פתחנו: החולקים על הלל סוברים שהפסח המצה והמרור הינם שלוש מצוות נפרדות. בין החולקים על הלל קיימת מחלוקת נוספת בשאלה האם מצוות מבטלות זו את זו. הלל לעומת זאת סובר שמצוות הפסח היא מצווה אחת – את הפסח יש לאכול בכריכה יחד עם המצה והמרור. ממילא, מסיק רבנו יהונתן בהמשך דבריו, שלשיטת הלל מצה ומרור בזמן הזה מדרבנן:

דפשיטא לן דאליבא דהלל מצה נמי בזמן הזה דרבנן היא, דכי היכי דלא דרשינן 'יאכלוהו' ולא כתיב 'אכלו', הכי נמי לא דרשינן בערב תאכלו מצות לזמן הזה, דהא סבר ליה דשלשתן מצוה אחת הן לגמרי, דזה בלא זה אינו מועיל כלום.

[שם]

נמצא שהמחלוקת בשאלת היחס בין הפסח המצה והמרור באה לידי ביטוי בדין 'כורך'. הלל הסובר שלא ניתן לצאת ידי חובת הפסח אלא בכריכה, סובר שמדובר במצווה אחת שאין להפריד את מרכיביה³¹². ואילו רבנן חולקים וסוברים שיש כאן שלוש מצוות נפרדות, ולכן אין חובה לאכול את הפסח דווקא בכריכה³¹³.

נקודה מעניינת נוספת העולה מתוך עיון בסוגיית 'כורך', קשורה במסקנה ההלכתית בסוגיה:

³¹² בהמשך דברי רבנו יהונתן [שם] מבואר שאף הלל דורש את הדרשה שדורש רב אחא בר יעקב וסובר שטמא ומי שהיה בדרך רחוקה מחוייב באכילת מצה ומרור אף שהוא אינו אוכל את קורבן הפסח. אם כן נראה שאף הלל מודה שיש משמעות מסוימת לאכילת המצה והמרור בפני עצמם, ואכמ"ל.

³¹³ פרשנותו של רבנו יהונתן אינה הולמת את פשוטות דברי הגמרא הקובעת שהלל הוא התנא הסובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו. שכן לדבריו, אין להביא ראיה מדברי הלל לשיטה זו. נראה שצריך לומר שכוונתו שכאשר הגמרא אומרת שהתנא שסובר שמצוות מבטלות זו את זו הוא 'הלל', כוונתה ל'רבנן דהלל', אשר כלשונו [שם] "דסבירא ליה כוותיה בחדא... ופליג עליה בחדא".

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.

[פסחים קטו.]

מדברי הגמרא עולה שמאחר שלא הוכרעה מחלוקת הלל ורבנן, יש 'להחמיר' כשתי השיטות: לאכול את המצה והמרור בנפרד, ולאחר מכן לאכול את המצה והמרור בכריכה אחת. בגאונים אנו מוצאים נימוק שונה למסקנה ההלכתית של הסוגיה:

והני תרין לילואתא מיחייבין למיכל מצה לחודה בברכה, והדר מרור לחודה בברכה, והדר מצה ומרור בלא ברכה, מאי טעמא, דכתב 'תאכלו מצות' וכתב 'על מצות ומררים יאכלוהו'. ותנו רבנן: 'כל בן נכר לא יאכל בו' – אבל אוכל מצה ומרור.

[הלכות גדולות פסח עמוד קפ.]

בה"ג סובר שהסיבה לפיצול האכילה נובע מאופיים הכפול של המצה והמרור. בשיעור הקודם ראינו שר' חיים סובר שאכילת המרור אינה נמנית כמצווה בפני עצמה, משום שהיא תנאי מתנאי אכילת הפסח. זאת בניגוד למצה, שאף שהמצה בדומה למרור מהווה תנאי מתנאי אכילת הפסח, התורה ייחדה לה חובת אכילה עצמאית, וממילא היא נמנית כמצווה בפני עצמה. מדברי בה"ג ניתן לראות שבמובן הזה אין הבדל בין המרור והמצה. כשם שלאכילת המצה קיים אופי כפול, וכפי שראינו בדברי ר' חיים, כך גם למרור ישנו קיום כפול – הן כתבלין לקורבן הפסח, והן כמאכל נפרד ועצמאי, אשר ייתכן שנועד להוות זכר למרירות שחוו בני ישראל בשעבוד מצרים³¹⁴.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

ltzikw7@gmail.com

³¹⁴ חלק משמעותי מהשיעור מבוסס על קטע מספרו של פרופסור דוד הנשקה – 'מה נשתנה – ליל הפסח בתלמודם של חכמים' [עמודים 166-255].

יסודות ליל הסדר

שיעור שלישי

סיפור יציאת מצרים

מקורות

א. שמות יג-ח

ב. מכילתא דרשב"י יג, ג; מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה יז

ג. ערוך השולחן סימן תעב סעיף ב; רמב"ם חמץ ומצה פ"ז ה"א-ב

ד. השגות הרמב"ן לספר המצוות מצווה טו; גמ' קטז: "אמר רב אחא בר יעקב... בזמן הזה דרבנן"

ו. שו"ת הרא"ש כד, ב

ז. ספר החינוך מצווה כא; רמב"ם שם ה"ו-ז, י

מכילתא דרשב"י יג, ג

ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה – מכלל שנאמר 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר', יכול אם ישאלך אתה מגיד לו ואם לאו אי אתה מגיד לו? ת"ל 'והגדת לבנך' – אף על פי שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מניין? ת"ל 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'.

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה יז

והגדת לבנך – שומע אני מראש חדש? ת"ל 'ביום ההוא'. אי ביום ההוא, יכול מבעוד יום? ת"ל 'בעבור זה' – בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחןך.

ערוך השולחן סימן תעב סעיף ב

ומ"מ יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום כדרך בני חורין ששולחנם ערוך זמן רב קודם האכילה ועוד כדי לאכול מיד כשתחשך בשביל התינוקות שלא יישנו ואף אם הוא בבהמ"ד ולומד מצוה למהר ולקום ולילך ולעשות הסדר וכך אמרו על ר"ע שמימיו לא אמר הגיע עת לעמוד מבהמ"ד חוץ מערבי פסחים וכו' בשביל תינוקות שלא יישנו [ק"ט]. ור"א אומר שם חוטפין מצות בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא יישנו ור"ע היה מחלק קליות ואגוזין לתינוקות בערב פסח כדי שלא יישנו וישאלו וטעמו של דבר לפי שראינו שהתורה הקפידה על שאלות הבנים בלילה הזה כדכתיב כמה פעמים כי ישאלך בנך וגו' וכל עיקר סיפור יציאת מצרים הוא ע"י שאלות הבנים ותשובות האב דע"ז זה נתבררה האמונה הטהורה לפיכך עשו כל הפעולות שהתינוקות יהיו ערים ולא ישנים בעת הסדר וכך חובה עלינו לעשות וענין חטיפת מצה פירש"י ורשב"ם [ד"ה חוטפין] שאוכלין מהר או מגביהין את הקערה והרמב"ם בפ"ז כתב חוטפין מצה זה מיד זה ע"ש [וזהו המנהג שהתינוקות חוטפין האפיקומן מתחת הכר ע"י סק"ב].

רמב"ם חמץ ומצה פ"ז ה"א – ה"ב

מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת, ומניין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח.

מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן.

השגות הרמב"ן לספר המצוות מצוה טו

מצוה טו שנצטוונו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא. וכאשר נצטוונו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוונו בזו... והעולה מזה שברכת התורה לפני מצות עשה דאורייתא. ובגמרא דבני מערבא אמרו כתוב בתורה ברכה לפני ואין כתוב בה ברכה לאחריה מה כתוב בה לפני כי שם י"י אקרא הבן גדול לאלהינו כתוב במזון ברכה לאחריו אין כתוב בו ברכה לפניו מה כתוב בו לאחריו ואכלת ושבעת וברכת את י"י אלהיך ומנין ליתן את האמור בזה לזה וכו'. מכלל זה מתבאר שהברכה הזו מן התורה. ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן וספור יציאת מצרים עם אכילת הפסח.

שו"ת הרא"ש כד ב

וששאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה. הרבה דברים צוה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים. שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים אלא שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים. ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו וזהו ההגדה לבד שזוכרין יציאת מצרים.

ספר החינוך מצוה כא

לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר [שמות י"ג, ח'] והגדת לבנך וגו'. וכבר פירשו חכמים דמצות הגדה זו היא בליל חמשה עשר בניסן בשעת אכילת מצה, ומה שאמר הכתוב לבנך, דלאו דוקא בנו, אלא אפילו עם כל בריה.

בשיעור הקודם עסקנו במאכלי ליל הפסח – המצה והמרור. בשיעור הנוכחי נעסוק במצוות סיפור יציאת מצרים.

נאמר בתורה:

ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה, ולא יאכל חמץ. היום אתם יצאים בחדש האביב. והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני והחתי והאמרי והחוי והיבوسی אשר נשבע לאבותיך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש, ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה. שבעת ימים תאכל מצת, וביום השביעי חג לה'. מצות יאכל את שבעת הימים, ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבלך. והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. [שמות יג ג-ח]

מפסוקים אלו נלמדת במכילתא דרשב"י חובת סיפור יציאת מצרים בליל הפסח:

ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה – מכלל שנאמר 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר', יכול אם ישאלך אתה מגיד לו ואם לאו אי אתה מגיד לו? ת"ל 'והגדת לבנך' – אף על פי שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין? ת"ל 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'.

[מכילתא דרשב"י יג ג]

המכילתא דרשב"י לומדת שהמקור לחובת סיפור יציאת מצרים הוא מהמילים "זכור את היום הזה". מהמילים 'והגדת לבנך' לומדת המכילתא שאין הכרח שסיפור יציאת מצרים יתהווה כתוצאה משאלת הבן. בהמשך דורשת המכילתא שלמעשה אין דרישה עקרונית לכך שהמצווה תתקיים בבן. מקור המצווה הוא בחובת זכירת יציאת מצרים, הבאה לידי ביטוי בליל הפסח באמצעות סיפור מעשה היציאה בפה.

מדברי המכילתא דר' ישמעאל נראה שמקור המצווה שונה:

והגדת לבנך – שומע אני מראש חדש? ת"ל 'ביום ההוא'. אי ביום ההוא, יכול מבעוד יום? ת"ל 'בעבור זה' – בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחןך.

[מכילתא דר' ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה יז]

המכילתא דר' ישמעאל דורשת את מקור מצוות סיפור יציאת מצרים מהמילים "והגדת לבנך", בעוד מהמילים "זכור את היום הזה" לומדת המכילתא [שם פרשה טז] את חובת הזכרת יציאת מצרים בכל ימות השנה.

נראה כי בין שני מדרשי ההלכה קיימת מחלוקת עקרונית בהבנת גדר המצווה. לפי המכילתא דרשב"י, עיקר מצוות סיפור יציאת מצרים היא בזכירה בפה, והסיפור לבן הוא רק פרט אחד בפרטי המצווה. לעומת זאת, לפי המכילתא דר' ישמעאל, עיקר המצווה היא בסיפור לבן.

ההגדרה העולה מהמכילתא דרבי ישמעאל מבוארת בדברי ערוך השולחן:

לפי שראינו שהתורה הקפידה על שאלות הבנים בלילה הזה, כדכתיב כמה פעמים 'כי ישאלך בנך' וגו', וכל עיקר סיפור יציאת מצרים הוא ע"י שאלות הבנים ותשובות האב, דע"י זה נתבררה האמונה הטהורה, לפיכך עשו כל הפעולות שהתינוקות יהיו ערים ולא ישנים בעת הסדר, וכך חובה עלינו לעשות.

[ערוך השולחן סימן תעב סעיף ב]

לדבריו, עיקר מצוות סיפור יציאת מצרים הוא 'שאלות הבנים ותשובות האב'. דבריו מבוססים על ההנהגות השונות המופיעות בסוגיות, אשר מטרת כולן היא שיתוף הבנים בסיפור יציאת מצרים:

ומ"מ יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום... כדי לאכול מיד כשתחשך בשביל התינוקות שלא יישנו. ואף אם הוא בבהמ"ד ולומד מצוה למהר ולקום ולילך ולעשות הסדר... בשביל תינוקות שלא יישנו [ק"ט]. ור"א אומר שם: 'חוטפין מצות בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא יישנו'. ור"ע היה מחלק קליות ואגוזין לתינוקות בערב פסח כדי שלא יישנו וישאלו. [שם]

לעומת זאת, מדברי הרמב"ם נראה שעיקר המצווה בא לידי ביטוי בעצם סיפור הניסים והנפלאות:

מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', כמו שנאמר 'זכור את יום השבת'³¹⁵. ומנין שבלייל חמשה עשר? תלמוד לומר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה' – בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן,

³¹⁵ אחרונים עמדו על ההשוואה שעורך הרמב"ם בין מצוות סיפור יציאת מצרים ובין מצוות קידוש השבת. נראה שמטרת השוואה זו היא ההדגשה שחובת הזכירה היא זכירה בפה ולא זכירה בלב בלבד, כפי שמבואר בספרא [בחוקותי א ג]: "וכן הוא אומר זכור את יום השבת לקדשו יכול בלבד, כשהוא אומר שמור, הרי שמירת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהי' שונה בפיק".

אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים. וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח. [רמב"ם חמץ ומצה פ"ז ה"א]

בכך מאמץ הרמב"ם את ההגדרה העולה מן המכילתא דרשב"י. עם זאת, הרמב"ם בדבריו 'משלב' גם את דרשת המכילתא דרבי ישמעאל, והוא מביא אותה כמקור לכך שמצות הסיפור היא דווקא בליל ט"ו בניסן: "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך".

הרמב"ם מוסיף וכותב:

מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר 'והגדת לבנך'. לפי דעתו של בן אביו מלמדו. כיצד, אם היה קטן או טיפש אומר לו: בני, כולנו היינו עבדים, כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו. הכל לפי דעתו של בן. [שם, ה"ב]

מדבריו אלו עולה שיש חובה לאדם לספר לבנו על יציאת מצרים. אמנם, מדברי הרמב"ם עולה שזו אינה עיקרה של המצוה אלא אחד מפרטיה; עיקרה של המצוה הוא "לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים", והסיפור לבנים הוא דין נוסף.

מלבד השאלה האם מוקד המצווה הוא בזכרון הניסים והנפלאות שנעשו לאבותינו, או בהעברת מסורת סיפור יציאת מצרים מאב לבנו, עולה שאלה נוספת בנוגע לאופייה של מצווה זו. עלינו לברר מהו היחס בין מצוות סיפור יציאת מצרים ובין מאכלי ליל הפסח – המצה והמרור. לשון אחר, מהי משמעות הדרשה "בעבור זה – בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך"?

כאמור, הרמב"ם כותב:

ומנין שבליל חמשה עשר? תלמוד לומר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה' – בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. [שם, ה"א]

מדברי הרמב"ם לעיל, נראה שמשמעות הדרשה מתמצית לכדי קביעת מועד קיום המצווה בלבד. אמנם, מדברי הרמב"ם בהשגותיו לספר המצוות נראה שעולה גישה שונה. הרמב"ם עוסק שם בכך שיש למנות את ברכת התורה כמצווה בפני עצמה, והוא מסכם את דבריו:

מכלל זה מתבאר שהברכה הזו מן התורה. ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן, וסיפור יציאת מצרים עם אכילת הפסח. [השגות הרמב"ם לספר המצוות מצווה טו]

הרמב"ם מוכיח את טענתו לפיה יש למנות את ברכת התורה כמצווה עצמאית, מכך שמצוות מקרא הביכורים נמנית בנפרד ממצוות הבאת הביכורים, וכן מצוות סיפור יציאת מצרים נמנית כמצווה נפרדת ממצוות אכילת הפסח. נראה שהמכנה המשותף למערכות המצוות הללו, הוא שמדובר במעשים שונים אשר אליהם קודם מעין מבוא אשר ניתן אף לומר שמהווה תיאור של המתרחש לאחריו. נראה שלפי הרמב"ם, תפקידה של מצוות סיפור יציאת מצרים הוא הענקת משמעות למצוות האכילה בליל הפסח – המצה והמרור.³¹⁶

³¹⁶ יש להעיר שאף שמשלשון הרמב"ם נראה שמצוות סיפור יציאת מצרים עומדת בפני עצמה והיא אינה נועדה בכדי להעניק משמעות למצוות האכילה בליל הפסח, סובר הרמב"ם שחלק מתוכן הסיפור כולל את ביאור משמעותן, כלשונו [חמץ ומצה פ"ז ה"ה]: "כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו ואלו הן, פסח מצה ומרור, פסח על שם שפסח המקום ב"ה על בתי אבותינו במצרים שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו', מרורים על שם שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, מצה על שם שנאלו, ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה".

לתפיסה זו, לפיה קיים קשר עקרוני בין מצוות סיפור יציאת מצרים ובין מצוות האכילה בליל הפסח, ניתן למצוא ביטוי כבר בדברי הגמרא:

אמר רב אחא בר יעקב: סומא פטור מלומר הגדה. כתיב הכא בעבור זה וכתוב התם בננו זה, מה להלן - פרט לסומא, אף כאן - פרט לסומין איני? והאמר מרימר: שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף. מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף? אמרו: רב יוסף. מאן דאמר אגדתא בי רב ששת? אמרו: רב ששת. - קסברי רבנן: מצה בזמן הזה דרבנן.

[קטז:]

רב אחא בר יעקב סובר שסומא פטור ממצוות סיפור יציאת מצרים. הגמרא מקשה על הוראה זו מכך שרב יוסף ורב ששת היו אלו שאמרו את ההגדה בביתם, אף ששניהם היו עיוורים. כיצד יכלו רב יוסף ורב ששת להוציא את שאר בני הבית במצוות סיפור יציאת מצרים, אם חיובם הוא מדרבנן בלבד? הגמרא מיישבת את הסתירה לדברי רב אחא בר יעקב בכך שהיא קובעת שרב ששת ורב יוסף סברו שמצה בזמן הזה מדרבנן. מדברי הגמרא משתמע שתוקף מצוות סיפור יציאת מצרים תלוי בתוקף מצוות אכילת מצה. כשם שחובת אכילת מצה היא מדרבנן, כך חובת סיפור יציאת מצרים הינה מדרבנן. וכיוון שהסומא מחויב במצוות מדרבנן, יכלו רב יוסף ורב ששת לומר את ההגדה כיוון שחיוב סיפור יציאת מצרים אף הוא מדרבנן. מכל מקום עולה, שקיים קשר עקרוני בין מצוות אכילת מצה ובין מצוות סיפור יציאת מצרים, עד שתוקפה של האחרונה מושפע מהראשונה. הנחה זו של הגמרא עשויה להתבאר על פי דברי הרמב"ן לעיל – אם מבינים שמצוות סיפור יציאת מצרים נועדה בכדי להעניק משמעות למצוות האכילה בליל הפסח, ברור שכאשר מצוות האכילה אינן נוהגות מדאורייתא, אף למצוות סיפור יציאת מצרים אין כל משמעות מדאורייתא.

ביטוי קיצוני לתפיסה זו ניתן למצוא בדברי הרא"ש. הראשונים התלבטו בשאלה, מדוע לא נהגו לברך על מצוות סיפור יציאת מצרים. הרא"ש כותב:

וששאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה. הרבה דברים צוה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים. שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים אלא שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים. ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו וזהו ההגדה לבד שזוכרין יציאת מצרים. [שו"ת הרא"ש כד ב]

תשובתו של הרא"ש לשאלה מדוע אין לברך על מצוות סיפור יציאת מצרים פשוטה – משום שלמעשה אין מצווה כזו. בניגוד מוחלט לכל מה שראינו עד פה, הרא"ש קובע שאין מצווה בהזכרת יציאת מצרים בפה³¹⁷. עניין זכרון יציאת מצרים בליל הפסח בבסיסו, הוא במצוות המעשיות בהן נצטוונו באותו לילה.

ייתכן שעל פי דברי הרא"ש הללו, ניתן לבאר דין שהתקשו בפשרו ובטעמו האחרונים. השולחן ערוך [סימן תעב סעיף יד] פוסק שהנשים חייבות בכל מצוות הלילה, וביניהן לכאורה מצוות סיפור יציאת מצרים. אחרונים³¹⁸ רבים תמחו אודות קביעה זו - מדוע נשים חייבים במצוות סיפור יציאת מצרים, הלא זו מצוות עשה שהזמן גרמא?

³¹⁷ אמנם הגר"י פערלא [ביאור על ספר המצוות לרס"ג עשה לג] סובר שמכל מקום מודה הרא"ש שכאשר הבן שואל, מקיים האב בתשובתו את מצוות סיפור יציאת מצרים: "ומבואר מדבריו ז"ל דליכא מצוה בספור יצ"מ אלא ע"פ שאלת הבן".
³¹⁸ עיין למשל מנחת חינוך [מצווה כא סק"ו].

לפי דברי הרא"ש, התשובה לשאלה זו פשוטה. כיוון שמצוות סיפור יציאת מצרים אינה אלא מרכיב ממצוות האכילה בליל הפסח – כשם שנשים חייבות במצוות אכילת מצה [מג:], כך הן חייבות במצוות סיפור יציאת מצרים³¹⁹.

לסיום, נעמוד על עניין נוסף הנוגע לתוכן מצוות סיפור יציאת מצרים. החינוך בביאורו את מצוות סיפור יציאת מצרים כותב:

לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר 'והגדת לבנך' וגו'.

[ספר החינוך מצווה כא]

בדברי החינוך מבואר, שמלבד סיפור הניסים והנפלאות, מצוות סיפור יציאת מצרים כוללת הלל ושבח לה' יתברך. אף שהרמב"ם מודה כמובן שכחלק ממצוות הלילה קיימת חובה להלל ולשבח, מדבריו נראה שאין לראות בה חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים. כאשר הרמב"ם מתאר את מצוות סיפור יציאת מצרים הוא אינו מזכיר כלל את חובת ההלל, ומדבריו נראה שההלל וההודאה הינם חלק מחובה נוספת בליל הפסח:

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית.

[רמב"ם פ"ז ה"ו]

ובהמשך כותב הרמב"ם:

לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין...
כוס רביעי גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר... [שם ה"ז, ה"י]

נמצאנו למדים, שבניגוד לדברי החינוך, הרמב"ם סובר שהשבח וההודאה בליל הפסח שייכים לחטיבה נפרדת מחטיבת סיפור יציאת מצרים. השבח וההודאה, כמוהם ההסבה ושתית ארבע הכוסות, הינם חלק מחובתו של אדם 'להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים'. שיטת הרמב"ם בעניין זה, תתבאר בצורה מפורטת יותר אי"ה בשיעורים הבאים.

בשיעור הבא נעסוק בעז"ה בדין 'הסבה'.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

ltzikw7@gmail.com

³¹⁹ כך ביאר הרב אייל רזניקוביץ' את חובת הנשים במצוות סיפור יציאת מצרים במאמרו 'על חיוב ורשות נשים בהבדלה, ברכות קריאת שמע וסיפור יציאת מצרים' [אסיף ב עמ' 208-214].

יסודות ליל הסדר

שיעור רביעי

הסבה

מקורות

- א. צט: במשנה; קח. "איתמר... בעו הסבה"
ב. רמב"ם חמץ ומצה פ"ז ה"ו-ח; רא"ש סימן כ; חידושי מרן רי"ז הלוי הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז
ג. שו"ע או"ח סימן תעב סעיף ז; תוספות קח. ד"ה כולהו
ד. ראב"ה פסחים תקכה; שו"ע שם סעיף ד; הליכות שלמה פסח פרק תשיעי סעיף יט הערה לט

חידושי מרן רי"ז הלוי חמץ ומצה פ"ז ה"ז

ולכאורה מבואר מזה [=שיטת הרא"ש] להיפוך, דסבירא ליה דדין הסבה הוא דין בקיום המצוה של מצה וד' כוסות, דאי לאו הכי אמאי לא יצא, ועוד דלפי מה שכתבנו [=שיטת הרמב"ם] הרי לכאורה לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסבה כיון דכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות, ואין בה שום גריעותא במה שאכלה בלא הסבה, ואם כן המצה שאוכל אחר כך היא כשאר אכילה ושתייה כיון דכבר יצא ידי חובת מצה. ובעל כרחך דסבירא ליה דבעיקר דין אכילת מצה נאמר דין שצריך לאכלה בהסבה, ודלא כמו שהוכחנו מדברי הרמב"ם.

שו"ע או"ח סימן תעב סעיף ז

כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה. הגה: ויש אומרים דבזמן הזה, דאין דרך להסב, כדאי הוא ראב"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה (אגודה פרק ע"פ). ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה, אין לחזור ולשתות בהסיבה דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות; אבל בשני כוסות ראשונות, יחזור וישתה בלא ברכה (מנהגים), וכן באכילת מצה. ולכתחלה יסב כל הסעודה. (מהרי"ב).

ראב"ה פסחים תקכה

ובזמן הזה שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו.

שו"ע שם סעיף ד

אשה אינה צריכה הסיבה אלא א"כ היא חשובה. הגה: וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות (מרדכי ריש פ' ע"פ ורבינו ירוחם), אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראב"ה דכתב דבזמן הזה אין להסב (ד"ע).

הליכות שלמה פסח פרק תשיעי סעיף יט הערה לט

ונראה דכיון דמעיקרא כשתיקנו חובת הסבה לא נתחייבו בכך הנשים הואיל ולא היה דרכן של נשים להסב, ורק להנשים החשובות תקנו חכמים הסבה, תלויה מצותן מעיקרא במנהגן כל ימות השנה, ולכן גם בדורות רבותינו הראשונים ז"ל שכתבו דנשים שלנו חשובות וצריכות להסב אין הכוונה שחזרו לעיקר החובה דרבנן כמו אצל אנשים, אלא שלפי שינוי המנהג שגם נשים היה דרכן אז לנהוג בחשיבות בכעין זה נשתנה גם דינן, וכיון שכן שפיר כתב הרמ"א דנשים שלנו סמכו עצמן על מה שכתב הראב"ה דבזמננו אין הדרך להסב ואם כן פטורות מהסבה, דחיובן תלוי במנהג כל דור ודור.

בשיעורים הקודמים עסקנו במצוות האכילה בליל הפסח, ובמצוות סיפור יציאת מצרים. בשיעור היום נעסוק בדין הסבה.

מקור הדין במשנה:

ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך. אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי.

[פסחים צט:]

הגמרא מפרטת את פרטי חובת ההסבה:

איתמר, מצה צריך הסבה, מרור אין צריך הסבה. יין, איתמר משמיה דרב נחמן: צריך הסבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן: אין צריך הסבה. ולא פליגי, הא בתרתי כסי קמאי, הא בתרתי כסי בתראי.

[שם קח.]

הגמרא מסיקה שאת ארבע הכוסות יש לשתות בהסבה:

השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי - אידי ואידי בעו הסבה.

[שם]

למסקנת הגמרא, חובת ההסבה נוהגת באכילת המצה ובשתיית ארבע כוסות. בדברינו ננסה לעמוד על מהותה וגדרה של חובה זו.

הרמב"ם כותב לאחר פירוט דיני מצוות יציאת מצרים:

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר 'ואותנו הוציא משם' וגו'. ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה: 'וזכרת כי עבד היית' – כלומר, כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית.

[רמב"ם חמץ ומצה פ"ז ה"ו]

הרמב"ם סובר שמלבד המצווה לספר את הניסים והנפלאות שאירעו לאבותינו במצרים, ישנה חובה נפרדת "להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה ממצרים". לא די בסיפור הדברים מנקודת מבט חיצונית, אלא עלינו לחוות את חווית החירות משעבוד מצרים באופן בלתי אמצעי. מקור דברי הרמב"ם במשנה:

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה, ונאמר לפניו הללויה.

[פסחים קטז:]

המשנה קובעת שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. על פי דברי המשנה, חובה זו מכוננת את החיוב להודות ולהלל את הקב"ה על הניסים והנפלאות שאירעו לאבותינו במצרים. עם זאת, כפי שניתן לראות, לשון הרמב"ם שונה מלשון המשנה. בעוד המשנה קובעת שעל האדם

"לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", הרמב"ם כותב שעל האדם "להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים". הרמב"ם מדגיש את ביטוי חווית החירות משעבוד מצרים באופן מוחצן וממשי.

על פי שיטתו זו קובע הרמב"ם, כי מלבד החובה להודות ולהלל את הקב"ה על הניסים שאירעו לאבותינו, חובה זו מכוננת דינים נוספים:

לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם.

[רמב"ם שם ה"ז]

מדברי הרמב"ם מבואר שחובת ההסבה ומצוות שתיית ארבע כוסות הינן חלק מהחובה המוטלת על האדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. נראה אם כן שלפי הרמב"ם חובת ההסבה איננה חלק מהותי ממצוות אכילת מצה או שתיית ארבע כוסות, אלא היא מרכיב מחובה כללית אשר נועדה לעצב את האופן בו עלינו לנהוג בליל הפסח. תפיסה זו מתבארת אף לאור האופן שבו הרמב"ם מתאר את פרטי חובת ההסבה:

ואימתי צריכין הסבה? בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו. ושאר אכילתו ושתייתו – אם היסב הרי זה משובח, ואם לאו אינו צריך.

[שם ה"ח]

הרמב"ם מוסיף שמלבד החובה להיסב בעת אכילת המצה ובשתיית ארבע כוסות, המיסב בשאר סעודתו 'הרי זה משובח'. הגמרא אכן קובעת שאת המצה יש לאכול בהסבה, וכך גם ביחס לשתיית ארבע כוסות. אך מניין למד הרמב"ם שהמיסב בשאר אכילתו הרי זה משובח? על כורחנו שאת הלכה זו ייסד הרמב"ם לאור תפיסתו העקרונית שחובת ההסבה הינה הלכה נפרדת המאפיינת את האופן בו עלינו להתנהג בליל הפסח. חכמים תקנו את ההסבה כהלכה מחייבת בעת אכילת המצה ושתיית ארבע כוסות. אך מי שמיסב בשאר הסעודה, ו'מראה את עצמו' כבן חורין לאורך הסעודה כולה – הרי זה משובח.

שיטה שונה עולה מפסקי הרא"ש:

ואם אכל בלא הסבה לא יצא, כדאמר רבי יהושע בן לוי: השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, משמע מיסב אין לא מיסב לא, ואם אכל בלא הסבה יחזור ויאכל בהסבה. וכן בכוס ראשון ושני, אם לא שתה בהסבה יחזור וישתה בהסבה, אבל בכוס שלישי או רביעי אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות. ומיהו איכא למימר, כיון ששתה שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה.

[רא"ש פ"י סימן כ]

הרא"ש סובר שמי שהאוכל מצה או השותה ארבע כוסות ללא הסבה לא יצא ועליו לשוב ולאכול ולשתות בהסבה. אכל מצה בלא הסבה לא יצא ידי חובת אכילת מצה. וכן מי ששתה ארבע כוסות ללא הסבה לא יצא ידי חובת ארבע כוסות, ועליו לשוב ולשתות.

הגר"ז לומד מדברי הרא"ש שהוא חלוק על הרמב"ם בגדר דין הסבה:

ולכאורה מבואר מזה [=שיטת הרא"ש] להיפוך, דסבירא ליה דדין הסבה הוא דין בקיום המצוה של מצה וד' כוסות, דאי לאו הכי אמאי לא יצא, ועוד דלפי מה שכתבנו [=שיטת הרמב"ם] הרי לכאורה לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסבה כיון דכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות, ואין בה שום גריעותא במה שאכלה בלא הסבה, ואם כן המצה שאוכל אחר כך היא כשאר

אכילה ושתיה כיון דכבר יצא ידי חובת מצה. ובעל כרחך דסבירא ליה דבעיקר דין אכילת מצה נאמר דין שצריך לאכלה בהסבה, ודלא כמו שהוכחנו מדברי הרמב"ם.

[חידושי מרן ר"ז הלוי הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז]

מכך שהרא"ש סובר שמי שאכל מצה בלא הסבה לא יצא, לומד הגר"ז שלדברי הרא"ש אין לראות בחובת ההסבה חובה עצמאית ונפרדת ממצוות אכילת מצה ושתית ארבע כוסות, אלא ההסבה הינה תנאי במצוות אלו³²⁰. הגר"ז מוסיף להוכיח שעל פי שיטת הרמב"ם אין כל משמעות לדרישה לחזור ולאכול את המצה בשנית. כיוון שחובת ההסבה הינה חובה נפרדת ממצוות אכילת מצה – נמצא שאת מצוות אכילת מצה מקיימים כהלכתה גם ללא הסבה. אם כן, אין משמעות לחזור ולאכול מצה בהסבה, כיוון שבאכילת המצה הנוספת אין כלל קיום של מצוות אכילת מצה³²¹.

הגר"ז אם כן סובר שההלכה לפיה הסועד בשאר הסעודה בהסבה הרי הוא משובח מתאימה לשיטה לפיה חובת ההסבה נפרדת ממצוות אכילת מצה ושתית ארבע כוסות. ואילו ההנחה שמי שאכל מצה ולא היסב לא יצא וצריך לחזור, מתאימה לשיטה לפיה חובת ההסבה הינה תנאי במצוות אכילת מצה ושתית ארבע כוסות.

הנחה זו עומדת בסתירה לכאורה לפסיקת הרמ"א. השו"ע פוסק כדברי הרא"ש שמי שאכל או שתה ללא הסבה לא יצא וצריך לחזור:

כל מי שצריך הסבה, אם אכל או שתה בלא הסבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסבה.

[שו"ע אר"ח סימן תעב סעיף ז]

הרמ"א מוסיף על דברי המחבר:

ולכתחלה יסב כל הסעודה.

[שם]

מחד, הרמ"א אינו חולק על דברי המחבר הסובר שהאוכל בלא הסבה לא יצא. ומאידך, הוא מוסיף שלכתחילה יש להסב בכל הסעודה. נראה אם כן שאף אם ביחס לדברי הרמב"ם והרא"ש שיטת הגר"ז מסתברת, בדברי הרמ"א אנו מוצאים שיטה שלישית. מסתבר שהרמ"א סובר שחובת ההסבה כוללת 'שני דינים'. ישנה חובה עצמאית להסב שאינה תלויה במצה או בארבע כוסות, אך היא אינה מעכבת. חובה זו מכוננת את ההלכה לפיה יש להסב לכתחילה בכל הסעודה. בנוסף לכך, קיימת חובה להסב בעת אכילת המצה ושתית ארבע כוסות, והיא מהווה תנאי בקיום מצוות אלו. לכן, מי שאכל או שתה ללא הסבה – לא יצא, ועליו לחזור ולאכול בהסבה.

ייתכן שניתן להצביע על קיומה של עמדת נוספת בעניין זה. התוספות הסתפקו בדין מי ששתה ארבע כוסות בלא הסבה:

וכל ד' כוסות צריכים הסבה בשעת שתיה. וצריך עיון אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה, וכן אם בכוס שלישי לא היסב אם יכול לחזור ולשתות בהסבה, אף על גב דבין שלישי לרביעי לא ישתה.

[תוספות פסחים קח. ד"ה כולהו]

³²⁰ ניתן להוסיף שנקודה זו מתחדדת עוד יותר מסוף דברי הרא"ש. הרא"ש מסיק שאדם שלא שתה בהסבה נחשב כמי שלא אתה כלל אף לעניין החשש 'שמא יראה כמוסיף על הכוסות'.

³²¹ אמנם עיין בהררי קדם [סימן עב] שפקפק בזה, וסובר שלדברי הרמב"ם ההסבה בעת אכילת המצה נאמרה לעיכובא, וייתכן שניתן לקיימה אם יחזור ויאכל מצה בהסבה.

התוספות הסתפקו האם חובת ההסבה בארבע כוסות מעכבת. ספק זה אינו נובע מהאיסור להוסיף על הכוסות, שכן חשש זה מופיע רק לאחר מכן בתוספות. אמנם, ביחס לאכילת המצה לא מצאנו שתוספות הסתפקו בשאלה האם ההסבה מעכבת. ייתכן שהבחנה זו נובעת מהשוני בין משמעותה של המצה ובין משמעות ארבע כוסות. אף שהמצה מרמזת לנס החירות משעבוד מצרים – כפי שלימדנו רבן גמליאל – האכילה מצד עצמה אינה מביעה חירות, ולכן חובה להסב בשעת האכילה. אכילתה לא ניתקנה כניהוג חירות בפני עצמו. לא כן הדין בשתיית ארבע כוסות – 'ארבע כוסות תיקנו רבנן דרך חירות' [פסחים קיז:]. כיוון שתקנת שתיית ארבע כוסות בפני עצמה היא 'דרך חירות', ייתכן שההסבה אינה מעכבת³²².

בירור נוסף ביחס לגדרה של חובת ההסבה קשור בחובת ההסבה בנשים. הראב"ה סובר שבזמן הזה שאנו לא נוהגים להסב בשאר ימות השנה, אין חובה להסב אף בליל הפסח:

ובזמן הזה שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו.

[ראב"ה פסחים תקכה]

ביחס לחובת ההסבה בנשים קובעת הגמרא:

אשה אצל בעלה לא בעיא הסבה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסבה.

[פסחים קח:]

הגמרא קובעת שנשים אינן חייבות בהסבה, אך נשים 'חשובות' חייבות בהסבה. הרמ"א פוסק להלכה את דברי הראב"ה, אך מגביל אותם לדין הנשים בלבד:

וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות (מרדכי ריש פ' ע"פ ורבינו ירוחם), אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראב"ה דכתב דבזמן הזה אין להסב (ד"ע).

[שו"ע שם סעיף ד]

אף שהרמ"א קובע שנשים בזמן הזה הינן 'חשובות', וממילא מעיקר הדין הן חייבות בהסבה, למעשה נשים אינן מסיבות וזאת משום שאנו סומכים על שיטת הראב"ה הסובר שבזמן הזה לא נהגו להסב. דברי הרמ"א לכאורה תמוהים, אם אנו מאמצים את שיטת הראב"ה למעשה, נמצא שגם גברים פטורים מחובת הסבה בזמן הזה. ואילו אם סובר הרמ"א שאין לפסוק כשיטת הראב"ה, מדוע נשים פטורות בזמן הזה מהסבה?

בביאור דברי הרמ"א, כותב הגרש"ז אורבך:

ונראה דכיון דמעיקרא כשתיקנו חובת הסבה לא נתחייבו בכך הנשים הואיל ולא היה דרכן של נשים להסב, ורק להנשים החשובות תקנו חכמים הסבה, תלויה מצותן מעיקרא במנהגן כל ימות השנה, ולכן גם בדורות רבותינו הראשונים ז"ל שכתבו דנשים שלנו חשובות וצריכות להסב אין הכוונה שחזרו לעיקר החובה דרבנן כמו אצל אנשים, אלא שלפי שינוי המנהג שגם נשים היה דרכן אז לנהוג בחשיבות בכעין זה נשתנה גם דינן, וכיון שכן שפיר כתב הרמ"א דנשים שלנו סמכו עצמן על מה שכתב הראב"ה דבזמננו אין הדרך להסב ואם כן פטורות מהסבה, דחיובן תלוי במנהג כל דור ודור.

[הליכות שלמה פסח פרק תשיעי סעיף יט הערה לט]

³²² לאור שיטתו העקרונית של הרמב"ם, לפיה הן שתיית ארבע כוסות והן חובת ההסבה הינן חלק מהחובה הכללית על האדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, הדברים מסתברים עוד יותר. [כך הציע לבאר את דברי תוספות בספר 'מאורי המועדים' [בדין הסבה]].

הגרש"ז סובר שלמעשה חובת ההסבה נתקנה בשני אופנים. האופן הראשון שבו נתקנה ההסבה הוא כחובה עצמאית שאיננה תלויה במנהג. באופן הזה של התקנה חייבים הגברים, ולכן, גם בזמן הזה שאיננו נוהגים להסב, חובה ההסבה לגברים נותרה על כנה. חובת ההסבה נתקנה באופן נוסף, והוא כחובה לנהוג כבן חורין. האופן הזה אכן תלוי באופן ההתנהגות המעשי של בן חורין בכל דור ודור. לכן, בזמן הזה כאשר לא נוהגים להסב, החובה לנהוג כבן חורין איננה כוללת את חובת ההסבה. תקנת ההסבה בנשים נתקנה מראש באופן השני בלבד. זו הסבה שבזמן הגמרא אישה חשובה הייתה חייבת בהסבה ושאר הנשים לא. חובת הנשים כולן היא אחידה – החובה לנהוג כבת חורין, אלא שמנהגה של אישה חשובה הוא להסב באכילה בעוד מנהגן של שאר הנשים שאינן חשובות הוא לאכול ללא הסבה.

נמצא, שהראב"ה אמנם סובר שחובת ההסבה נתקנה רק לפי האופן השני, היינו, כחלק מהחובה לנהוג כבני חורין. לכן סובר הראב"ה שגם גברים אינם מסבים בזמן הזה. הרמ"א לעומת זאת סובר שגברים חייבים בהסבה כתקנה עצמאית, ולכן חובת ההסבה נוהגת גם בזמן הזה כאשר אין מנהגם של בני חורין להסב. נשים אמנם חיובו רק לנהוג כבני חורין, ולכן בזמן הזה כאשר אין מנהגם של בני חורין להסב, אף נשים אינן צריכות להסב.

בשיעור הבא נעסוק בעז"ה בדין ארבע כוסות.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

ltzikw7@gmail.com

יסודות ליל הסדר

שיעור חמישי

ארבע כוסות

מקורות

- א. ר"ן על הרי"ף יט. ד"ה מארבעה; ירושלמי פ"י ה"א "מניין לארבעה... וגאלתי ולקחתי"
- ב. חידושי מרן רי"ז הלוי הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ט
- ג. קיז: מהמשנה עד "ביה מצוה"; קט: "ולא יפחתו... באפי נפשה הוא"; קח: "אמר רב יהודה... רובא דכסא"
- ד. תוספות צט: ד"ה לא; רמב"ם חמץ ומצה פ"ז ה"ז, ה"ט; שו"ע או"ח סימן תפג סעיף א

הר"ן על הרי"ף מסכת פסחים דף יט עמוד א

מארבעה כוסות של יין. תקנו חכמים לארבע ברכות ארבעה כוסות כדי שתהא כל אחת על כוס אחד ובירושלמי משמע כנגד ארבע גאולות הכתובים בפרשה ועוד אמרו כנגד ארבעה כוסות התרעלה שעתיד הקדוש ברוך הוא להשקות את העובדי כוכבים ונראה שלפיכך נהגו לומר בכוס רביעי קודם ההלל שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך.

תלמוד ירושלמי מסכת פסחים פרק י הל' א

מניין לארבעה כוסות רבי יוחנן בשם ר' בנייה כנגד ארבע גאולות [שמות ו] לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם וגו' ולקחתי אתכם לי לעם וגומר והוצאתי והצלת ואלתי ולקחתי.

חידושי מרן רי"ז הלוי חמץ ומצה פ"ז ה"ט

ותרתי נכללו בהך מצווה של ארבע כוסות, חדא מצוות שתיית ארבע כוסות של יין שזהו עצם מעשה הדרך חירות, ושנית דין ארבע כוסות של ברכה שגם זה הוא מעיקר המצווה.

שו"ע או"ח סימן תפג סעיף א

מי שאין לו יין בליל פסח, מקדש על הפת שמברך המוציא ובוצע, ומניח ידיו עליו עד שגומר הקידוש, ומברך על אכילת מצה, ואוכל, ואח"כ אוכל שאר ירקות ומסלק השלחן ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל, ומברך על המרור, ואוכל, ואח"כ כורך מצה ומרור, ואוכל. הגה: בלא ברכה. ובמקומות שנוהגים לשתות משקה הנעשה מדבש שקורין מע"ד, יכול ליקח אותו משקה לארבע כוסות אם אין לו יין (מהרי"ל). וי"א שאין עושין קידוש על שאר משקין, כמו שנתבאר לעיל סי' ער"ב סעיף ט'. ולי נראה דלענין ד' כוסות יש לסמוך אמאן דאמר דמקדשין על שאר משקין אם הוא חמר מדינה, כמו שנתבאר לעיל סימן ער"ב.

בשיעור הקודם עסקנו בחובת ההסבה, והצגנו שתי הבנות עקרוניות בגדרה. לפי הבנה אחת, העולה מדברי הרמב"ם, חובת ההסבה הינה חלק מהחובה הכללית על האדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. לפי הבנה שנייה, העולה מדברי הרא"ש, חובת ההסבה הינה תנאי באופן אכילת המצה ושתיית ארבע כוסות.

נראה, שאף ביחס לדין ארבע כוסות ניתן להעלות שאלה דומה. בדברינו להלן נעמוד על מהותו של דין ארבע כוסות, וננסה להשיב על השאלה האם דין ארבע כוסות הינו חלק ממנהגי החירות המאפיינים את ליל הסדר, או שמא מדובר בחובה נפרדת אשר נגזרת מעיקרון שונה.

הר"ן בראש הפרק נימק את חובת שתיית ארבע כוסות בליל הסדר כך:

תקנו חכמים לארבע ברכות ארבעה כוסות כדי שתהא כל אחת על כוס אחד.

[ר"ן על הר"ף יט. ד"ה מארבעה]

מדברי הר"ן עולה ששתיית הכוסות 'משרתת' את הברכות. אמירת ארבע הברכות היא העיקרית, ואילו שתיית הכוסות אשר הוצמדה אליהן נועדה בכדי להעניק לה חשיבות. זאת למעשה, באופן דומה לדין 'ברכה על הכוס' שאנו מוצאים במקומות נוספים.

בהמשך דבריו, מציין הר"ן לנימוק המופיע בירושלמי לדין ארבע כוסות:

מניין לארבעה כוסות? רבי יוחנן בשם ר' בנייה: כנגד ארבע גאולות: 'לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם וגו' ולקחתי אתכם לי לעם' וגומר – והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי.

[ירושלמי פ"י ה"א]

ייתכן שמנימוק זה עולה כי משמעות דין ארבע כוסות שונה. ראשית, הדרישה לכך שתהיינה ארבע כוסות אינה נובעת ממספר הברכות הנאמרות בליל הסדר. שנית, חובת ארבעת הכוסות נתקנה כנגד ארבע לשונות של גאולה. לפי נימוק הירושלמי מסתבר שדין ארבע כוסות הינו חלק ממנהגי החירות המאפיינים את ליל הסדר.

הגר"ז מצביע על קיומם של שני יסודות אלו בדין ארבע כוסות:

ותרתי נכללו בהך מצווה של ארבע כוסות, חדא מצוות שתיית ארבע כוסות של יין שזהו עצם מעשה הדרך חירות, ושנית דין ארבע כוסות של ברכה שגם זה הוא מעיקר המצווה.

[חידושי מרן ר"ז הלוי חמץ ומצה פ"ז ה"ט]

מדברי הגר"ז עולה שלדין ארבע כוסות משמעות כפולה: מחד, שתיית ארבע כוסות הינה ביטוי לתחושת החירות אותה אנו נדרשים לחוש בליל הסדר. שנית, ארבע הכוסות נתקנו בכדי שנברך את ברכות הלילה על הכוס.

נראה שכפילות זו ביחס למשמעות דין ארבע כוסות עולה כבר מתוך דברי הגמרא. המשנה מלמדת שאת הכוס השלישית יש לשתות בסמוך לברכת המזון. רב חנן בגמרא ניסה לפשוט מדברי המשנה [ק"ז]: את הספק בנוגע לחובת אמירת ברכת המזון על הכוס בכל השנה:

אמר לו רב חנן לרבא: שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס!

[שם]

רב חנן סובר שמכך שציינה המשנה שיש לברך את ברכת המזון על הכוס בליל הסדר, ניתן ללמוד שבכל השנה קיימת חובה כזו. הנחתו של רב חנן מסתברת רק אם נבין שדין ארבע כוסות הוא לא יותר מאשר החובה הכללית לומר ברכה על הכוס. שהרי אם אנו מבינים שדין ארבע כוסות אינו ביטוי של החובה הכללית לומר ברכה על הכוס, מה מקום יש למסקנתו של רב חנן? אכן, רבא דוחה את דבריו של רב חנן, ולכאורה דבריו מבוססים על טענה זו:

אמר לו: ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה.

[שם]

רבא סובר שאין ללמוד מחובת אמירת ברכת המזון על הכוס בליל הסדר, שקיימת חובה זהה בברכת המזון בכל השנה. מדברי רבא נראה שעיקר תקנת ארבע כוסות הוא 'דרך חירות', ורק לאחר שנתקנה חובת שתיית ארבע כוסות, חכמים הצמידו את שתיית הכוסות לברכות השונות הנאמרות בליל הסדר. לכן, אין ללמוד מחובת שתיית היין בליל הסדר שקיימת חובה לומר את ברכת המזון על הכוס בשאר ימות השנה.

מדברי הגמרא בסוגיה אחרת, נראה שהמסקנה בדבר משמעותו של דין ארבע כוסות שונה. הנחת היסוד בסוגיה היא שכל דבר שנעשה ב'זוגות' יש בו משום סכנה. לכן, תמיהה הגמרא, כיצד תקנו חכמים את שתיית ארבע כוסות, שהרי במעשה זה קיים חשש ה'זוגות' אשר עלול להביא לכדי סכנה:

היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה? והתניא: לא יאכל אדם תרי, ולא ישתה תרי, ולא יקנח תרי, ולא יעשה צרכיו תרי.

[קט:]

בניגוד לסוגיה הקודמת, בסוגיה הזו נראה שנקודת המוצא היא שתקנת ארבע כוסות אינה ביטוי של החובה לומר את הברכות על הכוס גרידא. שכן במידה ודין ארבע כוסות הוא ביטוי לחובת אמירת הברכות על הכוס, אין לראות בו כלל דבר שנעשה ב'זוגות'. זוהי למעשה תשובתו של רבינא:

רבינא אמר: ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא.

[שם]

רבינא סובר שהסיבה שאין בשתיית ארבע כוסות משום חשש 'זוגות' היא מכיוון שאין לראות בארבע כוסות יחידה אחת המורכבת מארבע מרכיבים, אלא – "כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא". חכמים לא תקנו חובה לשתיית ארבע כוסות, אלא ישנה חובה לברך את כל אחת מהברכות על הכוס, כך שיוצא שאין כאן מצוות שתיית ארבע כוסות, אלא ארבע מצוות נפרדות.

נמצא, ששתי הסוגיות יוצאות מנקודות מוצא שונות, ואף מגיעות למסקנה הפוכה בדבר משמעותו של דין ארבע כוסות. מסוגיות אלו מתבארים אם כן שני היסודות אותם הצגנו לעיל בדבר משמעות דין ארבע כוסות. אך נראה שיותר מכל, הסוגיה שמדגימה באופן מובהק את קיומם של שני יסודות אלו בדין ארבע כוסות, ואשר עליה התבסס הגר"ז, היא הסוגיה הבאה:

אמר רב יהודה אמר שמואל: ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה. שתאן חי - יצא, שתאן בבת אחת - יצא, השקה מהן לבניו ולבני ביתו - יצא. שתאן חי - יצא. אמר רבא: ידי ארבע כוסות יצא, ידי חירות לא יצא. שתאן בבת אחת, רב אמר: ידי חירות³²³ - יצא, ידי ארבעה כוסות - לא יצא.

[קח:]

מדברי הגמרא נראה שקיימים 'שני דינים' בשתיית ארבע כוסות – דין 'ארבע כוסות' ודין 'חירות'. אדם ששותה ארבע כוסות על סדר הברכות, אך אינו 'מוזג' את היין ושותה אותו חי, קיים אמנם את דין ארבע כוסות אך לא קיים את דין החירות. בשתייה כזו ישנו קיום של אמירת הברכות על הכוס, אך אין לראות בה כהתנהגות המאפיינת חירות. מאידך קובעת הגמרא, שאדם ששתה יין מוזג, אך לא שתה את הכוסות על סדר הברכות – קיים את דין החירות, אך לא את דין ארבע כוסות. העובדה ששתיית ארבע כוסות לא נעשתה על סדר הברכות אינה משפיעה על אופי החירות שבשתיית ארבע כוסות, אך מכל מקום בשתייה באופן כזה הברכות אינן נאמרו על הכוס.

הגר"ז סובר שבשאלת משמעות דין ארבע כוסות נחלקו התוספות והרמב"ם. התוספות בתחילת הפרק כותבים:

³²³ נקטנו כאן כגרסת הרי"ף [כג.] והרמב"ם [חמץ ומצה פ"ז ה"ט] ולא כגרסת הדפוסים שלפנינו וכשאר ראשונים.

לא יפחתו לו מארבע כוסות - מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנין לבני ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם.

[תוספות צט: ד"ה לא]

התוספות מדייקים מלשון המשנה, שחובת הדאגה לארבע כוסות לעני נאמרה ביחס לעני עצמו, ולא ביחס לשאר בני ביתו. תוספות תומכים דיוק זה בסברא, שכן כפי שבקידוש של כל ימות השנה המקדש מוציא את שאר בני הבית בשתיית הכוס שלו, הוא הדין בארבע כוסות. הנחה זו של תוספות מתאימה להבנה לפיה דין ארבע כוסות הינו ביטוי לחובה העקרונית לומר את הברכות על הכוס.

מדברי הרמב"ם לעומת זאת עולה הבנה שונה בנוגע למשמעות דין ארבע כוסות:

לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות, שיעור כל כוס מהן רביעית.

[רמב"ם חמץ ומצה פ"ה ה"ז]

ראשית, הרמב"ם קובע בצורה מפורשת שחובת שתיית ארבע כוסות מוטלת על כל בני הבית, ואין בידי בעל הבית להוציאם ידי חובתם זאת. שנית, כפי שראינו בשיעור הקודם, חובה זו נגזרת מהחובה הכללית לפיה "חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". אם כן, בדברי הרמב"ם נראה ברור שעיקר תקנת שתיית ארבע כוסות היא אפיון סעודת הלילה כסעודה של בני חורין.

אמנם, הגר"ז סובר שגם הרמב"ם 'מודה' שיש לראות בשתיית ארבע כוסות קיום של החובה לומר את הברכות על הכוס, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בפסיקתו את דברי הגמרא ביחס למי ששתה את הכוסות שלא על דרך הברכות. מכל מקום, עיקר תקנת שתיית ארבע כוסות לפי הרמב"ם היא שבשתייתן יש משום מנהג חירות.

התוספות חולקים על הרמב"ם וסוברים שאין בין שתיית ארבע כוסות אלא ביטוי לחובה הכללית לומר את הברכות על הכוס. הוכחתו של הגר"ז כאמור היא מכך שהתוספות סוברים שבדומה לקידוש בשאר ימות השנה, שאר בני הבית אינם חייבים לשתות מן היין בכדי לצאת ידי חובת ארבע כוסות.

הגר"ז מציין למחלוקת זו של התוספות והרמב"ם שתי נפקא מינות נוספות:

א. מלא לוגמין – בגמרא [קח:] מבואר שבכדי לצאת ידי חובת שתיית ארבע כוסות יש לשתות את רוב היין שבכוס. תוספות סוברים שכוונת הגמרא היא לשיעור מלא לוגמין, אותו הזכירה הגמרא [קז:] ביחס לשיעור חיוב השתייה במצוות קידוש. הרמב"ם לעומת זאת פוסק את דברי הגמרא כפשוטם, וקובע שבניגוד לשתיית יין הקידוש בה ניתן להסתפק בשיעור מלא לוגמין [שבת פכ"ט ה"ז], בשתיית ארבע כוסות יש לשתות את רוב היין שבכוס [חמץ ומצה פ"ה ה"ט]. תוספות הסוברים ששתיית ארבע כוסות הינה מדין אמירת ברכה על הכוס, מבינים שאין הבדל בין שיעור שתיית היין בקידוש ובארבע כוסות. הרמב"ם לעומת זאת שסובר שעיקר חיוב שתיית ארבע כוסות הוא בביטוי רעיון החירות, מבין את דברי הגמרא כפשוטם וסובר שקיים שיעור ייחודי לדין שתיית ארבע כוסות.

ב. חמר מדינה – הרמ"א [סימן תפג סעיף א] פוסק שניתן לצאת ידי חובת שתיית ארבע כוסות ב'חמר מדינה'. הגר"ז סובר שלכאורה גם הלכה זו תלויה במחלוקת הרמב"ם והתוספות. לפי התוספות כשם שניתן לצאת ידי חובת קידוש בחמר מדינה כך ניתן לצאת ידי חובת ארבע כוסות בחמר מדינה. לפי הרמב"ם לעומת זאת מסתבר ששתיית ארבע כוסות 'דרך חירות' מתקיימת בשתיית יין בלבד. למעשה, מסיק הגר"ז שהרמב"ם סובר שהשוותה חמר מדינה בארבע כוסות יוצא ידי חובת דין 'ארבע כוסות', היינו אמירת הברכות על הכוס, אך הוא אינו יוצא ידי חובת דין ה'חירות'.

דברינו עד כה התבססו על הבנת הגר"ז בשיטת תוספות, לפיה דין שתיית ארבע כוסות הינו ביטוי לחובת אמירת הברכות על הכוס בלבד. אמנם נראה שקשה להלום הבנה זו לאור האזכורים החוזרים ונשנים בגמרא לכך שבשתיית ארבע כוסות קיים מימד משמעותי של 'חירות'. לכן, נראה שאף שמדברי התוספות בכמה מקומות נראה שקיימת זיקה משמעותית בין דין שתיית ארבע כוסות ובין החובה לומר את הברכה על הכוס אשר קיימת בשאר ימות השנה, נראה שגם הם מודים שמדובר בחובה בעלת אופי שונה. היסוד המשותף לקידוש ולדין שתיית ארבע כוסות הוא, שבשני המקרים נועדה הכוס בכדי להעניק נוסף לברכה. בשאר ימות השנה, מטרת הכוס היא לתת מעמד של חשיבות לברכה הנאמרת עליה. לעומת זאת, בליל הסדר, מטרת אמירת הברכה על הכוס היא לאפיין אותן כברכות של 'חירות'. הצמדת חובת שתיית ארבע כוסות לברכות הנאמרות בליל הסדר נועדה בכדי לעצב את תודעתו של המברך בליל הסדר, כמי שמרגיש בעצמו כבן חורין, ומתוך כך הוא מהלל ומשבח את בוראו על כל הניסים שעשה עמו. תודעה זו, הינה אכן תודעה ייחודית לליל הסדר, אשר אינה מתקיימת בשאר ימות השנה³²⁴.

בכך אנו חותמים את סדרת שיעורינו על מסכת פסחים. "הדרן עלך מסכת פסחים והדרך עלן, דעתן עלך מסכת פסחים ודעתך עלן, לא נתנשי מינך מסכת פסחים ולא תיתנשי מינן לא בעלמא הדין ולא בעלמא דאתי".

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

ltzikw7@gmail.com

³²⁴ ביאור זה בדברי התוספות שמעתי ממר"ר הרב אליהו בלומנצוויג. לפי ההסבר הזה, ניתן להבין את מסקנת הגמרא [ק"ז:] כך שתתאים אף לשיטת התוספות. אמנם הרעיון היסודי של ארבע כוסות הוא אמירת הברכות על הכוס, אבל ייתכן שהחובה לומר את ברכת המזון על הכוס היא חלק מהחובה הכללית לאפיין את ברכות הלילה כ'דרך חירות'. ממילא, לא ניתן להסיק מכך שבשאר ימות השנה בהם לא נדרש להביא לידי ביטוי את רעיון החירות קיימת חובה לומר את ברכת המזון על הכוס. אמנם עדיין נותר מקום לתהות במה תתבטא ייחודיות זו של דין שתיית ארבע כוסות על פני החובה לומר את הברכה על הכוס הקיימת בכל השנה. באילו מקרים נאמר שמאפיין מסוים שייך לרעיון העקרוני של אמירת הברכה על הכוס, ובאילו מקרים נקבע שמאפיין אחר הוא חלק מחובת אפיון הברכה כברכה מתוך 'חירות', ואכמ"ל.