

הרב יהודה זולדן

קרבת פסח שחל בשבת

א. פסח מהו שידחה את השבת

כידוע, כשי"ד בניסן חל בשבת, שוחטים את קרבן הפסח בשבת. בתלמודים מופיע שדיון בנושא זה התקיים בין הלל לבני בתירא, אשר נעלמה מהם ההלכה בנושא זה. יש הבדל בין גירסאות התלמודים, ואנו נשלים מזה על זה. כך נאמר בירושלמי:

הלכה נעלמה מזקני בתירה; פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, ולא היו יודעין אם פסח דוחה את השבת אם לאו. אמרו: יש כאן בבלי אחד והלל שמו, ששימש את שמעיה ואבטליון, יודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו, איפשר שיש ממנו תוחלת. שלחו וקראו לו. אמרו לו: שמעת מימיך כשחל ארבעה עשר להיות בשבת אם דוחה את השבת אם לאו? אמר להן: וכי אין לנו אלא פסח אחד בלבד דוחה את השבת בכל שנה? והלא כמה פסחים ידחו את השבת בכל שנה... אמרו לו: כבר אמרנו שיש ממך תוחלת. התחיל דורש להן, מהיקש, ומקל וחומר, ומגזירה שוה (פסחים פ"ו ה"א).

בהמשך מופיעות הדרשות שדרש בפניהם הלל, אך הם דוחים את דבריו:

אף על פי שהיה יושב ודורש להן כל היום לא קיבלו ממנו. עד שאמ' להן יבוא עלי, כך שמעתי משמעיה ואבטליון. כיון ששמעו ממנו כן, עמדו ומינו אותו נשיא עליהן. כיון שמינו אותו נשיא עליהן התחיל מקנתרן בדברים, ואו' מי גרם לכם לצרף לבבלי הזה? לא על שלא שימשתם לשני גדולי עולם לשמעיה ואבטליון שהיו יושבין אצלכם. כיון שקנתרן בדברים נעלמה הלכה ממנו. אמרו לו: מה לעשות לעם ולא הביאו סכיניהם? אמ' להן הלכה זו שמעתי ושכחתי, אלא הניחו ליש', אם אינן נביאין בני נביאים הן. מיד כל מי שהיה פסחו טלה היה תוחבה בגיזתו, גדי היה קושרה בין קרניו. נמצאו פסחיהן מביאין סכיניהן עמהן. כיון שראה את המעשה נזכר את ההלכה. אמ': כך שמעתי משמעיה ואבטליון.

מדברי הירושלמי עולה, שאין זה ברור סתמי בין חכמים להלל בשאלת קרבן פסח שחל בשבת, אלא יש כאן מתח סמוי בין חכמי ארץ ישראל לעולה החדש שבא מבבל. מצביעים על כך הביטויים "בבלי אחד", "איפשר שיש ממנו תוחלת", "שמעת מימיך". ההסתיוגות בתחילה מעולה חדש מבבל, כאומרים מה תוחלת ותועלת יכולה לצמוח

ממנו, הביאה בסיכומו של דבר לכך שבני בתירא ויתרו על נשיאותם ומינו את הלל לנשיא במקומם.¹

גם בבבלי מופיע סיפור זה בהדגשות שונות:

תנו רבנן: הלכה זו נתעלמה מבני בתירא. פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו. אמרו: כלום יש אדם שיודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו? אמרו להם: אדם אחד יש שעלה מבבל, והלל הבבלי שמו, ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון, ויודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו. שלחו וקראו לו. אמרו לו: כלום אתה יודע אם הפסח דוחה את השבת אם לאו? אמר להם: וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת? והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת.... מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם, והיה דורש כל היום כולו בהלכות הפסח. התחיל מקנטרן בדברים, אמר להן: מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם – עצלות שהיתה בכם, שלא שמתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון. אמרו לו: רבי, שכח ולא הביא סכין מערב שבת מהו? אמר להן: הלכה זו שמעתי ושכחתי. אלא, הנח להן לישראל אם אין נביאים הן – בני נביאים הן. למחר, מי שפסחו טלה – תוחבו בצמרו, מי שפסחו גדי – תוחבו בין קרניו. ראה מעשה ונזכר הלכה, ואמר: כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון (פסחים סו.).

בבבלי בולט, שבני בתירא קבלו את הדרשות שדרש הלל, ויתרו על נשיאותם. ההתייחסות אליו היא מכובדת "אדם אחד יש שעלה מבבל", "כלום אתה יודע", ועוד.

1 ויתור על הנשיאות הוא דבר מיוחד. המאירי (פסחים סו.) כותב, שמכאן יש ללמוד, שאם מנהיג מכיר בעצמו שיש גדולים ממנו "שבח הוא לו שלא יתבייש להניח את כתרו, ולמסרו למי שראוי לו". ואכן בירושלמי בפסחים שם נאמר: "שלשה הניחו כתרו בעולם הזה וירשו חיי העולם הבא ואילו הן: יונתן בן שאול ואלעזר בן עזריה וזקני בתירה". בבבלי מופיעה המימרא באופן שונה במקצת. בבבא מציעא (פד:) אומר רבי: "שלשה ענוותנים הן, ואלו הן: אבא (רבן שמעון בן גמליאל), בני בתירה, ויונתן בן שאול... בני בתירה – דאמר מר: הושיבוהו בראש ומינוהו לנשיא עליהן... בני בתירה נמי, דחזו להלל דעדיף מינייהו". שלושתם קשורים ישירות לרבי. אביו – רשב"ג, בני בתירא שויתרו על הנשיאות לטובת זקנו – הלל הזקן, ויונתן בן שאול שויתר לדוד על המלוכה, ורבי הוא מבית דוד (שבת נו.). רבי העריך מאוד את מעשיהם של בני בתירא אך אמר שלא היה עושה כמותם. כך נאמר בירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג): "רבי הוה ענוון סגיגין והוה אמר: כל מה דיימר לי בר נשא אנא עביד חוץ ממה שעשו זקני בתירה לזקני, דשרון גרמון מנשיאותיה ומנוניה". על שושלת הלל הזקן, ראה במאמר: "מנהיגים מבית דוד שאינם מלכים", בתוך ספרי 'מלכות יהודה וישראל', עמ' 76-86. עוד על בני בתירא, ראה: גדליה אלון, מחקרים בתולדות ישראל, חלק א', עמ' 263-267.

ב. קרבן פסח בשבת – בדרשות התנאים

כאמור לעיל, הלל דרש בפני בני בתירא ממידות שהתורה נדרשת בהם שקרבן פסח דוחה שבת. כך נאמר בתוספתא (פסחים פ"ד הל"ג-ד' במהדו' ליברמן), ובנוסח רחב יותר בירושלמי פסחים (פ"ו ה"א):

התחיל דורש להן מהיקש ומקל וחומר ומגזירה שוה: **מהיקש** – הואיל ותמיד קרבן ציבור ופסח קרבן צבור, מה תמיד קרבן ציבור דוחה שבת, אף פסח קרבן ציבור דוחה את השבת. **מקל וחומר** – מה אם תמיד שאין חייבין על עשייתו כרת דוחה את השבת, פסח שחייבין על עשייתו כרת אינו דין שדחה את השבת. **מגזירה שוה** – נאמר בתמיד 'במועדו' (במדבר כ"ח, ב), ונאמר בפסח 'במועדו' (במדבר ט', ב-ג; ד', יג), מה תמיד שנאמר בו במועדו דוחה את השבת, אף פסח שנאמר בו במועדו דוחה את השבת.

בירושלמי נאמר שבני בתירא לא קבלו את דרשותיו של הלל, והם משיבים לדבריו:

היקש שאמרת יש לו תשובה: לא אם אמרת בתמיד שכן יש לו קיצבה תאמר בפסח שאין לו קצבה. **קל וחומר** שאמרת יש לו תשובה: לא אם אמרת בתמיד שהוא קדשי קדשים תאמר בפסח שהוא קדשים קלין. **גזירה שוה** שאמרת: שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו.

בבבלי מופיעים רק הגזירה השווה והק"ו שדרש הלל, ובני בתירא אינם משיבים על דבריו, ומוותרים על נשיאותם לטובתו. בבבלי, הסתמא דגמרא הוא זה שדוחה את הלימודים של הלל, ומסביר מדוע הלל נעזר בהם:

אמר מר: נאמר 'מועדו' בפסח ונאמר 'מועדו' בתמיד – מה 'מועדו' האמור בתמיד דוחה את השבת, אף 'מועדו' האמור בפסח דוחה שבת. ותמיד גופיה מנלן דדחי שבת? אילימא משום דכתיב ביה 'במועדו', פסח נמי הא כתיב ביה 'מועדו'! אלא 'מועדו' לא משמע ליה, הכא נמי 'מועדו' לא משמע ליה... אמר מר ועוד, קל וחומר – ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת, פסח שענוש כרת, אינו דין שדוחה את השבת. איכא למיפרך: מה לתמיד, שכן תדיר וכליל! קל וחומר אמר להו ברישא ופרוכה, והדר אמר להו גזירה שוה. וכי מאחר דגמר גזירה שוה קל וחומר למה לי? אלא לדידהו קאמר להו: בשלמא גזירה שוה לא גמרינתו, דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו, אלא קל וחומר דאדם דן מעצמו, איבעי לכו למידן! – אמרו ליה: קל וחומר פריכא הוא.

ממכלול הדברים עולה שהלל ביסס מסורת הלכתית שהייתה ידועה ונעלמה. עם זאת, דרשותיו נדחו ולא התקבלו או על ידי בני בתירא עצמם או על ידי סתמא דגמרא.

נראה שהמסורת שהייתה בעניין זה אצל שמעיה ואבטליון שקרבן פסח דוחה שבת, היא זו שהכריעה את בני בתירא.

במקורות תנאיים העוסקים בהקרבת קרבן פסח, ישנה התייחסות לשאלות הקשורות לקרבן פסח שחל בשבת, כאשר המכנה המשותף לכולם הוא ששחיטת קרבן פסח דוחה שבת. חלק מהמקורות בדברי התנאים הללו הן משניות סתמיות, וייתכן שאלו משניות קדומות עוד לפני שנתעלמה הלכה זו מבני בתירא.² בחלק אחר מהמקורות התנאיים יש מחלוקות חכמים בשאלות הקשורות לקרבן. אלו הן מחלוקות תנאים שחיו ופעלו לאחר הלל ובני בתירא, או אף לאחר החרבן.³

הגזירה השווה שאותה דרש הלל – "במועדו" האמור בתמיד, ו"במועדו" האמור בקרבן פסח – ומכאן ששחיטת פסח דוחה שבת, חוזרת ונידונה באופנים שונים גם לאחר תקופת הלל. יש ניסיון ללמוד מהאמור "במועדו" בקרבן פסח בלבד שקרבן פסח דוחה שבת, ללא הגזירה שווה, ונראה שהדבר מתקבל לבסוף. נביא עתה את המקורות התנאיים העוסקים בכך.

1. ר' אליעזר, ר' עקיבא ור' יהושע בדור שסמוך לחרבן

במשנה בפסחים (פ"ו מש' א-ב) נחלקו ר' אליעזר וחכמים, אם גם הרכבתו והבאתו של קרבן פסח מחוץ לתחום דוחה שבת או לא. לפי ר' אליעזר, מכשירי מצווה דוחים את השבת כשיטתו הידועה ביחס לסכיני המילה בשבת (משנה שבת פ"ט, מ"א). אך גם עליו וגם על החולקים עליו מקובל, שדברים שלא ניתן לעשותם לפני השבת או אחרי השבת כגון שחיטה הקרבן, זריקת דמו, מיחוי קרביו והקטר חלביו, דוחים שבת, ואילו צליית הקרבן והדחת קרביו ייעשו במוצאי שבת, מאחר שאין הכרח לעשות את המלאכות הללו בשבת.

החכמים החולקים על ר' אליעזר שם הם ר' יהושע ור' עקיבא, שאף הם חיו בסוף תקופת הבית ולאחר חורבנו. במהלך הדיון טוען ר' עקיבא שאין מכשירי מצווה דוחים

2 משנה פסחים פ"ה מ"א; שם מ"ח; פ"ט מ"ג; תוספתא פסחים פ"ז ה"א.

3 משנה פסחים פ"ו מ"ה ותוספתא פסחים [ליברמן] פ"ה ה"ד – מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע; משנה פסחים פ"ה מ"ט – מחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים; משנה פסחים פ"ו מש' א-ב, ותוספתא פסחים פ"ה ה"א – מחלוקת בין ר' אליעזר לר' יהושע ור' עקיבא; תוספתא פסחים [ליברמן] פ"ד ה"י, שם מעיר ר' ישמעאל על דרך הפשטת קרבן פסח כשחל פסח בשבת.

שבת, שהרי אין מזים בשבת מי אפר פרה אדומה על מי שנטמא טומאת מת, גם אם אז חל היום השביעי לטומאתו, שעל ידי זה יתאפשר לו לעשות קרבן פסח. על כך השיב ר' אליעזר מדרשת הלל:

אמר לו רבי אליעזר: עקיבא, עקרת מה שכתוב בתורה: 'בין הערכים במועדו' – בין בחול בין בשבת. אמר לו: רבי, הבא לי מועד לאלו כמועד לשחיטה.

הלל אמנם דרש מפסוק זה גזירה שווה לקרבן תמיד, אך ר' אליעזר לומד מהפסוק עצמו – 'במועדו' בין בחול ובין בשבת. ר' עקיבא דוחה את דבריו בטעון שהבאת הקרבן איננה מגוף מעשה הקרבן, ואין לה זמן שהוא "מועדו". רק לשחיטה עצמה קבוע יום "מועדו".

2. ר' יונתן ור' יאשיה לאחר החרבן בדור הרביעי לתנאים

גם אחרי תקופת ר' אליעזר, מצאנו מחלוקת בין ר' יאשיה ור' יונתן שחיו בדור הרביעי לתנאים, וגם היא קשורה לגזירה השווה שדרש הלל. כך נאמר במכילתא דרבי ישמעאל:

‘ושחטו אותו’ – בין בחול בין בשבת. ומה אני מקיים: ‘מחלליה מות יומת’? בשאר מלאכות חוץ משחיטת הפסח. או אף בשחיטת פסח? הא מה אני מקיים ‘ושחטו אותו’? בשאר כל הימים, חוץ מן השבת. או אף בשבת? – תלמוד לומר: ‘ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו’ – ואפילו בשבת, דברי רבי יאשיה. נם לו ר' יונתן: ממשמע הזה עדיין לא שמענו. נם לו ר' יאשיה: הרי הוא אומר: ‘צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי’ – אם ללמד על התמיד שידחה את השבת, והלא כבר נאמר: ‘וביום השבת שני כבשים בני שנה’, ומה ת"ל ‘במועדו’? אלא להקיש ולדון גזירה שוה. נאמר כאן ‘במועדו’ ונאמר להלן ‘במועדו’, מה להלן דוחה שבת אף כאן דוחה שבת.

ר' יאשיה מנסה ללמוד מ"במועדו" ששחיטת הפסח היא אפילו בשבת. ר' יונתן טוען שהביטוי "במועדו", איננו מספיק על מנת ללמוד ממנו ששחיטת קרבן פסח דוחה שבת, ולבסוף ר' יאשיה חוזר לגזירה השווה שכבר לימד הלל מקרבן תמיד, ששחיטת הפסח דוחה שבת. כאמור לעיל, בירושלמי ובבבלי התייחסו לגזירה שווה זו כחידוש של הלל, ולא כגזירה שווה שהוא קיבל מרבותיו.

3. רבי יהודה הנשיא בדור החמישי לתנאים

עד כאן ראינו שלא צלח הנסיון ללמוד מ"במועדו" ששחיתת קרבן פסח דוחה שבת, והיה צורך להיעזר בגזירה שווה מקרבן תמיד. לעומת זאת, שיטתו של רבי היא שאכן ניתן ללמוד דבר זה מ"במועדו". כך נאמר בספרא:

רבי אומר: מה תלמוד לומר: 'וידבר משה את מועדי ה' אל כל בני ישראל? לפי שלא למדנו אלא על הפסח ועל התמיד שידחו את השבת, שנאמר בהם 'במועדו'. ושאר כל קרבנות הצבור מניין... (אמור פרשה יב ד"ה פרק יז).

רבי מלמד שקרבנות הציבור שקבוע להם מועד דוחים שבת. באשר לקרבן פסח ולקרבן תמיד, ניתן להבין שאולי רבי רומז לגזירה שווה, מאחר והוא מציין שבתמיד ובפסח נאמר "במועדו". אולם אין הכרח להסביר כך, מאחר והוא לא מציין זאת כגזירה שווה, אלא מצביע על כך שבשני הקרבנות הללו מוזכרת המילה "במועדו"⁴.

הגמרא בפסחים (עז). מביאה את דברי רבי (אם כי לא בשמו ובנוסח קצת שונה), ומסבירה מדוע היה צריך ללמוד מפסוקים לכל קרבן ציבור שדוחה שבת. כך נאמר שם:

תנו רבנן: 'וידבר משה את מערי ה' – מה תלמוד לומר? לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהו 'במועדו': 'במועדו' – ואפילו בשבת, 'במועדו' – ואפילו בטומאה. שאר קרבנות ציבור מניין? ... וכל הני למה לי? – צריכי; דאי כתב רחמנא תמיד, הוה אמינא: תמיד – שכן תדיר וכליל, אבל פסח – לא, קא משמע לן. ואי כתב רחמנא פסח – פסח שהוא ענוש כרת, אבל תמיד דאין ענוש כרת – אימא לא, קא משמע לן...

דברי הגמ': "תמיד – תדיר וכליל", "פסח – שהוא ענוש כרת", הם בעצם הדחיות שדחתה הסתמא דגמרא (פסחים סו.), את הגזירה השווה של הלל: "איכא למיפרך: מה לתמיד – שכן תדיר וכליל!". אלא שכאן רבי למד מתמיד לחוד ומקרבן פסח לחוד, שהמילה במועדו מלמדת שדוחים שבת.

מכאן שאמנם הלימוד של הלל מגזירה שווה נדחה, אך בסיכומו של עניין התקבל והושרש שיש ללמוד מהאמור בקרבן פסח "במועדו" ששחיתת הקרבן דוחה שבת, ללא צורך בגזירה שווה.

4 בקרבן פסח נזכר ארבעה פעמים הביטוי "במועדו" (במדבר ט', ב; ג; ז; יג) – כולם בפרק שמרכזו פסח שני, ובקרבן תמיד נזכר פעם אחת (במדבר כ"ח, ב).

ג. פסח – קרבן יחיד מעין קרבן ציבור

כאמור לעיל, תשובת הלל לבני בתירא היא שיש להקביל בין קרבנות ציבור אחרים הדוחים שבת לבין קרבן פסח. לגבי קרבנות ציבור אחרים לא התלבטו בני בתירא אם הם דוחים שבת או לא. מדוע, אם כן, הם כן התלבטו לגבי קרבן פסח?

השאלה אלו קרבנות דוחים שבת ואלו לא, ומהם הקריטריונים ההלכתיים הקובעים בשאלה זו, נידונה בתוספתא (תמורה פ"א ה"ז):

קרבנות צבור 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 צבור 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.

מדברי התוספתא עולה כי הקריטריון הקובע לעניין דחיית שבת וטומאה הוא השאלה האם לקרבן יש זמן קבוע. זמנם של לרוב קרבנות הציבור קבוע ועל כן הם דוחים שבת וטומאה. פסח מוגדר כאן כקרבן יחיד, אף על פי שיש לו זמן קבוע. לעומת זאת, לדעת הלל שהקיש בין קרבן פסח לקרבן התמיד, פסח הוא קרבן ציבור.

הדעות השונות באשר לקרבן פסח, אם הוא קרבן יחיד או קרבן ציבור, נובעות מהעובדה שלקרבן פסח יש מעמד ייחודי. הרמב"ם בהקדמתו לסדר קודשים (עמ' ט במהד' הר"י קאפח), מסווג את הקרבנות, וכותב:

קרבן יחיד כעין קרבן ציבור, והוא קרבן פסח שישחט כל אדם ביום ארבעה עשר בניסן.

קרבן פסח שונה מקרבן ציבור רגיל. קרבן ציבור מוקרב על ידי הכהן בשם הכלל, ואילו בקרבן פסח כל חבורה מביאה קרבן פסח לעצמה. יתר על כן, אפילו יחיד יכול להביא קרבן פסח אם מסוגל הוא לאכול את כולו בעצמו (פסחים צא.). עצם העובדה שקרבן פסח מיועד לשם אכילה מדמה אותו לקרבן יחיד, שהרי שאר קרבנות הציבור אינם מיועדים לאכילה. עם זאת, יש בקרבן פסח מרכיב ציבורי בכך שכל עם ישראל עושים זאת באותו זמן. כמו כן, לגבי קרבן פסח שייך דין 'טומאה דחוייה בציבור' אשר

נאמר לגבי קרבנות ציבור. בשעת שחיטתו של הפסח היו תוקעים ומריעים ותוקעים (פסחים סד.), כמו בקרבנות ציבור אחרים.⁵

עומק העניין הוא שקרבן פסח הוא ביטוי למעבר של עם ישראל מפרטים לאומה. בליל יציאת מצרים הפכה משפחת יעקב ממשפחה שתחילתה בשבעים נפש שירדו מצרימה לאומה המונה שישים ריבוא. עניין זה מוסבר בדברי הרא"ה קוק:

הופעת הקדושה המקשרת את הכח הלאומי הכללי של כנסת ישראל להיות כאיש אחד ממש, עד שקרבן היחיד של כל אחד נחשב כקרבן ציבור זהו הענין המתגלה בפסח. ...הכלל כולו מתאחד בזה, לא התאגדות חברתית מקובצה מאישים בודדים, שעל ידי המגע המשא ומתן היומי הם מתאחדים יחד לחטיבה אחת, אלא התגלות יחוד עליון שהכללות של האומה שמתאחדת על ידי קדושת הפסח, נעשתה לאישיות יחידה ממש (עולת ראייה א, עמ' קעח-קעט).

לא אמצעי חברתי כלכלי או אחר מחבר בין הפרטים והופכם לישות אחת, אלא חיבור אלוקי שהופך את הפרטים לציבור, לאומה. ההתבוננות על הכלל היא כעל כאיבר אחד. אף על פי כן, בקרבן פסח מבליטים את היחידים, שבצירופם מתקיים הכלל, ומחברים כל אחד מהפרטים לאומה. היחיד מקבל מעמד ומשקל כמו ציבור. קרבן פסח הוא מיוחד, ועל כן דוקא בו היה מקום להתלבט אם דוחה את השבת או לא, שהרי מחד קבוע לו זמן אך מאידך הוא איננו תואם להגדרות הרגילות של קרבן ציבור רגיל, שהרי יחידים מתמנים לקרבן, וכך מקריבים אותו.

הדבר בולט גם בהבדל שבין פסח מצרים לפסח בשנה השנייה במדבר; פסח מצרים היה ביום חול – ביום חמישי, אם כי לקיחת הקרבן הייתה בשבת (שבת פז: ותוד"ה ואותו), ואילו פסח בשנה השנייה במדבר היה בשבת (שבת שם). בפסח מצרים כל אחד שחט את הקרבן בביתו, ואילו בשנה השנייה הביאו את קרבן הפסח למשכן, ושם שחטו אותו. הבדלים הללו מבטאים את המעבר מהפסח הראשון במצרים לפני קבלת התורה והיותנו אומה, לבין הפסח בשנה השנייה במדבר לאחר מתן תורה ולאחר היותנו אומה.

5 כדברי התוספות ר"ד שם: "שגם הפסח קרבן ציבור הוא וטעון תקיעה".

ד. הציבור בשלהי הבית השני

במה התחבטו בני בתירא? לסוגיה זו ישנם הסברים רבים.⁶ אנו נלך בעניין זה בדרכו של הרב יצחק אלחנן ספקטור (שו"ת באר יצחק, חלק א סימן יד, ב). לפי הסברו, לבני בתירא היה ברור שקרבן פסח שזמנו קבוע בי"ד בניסן, דוחה את השבת. הם גם קבלו את העיקרון שלפיו קרבן פסח הוא קרבן יחיד מעין קרבן ציבור. השאלה שבה הם התלבטו היא האם לציבור שחי אז בארץ ישראל יש גדר הלכתי של ציבור. הספק התעורר מפני שבזמן הבית השני רוב עם ישראל נשאר בבבל ורק מעט עלו לארץ. בספר עזרא (ב', סד), נאמר שמספר העולים לארץ בתחילת בית שני עמד על קרוב לחמישים אלף איש, שזוהי כמות קטנה מאוד. ייתכן שבמשך השנים גדל מספר זה,⁷ אך נראה שבכל אופן רוב עם ישראל לא היו אז בארץ. ומאחר והעניין המיוחד של קרבן פסח הוא להבליט את המימד הציבורי שבקרבן באופן שונה ומיוחד, כשהרוב לא בארץ, היה מקום לחשוב שבכל זאת לא יהיה דינו של הקרבן כקרבן ציבור. על כך השיב הלל שיושבי ארץ ישראל הם הנקראים ציבור, גם אם מספרם קטן ומועט, ולפיכך דין קרבן פסח הוא כמו של כל קרבן ציבור אחר, ועל כן דוחה שבת.

לפי הסברו של הרב יצחק אלחנן, הבסיס לדברי הלל נמצא בגמ' בהוריות ג.. שם נאמר שיושבי הארץ הם הנקראים קהל, לעניין פר העלם דבר של ציבור. הגרעין

6 סוגית בני בתירא העסיקה את האחרונים, ונאמרו מספר הסברים במה התחבטו בני בתירא, ומה השיבם הלל. בסיכומם ראה: הרב יוסף בן ארזה, יוסף דעת, פסחים סו., חוברת קכ, עמ' 7-8. על המקורות שהוא מציין שם יש להוסיף עוד: בני יששכר, חודש ניסן, מאמר ד, דרוש יג; הרב מרדכי פוגלמן, שו"ת בית מרדכי, עמ' רח-ריא; הרב מנחם מנדל כשר, תורה שלמה, חלק יג, עמ' קצו-קצט; ודומה לו הרב יצחק וייס, שו"ת מנחת יצחק, ח, לח, ושם י, לח; הרב שלמה גורן, "ערב פסח שחל להיות בשבת", תורת השבת והמועד, עמ' 155-167. המכנה המשותף של ההסברים השונים הוא שהם מעלים ספקות שונות בהלכות פסח שחל בשבת, אך לא בולט הקשר בין ההלכות הללו לדו-שיח שבין הלל לבני בתירא, וכן הקשר של ההלכות הנוספות שדרש הלל באותו יום, לבין סוגית שחיטת פסח שחל בשבת.

7 באשר לשאלה האם היה שינוי במספר היהודים בארץ מהלך בית שני, ראה במאמר: "מדינת ישראל וחיוב המצוות התלויות בארץ מהתורה", בתוך ספרי 'מלכות יהודה וישראל', עמ' 390-388.

המרכזי של עם ישראל הם יושבי ארץ ישראל, ולא יושבי חו"ל. הם הקרויים 'ציבור'⁸ ועל כן גם קרבן פסח יהיה קרבן ציבור.

אך עדיין לא ברור מה גרם לכך שהשאלה האם יושבי הארץ הם ציבור התעוררה רק בשלהי תקופת הבית השני. לכאורה, היה מקום לבירור זה כבר בתחילת הבית השני! אלא נראה להוסיף שהדבר שעורר את הדיון הוא המצב הרוחני הקשה שהיה בארץ התקופה זו. בגמ' (קידושין סו.) מסופר שינאי המלך הרג את החכמים שבדורו "והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה". הורדוס אף הוא "קטלינהו לכולהו רבנן" והשאיר את בבא בן בוטא, וגם לו ניקר את עינו (בבא בתרא ג:). בעלי התוס' שם (ד"ה קטלינהו) מעירים על מעשיו של הורדוס:

לאו דוקא לכולהו, דהא הווי בני בתירא שהיו נשיאים כשעלה הלל מבל כדאמרינן בפסחים, והלל היה בפני הבית מאה שנה כדאמרינן בפרק קמא דשבת, ומלכות הורדוס היה בפני הבית ק"ג שנה כדאמרינן בפרק קמא דע"ז.

במצב רוחני מדולדל ביותר, שבו בארץ ישראל בקושי קיימת הנהגה רוחנית, היה מקום לחשוב שאולי אין כל משמעות לציבור היושב בארץ. ועל כך השיב הלל שהציבור שבארץ גם אם הוא קטן ומועט, גם אם הוא ללא הנהגה רוחנית ראויה, הוא הגרעין הציבורי של האומה.

כשנתעלמה ההלכה מבני בתירא אם קרבן פסח דוחה שבת, הם התענינו באופן כללי האם יש מי שיודע תשובה לשאלתם. אך כשנתעלמה ההלכה מהלל מה יעשה מי ששכח להביא סכין, השיב להם שהתשובה תבוא מהעם, מהציבור, – "הניחו להם רוח הקדש עליהם. אם אין נביאין הן בני נביאין הן. מה עשו ישראל באותה שעה?...?" (ירושלמי שם). הלל נותן אמון בכוחו של הציבור אף זה המדולדל והקטן. יש בהם רוח הקודש, בני נביאים הם. וכך באמת היה.

לא רק זאת; הלל גם לימד שכוחו של מנהיג הוא מהעם. כשהעם הביאו את סכיניהם בקרני הגדי או בגיזת הטלה נאמר: "ראה מעשה ונזכר הלכה, ואמר: כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון". שמעיה ואבטליון הורו כך מפני שכיוונו לליבו ורוחו

⁸ עיקרו של קרבן פסח הוא בעת שעם ישראל נמצא בארץ. בזמן שעם ישראל היה במדבר הם הקריבו קרבן פסח רק פעם אחת בשנה השנייה לצאתם ממצרים. התוספות (קידושין לז: ד"ה הואיל) שואל מדוע לא הקריבו גם בשנים האחרות, ומשיב: "שכל מקום שנאמר ביאה אינו אלא אחר ירושה ושיבה, ובפסח נאמר ביאה". הפסח בשנה השנייה, ופסח גלגל לפני הכיבוש והירושה היה על פי הדיבור. וכעין זה ראה גם בדברי הרמב"ן על התורה (במדבר ט', א).

של העם, ודבריהם מותאמים להנהגה הטבעית הבריאה של העם, שמוצא את הדרך הנאותה לפתור בעיה, שהיא כמובן איננה מהותית לעצם שחיטת הקרבן.

ה. 'והיה הלל דורש בהלכות הפסח'

בירושלמי שם נאמר: "ולמה נתעלמה הלכה מהן? כדי ליתן גדולה להלל". מה המשמעות של התעלמות ההלכה? והאמנם המגמה היא לתת גדולה אישית להלל?

"נתעלמה הלכה" משמעותה שהדבר מכוון. כשהלכה נעלמת, היא מעוררת מאמץ ועניין עמוק ומשמעותי, לברר ולמצוא את התשובה הנכונה. אצל הלל מדובר על הלכה עקרונית ושורשית, המסבירה את ייעודם של עם ישראל היושב בארץ ישראל.

על הלל נאמר: "בתחילה כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל וייסדה, חזרה ונשתכחה, עלה הלל הבבלי וייסדה" (סוכה כ.).⁹ מה נשכח בתורה מישראל, ומה פשר ההקבלה שבין הלל בשלהי הבית השני, לעזרא בתחילת הבית השני? אצל עזרא והלל מדובר על ייסוד, על חידוש של משהו עקרוני. עזרא עלה ארצה לאחר שהסתיים בניין הבית השני, ועם עלייתו הוא הגדיר מחדש שמרכז העם היהודי אלו הם היושבים בארץ. היושבים בחו"ל, גם אם הם הרוב, נחשבים כיחידים. הציבור, הקהל, הגרעין הקשה והלב של עם ישראל, הם יושבי הארץ. זהו אמנם ציבור קטן מבחינה כמותית, אך מאז הם החלו גם לנהוג במצוות השייכות למבנה הציבורי-חברתי: "עד דסליק (=שעלה) עזרא וקידש ארץ ישראל, לא מנו שמיטין ויובלות" (רש"י ערכין יג.). אלא שמימי עזרא עבר עם ישראל תהפוכות רבות, ובזמנו של הלל, כמאה שנה לפני החרבן, יש צורך להתמודד עם שאלות חדשות ישנות, וביניהן השאלה האם יושבי הארץ, המעטים יחסית, הם ציבור. ייתכן שעלתה גם שאלה האם בכלל קיים מושג של ציבור, או שמא עבודת ה' גם בארץ היא אישית בלבד, וחסרת מימד ציבורי. הלל העולה מבבל, מחדש שוב שיושבי הארץ הם הציבור, ויש משמעות לציבוריות שלהם. הביטוי המעשי לכך הוא שקרבן פסח דוחה שבת. פסח הוא המועד שבו מפרטים נהיינו לציבור, ודרך ההלכות שבחג מתחדד ומתלבן היסוד הציבורי. לעיתים נעלמת הלכה, ויש צורך לבררה וללבנה מחדש.

9 רש"י (ד"ה כשנשתכחה תורה) שם מבאר: "לא נשתכחה כולה קאמר, אלא הלכות שכוחות מבני בתירא שהיו ראשי ארץ ישראל, כדאמרינן בפסחים באלו דברים". גם בשעת מותו של הלל הספידוהו: "הוי חסיד, הוי עניו, תלמידו של עזרא" (סוטה מח:).

הלל מיישם את העיקרון הזה גם בהלכות אחרות. הירושלמי בפסחים (שם) אומר שלאחר שמינו את הלל לנשיא הוא לימד שלושה דינים נוספים מדרשה. דרשה אחת היא בהלכות נגעים, והיא איננה קשורה להלכות פסח, ושתיים אחרות הן בהלכות פסח. נקשור את שתי ההלכות הנוספות שהלל דרש בעניני פסח, גם הן כמכוונות לאותו עיקרון המלמד על הציבוריות של העם היושב בארץ ועל כך שקרבנות הציבור שלהם דוחים שבת.

הדרשה ראשונה היא:

כתוב אחד אומר: 'זבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר', וכתוב אחד אומר: 'מן הכבשים ומן העזים תקחו' – הא כיצד?¹⁰ צאן לפסח, בקר לחגיגה.

חידושו של הלל בדרשה זו הוא שהפסוק שלפיו יש להביא את הפסח מהבקר עוסק בקרבן חגיגה הבא עם הפסח. על פי ברייתא המובאת בגמרא, ניתן להבין שכוונת הלל הייתה ללמד שכפי שהפסח דוחה את השבת כך גם קרבן חגיגה ידחה את השבת, שכן שנינו בגמרא (פסחים ע:):

תניא: יהודה בן דורתאי פירש הוא ודורתאי בנו והלך וישב לו בדרום. אמר: אם יבוא אליהו ויאמר להם לישראל: מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת, מה הן אומרים לו? תמהני על שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון שהן חכמים גדולים ודרשנין גדולים, ולא אמרו להן לישראל: חגיגה דוחה את השבת. אמר רב: מאי טעמא דבן דורתאי? דכתיב: 'זבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר'. והלא אין פסח אלא מן הכבשים ומן העזים! אלא: צאן – זה פסח, בקר – זו חגיגה, ואמר רחמנא: 'זבחת פסח'.

דרשת הפסוקים על פי דברי רב, היא אותה דרשה המופיעה בירושלמי, אותה דרש הלל לפני שמעיה ואבטליון והם הסכימו לדבריו. לפי זה נראה כי המסר המרכזי בדרשתו של הלל היא שהחגיגה הבאה עם הפסח דינה כקרבן ציבור ולפיכך היא דוחה את השבת.

דרשה נוספת דרש הלל:

'ששת ימים תאכל מצות', 'שבעת ימים מצות תאכלו' – ששה מן החדש, ושבעה מן הישן.

10 גם המשנה (מנחות ז', ו) מציינת את הקושי שבפסוק זה ולומדת מהפסוק הלכה אחרת.

ניתן לאכול מצה מתבואה ישנה במשך שבעה ימים, ומתבואה חדשה שישה ימים. דרשה זו מובאת אחר כך על ידי רבי שמעון בן אלעזר, במסגרת ההוכחות נגד הצדוקים שטענו ש'ממחרת השבת' האמור בקרבן העומר (ויקרא כ"ג, יא), הוא ממחרת שבת בראשית, ולא למחרת חג הפסח בט"ז בניסן, משום שהם לא קיבלו שקצירת העומר והקרבתו דוחה שבת (מנחות סו.). כשחג ראשון של פסח, ט"ו בניסן, חל ביום ששי, אזי קצירת העומר והקרבתו הם בשבת, ואז ניתן כמו בכל שנה לאכול ששה ימים מהתבואה החדשה, מיום שני של פסח עד היום השביעי. המסר המרכזי הוא שקרבן העומר הוא קרבן ציבור, ואם ט"ז בניסן חל בשבת, קצירת העומר וההקרבה דוחות שבת.

הרא"ה קוק קושר בין מחלוקת החכמים עם הצדוקים על זמן קצירת העומר והקרבתו, שלטענתם אינו דוחה שבת, לבין טענת הצדוקים שאדם יחיד יכול אף הוא להתנדב ולהביא קרבן תמיד שהוא ביסודו קרבן ציבור (מנחות סה.). וכך הוא כותב:

כיצד יכולה עבודת ה' היותר מסתורית... להיות יסוד ציבורי? ככה היתה הטענה הצדוקית, עבודת הקדש ודוקא היותר כללית והיותר יסודית שלה, צריכה להיות לפי דעתם להיות דבר פרטי יחיד מתנדב ומביא תמיד, אבל נצח ישראל וינצח – ואיתו תמיד, כי אמנם לא פרטי הוא התוכן של עבודת הקדש בישראל, כי אם דבר ציבורי וכללי ודבר העומד ברום חיי הלאום ומחיה את הלאום כולו... והלאה אנו צועדים, בנין הארץ, היסוד הראשי, החקלאות, הלא הוא אצל כל העמים רק גורם כלכלי חיוני פשוט, אבל העם אשר הנושא שלו כולו הוא קדש קדשים וארצו, ושפתו, וכל ערכיו כולם קדש הם, כי הוא כולו ממלא את ביטוי הקדש של כל האנושיות וכל היקום כולו... הרי גם חקלאותו כולה היא ספוגת קדש, והקדש הזה שביסוד החקלאי מובלט הוא ע"י זה שחגיגת ראשית הקציר, העומר, עולה היא למדרגת עבודת הקדש היותר עליונה, והקרבן המקודש עימו הוא קרבן ציבור שדוחה את השבת.

(מאמרי הראיה עמ' 179-180)

במקום אחר (משפט כהן סי' קכד) הרחיב הרא"ה קוק בעיקר במה שקשור לטענת הצדוקים שיחיד יכול להתנדב קרבן תמיד:

בדבר פרצת הצדוקים בענין ממחרת השבת לפרש דוקא שבת בראשית שלא כקבלת חז"ל האמיתית, דקאי על יום טוב ראשון של פסח. ואנכי בארתי ענין זה בקשר של שתי הפרצות שלהם, שהן בקדושת תורה שבע"פ, שהיא עיקר הברית שכרת הקב"ה עם ישראל בשבילה, כגיטין ס' ע"ב. ... ומה שרצו הצדוקים, שיחיד יהי מתנדב ומביא תמיד, בא מפני שלא הודו שיש בכללות כנסת ישראל קדושה מיוחדת, מה שלא נמצא בכל עם ולשון, שכל אומה עיקר הקיבוץ שלה הוא כדי להיטיב להיחידים הפרטיים,

אבל הכלל מצד עצמו אין לו מציאות עצמית, ונמצא שערך הצבור כלפי אוה"ע הוא בבחינת שותפים, ואצל השותפים בודאי העיקר הוא חלקו של כל יחיד שבשותפות הכללית לגבי אותו היחיד. אבל באמת לגבי ישראל ציבור ושותפין הם שני מושגים. כדמשמע מסוגיא וממשנה דתמורה י"ג א' אין הציבור והשותפין עושין תמורה, מפני שיש בציבור של ישראל קדושה ומציאות כללית, שאינה נערכת כלל כלפי החלק של כל פרט, והיא עומדת למעלה מגדרי חלוקה, ובשביל כך קרבנות ציבור צריכין להיות משל ציבור דוקא, שזהו ענין הקדושה של הכלל כולו.

כאמור, דרשתו של הלל מהפסוקים היא שקצירת העומר דוחה שבת, בשל היותו במעלה של קרבן ציבור. הלל מבסס ומלמד שקרבן ציבור דוחה שבת, והביטוי המעשי הוא שקרבן פסח, החגיגה הבאה עם הפסח וקרבן העומר, דוחים שבת. פסח הוא החג שבו מפרטים נהיינו ציבור, ודרך ההלכות שבחג, קרבן הפסח וקרבן העומר, מתחדד ומתלבן היסוד הציבורי של עם ישראל היושב בארץ ישראל.