

חבורת לימוד

מנחת חינוך

מצווה ה - שחיטת הפסח

נתנאל אוירבך

## תוכן עניינים

5.....	א. מניין המצוות.....
9.....	ב. הפרשת הקורבן .....
9.....	ג. גדר מצוות שחיטה (אות א).....
10.....	ד. ביקור הקורבן (אות ב).....
10.....	1. ביקור בקורבן פסח.....
12.....	2. גדר ביקור בקורבנות.....
20.....	ה. הצטרפות לחבורה (אות ג) .....
20.....	1. גדר 'מינוי' לחבורה .....
25.....	2. מינוי לאחר הקדשה .....
27.....	3. שחיטת הפסח על היחיד .....
30.....	ו. חבורה של קטנים (אות ד).....
30.....	1. מקור הדין .....
31.....	2. דעת הרמב"ם.....
33.....	3. עבר ושחט על חבורת קטנים .....
34.....	ז. צירוף קטן לחבורה (אות ד-ה).....
34.....	1. 'שה לבית אבות לאו דאורייתא' .....
36.....	2. גדר הדין .....
40.....	3. דעת הרמב"ם: קטן שהגדיל בין שני פסחים .....
44.....	ח. היחס בין קורבן תמיד לקורבן פסח (אות ו) .....
44.....	1. זמן קורבן התמיד .....
46.....	2. קורבן תמיד קודם לקורבן פסח.....
52.....	3. הצורך בלימוד להקדמת התמיד .....
56.....	4. הקדימו שחיטת פסח לתמיד.....
59.....	5. הקדמת התמיד לפסח שני .....

- ט. שחיטה בשלוש כתות (אות ח) 60.....
1. מקור הדין 60.....
2. הצגת הסוגיה 62.....
3. כשיש חמישים; מהות הכת 63.....
4. כשאין חמישים 64.....
5. אמירת דבר שבקדושה 66.....
- י. קורבן פסח בשבת (אות ט) 67.....
1. תליית הקורבן במקלות 67.....
2. הפשטת העור 69.....
- יא. הלל ותקיעת חצוצרות (אות י) 73.....
1. מקור הדין ותוקף החיוב 74.....
2. מי אמר את ההלל? 75.....
3. תקיעת החצוצרות 85.....
- יב. חיוב אישה בקורבן פסח (אות יא) 87.....
- יג. חיוב עבד כנעני בקורבן פסח (אות יא) 91.....
1. מקור החיוב: אישה 91.....
2. 'שה לבית' 93.....
- יד. חיוב חציו עבד וחציו בן חורין (אות יב) 95.....
1. דעת רש"י 96.....
2. דעת הרמב"ם 97.....
- טו. הפטורים מהראייה (אות יג) 100.....
1. התלות בין ראייה לפסח 100.....
2. מי שאין לו קרקע 103.....
3. חיוב בני חוץ-לארץ בקורבן פסח 109.....

112.....	4. דרך רחוקה.....
119.....	טז. שלא לשמה (אות יז).....
119.....	1. פסח וקודשים.....
120.....	2. השוחט לשם חולין - בין פסח לקודשים.....
123.....	יז. בל תאחר (אות יח).....
125.....	יח. קורבן חגיגה (אות יט).....
125.....	1. מטרת הקרבת קורבן חגיגה.....
139.....	2. זמן הקרבת קורבן חגיגה.....
142.....	יט. קורבן פסח למתגייר (אות כ).....
142.....	1. טבילת גר בערב פסח.....
143.....	2. התגייר ז' ימים קודם פסח.....
151.....	כ. שליחות בקודשים וקורבן פסח (אות כב).....
151.....	1. שליחות בשחיטת קודשים.....
157.....	2. שליחות בשחיטת קורבן פסח.....
162.....	כא. הוצאת ממון על קורבן פסח (אות כג).....
162.....	1. הקדמה.....
163.....	2. הוצאה כלכלית על קורבן פסח.....
165.....	כב. הקרבת קורבן פסח בזמן הזה.....
166.....	1. עדויות על הקרבת פסח לאחר החורבן.....
167.....	2. הביסוס: 'מקריבים אע"פ שאין בית'.....
169.....	3. הקשיים בהקרבת קורבנות והיחס לקורבן פסח.....
173.....	4. החרגת קורבן פסח להקרבתו בזמן הזה.....
174.....	5. בקשת רשות השלטון.....
175.....	6. שהות או יציאה מירושלים בערב פסח.....

## א. מניין המצוות

**החינוך** (מצווה ה) קרא למצווה זו 'מצוות שחיתת הפסח', והמשיך בתיאור המצווה: "לשחוט ביום ארבעה עשר בניסן בין הערביים".

וקשה, הלא בקורבנות אחרים מצינו ניסוחים שאינם מתמקדים בשחיטה, כגון: "לעשות העולה כמעשה הכתובים על הסדר"<sup>1</sup> ו"להקריב שני כבשים בכל יום עולות"<sup>2</sup>, ומדוע ניתן דגש מיוחד לשחיטה בקורבן פסח?

לפני שנענה על הקושי, יש לציין את מניין המצוות - **החינוך** (מצווה ה-ו) מנה את מצוות שחיתת הפסח ומצוות אכילת הפסח לשתי מצוות נפרדות. בכך הוא הולך בשיטת **הרמב"ם** (ספהמ"צ מצוות עשה נה) שמנה את המצווה לשחוט את הפסח כמצווה אחת: והמצווה הנ"ה היא שציוונו לשחוט שה הפסח ביום ארבעה עשר מניסן, והוא אמרו יתעלה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים.

ומנה (שם מצוות עשה נו) את המצווה לאכול את קורבן הפסח, כמצווה אחרת:

והמצווה הנ"ו היא, שציוונו לאכול כבש הפסח ליל חמישה עשר מניסן... והוא אמרו יתעלה ואכלו את הבשר בלילה הזה עלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו.<sup>3</sup>

הקשה בספר **מעין החכמה**<sup>4</sup> (ג ע"א מדפיו ד"ה זה):

וצריך טעם לפי דעתי, למה יש למנות שחיתת פסח ואכילתו לשתי מצוות אחרי שאנו מצווים על אכילתו אי-אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. ובחטאת נמי כתיב תשחט החטאת וכתיב הכהן המחטא אותה יאכלנו, וכן באשם וכן בשלמים, ואפ"ה לא נחשבו השחיטה והאכילה לשתי מצוות.

אכן, **הרב סעשיה גאון** (מצוות עשה מח) את השחיטה והאכילה למצווה אחת.<sup>5</sup>

כן משתמע מלשון **היראים** (סי' תה):

לעשות הפסח - ציווה הב"ה לישראל שיעשו את הפסח, וכתיב בפרשת בהעלותך ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו. ועשיית הפסח היינו שחיטתו וזריקת דמו והקטרת אימוריו, אבל לא אכילתו דכתיב בי"ד לחודש בין הערביים יעשו אותו במועדו, ואכילתו לא הוי בי"ד אלא בליל ט"ו דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה.

<sup>1</sup> **רמב"ם** (כותרת להלכות מעשה הקורבנות).

<sup>2</sup> **רמב"ם** (כותרות להלכות תמידין ומוספין).

<sup>3</sup> כ"כ **הרמב"ם** (הלי ק"פ, הקדמה).

<sup>4</sup> הרב נח חיים צבי ברלין. הובאה קושייתו ב**מהר"ם שיק** (מצווה ה); **תורת הלוי** (מצווה ה עמ' פו ד"ה והנראה; מצווה ו עמ' קלג ד"ה לאכול).

<sup>5</sup> ראו: **גרי"פ פלא** (שם ריב ע"א).

בפשטות מבואר בדעת הרמב"ם והחינוך, שיש שוני בין כל הקורבנות שעניינים לריצו וכפרה, 'ריח ניחוח אישה לה', ולכן המצווה היא עשיית הקורבן והקרבנות. לעומת קורבן פסח שעניינו הוא אכילה וא"כ המצווה היא השחיטה שהיא מתירה את האכילה.<sup>6</sup> אולם נראה שהדיון תלוי במחלוקות יסודית ביחס שבין קורבן פסח לשאר הקורבנות - האם שחיטת קורבן פסח היא חיוב אישי המוטל על כל יחיד מישראל, או ששחיטת קורבן פסח היא ככל דיני הקורבנות שהשחיטה בהם היא דין מדיני המצווה כהכשר לאכילה או להקרבה?<sup>7</sup>

לדעת הרמב"ם והחינוך, יש להבחין בין קורבן פסח לשאר הקורבנות. בכל הקורבנות, המצווה היא ההקרבה, כאשר פעולת השחיטה מהווה חלק ממעשה ההקרבה. מעשה ההקרבה בקורבנות אלו אינו חיוב המוטל דווקא על הבעלים של הקורבן, שכן כל מטרת ההקרבה היא לשם ריצו וכפרה של הבעלים, וזה יכול להיעשות גם לא על-ידו ממש אלא העיקר שהקורבן יוקרב (תוצאה). בכך, השחיטה בקורבנות אינה חיוב אישי על האדם המביא את הקורבן.

לעומת זאת, בקורבן פסח יש ערך עצמי וחיוב מצווה על האדם לשחוט את הקורבן בעצמו, אלא שהוא יכול לקיים זאת ע"י שלוחו מדין 'שלוחו של אדם כמותו'.

אבחנה זו מצויה בתוספות הרא"ש (קידושין מא ע"ב ד"ה מכאן):

שאר קורבנות לא בעינין 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.<sup>8</sup>

לפיכך העצימו הרמב"ם והחינוך את מצוות שחיטת הפסח כמרכזית, בניגוד ליתר הקורבנות בהם אין השחיטה מוטלת על האדם אלא היא 'הכשר מצווה' ועיקר המצווה שהקורבן יישחט (תוצאה).

זו הסיבה ג"כ שהם מנו את מצוות שחיטת קורבן פסח למצווה עצמית, להורות על כך ששונה שחיטת קורבן פסח מיתר הקורבנות, בכך שהיא מונחת על האדם הפרטי ועליו

<sup>6</sup> פסחים (פ"ז מ"ד): "הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה". להרחבה, ראו להלן סימן כ.

<sup>7</sup> אבחנה זו בין קורבן פסח ליתר הקורבנות מוכרחת מעימות בין שתי סוגיות - בקידושין (מא ע"ב) מבואר שיש דין ייחודי בקורבן פסח שחובת השחיטה מוטלת על הבעלים, והוא יכול לקיים חובה זו ע"י שלוחו: "מנין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים". ואילו במנחות (נט ע"א) מבואר שבכל הקורבנות אין דין חובה אישית על שחיטת הקורבן: "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". מבואר א"כ אבחנה בין קורבן פסח ליתר הקורבנות. אולם, רש"י (קידושין מא ע"ב ד"ה מנלן, השני) ביאר ששאלת הגמרא היא על כל הקורבנות ולא-דווקא דין ייחודי בקורבן פסח, כלשונו: "מנלן דשלוחו של אדם כמותו לשחיטת קודשים", ביאור המעלה קושי מדברי הגמרא במנחות הנ"ל, ואי"ה נעסוק בכך להלן סימן כ.

לקיימה בעצמו או ע"י שלוחו, ובכך השחיטה אינה 'הכשר מצווה' לאכילת הקורבן אלא היא מצווה עצמית וייחודית בפסח.

לעומת יתר הקורבנות, בהם השחיטה מהווה 'הכשר מצווה' לאכילה, שכן אי-אפשר לאכול ללא שחיטה. בכך אין השחיטה אלא תנאי ודין מדיני הקורבן שצריכה להתקיים, ולא דווקא ע"י בעל הקורבן.

לאור זאת יתכן להגדיר את מצוות קורבן פסח כמצווה המוטלת על היחיד, אך מתקיימת בחבורה וציבור, כדברי הרמב"ם (הקדמה לסדר קודשים): "קורבן יחיד כעין קורבן ציבור והוא קורבן פסח ששוחט כל אדם ביום ארבעה עשר בניסן".<sup>9</sup>

ניתן לדייק זאת מהרמב"ם והחינוך שהביאו את מקור הלימוד למצוות שחיטת הפסח מהפסוק "וְשַׁחֲטוּ אֹתוֹ כָּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֲרֵבָיִם",<sup>10</sup> פסוק ממנו למדו חז"ל שיש מצווה אישית על כל אחד מישראל לשחוט הפסח, כמבואר ב**בבלי קידושין** (מא ע"ב):

מנין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים, וכי כל הקהל כולן שוחטין, והלא אינו שוחט אלא אחד. אלא מכאן, ששלוחו של אדם כמותו.

וכתב המקנה (שם ד"ה בגמרא מנין):

דהא דילפינן שליחות משחיטת הפסח, היינו דכיון דאמרה התורה ושחטו אותו כל קהל וגוי הרי הטילה התורה מצוות עשה על כל ישראל שכל אחד חייב לשחוט את הפסח, וכיון דאין שוחט אלא אחד נשמע שליחות בקודשים. הא לאו הכי הוה-אמינא דשחיטה לא בעי שליחות כלל כמו שאר עבודות הנעשים ע"י כהנים. מבואר מדבריו שמצוות שחיטת פסח היא מצווה המוטלת על האדם הפרטי, וחיידה התורה בדבריה שיכולה המצווה להתקיים על-ידו באמצעות שליח, מדין 'שלוחו של אדם כמותו'.<sup>11</sup>

א"כ, דייקו הרמב"ם והחינוך שהמקור למצוות שחיטת פסח מהפסוק ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל,<sup>12</sup> פסוק ממנו נלמד שהמצווה מוטלת על כל יחיד ויחיד.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> כן מבואר ב**תוספתא** (תמורה פ"א הי"ז) לגבי דחיית קורבן פסח את השבת והטומאה, שאם הוא קורבן ציבור הוא דוחה, ומ"מ אמר שם רבי יעקב: "מצינו... הפסח שהן קורבנות יחיד ודוחין את השבת ואת הטומאה" (השוו למשנה **תמורה** (פ"ב מ"א) שם לא הוזכר פסח, אך **ביומא** (נ ע"א) כן הוזכר קורבן פסח וכדברי התוספתא); **תוספות** (יומא ו ע"ב ד"ה אמר).

<sup>10</sup> **שמות** (יב, ו).

<sup>11</sup> בדין שחיטת פסח ללא שליחות, יתבאר להלן במנחת חינוך אות כב, ובדברינו סימן כ.

<sup>12</sup> ראו כע"ז **פתי מנחה** (מצווה ה אות ב).

ביטוי נוסף לכך ניתן לראות מדברי **שו"ת בית הלוי** (ח"א סימן ב אות ז)<sup>13</sup> שכתב להבחין בין אכילת קורבן פסח לאכילת יתר הקורבנות:

שוב מצאתי בספר דורש לציון שחקר במצוות אכילת קודשים אי בעי כזית... ולדידי נראה ברור דלא בעי כזית. והחילוק שיש בין מצוות אכילת קודשים למצוות אכילת פסח דבעי דווקא כזית נראה פשוט - דבפסח ומצה הוי החיוב על האדם שהוא מחוייב לאכול פסח, ומשו"ה אם אכל פחות מכזית לא שמיה אכילה והוי כלא אכל פסח. אבל מצוות אכילת קודשים הא לא הוי המצווה כלל על אדם מיוחד, דהא לא הוי חיובא אקרקפתא דגברא, רק המצווה דבשר קודשים יהיו נאכלין, ומי שיש לו בשר קודש הרשות בידו ליתנו לאחר לאכלו וג"כ מקויים מצווה זו, וא"כ הרי גם באכל כל אחד פחות מכזית מ"מ הא הקודשים נתאכלו.

לאור אבחנה זו הוא מיישב את קושיית מעיין החכמה על הרמב"ם והחינוך שמנו את מצוות שחיטת הפסח ואכילתו לשתי מצוות:

ובחילוק זה מיושב לנו דברי הרמב"ם במניין המצוות דבקורבן פסח מנה שחיטתו ואכילתו לשתי מצוות ובחטאת מנה הכל במצווה אחת. והקשה במעייני החכמה, דמה בין זה לזה. ובדברינו יובן היטב, דבכל הקורבנות לא הוי המצווה רק שיהיה הקורבן נאכל ולא על האדם, ומשו"ה הוי אכילתו פרט אחד ממצוות שבאותו קורבן, וכמו הקטרת אימורין דאינו נחשב למצווה אחרת בפני עצמו. אבל בפסח הוי החיוב על האדם ולא שייך כלל לעשיית הקורבן, ומשו"ה הוי ב' מצוות. ומשו"ה בכל הקורבנות לא בעינן כזית והראיה מהא דהגיעני כפול הוי ראייה נכונה.

נמצא א"כ שמצוות שחיטת הפסח ואכילתו שונות באופיין משחיטת ואכילת יתר הקורבנות, בכך שהשחיטה והאכילה מוטלת על כל יחיד ויחיד, כאשר השחיטה יכולה להתקיים ע"י שלוחו והאכילה על-ידו.

לעומת זאת, היראים הביא פסוק שונה כמקור למצוות שחיטת הפסח: **וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ**<sup>14</sup>. לדבריו ניתן לומר, שהשחיטה היא דין מדיני הקורבנות ואינה מהווה דין ייחודי בפסח. וזו ליבת קושיית מעיין החכמה הנ"ל, ששחיטת קורבן פסח אינה אלא 'הכשר מצווה', ככל דיני הקורבנות ואין יתרון עצמי לשחיטת קורבן פסח.

<sup>13</sup> כע"ז כ"כ **שו"ת בית הלוי** (ח"ג סי' נא אות ג).  
<sup>14</sup> **במדבר** (ט, ב).



## ב. הפרשת הקורבן

כתב החינוך (מצווה ה):

ועניין המצווה הוא, שמתקבצין אנשים מישראל לחבורות, ולקוחין מן השוק או מביתם גדי אחד או שה, תמים זכר בן שנה ושוחטין אותו.

**הרב מרדכי גיפטר** (פתי מנחה, מצווה ה אות א) דייק מלשון זו של החינוך, שחלק מקיום מצוות שחיטת הפסח הוא ההפרשה ולקיתת השה.

וביאר, שהפרשת השה לקורבן אינה מהווה 'הכשר מצווה' אלא חלק מהמעשה מצווה ממש: "דאף דההפרשה היא רק הכשר למצוות קורבן פסח, כיוון דמְפָרֵש קרא לזה ההכשר יש לזה תורת מצווה בעצם". הוא מוסיף, שהפרשת השה לקורבן פסח אינה 'הכשר מצווה' כבניין הסוכה או הכנת המצה שאינם חלק מעצם המצווה, וזאת משום שהכשר זה מפורש הוא בתורה הרי הוא חלק מהמצווה עצמה.

בזה מובן מה שדקדק החינוך ז"ל שעניין המצווה שיקחו וישחטו, ולא כתב שהמצווה לשחוט קורבן פסח לחבורה, אשר ידענו מזה שצריך להפריש כמו בכל הקורבנות, אלא שהקיתת עצמה מעניין גוף המצווה.

## ג. גדר מצוות שחיטה (אות א)

כתב החינוך (מצווה ה):

מצוות שחיטת הפסח, לשחוט ביום ארבעה עשר בניסן בין הערביים, שה תמים זכר בן שנה, או גדי, בבית הבחירה. וזה נקרא קורבן הפסח.

**המנחת חינוך** (אות א) העיר שאין גדר המצווה רק השחיטה אלא היא כוללת את כל עבודות הקורבן שנכללות בכלל המצווה: "לאו דווקא השחיטה, אלא היינו הקרבה עד זריקת הדם, ואי לא נזרק הדם כהלכתו לא קיים העשה".

כדבריו מבואר ב**יראים** (סימן תה) שמצוות שחיטת הפסח כוללת את כל עבודות הקורבן: לעשות הפסח - ציווה הב"ה לישראל שיעשו את הפסח... ועשיית הפסח היינו שחיטתו וזריקת דמו והקטרת אימוריו.

ברם, יש להעיר על דברי המנחת חינוך וההשוואה שערכנו בינו לבין היראים - החינוך למד את מקור המצווה מהפסוק 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל', שם נאמר שרק שחיטה היא גוף המצווה ולא יתר העבודות שהן מדיני המצווה ככל יתר הקורבנות. ואילו היראים למד את מקור המצווה מפסוק 'ויעשו בני ישראל את הפסח', לשון עשייה המורה על הרחבה של העבודות הכלולות במצווה זו.

ואכן, **בתורת הלוי** (מצווה ה אות א ד"ה לשחוט) כתב אחרת בביאור החינוך, ולדבריו רק השחיטה מהווה מצווה ולא יתר העבודות שהן תנאי ודין בדיני הקורבנות<sup>15</sup>:

ונראה דרבינו דקדק בלשונו והביא לשון הפסוק ושחטו אותו וכי דמורה דהמצווה היא רק השחיטה, ואילו שאר הדינים, זריקה, זה רק דיני המצווה ותנאי בעצם הקורבן, דאם לא נזרק הדם כהלכתו הקורבן פסול וממילא לא קיים המצווה. אבל אין זה דין מיוחד במצוות שחיטת פסח, אלא שזהו דין ככל הקורבנות דזהו סדר ודיני ההקרבה, דאם לא נעשה כהלכתו פסול, ועצם המצווה היא רק השחיטה, ואילו הזריקה אינו אלא דין בהקרבת הקורבן כשאר קורבנות שאין שום מצווה בשחיטתו.

## ד. ביקור הקורבן (אות ב)

אחד הדינים שלפני הקרבת קורבנות הוא ביקור הקורבן, דין שמקורו בהלכות קורבן פסח הנאמר במצריים שיש להשהות את הקורבן לפני הקרבתו למשך ארבעה ימים. ויש לשאול, כיצד ניתן ללמוד ביקור בקורבנות מביקור פסח מצריים, הלא פסח מצריים שונה בכמה דינים מפסח דורות, א"כ יתכן והביקור נדרש דווקא בפסח מצריים ולא בפסח דורות.

זאת ועוד יש לשאול שאלה עקרונית, מה גדר דין ביקור בקורבנות - האם מדובר על בדיקת מומים, או שמא מכיון שיש חזקת כשרות על הבהמה שאין בה מום כל עוד לא מוכח אחרת אזי השחיטת הקורבן למשך ארבעה ימים אינה למטרת בדיקת מומים אלא נושאת רעיון שונה.

## 1. ביקור בקורבן פסח

**בבבלי מנחות** (מט ע"ב) נלמד דין ביקור בקורבן התמיד מדין ביקור בקורבן פסח: בן בג בג אומר: מנין לתמיד שטעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה? תלמוד לומר: תשמרו להקריב לי במועדו, ולהלן הוא אומר: והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום, מה להלן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה, אף כאן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה.

דברים אלו מוזכרים רק שני קורבנות הדורשים ביקור, קורבן פסח וקורבן התמיד בהם נאמר לשון 'שימור'<sup>16</sup>, אך יתר הקורבנות אינם צריכים ביקור, כדברי רש"י (שם ד"ה לעולם): "לתמידין הוא דבעינן ביקור ארבעה ימים, אבל מוספין לא".

<sup>15</sup> כ"כ פתי מנחה (מצווה ה אות ב).

<sup>16</sup> אולם, ראו: **רמב"ם** (פיהמ"ש ערכין פ"ב מ"ה): "לפי שנאמר בפסח במועדו ונאמר בתמיד תשמרו להקריב לי במועדו". נראה שלמד מהמילה 'במועדו', וכ"כ **רע"ב** (שם ד"ה אין). ותמה על דבריהם **תיו"ט**

זאת ועוד, המקור לצורך בביקור בקורבן התמיד הוא מקורבן פסח מצריים שם היה ציווי על שהייתו למשך ארבעה ימים מלקיחתו.  
לאור זאת יתכן, שקורבן פסח דורות אינו צריך ביקור, כדברי הרשב"א (שם ד"ה שמירה)<sup>17</sup>:

ונראה לי, דאית להו דתשמרו לא קאי כי אם אתמיד דסמיך משום דלא מצינ למימר דאכולהו קאי, דהא איכא פסח דכתיב בסיום הפרשה ובפסח לא בעינ ביקור שהרי קורבן של יחיד הוא, אע"ג דאתי מיניה והרי לא מצינ קורבן יחיד שיהא טעון ביקור, ומדלא מצינ למימר דאכולהו קאי דהא איכא פסח דלא קאי ליה א"כ אית לן למימר דדווקא אתמיד הסמוך לו קאי ולא לאינך.  
מבואר מדברי הרשב"א, שהתנאי לדין ביקור בקורבנות הוא היותו של הקורבן קורבן ציבור, אך אם הוא מוגדר כקורבן יחיד, כדוגמת פסח דורות, אין בו דין ביקור.  
בביאור דבריו כתב הרב יוסף שלמה כהנמן (קובץ אהל מרדכי, עמ' קפז) שיש להבחין בין קורבן פסח מצריים שהיה קורבן ציבור<sup>18</sup> לבין קורבן פסח דורות שהוא קורבן יחיד ורק בא בציבור ('בכינופיא'):

ואשר לפי"ז מבוארים דברי הרשב"א היטב, דבאמת חלוקין פסח מצריים ופסח דורות גבי דין ביקור, דפסח מצריים כיון דהיה קורבן ציבור היה טעון ביקור, וכמפורש להדיא בקרא דמיירי בפסח מצריים. ופסח דורות דהוא קורבן יחיד אינו טעון ביקור. והא דילפינן מקורבן פסח אקורבן תמיד, היינו מקורבן פסח מצריים דהיה קורבן ציבור.

לעומת זאת מצאנו בבבלי פסחים (צו ע"א) משמעות אחרת, ששייך דין ביקור בקורבן פסח דורות: "ופסח דורות נמי, הכתיב ועבדת את העבדה הזאת בחודש הזה, שיהו כל עבודות חודש זה כזה"<sup>19</sup>.

מבוכה זו מצויה גם בדברי הרמב"ם שבהלכות קורבן פסח לא הזכיר את הצורך בביקור הקורבן, אך כן הזכיר דין זה ביחס לקורבן התמיד: "ויהיו מוכנים קודם יום הקרבה בארבעה ימים"<sup>20</sup>.

---

(שם ד"ה אין): "ותימה, דהאי קרא בפרשת בהעלותך בפסח מדבר כתיב" ואילו דין ביקור הוא רק בפסח מצריים.

<sup>17</sup> כ"כ רבינו חננאל (פסחים צו ע"א ד"ה מה בין).

<sup>18</sup> דבריו מבוססים על דברי הרב מנחם זעמבא (שו"ת זרע אברהם, סי' ד בשולי המכתב) שהוכיח שקורבן פסח הוא קורבן ציבור, היינו שיש חובה על הציבור שיוקרב קורבן אחד, כדין קורבן תמיד. אלא שמכיון שיש מצוות אכילה, ע"כ צריך כל אחד להביא קורבנו. ברם, בדבריו אין אבחנה בין קורבן פסח מצריים לפסח דורות.

<sup>19</sup> ראו כן: רש"י (פסחים צו ע"א ד"ה ופסח - השוו לדבריו שם, ד"ה למשמרת: "דממעטי [פסח דורות וכל] שאר קורבנות", הסוגריים מעידים על המחלוקת האם יש דין ביקור בפסח דורות); תוספות (פסחים צה ע"א ד"ה מה).

<sup>20</sup> רמב"ם (הלי תמידין ומוספין פ"א ה"ט).

וקשה, הרי מקור הלימוד של ביקור קורבן התמיד הוא מקורבן פסח, א"כ מדוע השמיט הרמב"ם דין ביקור קורבן פסח.<sup>21</sup> אך כפי שצינו, המקור לביקור קורבן התמיד הוא מהקרבן פסח מצריים, ויתכן שהוא דין ייחודי לאותו הזמן ואינו מחייב את פסח דורות, ולכן השמיט הרמב"ם את דין הביקור בקורבן פסח. אך אם זו הסיבה שאין הרמב"ם מצריך ביקור בקורבן פסח דורות, א"כ כיצד ניתן ללמוד מפסח מצריים על קורבן התמיד, הרי דין ביקור בפסח מצריים הוא ייחודי.<sup>22</sup>

מבוכה זו בדעת הרמב"ם הביאה את **המנחת חינוך** (אות ב) לטעון: "דברמב"ם אין הכרע מה דעתו".

## 2. גדר ביקור בקורבנות

כאמור, המקור המופיע בתלמוד לדין ביקור בקורבנות הוא מביקור בקורבן פסח מצריים, שם נאמר: "וְהָיָה לְכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אֲרֻבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה".<sup>23</sup> אולם, **בתורת כהנים** (ויקרא דבורא דנדבה פרשה ג סוף פ"ג אות יב) מובא מקור שונה לדין ביקור: "תמים יקריבנו - יבקרנו ויקריבנו", וביאר הר"ש **משאנץ** (שם ד"ה תמים) שמדובר על דין ביקור למשך ארבעה ימים שעניינו הוא בדיקת שלימות הקורבן, 'תמים יקריבנו'.<sup>24</sup> ממקור זה נוכל ללמוד שמדובר על דין כללי בכל הקורבנות, ולא דווקא בקורבן התמיד כפי האמור במקור שהובא בבבלי, שם למדו מביקור בקורבן פסח מצריים על ביקור בקורבן התמיד בלבד.<sup>25</sup>

נראה, שהשוני במקורות הלימוד הוא מהותי, ונקדים קושיא על דין ביקור שתברר לנו את מהותו, כפי שיתבאר.

לכל בעל-חיים יש חזקת כשרות שאין בו מום, עד שיתגלה אחרת. לאור זאת יש להקשות, מדוע יש צורך בביקור למשך ארבעה ימים כדי לבחון האם יש בבהמה זו מומים, הרי בהתחשב בדיני חזקה הרגילים, אין מקום להניח שבעל-החיים זקוק לבדיקה מיוחדת. קושי זה יכול להוות עבורנו הגדרה שונה או נוספת לדין ביקור בקורבנות, שאין הכוונה בדיקת מומים במשך ארבעה ימים, ואין הביקור מהווה דין הנוגע למצבה הכשרותי-

<sup>21</sup> כן תמהו: **מנחת חינוך** (מצווה ה אות ב): "וצריך עיון גדול למה השמיטו הרמב"ם"; **פרי מגדים** (או"ח סימן תל משבצות זהב ס"ק א): "קשה, לחשוב ביקור ד' ימים דליתיה בשני, וראשון צריך".

<sup>22</sup> יש שצינו לדברי הרמב"ם (פיהמ"ש ערכין פ"ב מ"ה) שלומד שיש דין ביקור בקורבן פסח דורות, שם הוזכר במשנה ביקור בקורבן התמיד: 'טלאים המבוקרין, וביאר הרמב"ם: "משנה זו לבן בג בג, והוא סובר שצריך שיהא התמיד מזומן לפני שחיתו ארבעה ימים. ולומד לכך מפסח מצרים שהייתה משיכתו מבעשור ושחיתו בארבעה עשר, לפי שנאמר בפסח במועדו ונאמר בתמיד תשמרו להקריב לי במועדו". ברם נראה שאין מכאן ראייה, שכן הרמב"ם מציין את המקור לדין ביקור בקורבן תמיד שהוא נלמד מקורבן פסח מצריים, אך אין מכאן ראייה לפסח דורות.

<sup>23</sup> **שמות** (יב, ו).

<sup>24</sup> אך **קרבן אהרן** (שם ד"ה יבקרנו) ביאר שמדובר על בדיקת מומים לפני ההקרבה.

<sup>25</sup> כ"כ **רי"ז סולובייצ'יק** (על התורה, פרשת ויקרא): "לכאורה היה משמע מזה דהר"ש מפרש דלרבי יוסי הדין דביקור הוא דין בכל הקורבנות ולא רק בתמיד בלבד, וצ"ע".

הלכתי של הבהמה, אלא הוא דין ייחודי בקורבנות שעניינו הוא חיוב על האדם לשמור ולהמתין ארבעה ימים לפני הקרבת הקורבן, מדין 'משמרת', גם כאשר אין בקורבן מום.<sup>26</sup>

נמצא א"כ שיש שני דינים בביקור - דין בכשרות הבהמה ודין 'משמרת' המוטל על האדם. נראה שמקורות הלימוד השונים מהווים את ההבדל בהגדרת דין הביקור - הלימוד המובא בתורת כהנים 'תמים יקריבנו - יבקרנו ויקריבנו', מורה על כך שגדר הביקור הוא להגדרת הקורבן כ'תמים', להגדרת מצבה הכשרותי של הבמה שאין בה מום.

לעומת זאת, הלימוד לדין ביקור מפסח מצריים אינו נושא אופי של בדיקת מומים ביחס לכשרות הבהמה, שכן המקור מלשון 'משמרת', היינו שימור והמתנה במשך ארבעה ימים ליום ההקרבה.

הראיה לכך מצויה ב**תוספתא** (פסחים פ"ח ה"ז), שלא היה דין מומים בקורבן פסח מצריים:

אלו דברים שבין פסח מצרים לפסח דורות... פסח מצריים לא נהגו בו דקין ותבלולין, משא"כ בפסח דורות.

א"כ קשה, כיצד ניתן ללמוד דין ביקור מפסח מצריים שלא נהג בו דין פסול מומים בקורבן?

אלא מבואר מכך, שגדר דין ביקור בפסח מצריים אינו בדיקת מומים בכשרות הבהמה אלא דין שימור הבהמה למשך ארבעה ימים, וגם אין בקורבן מום או שלא נוהגים בו דיני פסול מ"מ יש צורך ב'משמרת' למשך ארבעה ימים.

ניתן לראות הבנה זו ולחדד את ההגדרה לדין שימור מדין 'משמרת', מדברי **המכילתא דרבי ישמעאל** (פרשת בא מסכתא דפסחא פרשה ה):

והיה לכם למשמרת - מפני מה הקדים הכתוב לקיחתו של פסח לשחיטתו ארבעה ימים. היה רבי מתיא בן חרש אומר, הרי הוא אומר ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, הגיע שבועתו שנשבע הקב"ה לאברהם שיגאל את בניו ולא היה בידם מצוות שיתעסקו בהם כדי שיגאלו... נתן להם הקב"ה שתי מצוות, דם פסח ודם מילה שיתעסקו בהם כדי שיגאלו.

מבואר שעניינה של המתנת ארבעה ימים בין לקיחת הקורבן להקרבתו היא מדין 'משמרת' ולא דין בדיקת מומים.

<sup>26</sup> ראו: **אור החיים** (שמות יב, ו): "והיה לכם למשמרת - פירוש, צריך שמירה כדן קודשים כיון שקרא עליו שם פסח". לדיון בחלקו השני של דבריו, ראו: **להורות נתן** (שם עמ' מה).

## ~ משך זמן בדיקת המומים

במהלך ארבעת ימי שהיית הקורבן עלינו לבדוק ממומים, והסתפק **החזון איש** (או"ח סי' קכד צו ע"א ד"ה והני): "צ"ע אי בכל יום מבקרו או בחד ביקור סגיי". הסתפקות זו הינה מחלוקת הראשונים. לדעת **רש"י** (פסחים צו ע"א ד"ה למשמרת), יש לבקר-לבדוק את הקורבן שאין בו מום במשך כל ארבעת הימים: "למשמרת - ביקור שלא יהא בו מום, מבקרין אותו כל ארבעה".

בביאור הדברים כתב **מהר"ל** (גור אריה, שמות יב, ו):

ואם תאמר, למה ד' ימים הקדים לקיחתו ולא ב' ימים. ויש לומר, דכל דמצי להיות מתעסק קודם במצווה יש לעשות, וכאן מצינו בפסח ד' ימים מבקרים אותו ממום לכך הקדים לקיחתו ד' ימים, שכך שיערה התורה דבעי ד' ימים, אם אין אדם רואה ביום זה רואה ביום אחר, ולכך צריך ביקור ד' ימים, וכיון שיוכל לעסוק בו ד' ימים יש להקדים לקיחתו ד' ימים, כדי שיעסקו בו ד' ימים, ואז יזכו לגאולה.<sup>27</sup>

השלכה הלכתית לימינו משיטה זו שיש לבדוק את הקורבן במשך כל ארבעת הימים, מצאנו בדברי **אליה רבה** (סי' תקפא ס"ק ח) בטעם מנהג ישראל להשכים לסליחות לפחות ארבעה ימים קודם ראש-השנה:

דבכל הקורבנות נאמר והקרבתם ובראש השנה נאמר ועשיתם, שיעשה האדם עצמו קורבן בראש השנה, ולהכי צריך ארבעה ימים, על ידי התענית יבקר ויפשפש בחטאו, דומיא דקורבן מפני המומין.

דבריו עולים כדעת **רש"י**, שבכל יום מאלו ארבעה ימים היו מבקרים את הקורבן מפני המומים.

אולם, בדברי **הרמב"ם** (הלי' תמידין פ"א ה"ט) נראה שהבדיקה ממומים נעשית פעם אחת במהלך ארבעת הימים ועוד פעם אחת לפני שחיטה שהיא בדיקה שאינה חלק מדין הביקור.<sup>28</sup>

אין פוחתין משישה טלאים המבוקרין בלשכת הטלאים שבמקדש, ויהיו מוכנים קודם יום הקרבה בארבעה ימים, ואע"פ שהיו מבקרין אותו מתחילה לא היו שוחטין את התמיד עד שמבקרין אותו שנייה קודם שחיטה לאור האבוקות.

<sup>27</sup> אמנם שיעור הביקור הוא ארבעה ימים כדין פסח מצריים, אך מצאנו בדברי **מלא הרועים** (פסחים צו ע"א ד"ה גמ') שהציע אחרת: "הו"ל לאקשווי מהך דתניא שואלין ודורשין בהלכות פסח קודם לפסח שלוש ימים שהוא משום ביקור דקורבן, כדאיתא ריש פ"ק דעבודה זרה, ה ע"ב". ביישוב הקושי כתב בספר **בירורי המדות** על המכילתא (הובאו דבריו בתורת הלוי, מצווה ה עמ' קג ד"ה ונראה), שיש להבחין בין לוקח בהמה מגוי שיש צורך בביקור ל' יום מחמת מומים, מקרה עליו נסובים דברי הגמרא עבודה זרה, לבין הלוקח בהמה מישראל שם יש צורך בבדיקת מומים רק ד' ימים.

<sup>28</sup> **אור הישר** (הלי' תמידין ומוספין פ"א ה"ט): "מלשון זה משמע, שהביקור היה רק שתי פעמים אחת ארבעה ימים בשעת ההכנה להקרבה ושנייה לאור האבוקות קודם שחיטה".

מלשונו 'ויהיו מוכנים קודם יום הקרבה בארבעה ימים', נראה שדין ביקור נושא אופי של 'מוכנות' הקורבן להקרבתו, מוכנות הדורשת פרק זמן של ארבעה ימים. אכן, באותם ארבעת הימים יש לשים לב האם השתנה מצבה הכשרותי של הבהמה, האם אין בה מום, ולכך מספיקה בדיקה אחת בלבד.

~ האם יום השחיטה נכלל בכלל ארבעת הימים?

**רש"י** (ערכין יג ע"ב ד"ה ארבעה) מביא מחלוקת בשאלה האם ארבעת ימי הביקור של הקורבן הם ארבעה ימים שלימים שלאחריהם הוא יום ההקרבה, או שמא היום הרביעי לביקור כולל גם את יום השחיטה:

ונמצאו כל התמידין הנשחטין מבוקרין ד' ימים קודם שחיטה עם יום הביקור ויום השחיטה, כך שמעת.

וקשיא לי, הא לא דמי לארבעה ימים דפסח דביקורו בעשור ושחיטתו ביי"ד הרי ארבעה ימים לבד מיום השחיטה. ולכך נראה בעיני... לעולם בעיני ד' ימים קודם שחיטה.<sup>29</sup>

מסקנה זו של רש"י, שיש להמתין ארבעה ימים מלאים ואין יום השחיטה מהווה אחד מארבעת ימי הביקור, מבוארת גם בדברי הרמב"ם (ה' תמידין פ"א ה"ט): "ויהיו מוכנים קודם יום הקרבה בארבעה ימים".<sup>30</sup>

ויש להבין מדוע יש צורך להמתנת ארבעה ימים שלימים, הרי אם מטרת הביקור לבדוק את הבהמה ממומים ניתן להסתפק בכך שהיום הרביעי לביקור הוא גם יום השחיטה? ונראה שמבוארת כאן ההגדרה הנוספת של דין ביקור מדין 'משמרת', שיש צורך בהמתנת ארבעה ימים שלימים מלבד יום השחיטה. הראיה לכך היא שבדברי רש"י מבואר שהסיבה לדחיית השיטה הסוברת שיום השחיטה הוא מכלל הביקור ואין צורך בארבעה ימים שלמים, נובעת ממקור דין ביקור, פסח מצריים שם הייתה המתנה של ארבעה ימים שלימים לפני יום השחיטה, כלשונו: "הא לא דמי לארבעה ימים דפסח דביקורו בעשור ושחיטתו ביי"ד, הרי ארבעה ימים לבד מיום השחיטה". לאור זאת ניתן לומר שדין ביקור המאופיין בהמתנת ארבעה ימים מדין 'משמרת', הוא דין הביקור הנאמר בפסח מצריים והוא המקור לדין ביקור ייחודי זה שאינו בהכרח בדיקת מומים.

<sup>29</sup> כ"כ: **רש"י** (מנחות נ ע"א ד"ה ה"ג): "מבוקרין ד' ימים קודם שחיטה לבד יום השחיטה"; **רבינו גרשום** (ערכין יג ע"ב; מנחות נ ע"א ד"ה מכל); **אור זרוע** (ח"ב ה' פסחים סימן רטז).

<sup>30</sup> כ"כ **רמב"ם** (פיהמ"ש ערכין פ"ב מ"ה): "שצריך שיהא התמיד מזומן לפני שחיטתו ארבעה ימים". כ"כ בבבאור דעת הרמב"ם: **הר המורה** (ה' תמידין פ"א ה"ט ד"ה טלאים). אולם, ראו: **לחם משנה** (שם): "ורבינו ז"ל כתב לשונו כלשון הגמרא ואין בדבריו הכרח".

**הטורי אבן** (מגילה כט ע"ב) דן בשאלה האם הביקור ממומים יכול להתקיים רק לאחר רכישת הבהמה והקדשתה, או שמא אף לפני הרכישה וההקדשה?

ניתן להוכיח שאפשר לבקר את הקורבן עוד קודם ללקיחתו, מדברי **מכילתא דרבי ישמעאל** (פרשת בא, מסכתא דפסחא פרשה ג), שם מתואר שניתן לקחת את הקורבן גם לאחר " בניסן והציווי הוא לא לקחת לפני תאריך זה :

בעשור לחודש הזה ויקחו - אין לי אלא עשירי שהוא כשר ללקיחה, ארבעה עשר מנין. אמרת ק"ו, ומה עשירי שאינו כשר לשחיטה כשר ללקיחה, י"ד שהוא כשר לשחיטה אינו דין שיהא כשר ללקיחה. י"ג מנין, אמרת ק"ו ומה אם עשירי שאינו קרוב לשחיטה כשר ללקיחה י"ג שהוא קרוב לשחיטה אינו דין שיהא כשר ללקיחה, והוא הדין לאחד עשר, לשניים עשר.

מבואר שניתן לקיים לקיחת קורבן גם לאחר תאריך " בניסן, וא"כ מוכח שדין ביקור למשך ארבעה ימים היה מתקיים עוד קודם ללקיחתו.<sup>31</sup> מדברי מכילתא זו הוכיח **המאירי** (פסחים צו ע"א ד"ה וזה) שאכן ניתן לבקר את הקורבן עוד טרם רכישתו והקדשתו :

וזה שביארנו שמקחו היה מבעשור אנו רגילים לפרש שלא להקדים ולא לאחר, ומ"מ במכילתא שנינו אין לי אלא בעשור, בי"ד מנין... וכן הדין ל"יא וי"ב שקרובים לשחיטה יותר מעשור, ומתוך כך פירשו גדולי קדמונינו מקחו מבעשור שלא להקדים אבל לאחר רשאי עד י"ד... ומ"מ קשה לפרש, שהרי בסוגיא זו למדו מזה על התמידין שטעונין ביקור קודם שחיטה ארבעה ימים. ואפשר שטעון שיבקר בעדר שנותן עיניו בו אבל אינו צריך ליקח עד יום י"ד.<sup>32</sup>

וכן נראה בדברי **התוספות** (מנחות נ ע"א ד"ה מכל), שהביקור יכול להיעשות לפני ההקדשה: "שהמבקרין היו מבקרין אותן כדי למוכרן".

נראה שאם דין ביקור עניינו בדיקת מומים כדי להבטיח את כשרות הבהמה, אכן אין כל נפקותא מתי נערכת בדיקה זו.<sup>33</sup> ברם, אם עניינו של הביקור הוא דין 'משמרת' המוטל על האדם להמתין עם הקורבן ארבעה ימים לפני הקרבנות, אזי הדבר צריך להיעשות דווקא ע"י בעל הקורבן לאחר הקדשתו, במטרה ליצור הכנה להקרבה.

<sup>31</sup> כ"כ להוכיח **ההורו"ט** (פרשת בא, עמ' מד).

<sup>32</sup> אולם, ראו: **תורת הלוי** (מצווה ה עמ' צח ד"ה אמנם) שהוכיח מדבריו ומהמכילתא על דין עיכוב בביקור. <sup>33</sup> לאור שיטה זו יתכן ותהייה השלכה מעשית במקרה 'במהרה יבנה המקדש' ונצטרך להקריב קורבנות התמיד ועליהם להיות מבוקרים, א"כ לשיטה זו שניתן לבקר לפני ההקדשה יש צורך להכין כבשים מבוקרים. אולם לשיטה הסוברת שלא ניתן לקיים דין ביקור לפני הקדשת הקורבן, ע"כ יצטרכו להמתין ארבעה ימים לאחר בניין המקדש, וכ"כ **שיטה מקובצת** (מנחות נ ע"א אות ח): "מהרה יבנה בית המקדש אם ראוי המזבח להתחנך ברביעי בשבת, צריך שיתחיל לבקר התמידין של יום החינוך מיום השבת שלפניו דהיינו ארבעה ימים לפני הקרבנות לבד מיום שחיטה". כמו"כ נראה שלשיטה הסוברת שאין ביקור לפני הקדשת הקורבן, הרי מכיון שלא ניתן להקדיש בזמן הזה הרי שיצטרכו להמתין ארבעה ימים לאחר בניין המקדש.



## ~ ביקור בסוגי הקורבנות

לאור דברים אלו מהם אנו למדים על אבחנה בין ב' דיני ביקור, יתכן להסביר שכל קורבן זקוק לבדיקת מומים מדין כשרות הקורבן, וכדברי **תורת כהנים** (ויקרא דבורא דנדבה פרשה ג סוף פ"ג אות יב): "תמים יקריבנו - יבקרנו ויקריבנו", היינו שמטרת הביקור לדין תמימות הקורבן.

אבל הדין הייחודי של ביקור הנושא אופי של דין 'משמרת' בהמתנת ארבעה ימים מלאים, נאמר בקורבנות ייחודיים, כקורבן פסח מצריים וקורבן התמיד. ניתן לדייק זאת מדברי **רש"י** (מנחות מט ע"ב ד"ה לעולם): "לתמידין הוא דבעינן ביקור ארבעה ימים, אבל מוספין לא". היינו, ביקור בקורבן תמיד הוא 'ארבעה ימים' מדין 'משמרת' כדין קורבן פסח מצריים ממנו הוא נלמד, אבל מ"מ דין הביקור הבסיסי למטרת בדיקת מומים מתקיים גם בקורבן מוסף.

## ~ בהמה ללא מום

**בש"ת משפט כהן** (סי' קכג) כתב שהסיבה לדין ביקור היא משום בדיקת מומים, אך אם נולדה בהמה ללא כל מום, באופן תיאורטי (מלבד חיסרון 'מחוסר זמן') ניתן יהיה להקריבה בו ביום אף שלא היה ביקור ארבעה ימים:

כיון שבפסח מצרים אמרה תורה ויקחו להם שה, היה מוכרח להיות כבר נולד מבעשור, ויש בו חשש של מומין הבאים בידי אדם, מזה ילפינן דבעי ביקור ג"כ בתמיד בכה"ג כשיהיה נולד ויהיה עלול למומין שבידי אדם. אבל אם נאמר שכשר מצד מחוסר זמן, גם אם נולד בו ביום, אז ודאי אין לך ביקור יותר גדול מזה, שהוא שמור מכל מום במעי אמו, ולא מצינו שחששה התורה שמא נולד במומו, שהוא מקרה רחוק, ועל זה ודאי סגי הביקור שלפני שחיטה.

על דבריו העיר **תורת הלוי** (עמ' צז ד"ה וראיתו), שדברי הראי"ה קוק מושתתים על הנחת יסוד הרואה בדין ביקור בדיקת מומים:

אבל אם נאמר שהביקור פועל בגוף הקורבן ובלי הביקור אין עליו שם קורבן, וכמו שילפינן תמידים שאינן מבוקרים אינם תמידים, יש לומר דאפילו אם נולד בו ביום ג"כ צריך ביקור, שבלי ביקורו אין עליו שם קורבן כלל.

## ~ הקרבה ללא ביקור

חקר **בתורת הלוי** (מצווה ה עמ' צה ד"ה אמנם):

הנה יש לחקור, אם הביקור מעכב בעצם הקרבת הקורבן, ואם לא ביקרוהו ד' ימים לפני שחיטתו אין עליו שם קורבן כלל ופסול הוא. או דביקור אינו אלא למצווה בעלמא, ואם לא ביקרו לא קיים מצוות ביקור אבל אין זה מעכב בעצם הקורבן.

**בבבלי סוכה** (מב ע"א) מובא דין שמי שהקריב בשבת קורבן שאינו מבוקר חייב חטאת: רבי יוסי אומר: השוחט את התמיד שאינו מבוקר כהלכתו בשבת חייב חטאת, וצריך תמיד אחר.

נחלקו הראשונים במה מדובר - לדעת **תוספות** (שם ד"ה שאינו), מדובר במקרה בו לא נתגלה כל מום בבהמה והיא נמצאה ראויה לשחיטה, ומ"מ הקרבתה ללא שהיית ארבעה ימים מהווה חיוב חטאת:

ואפילו נמצא תם, משום דטעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה דבפרק מי שהיה טמא יליף לה מפסח בגזרה שווה.

לעומתו, כתב **אור זרוע** (ח"ב הל' פסחים סימן רכת) מדובר במקרה ובו נתגלה מום בקורבן לאחר השחיטה, והשחיטה התבצעה בבהמה פסולה להקרבה ולכן חייב חטאת וקורבן נוסף:

שחטו ונמצא בעל מום חייב - פירוש, שחטו לפסח בשבת ונמצא בעל מום חייב חטאת. פירש רש"י, דשוגג הוא ולא אנוס דהוה ליה לבקוריה. א"כ משמע שלא בקרוהו ואפ"ה טעמא דנמצא בעל מום, הא לא נמצא בעל מום כשר אע"פ שלא בקרוהו וש"מ דביקור לא מעכב.

ניתן לומר ששני פירושים אלו מהווים את ב' דיני הביקור - לדעת האור זרוע, עניינו של הביקור הוא בדיקת מומים ולכן המקריב קורבן בשבת ללא בדיקת מומים מחלל שבת וחייב חטאת.

ואילו לדעת התוספות, עניינו של הביקור הוא שהיית הקורבן למשך ארבעה ימים גם כשאין בו כל מום, מדין 'משמרת', ולכן הם יכולים להעמיד את המקרה אף בבהמה שאין בה מום ועברו עליה פחות מארבעה ימים.

אמנם נחלקו התוספות והאור זרוע באיזה ביקור מדובר, אך מ"מ המכנה המשותף בניהם הוא שהעדר ביקור מהווה עיכוב בהקרבת הקורבן.<sup>34</sup> כן כתב **מנחת חינוך** (אות א ד"ה ולכאורה) בדעת התוספות: "מבואר מדבריהם דהביקור הוא לעיכובא ואפילו בדיעבד הקורבן פסול וחילל שבת".

<sup>34</sup> כ"כ ר"ש **משאנן** (תורת כהנים, ויקרא דבורא דנדבה פרשה ג סוף פ"ג אות יב): "וקמ"ל דביקור מעכב".

אמנם בתחילת דבריו כתב **אור זרוע** (ח"ב ה' פסחים סימן רטז): "ואין בידי לפרש אם הביקור מעכב אם לאו", והביא ראיות לכאן ולכאן,<sup>35</sup> אך למסקנה הוא סובר שהעדר ביקור מהווה עיכוב בהקרה.<sup>36</sup>

דין העיכוב מבואר גם ב**תוספתא** (פסחים פ"ה ה"ה) בדעת רבי יוסי:

אמר רבי יוסה, שמעתי שהשוחט תמיד בשבת שאינו מבוקר שחייב חטאת ויחזור ויביא תמיד אחר להכשירו... שנאמר תמימים יהיו לכם ונסכיחן, כשהן מבוקרין תמימין כשאינן מבוקרין אין תמימים.

ברם, לשיטת התוספות מדובר על חידוש גדול שכן לדבריהם גם בהמה שאין בה מוס ולא עברו עליה ארבעה ימים לדין 'משמרת', הקרבנה פסולה. ואכן על דבריהם תמה **כפות תמרים** (סוכה מב ע"א ד"ה תוספות ד"ה שאינו):

ומיהו, זה חידוש גדול שאפילו נמצא תם חייב דנהי דהתמיד טעון ביקור ארבעה ימים אפשר היה לומר דהיינו לכתחילה, אבל שיהיה לעיכובא דאם לא ביקרוהו ארבעה ימים שיהיה פסול זה חידוש גדול.

וכן העיר **מנחת חינוך** (אות ב ד"ה ולכאורה):

ובאמת הוא חידוש גדול... ונראה דאם הוא רק לכתחילה אפילו נשחט בלא ביקור כלל וגם אחר השחיטה לא ראה כלל בוודאי יצא והקורבן כשר, דמהכי תיתי נחזיק בהמה לבעלת מוס, רק גזה"כ בתמיד ופסח לכתחילה ובדיעבד כשר אף אם לא נתבקר כלל לא קדום שחיטה ולא אח"כ ולא מחזקינן איסורא.

על השמטת הרמב"ם דין זה, כתב בכפות תמרים (שם), משום שסובר שדברי הגמרא במקריב ללא ביקור מוסבים על מקרה שמקריב בהמה בעלת מוס, ולכן חייב חטאת וקורבן נוסף.

<sup>35</sup> אחת הראיות המעניינות שהביא **אור זרוע** (ח"ב ה' פסחים סימן רטז) לכך שהעדר ביקור אינו מהווה עיכוב היא מימי המצור על ירושלים: "ולכאורה מסתייעא מילתא משלהי מרובה (בבא קמא פב ע"א), דת"ר כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה היה הורקנוס בחוץ ואריסטובולוס מבפנים. בכל יום ויום היו משלשלים להם דינרים בקופה והיו מעלין להם תמידים. משמע לכאורה שלא היו מבוקרים". ראה זו הובאה ב**שו"ת תורת חסד** (או"ח סי' כג אות א) ללא אזכור דברי אור זרוע, אך כתב לדחות ראייה זו בשני אופנים - יתכן ואנשי ירושלים לא הקריבו מיד אלא המתינו ארבעה ימים והקריבו רק את הכבשים שכבר עברו עליהם ארבעה ימים, כלשונו: "י"ל בעובדא דבית חשמונאי הנ"ל ג"כ שיררו להם שישה טלאים המבוקרין בלשכת הטלאים ובכל יום היו מעלין להם תמידין להחליף על השניים המבוקרין שנוטלים משם בכל יום כנ"ל. ולעולם היו התמידין מבוקרין ד' ימים מקודם". כ"כ להציע **תורת הלוי** (מצווה ה עמ' צח ד"ה וי"ל). ברם, אפשרות זו נדחתה בדברי **גבורות ארי** (תענית כט ע"א ד"ה מיהו על): "ומשמע שהיו מעלין להם תמידין בכל יום לצורך אותו יום בלבד" ולא שהם שימרו אותם והקריבו רק לאחר ארבעה ימים. אפשרות נוספת הציע התורת חסד שם, שהאנשים מבחוץ ביקרו למשך ארבעה ימים את הכבשים, כלשונו: "דכיון דבעובדא זו אותו בני המצור שהיו מבחוץ היו ג"כ ישראל, היו סומכין עליהן שמעלין להן בכל יום תמידין המבוקרין שנתבקרו ארבעה ימים מקודם אצלם". אך הצעה זו האחרונה אינה עולה בקנה אחד עם המקרה הדומה המתואר ב**ירושלמי** (ברכות פ"ד ה"א): "בימי מלכות רשעה הזאת היו משלשלין להן שתי קופות של זהב והיו מעלין להם שני כבשים", וכאן לא ניתן לומר שהביקור היה קודם, שכן מדובר על גויים ואין ביקור מועיל בגוי, כלשונו: "אבל מהך עובדא דבירושלמי... דמשמע שהצרים היו עכו"ם שהיו מעלין להן בכל יום טלאים לתמידין, ואין לסמוך על ביקור שלהם".

<sup>36</sup> כ"כ **אור זרוע** (ח"ב ה' פסחים סימן רכח). כ"כ בדעתו **שו"ת הרי בשמים** (ח"א מהדו"ק סי' צ ד"ה ראיתו).

אך העדר ביקור מדין 'משמרת' יוסבמקרה והבהמה אינה בעלת מום אינו מהווה עיכוב בהקרבת הקורבן.<sup>37</sup> ואף יתכן שאלו הם דברי רבי יוסי, שהעדר ביקור מהווה עיכוב בהקרבה אף בדיעבד, אך חכמים חולקים ולדבריהם העדר ביקור אינו מהווה עיכוב, והרמב"ם פסק כדעתם.<sup>38</sup>

## ה. הצטרפות לחבורה (אות ג)

### 1. גדר 'מינוי' לחבורה

#### • פתיחה: מהות המצווה

כתב החינוך (מצווה ה):

ועניין המצווה הוא, שמתקבצין אנשים מישראל לחבורות, ולקוחין מן השוק או מביתם גדי אחד או שה.

העיר על כך מנחת חינוך (אות ג): "הוא מצווה מן המובחר".

והנה, בציווי על הקרבת קורבן פסח מתואר עניינו של הקורבן כ'זבח משפחה':

דָּבְרוּ אֶל כָּל עַדְתֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּעֲשֶׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׁה לְבֵית אָבֹת שָׁה לְבָיִת. וְאִם יִמְעַט הַבֵּיִת מִהְיוֹת מִשָּׁה וְלָקַח הוּא וְשָׂכְנוּ הַקָּרֵב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִקְסַת נִפְשֹׁת אִישׁ לְפִי אֲכָלוּ וְתִלְכְּסוּ עַל הַשָּׂה...<sup>39</sup> מִשְׂכּוֹ וַיִּקְחוּ לָכֶם צֶאֱן לְמִשְׁפַּחְתֵיכֶם וְשִׁחֲטוּ הַפֶּסַח.<sup>40</sup>

אמנם בדברי התורה נאמר 'שָׁה לְבֵית אָבֹת', היינו שההתאגדות היא סביב שה המיועד לכל בית האב המורכב ממשפחות משפחות,<sup>41</sup> אך מ"מ אם אין מספיק משפחות מבית

<sup>37</sup> כ"כ ראש משפחתי, הרב צבי בנימין אורבך, נחל אשכול (ה' חנוכה ופורים סי' י אות י).

<sup>38</sup> כ"כ חסדי דוד (פסחים פ"ה ה"ה ד"ה השוחט).

<sup>39</sup> שמות (יב, ג-ד).

<sup>40</sup> שמות (יב, כא).

<sup>41</sup> ראו: פסיקתא זוטרתי (שמות יב, ג): "לבית אבות - אלו משפחות, כענין שנאמר למשפחותם לבית אבותם". על החשיבות שיש בהתאגדות המשפחתית בקורבן פסח, ראו: משך חכמה (ויקרא כג, כא ד"ה מקרא): "דבדת האלקי יש מצוות המקשרין ישראל לאביהם שבשמים, ויש מצוות המקשרים ישראל זה לזה". לדבריו, זה ההבדל בין יום-טוב "הוא מן המצוות המקשרין האומה זה לזה, לכן מלאכת אוכל נפש מותר, ואם יבואו אלף אורחים יאפה לחם", לבין שבת "שבשבת הלא אל יצא איש ממקומו, והוצאה אסורה, ומלאכת אוכל נפש אסורה. ואם כן, כל איש ואיש בפני עצמו הוא, לבדו הוא יושב ועוסק בתורה, שהמה מקושרים אל השם יתברך המרכז האמיתי, אשר כל ישראל המה קוים נפרדים המגיעים למרכז אחד, הוא השם יתברך". הוא ממשיך בכך שפסח נקרא בתורה שבת, להורות על ההתאגדות המשפחתית-פנימית: "כי בפסח שהוראתו היה על שפסח המקום על בתי בני ישראל במצרים, הלא אז עדיין לא הייתה האומה נקשרת, כי היו בודדים איש באהלו, אל יצא איש מפתח ביתו עד בוקר, רק שכולם היו מוסכמים בדעה אחת בלקיחת הקורבן ומקושרים לאדון אחד הוא ה' אלוקי ישראל. ולכך הפסח שבא בהוראה זו, כתיב ביה שאינו נאכל אלא למנויו, והאוכלים אותו צריכים למנות מערב פסח. והוא כמו שבת, שמי שטרם בערב שבת יאכל בשבת"; הרב משה צבי נריה (נר למאור - הגדה של פסח, עמ' 41-40) הסביר שדווקא בעת גאולת מצריים מתעוררים רגשות ואידאליים לאומיים, ישנו חשש של הזנחת הבית והתא המשפחתי: "הצו האלוקי זירז להעמיד דברים על בסיסם הנכון התא המשפחתי קודם לכל יציבותו היא יציבות האומה כולה משפחה איתנה ערובה היא לאומה איתנה".

האב ביחס לשה, ניתן לצרף שכנים ומכרים שאינם בני משפחה, שכן נאמר בתורה גם 'יָאֵם יִמְעַט הַבֵּית מְהִיּוֹת מְשָׁה וְלִקְחָהּ הוּא וְשִׁכְנָהּ הַקָּרֵב אֶל בֵּיתוֹ'.<sup>42</sup> כאמור, בהצטרפות זו ישנו תנאי בסיסי - החובה להימנות מראש על הקורבן, כפי המופיע ב**בבלי פסחים** (סא ע"א) הלומד זאת מהמילים 'בְּמִקְסַת נְפֹשֹׁת':  
במקסת - מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו. יכול שחטו שלא למנויו יהא עובר על המצווה וכשר? תלמוד לומר, במקסת תכסו, הכתוב שנה עליו לעכב. הצורך בהימנות מראש על קורבן פסח מוסברת ב**רמב"ם** (מורה הנבוכים, ח"ג פרק מו), שעניינה הוא חלק מההכנה לקראת קיום המצווה:  
היותו בלתי נאכל אלא למנויו, הוא לזרז ללוקחו, ושלא ישען כל אחד על אהבו ועל קרובו ועל מי שנזדמן ולא ירגיש בו מתחילת הזמן.<sup>43</sup>

### • גדר המינוי

הצורך במינוי על הקורבן הוא משמעותי מבחינה הלכתית, שכן קורבן הפסח "אינו נאכל אלא למנויו",<sup>44</sup> ואם "שחטו... שלא למנויו... פסולי".<sup>45</sup> החובה להתמנות על הקורבן נלמדה מפסוק, ואי-ההתמנות מהווה עיכוב,<sup>46</sup> כלשון **מכילתא דרשב"י** (שמות יב, ד):

במקסת - אין במקסת אלא במינוין, וכן הוא אומר ומכסם לה' שניים ושלושים נפש.

---

<sup>42</sup> ראו: **מכילתא דרשב"י** (שמות יב, ד), שם נחלקו תנאים מי הם השכנים המצטרפים, וכן האם הלכה זו נוהגת גם בפסח דורות. ביחס לשאלה השנייה, האם דין צירוף שכנים ומכרים לחבורה נוהג גם בפסח דורות, ראו גם: **תוספתא** (פסחים פ"ח ה"ו-ה"ז). הרחב בנושא זה, מו"ר **הרב אברהם שפירא** (מנחת אברהם, ח"ג עמ' 17-18).

<sup>43</sup> ראו להלן הערה 45.

<sup>44</sup> **זבחים** (פ"ה מ"ח).

<sup>45</sup> **פסחים** (פ"ה מ"ג). ראו גם: **פסחים** (פ"ו מ"ו), שאף חייב על כך: "שחטו... שלא למנויו... חייב". **בחקרי לב** (יו"ד ח"ג סי' קמה) כתב, מכיון שנלמד מפסוק הנאמר בלשון חיובי, הרי שאיסור האכילה לא למנויים הוא 'איסור עשה' שאין בו מלקות. אולם, לדעת **הראב"ד** (הלי' ק"פ פ"ט ה"ז) נראה שיש חיוב מלקות בשחיתת פסח שלא למנויים, שכן לדבריו ביאור הפסוק 'תושב ושכיר לא יאכל בו' (שמות יב, מה), היינו: "ואפילו לישראל שאינו ממונה עמו אע"פ שהוא תושב או שכירו". נמצא לדברי הראב"ד, אכילת פסח לא למנויים אינה רק איסור עשה אלא לאו ולוקים עליו. כביאור הראב"ד בפסוק, כ"כ **בכור שור** (שמות יב, מה). ראו עוד: **מנחת חינוך** (מצווה יד).

<sup>46</sup> יש להעיר מדברי **הרמב"ם** (הלי' ק"פ פ"ב ה"א), שכתב רק דין חיובי, לשחוט את הפסח על המנויים בלבד, אך לא כתב שיש פסול וחיוב אם שחט שלא למנויו: "אין שוחטין את הפסח אלא למנויו, שנאמר תכסו על השה, מלמד שמתמנים עליו כשהוא חי, ואלו המתמנים על הפסח הם הנקראים בני חבורה". העיר על כך **מעשה רקח** (הלי' ק"פ פ"ח ה"ד): "אבל אינו נאכל אלא למנויו לא ביארו בשום מקום", אך כתב שסמך על דבריו במקומות אחרים מהם עולה דין זה אף שאינו מפורש. ניתן לומר שהרמב"ם לשיטתו וכדבריו **במורה הנבוכים** (ח"ג פרק מו), שעניין המינוי הוא זירוז והכנה לקיום המצווה ואינו מהווה עיכוב אכילה: "היותו בלתי נאכל אלא למנויו, הוא לזרז ללוקחו, ושלא ישען כל אחד על אהבו ועל קרובו ועל מי שנזדמן ולא ירגיש בו מתחילת הזמן". עוד ניתן לטעון, שהרמב"ם סובר כדעת **ר"ש משאנץ** (ביאור על הספרא, פרשת צו פרשה ט סוף פרק יג אות ז), שלדבריו אין איסור אכילה שלא למנויים אלא מדובר רק על מצווה בלבד: "והא דתנן אינו נאכל אלא למנויו, התם אין מצוות אכילתו לצאת בו ידי חובה אלא למנויו". לפיכך הרמב"ם לא הביא את הדין השלילי אלא זה החיובי, ראו: **גרי"פ פולא** (ביאור לספמ"צ לרס"ג, ח"ב עמ' 388).

יכול מצווה לשחטו למנויו, ואם שחטו שלא למנויו עבר על מצווה והוא כשר?  
תלמוד לומר, מכסת תכוסו שנה עליו הכתוב לפסול.  
ויש לדון מה עניינו של מינוי זה, כפי שהציג זאת בשו"ת **להורות נתן** (ח"א סימן כד):  
יש לעיין בדין מינוי לקורבן פסח - אי סגי שיתמנה בדיבור גרידא וכגון שיאמר  
מפסח זה אני אוכל, או דבעינן שיהיה לו בפסח שנמנה עליו קניין וזכיה מדין  
ממון.<sup>47</sup>

### ~ דין קניין ממון בקורבן

בדברי **רש"י** נראה שמדובר על דין קניין ממון שיש לאדם הנמנה על הקורבן חלק בו  
הוא בעלים עליו לעניין אכילתו, כלשונו: "למנויו - שנמנו בדמי לקיחתו",<sup>48</sup> "נמנין עליו  
אנשים מעלמא, וקונים להן בו חלק מן הבעלים".<sup>49</sup>  
לפיכך נראה שאין מספיקה אמירה בלבד כדי להימנות על הקורבן, אלא יש צורך במעשה  
קניין, כדברי **פסקי תוספות** (קידושין פ"ב אות פ): "זכיייה וקניינא בעי בהמנאת פסח  
ולא סגי בדיבור בעלמא".<sup>50</sup>  
כביאור זה כ"כ **הגרי"ז סולובייצ'יק** (הלי' ק"פ ד"ה זבחים, עמ' נב),<sup>51</sup> שכדי להימנות על  
קורבן פסח יש צורך להיות בעלים עליו, ואין די במינוי במחשבה או בדיבור, אפילו מעשה  
של ייחוד והקצאה אינו מועיל, אלא נדרש דווקא מעשה קניין ממוני.  
לדבריו, השוני בין קורבן פסח ליתר הקורבנות בגדר המינוי הוא בכך שהמינוי בקורבן  
פסח נושא אופי של בעלות על חלק בקורבן, ככל דיני קניינים. לעומת זאת, המינוי בשאר  
הקורבנות אינו מהווה שייכות ממונית בקורבן אלא שייכות לכפרה בלבד:  
הפסח... ואינו נאכל אלא למנויו, ובפירש"י שם ז"ל: למנויו שנמנו בדמי  
לקיחתו, דכתיב לפי אכלו תכוסו, עכ"ל. נראה הביאור בדברי רש"י, דרצונו לומר

<sup>47</sup> ראו גם: **מקראי קודש** (פסח ח"א סי' יז עמ' מט). בסוכה (מב ע"ב) מובאת מחלוקת אודות גילו של קטן באכילת קורבן פסח מדין חינוך: "יכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח, שנאמר איש לפי אכלו. רבי יהודה אומר, עד שיכול לברר אכילה, כיצד, נותנין לו צרור וזורקו, אגוז ונוטלו". את המחלוקת ביאר **רמ"ז סולובייצ'יק** (רשימות שיעורים, שם ד"ה שם בגמ' יכול), שיסודותיה בגדרי המינוי לקורבן פסח: "נראה שיסוד המחלוקת בין רבי יהודה והרבנן הוא בעיקר הדין של מינוי על הפסח. רבי יהודה סובר שכדי לחנך אותו בפסח צריכים לחנך אותו גם במינוי על הפסח, שהוא דין באכילת פסח, ומצינו בדיני קניין שיעור בקטן שאם יודע בטיב משא ומתן מקחו במטלטלין. ומשום כך ס"ל לרבי יהודה שבכדי למנות קטן על פסח צריך להיות בר מקח וממכר היודע בטיב קניינים, כי מינוי הוא חלות קניין ואל"כ אינו בר מינוי. שיטת ת"ק היא שקטן נמנה בכל מקום, כי מינוי על הפסח אינו זקוק למעשה קניין אלא לדיבור בעלמא וקטן נמנה גם בלי ידיעת טיב מקח וממכר".

<sup>48</sup> **רש"י** (זבחים נו ע"ב ד"ה למנויו).

<sup>49</sup> **רש"י** (פסחים ע"ב ד"ה מנא ידעל). ראו גם: **רש"י** (פסחים סב ע"ב ד"ה אי אפשר).

<sup>50</sup> ראו גם: **רבינו חננאל** (פסחים פט ע"ב): "הממנה אחרים על חלקו רשאי ליתן להם את חלקו - פירוש, שלושה שנתחברו וקנו פסח ואמר אחד מהן לאחרים תנו לי מעות ובאו ואכלו עמי". **אמרי בינה** (דיני פסח סימן ב ד"ה וקצת) הוכיח ג"כ: "וכנראה קורבן פסח צריך שיהיה שלו ממש, מדכתיב משכו וקחו לכם, ובירושלמי יליף מזה דמשיכה קונה בהמה דקה". אך נראה לדחות, שאין הכוונה אלא לרכישת הקורבן בתחילה מהשוק, אך ההימנות אינה זוקקת קניין.

<sup>51</sup> ראו גם: **חידושי הגרי"ז** (זבחים נו ע"ב); **הגדה של פסח - מבית לוי** (עמ' פא-פב); **פניני רבינו הגרי"ז** (עמ' תרסג).

דעיקר הדין של מנויים האמור בפסח הוא שיהא לו חלק בהקורבן בקניין ממון, שיהא שלו לאכילת בשר, וזהו שכתב שנמנו בדמי לקיחתו, דהיינו שיהא שלו בקניין ממון...

דבשאר קורבנות איכא רק דינו שיהא שלו לכפרה, ובפסח מלבד הדין בעלים של כפרה בעינן ג"כ שיהא שלו בקניין ממון, שיהא הוא הבעלים שלו לעניין אכילה, וזהו הדין של תכוסו. ועיין בקידושין, דמהך קרא דאיש לפי אכלו תכוסו גמרינן לעניין זכייה דאיש זוכה ואין הקטן זוכה, הרי להדיא דבהך קרא דתכוסו נאמר גם דיני זכייה של קניין ממון. וכן מבואר במכילתא, דמהך קרא דמשכו וקחו לכם וגוי' האמור גבי פסח, ילפינן דבהמה דקה נקנית במשיכה, והיינו משום דבעיקר הדין של מינוי האמור בפסח נאמר בזה שיהא שלו גם לעניין ממוני, שיוכל לאכול ממנו, ולא רק שיהא בעליו לעניין כפרה.

<sup>52</sup> וזהו דקאמר רש"י שנמנו בדמי לקיחתו שהמינוי לא די בהקדשה ובהקרבה בעדו אלא גם בדמי לקיחתו יהא שלו בבעלות ממש.

יש להוסיף הוכחה ליסוד זה מביאורו של רש"י (גיטין כה ע"א ד"ה על) לדין הגמרא: האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, כיון שנכנס ראשון ראשו ורובו זכה בחלקו ומזכה את אחיו עמו.

וכתב רש"י: "על מי שיעלה מכם - יהא נמנה עליו ואני מקנה לו חלקו בשעת שחיטה".

על דבריו העיר **חידושי הרי"מ** (שם ד"ה אמנם), שיש צורך באחד מדרכי הקניינים: למאי דמשמע מרש"י ז"ל שצריך להקנות למנויים חלקם בפסח, א"כ במתנה על כרחך צריך קניין סודר או משיכה, דאין אדם זוכה בשלו לאחרים דמשמע שכבר יש לו הפסח.<sup>53</sup>

### ~ הסכמת החבורה

אולם נראה שאין הכרח להוכיח כן מדברי רש"י, שהרי יתכן שכוונת דבריו "למנוייו - שנמנו בדמי לקיחתו",<sup>54</sup> "נמנין עליו אנשים מעלמא, וקוניס להן בו חלק מן הבעלים",<sup>55</sup> היא תיאור טכני-טבעי של הדרך המקובלת של האדם להצטרף לחבורה של קורבן פסח ולאכול ממנו לאחר מכן, כלשון **פסיקתא זוטרתא** (שמות יב, כא): "משכו - מי שיש לו צאן בעדרו. וקחו - מי שאין לו יקנה בדמים".<sup>56</sup>

<sup>52</sup> משפט זה מדבריו **חידושי הגרי"ז** (זבחים נו ע"ב).

<sup>53</sup> כ"כ **קובץ תשובות הרב אלישיב** (ח"ד סימן רלו): "והנה בריצוי הקורבן פסח יש בו דין מיוחד, והוא מה שהמתכפר צריך להימנות על הפסח. ונראה פשוט שהוא צריך לקנות את הממון של הקורבן פסח, וכמו שכתב רש"י בגיטין על מי שיעלה מכם יהא נמנה עליו ואני מקנה לו חלקו".

<sup>54</sup> רש"י (זבחים נו ע"ב ד"ה למנוייו).

<sup>55</sup> רש"י (פסחים ע"ב ד"ה מנא ידע). ראו גם: רש"י (פסחים סב ע"ב ד"ה אי אפשר).

<sup>56</sup> ראו גם: **מכילתא דרשב"י** (שמות יב, כא): "משכו - מי שיש לו, וקחו - מי שאין לו". ראו את ביאורו של **משך חכמה** (שמות יב, ג): "מי שאין לו, היינו שהעשירים היו נותנים להם דמים, והם היו לוקחים צאן".

לאור זאת נראה שאין כוונת רש"י להגדיר את מהות ההימנות שעניינה קניין ממוני להיות האדם בעלים על הקורבן.<sup>57</sup> לאור זאת, עניינו של המינוי הוא הסכמת בני החבורה הקיימת על השתתפותו של אדם נוסף בחברתם.

הבנה זו אנו מוצאים בדברי **אבי עזרי** (הלי מעילה פ"ד ה"ח).<sup>58</sup> לדבריו, המינוי על קורבן פסח אינו יוצר שייכות ממונית של האדם על הקורבן אלא הוא דין ייחודי ומחודש בקורבן פסח שאדם יכול להימנות על קורבן פסח של חברו.

את דבריו הוא מוכיח **מהבבלי פסחים** (פט ע"ב): "הממנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו, מעות שבידו חולין". כלומר, אדם שיש בידו מעות שהוקדשו לרכישת קורבן פסח מעוניין לתת אותם לחבירו שכבר רכש קורבן. הדין הוא, שהמעות חולין. על כך שואלת הגמרא, כיצד המעות שהוקדשו מכבר לרכישת קורבן פסח יוצאות לחולין, הרי יציאת המעות לחולין היא רק כאשר האדם רוכש קורבן ואז ההקדש חל בקורבן והמעות חולין, אך כאן הקורבן כבר קיים.

מכאן מוכיח האבי עזרי את דבריו, שעניינו של המינוי הוא ייחודי בקורבן פסח:

אין מינוי מגדר קניין שהוא זוכה בדיני הממונות בפסח של חברו, שהדמים יהיו נחשבים לתמורה שעל ידי זה יצאו מקדושתן, אלא דין מינוי הוא חידוש בקרא שיכול להתמנות על פסח של חברו. ואין הדמים שנותן המנוי עבור זה, וע"כ אין יוצאין הדמים מקדושתן.

וזה דלא כמו שכתוב בספר חידושי מרן רי"ז... שדין מינוי הוא שהוא בעלים בדיני הממונות... וזה נסתר מהסוגיה 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 חברו, ואין הדמים תמורתו. ושפיר מקשה הגמרא היאך הקדש חל על הקדש.

---

אולם, ראו **אמרי בינה** (דיני פסח סימן ב ד"ה וקצת - הובאו דבריו לעיל הערה 50) שהוכיח מהפסוק אחרת: "וכנראה קורבן פסח צריך שיהיה שלו ממש, מדכתיב משכו וקחו לכם, ובירושלמי יליף מזה דמשיכה קונה בבהמה דקה".

ברם, ההוכחה אותה הבאנו מדברי רש"י בגיטין, קמה וגם ניצבה, שכן ממנה מבואר שיש עניין חיובי לקניין ממשי בקורבן.

<sup>58</sup> ראו גם בדבריו **אבי עזרי** (הלי ק"פ פ"ה ה"ז; שם פ"ו ה"א). יתכן ודרך זו מבוארת ב**חידושי הגר"ח על הרמב"ם** (הלי ק"פ פ"ב ה"ו ד"ה והנה כבר), שכתב להבחין בין דין מינוי לדין בעלים בקניין ממוני.



## 2. מינוי לאחר הקדשה

למדנו במשנה פסחים (פ"ח מ"ג) שניתן להימנות על חבורה קיימת, ואף ניתן לצאת מחבורה עליה האדם נמנה מכבר ולעבור לחבורה אחרת: "נימנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט. רבי שמעון אומר, עד שיזרוק עליו את הדם".

דין זה הינו דין ייחודי בקורבן פסח, שכן בכל הקורבנות ישנה דרישה הלכתית להקדיש את הקורבן לשם בעלים מסוים ולא ניתן לאחר ההקדשה להפקיע את השייכות של הבעלים לקורבן. אבל בפסח, כפי שראינו, המינוי על הקורבן ניתן לשינוי, שכן יכול האדם להימנות על קורבן פסח אחד ולאחר-מכן לעבור לחבורה אחרת.

ויש לעיין מה טיבו של מינוי זה ביחס להקדשה בקורבנות?

בדברי **הבבלי פסחים** (פט ע"ב) למדנו: "הממנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו, מעות שבידו חולין". מבואר, לאחר שהבעלים על קורבן הפסח הקדיש את הקורבן לכך יכול חבירו להימנות על הקורבן.

דין זה עורר קושי אצל **התוספות** (שם ד"ה וזה):

וא"ת, אפילו אי הוו מעות חולין מעיקרא מכל מקום איך יכול למנות אחרים אחר שהקדישו.

הנחת-היסוד בקושיית התוספות היא, שיש צורך שקורבן הפסח יהיה מוקדש עבור אדם על-מנת שהוא ייצא בו ידי-חובת המצווה. א"כ, שואלים התוספות, כיצד ניתן להתמנות על קורבן פסח לאחר שמישהו אחר הקדיש אותו עבור עצמו?  
מיישבים התוספות את קושייתם:

וי"ל, דאע"ג 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.

על דבריהם כתב **חזון איש** (או"ח מועד סי' קכד לדף פ"ט ב' ס"ק א):

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 אח"כ בעליו.

מבואר מדבריו בביאור דברי התוספות, שמדובר על חידוש ייחודי בקורבן פסח, בו יכול אדם להתמנות על קורבן חבירו לאחר הקדשתו, וחידוש זה גם מועיל לדיני ברירה.

אך מ"מ מבואר בדברי התוספות שהם נשארו באותה הנחת-יסוד המצווה בקושייתם, שיש צורך שקורבן הפסח יהיה מוקדש עבור אדם על-מנת שהוא ייצא בו ידי-חובת המצווה.

• דרך שונה ליישוב קושיית התוספות, מצויה **במקדש דוד** (קונטרס מענייני קודשים סי' ה, א):

הנה בפסח יש חידוש משא"כ בשאר קורבנות, שיכול למנות אחרים על פסחו שהפריש כבר ויכולים להתכפר בו אף שלא הייתה ההפרשה מתחילה לחובתם. ונראה מזה, דפסח שאני משאר קורבנות חובה, דלא בעינן בפסח הפרשה לחובתו.

לדבריו, הדין שיש צורך שהקורבן יוקדש עבור האדם כדי שיוכל לצאת בו ידי-חובה לא קיים בקורבן פסח, ולכן ניתן להתמנות על קורבן פסח לאחר הקדשתו ע"י חבירו. בדבריו אין הסבר מנומק על האבחנה בין קורבן פסח ליתר הקורבנות, אך נראה שהאבחנה היא בכך שכל הקורבנות באים למטרת כפרת האדם ולכן יש צורך שהקורבן יוקדש עבור האדם, זאת בשונה מקורבן פסח שעיקר עניינו הוא אכילתו ע"י האדם ואינו משמש כריצוי וכפרה, ולכן 'לא בעינן בפסח הפרשה לחובתו' אלא מספיק המינוי בלבד ולא ההקדשה.

נמצא א"כ שיש לנו ב' דרכי הבנה ביחס שבין המינוי להקדשה בקורבן פסח - לדעת התוספות, גם בפסח יש צורך שהקורבן יוקדש עבור היוצא בו ידי חובה, אלא שמלכתחילה הפסח הוקדש עבור מי שיתמנה עליו. לדעת המקדש דוד, אמנם הפסח הוקדש עבור חלק מהאנשים, ולמרות זאת אנשים נוספים יכולים להימנות עליו עד שעת השחיטה.

נראה, ששתי דרכי הבנה אלו מצויות מכבר בדברי הירושלמי (פסחים פ"ח ה"ד):

רב הונא 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 רבי יודה. רבי 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.

לדברי רב הונא, כל אדם יכול להימנות על הפסח של חבירו כל עוד חבירו לא מנע ממנו במפורש, כדבריו: 'הפרישו סתם, כל מה שיבואו מינויו הם', אך אם הוא מונע זאת מפורש אזי חבירו לא יכול להימנות.

הטעם כדברי התוספות (פסחים פט ע"ב ד"ה וזה) הסובר שההקדשה צריכה להיעשות עבור כל מי שיוצאים ידי-חובת הקורבן, אלא שהיא יכולה להתבצע מאליה, כלשונו:

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. לדעת רבי זעירא, אמנם יכולים אנשים להצטרף לחבורה קיימת מכבר, אבל ההקדשה נעשתה עבור בני החבורה הראשונה בלבד, ואין הקדשה כלל עבור המצטרפים אלא הם רק מנויים. למדנו א"כ על היחס בין המינוי-הצטרפות של אדם לחבורה קיימת לבין ההקדשה והצורך בה בקורבן פסח.

### 3. שחיטת הפסח על היחיד

כאמור, קורבן הפסח צריך להיאכל בחבורה, כאשר אחד הדינים המבררים גדר זה של חבורה הוא שחיטת פסח על היחיד

#### 3.1 מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי

**במשנה פסחים** (פ"ח מ"ז): "אין שוחטין את הפסח על היחיד, דברי רבי יהודה. ורבי יוסי מתיר".

**בבבלי פסחים** (צא ע"א) מובאים המקורות לדינים אלו<sup>59</sup>:

מנין שאין שוחטין את הפסח על היחיד - תלמוד לומר, לא תוכל לזבוח את הפסח באחד,<sup>60</sup> דברי רבי יהודה. ורבי יוסי אומר: יחיד ויכול לאכול שוחטין עליו, עשרה ואין יכולין לאכול אין שוחטין עליהן.<sup>61</sup>

ומבאר הגמרא שהמקור לדעת רבי יוסי הוא מהפסוק 'איש לפי אכלו'.<sup>62</sup> והנה, יש לשים לב שלשון המשנה בדעת רבי יהודה אינה מורה על פסילת הקורבן אם נשחט על היחיד, אלא לשונה היא דין לכתחילה 'אין שוחטין את הפסח על היחיד'.

<sup>59</sup> **במכילתא דרבי ישמעאל** (פרשת בא, מסכתא דפסחא פרשה ג) מובאת מחלוקת דומה בין רבי עקיבא הסובר כרבי יוסי לרבי ישמעאל הסובר כרבי יהודה, אך מקורות הלימוד שונים מהבבלי: "ולקח הוא ושכנו - רבי עקיבא אומר, מנין אתה אומר שאם רוצה אדם לעשות פסחו יחידי שהוא רשאי שנאמר ולקח הוא ושכנו", היינו מכך שלא נאמר 'עם שכנו' יחד ניתן ללמוד שאפשר לשחוט הפסח על היחיד כדעת רבי יוסי בבבלי. רבי ישמעאל במכילתא חולק ודורש את הפסוק לדין שונה.

<sup>60</sup> **דברים** (טז, ה): "לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נתן לך".

<sup>61</sup> שחט רבי יוסי צריכה ביאור, האם כוונתו שאדם אחד יוכל לאכול פסח שלם? שאלה זו מניחה הנחת-יסוד הטוענת שכל הקורבן צריך להיאכל ע"י בני החבורה, וא"כ יחיד לא יוכל לאכול את כל הקורבן. אולם, לדעת רש"י (פסחים צא ע"א ד"ה ואפילו): "יחיד ויכול לאכול כזית שוחטין עליו", נראה שניתן לשחוט את הפסח גם כאשר רק כזית ממנו ייאכל ע"י בני החבורה כולה, וממילא זו דעת רבי יוסי שניתן לשחוט על היחיד אף שאינו יכול לסיים את כל הקורבן. ראו כן: **שו"ת מחנה ישראל** (סימן נה) בביאור דעת רש"י: "נראה מבואר מדבריו דיחיד שיכול לאכול כזית שוחטין עליו ואין צריך שיאכל את הכל" והמשיך לבאר את ההכרח של רש"י בביאורו: "אי בעינן שיכול לאכול את כולו, איך יתכן איש אחר שיוכל לאכול קורבן אחד על השבע אלא ודאי דבכזית סגי ומסגי". הכרח נוסף המבאר את דעת רש"י נמצא **בתורה תמימה** (שמות יב, ד הערה לג): "וגם הסברא עצמה נוטה לדעת רש"י בזה ששוחטין על היחיד אם יכול לאכול כזית לבד ולא בעינן שיאכל כולו, לפי מה דקיי"ל דהפסח נאכל על השובע, והיינו שמקודם יאכל בשר חגיגה ואח"כ פסח עם מצה ומרור... וא"כ איך יתכן שאחר השביעה מבשר החגיגה עוד יאכל פסח כולו עם מצה ומרור, והלא בהכרח שיאכל אכילה גסה זו ע"י הדחק, והתורה הלא דרכיה דרכי נועם".<sup>62</sup> **שמות** (יב, ד): "אִישׁ לְפִי אֶכְלוּ תִּכְסּוּ עַל הַשֶּׁה".

סיוע לכך ניתן למצוא ב**בבלי פסחים** (צה ע"א) ביחס לפסח שני, שם מובאת דעת חכמים :  
ורבנן האי יעשו אתו מאי עבדי ליה? מיבעי ליה: שאין שוחטין את הפסח על  
היחיד, דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן.

כלומר, דעת חכמים שלכתחילה אין לשחוט על היחיד משום "כמה דאפשר לאהדורי  
מהדרינן", ולא מדובר על איסור או פסילת הקורבן. מדין פסח שני למדו על דיני פסח  
ראשון, שכן כתוב ביחס לפסח שני "כָּכֵל חֻקֵּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ"<sup>63</sup>.  
לעומת דברים אלו, **בספרי** (פרשת ראה, פיסקא קלב) מובאת דעת רבי יהודה בצורה  
אחרת:

רבי יהודה אומר, מנין לשחוט את הפסח על היחיד שעובר בלא תעשה. תלמוד  
לומר, לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך.  
נמצא א"כ, שיש לנו שני מקורות למניעת שחיטת פסח על היחיד - איסור עשה 'יעשו  
אותו' הנלמד מפסח שני, לאו מהפסוק 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך'. לאור  
זאת יתכן שזהו ההבדל בין מניעה לכתחילה (איסור עשה) לבין איסור המונע את כשרות  
הקורבן אם יישחט על היחיד.

### 3.2 פסיקת ההלכה ומהות הדין

למרות שנפסקה ההלכה כרבי יוסי שאפשר לשחוט את הפסח על היחיד,<sup>64</sup> מ"מ יש  
להשתדל להיאסף בחבורה, כלשון ה**רמב"ם** (הלי ק"פ פ"ב ה"ב):

יחיד ששחט את הפסח לעצמו כשר, והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו.  
ומשתדלין שלא ישחט לכתחילה על יחיד, שנאמר יעשו אותו.  
דברים אלו כן מבואר ב**חינוך** (מצווה ה):

וענין המצווה הוא, שמתקבצין אנשים מישראל לחבורות, ולוקחין מן השוק או  
מביתם גדי אחד או שה... ושוחטין אותו... ואח"כ לערב אוכלין אותו בין כולם  
אחר מאכלם.

על דואליות זו הקשה **כסף משנה** (שם):

קשה, מאחר שפסק כרבי יוסי מאי האי דקאמר שלא ישחט לכתחילה על היחיד,  
דברי יוסי אפילו לכתחילה מתיר.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> **במדבר** (ט, יב).

<sup>64</sup> ראו: **רמב"ם** (פיהמ"ש פסחים פ"ח מ"ז); **רע"ב** (שם ד"ה אפילו).

<sup>65</sup> יש מי שכתבו שהרמב"ם פסק כרבי יהודה, ראו: **מים חיים** (הלי ק"פ פ"ב ה"ב); **ימי שלמה** (שם ד"ה  
יחיד). אך תמוה, שהרי הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים פ"ח ה"ז) כתב מפורש שהלכה כרבי יוסי, וכן תמה **חוקי  
חיים** (שם): "ואני תמיה, דהרי הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה כתב דהלכה כרבי יוסי, ע"כ. וכיון דהוא ז"ל  
מעיד על עצמו כך, איך כתב הפ"ח (=מים חיים) דפסק כרבי יהודה. ואף דמציינו בכמה מקומות דחזר  
בחיבורו, כל היכא דאפשר לתקוני מתקנין... ומה גם דרבי יוסי נימוקו עמו. ומהתימא להפרי"ח ז"ל דנראה  
דאשתמיט מיניה דברי הרמב"ם בפירוש המשנה", וכן הקשה **כבוד יום טוב** (שם). יתרה מכך, דברי רבי  
יהודה מורים על עיכוב בשחיטה על היחיד ולא כדברי הרמב"ם, וכן הקשה **חק נתן** (שם): "וקשה, דאיך

הוא מביא את תירוצו של **רבי אברהם בן הרמב"ם** (ברכת אברהם, שם) שכתב ליישב דעת אביו, שדברי רבי יהודה במשנה לא נאמרו בלשון איסור לכתחילה אלא באופן של השתדלות, שיש להשתדל לא לשחוט על היחיד, ולכן הגם שנפסק כרבי יוסי המתיר מ"מ יש להשתדל להיאסף יחד לחבורה :

שלא כתב בפירוש אין שוחטין לכתחילה אלא דרך זירו שמשתדלין שלא ישחט לכתחילה על יחיד, ולא סמך בזה אלא על הכתוב שהביא יעשו אותו, והוא הכתוב האמור בפסח ראשון כל עדת ישראל יעשו אותו.

ברם, מכך עולה שהרמב"ם הכיל בדבריו הן את דברי רבי יהודה והן את דברי רבי יוסי, מה שקשה לומר לאחר שכתב בפירוש המשנה 'הלכה כרבי יוסי'.

הכסף משנה עצמו מיישב, שהמקור לדברי הרמב"ם נעוץ בבבלי פסחים (צה ע"א) : "שאין שוחטין את הפסח על היחיד, דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן".

ונראה לבאר גדר דין זה שיש להשתדל לשחוט את הפסח בחבורה, ובכך גם תתבאר הדואליות שיש בין פסיקת ההלכה כרבי יוסי לבין חובת ההשתדלות להיאסף בחבורה, שהדבר נעוץ בעניינו של קורבן פסח. מצווה זו היא אחת המצוות הראשונות שניתנו לנו כעם ובזכותה נגאלנו ממצריים.

בכך היה רצון הקב"ה להחזיר בנו את עניין ההתקשרות אחד לשני כעם, כאשר מתאחדים הפרטים באומה לכלל אחד "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל",<sup>66</sup> "כל עדת ישראל יעשו אותו"<sup>67</sup> וכתרגום **יונתן** : "כָּל כְּנִשְׁתָּא דְיִשְׂרָאֵל מְתַעְרְבִין דִּין עִם דִּין",<sup>68</sup> במטרה להורות על אחדות האומה<sup>69</sup> ודווקא בהיותם במצריים תחת עובדי עבודה זרה המורה על הפירוד.<sup>70</sup>

---

אפשר לומר כן דהא לרבי יהודה משמע דעיקובא הוא דהא יליף ליה מקרא דלא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך, ורבינו לא חייב אלא השתדלות בעלמא".

<sup>66</sup> **שמות** (יב, ו).

<sup>67</sup> **שמות** (יב, מז).

<sup>68</sup> **בבלי יומא** (נא ע"א) : "פסח נמי אתי בכנופיא"; **משך חכמה** (במדבר ט, ב) ביאר בכך שזו הסיבה שלא הקריבו קורבן פסח בבית שני עד השנה השישית : "כיון שלא היה יסוד המעלה, עדיין לא היו חשובים כצביר".

<sup>69</sup> ראו : **מהר"ל** (דרשה לשבת הגדול) שעמד על פרטי הקורבן המגלמים את עניין האחדות. בכך מובן שמקור הלימוד לדין 'שלוחו של אדם כמותו' הוא מקורבן פסח (קידושין מא ע"ב), שכן כל הפרטים באומה כיחידה אחת. ברם, ראו : **משך חכמה** (ויקרא כג, כא) שפסח הוא בחינת שבת, 'ממחרת השבת', שיש בה ייחוד הפרט ומשפחתו, לעומת יום טוב המורה על אחדות האומה, אך השוו לדבריו ב**משך חכמה** (שמות יב, כא) : "לחיי המשפחה ואהבת רעים, שה לבית אבות, ולמנות עם השכנים. והמכוון האמיתי שיהיו התאחדות האומה בכלל, ולכן נשים בראשון חובה, וכל ישראל עולים לבית הבחירה בשער אחד לקיים מצוות פסח. ומטעם זה כתבה התורה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, שכל ישראל שוחטים פסח אחד, היינו שכוונת התורה התאחדות האומה בכללה". ראו עוד להלן סימן יב - חיוב אישה בשחיתת קורבן פסח.

<sup>70</sup> ראו : **הרב צדוק מלובלין** (תקנת השבין, עמ' לג) : "דכל עניין עבודה זרה היינו שמפריד איזה כוח מהש"ית, ואומר שהוא שליט ובעל כוח בפני עצמו"; **תניא** (פרק כב) : "כי עיקר ושורש עבודה זרה הוא, מה שנחשב לדבר בפני עצמו, נפרד מקדושתו של מקום"; **הרא"ה קוק** (עולת ראיה, ח"יא עמ' קעח; שו"ת משפט כהן, סי' קכד; מועדי הראי"ה, עמ' רצד, בשם הרב צדוק מלובלין).

לאור זאת ניתן להבין את דעת הרמב"ם - אף שפסק בצורה ברורה שהלכה כרבי יוסי שאפשר לשחוט את הפסח על היחיד, דין הנלמד מפסוקים, מ"מ 'משתדלין שלא ישחט לכתחילה על יחיד, שנאמר יעשו אותו', היינו ההשתדלות להיאסף בחבורה היא למטרת המצווה ושלימותה.

## ו. חבורה של קטנים (אות ד)

### 1. מקור הדין

**במשנה פסחים** (פ"ח מ"ז): "ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים".

**בבבלי פסחים** (צא ע"א) מובאת דעת מר עוקבא בר חיננא שהעלה השערה שמא הכוונה במשנה לחבורה שכולה נשים, כולה עבדים וכולה קטנים. על כך ענה לו רבא:

מי עבדינן חבורה שכולה נשים? והתנן, אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים. מאי לאו נשים לחודייהו, ועבדים לחודייהו, וקטנים לחודייהו? אמר ליה, לא, נשים ועבדים וקטנים. נשים ועבדים משום תפלות, קטנים ועבדים משום פריצותא.<sup>71</sup>

מבואר, שאין לנו ראיה לדיון האם ניתן ליצור חבורה שכולה מורכבת מקטנים, שכן דברי המשנה מכוונים אודות חבורה המורכבת מקטנים יחד עם עבדים.

לעומת דברי הבבלי, מצאנו בירושלמי (פסחים פ"ח ה"ז) אמירה זהה אך נימוק שונה ממנו ניתן להבין שמדובר על מקרה ובו חבורה שכולה מורכבת מקטנים: אין עושין חבורה נשים ועבדים וקטנים מפני שהן מרבין בתפלה. תני בר קפרא, שלא יביאו את הקודשים לידי ביזיון.

מהנימוק השני, 'שלא יביאו את הקודשים לידי ביזיון', נראה שמדובר על חבורה שכולה מורכבת מקטנים, שכן הבעייתיות היא טכנית שאין מישהו גדול העומד על גבם ומזהירם, כדברי קורבן העדה (שם ד"ה שלא): "שאיין יודעין להיזהר כל כך",<sup>72</sup> ופני משה (שם ד"ה שלא): "שאיין משגיחין להיזהר בו וזורקין זה לזה דרך ביזיון", טעמים המתאימים בהכרח לחבורה שכולה קטנים ואין מישהו העומד על גבם לפקח עליהם. ברם, טעם זה אינו מהווה עיכוב ופסול עקרוני בקיום חבורה כזו.

<sup>71</sup> ראו גם: **תוספתא** (פסחים פ"ח ה"ב): "אין עושין חבורה של נשים ועבדים וקטנים, שלא להרבות את התפלה". בבבלי 'פריצותא', כתב רש"י (פסחים צא ע"ב ד"ה עבדים): "משום פריצותא דמשכב זכור". מגבלה זו משום 'פריצותא' מופיעה גם ביחס לזימון אישה, ראו: **ברכות** (מה ע"ב): "נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין... שאני התם משום פריצותא", וכתב רש"י (שם ד"ה אם רצו): "שאיין קביעותן נאה משום פריצותא, בין דנשים בין דמשכב זכור דעבדים בקטנים".

<sup>72</sup> ראו: **הלכתא גבירתא** (פסחים פ"ח מ"ז): "כיונת הירושלמי, דרצונו לומר שלא ידקדקו לידע אמיתות הדין שבאמת כשר הוא על פי דינא, אבל ידקדקו ויחמירו בו יותר מדאיי".

## 2. דעת הרמב"ם

**הרמב"ם** (הלי' קי"פ פ"ב ה"ד) הביא דין זה, שאמנם ניתן לצרף קטנים בחבורה של גדולים אך אין ליצור חבורה שכולה קטנים:

ושוחטין על הקטנים שיהיו מכלל בני החבורה, לא שתהיה חבורה כולה קטנים שאינן בני דעת.

על הנימוק של הרמב"ם לדין זה, 'שאינן בני דעת', הקשה **כסף משנה** (שם):

וממה שכתב רבינו שאינן בני דעת - קשיא לי, דטפי הוה עדיף למעוטי מדכתיב בפסח איש. ולטעם שנתן רבינו קשה, מהי תיתי לן דבעינן בשחיטת פסח שיהא בן דעת.

ביחס לקושיה הראשונה יש לדון מהי הגדרת 'איש' ממנו יש למעט קטן - האם 'איש' הכוונה גדול מבחינה פיזיולוגית לעומת קטן, או שמא 'איש' מגלם את הדעת שבאדם ומכך התמעט קטן שאינו בר-דעת. לאור זאת יתכן שאכן יש למעט את הקטן מהמילה 'איש', אך 'איש' הכוונה לבן דעת, וזה נימוקו של הרמב"ם, 'שאינן בני דעת'. מצאנו כמה הסברים לשיטת הרמב"ם, כפי שיתבאר.

• **הכסף משנה** (שם) יישב דעת הרמב"ם 'שאינן בני דעת', היינו שאין הקדשם הקדש:

אפשר דטעמא משום דמי שאין בו דעת אין הקדשו הקדש. ואפשר לומר דהכי-קאמר, דווקא בשאינם בני דעת, כלומר דווקא בשלא הגיעו לעונת הנדרים אבל אם הם בני דעת כלומר שהגיעו לעונת הנדרים שהקדשן הקדש שפיר דמי.

על חידושו, שקטן שהגיע לעונת הנדרים<sup>73</sup> יכול להקדיש קורבן פסח,<sup>74</sup> הקשה **מנחת חינוך** (אות ד ד"ה אך):

ואיני מבין, דמלשון הרמב"ם שכתב ושוחטין על הקטנים וכו' אבל אין עושים אותם חבורה בפני עצמה משמע דאפילו אם אחר שוחט עליהם כגון האב מ"מ לא ישחט עליהם בפני עצמם... אע"ג דהקדשו הקדש. על כן דברי הכסף משנה צריכים עיון כעת.

• **המנחת חינוך** (אות ד) יישב את הקושי של הכסף משנה, שכן נאמר בפסוק 'במכסת נפשות' הכולל גם קטנים, א"כ לא ניתן למעט מהמילה 'איש' את הקטן הכלול בינפשות'. לפיכך יש לתת נימוק שונה למניעת חבורה של קטנים, 'שאינן בני דעת'.

<sup>73</sup> ראו: **נדה** (מה ע"ב) שיעונת הנדרים' לקטן משהגיע לגיל שתים עשרה שנה ויום אחד, ולקטנה משהגיעה לגיל אחת עשרה שנה ויום אחד.

<sup>74</sup> לדיון בעניין זה, ראו: **מקראי קודש** (פסח ח"א סי' ד).

המשיך **המנחת חינוך** (אות ד ד"ה ובעיקר) והקשה על נימוק הרמב"ם:

ובעיקר הדבר איני מבין דברי הרמב"ם, למה ליה הטעם שאינו בר דעת, תיפוק ליה כיון דפטורים מכל המצוות איך נקריב קורבן עבורם.

כלומר, הנימוק של הרמב"ם 'שאינן בני דעת' מורה על חיסרון שאינו מהותי, אך כאמור החיסרון בקטן הוא מהותי שכן אינו מחוייב במצוות א"כ זו הסיבה בעתה אין חבורת קטנים. הבנה זו מצאנו **במאירי** (פסחים צא ע"א ד"ה ואין): "אבל קטנים לבד לא שהרי אינן בני חיוב".

**המנחת חינוך** (שם) מיישב שכוונת הרמב"ם 'שאינן בני דעת', היינו שאינם חייבים במצוות, שכן חיוב במצוות נובע מדעת: "ואפשר לומר דזה כוונת הרמב"ם, דאינן בני דעת ופטורים מכל המצוות".<sup>75</sup>

לאור דבריו יש ליישב את הקושיה השנייה: "מהי תיתי לן דבעינן בשחיטת פסח שיהא בן דעת", כאשר הכוונה לדעת בחיוב המצוות, וא"כ כשהרמב"ם נימק שאין חבורת קטנים משום שאין בהם דעת היינו שאינם מחוייבים במצווה.

• ניתן לומר שדברי הרמב"ם בנימוקו לשלילת חבורת קטנים משום 'שאינן בני דעת', אינה מורה על פסול מהותי אלא טכני, וכדברי הירושלמי שהעדר הדעת שלהם גורם לכך שהם לא יודעים את הלכות הפסח ואינם נוהרים בקדושתו, כפי שביאר את דבריו **אור שמח** (הל' ק"פ פ"ב ה"ג): "דאינם בני דעת להיזהר בקדושת הפסח".<sup>76</sup>

לאור ביאור זה, השלילה של הרמב"ם את חבורת הקטנים אינה מהווה פסול עצמי ומהותי, כפי שביארו הכסף משנה והמנחת חינוך, אלא מדובר על חששות דרבנן בלבד שניתן לפטור אותם בהעמדת גדול המשגיח עליהם.

וכן ביאר **בליקוטי הלכות** (ח"א פסחים צא ע"א זבח תודה ד"ה ומ"מ):

ונדחקו המפרשים לדעת מקורו. ונראה לי שיצא לו זה מלשון הירושלמי על ההיא משנה... שלא יביאו את הקודשים לידי ביזיון. וסובר הרמב"ם דאקטנים קאי. והאי לידי ביזיון, פירש שם בפני משה שיזרקו הבשר זה לזה.

<sup>75</sup> כ"כ להקשות על הרמב"ם וליישב **ערוך לנר** (סוכה מב ע"ב ד"ה איש): "ולענין ד"ל, דאף דלא ממעטינן מאיש קטן מ"מ איך ס"ד שהתורה התירה לקטנים להביא פסח בפני עצמן, כיון שלא נצטוו הוי חולין בעזרה, כמי שפטור מפסח ומביא. ולכן פירש דרך עם חבורה נמנן עליו, דזה התירה התורה להאכיל גם לקטן אף שאין מאכיל לאינן מצוין כל שיכול לקיים לפי אכלו, אבל להביא על קטנים לא כיון שאינן חייבין במצוות. וזהו מה שכתב לפי שאין בהם דעת, שרצה לומר דע"ז הם פטורים מן המצוות ולכן אין שוחטין הפסח עליהם לבד".

<sup>76</sup> כ"כ **תפארת ישראל** (פסחים פ"ח מ"ז יכין אות לו), אך לא בדעת הרמב"ם: "דמדאינן בני דעת שמא יפסלוהו".



### 3. עבר ושחט על חבורת קטנים

ההשלכה ההלכתית מביאורים אלו בנימוק מדוע אין לשחוט קורבן פסח על חבורה שכולה קטנים, היא מה הדין כאשר הקורבן נשחט עבור חבורה שכזו, האם הקורבן כשר או לא.

ניתן לומר שלפי ביאוריהם של הכסף משנה והמנחת חינוך מדובר בדעת הרמב"ם על פסול מהותי, אך לביאור המבסס את הרמב"ם על דברי הירושלמי הרי שלא מדובר על פסול מהותי אלא טכני.

ומצאנו בכך מחלוקת בדעת הרמב"ם, כפי שיתבאר.

**התוספות יוט** (פסחים פ"ח מ"ז ד"ה ואין) דייק בדעת הרמב"ם שאם שחטו על חבורת קטנים אין הקורבן כשר. הוא מדייק מהמשך לשון הרמב"ם (הלי ק"פ פ"ב ה"ד):

וכן אין עושין חבורה כולה חולים או זקנים... אע"פ שהן יכולין לאכול הואיל ואכילתם מעוטה, שמא ישאירו הפסח ויביאוהו לידי פיסול, ואם עברו ושחטו על חבורה זו כשר.

כלומר, אם שחטו בדיעבד על חבורת חולים או זקנים הקורבן כשר בדיעבד, משמע שאם שחטו בדיעבד על חבורת קטנים אין הקורבן כשר, כלשונו: "משמע הא דכולה קטנים אינו כשר".<sup>77</sup>

אולם, אם נבין שהנימוק הוא משום שאינם בני דעת ויכולים להביא את הקורבן לידי פסול או ביזיון, הרי שאם הקורבן נשחט בכשרות בחבורת קטנים הוא כשר, וכן ביאר **שפת אמת** (הלי ק"פ פ"ב ה"ד) בדעת הרמב"ם:

פשט דברי הרמב"ם מבוארים, דלכולן דין אחד דמטעם שאינן בני דעת אינם יכולים לשמור שלא יביאוהו לידי פסול, אבל בדיעבד כשר גם בכולן קטנים.

---

<sup>77</sup> אולם, באור גדול (פסחים פ"ח מ"ז) הוכיח אחרת מהתיו"ט. הוא מבסס את דבריו על הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים פ"ה מ"ג) שכתב: "שלא לאוכלין, הם חולה וזקן וקטן שאינן יכולין לאכל כזית בשר", משמע שאם הקטן יכול לאכול כזית ניתן לשחוט עליו.

## ז. צירוף קטן לחבורה (אות ד-ה)

בסימן הקודם עסקנו בחבורה שכולה קטנים, ועתה עלינו לדון בצירופו של קטן לחבורת מבוגרים

נאמר בתורה (שמות יב, ג-ד):

בְּעֶשֶׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שָׂה לְבֵית אָבִת שָׂה לְבֵית: וְאִם יִמְעַט הַבֵּית מִהְיוֹת מִשָּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הִקְרַב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נִפְשֹׁת אִישׁ לְפִי אֶכְלוּ תִכְסוּ עַל הַשָּׂה.

מבואר שיש לקחת קורבן פסח עבור כל בני הבית, 'שה לבית אבות שה לבית', וקטנים בכלל הבית.<sup>78</sup> זאת ועוד, מהמילים 'במכסת נפשות' למדו חז"ל **בבבלי פסחים** (סא ע"א): "מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו",<sup>79</sup> מכאן שיש ליצור חבורה הנמנית מראש עבור הקרבת ואכילת קורבן פסח.

כאן עולה הקושי, מהו גדר צירוף קטן לחבורת גדולים - מצד אחד הוא חלק מנפשות הבית, 'שה לבית אבות' והוא נכלל בשחיטת אביו, ואולי משום כך אין בו דיני מינוי. או שמא, היכולת לשחוט קורבן פסח על כל אחד מבני הבית נובעת מצירופו האקטיבי לחבורה, וכאן נדרש מינוי על הקורבן? ושוב עולה השאלה אותה העמדנו לעיל, בגדר מינוי לחבורה, האם מדובר על מינוי קנייני של יצירת בעלות על הקורבן או שמא הסכמת בני החבורה לצרף אליהם אחרים?<sup>80</sup>

### 1. 'שה לבית אבות לאו דאורייתא'

**בבבלי נדרים** (לו ע"א) מובאים דברי רבי יוחנן שאמנם לא ניתן להביא קורבן עבור חבירו שלא מדעתו, אבל כן יכול להביא עבור חבירו שחייב בהבאת קורבנות המוגדרים 'מחוסרי כפרה'.<sup>81</sup> לדבריו, למרות שאנשים אלו יכולים עקרונית להביא את הקורבן

<sup>78</sup> מדובר על קטנים, אך בגדול הסמוך על שולחן אביו יש צורך במינוי, ראו: **תוספות** (פסחים פח ע"א ד"ה על).

<sup>79</sup> כ"כ: **מכילתא דרבי ישמעאל** (מסכתא דפסחא פרשה יג).

<sup>80</sup> **בסוכה** (מב ע"ב) מובאת מחלוקת אודות גילו של קטן באכילת קורבן פסח מדין חינוך: "יכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח, שנאמר איש לפי אכלו. רבי יהודה אומר: עד שיכול לברר אכילה, כיצד, נותנין לו צרור וזורקו, אגוז ונטלו". את המחלוקת ביאר **רי"ד סולובייצ'יק** (רשימות שיעורים, שם ד"ה שם בגמ' יכול), שנחלקו בגדר המינוי לקורבן פסח: "נראה שישוד המחלוקת בין רבי יהודה והרבנן הוא בעיקר הדין של מנוי על הפסח. רבי יהודה סובר שכדי לחנך אותו בפסח צריכים לחנך אותו גם במנוי על הפסח, שהוא דין באכילת פסח, ומצינו בדיני קניין שיעור בקטן שאם יודע בטיב משא ומתן מקחו מקח במטלטלין. ומשום כך ס"ל לרבי יהודה שבכדי למנות קטן על פסח צריך להיות בר מקח וממכר היודע בטיב קניינים, כי מנוי הוא חלות קניין ואל"כ אינו בר מנוי. שיטת ת"ק היא שקטן נמנה בכל מקום, כי מנוי על הפסח אינו זקוק למעשה קניין אלא לדיבור בעלמא וקטן נמנה גם בלי ידיעת טיב מקח וממכר".

<sup>81</sup> מדובר על ארבעה קורבנות - זב וזבה, יולדת ומצורע, שנקראים מחוסרי כפרה, משום שאסורים להיכנס למקדש ולאכול בקודשים עד שיביאו כפתן.

בעצמם, מ"מ מכיון שאדם יכול להביא קורבנות עבור ילדיו הקטנים כך יכול אדם להביא עבור חבירו הגדול:

אמר רב יוחנן: הכל צריכין דעת, חוץ ממחוסר כפרה, שהרי אדם מביא קורבן על בניו ועל בנותיו הקטנים.

על כך שואלת הגמרא:

אלא מעתה יביא אדם פסח על חבירו, שכן אדם מביא על בניו ועל בנותיו הקטנים, אלמה אמר רבי אלעזר: הפריש פסח על חבירו לא עשה כלום.

בהמשך מובאת דעתו של רבי זירא, שלא ניתן ללמוד מדין קורבן פסח בו יכול האב להביא קורבן פסח עבור בניו הקטנים לדין הבאת קורבן עבור אדם גדול, שכן יש חריגה בקורבן פסח: "אמר רבי זירא, שה לבית אבות לאו דאורייתא".

דברי רבי זירא הובאו גם כדי להסביר את דברי המשנה פסחים (פ"ח מ"א): "יתום ששחטו עליו אפוטרופסין, יאכל במקום שהוא רוצה". והקשו בבבלי פסחים (פח ע"א), הרי יש בכך חיסרון של 'ברירה' ביחס למינוי שלו, שכן מאחר שהתברר עכשיו באיזה קורבן היתום רוצה, אנו אומרים שלמפרע משעת שחיטה הוא נמנה על הקורבן הזה. על כך עונה רבי זירא: "שה לבית מכל מקום", וביארו תוספות (שם ד"ה שה): "משום דשה לבית לאו דאורייתא, והכי אית ליה לרבי זירא גופיה בפרק אין בין המודר".

מבוארת א"כ דעתו של רבי זירא, שדין מינוי הנלמד מהפסוק 'שה לבית אבות', אינו דין תורה ואין עיכוב בהבאת קורבן פסח על בניו הקטנים שאינם בני מינוי על הקורבן, וכביאור רש"י בדעת רבי זירא (שם ד"ה שה): "איש בעל הבית יקחנו לכל בני ביתו, ואין צריך דעתו".

הראשונים נחלקו בביאור דינו של רבי זירא, 'שה לבית אבות לאו דאורייתא'

### • שיטה א: אין צורך במינוי קטנים על הקורבן

לשיטה זו, משמעות דברי רבי זירא 'שה לבית אבות לאו דאורייתא' היא, שמהתורה אין צורך במינוי אלא מי שהוא ראוי להתמנות על הקורבן, אך קטנים שאינם ראויים להימנות על הקורבן אזי אכילתם מתאפשרת גם בהעדר מינוי. אלא שיש מחלוקת פנימית בשיטה זו בשאלת היתר האכילה ללא מינוי, האם היא מדין תורה, או מדין חינוך.<sup>82</sup>

### ~ בין מינוי לאכילה

**הר"ן** (נדרים לו ע"א ד"ה א"ר) ביאר, שהכלל שהפסח אינו נאכל אלא למנויו לא נאמר אלא בראויים להימנות, וקטנים שאינם ראויים להימנות אינם אסורים באכילת הפסח: שה לבית אבות לאו דאורייתא, דמן התורה אין הקטנים צריכין להימנות בשה עם בני חבורה אלא אוכלין ממנו אע"פ שלא נמנו עליו. דאע"ג דאין פסח נאכל אלא למנויו ה"מ בראויין להימנות, אבל קטנים דלאו בני הכי לית לן בה. לדבריו אין צורך כלל במינוי קטן על קורבן פסח, ומ"מ הוא יכול להשתתף באכילת הקורבן.

אבחנה זו בין מינוי לאכילה המצדדת בניתוק הקשר ביחס לקטנים בניהם מתבטאת בדברי **החתם סופר** (שם) שלמד בדברי הר"ן הללו "דאכילת קטנים דאורייתא, אך מנויים לאו דאורייתא וכן ציוותה התורה להאכיל לקטן בלי מינוי".<sup>83</sup> מבואר א"כ בדעה זו, שאמנם התנאי הבסיסי לאכילת הקורבן היא המינוי עליו, אך זהו דווקא במי שראויים להיות מנויים על הקורבן, אך קטנים שאינם בני מינוי מהתורה שכן 'שה לבית אבות לאו דאורייתא', יכולים לאכול מהתורה.

---

<sup>82</sup> **המנחת חינוך** (מצווה ה אות ד ד"ה והנה למנות הקטן) הביא ב' דעות אלו. <sup>83</sup> כ"כ במקומות נוספים: **החתם סופר** (שו"ת או"ח סי' פג ד"ה ומי"מ נ"ל; שם ח"ו סי' יג; פסחים פח ע"א ד"ה וזה; קידושין מא ע"ב ד"ה שוב). כ"כ **הנצי"ב** (מרומי שדה, פסחים פח ע"א ד"ה אמר; ברכת הנצי"ב, על המכילתא פרשת בא פרק טו).

**התוספות** (פסחים פח ע"א ד"ה שה) הקשו על דינו של רבי זירא, אמנם אין צורך מהתורה במינוי קטן על הקורבן אך כיצד ניתן להאכיל קטן בקורבן פסח שהוא אינו מנוי עליו, הרי אסור להאכיל איסור לקטן בידיים:

ואם תאמר, והיאך מאכיל פסח שלא למנויו נהי דקטן אוכל נבילות אין ב"י ד מצווין להפרישו, לספות לו בידיים אסור.

ועונים התוספות, שההיתר לאכילת הקטן בקורבן שהוא אינו מנוי עליו הוא מדין חינוך: ואומר ר"י, דהתם ילפינן מלא תאכלום ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות, אבל כה"ג דאיכא חינוך מצווה שרי.<sup>84</sup>

מבואר מדבריהם שמדין חינוך מותר להאכיל איסור לקטן, ולכן אף שאינו מנוי מ"מ יכול לאכול.<sup>85</sup>

בניגוד לשיטת הר"ן שהובאה לעיל, ממנה עולה שיש לקטן מצווה מהתורה לאכול קורבן פסח על-אף שהוא אינו מנוי על הקורבן, הרי שבדעת התוספות מבואר שקטן מופקע מאכילת קורבן פסח ואכילתו היא מדין חינוך.<sup>86</sup>

**חינוך הבת - המנחת חינוך** (אות ד ד"ה והנה למנות הקטן) הקשה על דברי התוספות: "ויש להקשות על דבריהם, כיון דעיקר הטעם משום חינוך מצווה, היאך שוחט אדם ע"י בניו ובנותיו הקטנים הא בתו אינו מחויב לחנך". המקור שהביא לדבריו הוא **בבבלי נזיר** (כח ע"ב-כט ע"א), שם מובאים דברי ריש לקיש על המשנה האומרת "האיש מדיר את בנו בנזיר", שדווקא את בנו שחייב לחנכו אך אינו יכול להדיר את בתו שאינו חייב בחינוכה: "בנו חייב לחנכו, בתו אינו חייב לחנכה". הרי לנו, שהאבא אינו חייב לחנך את בתו וממילא היא לא תוכל לאכול בקורבן פסח, עפ"י התוספות שההיתר משום דין חינוך. **המגן אברהם** (או"ח סי' שמג ס"ק א) הסתפק האם מדובר על דין ייחודי בנזירות או שהוא מהווה סימן לכל הדינים (ראו: **מחצית השקל**, שם ס"ק א ד"ה ובתוספות, שביאר כן את הדברים). בעניין זה יש להביא את דברי הר"ן (יומא ג ע"ב מדפי הרי"ף) שלמד שהוא דין כללי בכל המצוות שאין האב חייב בחינוך בתו: "דעיקר חינוך לתינוק הוא כדאמרינן במסכת נזיר בנו חייב לחנכו במצוות בתו אינו חייב לחנכה". אולם רבו הם הסוברים שמדובר על דין ייחודי בנזירות ולא ניתן ללמוד ממנו על שאר המצוות, והאב כן חייב בחינוך בתו, כדברי **תוספות הרא"ש** (יומא פב ע"א ד"ה בן): "דהיינו בנזירות דווקא, אבל בשאר מצוות חייב לחנכה כמו הבן". כ"כ: **שו"ת מהר"ם מרוטנבורג** (קרימונה, סי' כ); **תוספות ישנים** (יומא פב ע"א ד"ה בן); **תוספות הרא"ש** (נזיר כט ע"א ד"ה ואין); **מאירי** (שם ד"ה כשם); **תוספות** (נזיר כח ע"א ד"ה בנו); **ילקוט שמעוני** (פרשת אמור רמז תרכז); **פרי מגדים** (או"ח פתיחה כוללת ח"ד אות טו); **משנה ברורה** (סי' שמג ס"ק ב); **משך חכמה** (בראשית יח, יט) הוכיח כן מדברי הקב"ה לאברהם "כי ידעתי למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו", שהכוונה גם חינוך בנותיו: "וכאן משמע שאף לבנות מצווה על האב"; **תורת הלוי** (מצווה ה עמ' צד ד"ה ואולי) יישב בכך את קושיית המנחת חינוך. בביאור האבחנה בין נזירות ליתר המצוות, כתב **קרו אורה** (נזיר כט ע"א ד"ה ריב"ח): "משום דחינוך זה אינו בדבר המחויב אלא אזהרה יתירה להרגילו בפרשות ולא חייבי אלא האב לבנו דווקא אבל לא האם והבת, דנשים לאו בנות חינוך הם בזהירות ופרישות. אבל במצווה המחויבת ודאי דמחויב לחנך גם בתו".

<sup>85</sup> דברי התוספות הובאו להלכה ב**מג"א** (או"ח סי' שמג ס"ק ג); **שו"ע הרב** (שם סעי' ח). ברם, **החתם סופר** (שם ד"ה וכתב) מייאן בהבאת דברי התוספות להלכה, והוכיח כנגדם מדברי הר"ן, ממנו "משמע דאכילת פסח דאורייתא היא אלא דמן התורה אין צריך להימנות עליו, א"כ אין דברי התוספות מוכרחין". במקום אחר סיג **החתם סופר** (נדרים לו ע"א) את דברי התוספות, שההיתר לכך הוא רק במצוות אכילת פסח שאי-אפשר בעניין אחר: "לא משכחת לחנכו במצוות אכילת פסח בשום אופן, בהא היתירו למיספי ליה איסורא. אבל באופן אחר אין הדעת סובלו. ומ"מ כל הפוסקים ומפורשים הנ"ל פליגי אתוספות בהא".<sup>86</sup> השו"ת דברי **תוספות** (נדרים לו ע"א ד"ה יביא), שם הם מבארים שאכילת קטנים שאינם מנויים היא בגדר רשות, כמו נשים: "מידי דהוה אנשים דרשות הן, שאע"פ שאין חייבות בפסח מותרות לאכול ממנו ואינו נקרא שלא למנויו וכן בקטנים". כ"כ: **רשב"א** (שם ד"ה שה), בשם התוספות; **שיטה מקובצת** (שם): "שיאכלו הקטנים מפסח אביהם ואע"ג דלא בני המנאה נינהו אכלי, וגזירת הכתוב היא להאכיל פסח שלא למנויו בבני ביתו דכתיב שה לבית". לאור זאת לא קשה קושיית התוספות בפסחים, כיצד מאכילים קטן

אכן, בחידושי הרב אלעזר משה הורוויץ (פסחים פח ע"א ד"ה תוס') הקשה על התוספות קושי שיחדד לנו את ההבדל בינו לבין שיטת הר"ן. הקושי הוא, אמנם מדין חינוך אין איסור אכילה למי שאינו מנוי, אך מ"מ יש באכילת הקטן איבוד קודשים שאינם נאכלים ככוונה לשם מצווה.

וכתב, שלדברי הר"ן אין קושי, שכן לדבריו "מן התורה כך דינך", היינו שמהתורה יכול קטן לאכול ללא מינוי על הקורבן.<sup>87</sup>

מכל מקום, המכנה המשותף בין התוספות לבין הר"ן הוא העיסוק שלהם באכילת הקטן כאשר הוא אינו מנוי על הקורבן, שכן לדבריהם משמעות דברי רבי זירא 'שה לבית אבות לאו דאורייתא' היא שמהתורה אין צורך במינוי אלא מי שהוא ראוי להתמנות על הקורבן. הר"ן סובר שקטן אינו בר מינוי ולכן אין לגביו חיסרון של אכילה שלא למנויו, ואילו התוספות סוברים שעל-אף האיסור באכילה זו מ"מ מותר הדבר מדין חינוך.

### • שיטה ב: מינוי קטן שלא מדעת

לשיטה זו, קטן אינו מופקע מדין מינוי על קורבן פסח, אלא החידוש בדברי רבי זירא הוא שלמרות שאין אדם יכול למנות אחר על קורבן שלא מדעתו, אך ביחס לבניו הקטנים הוא יכול למנות אותם אף בהעדר דעתם וזהו דין תורה.

המקור לשיטה זו נמצא בראשונים שונים שלא ערכו אבחנה בין מינוי לאכילה, כפי השיטה הראשונה, אלא כתבו בדבריהם שיכול האב למנות את בניו הקטנים שלא

---

שאינו מנוי הרי אסור להאכילו איסור בידיים. לדברי התוספות בנדריים לא קשה, שכן מדובר על מצווה קיומית ואין בכך איסור. אולם, ראו: **שלמי נדרים** (שם) שכתב שהתוספות בנדריים ובפסחים לא חולקים, אלא בדבריהם בנדריים התעסקו בשאלה למה מותר לקטן לאכול שלא למנויו, ובדבריהם בפסחים הקשו שמ"מ מדרבנן בעינן שה לבית אבות, ואיך מאכילים לקטן איסור מדרבנן. הבנה כע"ז, שדברי התוספות בשני המקומות משלימים אלו את אלו, כ"כ הרב שאול ישראלי (שערי שאול, פסחים עמ' קס), שאמנם אין הקטן בר-חיוב בקורבן פסח ומ"מ ניתן לשחוט עליו מדין חינוך.

על גיל הקטן לאכילת פסח, ראו הערה 80. בנוסף, לא מצאנו מקור מפורש בגמרא אודות חינוך קטן לאכילת מצה, אך הרמב"ם (הלי חמץ ומצה פ"ו ה"ל) כתב: "הכל חייבין באכילת מצה... קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצוות ומאכילין אותו כזית מצה". במקור הדין, כתב מגיד משנה (שם): "זה למד רבינו ממה שאמרו... קטן שיכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח. מאי טעמא, איש לפי אכלו כתיב. רבי יהודה אומר, אין שוחטין עליו את הפסח א"כ יודע להבחין וכו'. משמע התם, דכל שיודע לעשות הדבר מחנכין אותו". על ההשוואה בין חינוך הקטן לאכילת קורבן פסח לחינוכו לאכילת מצה, העיר מו"ר הרב **אברהם שפירא** (מנחת אברהם, ח"ד סי' כו עמ' רכ), הרי קורבן פסח הינו חובה מהתורה מדין 'שה לבית אבות' וממילא: "חייב האב להקריב על בניו ולא משום חינוך, ועל כן לדעת חכמים תלוי אם יכול לאכול... אבל במצה שהכל רק משום חינוך, י"ל שהכל תלוי בידוע להבחין ולא ביכול לאכול פת". קושי זה העלה גם במשנת יעבץ (או"ח סי' ע אות ג), וכתב שמקור דינו של הרמב"ם הוא מדין חינוך קטן לשתית ד' כוסות (פסחים קח ע"ב). ברם, יש להעיר על קושייתם ולטעון שלדעת התוספות יסוד חיוב אכילת קטן בקורבן פסח הוא מדין חינוך, וממילא ההשוואה בין חינוכו באכילת פסח לחינוכו באכילת מצה שווה בתוקף החיוב.

<sup>87</sup> השלכה הלכתית ממחלוקת התוספות והר"ן, ותבאר במנחת חינוך להלך (מצווה ו אות ה), מה דין קטן שבעת המינוי של אביו על הקורבן הוא היה קטן, ובליל ט"ו בניסן נהייה גדול, האם מותר באכילת פסח.

מדעתם, כלשון **רש"י** (פסחים פח ע"א ד"ה שה): "שה לבית - איש בעל הבית יקחנו לכל בני ביתו, ואין צריך דעתו".<sup>88</sup>

וכן הדברים מבוארים ב**רא"ש** (נדרים לו ע"א ד"ה שכן),<sup>89</sup> שאין הכוונה שאין צורך כלל במינוי קטנים, אלא הכוונה שמינויו של האב אותם מועילה אף שאין בהם דעת לכך:

אע"פ שהן צריכין פסח, כדכתיב שה לבית אבות ואין להם דעת להימנות ופסח אינו נאכל אלא למנויו, אלא שהמנאת אביהם בלא דעתם היא המנאה.

על אבחנה זו עמד ה**שפת אמת** (פסחים פח ע"א):

אמר רבי זירא, שה לבית מכל מקום - פירשו התוספות, משום דשה לבית לאו דאורייתא. אבל ברש"י לא משמע כן, אלא משום דכתיב שה לבית ילפינן מיניה דהאפוטרופס יכול למנות את היתום על הפסח אף בלי דעתו לפי שהוא בביתו. כמ"ש הרא"ש בנדרים, דאע"ג שאין להקטנים דעת להימנות המנאת אביהם בלא דעתם הוי המנאה.

נמצא א"כ שאמנם אין הקטן יכול לבצע מינוי הלכתי מדיני הקניינים עבור קורבן פסח, אך מ"מ מדין תורה אביו שוחט עליו את הפסח משום שהוא חלק ממשפחתו, 'שה לבית אבות', כאשר החידוש 'לאו דאורייתא' אינו מתייחס לחוסר הצורך במינוי אלא הכוונה שלמרות שאין בקטן דעת מ"מ מינויו ע"י אביו עולה לו.

בביאור הסברה בשיטה זו נראה בהקדמת קושיית **קרוך אורה** (נדרים לו ע"א ד"ה גם):

הא דאמר רבי זירא שה לבית אבות לאו דאורייתא קשה קצת, דהוי ליה למימר שה לבית לאו דאורייתא.

כלומר, אמנם כתוב בתורה 'שה לבית אבות', אך למימוש דינו של רבי זירא שיכול האב לשחוט עבור בניו הקטנים אין צורך במילה 'אבות', אלא אפשר להסתפק במילים 'שה לבית' הכולל את כולם.

יתכן שהמענה לכך נעוץ ביחס שבין האבא כראש הבית לבניו הקטנים שטפלים לו,<sup>90</sup> וממילא המינוי שלו עצמו בקורבן כולל ממילא את מינוי כל בני הבית משום שהוא אב המשפחה, 'שה לבית אבות'.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> כ"כ: **רבינו חננאל** (פסחים פח ע"א): "אמר רבי זירא, שה לבית מכל מקום בין מדעתו בין בעל כרחו. תניא נמי הכי, שה לבית מלמד שאדם שוחט ע"י בנו ובתו הקטנים וע"י עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתו בין שלא מדעתו"; **מאירי** (שם פז ע"א ד"ה יתום).

<sup>89</sup> בכך תמוהים דברי **המנחת חינוך** (מצווה ה אות ד ד"ה והנה) ו**חתם סופר** (נדרים לו ע"א) שהבינו שהרא"ש עומד בשיטת הר"ן שמינוי קטן אינו מהתורה. אכן, ה**שפת אמת** (פסחים פח ע"א) כן הבחין בין הרא"ש לבין התוספות.

<sup>90</sup> וכן אפוטרופוס ליתום, שהוא טפל לו וכאביו. לאור זאת יתכן שאדם אחר לא יוכל למנות את הקטן לקרבנו.

<sup>91</sup> ראו כן: **קהילות יעקב** (יבמות סי' מג). ה**צפנת פענח** (הלי תרומות פ"ב הי"ב ד"ה הפקיר) כתב שיש להבין שתי אפשרויות בגדר הקטן - אפשר שאמנם הוא לא אחד מבני החבורה אך מכיון שהוא בטל לאביו הוא יכול לאכול מכוחו, ואפשר שהוא אחד מבני החבורה עפ"י החידוש 'שה לבית אבות לאו דאורייתא'.

### 3. דעת הרמב"ם: קטן שהגדיל בין שני פסחים

הרמב"ם לא הגדיר במפורש את חיובו של הקטן בקורבן פסח, אלא הגדיר באופן כללי: "מצוות עשה לשחוט את הפסח... ואחד האיש ואחד האישה חייבין במצווה זו",<sup>92</sup> והמילה 'איש' ממעטת קטן.<sup>93</sup> ואכן, הרמב"ם (ה' ק"פ פ"ב ה"ג) כתב בצורה שאינה מחייבת:

היה אחד מבני חבורה קטן או זקן או חולה אם יכול לאכול כזית שוחטין עליו ואם לאו אין שוחטין עליו, שנאמר איש לפי אכלו עד שיהיה ראוי לאכול. עוד מקור בדבריו ממנו ניתן ללמוד שאין חיוב לשחוט קורבן פסח על הקטן, מצוי בדברי הרמב"ם (פיהמ"ש חלה פ"ד מ"א) אודות מעשיו של יוסף הכהן:

אף הוא העלה את בניו ובני ביתו לעשות פסח קטן בירושלים והחזירוהו שלא יקבע הדבר חובה - אלו הבנים הם קטנים בלי ספק, ואין עלייתם חובה אלא בפסח ראשון שהכל חייבין בראיה לאמרו יתרומם ויתהדר שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך.

מכך שהרמב"ם נימק את מעשיו של יוסף הכהן שהעלה את בניו הקטנים בפסח לשם מצוות ראיה, ולא נימק זאת משום חובתו להקריב קורבן פסח על בניו הקטנים, משמע שאין בכך חיוב.<sup>94</sup>

לעומת זאת מצאנו בדבריו את אזכרת ההשלכות ההלכתיות של דברי רבי זירא 'שה לבית אבות לאו דאורייתא' - יכולת שחיטת פסח על בניו הקטנים וכן אכילת יתום קטן מכל קורבן שרוצה.

דינים אלו הובאו להלכה ברמב"ם, הן הדין שיכול אדם לשחוט קורבן פסח עבור בניו הקטנים ואין עיכוב בכך שאינם מנויים עליו בגלל העדר דעת: "שוחט אדם על ידי בנו ובתו הקטנים".<sup>95</sup> והן דינו של היתום: "יתום ששחטו עליו אפטרופסין, יאכל ממקום שהוא רוצה".<sup>96</sup>

אם אכן ברור לנו שהרמב"ם סבר כרבי זירא,<sup>97</sup> עלינו לשאול כאיזו שיטה פסק - האם כשיטה הסוברת שאין צורך כלל במינוי קטן ויש להבחין בין מינוי לאכילה, או כשיטה

<sup>92</sup> רמב"ם (ה' ק"פ פ"ב ה"א).

<sup>93</sup> ראו: רמב"ם (ה' ק"פ פ"ב ה"י): "מבן שלוש עשרה שנה ויום אחד ומעלה נקרא גדול ונקרא איש".  
<sup>94</sup> ואכן, תמה על כך **קהלת יעקב** (אלגאזי, תוספת דרבנן מערכת אות ש סימן שב ד"ה הן): "ודבריהם תמוהים, דלמה הוצרכו לומר דבפסח ראשון בלבד חייבים בראיה, תיפוק ליה משום פסח עצמו, דהא קי"ל דקטן ויכול לאכול כזית שוחטין עליו דשה לבית אבות כתיב. ואף אם נאמר דשה לבית אבות לאו דאורייתא, מ"מ מדרבנן מיהא צריך להמנותו על הפסח, וקטנים שחייבים בראיה הוא מדרבנן דקרא דכל זכורך אסמכתא בעלמא היא ואינו אלא מדרבנן כדאמרין בריש חגיגה. ואי"כ למה הוצרכו מטעם ראיה".

<sup>95</sup> רמב"ם (ה' ק"פ פ"ב ה"ח).

<sup>96</sup> רמב"ם (ה' ק"פ פ"ב ה"א).

<sup>97</sup> מנחת חינוך (אות ה): "דודאי הרמב"ם סובר שה לבית אבות לאו דאורייתא".



הסוברת שיש צורך במינוי והקטן מנוי באמצעות אביו וזו האפשרות שלו לאכילת הקורבן.

כדי לענות על שאלה זו, עלינו לפנות לדברי הרמב"ם (ה' ק"פ פ"ה ה"ז) בדין קטן שהגדיל בין שני פסחים: "קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייבין לעשות פסח שני. ואם שחטו עליו בראשון פטור".

### ~ דעת ר"י קורקוס

על דברי הרמב"ם הללו שכתב שאם שחטו עליו בפסח ראשון הוא נפטר מחיובו, הקשה **כסף משנה** (שם): "איכא למידק, אטו קטן בר חיובא ופיטורא הוא". וכתב ליישב בשם הר"י קורקוס: "דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו, נפטר הוא בכך מן השני". מבואר שיש ריבוי מיוחד 'שה לבית אבות' על מינוי קטן וצירופו לחבורה, אף שאין בו דעת למינוי, ולכן הקרבת קורבן הפסח הראשון מתייחסת אליו וכך הוא נפטר מפסח שני.

כן הבין **מרומי שדה** (פסחים פח ע"א ד"ה אמר) בדעת הרמב"ם:

וזהו שיטת הרמב"ם ז"ל בפ"ה מהל' ק"פ ה"ז, שאם שחטו על הקטן בראשון ונתגדל לפני פסח שני פטור. וכתב עוד שם בפ"ב ה"ד, שאין עושין חבורה שכולה קטנים משום שאין בהם דעת. מבואר דבלא זה אפשר להביא. הרי דמהתורה מביאין.

נמצא א"כ שסובר הרמב"ם שמינוי הקטן הוא הכרחי לאכילתו בקורבן פסח. בכך, חידושו של רבי זירא 'שה לבית אבות לאו דאורייתא' היינו שיכול האבא למנות את בניו הקטנים אף שאין בהם דעת.<sup>98</sup>

### ~ דעת המנחת חינוך

בעוד שמדברי ר"י קורקוס עולה שיש דין ייחודי וחרג ביחס לקטן בקורבן פסח, הרי **המנחת חינוך** (אות ה) ממאן לקבל הבנה זו בדברי הרמב"ם ומבקש לדון את הקטן ככל התורה כולה שאינו בר-חיוב במצוות. הקושי אותו הוא מציב כלפי ר"י קורקוס נשען על דבריו לעיל (אות ד), שם הוא הבין שנימוק הרמב"ם לאי-עשיית חבורה של קטנים מבוססת על כך שאינם בני חיוב בקורבן פסח, כלשונו: "דאינן בני דעת ופטורים מכל המצוות", א"כ לא ניתן לחייבם מהתורה.

<sup>98</sup> יש שהבינו בדעת ר"י קורקוס שהוא סובר ששה לבית אבות דאורייתא ולכן כתב: 'דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו', ראו: **שו"ת ויען יוסף** (או"ח סי' שו). לאור זאת תמהו, הרי 'שה לבית אבות לאו דאורייתא', כפי שעולה מדברי הרמב"ם, ראו: **שו"ת משיב דבר** (ח"א סימן יח ד"ה ולפענ"ד).

ולפי מה שביארנו, לא אמרינן דהתורה ריבתה קטן לפסח למנות אותו רק הוא מדרבנן, וא"כ איך נפטר מחיוב דאורייתא עתה עפ"י מה שעשה החיוב דרבנן... ולפי מה שכתבנו, דברי הר"י קורקוס צריכים עיון.<sup>99</sup>

כלומר, אם אכן הסיבה שקטן אינו יכול ליצור חבורה בני גילו משום שהוא אינו בר חיובא במצוות הפסח, א"כ גם אם שחטו עליו פסח ראשון בעת שהיה קטן מ"מ אינו נפטר מפסח שני, שהרי בעת הפסח הראשון היה קטן שאינו בר חיוב.

המנחת חינוך מביא ראיה לתמיהתו מדין שוטה שאכל מצה, שאינו יוצא ידי חובה: כיון דהוא פטור אז מן המצווה אינו מיפטר מחיוב שבא עליו אח"כ, כיון דעושה המצווה בעת הפטור... א"כ היאך נפטר כאן בזה.

ביישוב הקושי כתב הגר"ח סולובייצ'יק (הל' ק"פ פ"ה ה"ז) שיש להבחין בין קורבן פסח לחיוב אכילת מצה. לדבריו, אכילת מצה היא מצווה המוטלת על האדם (חובת גברא) וכשירותו ההלכתית של האדם היא המהווה את סיבת חיובו או פטורו ממנה.

לפיכך, שוטה או קטן שאינם בני חיוב במצוות שאכלו מצה בערב פסח לא יוצאים באכילתם זו ידי-חובה, שכן בעת אכילתם אינם בני חיוב כלל, כלשונו:

במצה דאין באכילתה שום חלות דין מלבד קיום המצווה, א"כ בחרש שוטה וקטן דלאו בני מצוות נינהו, ממילא לא קיימו שום דבר. וע"כ כל שהגדיל או נתפתח ונשתפה חייב במצוות מצה, כיון דאכתי לא קיימו דבר בדין אכילת מצה. לעומת זאת, חיוב קורבן פסח אינו רק מצווה בלבד אלא יש במצווה זו חלות הלכתית שהיה הפסח קרב על שמו של אדם מסוים (דין בחפצא), ללא כל תלות בכשירותו ההלכתית לעניין המצוות, כלשונו:

דבפסח הא מלבד מצוות הפסח שעליו הא יש בזה עוד דין הקרבת קורבן, מה שהוא קרבנו וקרב עבורו ועולה לו, ככל הקורבנות שקרבים ועולים לבעליהן. ובחרש שוטה וקטן הרי לא מצינו רק דאינם בני מצוות, ומשום דלאו בני חיובא ואזהרה נינהו, אבל אינם מופקעים מעצם הדינים, ואם הם פטורים ממצוות הפסח, אבל מ"מ בני קורבן פסח נינהו, ופסחם קרב עליהן ועולה להם לשם פסח ככל הקורבנות שעולין לבעליהן.

לפיכך, גם אמנם שקטן אינו מחויב במצוות מ"מ חידוש התורה בדין 'שה לבית אבות' הוא שיכול האבא לשחוט את הפסח עבור בניו הקטנים ולהחיל על הקורבן זיקה בינו לביןם, שכן מצווה זו עיקרה במציאות ההלכתית של זיקת הקורבן לאדם ולא בקיום

---

<sup>99</sup> ראו מה שכתב בשו"ת יביע אומר (ח"ג אורח חיים סימן כז אות ב) ליישב קושי זה: "שאני פסח משאר מצוות התורה... ואפשר לתת טעם לזה, שהואיל ומצוות והגדת לבנך אשר בה תלוי עיקר שורש האמונה, תלויה ביותר בשחיטת הפסח, וכמו"ש והגדת לבנך בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", א"כ יש חידוש מיוחד להאכלת קטנים בקורבן פסח למרות שאינם בני חיוב מצווה בכך.

חובת הגברא, ואם מציאות זו מתקיימת אזי המצווה מתקיימת, אף אם אין מדובר באדם החייב במצוות.

לפיכך, אף שאי-אפשר לדרוש מהקטן שיימנה על קורבן פסח, מ"מ קיום מצווה יש כאן, ואין זה דומה לאדם שקיים חובת גברא בעת שהיה פטור מן המצוות. לאור זאת הוא מסביר את דברי רבי זירא 'שה לבית אבות לא דאורייתא':

באמת לעניין עיקר דין המינוי והקרבת הקורבן פסח שאדם שוחט את פסחו על בנו ובתו הקטנים, שפיר הוי שה לבית דאורייתא, ומינויו מינוי מדאורייתא, וכמו דאתרבו עבדים בהך דשה לבית שיכול הרב למנותן על פסחו שלא מדעתן... א"כ הא הם חייבין בקורבן פסח מדבר תורה... וע"כ גם קטנים דכוותיהו איתרבו בהך דשה לבית לעניין שיכול האב למנותן על פסחו שלא מדעתן, ושיהא חל עליהן דין מינוי ובעלים של פסח מדבר תורה.

והא דשה לבית לאו דאורייתא הוא לעניין חיובא, דלא איכללו קטנים בחיובא דקורבן פסח שתהא חובה שיקרב קורבן פסח על הקטנים ויהא האב מחוייב להקריב פסחם עליהם, ונשאר בדינם דקטן לאו בר חיובא הוא, אבל הא מ"מ דלעניין עיקר דין מינוי איתרבו גם קטנים מקרא דשה לבית דהאב יכול למנותן שלא מדעתן, וזהו דמשני רבי זירא שה לבית מ"מ, כיון דבעיקר דין המינוי אתרבו גם קטנים בהך קרא.<sup>100</sup>

### ביאור הצפנת פענח: גדר פעולת הקטן

**הצפנת פענח** (ה' תרומות פ"ב הי"ב ד"ה ובאמת) ביאר את שיטת הרמב"ם בדין קטן שהגדיל בין שני פסחים שאם שחטו עליו את הפסח הוא נפטר מפסח שני, אף שבזמן ששחטו עליו לא היה מחוייב במצוות, שכן: "כיון דהפעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב".

כלומר, גם מצוות שאדם עושה בזמן שהוא פטור, אם פעולת המצווה נשארת קיימת בזמן חלות החיוב הוא נפטר באותה הפעולה. מדבריו עולה שלא מדובר בהכרח על דין ייחודי בקורבן פסח, אלא דין כללי בהבנת ערך מעשיו של הקטן כערך מצוותי.<sup>101</sup> לדבריו הוא מביא כמה ראיות - לשיטה הסוברת שקטן מוליד, אזי הוא יוצא ידי-חובתו בקיום 'פריה ורביה' אם נולדו לו ילדים כשהיה קטן; גוי שמל עצמו ולאחר-מכן התגייר,

<sup>100</sup> לדיון בדבריו, ראו: **הרב אהרון קוטלר** (אוסף חידו"ת, ס"י יד); **הרב שאול ישראלי** (שערי שאול, פסחים ס"י לב).

<sup>101</sup> כע"ז מסר **הרב אהרן ליכטנשטיין** ('קטן בנר חנוכה', בתוך: באורך נראה אור, עמ' 129), בשם הגר"ח סולובייצ'יק, שאין מדובר על דין ייחודי במצוות פסח אלא דין כללי במעשיו של הקטן, שיש למעשיו ערך מצוותי.

אינו צריך להטיף ממנו דם ברית שכן הוא מהול; מצוות ידיעת התורה מתקיימת ע"י הלימוד שלמד האדם בהיותו קטן.

לאור זאת כתב, שהוא-הדין במצוות קורבן פסח שהקטן קיים בעת שהיה קטן, אף שהיה פטור אז מהמצווה מ"מ כיון שהפעולה קיימת בעולם בעת שהוא גדול הוא יצא ידי-חובת המצווה שקיים בקטנותו.

ברם, דבריו קשים להבנה שכן יש להבחין בין הדוגמאות אותן הביא לבין דין קורבן פסח של קטן. כל הדוגמאות עוסקות בפעולה מציאותית שיש לה הותרת רושם מציאותי בעולם, לכן ניתן לומר שאמנם בעת מעשה המצווה האדם היה קטן ופטור מהמצווה, מ"מ בעת שהגדיל והתוצאה המעשית בעולם הוא יצא ידי-חובת המצווה שכן יש לה רושם מציאותי. אבל שונה מכך מצוות הקרבת קורבן פסח שאינה מותרת רושם מציאותי בעולם ואינה קיימת עוד בעת שהגדיל. א"כ מנא-לן לטעון שהקרבת קורבן פסח בקטנותו תעלה לו בגדלותו.<sup>102</sup>

## ח. היחס בין קורבן תמיד לקורבן פסח (אות ו)

### 1. זמן קורבן התמיד

זמן שחיטת הפסח הוא 'בין הערביים': "וְשַׁחֲטוּ אֹתוֹ כָּל קָהָל עַדְתְּ יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֲרָבִים".<sup>103</sup>

עלינו לשאול מהו זמן 'בין הערביים'?<sup>104</sup>

בנוסף, הקרבת קורבן פסח היא לאחר הקרבת קורבן תמיד של בין הערביים. א"כ נשאלת השאלה, מאימתי הוא זמן הקרבת קורבן התמיד שלאחריו הוא זמן הקרבת קורבן הפסח?

**במשנה פסחים** (פ"ה מ"א) מבואר שבדרך-כלל זמן שחיטת קורבן תמיד של בין הערביים הוא שעתיים וחצי לאחר חצות היום, בשעה 'שמונה ומחצה'<sup>105</sup> אך ב"ד בניסן מקדימים את שחיטת קורבן התמיד לשעה שבע ומחצה כדי להספיק לשחוט את קורבן פסח מחמת ריבוי עבודתו:

תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה. בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה.

<sup>102</sup> ראו עוד: הערות ועיונים במנחת חינוך (לובביץ, סי' ג).

<sup>103</sup> שמות (יב, ו). ראו גם: דברים (טז, ד): "וְלֹא תִרְאֶה לֶךְ שְׂאֵר בְּכָל גְּבֻלְךָ שְׁבַעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרְבַיִם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר".

<sup>104</sup> רבי אברהם אבן עזרא (שמות יב, ו, פירוש הארוך) כתב שהביטוי 'בין הערביים' ביחס לקורבן פסח מתייחס לשעת הערב, בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים. בהמשך הוא מביא את דעת רב סעדיה גאון, שזמן קצר זה אינו מספיק לשחיטת קורבנות הפסח של כל עם ישראל, ולכן מן ההכרח לפרש שמדובר על זמן ממושך יותר.

<sup>105</sup> חצות היום הוא סוף שעה שישית, והשעה 'שמונה ומחצה' היא שעתיים וחצי אחרי חצות היום.

**בבבלי פסחים** (נח ע"א) שאלו על דין זה: "ואי סלקא דעתך בשמונה ומחצה דאורייתא, היכי מקדמינן ליה?"

על הקושי עונה רבא, ומסביר שהגדרת 'בין הערביים' היא לזמן אחר הצהריים, מעת נטיית השמש מערבה משיא גובהה, ולפיכך מאז ניתן לשחוט את קורבן התמיד, ממילא גם הזמן של 'שמונה ומחצה' וגם הזמן של 'שבע ומחצה' בערב-פסח הם דין דרבנן:

אמר רבא: מצוותו דתמיד משינטו צללי ערב. מאי טעמא, דאמר קרא בין הערביים מעידנא דמתחיל שמשא למערב.

ואלו הם דברי רש"י (שם ד"ה אלא):

כולה תקנתא דרבנן היא, דמדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשירות, דהיינו מכי ינטו צללי ערב, דהיינו מחצי שבע ואילך שהחמה נוטה למערב והצל למזרח, כשאדם עומד כנגד החמה צלו נוטה למזרח, חצי שש וחצי שבע היא עומדת באמצע הרקיע, ואין צל נוטה אלא צל כל אדם תחתיו.

**הצל"ח** (שם ד"ה אלא) הקשה שדברי רש"י סותרים, שכן בתחילת דבריו מבואר שמהתורה ניתן לשחוט את קורבן התמיד כל שש שעות אחרונות, ובסיום דבריו כתב שזמן השחיטה הוא בשבע ומחצה:

דברי רש"י סותרים לדבריו בסוף הדיבור, שסיים מכי ינטו צללי ערב דהיינו מחצי שבע וכו' וחצי שש וחצי שבע היא עומדת באמצע הרקיע.

בנוסף, **המנחת חינוך** (אות ו ד"ה זמן) הקשה על סיום רש"י, ממנו מבואר שניתן לשחוט מהתורה את קורבן התמיד בשעה שבע ומחצה, מדברי **הבבלי יומא** (כח ע"ב) שם מבואר שזמן השחיטה הוא מתחילת שעה שביעית ולא קודם.<sup>106</sup>

בביאור הדברים כתב הרי"ד **סולובייצ'יק** (הררי קדם, ח"ב סי' נא), שיש להבחין בין שני דינים - אכן, זמן הקרבת קורבן התמיד הוא מחצות ואילך, שכן זמן 'חצות' מהווה מעבר של שלב ביום בו ניתן להקריב קורבן תמיד של 'בין הערביים', כי אז מתחיל זמן אחר ביום. דין זה הוא דין בזמן הקורבן, שזמנו ביום הוא מחצות. ברם, יש דין נוסף שאינו תלוי בזמן הקורבן אלא הוא דין במעשה ההקרבה שיהיה ניכר שעשייתו של הקורבן היא 'בין הערביים' שיינטו צללי ערב, וכדבריו:

דבדין של תמיד בין הערביים תרתי איכא - חדא, עיקר הדין של בין הערביים אשר הוא הזמן של שחיטת התמיד... דמחצות ואילך הוי זמנו, דכל זמן זה שמחצות ואילך הוי זמן אחד של בין הערביים. אכן, עוד דין נאמר בבין הערביים, דמעשה השחיטה וההקרבה של התמיד צריך לחלקו בין שני ערביים,

<sup>106</sup> כן הקשה רבי עקיבא איגר (פסחים נח ע"א).

ודין זה אינו זמן בהקורבן, אלא הוא דין במעשה ההקרבה דבעינן שעה אחת לעשייתו בין שני ערביים, אבל אין זה שייך לגוף זמן הקורבן כלל.<sup>107</sup> ניתן לסייע לכך מדברי הרמב"ם (הלי ק"פ פ"א ה"ד) שביחס לקורבן פסח כתב שזמנו הוא לאחר חצות, היינו לאחר שחיתת קורבן התמיד זמנו בחצות: שחיתת הפסח אחר חצות... ואין שוחטין אותו אלא אחר תמיד של בין הערביים.<sup>108</sup>

**ברמב"ם** (הלי תמידין ומוספין פ"א ה"ג) ביחס לשחיתת קורבן התמיד כתב: תמיד של בין הערביים שוחטין אותו משיארין הצל ויראה לכל שהאריך, והוא משש ומחצה ומעלה עד סוף היום.

מבואר שזמן שחיתת קורבן התמיד הוא משש שעות ומחצה, ולא מחצות כדבריו במקור הראשון. הביאור הוא כדברי הרי"ד סולובייצ'יק הני"ל, שאכן זמן קורבן התמיד הוא מחצות היום, שזהו זמן המעבר בזמני היום, אך מ"מ יש דין נוסף שמעשה ההקרבה יהיה ניכר שהוא 'בין הערביים', כדיוק לשון הרמב"ם: 'ויראה לכל שהאריך'. לפיכך, אם שחטו את קורבן התמיד בתחילת שעה שביעית הוא כשר, אע"פ שלא התקיימה המצווה שיש לשחוט אותו בזמן שניכר לכל שנטו צללי ערב.

## 2. קורבן תמיד קודם לקורבן פסח

**במשנה פסחים** (פ"ה מ"א) מבואר שקורבן התמיד קודם לקורבן הפסח: חל ערב פסח להיות בערב שבת, נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה, והפסח אחריו.

המקור לדין זה מצוי **בבבלי פסחים** (נט ע"א):

יאומר דבר שנאמר בו בערב ובין הערביים, לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערביים בלבד.

כלומר, בקורבן פסח נאמר 'בערב' ו'בין הערביים': "תַּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעֶרְבֹךָ",<sup>109</sup> "וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כָּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֶרְבָיִם".<sup>110</sup> ואילו בקורבן התמיד נאמר רק 'בין הערביים': "וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשְּׂנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְבָיִם".<sup>111</sup>

והנה, יש לחקור בדין זה שקורבן הפסח בא לאחר קורבן התמיד, האם זהו דין בקורבן הפסח שכן הוא סדר הקורבן שיהיה מאוחר מזמן קורבן התמיד. או שמא, זהו דין

<sup>107</sup> כ"כ **תורת הלוי** (מצווה ה עמ' קיח ד"ה והנראה בעיני).

<sup>108</sup> כ"כ **הרמב"ם** (הלי ק"פ פ"א ה"א): "מצוות עשה לשחוט את הפסח בארבעה עשר לחודש ניסן אחר חצות".

<sup>109</sup> **דברים** (טז, ו).

<sup>110</sup> **שמות** (יב, ו).

<sup>111</sup> **במדבר** (כח, ד).

בקורבן התמיד שמפאת היותו תדיר יותר מאשר קורבן הפסח הוא קודם לו, והלימוד הנ"ל הוא גילוי לכך שתדיר קודם.

חקירה זו, העוסקת במהות הלימוד, נכונה בשתי צורותיה גם לדין נוסף הקיים בקורבן תמיד של בין הערביים שאין לאחריו עבודה, כפי הנלמד ב**בבלי פסחים** (נח ע"ב):

ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערביים? תלמוד לומר, והקטיר עליה חלבי השלמים... אמר רבא: השלמים - עליה השלם כל הקורבנות כולן.

א"כ, כיצד קרב קורבן הפסח לאחר קורבן התמיד?

אלא שזהו הלימוד הייחודי 'יאוחר' שקורבן פסח קרב לאחר קורבן תמיד של בין הערביים. ושוב עולה השאלה בגדר הלימוד, האם הסיבה שאין עבודות לאחר קורבן התמיד היא משום שהוא תדיר, וא"כ הלימוד מורה על חריגה בכלל זה, שמ"מ קורבן פסח קרב לאחר קורבן התמיד על-אף תדירותו של קורבן התמיד. או שמא, איחור קורבן הפסח נובע מסדרי קורבן הפסח שעליו להיות מאוחר מקורבן התמיד, כי בו נאמר גם 'בערב' וגם 'בין הערביים'.

ההשלכה ההלכתית מחקירה זו היא מה הדין במקרה ולא היו מקריבים את קורבן התמיד, האם היה אפשר להקריב את קורבן הפסח? אם דין זה שקורבן הפסח לאחר קורבן התמיד הוא דין בכך שקורבן התמיד הוא תדיר ולכן קודם לקורבן פסח, אזי אם אין לו קורבן תמיד להקריב אזי יכול להקריב קורבן פסח. ברם, אם הוא דין בסדרי קורבן פסח, שיש להקריבו לאחר הקרבת קורבן התמיד, אזי אם לא הוקרב קורבן התמיד אי-אפשר להקריב קורבן פסח, שכן הקרבתו תלויה בהקרבת קורבן התמיד.<sup>112</sup>

#### • דעת התוספות

כתבו **התוספות** (פסחים נט ע"א ד"ה יאוחר): "אע"ג דתמיד תדיר, איצטריך למיכתב דהו"א שהפסח יקדים משום עליה השלם". מבואר מדבריהם, דין זה שקורבן התמיד קודם לקורבן הפסח הוא דין בקורבן התמיד שהוא תדיר. אמנם הייתה הוה-אמינא שקורבן הפסח יוקדם, שכן יש איסור (לאו הבא מכלל עשה) להקריב קורבן לאחר קורבן תמיד של בין הערביים.<sup>113</sup>

מבואר מדבריהם, שהקדמת קורבן התמיד לקורבן הפסח היא הלכה בדיני תדירות, שכן 'תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם'. היינו, שהלימוד גילה לנו שלמרות שיש איסור הקרבת קורבן לאחר תמיד של בין הערביים, מ"מ עלינו לחרוג מכך משום דין תדירות קורבן התמיד, ולאפשר הקרבת קורבן פסח לאחריו.

<sup>112</sup> ראו: **שיעורי רבי דוד פוברסקי** (פסחים נח ע"א ס"י סא אות א).  
<sup>113</sup> ראו: **תורת כהנים** (פרשת צו פ"ב אות ה); **פסחים** (נח ע"ב; נט ע"א).

**במשנה פסחים** (פ"ה מ"ג) מובא מקרה בו שחטו את קורבן הפסח לפני קורבן התמיד : "שחטו קודם לתמיד כשר, ובלבד שיהא אחד ממרס בדמו עד שיזרק דם התמיד. ואם נזרק כשר".

וכתב רש"י (פסחים סא ע"א ד"ה ואם): "דאע"ג דאמרן יאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערביים וגו', לא מיפסיל בהכי".

**בבבלי זבחים** (צא ע"א) מובאת שאלה בגדרי 'תדיר ושאינו תדיר':

איבעיא להו: תדיר ושאינו תדיר, וקדים ושחט לשאינו תדיר, מאי? מי אמרינן כיון דשחטיה מקריב ליה. או דלמא, יהיב לאחר דממרס בדמו עד דמקריב ליה לתדיר, והדר מקריב לשאינו תדיר?

הגמרא מנסה להוכיח מדברי המשנה בפסחים הנ"ל:

אמר ליה רב אחא בריה דרב אשי לרבינא, שחטו קודם חצות פסול, מפני שנאמר בו בין הערביים, קודם לתמיד כשר, ויהא ממרס בדמו עד שיזרוק הדם.

דוחה הגמרא: "הכא במאי עסקינן, כגון דקדים שחטיה לתמיד ברישא".

מבואר, שכאשר יש לפנינו שני קורבנות (תמיד ופסח) שנשחטו, שאחד מהם 'תדיר' (תמיד) והשני אינו תדיר (פסח), יש להקדים ולזרוק את דמו של הקורבן התדיר.

ברם, לא מוזכר מה הדין במקרה ושחטו את קורבן פסח לפני קורבן התמיד, כך שאין לנו מציאות שלפנינו 'תדיר ושאינו תדיר', אלא רק קורבן פסח. האם גם במקרה כזה יש להזדרז ולשחוט את קורבן התמיד, או שמא אפשר להמשיך ולזרוק את דמו של קורבן הפסח?

בעניין זה כתב **שאגת אריה** (סי' יז ד"ה ובה נ"ל) להקשות על ניסיון ההוכחה מדיני הקדמת קורבן התמיד לשאלת הגמרא העוסקת בדיני תדירות, הרי הסיבה להקדמת קורבן התמיד לקורבן הפסח נובעת מדין ייחודי בקורבנות כשהם נפגשים, 'יאחר', ולא מדיני תדירות:

ואיכא למידק, מאי פשט מפסח דשחטו קודם לתמיד דממרס בדמו לקדים ושחט לשאינו תדיר, הא טעמא דתמיד קודם לפסח משום דיאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערביים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערביים... וכיון דגלי רחמנא גבי פסח בהדיא שיאחר משל תמיד, הילכך אפילו קדים ושחטיה מאחרינן ליה. אבל גבי קדים ושחטיה לשאינו תדיר, אכתי י"ל כיון דשחטיה מקריב ליה.

<sup>114</sup> הובאו דבריו במנחת חינוך (מצווה ה אות ו ד"ה ובשר"ת).



דהא מצינו כה"ג גבי תפילין של יד ושל ראש דאם פגע של ראש תחילה צריך להעביר על אותה מצווה ויניח של יד תחילה ואח"כ של ראש... וטעמא דמילתא, דאע"ג דאין מעבירין על המצוות מ"מ הואיל וכתב רחמנא בהדיא גבי תפילין והיה לאות על ידך והדר ולטוטפות בין עיניך מוטב שיעבור על אותה המצווה משיעבור על משי"כ בתורה.

והכא נמי איכא למימר כה"ג דגבי פסח דכתיב קרא להדיא דיהא מאוחר לשל תמיד, לפיכך אפילו אם שחטו יעבור על אותו מצווה של פסח ושל תמיד קדים. אבל קדים שחטיה לשאינו תדיר ברישא, י"ל כיון דשחטיה מקריב ליה ולא יעבור על המצווה משום מעלות תדיר.

לדבריו, סיבת הקדמת קורבן התמיד לקורבן הפסח היא משום דין 'יאוחר' ייחודי, ולא משום דיני תדירות. לכן לדבריו, אם שחטו קודם את קורבן הפסח, ואילו קורבן התמיד עוד לא נשחט, אין בכך דין 'תדיר ושאינו תדיר' משום שדין זה נאמר רק במקרה ושניהם לפנינו.

#### • דעת הרמב"ם

**הרמב"ם** כתב דין זה שיש לשחוט את קורבן הפסח לאחר קורבן התמיד פעמיים - בהלכות קורבן פסח (פ"א ה"ד): "שחיתת הפסח אחר חצות... ואין שוחטין אותו אלא אחר תמיד של בין הערביים"; בהלכות תמידין ומוספין (פ"א ה"ד): "אין שוחטין את הפסח אלא אחר תמיד של בין הערביים". ויש להקשות, מדוע שב וחזר הרמב"ם על דין זה פעמיים?

בביאור הדבר כתב **משנת יעבץ** (או"ח סי' כב אות א):

ונראה דשתי הלכות הן - חדא בהלכות קורבן פסח, שהפסח צריך להיות מאוחר לתמיד. ועוד הלכה בהלכות תמידין, שהתמיד צריך להיות קודם לפסח. ואם הקדים את הפסח לתמיד, אין זה רק שינוי בהלכות הפסח, אלא זה גם שינוי בהלכות התמיד.

בדברים אלו שמדובר על שני דינים, דין בהקדמת קורבן התמיד ודין בסדרי הקרבת קורבן הפסח, יש להבין את הכפילות בדברי **המשנה פסחים** (פ"ה מ"א): "תמיד... בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה... והפסח אחריו". וקשה, סיוס המשנה 'הפסח אחריו' נראית מיותרת לאחר שברישא כבר נאמר שקורבן התמיד קודם לקורבן הפסח.<sup>115</sup> אלא שמדובר על שני דינים - דין בהלכות קורבן התמיד שיוקדם

<sup>115</sup> ראו: **צל"ח** (פסחים נח ע"א ד"ה והפסח).

לקורבן הפסח, וזהו דין הרישא במשנה העוסק בקורבן התמיד, ודין נוסף בהלכות קורבן פסח שיאוחר לאחר קורבן התמיד כפי המופיע בסיום המשנה 'הפסח אחריו'.

#### • דעת המנחת חינוך

**המנחת חינוך** (אות ו ד"ה והטעם) חידש שדין זה שקורבן הפסח הוא לאחר קורבן התמיד אינו דין בקורבן התמיד שהוא תדיר ולכן קודם לקורבן הפסח, וכן אין הסיבה לאיחור קורבן הפסח משום סדרי הקרבתו, אלא נאמרה כאן הלכה בזמן הקרבת קורבן פסח, שלאחר שיעור זמן שהייה של הקרבת קורבן התמיד אזי מגיע זמן הקרבת קורבן הפסח. דהתורה קבעה זמן מאוחר לפסח שעה אחר התמיד, כי התמיד צריך שיעור שעה להקרבתו, א"כ קבעה תורה זמן הקרבתו לאחר שבע שעות, אבל כשמגיע אחר שבע א"כ בא זמן הפסח ג"כ ועדיין לא הקריבו התמיד מנלן דתמיד קודם, וכי מפורש בתורה דהפסח יהיה אחר התמיד, רק דחזינן דהתורה כתבה דיהיה מאוחר מבין הערביים אבל לא מיירי מתמיד.

#### « השלכה הלכתית: זמן הקרבת קורבן פסח כשאין קורבן תמיד

לאור דבריו כתב **המנחת חינוך** (אות ו ד"ה על) לדון מה הדין במקרה ואין לציבור קורבן תמיד, מתי יקריבו קורבן פסח - לדבריו שמדובר על הלכה בזמן קורבן הפסח, אזי אינו דין בהקרבת הקורבן בפועל אלא דין בהגעת הזמן של הקורבן. לדבריו, יש להמתין שיעור זמן הקרבת קורבן התמיד ולאחר-מכן להקריב קורבן פסח: נראה ברור בעזה"י, דאם אין להם תמיד מ"מ זמן הפסח אינו מתחיל כלל בזמן התמיד רק קצת אחרי זה וצריכין להמתין עד שיגיע זמן הפסח, כי תוה"ק לא תלתה בתמיד רק אצל התמיד כתבה בין הערביים ובפסח בערב ובין הערביים, וקים להו לחז"ל דהזמן הוא מאוחר. אם כן הזמן של פסח מתחיל מאוחר מזמן התמיד, והיינו הזמן של לכתחילה דבדיעבד אף קודם התמיד כשר דהילפותא דיהיה מאוחר הוא רק לכתחילה, וזה נלע"ד ברור בעזה"י.

מבואר מדבריו, שהלכה זו עניינה הוא לאַחַר את קורבן הפסח מזמן קורבן התמיד.<sup>116</sup> אולם נראה שבין אם הסיבה להקדמת קורבן התמיד היא משום תדירותו, ובין אם הסיבה מהלכות סדרי קורבן פסח שעליו להיות לאחר קורבן התמיד, אזי במקרה ואין קורבן תמיד ניתן להקריב מיד קורבן פסח ללא המתנת שיעור זמן להקרבת קורבן התמיד.

<sup>116</sup> ראו: **מנחת אברהם** (ח"ד סי' כו עמ' רט אות ז), שדברי המנחת חינוך נאמרו לכתחילה, אבל בדיעבד הזמן הקובע את הקרבת קורבן פסח הוא חצות ואין צורך באיחור.

ניתן לסייע לכך מדברי מהר"ם חלאווה (פסחים ה ע"א ד"ה לא): "דזמן שחיטת הפסח מיהא מתחילת שבע הוא, אלא דתמיד מעכבו". כלומר, זמן שחיטת קורבן הפסח היא מתחילת שעה שביעית, אלא שיש לו עיכוב מחמת קורבן התמיד שקודם לו. אך אם אין קורבן תמיד, יש להקריב קורבן פסח מיד בתחילת שעה שביעית.<sup>117</sup>

לעומת זאת, בירושלמי (פסחים פ"ה ה"א) הקשה על היחס בין קורבן התמיד לקורבן הפסח: "ויקרבו שניהן כאחת", כדי לממש יחד את 'בין הערביים'. על כך עונה רבי יוסה: "כבש שני אין פסח שני", וביאר קורבן העדה (שם ד"ה ומשני): "כתיב כבש שני תעשה בין הערביים, משמע כבש אחד ולא פסח שני דיחנו הרבה כבשים". מבואר שקורבן התמיד קרב לפני קורבן הפסח.<sup>118</sup>

**בשורת זרע אברהם** (סי' ו אות כא) ביאר את הירושלמי המנוגד להבנת המנחת חינוך: ובמנחת חינוך האריך וכתב דלא מצינו בשום מקום דהתורה הקפידה שהפסח יהיה מאוחר מן התמיד, רק שהזמן של פסח מתחיל אחר זמן התמיד... ובמחילת כבוד תורתו לא ראה דברי הירושלמי דמפורש דהקפידא הוא דתמיד יהיה קודם הפסח דווקא, אפילו בבת אחת אסור... וא"כ כיון דבת אחת אסור, שפיר י"ל דהעבירה בשניהם שלא יוקדם המאוחר ושלא יאחר המוקדם.

בסיום דבריו כתב **מנחת חינוך** (אות ו ד"ה על כל): "ועיין זבחים יב ע"א עיין שם בסוגיא היטב".

כוונתו לטעון שהסיבה להקדמת קורבן התמיד לקורבן הפסח היא משום דיני תדירות, שכן שם (זבחים יא ע"ב) בסוגיא הובאו דברי בן בתירא שהקרבן קורבן פסח מתאפשרת כל י"ד בניסן. בהמשך ביארו, שאמנם נאמר 'בערב' ואין להקריב ב"ד בבוקר, אלא הכוונה היא שאם השהה את שחיטת קורבן הפסח עד שהגיע זמן שחיטת קורבן התמיד של בין הערביים, יש לו להמתין עם שחיטת קורבן הפסח עד לאחר שחיטת קורבן התמיד. על כך שואלת שם הגמרא:

ומי איכא מידי דאילו שחיט ליה מצפרא, אמרת זימניה הוא, וכי מטי בין הערביים, אמרת יאוחר דבר? אין, דהאמר רבי יוחנן, הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוספין.

מבואר, שזמן הקרבת קורבן פסח הוא כל י"ד ניסן, אלא שכאשר מגיע זמן בין הערביים להקריב את הקורבן יש לדחותו מפני קורבן התמיד שקודם לו. הראיה לכך היא מתפילת מוסף שזמנה מתחילת היום, ומ"מ אם הגיע זמן תפילת מנחה ועדיין לא התפלל מוסף עליו להתפלל קודם מנחה ואח"כ מוסף. מבואר שדין הקדמת קורבן התמיד לקורבן

<sup>117</sup> ראו: **משנת יעבץ** (או"ח סי' כב אות ד ד"ה אולם המהר"ם); **נטעי גבריאל** (הערות על מהר"ם חלאווה, פסחים ה ע"א הערה ב).

<sup>118</sup> ראו: **מקדש דוד** (קודשים סי' ט אות ג), שהרחיב בביאור הירושלמי ביחס לבבלי.

הפסח הוא מדיני קדימה, ולכן גם לבן בתירא שזמן קורבן פסח הוא כל י"ד ניסן, מ"מ יש דין קדימה להקרבת קורבן תמיד. וזו הראיה מדיני תפילה שהן דיני קדימה בין תפילה אחת לשנייה.

בכך מבואר שהקדמת קורבן התמיד לקורבן הפסח היא מדיני קדימה, ולא משום דין בזמן קורבן הפסח שעליו להיות יותר מאוחר מזמן הקרבת קורבן התמיד, וממילא לא ניתן ללמוד מכך לדיני תפילה שהם דיני קדימה.<sup>119</sup>

### 3. הצורך בלימוד להקדמת התמיד

כאמור, **בבבלי פסחים** (נט ע"א) נלמד שקורבן התמיד קודם להקרבת קורבן הפסח: יאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערביים, לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערביים בלבד.

כלומר, בקורבן פסח נאמר 'בערב' ו'בין הערביים': "תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעֶרְבֹךָ"<sup>120</sup> "וְשִׁחֲטוּ אֹתוֹ כָּל קָהָל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֶרְבָיִם"<sup>121</sup>. ואילו בקורבן התמיד נאמר רק 'בין הערביים': "וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְבָיִם"<sup>122</sup>, ולכן קורבן התמיד קודם להקרבת קורבן הפסח.

על הצורך בלימוד מיוחד להקדמת קורבן התמיד, כתבו **התוספות** (שם ד"ה יאחר): "אע"ג דתמיד תדיר, איצטריך למיכתב דהו"א שהפסח יקדים משום עליה השלם". כלומר, הייתה הוה-אמינא לומר שקורבן פסח יוקדם לקורבן התמיד, שכן יש איסור (לאו הבא מכלל עשה) להקריב קורבנות לאחר תמיד של בין הערביים.<sup>123</sup> לפיכך נצרך הלימוד 'יאחר', המורה על הקדמת קורבן התמיד לקורבן הפסח למרות האיסור הנ"ל. **המנחת חינוך** (אות ו ד"ה וזה ימים) מערער על דברי התוספות וטוען שגם לאחר דבריהם אין צורך בלימוד מיוחד להקדמת קורבן התמיד, ויש להקריבו קודם לקורבן פסח ואין כלל מניעה בכך מאיסור 'עשה' ואין צורך בלימוד מיוחד להסרת איסור זה. בדבריו הוא משתמש בדין מהלכות שבת - כאשר מילת תינוק ביום השמיני חלה בשבת, מותר לרחוץ אותו במים חמים לאחר המילה משום הסכנה בה הוא שרוי לאחר המילה. ברם, לשם כך יש להכין את המים החמים מבעוד יום, משום שאין דוחים את השבת בעשיית מכשירי מילה.

<sup>119</sup> **הידושי רבי אריה ליב מאלין** (ח"א סי' יא ד"ה אכן מסוגיית).

<sup>120</sup> **דברים** (טז, ו).

<sup>121</sup> **שמות** (יב, ו).

<sup>122</sup> **במדבר** (כה, ד).

<sup>123</sup> ראו: **תורת כהנים** (פרשת צו פ"ב אות ו); **פסחים** (נח ע"ב; נט ע"א).

הראשונים נחלקו מה הדין במקרה והכינו מים מבעוד יום ונשפכו - האם יש למול את התינוק בשבת ולאחר מכן לחמם לו מים משום המציאות של פיקוח נפש, או שמא אין למול כלל ולהיכנס באופן מודע והכרחי למציאות של פיקוח נפש?  
שאלה זו הובאה בר"ן (שבת נג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה והיכא):

היכא דאיכא חמימי לרחוץ קודם מילה ואישתפוך הנך דלאחר מילה - בכה"ג הוא דאיכא למידק, אי אמרינן תדחה מילה כיון שאם נימול נצטרך אחר כך לחלל את השבת במכשירין. או דילמא, השתא מיהת בדין מהלינן ובתר הכי פיקוח נפש הוא שדוחה את השבת.

כאמור, הראשונים נחלקו בפתרון שאלה זו, כפי שהובאו דבריהם בר"ן.

לדעת הרמב"ן, יש למול את התינוק כרגיל בשבת, משום 'שאינ למצווה אלא שעתה':

דשרי למימהלי שאין למצווה אלא שעתה ואין דוחין את המילה מפני שנצטרך אח"כ לדחות את השבת דבתר הכי פקוח נפש הוא דדחי ליה ולא מכשירי מילה. לדבריו, ההסתכלות היא על המצב הנוכחי שלפנינו בו מוטל עלינו למול את התינוק בשבת ואין לדון מה תהיה המציאות שלאחר מכן. לאחר המילה, ההיתר לחימום המים הוא משום היתר פיקוח נפש.

לעומתו, סובר הרב זרחיה הלוי שאין למול את התינוק:

שהוא ז"ל אמר דכל היכא דאישתפוך חמימי מקמי מילה תדחה מילה, וכן דעת הרשב"א ז"ל<sup>124</sup>... ש"מ, כל שאנו יודעים בתחילת הדבר שיבוא לידי איסור מלאכה דוחין את המצווה כדי שלא יבוא בסוף לידי כך.

לדעתו, יש להסתכל על כל המערכת של שבת.<sup>125</sup> אין להיכנס לברית מילה במציאות כזו שאין מים חמים, משום שלאחר מכן יהיה צורך לחמם לו מים בשבת, למרות שהוא חימום המותר משום פיקוח נפש.

<sup>124</sup> רשב"א (ביצה ח ע"ב ד"ה אתל): "דכל שהוא עושה על דעת שידחה הלאו לבסוף ואי אפשר לו בלאו הכי, הרי זה כדוחה אותו בתחילה".

<sup>125</sup> נראה שהרז"ה לשיטתו בדין נוסף בדיני שבת - בשבת (יט ע"א) מבואר: "אין מפליגין בספינה פחות משלושה ימים קודם לשבת". בבאיור הטעם לאיסור כתבו רוב הראשונים שהסיבה משום מניעים שונים שיסודם באיסורי דרבנן, כגון חשש מביטול 'עונג שבת', כדברי הרי"ף (שבת ז ע"ב מדפי הרי"ף): "היינו טעמא דאין מפליגין בספינה פחות משלושה ימים קודם השבת משום ביטול מצוות עונג שבת, דכל שלושה ימים הוא להו שינוי וסת משום נענוע הספינה, כדכתיב בהו יחוגו וינועו כשכור וגו', ולא יכלי למעבד עונג שבת. ולאחר שלוש ימים, הוא להו ניהא ובעי מיכלא ומקיימי מצוות עונג שבת". כע"ז שמדובר משום גזירות דרבנן, ראו: תוספות (שבת יט ע"א ד"ה אין), משום גזירת איסור שייט בשבת; רא"ש (שבת פ"א סי' לח): "ומשמיה דרשב"ם אמרו, דהא מני בית שמאי היא דאסר קודם השבת מלאכה הנעשית מאליה בשבת"; שיבולי הלקט (סי' קיא); טור (או"ח סי' רמח) שסיכם את השיטות, אך לא הזכיר את דעת הרז"ה. אולם, לדעת בעל המאור (שבת ז ע"א מדפי הרי"ף) הנימוק שונה: "לי נראה טעם אחר בין בזו בין במה שאמרו אין צרין על עיירות של נכרים, דכולהו מקום סכנה הוא וכל שלושה ימים קודם לשבת קמי שבתא מקרי, ונראה כמתנה לדחות את השבת מפני שאין דבר שעומד בפני פיקוח נפש. והוא הדין להפריש במדברות וכל מקום סכנה שאדם עתיד לחלל בו את השבת". דבריו ונימוקו הובאו להלכה בשולחן ערוך (או"ח סי' רמח סעי' ד): "היוצאים בשירא במדבר, והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת כי מפני הסכנה, לא יוכלו לעכב במדבר בשבת לבדם שלושה ימים קודם שבת אסורים לצאת". לדברי הרז"ה, מוטלת על האדם חובה להימנע מחילול שבת, גם אם חילול השבת יהיה מותר לאחר-מכן משום פיקוח נפש. בכך

לאור שיטת הרמב"ן 'ש'אין למצווה אלא שעתה', כתב **מנחת חינוך** (שם) שכאשר הגיע זמן הקרבת קורבן התמיד 'בין הערביים', יש להקריבו מדין 'תדיר קודם', ואף שלאחר מכן יקריבו קורבן פסח ובכך יעברו על 'עשה דהשלמה', שכן 'ש'אין למצווה אלא שעתה': א"כ אפילו אי לא כתבה התורה דתמיד יוקדם לפסח, ג"כ ידענו זה כיון דהגיע הזמן עומד לפנינו מצוות תדיר וצריכין אנחנו לקיים זה. ואי משום דע"י זה ידחה אח"כ בשעת עשיית הפסח עשה דהשלמה, זה אינו, הא אח"כ עשה שיש בה כרת דוחה עשה דהשלמה, א"כ אין למצווה אלא שעתה ואח"כ ממילא עשה שיש בו כרת דוחה עשה דהשלמה, א"כ בוודאי תדיר קודם לשיטת הרמב"ן דזה לא נקרא דחייה רק אח"כ ממילא נדחה ע"י דבר אחר.

א"כ, אין צורך כלל ללימוד מיוחד של 'יאוחרי' להקדמת קורבן התמיד להקרבת קורבן הפסח, אלא יש להשתמש בכלל 'תדיר קודם', שכן בהגיע זמן 'בין הערביים' ועומדים לפנינו הקרבת קורבן תמיד והקרבת קורבן פסח, יש להקדים את קורבן התמיד.

ביאורים שונים נאמרו ליישוב קושיית המנחת חינוך ונביא שניים מהם:

א. בין ספק לוודאי - בדעת הרמב"ן כתב בשו"ת **חתם סופר** (אבהע"ז ח"א סי' א), שלא התיר אלא במקום ספק, כמו במילה שאין וודאות שלאחר המילה יהיה התינוק בסכנה ונצטרך לחמם לו מים, ולכן הורה הרמב"ן להיכנס למציאות כזו שכן יתכן ולא נצטרך

איסור זה הוא רק שלושה ימים קודם שבת, אז כבר יש 'זיקת שבת' וחובה עליו להימנע מכך. בביאור דבריו כתב **קהילות יעקב** (שבת סי' טו), שגם לשיטתו מדובר על דין דרבנן בלבד: "ונראה, דדעת בעל המאור ז"ל הוא, דדבר זה דגורם שיצטרך לחלל את השבת מחמת פיקוח נפש, אינו אסור אלא מדרבנן, דאי הו"א איסור דאורייתא, היה אסור אפילו קודם ג' ימים, וגם בברייתא מבואר דלדבר מצווה מותר אפילו בערב שבת, ואילו היה בזה איסור דאורייתא לא הו"א שרינן במקום מצווה. והטעם דאינו אלא מדרבנן הוא, כיון דבשעה שיחלל השבת יהא אנוס מדין פיקוח נפש, אין זה מחלל שבת". מכל מקום, כתב בשו"ת **דברי יציב** (או"ח סי' קע אות ב) שיש קשר בין שתי סוגיות אלו, איסור הפלגה לפני שבת ואיסור מילה כשנשפכו המים: "ויש לומר שהרז"ה בזה לשיטתו", שכן לשיטת הרז"ה ההסתכלות היא רחבה בה יש לשקול גם את העתיד, ואין להיכנס במודע לחילול שבת אף שבבוא העת הוא יהיה מותר משום פיקוח נפש. גישה זו מצאנו אצל פוסקים נוספים, ראו: **שו"ת חתם סופר** (יו"ד סי' שלח), שנשאל אודות רופא כהן שמחוקי המדינה עליו לקבוע מוות של המתים לפני הקבורה, ובכך הוא נטמא להם. השואל ביקש להתיר זאת משום שהתירו חכמים טומאת כהנים במקום של פיקוח נפש. החת"ס שלל זאת משום שהיתר טומאת כהנים במקום פיקוח נפש הוא כאשר מציאות של פיקוח נפש לפנינו. ברם, כאשר אין הפיקוח נפש לפנינו אסור לכהן לוותר מראש על קדושת הכהונה למקרה שתבוא לאחר מכן מציאות של פיקוח נפש, כשם שחובה על האדם להכין את צרכי השבת מבעוד יום למניעת חילול שבת בשבת עצמה: "ויכי אין אנו מצווים להכין בערב שבת כל ההכנות לילולת ולחולה ולצרכי מילה כדי שלא יצטרך לחלל שבת"; ההשקפה על כלל המערכת של שבת, הביאה את הרב ישראל מאיר הכהן לפסיקתו בכמה מקומות בכתביו להקדים מלאכה לשעת פיקוח נפש, אף שבהגעת שעת פיקוח נפש הדבר יהיה מותר לו, ראו: **שער הציון** (או"ח סי' שמד סי' ק טו): "אם נתנה הממשלה הרוממה מלאכה לאיש הצבא שתהייה עשויה מתוקנת ליום השבת בצהריים, מחוייב להכין המלאכה מקודם כדי שלא יצטרך לחלל השבת"; **ביאור הלכה** (שם ד"ה מצומצמת); השו"א לדבריו בספרו **מחנה ישראל** (ח"א פרק לג אות ו). לאור דברים אלו יתכן להסביר את שיטת הרז"ה שיש לדאוג לשמירת השבת עוד קודם בואה, ודין זה נעוץ בציווי התורה (דברים ה, יב) "שְׁמֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ", כדברי **הנצי"ב** (העמק שאלה, שאילתא א אות א): "ובפרשה שמור הוסיף מצווה, היינו שנשתדל מערב שבת שיהיה השבת שמור ממלאכה, היינו שיהיה הכל מתוקן מערב שבת ולא נצטרך לחלל ולהכין בשבת קודש ענייני מאכל ומשתה... וזהו שמור את יום השבת לקדשו, במאכל ובמשתה שיהיה הכל מוכן מערב שבת"; **הנצי"ב** (העמק דבר, דברים ה, יב): "שְׁמֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת - משמעו כך, שיהיה נזהר מאחד בשבת שלא יהיה נצרך לחלל שבת אם לא יהיה לו מה לאכול ויהא מסוכן... ומזכור נפקא לן להקדים להכין לעונג שבת, ומשמור נפקא לן להקדים להכין שלא יהא מוכרח לחלל שבת". לאור ביאור זה נראה שמדובר על דין תורה.

לחלל שבת. אבל במקרה בו בוודאי נצטרך לדחות את השבת, אזי לא ניכנס מראש לסיטואציה שלאחריה יהיה צורך דחיית שבת בוודאות, כדברי הרז"ה:

התם ספק אם יצטרך כלל חמימי אחר המילה ע"כ מלין ואם אולי אח"כ נצטרך יהיה פיקוח נפש דוחה שבת. אבל אי הוה ידעינן דבוודאי נצטרך לחלל שבת אחר המילה, פשיטא שלא התיר רמב"ן למול.

לאור זאת, הקדמת קורבן התמיד לקורבן פסח מהווה וודאות שלאחר-מכן יעבור המקריב על 'עשה דהשלמה', שאין להקריב קורבנות לאחר הקרבת תמיד בין הערביים, ולכן אין להיכנס מראש למציאות זו למרות ש'תדיר קודם'. לפיכך יש ללמוד זאת מדרשה ייחודית 'יאוחר'.

ואלו דברי ה**אדר"ת** (חשבונות של מצוה, עמ' מו):

ולעניותי אינו רואה שום קושיא דאינו דומה כלל לדשם, שם הוא מקרה טהור שאירע שנשפך החמימי דקמי מילה בשבת קודם שנימול, על זה אמר הרמב"ן ז"ל דאין לנו להשגיח על מה שיהיה אח"כ, ועתה חובתינו למולו, וגם אולי לא יצטרך כלל אח"כ לחמימי. ואם יצטרך, הרי פיקוח נפש דוחה שבת אחרי זה. אבל במצוות הפסח בזמנו, מה נאמר, להקדים התמיד לפי שהוא תדיר ואח"כ ממילא ידחה עשה דפסח לעשה דהשלמה, זה אינו. דהא כשאנו מקריבים את התמיד, ממילא יהיה הפסח נדחה בוודאי שהרי אי-אפשר בלעדי זה.

ב. בין 'הותרה' ל'דחוייה' - בביאור מחלוקת הרמב"ן והרז"ה, כתב **ישועות יעקב** (או"ח ס"י רמח ס"ק ב ד"ה ובגוף)<sup>126</sup> שנחלקו בשאלה האם שבת הותרה בפני פיקוח נפש, או שמא היא דחוייה בפני פיקוח נפש:

הדבר תלוי בזה, דבאמת נחלקו הפוסקים אי דחוייה שבת אצל פיקוח נפש או הותרה. והנה, אי נימא דבפיקוח נפש הותרה שבת, א"כ מהיכי-תיתי לא נתיר לו כעת לעשות ביום חול מה שירצה, ואם יגיע לכלל פיקוח נפש ויצטרך לחלל שבת הרי יעשה באמת דבר המותר, לכך מתירין אף שיגיע אח"כ לחשש סכנה. אבל אי נימא דדחוייה שבת אצל פיקוח נפש, היינו אם כבר אירע לו דבר סכנה, אבל לעשות בתחילה דבר שיגיע אח"כ לכל סכנה ויצטרך לחלל שבת, אסור לעשותו.<sup>127</sup>

<sup>126</sup> כ"כ בדבריו **ישועות יעקב** (או"ח ס"י תצח ס"ק כז ד"ה והנה).  
<sup>127</sup> כ"כ בביאור מחלוקת הרמב"ן והרז"ה בעניין נשפכו המים החמים וכן בעניין ההפלה בספינה לפני שבת (לעיל הערה 125) **שו"ת דברי יציב** (או"ח סימן קע אות ב): "ובגוף הפלוגתא נראה לתלות עוד, בהך דאין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת... שלרז"ה החשש שיצטרך לעשות מלאכה בשבת משום פיקוח נפש דמקום סכנה הוא, ולדעת שאר ראשונים לא חיישי להכי... וי"ל דס"ל דפיקוח נפש הותרה, ולזה אף אם יגיע לידי סכנה הרי הותרה וכיום חול. והרז"ה ס"ל דדחוייה היא... ויש לומר שהרז"ה בזה לשיטתו... בהאי ינוקא דאשתפך חמימיה... שנחלק עם הרמב"ן אם מותר למול, שדעת הרמב"ן שאין למצוה אלא שעתה ובתר הכי פיקוח נפש הוא דדחי לשבת, ולדעת הרז"ה דחינן המילה... וי"ל דהרמב"ן

לאור זאת, סברת הרמב"ן מבוססת על כך ששבת 'הותרה' בפני פיקוח נפש ולכן התיר להיכנס למציאות כזו משום שאינו עובר על איסור כלל, אבל אינו רשאי להיכנס למציאות שלאחר קיום עשיית המצווה יעבור על 'עשה' משום דחייה.<sup>128</sup>

לאור זאת יש להבחין בין דיני מילה בשבת, שם שבת 'הותרה', לבין דיני הקורבנות, ומיושבת קושיית המנחת חינוך, כפי שכתב בשו"ת **הרי בשמים** (ח"א מהדורה קמא סי' מו ד"ה ומה):

הלא לפנינו אין כאן דבר שידחה את המילה, שפיר אמרינן דכשר למולו ואח"כ כשנצטרך להחם חמין אחר המילה הלא יהיה פיקוח נפש ושבת הותרה אצל פיקוח נפש, כמבואר בראשונים, ולא יהיה איסור כלל, משא"כ כאן... שוב הראני אחד מתלמידי שבספר מנחת חינוך מהרב הגאון מטארניפאל זצ"ל העיר בזה עפ"י ד הרמב"ן הנ"ל שישחוט התמיד שהוא תדיר ברישא ואח"כ ידחה עשה דפסח שיש בו כרת להעשה להשלמה. ולדברינו חילוק גדול יש בין הנושאים.

#### 4. הקדימו שחיטת פסח לתמיד

- לקראת סיום דבריו באות זו (אות ו), הביא המנחת חינוך את הדיון אודות הקדמת שחיטת קורבן התמיד לקורבן פסח. הוא ציטט את דעת **שאגת אריה** (סי' יז - הובאו דבריו לעיל).
- לדבריו, סיבת הקדמת קורבן התמיד לקורבן הפסח היא משום דין 'יאחר' ייחודי, ולא משום דיני תדירות. ולכן לדבריו, אם שחטו קודם את קורבן הפסח, ואילו קורבן התמיד עוד לא נשחט, אין בכך דין 'תדיר ושאינו תדיר' משום שדין זה נאמר רק במקרה ושניהם לפנינו.

---

ס"ל דפיקוח נפש הותרה, ודעת הרז"ה דדחוייה היא ולכן אסור למול על סמך שאחר כך יהא פיקוח נפש, ולזה לשיטתיה נמי אין מפליגין בספינה מחשש שיבא לידי סכנה ויצטרך לחלל שבת"; **אורחות שבת** (ח"ב פרק כ סעי' לד הערה מד). ראו גם: **שו"ת חתם סופר** (ח"ו ליקוטים סימן צז) שתלה המחלוקת זו בזו. ראו גם הערה הבאה.

<sup>128</sup> כ"כ: **מנחת סולת** (מצווה ה אות ד ד"ה והנה מ"ש): "לדעתי י"ל דטעם הרמב"ן הוא רק במילה מטעם דפיקוח נפש הותרה, אבל כאן דהוי רק מכוח עשה שיש בו כרת דוחה אין בו כרת, מודה הרמב"ן דמסתכלין על אח"כ"; **תורת הלוי** (מצווה ה עמ' קכג ד"ה ויש ליישב); **שיעורי הרב דוד פוברסקי** (פסחים נח ע"א אות ט). הקושי בביאור זה בדעת הרמב"ן, ששבת 'הותרה' בפני פיקוח נפש הוא מדברי **הרמב"ן** (תורת האדם שער המיחוש - ענין הסכנה) הדורש שינוי במלאכות שבת במקרה של פיקוח נפש: "דכל צרכי חולה אע"פ שיש בו סכנה, היכא דאפשר למעבד לה למלאכה בשינוי שלא יתחלל בה שבת משנין ואין מחללין". דעה זו הובאה להלכה ברמ"א (או"ח סי' שכח סעי' יב): "דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי, עושה ע"י שינוי... וכן נוהגים". בביאור דעה זו כתב **שולחן ערוך הרב** (שם סעי' יג), ששבת היא 'דחוייה' ולכן כל מה שאפשר למעט בחילול שבת יש למעט, כגון עשיית המלאכה בשינוי: "שכיון שהשבת דחוייה היא ולא הותרה כלל, מה שאפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי עושה ע"י שינוי שאז אין במלאכה מן התורה. ולכן, אם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי עושה ע"י שינוי שאז אין איסור מן התורה". מדברים אלו מבואר שסובר הרמב"ן ששבת 'דחוייה' בפני פיקוח נפש ולא 'הותרה'.



**המנחת חינוך** (אות ו ד"ה ובשו"ת) חולק על דבריו, שכן לדבריו (שם ד"ה והטעם) סיבת הקדמת קורבן התמיד לקורבן הפסח הינה הלכה בזמן הקרבת קורבן פסח, שלאחר שיעור זמן שהייה של הקרבת קורבן התמיד אזי מגיע זמן הקרבת קורבן הפסח, כדבריו: להתורה קבעה זמן מאוחר לפסח שעה אחר התמיד, כי התמיד צריך שיעור שעה להקרבתו, א"כ קבעה תורה זמן הקרבתו לאחר שבע שעות, אבל כשמגיע אחר שבע א"כ בא זמן הפסח ג"כ ועדיין לא הקריבו התמיד מנלן דתמיד קודם, וכי מפורש בתורה דהפסח יהיה אחר התמיד, רק דחזינן דהתורה כתבה דיהיה מאוחר מבין הערביים אבל לא מיירי מתמיד.

א"כ לדבריו, הגמרא בזבחים העוסקת בדיני תדירות מוכיחה נכון מדין הקדמת קורבן פסח לקורבן התמיד, שכן סיבת הקדמת קורבן התמיד נובעת מקביעת סדרי זמנים שזמן קורבן התמיד קודם. וכאשר הגיע זמן הקרבת קורבן התמיד אזי יש להקריבו מדין 'תדיר', גם במקרה ואינו לפנינו. אכן, יש להמתין שיהוי זמן של הקרבת קורבן התמיד ואז להקריב קורבן הפסח:

דהתורה לא כתבה כלל דהפסח מאוחר לתמיד רק זמן הפסח מתחיל קצת לאחר זמן התמיד. וכשהגיע זמן הפסח גם כן חיוב התמיד להקדים רק מחמת תדיר, ולא שייך עליה השלם כיון דהתורה גילתה דלגבי פסח לא שייך עשה דהשלמה וממילא התמיד קודם מחמת תדיר. א"כ שפיר מביא הש"ס להא דקדם ושחט שאינו תדיר מהמשנה דשחט הפסח קודם לתמיד, דמבואר התם דהגיע זמן הפסח אך ששחטו קודם לתמיד ועבר על תדיר.

• **הרמב"ם** (הל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ג-ה"ד) הביא את דין הקדמת 'אינו תדיר' ליתדיר':

עבר או שחט את שאינו תדיר או הפחות בקדושה, תחילה מקריבו ואח"כ שחט את התדיר או את המקודש. ואם נשחטו שניהם כאחד, יהיה זה ממרס בדם עד שיזרק דם התדיר או דם המקודש.

מבואר מדבריו, שההמתנה לזריקת דם קורבן התדיר היא דווקא כאשר שני הקורבנות לפניו.

אולם, ביחס לקורבן פסח וקורבן התמיד כתב **הרמב"ם** (הל' ק"פ פ"א ה"ד):

שחיטת הפסח אחר חצות, ואם שחטו קודם חצות פסול, ואין שוחטין אותו אלא אחר תמיד של בין הערביים... ואם שחטו אחר חצות קודם תמיד של בין הערביים כשר, ויהיה אחד ממרס בדם הפסח עד שייזרק דם התמיד ואח"כ יזרק דם הפסח אחריו, ואם נזרק דם הפסח קודם דם התמיד כשר.

משמע מדבריו, שגם במקרה והקדים את שחיתת קורבן הפסח לקורבן התמיד, יש להמתין עם זריקת דם קורבן הפסח, בניגוד לדין הגמרא וכפי שפסק הוא עצמו בהלכות תמידין.

וכן הקשה הצ"ח (פסחים נו ע"א ד"ה עוד נאמר):

ואמנם גם על הרמב"ם אני תמה שהעתיק דברי המשנה בסתם, והרי בזבחים (צא ע"א) אמרו הכא במאי עסקין דקדים ושחטיה לתמיד ברישא, יעויין שם. א"כ מבואר, דדווקא אם אחר שחיתת הפסח הלך ושחט גם את התמיד קודם שנזרק דם הפסח, אז שוב זריקת דם התמיד קודם ויהיה אחד ממרס בדם הפסח. אבל אם תיכף אחר ששחט הפסח בא לשאל מורין לו שיזרוק דם הפסח ואח"כ ישחט התמיד ויזרק דמו, והרמב"ם עצמו (פ"ט מתמידין ומוספין ה"ג-ה"ד) פסק כן. וא"כ למה כאן בהלכות קורבן פסח סתם הדברים.

**המנחת חינוך** (אות ו ד"ה ועיין) הביא קושי זה וסיים: 'וצריך עיון'.

יתכן וההסבר לדברי הרמב"ם נעוץ בהבנה שדין הקדמת קורבן התמיד לקורבן הפסח אינו מבוסס על דיני תדירות שהוא דין בהקדמת קורבן התמיד מפאת תדירותו, אלא מדובר על דין בהלכות סדר קורבן פסח שצריך להיות לאחר קורבן התמיד. לפיכך, בהלכות תמידין ומוספין שם הביא הרמב"ם את דיני תדירות, הוא פסק שרק כאשר יש לפנינו שני קורבנות, האחד תדיר והשני אינו תדיר, יש להקדים את הקורבן התדיר, ואם נשחט הקורבן שאינו תדיר יש להמתין בזריקת דמו. אבל ביחס שבין קורבן פסח לקורבן התמיד, לא מדובר על דיני קדימות מדין תדירות, אלא על הלכות סדר הקרבת קורבן הפסח, ולכן גם כשעדיין לא נשחט קורבן התמיד יש להמתין עם זריקת דם קורבן הפסח.<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup> ראו: **חידושי הרב שמואל רוזובסקי** (פסחים סימן יד אות ג): "ומעתה י"ל בשיטת הרמב"ם דנהי דמסוגית הבבלי בזבחים דף צ"א מוכח דדין הקדמת התמיד אינו אלא משום דלגבי הנידון איזה מהן להקדים עדיף התמיד, אבל לעיקר עשיית הפסח לא נצרך שיהא התמיד קודם לו... מיהו הרמב"ם סמך בזה על הירושלמי... דהוכחנו מיניה דלעיקר עשיית הפסח צריך שיהא התמיד קודם לו. ושפיר מחלק הרמב"ם דגבי תדיר ושאינו תדיר אם עבר ושחט את שאינו תדיר גומר הקרבתו, משום דאין מעבירין על המצוות לצורך קיום דין הקדמת התדיר, משא"כ דין קדימת התמיד הנצרך לעיקר עשיית הפסח צריך לקיימו גם אם כבר שחטו לפסח, דמשום דינא דאין מעבירין על המצוות לא מבטלינן לדין יאוחר דבר אף על פי שלא נאמר אלא למצווה".

## 5. הקדמת התמיד לפסח שני

**במשנה פסחים** (פ"ה מ"א) מובא הדין שקורבן פסח נשחט לאחר תמיד של בין הערביים : תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה. בערבי פסחים, נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה.

על הלשון 'ערבי פסחים' האמורה בלשון רבים, כתב **צל"ח** (פסחים נח ע"א ד"ה במשנה) : נקט ערבי פסחים לשון רבים... קמ"ל בערבי פסחים דגם בשני הדין כמו בראשון. ומכאן יש ראייה דגם פסח שני זמנו אחר תמיד של בין הערביים, והתוספות ביומא דף כ"ט ע"ב נסתפקו בזה.

לדבריו, שווה פסח ראשון לפסח שני ויש להקדים את הקרבת קורבן התמיד לקורבן פסח שני. כדבריו כן מצאנו בדברי **התוספות** (מנחות מט ע"ב ד"ה תלמוד) : "הא פסח שני זמנו נמי אחר תמיד, דלא חשיב ליה בין דברים שבין פסח ראשון לפסח שני".  
ברם, **התוספות** (יומא כט ע"ב ד"ה אלא) כתבו אחרת, ולדבריהם שונה פסח שני מפסח ראשון בכך שניתן להקדים את הקרבתו לקורבן התמיד :

דפסח שני מצי לאקדומיה לתמיד, כיון דלא כתיב בערב אלא בין הערביים. דהיינו טעמא דפסח ראשון קרב אחר התמיד, דדרשינן יאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערביים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערביים, אבל פסח שני הי מינייהו דבעי קדים ועביד ברישא.

לדבריהם, הסיבה לכך נובעת מעצם הדרשה 'יאחר' בה נאמר בקורבן פסח נאמרו שני זמנים 'בערב' ו'בין הערביים' ולכן דין הוא שיאחר לקורבן התמיד בו נאמר רק 'בין הערביים'. אבל בפסח שני לא כתובים שני זמנים אלו, אלא רק 'בין הערביים', "בְּחֶדְשׁ הַשְּׁנַיִם בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעֲרָבִים יַעֲשֶׂוּ אֹתוֹ"<sup>130</sup>.

נראה להסביר את ההבדל בין פסח ראשון לפסח שני לפי שיטת התוספות ביומא, שלדבריהם 'פסח שני הי מינייהו דבעי קדים ועביד ברישא'<sup>131</sup>.

ניתן לומר שיש שתי סיבות לאיחור הקרבת קורבן פסח לאחר קורבן התמיד, אף שאין להקריב קורבנות לאחר קורבן תמיד של בין הערביים - הסיבה הראשונה היא דין בקורבן הפסח, כפי האמור ב**בבלי פסחים** (נט ע"א) : "יאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערביים, לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערביים בלבד". מאידך, האיחור של קורבן הפסח נובע מדין תדירותו של קורבן התמיד.

לאור זאת, שני טעמים אלו שייכים בפסח ראשון בו נאמר 'בין הערביים' ומקוים דין 'יאחר', וכן יש דין תדיר בקורבן התמיד להקדמתו. ברם, בפסח שני לא קיים דין 'יאחר'

<sup>130</sup> **במדבר** (ט, יא). בסיום דבריהם העירו התוספות, א"כ מדוע לא נמנית אבחנה זו בין פסח ראשון לפסח שני בדברי המשנה (פסחים פ"ט מ"ג). וכתבו ליישב באופנים שונים.  
<sup>131</sup> ראו : **משנת יעבץ** (או"ח סי' כב אות ב).

משום שלא נאמר בו 'בין הערביים', וממילא הקדמת קורבן התמיד להקרבת פסח שני היא רק משום דין התדירות שבקורבן התמיד. לפיכך כתבו התוספות: 'פסח שני הי מינייהו דבעי קדים ועביד ברישא', משום שאין את שני הדינים גם יחד. בכך מיושבת גם הערת התוספות (שם) מדוע לא נמנית אבחנה זו בין פסח ראשון לפסח שני בדברי המשנה (פסחים פ"ט מ"ג). לדברינו הסיבה לכך היא שההבדל בין פסח ראשון לשני ביחס לאיחור מקורבן התמיד אינה משום דין מדיני הפסח בו נאמר 'יאוחר', שכן בפסח שני אין שייכות לדין זה כי לא נאמר בו 'בין הערביים'.

## ט. שחיטה בשלוש כתות (אות ח)

### 1. מקור הדין

כתב החינוך (מצווה ה): "דיני המצווה... ושהוא נשחט בשלוש כתות בעזרה". המקור לדין זה מבואר במשנה פסחים (פ"ה מ"ה):

הפסח נשחט בשלוש כתות, שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, קהל ועדה וישראל.

הדיונים שלפנינו יהיו האם מדובר על דין תורה המהווה עיכוב, או שמדובר על עניין טכני בלבד? מהי הגדרת כמות האנשים של כת? מה הדין כאשר כמות האנשים, אם יש כזו, פחותה מהרצוי?

והנה, מדברי המשנה המביאה פסוק נראה שמדובר על דין תורה, אולם במאירי (פסחים סד ע"א ד"ה אמר) נראה שהחלוקה לשלוש כתות היא עניין טכני בלבד ולכן הוא אסמכתא מדרבנן:

מפני שסתם הדברים מרוב ההמייה הייתה שברוב עם ורוב פסחים ורוב המעשה לא היה אפשר לעשות כולם כאחד. ואע"פ שאם שחטו כולם בבת אחת כשר, מ"מ כך היה הסדר נוהג ואפילו היו הציבור מועטים באותה שעה ואפשר ליעשות הכל כאחת בהרווחה, כך הוא המצווה שכך סמכוה המקרא דכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל.

הקושי על דבריו הוא מכך שמצאנו חלוקת שלוש כתות גם בפסח מצריים, כדברי הירושלמי (פסחים פ"ה ה"ה):

רבי יעקב בר אחא בשם רבי יסא, ניתן כוח בקולו של משה והיה קולו מהלך בכל ארץ מצריים מהלך ארבעים יום. ומה היה אומר? ממקום פלוני עד מקום פלוני כת אחת, וממקום פלוני ועד מקום פלוני כת אחת.<sup>132</sup>

<sup>132</sup> על דילוגו של הירושלמי את הכת השלישית, ראו: עלי תמר (פסחים פ"ה ה"ה ד"ה ממקום) שהביא דוגמאות לכך שדרך התלמוד והתנאים לא למנות את השלישי.

א"כ, לדברי המאירי קשה, שהרי לדבריו הסיבה שלוש כתות נובעת מהצפיפות וההמולה במקום אחד, דבר שלא היה שייך בפסח מצריים בו כל אחד שחט בביתו הפרטי?

ברם, בתוספתא (פסחים פ"ח ה"ח) מובא :

אלו דברים ששווה בהן פסח מצרים לפסח דורות - פסח מצרים בג' כתות, ופסח דורות כיוצא בו.

וקשה, כיצד נערכה השוואה בין פסח מצריים שם הייתה השחיטה בבית פרטי ולא במקום ציבורי אחד, לבין פסח דורות שם השחיטה הייתה במקום ציבורי רחב?<sup>133</sup> לאור קושיא זו כתב עלי תמר (פסחים פ"ה ה"ה) לחדש :

וצריך לומר שהמצווה היא שאלו שהיו גרים במקום הראשון ביחד יהיו שוחטים ראשונים ואחריהם אלו שהיו במקום השני ולאחריהם אלו שגרו במקום השלישי... אולם פשטות הלשון משמע שכל מקום ומקום שחטו ביחד בפסח מצריים. ולשון פסח דורות כיו"ב לאו דווקא, שהרי בפסח דורות שהיו שוחטים בעזרה לא היה אפשר אחרת.

מבואר מדבריו, שבפסח מצריים היו שוחטים כולם יחד במקום אחד, וזו עניינה של הכרזת משה. לאור דבריו לא קשה הקושי על המאירי מפסח מצריים, שכן גם שם היה צורך בחלוקה לכתות 'מרוב ההמיה'.

ניתן להציע פתרון בדרכו של הנצי"ב (רנה של תורה, פירוש לשיר-השירים ב, יד) המבאר את דברי הירושלמי שמתייחסים דווקא על "כמה יחידים שהיו מפוזרים במצריים אחד הנה ואחד הנה, שאחרי מות יוסף יצאו הרבה אנשים לדור באשר ימצאו, ובשעת הגאולה נפקדו גם היחידים לצאת וגם המה עשו הפסח במקומם", ועליהם מוסבים דברי הירושלמי שהיה הולך משה אליהם להזהירם על קיום מצוות הפסח. אך בני-ישראל שהיו בארץ גושן, הם הקריבו את הפסח כל אחד בביתו הפרטי.

---

<sup>133</sup> פני משה (פסחים פ"ה ה"ה ד"ה גמ') ביאר את הצורך לחלוקת משה באופן טריטוריאלי: "מפני שפסח מצריים לא היו יכולין לשחוט במקום אחד שלא היו להן בית קבוע לכך ומצווה לחלק לגי כיתות ושיהיו כל כת וכת שוחטין כאחת. לפיכך ניתן כח בקולו של משה בכל ארץ מצריים והיה אומר להם ממקום פלוני ועד מקום פלוני כת אחת וכן לכל כת וכת".

## 2. הצגת הסוגיה

**בבבלי פסחים** (סד ע"ב) מובאת דעתו של רבי יצחק :

אמר רבי יצחק<sup>134</sup> : אין הפסח נשחט אלא בשלוש כתות של שלושים שלושים בני אדם. מאי טעמא? קהל ועדה וישראל.

בביאור צורת הלימוד, כתב **המאירי** (פסחים סד ע"א ד"ה אמר), שכמות האנשים של 'קהל' ו'ישראל' הם עשרה מכוח הידיעה ש'עדה' היא עשרה :  
והדבר ידוע שאין עדה פחותה מעשרה, כדכתיב במרגלים עד מתי לעדה והרי שיצאו מהם יהושע וכלב ונשארו עשרה ונקראו עדה. וסמכו לומר שאף קהל וישראל הסמוכים במקרא לעדה עשרה הם ונמצאו שלושים.

### • בבת אחת / בזה אחר זה

בהמשך מובאת הסתפקות בכוונת הדרשה 'קהל, עדה וישראל' - האם הכוונה היא שבכל כת יש עשרה אנשים בלבד, שכן 'קהל', 'עדה' ו'ישראל' הם שלוש כתות ומספיק לשחוט במניין עשרה בלבד. או שמא יש צורך שבמעמד השחיטה יהיו כל 'קהל, עדה וישראל' והיינו שלושים אנשים, וכן הלאה שלוש כתות?  
כדי לצאת מהספק הצריכו שלוש כיתות זו אחר זו, שבכל כת יש שלושים אנשים.  
דממה נפשך, אם הכוונה שצריך שלושים אנשים בבת אחת, הרי יש שלושים בכל כת. ואם הכוונה היא שצריכים שלוש כתות בזה אחר זה, הרי יש שלוש כתות.  
מספקא לן, אי בבת אחת אי בזה אחר זה. הלכך, בעינן שלוש כתות של שלושים שלושים בני אדם. דאי בבת אחת - הא איכא, ואי בזה אחר זה - הא איכא.

### • כשיש חמישים אנשים בלבד

בהמשך מובא מקרה ובו יש רק חמישים אנשים :  
הלכך בחמשין נמי סגי - דעיילי תלתין ועבדי, עיילי עשרה ונפקי עשרה, עיילי עשרה ונפקי עשרה.  
מכיון שהצורך בשלוש כתות הוא מחמת הספק (בבת אחת / בזה אחר זה), אזי ניתן להסתפק בחמישים אנשים בלבד בכל מעמד השחיטה ולקיים את שני הדינים. כלומר, הכת הראשונה מורכבת משלושים אנשים. לאחר מכן, יוצאים עשרה אנשים מתוך השלושים ונכנסים במקומם עשרה אנשים חדשים ששוחטים. בכך נמצא שבמעמד השחיטה יש שלושים אנשים שמקיימים את הדין שיהיו שלושים אנשים 'בבת אחת' במעמד השחיטה. בנוסף, מתקיים הדין של שלוש כתות זו אחר זו, שכן יש בכל כת עשרה אנשים חדשים.

<sup>134</sup> סמ"ג (עשין סימן רכג) : "רבי יצחק נפחא".

### 3. כשיש חמישים; מהות הכת

כאמור, בעת שחיטת קורבן הפסח במקדש יש צורך שיהיו שלושים אנשים במעמד השחיטה.

והנה, כתב **תורת הלוי** (עמ' קכג) להסתפק:

ויש להסתפק אם הכת של שלושים בני אדם צריכים כולם להיות בני חיובא בפסח, ומי שאינו חייב בפסח או שכבר שחט הפסח ונפטר אינו יכול להצטרף לקהל עדה וישראל.

או דאין נפקא-מינה בזה, והעיקר היא שיהיה הפסח נשחט במעמד שלושים איש מישראל ולא איכפת לן אם הם בני חיובא או לא.

ספק זה הינו מחלוקת הראשונים בפרשנות המקרה שהובא בגמרא כשיש חמישים אנשים בלבד, שהכת הראשונה מורכבת משלושים אנשים, ולאחר מכן מתחלפים עשרה מהם עם עשרה שהיו בחוץ, וכך בכל פעם של שחיטה יש שלושים אנשים במעמד:

הלכך בחמשיין נמי סגי - דעיילי תלתין ועבדי, עיילי עשרה ונפקי עשרה, עיילי עשרה ונפקי עשרה.

**רש"י** (פסחים סד ע"ב ד"ה בחמשיין) ביאר שבמעמד השחיטה של הכת הראשונה שוחטים על כל השלושים אנשים, ובכת השנייה יש רק עשרה בני חיוב בלבד:

בחמישיין סגי עיילי שלשים - ברישא ושוחטים פסחיהן, ונפקי עשרה מינייהו ועיילי עשרה חדשים, דאי בהדדי קאמר - הא איכא, ואי שלוש כתות קאמר - הא איכא.

כן מבואר **ברמב"ם** (הלי ק"פ פ"א ה"י), שהשלושים הראשונים כבר יצאו ידי חובה:

היו הכל חמישים, נכנסים בתחילה שלושים ושוחטין, ויוצאים עשרה ונכנסין עשרה, וחוזרין ויוצאין עשרה ונכנסין עשרה.

על דברי רש"י הקשה **אור זרוע** (ח"ב ה' פסחים סימן רכו):

וקצת קשה לפירושו דפירש דשלושים הראשונים שוחטין פסחיהם, א"כ בפסח שני לא יהיה כי אם עשרה חדשים הנכנסים לאחר מכן, שהרי אותם העשרים כבר שחטו פסחיהם.

ואכן, **רבינו חננאל** (פסחים סד ע"ב) מפרש אחרת את המציאות, ולדבריו מדובר שבכת הראשונה שוחטים רק עשרה בלבד, כך שהכת השנייה מורכבת מאנשים בני חיוב: דעיילי שלושים, עבדי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחרני, ועבדי נמי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחרני.<sup>135</sup>

בביאור ההבדל בין שני הפירושים, נראה לאור דברי **אור זרוע** (ח"ב הל' פסחים סימן רכו) שהסביר את שיטת הראשונים האחרונה, היינו שיש צורך שבמעמד השחיטה יהיו שלושים אנשים בני חיוב למטרת 'רוב עם הדרת מלך':

ויש מפרשים, עיילי שלשים ושחטי יי מאותם ל' פסחיהם והעשרים אינם שוחטים, וכת של ל' מיהא איכא בעזרה, דלא קפיד רחמנא אלא שיהא ל' עומדים בעזרה במקום שחיטה משום ברוב עם הדרת מלך. נראה שיסוד המחלוקת הוא האם 'ברוב עם הדרת מלך' עניינה ריבוי כמותי של האנשים, אף כאלו שאינם מחוייבים בדבר. או שמא כבודו של המלך הוא בעשיית האנשים את מה שצווה עליהם, ולשם כך צריכים הם להיות מחוייבים.

#### 4. כשאין חמישים

מה הדין כאשר שחטו את הפסח ולא היו בעת השחיטה שלושים אנשים?<sup>136</sup>

##### • לכתחילה ודיעבד

בעניין זה כתב **הרמב"ם** (הל' ק"פ פ"א הי"א):

היו פחות מחמישים אין שוחטין את הפסח לכתחילה, ואם שחטו כשר. ואם שחטו כולן בבת אחת כשר. מבואר שכל דברי הגמרא הינם רק לכתחילה, הן הדין של הצורך בשלושים אנשים בכל כת והן הדין שצריכים להתחלק לשלוש כתות של שלושים, כפי שביאר **כסף משנה** (שם): הכי משמע, דרבי יצחק לאו לאיפסולי אמר. דא"כ הוי ליה למימר הכי פסח שנשחט בפחות משלוש כתות פסול. יתכן ומקורו של הרמב"ם להעדר העיכוב של שחיטת הפסח בשלוש כתות, מצוי **במכילתא דרשב"י** (שמות יב, מז): כל עדת ישראל יעשו אותו - מכלל שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, מלמד שפסח נשחט בשלוש כתות, בקהל ועדה וישראל. יכול אם שחטו בבת אחת יהא פסול? תלמוד לומר, כל עדת ישראל יעשו אותו.

<sup>135</sup> כ"כ **מאירי** (פסחים סד ע"א ד"ה אמר): "שאם לא היו שם אלא חמישים נכנסים ושוחטין עשרה מהם ומקריבים...".  
<sup>136</sup> ראה: **תורת הלוי** (מצווה ה עמי קכה ד"ה ויש להסתפק).



כעין דברי המכילתא מצאנו גם בדברי **הבבלי קידושין** (מא ע"ב-מב ע"א):

רבי יונתן אומר, מנין שכל ישראל כולן יוצאים בפסח אחד? שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים, וכי כל הקהל כולם שוחטים, והלא אינו שוחט אלא אחד. אלא מכאן, שכל ישראל יוצאים בפסח אחד.

מבואר שאין דין עיכוב בשלוש כתות, כפי שהוכיח **הצל"ח** (פסחים סד ע"ב ד"ה אביי) ובכך הראה את מקורו של הרמב"ם להעדר העיכוב בחלוקת הכתות:

ועוד נראה לי שלמדו הרמב"ם מדאמרינן בקידושין... מנין שכל ישראל יוצאין בפסח אחד שנאמר ושחטו אותו וגו', ואם כל ישראל יוצאין בפסח אחד אין כאן שלוש כתות. אלא דשם קאמר יוצאין דמשמע דיעבד, לכן מחלק הרמב"ם בין תחילה לדיעבד.<sup>137</sup>

שיטה זו, שאין חלוקת הכתות מעכבת, ניתנת להסבר עפ"י ההבנה שעניין חלוקת הכתות אינה מהתורה לעיכוב אלא למצווה בלבד, כלשון **המאירי** (פסחים סד ע"א ד"ה אמר): מפני שסתם הדברים מרוב ההמייה הייתה שברוב עם ורוב פסחים ורוב המעשה לא היה אפשר לעשות כולם כאחד. ואע"פ שאם שחטו כולם בבת אחת כשר, מ"מ כך היה הסדר נוהג ואפילו היו הציבור מועטים באותה שעה ואפשר ליעשות הכל כאחת בהרווחה, כך הוא המצווה שכך סמכה המקרא דכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל.

ואכן, בהמשך דבריו הוא כתב: "ומעתה כל שהיו פחותים מחמישים אין שוחטין אותו בכתות אלא בכת אחת ויוצאין בו". לדבריו, כאשר אין חמישים אנשים יש לקיים את שחיטת הפסח ולא לבטלה משום העדר חלוקה לכתות. נראה שדבריו אלו הם לשיטתו שהחלוקה לכתות אינה מהתורה לעיכוב אלא רק מצווה מן המובחר.

#### • שחיטה בכת אחת / בשלוש כתות

במקרה ואין לנו חמישים אנשים, האם יש להעדיף לשחוט על כולם יחד משום 'ברוב עם הדרת מלך', או שמא לחלקם לשלוש כתות?

מדברי **המאירי** (פסחים סד ע"א ד"ה אמר) מבואר שיש להעדיף לשחוט על כולם בכת אחת: "ומעתה כל שהיו פחותים מחמישים אין שוחטין אותו בכתות אלא בכת אחת ויוצאין בו". בביאור הסברה כתב **תורת הלוי** (עמ' קכו ד"ה ולפי"ז), שהעדיפות לכך נובעת משום שבמעשה השחיטה אין כל חיסרון, שכן שוחטים על שלושים אנשים כדון, אבל אם נחליט לחלקם לשלוש כתות הרי שיהיה בכך בעיה שתהייה כת פחות משלושים:

<sup>137</sup> כ"כ בביאור דעת הרמב"ם: **אור שמח** (הלי' ק"פ פ"א הי"א): "וצריך לומר בכת אחת"; **קריית מלך** (שם).

דבבת אחת הרי בשעה שנשחט הוי כהוגן, משא"כ בזה אחר זה. אי"כ ודאי ראוי יותר לשחוט בבת אחת מאשר ישחטו בזה אחר זה כיון דבכל כת אין קהל עדה וישראל.

## 5. אמירת דבר שבקדושה

והנה, מצאנו השלכה הלכתית מעניינית מסוגיה זו להלכות תפילה.<sup>138</sup> נפסק **בשולחן ערוך** (או"ח סימן סט סעיף א) שלגבי אמירת דברים שבקדושה יש צורך במניין בני-אדם, כאשר אפשר להסתפק בשישה אנשים שלא יצאו עוד ידי-חובה יחד עם עוד ארבעה שכבר יצאו ידי-חובה:

ואין עושין דברים אלו בפחות מעשרה משום דהוי דברים שבקדושה. וצריך לחזור אחר שישה שלא שמעו, דהיינו רוב העשרה.

על דין זה הקשה הרב אליהו ישראל, אב"ד אלכסנדריה, **בקול אליהו** (הלי תפילה סי' א): יש לחקור במאי דקיי"ל לעניין צירוף עשרה, דבעינן רוב בני אדם מעשרה, שלא יצאו עדיין ידי חובה, כדאיתא בסימן סט ס"א. ואמאי, הא אמרינן בפרק תמיד נשחט גבי הפסח נשחט בשלושה כתות, ואמר רבי יצחק דבעינן שלושים בכל כת וכת, משום דמספקא לן אי כולן בבת אחת או בזה אחר זה, ואמרינן התם, דבחמשין סגי דעיילי שלושים ועבדי ונפקי עשרה, ועיילי עשרה, ופסקו הרמב"ם ז"ל פ"א מהלי קורבן פסח ה"י. אלמא שמעינן, דאע"ג דבעינן שלושים בני אדם בכל כת, אפילו הכי סגי בשליש מבני אדם מן החדש על הישן. והכא נמי בצירוף עשרה לדבר שבקדושה הוי ליה למימר, דעל ידי ארבעה בני אדם מן החדש סגי, דהא איכא טפי משליש של עשרה.

בהמשך דבריו הוא מנסה ליישב את ההבדל בין קורבן פסח, שמספיק שליש בלבד, לבין אמירת דבר שבקדושה שדרושים יותר אנשים:

ואפשר לומר, דדוקא התם הקילו בשליש של שלושים, משום דאותו שליש הוא דבר חשוב בעלמא, דהיינו עשרה, דהוי דבר חשוב לכל דבר שבקדושה. לפיכך לעניין קורבן פסח, אע"ג דמספקא לן אי בעינן שלושים בכל כת, הקילו בשליש מן השלושים הכי נכבד וחשוב בעלמא. מה שאין כן לעניין עשרה, דלא אשכחן בעלמא דארבעה הוי דבר שבמניין לחשיבות לשום דבר מן הדברים.

<sup>138</sup> ראו עוד: **שו"ת בצל החכמה** (ח"ד סי' קלה).

אך הוא דחה אבחנה זו :

ואין זה מספיק, דהא אשכחן דאפילו שלושה הוי מניין חשוב לזימון, וכל שכן דארבעה הוי דבר חשוב.

החיד"א בספרו **שו"ת חיים שאל** (ח"ב סימן לה אות ו) הביא את הנידון הנ"ל וכתב להבחין בין קורבן פסח לאמירת דבר שבקדושה. לדבריו, מניין של עשרה בני-אדם הוא בעל חשיבות להזכרת שם ה', לכן בקורבן פסח ניתן לקיים בעשרה בני-אדם, משא"כ לגבי מניין לאמירת דבר שבקדושה, שם לא הקלו בפחות מארבעה, והצריכו רוב לחשיבות הזכרת שם ה' :

דדוקא התם הקלו משום דעשרה חשוב בעלמא להזכיר ה', משא"כ לעניין עשרה דארבע לא סליק להזכיר ה'.

## י. קורבן פסח בשבת (אות ט)

כתב **החינוך** (מצווה ה) : "דיני המצווה... וכי דוחין שבת עליו". כלומר, את קורבן הפסח היו מקריבים בשבת,<sup>139</sup> אך פעולת הפשטת העור לאחר השחיטה במטרה להוציא את החלקים הפנימיים, הייתה כרוכה בחילול שבת, משתי סיבות - תליית הקורבן במקלות, שהם מוקצה. והפשטת העור של הקורבן שיש בכך מלאכה בשבת.

## 1. תליית הקורבן במקלות

**במשנה פסחים** (פ"ה מ"ט) מתוארת פעולת ההפשטה בקורבן פסח :

כיצד תולין ומפשיטין? אונקליות של ברזל היו קבועים בכתלים ובעמודים שבהן תולין ומפשיטין, וכל מי שאין לו מקום לתלות ולהפשיט מקלות דקים חלקים היו שם ומניח על כתפו ועל כתף חברו ותולה ומפשיט. רבי אליעזר אומר, ארבעה עשר שחל להיות בשבת מניח ידו על כתף חברו ויד חברו על כתפו ותולה ומפשיט.

מבואר שהיו מקלות עבור הפשטת הקורבן, אך לדעת רבי אליעזר לא היו משתמשים בהם במקרה וקורבן פסח חל בשבת, שכן אסור לטלטל אותם.<sup>140</sup> בדברי המשנה לא

<sup>139</sup> ראו : **פסחים** (סו ע"א).

<sup>140</sup> כן מבואר **בשבת** (קכג ע"ב). יש להעיר מדברי **רש"י** (פסחים סד ע"ב ד"ה שחל) : "ואינו יכול לתקן המקלות". על דבריו תמה **צל"ח** (שם ד"ה רש"י) : "לשון זה שאינו יכול לתקן, משמע שלא משום איסור טלטול נגעו בו רק שאי אפשר להחליקן ולתקן בשבת. ודבריו תמוהים, דאי משום הא למה לא התקינום מאתמול שיהיו מתוקנים וחלקין. אבל אני תמה על רש"י, מה חסר לו משום איסור טלטול המקלות, וכן מפורש בפרק כל הכלים, שבת דף קכג ע"ב, קנים ומקלות קודם התרת כלים נשנו". על הקושי הראשון, אם מדובר על איסור של תיקון כלי, מדוע לא תיקנו מערב-שבת, כתב **בהערות הגרי"ש אלישיב** (שם ד"ה מניח), שמבואר בשבת ש"בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו (דידו ולא מקלות) דהוה מזלזלים בשבתות וגזרו אף על הכלים המותרים, ולא מהני ייחוד המקלות מערב שבת". על הקושי מדברי הבבלי שבת, יש לציין לדברי **חתם סופר** (שבת קכג ע"ב ד"ה אמר) : "ועיין רש"י בפסחים דפירש משום תיקון המקלות, וצריך עיון. ואולי טעות סופר הוא, וצריך לומר טלטול המקלות"; **שושנים לדוד** (פסחים פ"ה מ"ט ד"ה

מצאנו מי שחולק על דעת רבי אליעזר ומתיר את השימוש במקלות לצורך הפשטת קורבן פסח שחל בשבת.

אולם, **הרמב"ם** (פיהמ"ש שם) הבין מהלשון 'רבי אליעזר אומר' שחכמים חולקים: ואין רבי אליעזר מתיר טלטול אותן המקלות. וחכמים אומרים אין שבות במקדש. ואין הלכה כרבי אליעזר.<sup>141</sup>

דברים אלו נפסקו להלכה בדברי **הרמב"ם** (הל' ק"פ פ"א הי"ד-ה"ט"ז):

וכיצד תולין ומפשיטין, מסמרות של ברזל היו קבועין בכותלים ובעמודים שבהן תולין ומפשיטין, וכל מי שלא מצא מקום לתלות מקלות דקים וחלקים היו שם מניח על כתפו ועל כתף חברו ותולה ומפשיט... חל ארבעה עשר להיות בשבת, כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת... שאין איסור שבות במקדש אפילו בדבר שאינו צורך עבודה, איסור שבות במקדש היתר הוא.

### • סיבת ההיתר: 'אין שבות במקדש'

הנימוק ההלכתי שכתב הרמב"ם להתיר שימוש במקלות אלו בשבת הוא משום 'אין שבות במקדש'.<sup>142</sup> המשמעות של ביטוי זה, 'אין שבות במקדש', נתון במחלוקת הראשונים - יש שביארו שהסיבה להתיר איסורי דרבנן בשבת במקדש משום זריזותם-חכמתם של הכהנים, שהם נשמרים שלא יגיעו בפעולתם לאיסורי תורה, כדברי **רבינו יהונתן** (עירובין לד ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה נועלין): "אין שבות דרבנן במקדש - שכשגזרו, לא גזרו שם, לפי שהן [=הכהנים], זריזין וחכמים היו".<sup>143</sup> אולם, מדברי **הרמב"ם** (פיהמ"ש עירובין פ"י מ"ד) נראה אחרת. לדבריו, הסיבה היא שחכמים לא גזרו את איסוריהם במקדש וזאת משום שכל דבר שהוא מצרכי העבודה מותר במקדש:

---

הר"ב): "ורש"י כתב ואין יכול לתקן המקלות, ונראה דטעות סופר הוא וצריך לומר לטלטל, דמה תיקון בעי כיון שהיו שם נתונות לצורך זה"; **יצחק ירנן** (הל' ק"פ פ"א הי"ד): "צדק בספר שושנים לדוד דכתב דטעות סופר הוא, וצריך לומר לטלטל דהא אין צריך תיקון דהא אמרו מקלות דקים וחלקים היו שם".<sup>141</sup> כ"כ: **רע"ב** (פסחים פ"ה מ"ט ד"ה ידו); **תפארת ישראל** (שם יכין אות סד). בביאור דעת רבי אליעזר, כתב **תיו"ט** (שם) שאין הכוונה שאינו סובר את הכלל 'אין שבות במקדש', אלא ששבות כזו שניתן לקיים את הפעולה ללא צורך בה, לא הותרה בשבת.

<sup>142</sup> ביחס לסידור הקנים-מקלות של לחם הפנים, מבואר **במנחות** (צז ע"א): "לא סידור הקנים ולא נטילתן דוחות את השבת", וביאר **רש"י** (שם ד"ה אמאי לא): "דאע"ג דאין שבות במקדש, האי טלטול לאו משום שבות הוא אלא דמיחוי כבונה וסותר". דין זה פסק **הרמב"ם** (הל' תמידין ומוספין פ"ה הי"א): "לא סידור הקנים ולא נטילתן דוחה את השבת, אלא מערב שבת נכנס ושומטן ונותנן לאורך השולחן, ובאחד בשבת נכנס ומכניס את הקנים בין החלות". א"כ קשה, מדוע ביחס להפשטת הפסח בשבת פסק שכן ניתן לטלטל את המקלות? קושי זה העלה **חתם סופר** (שבת קכג ע"ב ד"ה אמר) על דברי הגמרא עצמה: "בוודאי קשה, אמאי לא התירו שבות דלטלטול כי היכי דהתירו טלטול מקלות לרבנן, דהכא נמי צורך הוא לקיים מצווה דרבנן... וי"ל, אותו שבות החמירו אפילו במקדש", ולא ביאר. יתכן והמענה לכך מצוי בדברי **המאירי** (שבת קכג ע"ב ד"ה אפייית): "ואע"פ שהקנים ראויים לטלטל, מ"מ אין כאן צורך כלל שהרי בשיעור זה אין העיפוש מצוי בו כלל, וכל שאין בה צורך כלל אין ראוי לטלטלו בחינם". כלומר, התרת שבות במקדש תלויה במידת הצורך.

<sup>143</sup> כ"כ: **שו"ת הריב"ש** (סימן קסג): "כהנים זריזין הם"; **כסף משנה** (הל' בית הבחירה פ"ח הי"ב): "דאין שבות במקדש משום דכהנים זריזים הם".

מפני שהעבודה חובה בשבת, וכן כל דבר שהוא משום שבות והוא מצרכי העבודה והמקדש מותר לעשותו במקדש, והוא אמרם שבות מקדש - במקדש התירו. וזו כוונתו של הרמב"ם ביחס להפשטת הפסח: "איסור שבות במקדש היתר הוא". לאור דברי הרמב"ם נוכל להבין את דברי המאירי (פסחים סד ע"א ד"ה וכיצד), שכתב כשיטת הרמב"ם לפסוק כדעת חכמים,<sup>144</sup> אך הרחיב את ההיתר גם לזרים: "שאינן שבות במקדש אפילו לזרים ומתוך כך מפשיטין במקלות". היינו, שהכלל 'אין שבות במקדש' אינו מתייחס דווקא לכהנים אלא שבכל הנוגע לפעולות הנדרשות למקדש אין כלל איסורי חכמים.<sup>145</sup>

מכל מקום נראה, גם לדעה הסוברת שההיתר של שבות במקדש מוגבל רק לכהנים, יתכן ובעת השחיטה וההפשטה היו כהנים מסתובבים בין בני החבורה להשגיח ולהזהירם מאיסורי תורה, כדוגמת דברי רש"י (פסחים לו ע"א ד"ה במקום): "וכיון דבעזרה איתא - חזו לה כהנים, ומלמדין אותו להיזהר בה".

## 2. הפשטת העור

פעולה נוספת בקורבן פסח, שיש בה בעיה הלכתית לקיומה בשבת, היא הפשטת עור הבהמה, שהינה מלאכה האסורה בשבת כאחת מל"ט אבות מלאכה, המפשיט.<sup>146</sup>

### 2.1 הצגת הסוגיה

הנה, נידון זה הובא בבבלי שבת (קטז ע"ב):

ארבעה עשר שחל להיות בשבת מפשיטין את הפסח עד החזה, דברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה. וחכמים אומרים: מפשיטין את כולו. בשלמא לרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, דהא איתעביד ליה צורך גבוה. אלא לרבנן, מאי טעמא? אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: דאמר קרא כל פעל ה' למענהו. והכא, מאי למענהו איכא? רב יוסף אמר: שלא יסריח. רבא אמר: שלא יהו קדשי שמים מוטלין כנבלה. מאי בנייהו? איכא בנייהו דמנח אפתורא דדהבא. אי נמי, יומא דאסתנא. ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, האי פעל ה' למענהו מאי עביד ליה? שלא יוציא את האימורין קודם הפשטת העור. מאי טעמא? אמר רב הונא בריה דרב נתן: משום נימין. מבואר שנחלקו רבי ישמעאל וחכמים האם יש להפשיט את העור מהבהמה רק עד החזה או אפילו את כולו, כאשר ההתמקדות היא על מלאכת ההפשטה שהיא אסורה מהתורה.

<sup>144</sup> מאירי (שבת ככג ע"ב ד"ה הפסח): "שחכמים לא הודו בה, וכן נראין הדברים".  
<sup>145</sup> השו"ת למאירי (ראש השנה כט ע"ב ד"ה והמשנה): "שאינן שבות במקדש, רצונו לומר שאין אוסרין שם דבר מגזרת דבר אחר שאין חשש שכחה במקדש".  
<sup>146</sup> שבת (פ"ז מ"ב): "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת... הצד צבי השוחטו והמפשיטו".

אמנם, בהמשך מובאת מחלוקת האם חכמים ורבי ישמעאל נחלקו גם ביחס לטלטול העור או רק ביחס למלאכת ההפשטה:

אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: מאי אהדרו ליה חברייא לרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה. הכי קאמרי ליה: אם מצילין תיק הספר עם הספר, לא נפשיט את הפסח מעורו? מי דמי? התם טלטול, הכא מלאכה.

אמר רב אשי: בתרתי פליגי. פליגי בטלטול, ופליגי במלאכה. והכי קאמרי ליה: אם מצילין תיק הספר עם הספר, לא נטלטל עור אגב בשר?...

אמר מר בר רב אשי: לעולם כדאמרינן מעיקרא, ודקא קשיא לך הכא טלטול והכא מלאכה, כגון דלא קבעי ליה לעור. והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. דשקיל ליה בברזי.

כלומר, לדעת מר עוקבא ישנה מחלוקת כפולה, הן במלאכת ההפשטה והן בטלטול, כאשר לדעת חכמים מותר גם להפשיט את כל העור מהקורבן וגם לטלטל את העור אגב הבשר. אך לדעת מר בר רב אשי, המחלוקת היא רק במלאכת ההפשטה, שכן ביחס לטלטול מדובר שאינו מעוניין בעור משום 'דשקיל ליה בברזי'.

## 2.2 סיבת היתר 'דשקיל ליה בברזי'

כאמור, בדברי הגמרא מבואר שההיתר להפשיט את קורבן הפסח כדעת חכמים מבוסס על היתר 'דשקיל ליה בברזי'. ונחלקו הראשונים מה הכוונה בהיתר זה.

לדעת רש"י (שבת קיז ע"א ד"ה דשקיל) מדובר שלאחר ההפשטה האדם חותך את העור לחתיכות קטנות,<sup>147</sup> "דאין דרך הפשטה בכך, ולא מלאכה הוא אלא שבות", ומכיון שאין שבות במקדש הותר הדבר. **התוספות** (שם ד"ה דשקיל) הוסיפו וכתבו אף שאין כאן אפילו 'שבות', משום שפעולת הפשטת העור לא הוזכרה במשנה המונה את הפעולות שדוחות את השבת, מכך "דליכא אפילו שבות דאינו מפשיט כשיעור חשיבות עור

יחד".<sup>148</sup>

<sup>147</sup> כע"ז, ראו: **תוספות** (חגיגה ט ע"ב ד"ה כברזא): "כברזא סומקא - רצועה". כביאר זה כ"כ: **חידושי הר"ן** (שבת קיז ע"א ד"ה בברזי): "שמשליכו חתיכות".

<sup>148</sup> כ"כ: **תוספות רי"ד** (שבת קיז ע"א ד"ה דשקיל). אולם, **בתוספות** (פסחים סה ע"ב ד"ה אלו) הקשה קושי זה, מדוע לא נמנית פעולת ההפשטה במשנה בתוך הדברים שדוחים את השבת. וכתב ליישב, שפעולת ההפשטה כלולה בהקטרת האימורים, שכן לא ניתן להוציא האימורים ללא ההפשטה, גם לדעת חכמים שמפשיטים את כל העור, היינו 'בברזי'.

לעומתם כתב **רבינו חננאל** (שם), שהאדם מחורר את העור ומוכיח שאינו מעוניין בו : פירוש ברזי, נקבים. והכי קאמר, מאן דמבזע ליה כשהוא מפשיטו מוכחא מילתא דלא בעי ליה לעור ולא דמי לפסיק רישיה ולא ימות.<sup>149</sup>

ההבדל בין פירושי רש"י ותוספות לפירוש רבינו חננאל הוא בשאלה האם סיבת ההיתר משום שפעולה כזו אינה דרך הפשטה כלל וממילא אינה מלאכה האסורה מהתורה, או שמא אמנם דרך הפשטה היא, אך מ"מ מותרת משום שאין לו הנאה מהעור ובמקרה כזה אין לאסור אף משום 'פסיק רישיה'.

והנה, שיטתו של **הערוך** (ערך סבר)<sup>150</sup> שיפסיק רישיה' שאין לו הנאה ממנו מותר לכתחילה, והביא סיוע לדבריו מהיתר הפשט העור, כפי שהביא בשמו **הרא"ש** (שבת פ"ב סי' א) :

ועוד הביא ראייה בערוך... לא צריכא דשקיל ליה בברזא אע"ג דמודה רבי שמעון בפסיק רישיה מאחר שאין נהנה מותר, שאין צריך לחתיכות קטנות כל כך. פירושו תואם לפירוש רבינו חננאל, שסיבת ההיתר משום 'פסיק רישיה' שאינו מעוניין בכך. אך הרא"ש דחה ראייה זו בהסתמך על שיטת רש"י, שסיבת ההיתר משום שאינה מלאכה, כלשונו : "ואינו ראייה, כמו שפירש"י שם, שאין דרך הפשט בכך וליכא איסורא".

### 2.3 היחס לסוגיה בפסחים

והנה, **בבבלי פסחים** (סה ע"ב) מבואר שהעור היה שלם לאחר הפשטנו : "כל אחד ואחד נותן פסחו בעורו ומפשיל לאחוריו". מכאן הקשו **תוספות** (שבת ק"ז ע"א ד"ה דשקיל) על הסוגיה בשבת ממנה מבואר שהעור לא היה שלם, 'דשקיל ליה בברזי' :

וא"ת, דתניא בסוף תמיד נשחט תנא חשכה כל אחד ואחד נוטל פסחו בעורו, אם כן לאו בברזי היה מופשט, ומשמע דבשבת איירי דאמתניתין דהתם קאי דקתני ארבעה עשר שחל בשבת.

התוספות מיישבים בשלושה אופנים - לא מדובר על שבת ; העור המדובר בפסחים הינו העור שהופשט עד החזה שבזה כולם מודים שנשאר שלם ; דברי הגמרא 'דשקיל ליה בברזי' מוסבים על דברי רבי ישמעאל :

דאיכא למימר דרבנן לדברי רבי ישמעאל קאמרי, לדידן מותר להפשיט לגמרי, לדידך אודי לן מיהא דמותר להפשיט בברזי.

כלומר, לדעת חכמים מותר להפשיט את העור בשלימות ללא כל בעיה הלכתית, ומשום כבוד הקורבן. ואילו לרבי ישמעאל האוסר הפשטת כל העור, אמרו לו חכמים שמ"מ יודה להתיר משום שאינה מלאכה כי ישקיל ליה בברזי.

<sup>149</sup> **בריטב"א** (שבת ק"ז ע"א ד"ה ומפרקינן) שילב בדעת רש"י את שני הפירושים : "רש"י ז"ל פירש, שהוא עושה העור נקבים וחתיכות, דהשתא לא חשיב הפשטה כלל ואיסורא דרבנן בלחוד הוא".  
<sup>150</sup> מובא **בתוספות** (שבת ק"ז ע"א ד"ה לא ; כתובות ו ע"א ד"ה האי ; יומא לד ע"ב ד"ה הנל).

## 2.4 דעת הרמב"ם

**הרמב"ם** (הלי ק"פ פ"א הי"ד) לא הזכיר בדבריו את ההעמדה של 'דשקיל ליה בברזי': ותולין ומפשיטין את כולו... חל ארבעה עשר להיות בשבת כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, ורוחצין את העזרה בשבת שאין איסור שבות במקדש אפילו בדבר שאינו צורך עבודה, איסור שבות במקדש היתר הוא.

מכאן שלדברי הרמב"ם ההפשטה נעשתה כדרך שעושים אותה ביום חול,<sup>151</sup> כפי שדייק **ערוך השולחן** (הלי ק"פ סימן קפג סעיף ד) מדברי הרמב"ם:

והנה ממה שכתב כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, וכן הוא לשון המשנה, ומבואר מזה דגם לעניין הפשט העור מותר לפושטה בשבת מכל הגוף בשלימות כמו בחול.

בביאור דעת הרמב"ם כתב **לחם משנה** (שם הי"ד)<sup>152</sup> שהרמב"ם סובר כהעמדה השלישית בדברי התוספות,<sup>153</sup> שדברי הגמרא 'דשקיל ליה בברזי' נאמרו לדעת רבי ישמעאל, ואילו לדעת חכמים ההיתר להפשטת העור הוא כדרך שעושה ביום חול: שלא אמרו בגמרא כן אלא מפני מאי דאהדרו חברייא לרבי ישמעאל, אבל רבנן לעולם דסברי דהפשט בחול ובשבת שווה, ולדבריו דרבי ישמעאל השיבו. ופסק כרבנן ולכך סתם וכתב כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת.

נראה שההיתר של הרמב"ם מבוסס על ההבנה שהיתר פעולות שגרתיות וידועות מראש הוא בגדר 'הותרה', לעומת פעולות שקורות במקרה ואינן קבועות שהיתרן בשבת הוא מסויג בבחינת 'דחוויה'.<sup>154</sup> בשל כך נראה, שפעולות ההקרבה של קורבן פסח נעשות בשבת כמו ביום חול, משום שמדובר על פעולות קבועות וידועות מראש במערכת ההקרבה, כדברי **המשנה פסחים** (פ"ה מ"ח): "כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת". וכדברי **הרמב"ם** (הלי ק"פ פ"א הי"ד):

חל ארבעה עשר להיות בשבת כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, ורוחצין את העזרה בשבת שאין איסור שבות במקדש אפילו בדבר שאינו צורך עבודה, איסור שבות במקדש היתר הוא.

<sup>151</sup> הלכה זו כדעת חכמים המתירים להפשיט לגמרי את העור, הובאה גם ב**מאירי** (שבת קטז ע"ב ד"ה זהו): "ולעניין פסק הלכה כחכמים, ואין צריך למסקנה זו אלא אף הפשטה גמורה מותרת בה, ואין צריך לומר טלטולה כל שהיא מחוברת מעט בבשר. אלא שיש מוסיפין בהיתר הפשטת כלו דווקא קודם הקטרת אמורין, שנראה כמפשיט לצורך הקטרה"; **העיטור** (שער ג הל' מילה דף נ טור ב): "דק"ל כרבנן דפליגי עליה דרבין בפסח דאמר מפשיט את כולו".

<sup>152</sup> כ"כ: **ערוך השולחן** (הלי ק"פ סימן קפג סעיף ד). **הגר"א** (או"ח סי' שלד סעי' טז) כתב שהרמב"ם פסק כדעת מר עוקבא שלא נזקק לביאור 'דשקיל ליה בברזי'.

<sup>153</sup> למרות שהלחם משנה אינו מציין לדברי התוספות הללו, וכבר העירו על כך הפרשנים, ראה: **רש"ש** (הלי ק"פ פ"א הי"ד); **שער המלך** (שם).

<sup>154</sup> על אבחנה זו, ראה: **שו"ת חתם סופר** (חלק ו, ליקוטים סימן צט); **חכמת שלמה** (אורח חיים סימן שלא סעיף א); **הערות הגר"ש אלישיב** (יומא מו ע"ב ד"ה שבת).



ניתן לסייע להבנה זו מדברי **ערוך השולחן** (הל' ק"פ סימן קפג סעיף ה-ז). בדבריו הוא מעלה קושי בסיסי על כל הדיון :

ובאמת קשה להבין אם נאמר דכל מלאכה שהותרה במקדש נצטרך לדקדק רק כפי ההכרח להעניין ולא יותר, וא"כ לא נשחוט התמידין והמוספין בשבת רק רוב הסימנים... מ"מ יש לשאול באיברים ואימורים שעל המערכה, שהכהנים עוסקים בכל יום השבת ומסלקים ידיהם וחוזרים ומהפכים ומקרבים אל האש, והלא לפי"ז יש עליהם לדקדק שמא גם בלעדי היפוך זה וקירוב זה תאכלנו האש. ולא מצינו בשום מקום שיש על הכהנים לדקדק בכל אלה.<sup>155</sup>

לאור קושיות אלו הוא כותב :

אלא כיון שהתורה ציוותה להקריב בשבת התמידין והמוספין, הוי אצלם כבחול. וא"כ בהפשט נמי, כיון דבהכרח להפשיטו ליטול האימורין מותר להפשיטו כולו.<sup>156</sup>

לאור דבריו הוא רוצה לטעון שלכו"ע ההיתר להפשיט את העור הוא היתר מהתורה, אלא שהמחלוקת בין חכמים לרבי ישמעאל היא במישור דין דרבנן :

אלא וודאי דבזה גם רבי ישמעאל בן ברוקא מודה דמן התורה הותרה כולה ונחלקו רק מדרבנן, כיון שהפסח נוטלו לביתו לא מקרי צורך גבוה כל כך וראוי לאסור ההפשטה מהחזה ולמטה, ורבנן סוברים דגם מהחזה ולמטה יש כל פעל ה' למענהו שלא יסריח ושלא יהיו קדשי שמים מוטלין כנבילה כמבואר שם, אבל כל מחלקותם הוא מדרבנן.

מענה מובנת שיטת הרמב"ם שפסק כדעת חכמים, שיש היתר רווח בהפשטת העור.

לעומת הרמב"ם שפסק כדעת חכמים, מצאנו בדברי **רבינו יהונתן מלוניל** (פסחים סד ע"ב) שפסק כדעת רבי ישמעאל :

הפסחים לא היו מופשטין כי אם עד החזה, וכשחשיכה כל אחד ואחד נוטל פסחו, בעוד שהוא בעורו, ומפשילו לאחוריו כמנהג הסוחרים, ומפשיטין אותן בבתיהן.

## יא. הלל ותקיעת חצוצרות (אות י)

כתב **החינוך** (מצוה ה) : "דיני המצווה... וקריאת ההלל עליו, ותקיעת חצוצרות".

יש לדון בשאלת תוקף קריאת ההלל בעת שחיתת הפסח, ובשאלה מי קרא את ההלל?<sup>157</sup>

<sup>155</sup> ראו : **אילת השחר** (שבת קיז ע"א ד"ה דשקיל) : "והנה כל העניין צריך ביאור... דהרי התורה התירה שחיתת הפסח בשבת, וכי לא העלתה על הדעת גם את המצב שיצטרכו להפשיט, עד שהוצרכו לעשותו שנינו?"

<sup>156</sup> אולם, ראו : **מקדש דוד** (קודשים סימן כה אות ב) : "במכשירין כל מה דאפשר לשנויי משנין כדי למעט באיסור שבת", ובכך כתב לתמוה על ההיתר להפשיט את עור הקורבן כדרכו.

<sup>157</sup> להרחבה, ראו : **תורה שלמה** (חלק יב, מילואים סי' יב עמ' קסג-קעד) ; **משנת יעבץ** (או"ח סי' כא).

## 1. מקור הדין ותוקף החיוב

בדברי **תוספתא** (פסחים פ"ח ה"ח): "פסח מצריים טעון שיר,<sup>158</sup> ופסח דורות טעון שיר". על עניינו של 'שיר' זה, כתב **מנחת ביכורים** (שם): "שיר - הלל, דהלל ישראל אמרו במצריים, דאי אפשר ששחטו את פסחיהן ולא אמרו שירה". ואכן, **במשנה פסחים** (פ"ט מ"ג) מבואר ששוים פסח ראשון ושני בכך שבעת ההקרבה אומרים הלל: "זה וזה טעון הלל בעשייתן", וביארו **בבבלי פסחים** (צה ע"ב) שהסיבה לאמירת הלל בעת עשיית הקורבן בפסח שני היא: "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל!"<sup>159</sup>

מקור זה הובא גם **בבבלי פסחים** (ק"ז ע"א) ביחס לאמירת הלל בפסח ראשון:

אמר רב יהודה אמר שמואל: שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. והלל זה מי אמרו? נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן...

אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה!:

והנה, נחלקו הראשונים בתוקף חיוב אמירת הלל במועדי ישראל:

בעל **הלכות גדולות** מנה את אמירת הלל במניין תרי"ג המצוות.

**הרמב"ם** (ספהמ"צ שורש א) מיאן בדברי הלכות גדולות, וטען שחיוב הלל הוא מדרבנן<sup>160</sup> ואין למנותו בתרי"ג:

השורש הראשון שאין ראוי למנות בכלל הזה המצוות שהן מדרבנן... אבל העירונו עליו מפני שטעו בו רבים ומנו... שמונה עשר יום לגמור בהן את ההלל... והשתכל ממי שישמע לשונם נאמרו לו למשה בסיני וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד עליו השלום האל יתעלה שציווה בה משה.

<sup>158</sup> את קריאת ההלל מצאנו בפסח מצריים, כתיאור **הירושלמי** (פסחים פ"ה ה"ה): "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 הללו הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה".

<sup>159</sup> **רש"י** (פסחים צה ע"ב ד"ה אפשר): "דכיון דדבר מצווה הוא טעון הלל".

<sup>160</sup> כ"כ **רמב"ם** (הלי מגילה וחנוכה פ"ג ה"ו): "ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים, אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל".

**הרמב"ן** (השגות שם) צידד בדעת בעל הלכות גדולות, והשיב על טענת הרמב"ם :

למה יתפלא על ההלל שנצטווה למשה בסיני שיאמרו ישראל במועדיהם שירה לאל שהוציאם ממצריים וקרע להם את הים והבדילם לעבודתו, ובא דוד ותיקן להם את ההלל הזה כדי שישירו בו.

הוא מוכיח שחיוב אמירת הלל בשחיטת הפסח במקדש הייתה מהתורה או מהלכה למשה מסיני: "אם הוא מדבריהם למה יתמה רבי יוסי אפשר שחטו ישראל את פסחיהם ולא אמרו שירה, נטלו את לולביהן ולא אמרו הלל".<sup>161</sup>

והנה, מדברי **התוספתא** (פסחים פ"ח ה"ח): "פסח דורות טעון שיר", מבואר שתוקף החיוב מהתורה, שכן שנויים שם דינים שתוקפם מהתורה.

כן נראה מבואר בדברי **ספרי זוטא** (במדבר י, י):

וּבְיָוִם שְׂמֹחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרֵאשֵׁי חֲדָשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרוֹת עַל עַלְתֵיכֶם וְעַל זְבָחֵי שְׁלָמֵיכֶם - וְעַל זְבָחֵיכֶם, זו זבחי חטאת, זו זבחי חטאת.

אולם מדברי **הבבלי פסחים** (קז ע"א) מבואר שהתוקף הוא מדרבנן:

והלל זה מי אמרו? נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן... אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה?!

נמצא א"כ מחלוקת רמב"ם ורמב"ן, האם ההלל הנאמר בעת שחיטת קורבן פסח תוקפו מהתורה או מדרבנן בלבד.

## 2. מי אמר את ההלל?

### 2.1 מחלוקת הראשונים

נחלקו הראשונים בשאלה, מי אמר את ההלל בעת שחיטת קורבן הפסח - כל האנשים העומדים בעזרה, או רק הלויים?

בדברי **הבבלי פסחים** (קז ע"א): "אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה?!", מבואר שאומרי השירה היו ישראל ולא רק הלויים, וכשם שכל ישראל הנוטלים לולב אומרים הלל כך גם בעת שחיטת הפסח, כל ישראל המקיימים מצווה זו בעזרה אומרים הלל.

<sup>161</sup> פרשני הרמב"ם יישבו קושי זה, וטענו שכוונת רבי יוסי היא כיצד ישראל לא יזמו מעצמם את השירה, אך אין הכוונה שתוקפה מהתורה, ראו: **מגילת אסתר** (ספהמ"צ שורש א ד"ה נראה לי): "יש לומר שתמיהתו היא היאך הם בעצמם לא היו מתקנים לומר ההלל או איזו שירה אחרת"; **לב שמח** (שם ד"ה והנה הביא): "אין זו קושיא כלל, כי התמיה אינה על מי שיתן התקנה לדוד אבל היא על ישראל עצמן היאך אפשר שחטו פסחיהם ולא היה ביניהם מי שתיקן הלל כמו שתיקנו אחר כך או ביי"ד". ראו עוד: **שאלת אריה** (סי' סט) שדחה את דברי הרמב"ן. אך **בתורה שלמה** (חלק יב, מילואים סי' יב עמ' קסז) העיר על השאלת אריה: "ולא ראה דברי הספרי זוטא שממנו ראייה לשיטתו" של הרמב"ן, כפי שנביא בהמשך.

דעה זו הובאה גם ברש"י (סוכה נד ע"ב ד"ה ערב): "וכל כת קוראה את ההלל".<sup>162</sup> לעומת זאת, כתבו התוספות (סוכה נד ע"א ד"ה שייר), שההלל הנאמר בעת שחיטת הפסח נאמר ע"י הלויים ולא ע"י כל העומדים בעזרה<sup>163</sup>:

ומה שפירש בקונטרס שהכת קוראה את הלל, לא הייתה הכת קוראה אלא הלויים קוראים. וכן איתא בתוספתא דפסחים, הלויים היו עומדים על דוכן ואומרים את ההלל בשיר.<sup>164</sup>

כדעת התוספות, שהשיר נאמר ע"י הלויים, כן מבואר בדברי הרמב"ם (הל' ק"פ פ"א הי"א): "וכל זמן שהן שוחטין ומקריבין קוראים הלויים את ההלל".<sup>165</sup> וכן כתב מנחת חינוך (אות י): "והקוראים הלל היו הלויים על דוכנם קראו הלל".

יסוד המחלוקת נעוץ בהבנת גדר הלל בעת שחיטת קורבן הפסח<sup>166</sup> - האם מדובר על הלל מתורת שירה על הקורבן אותה היו אומרים הלויים בכל עת שהיו מקריבים קורבנות, ובכך אין כל ייחודיות להלל הנאמר בעת הקרבת קורבן הפסח. או שמא גדר השירה בעת שחיטת קורבן הפסח הוא דין במצוות שחיטת הפסח, שיש לומר שירה בעת השחיטה ואינה מדיני שיר של קורבן הכללי.

והנה, אם ננקוט שגדר דין הלל בשעת שחיטת קורבן פסח הוא מהדין הכללי של שירה על הקורבן, הרי זו שירה אותה אמרו הלויים ולא כל ישראל, א"כ גם בשחיטת קורבן פסח נאמר הלל ע"י הלויים, כדברי תוספות רשב"א משאנץ (פסחים סד ע"א ד"ה תקעו): "ולויים קוראים את ההלל, וסברא הוא כמו שאר שירים שעל הקורבן".

אולם, ההשוואה שנערכה בבבלי פסחים (קיז ע"א) בין אמירת הלל בעת שחיטת הפסח לבין אמירת הלל בעת נטילת לולב, וכתב רש"י (פסחים צה ע"ב ד"ה אפשר): "דכיון דדבר מצווה הוא טעון הלל", מורה על כך שמדובר על דין ייחודי בפני עצמו מדיני מצוות שחיטת הפסח, שיש לומר הלל על כל מצווה הבאה מזמן לזמן, כנטילת לולב. בכך נראה שאמירת הלל כזו מהווה ביטוי לשמחת המצווה המתקיימת. לאור זאת נוכל לטעון שחיוב השירה חל על כל העוסקים במצווה זו, היינו כל האנשים הנמצאים בעזרה, ולא דווקא הלויים.<sup>167</sup>

<sup>162</sup> כ"כ: רש"י (פסחים סד ע"א ד"ה קראו): "קראו את ההלל - אכל כיתות קאיי"; רבינו חננאל (סוכה נד ע"א): "וכל כת ששוחטין פסחים קורין את ההלל"; רע"ב (פסחים פ"ה מ"ז ד"ה קראו).

<sup>163</sup> כ"כ: תוספות (פסחים סד ע"א ד"ה קראו): "קראו את ההלל - פירוש, לויים דתניא בתוספתא ישראל שוחטין את פסחיהן ולויים קוראים את ההלל"; תוספות הרא"ש (סוכה נד ע"א ד"ה שייר); תוספות רבינו פרץ (שם ד"ה שייר); תוספות הרשב"א משאנץ (פסחים סד ע"א ד"ה תקעו); תוספות רי"ד (שם ד"ה קראו); הלכתא גבירתא (פסחים פ"ה מ"ה-מ"ו); תוספות חדשים (פסחים פ"ה מ"ז). אור שמח (הל' ק"פ פ"א הי"ב) הביא ראיה מפסוק (דברי הימים לה, טו): "ובאמת הוא קרא מפורש גבי פסח דיאשיהו והמשוררים בני אסף על מעמדם".

<sup>164</sup> תוספתא (פסחים פ"ד ה"ט): "הלויים עומדין על דוכן וגומרין הלל בשירה".

<sup>165</sup> כ"כ סמ"ג (עשין ס"י רכג); קרית ספר (הל' ק"פ פ"א).

<sup>166</sup> ראו: חידושי מרן רי"ז הלוי (הל' ק"פ ד"ה והנה מדברי); משנת יעבץ (או"ח ס"י כא אות א ד"ה הרי מבואר).

<sup>167</sup> כ"כ בדעת רש"י: תורת הלוי (מצווה ה עמ' קכו ד"ה וקריאת).

## 2.2 הסתירה ברש"י

הבאנו את דברי רש"י הסובר שקריאת ההלל הייתה נאמרת ע"י כל ישראל הנמצאים בעזרה בעת שחיטת קורבן הפסח.

והנה, **במשנה ערכין** (פ"ב מ"ג) מובא שבעת שחיטת קורבן פסח במקדש היו תקיעות וחליל: "החליל מכה לפני המזבח בשחיטת פסח ראשון", וכתב **רש"י** (ערכין י ע"א ד"ה בשחיטת): "בי"ד בניסן שהיו קורין ההלל בעזרה בשעת שחיטה", והוסיף (שם ד"ה ולא היה): "ובשעת הקרבה היה שיר זה, והיו הלויים משוררים בפה את ההלל". מבואר מדבריו שהלויים היו משוררים את ההלל ולא כל ישראל,<sup>168</sup> ועל כרחך שאמירה זו של ההלל היא מדין שירה על קורבן ואינה דין ייחודי בפסח.

ביאורים שונים נאמרו ליישוב סתירה זו בדברי רש"י, ואנו נציג רק שניים מהם.<sup>169</sup> ניתן ליישב את הסתירה ברש"י לאור דברי **תפארת ישראל** (פסחים פ"ה מ"ז יכין אות מט) המבאר שאמנם הלויים היו שרים את כל ההלל, אך ישראל היו עונים אחריהם את ראשי הפרק: "הלויים שררו ההלל בשעת הקרבת הפסח של כל כת, והקהל עונין ראשי פרקים".<sup>170</sup>

---

<sup>168</sup> אמנם בתחילת דבריו אותם הבאנו (רש"י, ערכין י ע"א ד"ה בשחיטת) נאמר: 'קורין', משמע כל האנשים בעזרה ולא דווקא הלויים.

<sup>169</sup> לביאורים נוספים, ראו: **ערוך לנר** (סוכה נד ע"א ד"ה לא היתה) בדעת רש"י שאין כוונתו שכל ישראל היו קוראים את ההלל, אלא כוונתו שעל כל כת היו הלויים קוראים את ההלל, בניגוד לדעת רבי יהודה במשנה פסחים (פ"ה מ"ז) שהכת השלישית לא הייתה אומרת את ההלל: "רבי יהודה אומר, מימיהם של כת שלישית לא הגיע לאהבתי כי ישמע ה' מפני שעמה מועטין". על כך כתב רש"י: "וכל כת קוראה את ההלל", היינו הלויים היו קוראים על כל כת וכת. עוד הוסיף הערוך לנר לבאר בכוונת רש"י: "שהכת קוראה ההלל שפירושו הלויים שבאותו כת". **האדר"ת** (הערות לתוספות הרשב"א על פסחים, זהב שבא עמי"ש) הבחין בין פסח ראשון בו רק הלויים קוראים את ההלל בתורת שיר מפני שהוא בא בכנופיא ונחשב לקורבן ציבור, ואילו בפסח שני קוראים כל המקריבים או כל העומדים בעזרה. **בתורת הלוי** (מצווה ה עמי"ש קצו ד"ה ועיין) **והרב מנחם מנדל שניאורסון** (הגדה של פסח חב"ד, מילואי ההגדה עמי"ס-ג-סה), כתבו שרש"י לא התכוון לומר שהישראלים היו אומרים הלל, אלא מדגיש שעם כל כת וכת שהיו מקריבים את קורבן הפסח, גם הלויים היו אומרים את ההלל, כשם שהלויים תקעו בחצוצרות בשעת אמירת ההלל. עוד בעניין זה של סתירת רש"י, ראו: **הרב מנחם מנדל כשר** (תורה שלמה, חלק יב, מילואים ס"י יב עמי"ש קסח); ספר יובל לר"י סולובייצ'יק, עמי"ש תקנא-תקס"ה); **חוקת הפסח** (גרשוני, ה' ק"פ פ"א הי"א עמי"ש פד); **משנת יעבץ** (אוי"ח ס"י כא).

<sup>170</sup> כ"כ: **שושנים לדוד** (פסחים פ"ה מ"ז ד"ה קראו). בעניין עניית ראשי פרקים' בהלל, ראו: **בבלי סוכה** (לח ע"ב): "מצווה לענות ראשי פרקים".

**הגרי"ז סולוביצ'יק** (ה' ק"פ ד"ה והנה) כתב לבאר ביאור שונה המשלב בין שני דברי רש"י. לדבריו, בשיר שהיו אומרים בעת שחיתת קורבן פסח נכללו ב' דינים - א. דין שיר שהיה על הקורבן, הנאמר ע"י הלויים ומלווה בחליל וחצוצרות. ב. דין שיר מיוחד לזמן שחיתת הפסח, שהיה נאמר ע"י כל ישראל העומדים בעזרה ומקריבים.

סבירא ליה לרש"י דשני דינים נפרדים הם לגמרי. הדין דפסח טעון שיר הנאמר בקרא דעל זבחי שלמיכם, הוא דין בפני עצמו וזה דווקא בלויים כמו כל שיר של קורבן.

והדין המיוחד שיש בפסח שטעון הלל בעשייתו הוא דין בפני עצמו שאינו שייך כלל לדין שיר של קורבן, רק הוא אמירת הלל בעלמא כמו ההלל של שעת אכילה. ומשום הכי סבירא ליה לרש"י דהלל זה אינו שייך ללויים, רק הכתות בעצמם קראו את ההלל בשעת שחיטה. אבל מ"מ זה על כל פנים דגם הלויים אמרו שירה בשעת שחיתת הפסח, משום הדין השני שיש בשחיתת פסח הנלמד מקרא דעל זבחי שלמיכם דשחיתת הפסח טעונה חצוצרות ושירה ככל הקורבנות הכתובים בפסוק זה, ומשום דין זה היה חליל בשעת שחיתת הפסח ואמירת השיר, ואין הכי נמי דהחצוצרות והחליל לא היו שייכים כלל לאמירת ההלל שנאמר ע"י הכתות, רק להדין שיר שנאמר אז ע"י הלויים, והן הן דברי רש"י בערכין דבשעת החליל היו הלויים משוררין בפה את ההלל, אבל הדין דפסח טעון הלל בעשייתו זהו דין בפני עצמו שאינו שייך ללוי..<sup>171</sup>

לאור דבריו ניתן ליישב קושי נוסף על שיטת רש"י הסובר שכל העומדים בעזרה היו אומרים את ההלל, הרי יש איסור לזר לשורר על הקורבן, כדברי **הבבלי ערכין** (יא ע"ב): אמר אביי, נקטינן: משורר ששיער בשל חבירו במיתה, שנאמר והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד וגו' והזר הקרב יומת, מאי זר? אילימא זר ממש, הכתיב חדא זימנא, אלא לאו זר דאותה עבודה.

מבואר שפשוט לה לגמרא שזר-ישראל שעבד את עבודת השירה של הלויים חייב מיתה.<sup>172</sup>

<sup>171</sup> אולם, ראו: **תורה שלמה** (חלק יב, מילואים סי' יב עמ' קעג-קעד) שהביא את ביאור הגרי"ז ללא אזכור שמו, והעיר: "ועיקר החידוש שיש כאן שני דינים היה מקום לומר כן אם נאמרו בשני זמנים או ב' מקומות, אבל כשנאמרו ביחד, בזמן אחד, במקום אחד, בוודאי שאמרוהו ביחד כדין הלל".  
<sup>172</sup> כ"כ: **תוספות** (ערכין יא ע"א ד"ה אל): "שהיא עבודה זר חייב עליה מיתה"; **מקדש דוד** (קודשים סימן כה אות ג): "אשמעינן דשם שירה עליה, וא"כ הוא דווקא בלויים ואסור בזרים, דאף שוער ששר במיתה. ולפי"ז נראה דבשחיתת פסח אף על גב דהשירה היא רק מדרבנן, כיון דאומרים אותה הו"ל עבודה מדאורייתא". אולם, כתב **בחידושי הגרי"ז** (שם ע"ב): "וברמב"ם לא הוזכר איסור זה והזכיר רק דאסור לכהנים לעבוד בעבודת לויים. וצריך לומר דמפרש דכל האיסור הוא רק במשכן ולא בבית עולמים"; **מנחת חינוך** (מצווה שפט אות א): "אבל ישראלים אינם בכלל באזהרה זו, וישראל ששורר או שוער לא מצינו איסור כלל. דכאן לא מצינו אזהרה רק לכהנים והלויים, אבל לא לישראל וכך גזה"כ וישראלים אינם עוברים כלל אם עובדים עבודת הלויים רק בעבודת כהנים".

א"כ קשה, אם נצדד ששירת ההלל בשחיטת קורבן פסח הייתה נאמרת ע"י כל ישראל  
שבעזרה, הרי ישנו איסור של זרות?<sup>173</sup> אלא הביאור הוא כנ"ל, העומדים בעזרה ששרו  
את ההלל לא שרו אותו מדין שירה על הקורבן המוטלת על הלויים כעבודה להם בלבד,  
אלא הם שרו אותו מדין ייחודי בקורבן פסח.

### 2.3 גדר הלל: קריאת הלל ושירת הלל

נבקש להרחיב בהבדל בין הלל מדין שיר הקורבן להלל מדין ייחודי של קורבן פסח,  
כאשר ממכלול דינים שונים ניכר שההלל הנאמר בליל פסח בעת שחיטת הקורבן הינו  
הלל שונה מההלל הנאמר על כל קורבן

#### ~ העדר נסכים בקורבן פסח

**התוספות** (פסחים סד ע"א ד"ה קראו) הקשו כיצד נאמר הלל בעת שחיטת קורבן פסח,  
הלא אין שירה אלא על היין ובליל פסח לא הוקרבו נסכים :

קשה לר"י, דאמרינן... אין אומרים שירה אלא על היין, והכא חזינן דאיכא שירה  
בלא נסכים.

וביאר התוספות :

ואומר ר"י, דהכי פירושו - אין אומרים שירה בשעת הקרבת קורבן אלא על היין  
דמשמח אלהים ואנשים דריש ליה, ועיקר שתיה ושמחה היינו בשעת אכילה,  
ודומיא דהכי נמי לגבוה בשעת הקרבת קורבן קאמר דאין אומר שירה אלא על  
היין. אבל שלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה שלא על היין בכמה דוכתי.  
מבואר מדבריהם, השירה הנאמרת על הקורבנות היא מצווה כללית של אמירת שירה  
בזמן ההקרבה, והיא נאמרת על קורבנות עם נסכי יין שהרי 'אין שירה אלא על היין'. אך  
השירה (הלל) הנאמרת על קורבן פסח נושאת אופי שונה, שכן אין בקורבן זה נסכי יין,  
וכל עניינה הוא דין ייחודי מדיני קורבן פסח שיש לומר שירה בעת הקרבתו.<sup>174</sup> מבואר

<sup>173</sup> ראו : משנת יעבץ (או"ח סי' כ) שפיתח דיון זה.

<sup>174</sup> בחידושי רבי אריה לייב מאלין (ח"א סימן יג) הביא דבריהם וחקר : "יש לחקור אם בעצם חובת שירה  
הוא חובת קורבן וזהו המחייב של שירה, אלא דהוי תנאי דאי-אפשר לומר שירה אלא על היין. או דנימא,  
דעיקר המחייב של שירה הוא היין ומשו"ה אין אומרים שירה בלא יין משום דזהו המחייב של שירה דווקא  
נסכים". לאור זאת המשיך וביאר את דבריהם : "לפ"ז ניחא שזהו כוונת התוספות, דכללא דאין אומרים  
שירה אלא על היין לא נאמר אלא בהדין דטעון שירה אמרינן דרק יין טעון שירה... וגם שחיטת פסחים  
אינו דין בפסח שטעון שירה, רק דין חדש של שירה שאומרים בשעת שחיטה, ולא מטעם שטעון שירה,  
משו"ה אומרים גם בלא יין". אולם, יש שהבינו דברי התוספות אינם מחדשים דין ייחודי של שירה ללא  
נסכים, אלא עניינה מהדין הכללי של שיר על הקורבן, אלא משום שאין בו בקורבן פסח נסכים אזי השיר  
אינו על ההקרבה אלא על השחיטה, ראו : צל"ח (פסחים סד ע"א ד"ה בתוס'); ; מנחת חינוך (מצווה שצד) :  
"ותיקנו כעין תורה דהלויים יאמרו ההלל אבל מהתורה אין שירה רק בקודשי קודשים ועל היין". ראו גם :  
**אור שמח** (ה'ל' ק"פ פ"א הי"ב) שסובר שקריאת הלל בקורבן פסח הוא מהדין הכללי של שיר על הקורבן,  
ומה שאין בו נסכים היינו שההלל יכול להיאמר במשך כל זמן ההקרבה.

מכך שהשירה הנאמרת בקורבן פסח אינה מכוח היין הבא עם הקורבן, אלא היא שמחה עצמית מעצם ההקרבה של הקורבן הייחודי, שגם ללא יין ניתן לומר עליו שירה. לאור זאת נראה, גדר הלל הנאמר על קורבן פסח במקדש עניינו הוא חלק מגדרי השמחה המיוחדים לזמן זה של הקרבת קורבן פסח,<sup>175</sup> כדברי **המאירי** (פסחים צה ע"א ד"ה אמר) המדגיש את השמחה שהייתה בעזרה והיא אינה מצומצמת דווקא ללויים<sup>176</sup>: שניהם טעוין הלל בעבודתו בשחיטתו, שלא רצו למעט בשמחת עזרה. והוא שאמרו, אפשר ישראל שוחטין את פסחיהם ונוטלין לולביהן ואין אומרין הלל.<sup>177</sup>

וחידד זאת במועדים וזמנים (ח"ג סי' רכו עמ' עג):

ולע"ד נראה דבשחיטת פסח הקהל אמרו הלל מטעם וכי אפשר ישראל שוחטין את פסחיהם ונוטלין לולביהן ואין אומרין הלל, והיינו דמסברא בהתעוררות שמחה במקדש כי האי ראוי להו לומר שירה בהלל... ויסוד חיובא מכוח השמחה דשעת הקרבה ולא הקורבן גופא... בקורבן פסח אין החיוב מצד הקורבן גופא, שאין בפסח נסכים ואינו אלא קורבן יחיד, רק מאחר שכל ישראל שוחטים פסחיהם בהתעוררות שמחה במקדש כי האי, אמרו הקהל ולויים הלל כשירה. מבואר א"כ שיש שוני מהותי בין אמירת הלל מדין שיר על הקורבן, לדין שירת הלל מדין שמחה בעת שחיטת קורבן פסח. בכך חלוקה 'אמירה' מ'שירה', שכן לאמירה יש כללים מנוסחים היטב לעומת שירה הפורצת מקירות הלב באופן ספונטני ואינה מוכתבת בהכרח לכללים הדוקים.<sup>178</sup>

לאור זאת יתכן וזהו השוני בין הלל בעת קורבן פסח מדין שיר על הקורבן, שהוא חלק מהמצווה הכללית בכל הקורבנות, ויש לכך כללים וגדרים, כמו נסכי יין בעת ההקרבה

<sup>175</sup> כ"כ **חוקת הפסח** (גרשוני, עמ' פח), וביאר כן בדברי התוספות ששירה זו מדין שמחה נאמרת גם ללא נסכים, וכן נאמרת בלילה בשונה מדין הלל הנאמר ביום.

<sup>176</sup> אכן, לדעת **המאירי** (ברכות מו ע"א ד"ה ברך) קריאת ההלל בשחיטת הפסח במקדש הייתה לכל ישראל: "שהיה מנהגם לקרוא את ההלל בבית הכנסת מבעוד יום זכר להלל שבעזרה שהיו נכנסים לשחיטת הפסחים ג' כמות זו אחר זו וקורים את ההלל". אך יש להעיר על דבריו ב**מאירי** (סוכה נד ע"ב הפסח): "והפסחים היו טעונים קריאת ההלל על ידי הלויים בשחיטתן". על סתירה זו עמד **בתורה שלמה** (חלק יב, מילואים סי' יב עמ' קסח).

<sup>177</sup> נראה שהכוונה בדבריו היא, שהשמחה-השירה היא מתפרצת מהלב, היא ספונטנית ואינה במסגרת קבועה, כדברי **רש"י** (שמות טו, א): "אז ישיר משה - אז כשראה הנס עלה בליבו שישיר שירה", וביאר **מהר"ל** (גור אריה, שם): "מפני שהפעל של השירה היא בלב, כי כאשר יגיע השמחה בלב הצדיקים עולה בליבם השירה, ואין ספק כי בכל לב היו משוררין ושמים. ולכן כתיב אז ישיר שהיה עולה בליבם לומר שירה, כלומר שהגיע בליבם השמחה מן הנס ולא שהיו מכריחים עצמם אל השירה ע"י שיכלם כאדם שהוא מכריח עצמו לדבר, שא"כ לא היה שירה בשמחה. אבל השירה שהיא בשמחה מתחילה מתחדש לו שמחה גדולה בלב ומוזה עלה בליבו שישיר". [ראו גם בדברי **מהר"ל** (גבורות ה', פרק מז), שיש בה בשירה ביטוי להשתוקקות הנבראים לבוראם; **הרא"י קוק** (עין איה, ברכות נ ע"א): "על הים נתעורר זה הכוח הצפון שהתרגשו הנפשות לשירה... גם עוברין במעי אימון".]

<sup>178</sup> ראו: **בית ישי** (דרשות סי' ו עמ' נב): "שאנו אומרים שירה חדשה שיבחו גאולים, מה עניין ההדגשה שירה חדשה? אלא לאפקי בחינת הלל שהוא מטבע ישן ונוסח קבוע, משא"כ כאן הייתה שירה חדשה, שירה מקורית, שירת הלב שעובר על גדותיו".



ושירת הלויים על הדוכן, לעומת הלל הנאמר בתורת שירה שגדרו מהדין הייחודי בקורבן פסח הנאמר 'על גאולתינו ופדות נפשינו' ומקיף את כל העם הנמצאים במעמד 'שמחת העזרה'.

אולם בירושלמי (פסחים פ"ה ה"ה) נראית הבנה שונה: "תמיד שיש לו נסכים תוקעין לנסכים, פסח שאין לו נסכים תוקעין לשחיתתו". לדבריו, עניינה של התקיעה הנאמרת בעת קריאת ההלל, וההלל בפרט, נאמרו בעת שחיתת קורבן פסח מדין הקורבן, 'לשחיתתו', היינו לחובת הקורבן ולא לשמחה הבאה עם הזמן.

### ~ האם גומרים את ההלל?

והנה, במשנה פסחים (פ"ה מ"ז) מובאת מחלוקת:

קראו את ההלל, אם גמרו שנו ואם שנו שלשו, אע"פ שלא שלשו מימיהם.

רבי יהודה אומר, מימיהם של כת שלישית לא הגיע לאהבתי כי ישמע ה' מפני שעמה מועטין.

בביאור המחלוקת, כתב הריטב"א (סוכה נד ע"ב ד"ה כל) שמדובר על מחלוקת מהותית: וסבר רבי יהודה שאין אומרים הלויים הלל אלא בכדי שחיתת פסחים של אותה כת, ואם גמרו לשחוט הכהנים פסחיהם קודם גמר ההלל מפסיקין אותו. אבל חכמים אומרים שלעולם גומרין אותו פעם אחת לכל כת וכת.

היינו, לדעת רבי יהודה היו יכולים להפסיק באמצע קריאת ההלל ולא לסיימו, ואילו לדעת חכמים יש לסיים את קריאת ההלל גם כשסיימו את השחיטה.<sup>179</sup> יתכן ויסוד המחלוקת הוא בשאלה הנידונה, האם הלל הנאמר על שחיתת קורבן פסח עניינו הוא שירת ההלל, ולכן ניתן אף לא לסיימו, או שמא ההכרח לסיים נובע מכך שעניינו הוא קריאת הלל כשיר על הקורבן.<sup>180</sup>

<sup>179</sup> **תוספתא** (פסחים פ"ד ה"ט) מצאנו שינויי נוסחאות בדעת חכמים. בנדפס כתוב: "הלויים עומדין על דוכן וגומרין הלל בשירה", כביאורו של הריטב"א, ואילו על הגיליון מובאת נוסחה שונה: "ואומרים את ההלל בשירה". ראו לשון **רמב"ם** (הלי ק"פ פ"א ה"א): "קוראים הלויים את ההלל". והנה, **התוספות** (ערכין י ע"א ד"ה שמונה) העירו על דברי הגמרא שמנתה שמונה-עשרה ימים בהם היחיד גומר את ההלל, מדוע לא נמנה גם הלל של ערב פסח הנאמר על הקורבן בעת שחיתתו? ונראה שאם נבין שאין חובת לסיים את ההלל, הרי שלא ניתן למנות הלל זה בכלל הימים בהם היחיד 'גומר' את ההלל.

<sup>180</sup> יתכן ושורש המחלוקת נעוץ במחלוקת אודות תוקף ההלל, כפי שהתבאר לעיל (סימן יא 1), אם תוקפו מדרבנן הרי שהנוסח הוא מדבריהם ויכלו חכמים להקל ולהורות לא לסיימו, כדעת רבי יהודה. אך אם תוקפו מהתורה, די קשה להורות על כך.

## ~ ברכה על ההלל

והנה, יש לדון האם יש לברך על ההלל הנאמר בעת שחיתת קורבן הפסח במקדש?  
מדברי **הבבלי פסחים** (ק"ז ע"א) שערך השוואה בין אמירת הלל בעת נטילת לולב  
לאמירתו בעת שחיתת קורבן הפסח, 'אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן  
ולא אמרו שירה!?', נראה שיש לברך על ההלל בשחיתת הפסח כשם שמברכים על ההלל  
הנאמר בעת נטילת לולב.

**במשנת יעבץ** (או"ח סי' כא אות ד) ביאר שהמענה לשאלה זו קשור לשאלה הנידונה לעיל,  
האם היו גומרים את ההלל או קוראים אותו חלקית, שכן מצאנו מחלוקת בנוסח ברכת  
ההלל - לדעת **הרמב"ם** (הל' מגילה וחנוכה פ"ג ה"ה) הנוסח הוא 'לגמור את ההלל', ואילו  
לדעת **הרמ"א** (או"ח סי' תפח סעי' א): "ומברכין לקרות ההלל". נראה שהיכולת לא  
לסיים את קריאת ההלל בעת שחיתת הפסח, אינה מאפשרת לברך עליו 'לגמור את  
ההלל', ולכן אין לברך במטבע לשון זו. אך ניתן לברך במטבע לשון 'לקרוא את ההלל'.  
אולם נראה ששאלת הברכה הינה מהותית ומשקפת את גדר ההלל הנאמר בעת שחיתת  
הפסח.

מטבע הלשון של הברכות הוא 'וציוונו ל...', מורה על חיוב קיום המצווה מתוך ציווי שיש  
לו כללים וגדרים ברורים והדוקים. כאשר מדובר אמירת הלל המביע שמחה הכורכה  
בהגעת הזמן והמצווה הנלווית לו, ישנו קצת קושי לתחום את השמחה המתפרצת  
והספונטאנית לתוך מסגרת קיימת ולצוות עליו, 'וציוונו לקרוא את ההלל'.<sup>181</sup> בכך, העדר  
הברכה משקף את מהותו של ההלל הנאמר בתורת שירה ולא בתורת קריאה.  
לאור זאת יתכן שאם נצדד בהעדר ברכה על ההלל בעת שחיתת פסח, נצטרך לטעון שעניינו  
הוא הלל בתורת שירה, הנאמר בהתפרצות הלב ובו לא ניתן לומר 'וציוונו'.  
ביאור זה נמצא בשו"ת **הר"י מיגאש** (סימן מד):

וששאלת למה אין מברכין בלילי הפסח על ההלל?<sup>182</sup>

דבר זה אין לו טעם אלא שכך תיקנו חז"ל. ונראין הדברים דהיינו טעמא שאין  
מברכין על ההלל אלא ביום משום דמצווה היא לקראו ביום כמו שהיו עושים  
במקדש שהיו ישראל קורין את ההלל על קורבנותיהן. אבל בלילי פסחים קריאת

<sup>181</sup> כעיי"ז כתבו הפוסקים לבאר את הטעם שאין מברכים על משלוח מנות בפורים, ראו: **שו"ת שרידי אש**  
(ח"י א סי' סא): "ועוד נראה לי, שמשלוח מנות היא להרבות שלום ואהבה וריעות... והנה אף שבכל המצוות  
גדול המצווה ועושה ומברכין וציוונו, במשלוח מנות טוב שיינתן מרצונו החופשי, מתוך רגש של אהבה  
לאחיו העברי, ואם הוא נותן רק עפ"י ציווי הוא מפחית מידת האהבה". כעיי"ז ביחס לכפיה על מצווה זו,  
ראו: **שו"ת להורות נתן** (ח"י סי' נז אות ט): "כשנתן משלוח מנות לריעיו על ידי כפיית בית דין, אין זה  
מרבה שלום וריעות ושמחה, ונמצא שלא קיים ידי מצווה כלל, ומסתבר דבמצווה זו לא שייך כפיה".  
<sup>182</sup> להרחבה, ראו: **חידושי רבינו דוד** (פסחים ק"ח ע"א ד"ה מא).  
82

ההלל לאו מצווה היא שהרי לא היו עושים קורבנותיהם בלילה אלא כעין שמחת בעלים<sup>183</sup> היא ונתנית שבח והודאה לפני המקום ואין מקום לברכה. מבואר מדבריו שגדר הלל הנאמר בעת שחיתת הפסח הוא מדין 'שמחת בעלים היא ונתנית שבח והודאה לפני המקום', ודווקא משום כך 'אין מקום לברכה'.  
כ"כ **עלי תמר** (פסחים פ"ה ה"ז ד"ה מימיה):

אכן ברור שלא ברכו על הלל זה משום שאינו כשאר כל הלל שהוא משום חובת היום, אלא שנאמר על הקורבן כשאר שירה שנאמר על הקורבן שאינו טעון ברכה, ולא מיבעיא לדעת הבבלי בערכין י"א, וקבלת הגאונים שאין מברכין על הלל בליל פסח מהאי טעמא שאינו לחובת היום אלא לשם שיר בעלמא וכקורא בתהלים...

א"כ ברור שגם על ההלל בשחיתת הפסח לא היו מברכין. אלא אפילו לשיטת הירושלמי (ברכות פ"א ה"ה), ומסכת סופרים (פ"כ) שמברכין על הלל בליל פסח, היינו דווקא על ההלל בליל פסח מפני שלפי שיטתם הלל זה חובת ליל פסח הוא, כמ"ש במסכת סופרים י"ח ימים ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל ובגולה י"א יום ושני לילות, הרי שהלל בלילי פסח חובת הלילה הוא כמו הכ"א יום שגומרים בהם את ההלל. אבל הלל בשעת שחיתת הפסח אינו משום חובת היום אלא לשם שירה ואינו טעון ברכה כמו השיר על הקורבן.

ומצאתי מפורש כן בסדר ליל פסח של **רבינו אליהו מנחם מלונדרוש** כת"י, שנתפרסם בתרביץ (תשי"א ספר א), וז"ל: ואם גמרו קריאתו קודם גמר הקרבת הפסחים היו שונים ומשלשים כדאמרין בתמיד נשחט, מימיה של כת שלישית לא הגיע לאהבתי לפי שעמה מועטין, ודבר ידוע הוא שלא היו מברכין אז בקריאתו מידי דהוה אשאר שירי קורבנות, עכ"ל... ועוד ראייה למה שכתבתי שהרי קרו שנו ושלוש ואם היו קורין בברכה בוודאי שלא שנו ושלוש בברכה. ואכן מצאנו בדברי **הריטב"א** (סוכה לט ע"א ד"ה מקום):

ומאי שנא דהתם (פסחים קיח ע"א) איפליגו מאי ברכת השיר, והכא לא שיילינן כלל באתרא דנהיגי מאי מברך כדשיילינן גבי מגילה. אלא ודאי, הלל דבהגדה אינו נאמר בדרך חיוב הלל אלא בדרך זמר. וכן ברכת ההלל שאומר ברכת השבח בפני עצמה, ולפיכך קראוהו ברכת השיר...

<sup>183</sup> **בברכי יוסף** (או"ח סימן תפז ס"ק ז) הביא דבריו כתוב 'בעלמא', במקום 'בעלים'.

בוזה נתיישב הדבר שאין מברכין באותו הלל של הגדה לפניו, וגם שמפסיקין בו לאכילה ושתייה, משא"כ בהלל דעלמא שאסור להפסיק בו לשום דבר של חול אלא לשאול מפני היראה או מפני הכבוד כעין קריאת שמע.<sup>184</sup>

אולם, כתב הרמב"ן (פסחים קיח ע"א ד"ה עכשיו) שיש לברך על הלל הנאמר בליל פסח: עכשיו למדנו מכלל הדברים שהלל זה בלילי פסחים טעון הוא ברכה לגמור את הלל... ותמה על עצמך, היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה... וסמכוהו על המקרא דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ולמה לא יברכו.

#### « סיכום: גדר הלל

מכלול דינים אלו, המהווים חריגה בגדרי ההלל הרגילים, מביאים אותנו לטענה אותה ביסס הרי"ז סולובייצ'יק (ערכין י ע"ב ד"ה והנה הר"ן) ביחס לקריאת ההלל בהגדה:<sup>185</sup>

והנה הר"ן בפרק ערבי פסחים הביא בשם רבינו האי גאון... שאין מברכין על הלל שבילילי פסחים לגמור את ההלל שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה... ובמרדכי הביא זה בשינוי לשון קצת... על קריאת הלל שבילילי פסחים כתבו הגאונים שאין מברך עליו לגמור לפי שמפסיקין בו לאכול סעודתן ואינו אלא כקורא בעלמא...

ובביאור דבריהם נראה דהא באמת ב' דיני הלל הן - דהלל שנתקן לייח ימים הקבועים הוא דין קריאת הלל, ודין הלל דתקנו שיכולים לומר כשנגאלו מצרה אינו דין הלל של קריאת הלל כי אם דין הלל של שירה, ורק דלהתוספות דהלויים היו אומרים הלל הוי זה שירה על הקורבן, כמו בכל מקום שירת הלויים... דבדין הלל של שירה צריך דווקא כל ישראל יחד. ועוד נפק"מ, דבהלל של קריאת הלל צריך כל ההלל דווקא ולא שייך מקצת הלל, משא"כ הלל של שירה שפיר שייך אף מקצת הלל, כמבואר במשנה פסחים... מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה'...

וזהו ביאור דברי רב האי גאון, דאין צריך לברך לפי שאין אומר בתורת קורין, רצונו לומר שאינו מתורת קריאת הלל כי אם בתורת אומר שירה, ועל זה ליכא דין ברכה.

---

<sup>184</sup> ראו גם: **ריטב"א** (הגדה של פסח, הוצאת מוסד הרב קוק עמ' מו): "כי מה שאומרים אותו בסעודה אינו אלא דרך שירה". אולם, השוו לדברי **ריטב"א** (שם הלכות סדר ההגדה, עמ' ה) שתירץ אחרת את ההפסקה בהלל: "ואית, היאך מפסיקין באכילה ושתייה ובכמה ברכות ומצוות אחרות ובשיחה. תשובתך, עיקר ההלל מדרבנן הוא כדמוכח בכל דוכתא, והם תיקנוהו בלילה הזה על הסדר הזה".

<sup>185</sup> ראו גם: **חידושי מרן רי"ז הלוי** (הלי חנוכה פי"ג ה"ו); **קונטרס חידושי מרן רי"ז הלוי** (סוכה דף לג ע"א); **חידושי הגר"ח על הש"ס** (סי' כט - בדין שירה בשחיתת הפסח); **משנת יעבץ** (או"ח סי' יט); **מועדים וזמנים** (חי"ג סי' רפ).

וזה ג"כ מה שהביא המרדכי, דכיון דמפסיקין באמצע הרי שאינו אלא הלל של שירה ולא של קריאת הלל. ומיושב בזה דברי הרמב"ם, דדין הלל של קריאת הלל הוא לעולם מדברי סופרים, אבל הלל של שירה הוא מדברי קבלה, והיינו קרא דהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג, דקאי על ערבי פסחים שהוא דין הלל של שירה וזהו מדברי קבלה.

### 3. תקיעת החצוצרות

#### 3.1 תקיעות בשעת שחיטה

בעת הקרבת הקורבנות תקעו בחצוצרות, כדברי התורה (במדבר י, י): "וּבְיָוִם שְׁמַחְתֶּם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרֵאשֵׁי הַדְּשִׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרוֹת עַל עֲלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם". גם במעמד הקרבת קורבן פסח הייתה תקיעת החצוצרות,<sup>186</sup> אך בעוד שהתקיעות על הקורבנות היו בעת הניסוך, הרי שבקורבן פסח בו אין נסכים היו התקיעות בשעת השחיטה, כדברי הרמב"ם (הלי ק"פ פ"א הי"ב):

על כל קריאה וקריאה תוקעין שלוש תקיעות בחצוצרות, תקיעה תרועה ותקיעה, הואיל ואין לו נסכים לתקוע בשעת ניסוך תוקעין בשעת שחיטה.<sup>187</sup>

#### 3.2 מטרת התקיעות

**במשנה פסחים** (פ"ה מ"ה; מ"ז):

נעלו דלתות העזרה, תקעו הריעו ותקעו... כמעשה הראשונה כך מעשה השנייה והשלישית קראו את ההלל.

מבואר שהיו תוקעים בחצוצרות כאות לתחילת השחיטה, וכן שהתקיעות הללו היו מתקיימות בכל כת וכת.<sup>188</sup> לאור הדין הראשון, שהתקיעות נועדו לסימן התחלת מעמד השחיטה, נראה שאינן חובת הקורבן ואינן קשורות לאמירת ההלל אלא עניין טכני בלבד. אולם בירושלמי (פסחים פ"ה ה"ה) נראית הבנה שונה: "תמיד שיש לו נסכים תוקעין לנסכים, פסח שאין לו נסכים תוקעין לשחיטתו". מבואר שעניינה של התקיעה היא מדיני הקורבן, 'תוקעין לשחיטתו'. כן מבואר בספרי זוטא (במדבר י, י): "ותקעתם בחצוצרות... על עולותיכם, אלו עולות חובה, ועל זבחיכם זו זבחת הפסח".<sup>189</sup>

<sup>186</sup> בתורת הלוי (מצווה ה עמ' קכז) דן האם תקיעת חצוצרות בקורבן פסח היא מהתורה או מדרבנן, וכן האם העדרה מהווה עיכוב בהקרבת קורבן פסח.

<sup>187</sup> כ"כ סמ"ג (עשין ס"י רכג).

<sup>188</sup> להוציא מדברי הריטב"א (סוכה נד ע"א ד"ה שיר): "אפשר נמי שלא היו תוקעין אלא בהלל ראשון ולא כששונין ומשלשין, וזה נכון".

<sup>189</sup> כ"כ: תוספות רי"ד (פסחים סד ע"א ד"ה ננעלו): "היו תוקעין ומריעין ותוקעין בשחיטתו, שגם הפסח קורבן ציבור היא וטעון תקיעה".

### 3.3 מספר התקיעות

נחלקו הראשונים ביחס שבין אמירת ההלל לתקיעת החצוצרות (3 תקיעות - תקיעה, תרועה, תקיעה) - לדעת רש"י (סוכה נד ע"ב ד"ה ערב) התקיעות היו בתחילת אמירת ההלל, כך שלכל הלל היו 3 תקיעות: "שבתחילת קריאתו תוקעין, וכל קריאה שלוש תקיעות". לעומתו סוברים התוספות (שם ע"א ד"ה שייר) שהיו מחלקים את ההלל לשלושה פרקים, ועל כל פרק היו תוקעים. כך סה"כ היו 9 תקיעות בכל אמירת ההלל, כלשונו: "נמצא להלל אחד תשע תקיעות"<sup>190</sup>.

בביאור המחלוקת כתב רי"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים, שם ד"ה לפי רש"י, עמי רצא) שיש לכרוך בכך מחלוקת נוספת בין רש"י לתוספות, בשאלה מי אמר את ההלל, הלויים או כל העומדים בעזרה. יסוד המחלוקת בגדר אמירת ההלל ותקיעת חצוצרות:

דיש לדון בדין ההלל והתקיעות דפסחים, האם הם קיום קורבן, או דלמא אינם קיום בהקרבת הקורבן אלא דין שירה בעלמא... ונראה דבכך פליגי רש"י ותוספות - לפי תוספות, ההלל והתקיעות על פסחים מהווים מצוות קורבן, ולכן זקוקים הפסחים לשירת הלויים ולתקיעות על כל פרק ופרק כדין שאר הקורבנות. מאידך לרש"י, ההלל והתקיעות דפסחים אינם חלות דין שירה על גוף קורבן, אלא הם ממצוות שירה בעלמא, דהיינו קיום שירת החג. ובהתאם לכך, גם ישראלים שרים הלל זה, ולפיכך, התקיעות אינן דווקא על כל פרק ופרק, כבשירת קורבנות אחרים, אלא על כל החפצא דהלל של החג.

הגדרה זו הנאמרת בדעת רש"י הוכרחה גם בדברי הגרי"ז סולובייצ'יק (ה' ק"פ ד"ה והנה, עמ' 102) הטוען בדעת רש"י שיש ב' דינים באמירת ההלל בעת קורבן פסח. לדבריו, אמירת ההלל ע"י הלויים היא מדין שיר על הקורבן, ככל דיני הקורבנות, ולשם שייכת תקיעת החצוצרות. ואילו אמירת ההלל ע"י כל העם הנמצאים בעזרה היא מדין שירה ייחודית בקורבן פסח, ואין שייכות לתקיעת החצוצרות:

ומאחר דחזינן דהייתה גם תקיעה בחצוצרות בשעת שחיטה הפסח, בע"כ דהיה אז גם שיר של לויים, אבל לפירוש רש"י דהלל שהיו אומרים לא היה שיר של קורבן ולא הלויים היו אומרים אותו, א"כ מה ענינם של חצוצרות לכאן?

ולכן ביאר כנ"ל: "דהחצוצרות... לא היו שייכים כלל לאמירת ההלל שנאמר ע"י הכתות, רק להדין שיר שנאמר אז ע"י הלויים".

<sup>190</sup> הרמב"ם (ה' ק"פ פ"א הי"ב) פסק כרש"י: "על כל קריאה וקריאה תוקעין שלש תקיעות בחצוצרות, תקיעה תרועה ותקיעה"; רמב"ם (פיהמ"ש סוכה פ"ה מ"ג): "כי שלוש תקיעות בכל קריאה". ברם, ראו: אור שמח (ה' ק"פ פ"א הי"ב) שטען שאין מחלוקת מהותית בין רש"י לתוספות, אלא תלוי האם הכת מרובה באנשים ואז תהליך השחיטה יארך זמן רב ויש לקרוא את ההלל שלוש פעמים, למקרה שאנשי הכת מועטים: "והמעין יראה כי אם היה שוהה בשחיטתו והיה לאמר שלוש פעמים הלל היו תוקעין שלוש פעמים, ואם היה מעט ולא היה לאמר רק פעם אחד הלל היו מפסיקין בפרקים".

## יב. חיוב אישה בקורבן פסח (אות יא)

כתב החינוך (מצווה ה): "ונוהגת בזכרים ובנקבות".

כן כתב הרמב"ם (הלי ק"פ פ"א ה"א):

מצוות עשה לשחוט את הפסח בארבעה עשר לחודש ניסן אחר חצות... ואחד

האיש ואחד האישה חייבין במצווה זו.<sup>191</sup>

ויש לעיין מה המקור לחיובה של אישה בשחיטת הפסח?

התורה חוזרת על המילה 'איש', אשר בדרך-כלל באה למעט אישה:

וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שָׁה לְבֵית אָבֹת שָׁה לְבֵיתוֹ. וְאִם יִמְעַט הַבֵּית מִהְיֹת מִשָּׁה וְלָקַח

הוא וּשְׁכָנוֹ הִקְרַב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נִפְשֹׁת אִישׁ לְפִי אֲכָלוֹ תִּכְסּוּ עַל הַשָּׁה.<sup>192</sup>

וכן ביחס לפסח שני מצאנו בתורה את המילה 'איש' חוזרת על עצמה:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לְנַפְשׁוֹ אוֹ בְּדַרְךְ רָחֵקָה לָכֶם אוֹ

לְדַרְתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לְה'... וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדַרְךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת

הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיּוֹ כִּי קוֹרְבַן ה' לֹא הִקְרִיב בְּמַעַדוֹ חָטָאוֹ יִשָּׂא

הָאִישׁ הַהוּא.<sup>193</sup>

### • דעת הבבלי: ריבוי מהמילה 'נפש'

אולם, בבבלי פסחים (צא ע"ב) מצאנו מחלוקת משולשת בחיובה של אישה בפסח ראשון

ושני:

אישה - בראשון שוחטין עליה בפני עצמה, ובשני עושין אותה טפילה לאחרים,

דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אישה - בשני שוחטין עליה בפני עצמה, ואין

צריך לומר בראשון. רבי שמעון אומר: אישה - בראשון עושין אותה טפילה

לאחרים, בשני אין שוחטין עליה כל עיקר.

נתמקד כאן בחיובה של אישה בפסח ראשון, כאשר לדעת רבי יהודה ורבי יוסי שוחטים

עליה בפני עצמה, ואילו לדעת רבי שמעון 'עושין אותה טפילה לאחרים'.

הגמרא מנמקת את דעת רבי יוסי המרבה את הנשים מהמילה 'נפש' במכסת נפשות',

ואילו המילה 'איש' ממעטת קטן מקורבן פסח. כמו"כ, רבי יהודה מודה לו לרבי יוסי

בריבוי הנשים מהמילה 'נפש'. לדעת רבי שמעון, המילה 'איש' ממעטת את האישה

מחיובה העצמי בפסח, אך מ"מ הרי היא 'טפילה לאחרים' מהפסוק 'במכסת נפשות'

הכולל גם אותה.

<sup>191</sup> לא נדון כאן בשיטת הרמב"ם ביחס בין חיוב נשים בפסח ראשון לבין חיובן בפסח שני.

<sup>192</sup> שמות (יב, ג-ד).

<sup>193</sup> במדבר (ט, י-ג).

בהמשך הגמרא מבואר שיסוד המחלוקת בין רבי יהודה ורבי יוסי מול רבי שמעון היא בשאלה האם חיוב הנשים בפסח הוא חובה או רשות. למחלוקת זו השלכה מעשית בשני מישורים - הקרבת קורבן פסח בשבת, שכן אם מדובר על רשות לא ניתן לדחות את השבת בעבור קורבן רשות, כדברי הגמרא שם: "אישה בראשון חובה, ובשני רשות, ודוחה את השבת. אי רשות, אמאי דוחה את השבת?". וכן השלכה הלכתית ביחס למקרה ובו יש טומאה בציבור, שמקריבים קורבן פסח בטומאה, אך רק כאשר הטמאים הם בעלי חיוב ולא שהקשר שלהם לקורבן הוא בבחינת רשות.

• דעת הירושלמי: 'שה לבית' - אישתו זו ביתו

**בירושלמי** (פסחים פ"ח ה"א) מובא מקור שונה לחיובה העצמי של אישה בקורבן פסח: "האישה עושה פסח הראשון לעצמה... איש שה לבית אבות אם רצו לבית".<sup>194</sup> היינו, המילה 'בית' מבטאת את האישה, כדברי **קורבן העדה** (שם ד"ה לבית): "ואישה נקראת בית, כדאמר רבי יוסי קראתי לאשתי ביתי".<sup>195</sup> המקור לדברי רבי יוסי, הוא מה**בבלי שבת** (ק"ח ע"ב): "אמר רבי יוסי: מימי לא קריתי לאישתי אישתי... אלא לאישתי ביתי", וביאר **רש"י** (שם ד"ה אשתי): "שהיא עיקר הבית". לאור זאת יתכן ובכך רבי יוסי לשיטתו ביחסו לאישה, שכן לדבריו חיובה בקורבן פסח הוא עצמי ולא טפל לבית, דבר הנובע משיטתו בתפיסת האישה כמרכזו של הבית וממילא חיובה בקורבן פסח יכול להילמד מהמילה "שה לבית".<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> יש לשים לב שבירושלמי וב**תוספתא** (פסחים פ"ח ה"ו) במקום רבי יהודה כתובה דעתו בשם רבי מאיר, וכן במקום רבי שמעון מובאת דעת בנו רבי אלעזר. אך רבי יוסי נשאר בשמו.

<sup>195</sup> כ"כ: **פני משה** (פסחים פ"ח ה"א ד"ה איש).

<sup>196</sup> ביטוי למרכזיותה של האישה בבית ומכאן נובע חיובה, ניתן לראות בדברי התורה (במדבר יח, יא): "וְזָה לְךָ תְּרוּמַת מִתְּנֶיךָ לְכָל תְּנוּפֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֶךָ נְתַתִּים וְלַבְּנֵיךָ וְלַבְּנֵיךָ אֲתָדָ לְחֶק עוֹלָם כֹּל טְהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ", וביאר **רש"י** (שם) בפירוש השני: "כל טהור לרבות אישתו". על דבריו העיר **שפתי חכמים** (שם): "קשה, למה מרמז אישתו במילת כל טהור". ונראה שלא בהכרח מדובר על ריבוי מהמילה 'כל', אלא על הגדרת הבית מהמילה 'ביתך' המורה על האישה.



• היחס לפטור מצוות עשה שהזמן גרמא

**בשׁו"ת תשב"ץ** (חלק א סימן ג) הקשה קושיא בסיסית בעיקר חיובה של אישה בקורבן פסח, לדעת רבי יהודה ורבי יוסי:

עוד שאלת, מפני מה חייבה תורה בקורבן פסח במועדו לנשים כאנשים, ולפי הכלל שבידינו תהיה פטורה דאמרינן כל מצוות עשה שהזמן גרמה נשים פטורות

ממנה? <sup>197</sup>

בדבריו יש שתי תשובות:

לענין פסח נראה הטעם מפורש, לפי שטעם הפסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל, והם היו באותו הנס.

ומטעם זה נתחייבו במגילה ובחנוכה. <sup>198</sup>

אי נמי, כיון שחייבות במצה משום טעמא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, מהאי טעמא גופיה נתחייבו באכילת פסח, דהא כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו וכל שישנו בקום אכול מצה ישנו בקום אכול פסח.

הטעם הראשון, 'אף הן היו באותו הנס', <sup>199</sup> מורה על החרגה של הפטור הכללי של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא, שכן למרות שבעיקרון היא פטורה מ"מ יש ערך-מוסף במצווה עצמה שמחייבה. נראה שבקורבן פסח הערך המדובר הוא הבית ואחדות האומה, כדברי **משך חכמה** (שמות יב, כא):

לחיי המשפחה ואהבת רעים, שה לבית אבות, ולמנות עם השכנים. והמכוון האמיתי שיהיו התאחדות האומה בכלל, ולכן נשים בראשון חובה, וכל ישראל עולים לבית הבחירה בשער אחד לקיים מצוות פסח. ומטעם זה כתבה התורה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, שכל ישראל שוחטים פסח אחד, היינו שכוונת התורה התאחדות האומה בכללה. <sup>200</sup>

<sup>197</sup> ראו: **דרך פקודיך** (מצוות עשה ו חלק המחשבה אות ג) שביאר את שורש המצווה כביטול מחשבת עבודה זרה ואמונת המזלות, ולכן (שם אות ה) גם אישה חייבת בקורבן פסח: "כי כולם חייבין להתבונן בעיקר ושורש ויסוד הזה שהוא יסוד הדת".

<sup>198</sup> הכלל לחיוב נשים מדין 'אף הן היו באותו הנס', נאמר ביחס לחיובן בהדלקת נר חנוכה (שבת כג ע"א), מגילה (מגילה ד ע"א; ערכין ב ע"ב) ושתיית ארבע כוסות בליל פסח (פסחים קח ע"ב), היגד שנאמר ע"י רבי יהושע בן לוי [ראו: **האדר"ת** (עובר אורח, סי' תרפז), הובאו דבריו גם **במקראי קודש**, חנוכה סי' יג), שעמדו על שיטתו]. נחלקו הראשונים מה הכוונה 'אף הן היו באותו הנס', האם הגזירה הייתה גם עליהן ולכן חלה עליהן חובת הודאה במעשים הני"ל. או שמא הכוונה היא לשותפות במעשה ההצלה, כלומר הנס נעשה על-ידן. ראו: **רש"י** (שבת כג ע"א ד"ה היו) שהביא את ב' הפירושים. יש שכתבו שהנשים היו שותפות במעשה ההצלה, ראו: **רש"י** (פסחים קח ע"ב ד"ה שאף); **רשב"ם** (שם ד"ה שאף); **ר"ן** (שבת י ע"א מדפי הרי"ף ד"ה שאף); **פסקי ריא"ז** (שבת פ"ב ה"א). לעומת זאת, **התוספות** (פסחים קח ע"ב ד"ה היו) כתבו שהנשים היו "באותה סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד". לאור זאת נראה, שכוונת התשב"ץ לחייב נשים בקורבן פסח מכוח 'אף הן היו באותו הנס', היינו שהגזירה וההצלה היו עליהן כחלק מהבית, ולא משום שהנס נעשה על ידן.

<sup>199</sup> נחלקו הראשונים האם כלל זה מהווה חיוב מהתורה או מדרבנן, ראו: **תוספות** (מגילה ד ע"א ד"ה שאף; פסחים קח ע"ב ד"ה היו).

<sup>200</sup> ראו גם לעיל הערה 69.

## • בין חיוב האיש לחיוב האישה: שוויון / קדימות

כאמור, חיובה של האישה בפסח ראשון הוא חיובי. עלינו לדון האם חיוב האיש והאישה שווה, או שיש עדיפות לחיובו של האיש על-פני חיובה של האישה?  
**בתוספתא** (אהלות פ"ג ה"ט) מובא:

מעשה בבית דגן ביהודה באחד שמת ערב פסחים והלכו וקברו ונכנסו האנשים וקשרו את החבל בגולל משכו האנשים מבחוץ ונכנסו הנשים וקברו והלכו האנשים ועשו פסחיהן לערב.

האנשים לא נטמאו בטומאת הגולל, שכן הם לא נגעו בו אלא רק הזיזו אותו באמצעות משיכה בחבל, אך הנשים נטמאו ונמנעו מלהקריב קורבן פסח.  
מבואר לכאורה, שיש עדיפות בהקרבת קורבן האיש על-פני האישה.  
**בחסדי דוד** (שם ד"ה ומה שדחו) כתב שיתכן ודברים אלו שייכים לדעת רבי שמעון הסובר 'נשים בראשון רשות', ולכן יש עדיפות של חובת האיש לרשות האישה. אך הוסיף אפשרות נוספת, שגם לדעת רבי יהודה ורבי יוסי, יש עדיפות בחיובו של האיש על-פני חיובה של האישה.

החסדי דוד לא נימק את ההסבר השני, שלמרות שגם אישה חייבת בקורבן פסח, מ"מ חיובו של האיש עדיף על חיובה. יתכן והדבר נובע מכך שבדברי התורה נאמר במפורש 'איש' לעומת חיובה של האישה הנלמד מדרשות וריבויים.<sup>201</sup>  
באופן נוסף ניתן לבאר את דברי התוספתא, בחידושם של הפוסקים הסוברים שחיוב נשים בקורבן פסח מתקיים רק בנשים הנמצאות בירושלים, שכן הן אינן חייבות בראיה, כדברי **ערוך השולחן** (ה"ל ק"פ סימן קפא סעיף יא):

דחיובן אינו אלא על אותן הדרות בירושלים, והאנשים שמחוייבין לעלות לרגל גם עליהם החיוב של הפסח והפטור מראייה פטור מפסח.<sup>202</sup>  
א"כ, כיון שהמעשה היה בבית דגן, מחוץ לירושלים, הרי נשים אלו לא התחייבו בפסח ולכן יכלו להיטמא. אך אין מכך ראיה על שוני מהותי בין חיוב האיש לאישה בקורבן פסח, מלבד המיקום של האיש או האישה, שאם שניהם בירושלים החיוב שווה.

---

<sup>201</sup> לביאור מקומי בעדיפות האיש, כתב בשו"ת **השב"ט** (ח"ח יו"ד סי' מג): "וכבר בימי חורפי הקשיתני לשאול, הלא נשים ג"כ חייבות בפסח, ומה לי אם נטמאו אנשים או נשים ויודחו לפסח שני. אמנם אולי יש לומר, אלו הנשים היו נדות ולא יכלו לעשות את הפסח ואינן נדחות לפסח שני אלא טומאת מת בלבד, ועכ"פ נשים נדות הלכו וקברו את המת במקום מצווה".  
<sup>202</sup> כ"כ **מרומי שדה** (פסחים ג ע"ב ד"ה תוספות). בהמשך דגון בשיטה זו.

## יג. חיוב עבד כנעני בקורבן פסח (אות יא)

כתב הרב משה חברוני בספרו **משאת משה** (פסחים סי' קכה ד"ה עכ"פ):

יש לחקור אם דינו של עבד כנעני בפסח רק מדין שה לבית, או גם מדין עצמו כאישה, שאם אישה חייבת בפסח גם עבד כנעני חייב.<sup>203</sup>

### 1. מקור החיוב: אישה

כתב **המנחת חינוך** (אות יא):

הוא-הדין עבדים כנענים ג"כ חייבים, כי חייבים במצוות כנשים, וגם כל הריבויים על אישה שייכים על עבד ג"כ.

המקור לחיוב עבד כנעני בקורבן פסח נובע מחיוב האישה,<sup>204</sup> אך יש שוני בניהם, כפי שממשיך:

והחילוק בין אישה לעבד כנעני במצווה זו, דאישה דינה כמו איש דאינו יכול אחר לשחוט עליה בלא דעתה כמו איש, אבל עבד כנעני יכול רבו לשחוט על העבד ולמנות העבד על הפסח בעל כורחו.

ואכן, **בבבלי פסחים** (צא ע"ב) הובאה מחלוקת בין רבי יהודה ורבי יוסי כנגד רבי שמעון ביחס לחיוב אישה - לדעת רבי שמעון חיוב האישה בפסח ראשון הוא רשות, ועל כך כתב **רש"י** (שם ד"ה אין): "והוא הדין לעבדים... וכי אכלי עבדים ונשים בראשון שהן רשות בו". מכאן, שלדעת החולקים וסוברים שחיוב נשים בפסח ראשון הוא חיוב ולא רשות, הוא-הדין לעבד כנעני.

וכן כתבו **תוספות** (יבמות ע"ב ד"ה אלמא):

עבד כנעני גופו חייב בפסח למ"ד נשים בראשון חובה. ואפילו למ"ד רשות, מכל מקום שרי לאכול פסח.

נמצא א"כ שחיוב העבד תלוי בחיוב האישה, אם הוא חיובי או רשות.

<sup>203</sup> נימוק נוסף לפטור את העבד הכנעני משום שאין לו קרקע, ראו: **שו"ת באר יצחק** (או"ח סימן ל ד"ה ועוד י"ל) בשם אור חדש.

<sup>204</sup> אמנם נאמר בתורה (שמות יב, מד): "וְיָקַל עֶבֶד אִישׁ מִקְנֵת קֶסֶף וּמִלֶּתָהּ אֲתוּ אִזּוּ לֹאכֵל בּוֹ", אך אין בכך הוראה חיובית על חיובו של העבד, אלא רק היתר אכילה, ראו: **משאת משה** (פסחים סי' קכה ד"ה עכ"פ).

## 1.1 'אף הם היו באותו הנס'

לעיל (סימן יב) הבאנו את דברי שו"ת תשב"ץ (חלק א סימן ג) שביאר בשני אופנים את מקור חיובה של אישה בקורבן פסח, למרות שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא:

לפי שטעם הפסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצריים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל, והם היו באותו הנס. ומטעם זה נתחייבו במגילה ובחנוכה. אי נמי, כיון שחייבות במצה משום טעמא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, מהאי טעמא גופיה נתחייבו באכילת פסח, דהא כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו וכל שישנו בקום אכול מצה ישנו בקום אכול פסח. ההשלכה המעשית בין שני תירוציו היא ביחס לחיובו של עבד כנעני בקורבן פסח, כפי שכתב **תורת הלוי** (עמ' צא ד"ה והנה):

דלפי טעם הראשון שאף הן היו באותו הנס, א"כ עבדים פטורים מקורבן פסח כיון דהם לא היו באותו הנס כמובן. אבל לפי הטעם השני דלכן נשים חייבות משום דישנן בקום אכול מצה, א"כ גם עבד ישנו בבל-תאכל חמץ וממילא ישנו בקום-אכול מצה וחייב בפסח.

אולם, הוא מחדד וטוען שהדבר תלוי בגדר דין 'אף הן היו באותו הנס'<sup>205</sup> - אם הכוונה שהגזירה הייתה גם עליהן, הרי "גם עבדים חייבים, דכיון דהיו עבדים של ישראל ומלו וטבלו, ודאי גם עליהם הייתה הגזירה". אבל לדברי הפרשנים הסוברים שהכוונה היא לשותפות במעשה ההצלה, כלומר הנס נעשה על-ידן, "א"כ פשיטא דעבדים פטורים". ואכן ביחס לחיוב עבדים במגילה, כתב **בית יוסף** (או"ח סימן תרפט אות א) שחיובם תלוי במחלוקת הראשונים בגדר 'אף הם היו באותו הנס':

דכל מצוות שהאישה חייבת בהן העבד נמי חייב בהן, ואע"פ שאין חיוב האישה במצוותה אלא מטעם שאף הן היו באותו הנס, הא מההוא טעמא איכא לחיובי עבדים שגם הם היו בספק סכנה כיון דמולים היו. ומיהו לדברי המפרשים דאף הן היו באותו הנס היינו לומר שע"י אישה נעשה הנס, אפשר דאין ללמוד מנשים לעבדים וכיון דהויא מצוות עשה שהזמן גרמא עבדים פטורים.<sup>206</sup>

אולם, **השפת אמת** (מגילה ד ע"א ד"ה שאף הן) דחה תלות זו ביחס לחיוב עבדים בפסח: ולפע"ד אין זה מוכרח, דאף לרש"י ותוספות י"ל דעבדים פטורין, דאע"ג דעבדים שהיו אז לבני ישראל היו בכלל השיעבוד, מ"מ עבדים דהאידינא שאבותיהם היו נכרים מה נס היה לזה העבד. משא"כ נשים שבאו מזרע ישראל.

<sup>205</sup> ראו לעיל הערה 198.

<sup>206</sup> כ"כ: **מחצית השקל** (או"ח סי' תרפט ס"ק ב) ביחס לחיוב עבדים במגילה; **שדי חמד** (מערכת חמץ ומצה סי' טו אות ח) ביחס לחיוב עבד בארבע כוסות בפסח; **פלתני** (סי' א ס"ק ג). אך ראו: **צפנת פענח** (הלי מגילה פ"א ה"א ד"ה ועבדים), שמ"מ יש לחייב עבדים במגילה מטעם אחר: "והיינו משום דכתיב במגילה כל הנולים עליהם, ואף דבהם לא שייך הטעם שהיו באותו הנס וצריכין להודות".

## 1.2 יחס שאינו שוויוני

אולם, בירושלמי (פסחים פ"ח ה"א) מצאנו אי-שוויוניות בין חיוב העבד לאישה :

אמר רבי לעזר, פסחן של נשים רשות ודוחין עליו את השבת.

רבי יעקב בר אחא בשם רבי אלעזר, פסחן של נשים ושל עבדים רשות כל שכן דוחין עליו את השבת.

בביאור הדיון כתב **פני משה** (שם ד"ה פסחן), שרבי יעקב בר אחא סובר שאמנם תוקף החיוב של נשים ועבדים בפסח הוא רשות בלבד, מ"מ יש שוני בין חיוב הנשים לחיוב העבדים בכך שחיוב העבדים 'חזק' יותר ודוחה שבת :

ואעבדים קאי, דאע"ג דדין נשים ועבדים שווה במצוות עשה שהזמן גרמא, מ"מ הואיל דעבדים אתו לידי חיובא כשרבו משחררו וא"כ כ"ש הוא משל נשים לענין דחיית שבת.

פירוש שונה התומך בגישה אותה הצגנו מכבר לעיל, בשוויון בין חיוב האישה לחיוב העבד, כתב **קורבן העדה** (שם ד"ה ה"ג) ושינה את הגרסה בירושלמי בשביל כך : "הכי גרסינן, פסחן של נשים חובה ודוחין עליו את השבת. הכי גרסינן, ושל עבדים רשות ואין דוחין עליו את השבת". היינו, לדבריו יסוד המחלוקת בירושלמי היא בשאלת תוקף החיוב, אך ישנו שוויון בין חיוב האישה לעבד.

## 2. 'שה לבית'

דברי **הבבלי פסחים** (פח ע"א) מצאנו מקור שונה לחיוב עבד כנעני בקורבן פסח :

תנו רבנן : שה לבית - מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים, ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין מדעתן בין שלא מדעתן.

מבואר שיסוד החיוב הוא מדין 'שה לבית', כאשר הכוונה היא שעבד כנעני הוא חלק מהבית, כדברי **רש"י** (שם ד"ה על) : "עבדו ושפחתו הכנענים על כרחם ימשכו אחריו, דסמוכין עליו", ולפיכך יכול האדון לשחוט על עבד כנעני שלא מדעתו.

יש להקשות על טעמו של רש"י בסיבת יכולת האדון לשחוט את הפסח על עבדו הכנעני שלא מדעתו משום 'דסמוכין עליו', הלא לא ניתן לשחוט את הפסח על ילדיו הגדולים של האדם הסמוכים על שולחנו ללא דעתם, כפי שכתבו **תוספות** (שם ד"ה על ידי) : "וגדולים פשיטא דיש בידם למחות אפילו סמוכין על שולחן אביהן".

זאת ועוד יש להקשות על עצם דברי הגמרא, כיצד יכול האדון לשחוט את קורבן פסח על עבדו הכנעני שלא מדעתו, הרי חיובו בקורבן פסח הוא מהתורה, משום ששווה לאישה, א"כ יש כאן חיסרון במינוי?<sup>207</sup>

ברם, אם נשווה בין עבד כנעני לילדיו הקטנים של בעל-הבית, אזי נצטרך לומר שגדר החיוב הוא משום 'שה לבית אבות לאו דאורייתא', והיינו אף שעבדיו אלו גדולים הם, מ"מ החידוש בדין זה של 'שה לבית אבות לאו דאורייתא' הוא שאין חיסרון במינוי שלהם.<sup>208</sup> הסיבה לכך היא משום שהם, עבדיו הכנעניים, כדין ממונו הטפל לו, וכדין ילדיו הקטנים של האדם המוגדרים כקניינו, כלשון **הרמב"ם** (הלי' תשובה פ"ו ה"א): "בניו של אדם הקטנים שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצוות קניינו ה"ן". יתכן וזו כוונת רש"י בסיבת הדין שניתן לשחוט על עבדו הכנעני גם שלא מדעתו משום 'דסמוכין עליו', היינו טפלים לו כממונו וכבניו הקטנים, אף שגדולים המה. כדברים אלו מצאנו **במאירי** (נדרים לו ע"א ד"ה אף):

שה לבית לאו דאורייתא, רצונו לומר שהקטנים אין צריכים לימנות ואף בשלא שחטו לשמן רשאי להאכילן אע"פ שאינו נאכל אלא למנויו, שלא אסרה תורה לאכלו לשלא למנויו אלא לאותם שישנם במצוות הפסח, ומאחר שמן התורה אינן צריכים מנין שוחט עליהם אף שלא מדעתם, וכן בעבדו ושפחתו הכנעניים.<sup>209</sup>

לאור דברים אלו עולה שאין חיובו של העבד מכוח חיובה של האישה, שהוא חיוב עצמי, אלא חיובו מדין 'שה לבית' ונכלל בקורבן אדונו כמו בניו הקטנים, עד כדי כך שאם האדון לא עשה פסח אין העבד חייב מאומה משום שטפל הוא לו מדין הבית.<sup>210</sup> בביאור גדר דין זה כתב **במשאת משה** (פסחים סי' קכה ד"ה ועכ"פ) שבשונה מאישה הכלולה בשם 'ישראל' הרי שעבד אינו בשם ישראל וממועט מהפסוק 'ושחטו אותו כל

---

<sup>207</sup> כן הקשה **בהערות הגרי"ש אלישיב** (פסחים פח ע"א ד"ה ועל ידי): "וקשה, הא חייבים בקורבן פסח מדאורייתא שהרי חייבים במצוות כאישה, דמיירי בעבד ושפחה גדולים, ואישה חייבת בפסח ראשון מן התורה, וא"כ איך יכול למנותם בעל כרחם".

<sup>208</sup> להרחבה בגדר דין זה, ראו מה שביארנו לעיל סימן ז.

<sup>209</sup> אולם יש לציין לדברי **תוספות הרשב"א משאנץ** (פסחים פח ע"א ד"ה שה), שכתב להיפך: "קשה, תינח קטן אלא עבדו ושפחתו הכנעניים דשלא מדעת ליתסרו משום דנאכל שלא למנויו, אי שה לבית לאו דאורייתא. ואי-אפשר לומר דאורייתא זו סברה דאורייתא, דא"כ קשיא ההיא דנדרים. ושמא בעבדו ושפחתו הכנעניים הוי שה לבית דאורייתא, ודוחק".

<sup>210</sup> ראו: **ספר הליקוטים** (רמב"ם הוצאת פרנקל, הלי' ק"פ פ"ד ה"ט), בשם ספר 'יבין לאשורו' (יש להעיר, שאין כזה ספר בנמצא). לאור דברים אלו, יש להבחין בין עבד כנעני לעבד עברי שיצטרך האדון לדעתו עבור מינוי לקורבן פסח, כדברי **הערות הגרי"ש אלישיב** (פסחים פח ע"א ד"ה ועל ידי): "אבל עבד עברי, אע"פ שקנוי לכהן אינו אוכל כדכתיב תושב ושכיר לא יאכל בו, משום שהקניין שיש לאדון בעבד עברי אינו אלא קניין ממון ואין לו בעלות על דעתו. אבל בעבד כנעני יש לאדון בעלות על דעתו, ולכן... יכול למנותו בעל כרחו".

קהל עדת ישראל'. לכן לדבריו, מוכרח שכל חיובם של העבדים הוא מ'שה לבית', היינו טפילות שלהם לבית אדונם, ולא מכוח חיוב עצמי.<sup>211</sup> את תלות זו של העבד לאדונו בקורבן פסח, ניתן להסביר לאור דברי שו"ת אבני נזר (יו"ד סי' תנד אות י-ג):

אך העניין הוא, דישראל נגאלו בדם פסח ודם מילה. והיינו דמילה מורה סימן עבדות לה' ומוציא מעבדות מצרים, וכן פסח דכתיב ועבדת את העבודה הזאת. אך צריכין להבין, מה עבדות יש באכילת הפסח. אך העניין, דעבד מזונותיו משל רבו... וכשהיו עבדים במצרים היו מזונותיהם משל מצרים. וכשיצאו ונעשו עבדי ה' אכלו פסח משולחן גבוה וזה עבודה. שאכילת הפסח משולחן גבוה מורה שהם עבדי ה', וע"כ במה שראוי לאכילה בשעת זריקה והוזמנו לשלחן גבוה די. וכן לשון זוהר... דאתדכי למיכל על פתורא דאבוהון. והשתא עבד כנעני אינו יכול לאכול פסח שיוורה שהוא עבד ה', שהרי עדיין עבד אדונו הוא ומזונותיו משל אדונו ואינו יכול לאכול אלא מפסח אדונו, או מפסח אחר ברשות אדונו שזה יורה שהוא עבד ה' ומזונותיו בא לו מה' באמצעות אדונו.

#### יד. חיוב חציו עבד וחציו בן חורין (אות יב)

**במשנה פסחים** (פ"ח מ"א) מובא: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין - לא יאכל משל רבו".  
**בבבלי פסחים** (פח ע"א-ע"ב):

מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו וכו' - משל רבו הוא דלא יאכל, אבל משל עצמו יאכל. והא תניא: לא יאכל לא משלו ולא משל רבו. לא קשיא: כאן כמשנה ראשונה, כאן כמשנה אחרונה. דתנן: מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי בית הלל, בית שמאי אומרים: תקנתם את רבו, ואת עצמו לא תקנתם, לישא שפחה אינו יכול, שכבר חציו בן חורין. לישא בת חורין אינו יכול, שעדיין חציו עבד. יבטל, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה, אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, וכותב שטר על חצי דמיו. וחזרו בית הלל להורות כבית שמאי.

<sup>211</sup> כ"כ תורת הלוי (מצווה ה עמי צב ד"ה והנה אס).

## 1. דעת רש"י

בביאור הסוגיא כתב רש"י (שם) :

כמשנה ראשונה - קודם שחזרו בית הלל, לא יאכל משל עצמו, מפני שאין חלק עבדות נמשך אחר דעתו. כמשנה אחרונה - הואיל ובידינו לשחררו הרי הוא כבן חורין, ואוכל משל עצמו.

כוונת הסוגיא ליצור אבחנה בין 'משנה ראשונה' בה מעמדו האישי של העבד מורכב מחצי עבד וחצי בן חורין, ולכן לא יאכל אף משל עצמו משום שיש בו חלק עבדות. לעומת 'משנה אחרונה', כיון שביד האדון לשחרר את העבד, אזי דינו כבן חורין ויכול לאכול משל עצמו,<sup>212</sup> ואלו הם דברי המשנה שאינו אוכל משל רבו אך כן יכול לאכול משל עצמו.

בביאור הסיבה שאין העבד אוכל משל רבו לימשנה ראשונה, כתב רש"י (פסחים פז ע"א ד"ה לא יאכל) : "לא יאכל משל רבו - דמסתמא לא היה דעת רבו להימנות חלק החירות על פסחו". כלומר, האדון אינו מעוניין שהעבד שיש בו חלק של בן חורין יאכל בפסח שלו- של האדון.<sup>213</sup> כדברים אלו כ"כ הרב דניאל הבבלי (בתוך : שו"ת ברכת אברהם, סימן ג) : ובפסח, אע"פ שהעבד חייב באכילה על דעת משנה ראשונה, לא יאכל מידי דהוה אעבד של שני שותפין דקפדי אהדדי דלא יאכל, הכא ודאי קפדי אהדדי משום הכי לא יאכל.

מבואר, שאם האדון כן מעוניין שהעבד שהוא חציו בן חורין יאכל מקורבן הפסח שלו- של האדון, הדבר אפשרי בהחלט, כדברי המאירי (פסחים פז ע"א ד"ה מי) :

לא יאכל משל רבו, כלומר מפני חלק חירות שבו שאינו בכלל. אא"כ פרט לימנות הוא עם בני החבורה, הא כל שלא שחט אלא בכלל בני ביתו ועבדיו ושפחותיו הואיל וזה יש בו צד חירות אינו אוכל משל רבו.

וכן כתב מנחת חינוך (אות יב ד"ה ולדידי) :

והנה לדעת רש"י, מי שחציו עבד אוכל משלו בלא דעת רבו אפילו רבו אינו רוצה כי הוי כמשוחרר, ומשל רבו אינו אוכל כי הרב אינו יכול למנות חלק הבן-חורין בלא דעתו. וכל זה בלא דעת שניהם, אבל אם העבד רוצה שרבו ימנהו על פסחו ודאי אוכל, כמו שכל אחד מישראל יכול למנות על פסח מדעתו ומדעת חבירו.

מכל-מקום נמצאנו למדים משיטת רש"י, שהיכולת של חציו עבד וחציו בן חורין לאכול בקורבן פסח של עצמו היא רק לימשנה אחרונה' שהאדון חייב לשחררו ומעמדו כשל בן חורין.

<sup>212</sup> הטורי אבן (חגיגה ב ע"א ד"ה כאן) התלבט האם לימשנה אחרונה' דינו כדין משוחרר לגמרי, או שמא הוא עדיין משועבד לאדונו ומ"מ שעבוד זה אינו מונע ממנו לאכול בקורבן פסח של עצמו : "זה נראה לי עיקר, דאפילו למשנה אחרונה צד עבדות במקומו עומד לענין מצוות ולכל דבר".

<sup>213</sup> כן ביארו התוספות (פסחים פח ע"א ד"ה מתניתין) בדעת רש"י.



## 2. דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הלי ק"פ פ"ב הי"ג):

מי שחציו עבד וחציו בן חורין, לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו עד שיעשה כולו בן חורין.

דברי הרמב"ם תמוהים ביחס לסוגיא, שכן לפי 'משנה אחרונה' יכול חציו עבד וחציו בן חורין לאכול משל עצמו, שהרי הוא כבן חורין, ואילו מדברי הרמב"ם מבואר שאינו אוכל משל עצמו.

ואכן, **הראב"ד** (השגות, שם) העיר: "הא דלא כהלכתא, דמשנה אחרונה אוכל משל עצמו".

אמנם, **הרמב"ם** (פיהמ"ש פסחים פ"ח מ"א) כתב שדברי המשנה שחציו עבד וחציו בן חורין יכול לאכול בקורבן של עצמו הוא לימשנה ראשונה:

וזה שאמר כאן לא יאכל משל רבו, שמשמע שהוא אוכל משל עצמו, הוא לדעת האומר מניחין אדם חציו עבד וחציו בן חורין. ודין זה כולו בנוי לפי הכלל שאצלנו והוא מה שאמרו בברייתא שוחט על ידי בנו ובתו הקטנים ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים בין מידיעתן בין שלא מידיעתן.

ושב עולה הקושי, מדוע לימשנה ראשונה' בה מעמדו האישי מורכב מחצי עבד וחצי בן חורין יכול העבד לאכול משל עצמו ולא משל רבו, כלומר במה עדיף חלקו שלו על-פני רבו?

וכן לימשנה אחרונה' בה העבד עומד לשחרור ודינו כבן חורין הוא אינו יכול לאכול בקורבן פסח אפילו של עצמו?

פרשני הרמב"ם האריכו בביאור דבריו,<sup>214</sup> אך כולם העלו דוחק כלשון **משנה למלך** (הלי ק"פ פ"ב הי"ג): "אבל באמת שאינו נראה לי עיקר כדברי רבינו, ואין השכל מחייב אלא כדברי הראב"ד ורש"י".

אולם, נראה לבאר את שיטת הרמב"ם עפ"י מה שהתבאר לעיל (סימן יג. 2) בביאור סיבת פטור עבד כנעני מקורבן פסח, שאינו בכלל ישראל וממילא אינו חייב בקורבן פסח אלא סיבת חיובו נובעת משום 'שה לבית', היינו שמשויך לאדונו כממונו וכבניו ובנותיו הקטנים.

<sup>214</sup> ראו את הפרשנים על הגיליון, ונוסיף שיש לעיין בדברי בנו **רבי אברהם בן הרמב"ם** (ברכת אברהם, סי' ב); **מאירי** (חגיגה ב ע"א ד"ה מי), בשם גדולי נרבונוא"ה; **חתם סופר** (גיטין מא ע"א ד"ה תקנתם).

לשם כך עלינו לציין למקור מקביל מדברי הרמב"ם, על היחס בין 'משנה ראשונה' ל'משנה אחרונה', והוא מדין חיובו של עבד שחציו עבד וחציו בן חורין ביחס לחיובו בעליה לרגל ועולת ראייה.<sup>215</sup>

**בבבלי חגיגה** (ב ע"א) נערכה אבחנה בין 'משנה ראשונה' ל'משנה אחרונה', בעניין זה, כאשר **רש"י** (שם ד"ה משנה) ביאר כשיטתו הנ"ל:

משנה ראשונה - קודם שחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי... מי שחציו עבד וחציו בן חורין דפטור... אבל לאחר שהודו לבית שמאי שיש על בית דין לכוף את אדונו לשחררו, והוה ליה כאילו משוחרר כבר, וחייב.

אולם, **הרמב"ם** (ה'ל' חגיגה פ"ב ה"א) כתב שהוא פטור: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור, מפני צד עבדות שבו". ושוב השיג **הראב"ד** (שם): "הא דלא כהלכתא, דהיא כמשנה ראשונה".

בביאור דבריו נראה, שהמכנה המשותף בין חיוב עליה לרגל וקורבן פסח הוא החיוב של כל מי שמכונה בשם 'ישראלי' - הן ביחס לקורבן פסח בו נאמר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל', והן ביחס לחיוב עליה לרגל בו נאמר 'בבוא כל ישראל', וכנימוקו של **הרמב"ם** עצמו (שם): "ומניין שכל אלו פטורין מן הראייה... הרי נאמר בבוא כל ישראל להוציא העבדים".<sup>216</sup>

נמצאנו למדים:

דיש מצוות שהעבדים פטורים מהן, אע"פ שנשים חייבות בהן, והוא במקום שנאמר ישראל, דנשים בכלל ישראל וחייבות, ועבדים אינם בכלל ישראל ופטורים.<sup>217</sup>

והנה, לדעת הרמב"ם מעמדו של חציו עבד וחציו בן חורין אינו בשם 'ישראלי', שכן **במשנה סנהדרין** פ"א מ"א) מובא: "גנב מי שחציו עבד וחציו בן חורין - רבי יהודה מחייב, וחכמים פוטרין" ו**בבבלי סנהדרין** (פו ע"א) הוסברו דברי חכמים הפוטרים משום שאין חציו עבד וחציו בן חורין בכלל 'ישראלי'. **הרמב"ם** (ה'ל' גניבה פ"ט ה"ו) פסק כדעת חכמים: "הגונב את העבד או מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור".<sup>218</sup>

<sup>215</sup> השוואה זו נערכה אצל **לחם משנה** (ה'ל' חגיגה פ"ב ה"א): "הגם כי הדברים דחוקים קצת, מ"מ סוגיא דפרקא קמא דחגיגה מסייע ליה וכדכתיבנא. ועוד, הרי נאמר בבוא כל ישראל וזו ראייה מן הפסוק הזה לא זכר בגמרא ואולי באיזה מקום נמצא ראייה זו".

<sup>216</sup> ראו גם: **לחם משנה** (ה'ל' חגיגה פ"ג ה"ב): "דאמר קרא בבוא כל ישראל לראות ומשמע פטור עבדים".  
<sup>217</sup> **תורת הלוי** (מצווה ה עמי צב ד"ה והנראה).

<sup>218</sup> **רמב"ם** (ספהמ"צ לא-תעשה רמג): "והמצווה הרמ"ג היא, שהזהירנו שלא לגנוב איש מישראל".

מעתה נראה, גם חציו עבד וחציו בן חורין אינו בכלל שם 'ישראל' לחיובו במקומות בהם החיוב נובע מדין 'ישראל', כעליה לרגל וקורבן פסח, כפי שסיכם **תורת הלוי** (עמ' צב) : ולפי"ז, עבד וגם חצי עבד וחצי בן חורין פטורין משחיטת קורבן פסח, דהרי שבשחיטת קורבן פסח נאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, וכן נאמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו. א"כ עבדים אינם בכלל ישראל ולכן פטורים מלעשות את הפסח. וגם חצי עבד וחצי בן חורין אינו בכלל ישראל, דבעינן כולו ישראל, ולכן פטור כמו מראה.

לפי המתבאר, אין חיובו של עבד ושל חציו עבד וחציו בן חורין חיוב עצמי, אך מ"מ חיובם הוא חיוב מדין 'שה לבית', היינו מכיון שהעבד הוא ברשותו של האדון ומכלל ביתו הוא כממונו וכבניו ובנותיו הקטנים, כדברי **הרמב"ם** (פיהמ"ש פסחים פ"ח מ"א) :

וזה שאמר כאן לא יאכל משל רבו, שמשמע שהוא אוכל משל עצמו, הוא לדעת האומר מניחין אדם חציו עבד וחציו בן חורין. ודין זה כולו בנוי לפי הכלל שאצלנו והוא מה שאמרו בברייתא שוחט על ידי בנו ובתו הקטנים ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים בין מידעתן בין שלא מידעתן.

כלומר, **בבבלי פסחים** (פח ע"א) מובאת ברייתא :

שה לבית - מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים, ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין מדעתן בין שלא מדעתן.

ונפסקה להלכה **ברמב"ם** (הלי' ק"פ פ"ב ה"ח) :

שוחט אדם על ידי בנו ובתו הקטנים ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתן בין שלא מדעתן.

מעתה מבוארים היטב דברי הרמב"ם ביחס בין 'משנה ראשונה' ל'משנה אחרונה' לגבי חציו עבד וחציו בן חורין - לפי 'משנה ראשונה' בה מעמדו של העבד הוא מורכב בכך שיעובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, א"כ משום שיש לו זיקה ממונית לאדונו הרי הוא בכלל 'שה לבית' וחייב בקורבן פסח של אדונו. אך ל'משנה אחרונה' בה מעמדו של העבד כבן חורין, הרי שאין לו יותר זיקה ממונית לאדונו וממילא אינו בכלל 'שה לבית' של אדונו ואינו יכול לאכול משל רבו, ולכן לא יאכל בפסח. וזו כוונת הרמב"ם בפירושו למשנה :

ודין זה כולו בנוי לפי הכלל שאצלנו והוא מה שאמרו בברייתא שוחט על ידי בנו ובתו הקטנים ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים בין מידעתן בין שלא מידעתן.

היינו, שמדברי הברייתא למדנו שחיובם של עבד וחציו עבד וחציו בן חורין מבוסס על דין 'שה לבית', ולא על חיוב עצמי.<sup>219</sup>

<sup>219</sup> ראו עוד : **משאת משה** (פסחים ס"י קכה אות א).

## • יישוב קושיית המנחת חינוך

על שיטת הרמב"ם הקשה **מנחת חינוך** (ד"ה ולדידי), מדוע לשיטתו חציו עבד וחציו בן חורין פטור מקורבן פסח -

הרי כבר כתבתי דזה פשוט מאוד, הא דאינו אוכל היינו בעל כורחו של אחד, אבל אם שניהם רוצים פשיטא דאוכל משלו אם הרב רוצה ומשל רבו אם הוא רוצה. כלומר, משתמש כאן המנחת חינוך ביסוד דבריו אותם כתב בשיטת רש"י בביאור הדין שחציו עבד וחציו בן חורין לא אוכל משל רבו משום שרבו אינו מעוניין שחלק החירות שלו יאכל בשלו, כלשון **רש"י** (פסחים פז ע"א ד"ה לא יאכל): "לא יאכל משל רבו - דמסתמא לא היה דעת רבו להימנות חלק החירות על פסחו". אך אם שניהם מעוניינים ואינם מקפידים זה על זה, יכול העבד לאכול קורבן פסח אצל רבו. ברם לאור המתבאר בשיטת הרמב"ם, אין הדברים תואמים את שיטתו, שכן סיבת הפטור היא עצמית-מהותית ולא טכנית. כלומר, הסיבה שאין עבד זה אוכל בקורבן של אדונו היא משום שהוא אינו בכלל 'שה לבית' כי במציאות זו שיש לו חלק חירות הוא לא כולו ברשות הממונית של אדונו להיכללותו ב'שה לבית' ולכן אינו אוכל בשל אדונו, גם אם אדונו יתן לו רשות.

## 10. הפטורים מהראייה (אות יג)

### 1. התלות בין ראייה לפסח

שלוש פעמים נאמר בתורה חיוב על חובת האדם לעלות לרגל לירושלים, וזוהי מצוות ראייה הנוהגת ברגלים.<sup>220</sup> הקרבת קורבן פסח במקדש ואכילתו בירושלים, מחייבת את האדם להגיע ולהיות נוכח ביום-טוב ראשון של פסח בירושלים, ובכך באות להן שתי מצוות לקיום יחד.

עלינו לשאול מהי התלות בין שתי מצוות אלו? כלומר, האם מי שפטור מעלייה לרגל יהיה פטור אף מהקרבת קורבן פסח?

---

<sup>220</sup> **שמות** (פרשת משפטים כג, יז): "שִׁלֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל זָכוֹר אֶל פְּנֵי הָאֵדֶן ה'"; **שמות** (פרשת כי תשא לד, כג): "שִׁלֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל זָכוֹר אֶת פְּנֵי הָאֵדֶן ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל"; **דברים** (פרשת ראה טז, טז): "שִׁלֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל זָכוֹר אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֵיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּחַג הַמִּצּוֹת וּבְחַג הַשְּׂבָעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם". ראו: **ערוך לנר** (יבמות קכא ע"ב ד"ה רחלים): "דכשהקריב אברהם איל תחת בנו התפלל בהר ה' יראה שפירשו שיעלו ישראל לרגל והקב"ה יראה אותם".

## • דעת הרמב"ם והמנחת חינוך

בעניין זה פתח המנחת חינוך (אות יג) את העיסוק בנושא, וכתב שאין תלות בין שתי המצוות, כלומר יתכן ויש אנשים הפטורים מן הראייה אך מ"מ יתחייבו בפסח: והנה מבואר דנשים ועבדים חייבין בפסח אף דפטורים מן הראייה, מ"מ הכל מודים דחייבין בפסח... אך שאר פטורים מן הראייה, כגון חרש באזנו אחת או חגר או מי שאין לו קרקעות וכדומה, דפטורים מן הראייה... משמע בפשיטות דחייבין בפסח, דבראייה ילפינן מקראי ומה עניין פסח לראיה. ואכן, כתב משנה למלך (הלי ק"פ פ"א ה"א) שכן היא דעת הרמב"ם: כל הני דתנן בפ"ק דחגיגה דפטורים מראיה, והביאם רבינו לקמן פ"ב מהלי חגיגה, נראה דחייבים בקורבן פסח, דהא מיעוטא דהנהו בראייה כתיבי ולא ילפינן פסח מראייה. וזהו שסתם רבינו וחייב הכל.<sup>221</sup>

## • דעת התוספות

למרות דברים אלו המשיך המנחת חינוך והביא את דברי התוספות (פסחים ג ע"ב ד"ה מאליה) שם הדיון במעשה עם רבי יהודה בן בתירא שמקום מושבו היה בנציבין, בצפון מזרח סוריה, ששכנע גוי להביא קורבן פסח לירושלים. אך כדי לא לאפשר לו להקריב קורבן בו נאמר 'כל בן נכר לא יאכל בו', ביקש ממנו רבי יהודה לומר שיאכילו אותו מן האליה. בכך התכוון רבי יהודה להכשילו, שהרי האליה קרבה על גבי המזבת, ואסורה באכילה, ומתוך שיבקש לאכול ממנה יתגלה הדבר שהוא אינו מישראל. התוספות ביררו מדוע רבי יהודה בן בתירא עצמו לא עלה לירושלים: ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל - י"ל שלא היה לו קרקע, או זקן היה שאינו יכול להלך ברגליו דפטור מפסח כמו מראייה. אי נמי, נציבין חוץ לארץ היא. בדבריהם משווים התוספות בין האנשים הפטורים מן הראייה, כגון מי שאין לו קרקע או זקן שאינו יכול לעלות ברגליו, לבין חיובם בפסח, והיינו שמי שפטור מראייה הרי הוא פטור גם מקורבן פסח, כלשונם: 'דפטור מפסח כמו מראייה'.

## • הקשיים בדעת התוספות

השוואה זו של התוספות צריכה תלמוד, שכן החובה להקרבת קורבן פסח מלווה בחיוב כרת על המבטלה במזיד, דבר המורה על היות החיוב חמור וסיבת הפטור צריכה להיות סיבה עצמית-מהותית, לעומת מצוות ראייה שיש בה עשה ולא-תעשה.<sup>222</sup>

<sup>221</sup> לשון זו אינה מצויה ברמב"ם.

<sup>222</sup> ראו: רמב"ם (ספר המצוות, מצוות עשה נב-נד; מצוות לא-תעשה קנו); חינוך (מצווה תפח-תצ).

זאת ועוד, התלות בין פטור מראייה לפטור מקורבן פסח אינו שווה, שכן הסיבה שזקן או חולה פטורים מן הראייה היא משום שאינם יכולים לעלות לרגל: "רגלים - פרט... לשאינו יכול לעלות ברגליו",<sup>223</sup> שהיא אכן סיבת פטור מיסוד החיוב. לעומת זאת, סיבת הפטור של זקן וחולה בקורבן פסח היא רק לכאלו שאינם יכולים לאכול כזית מקורבן הפסח.<sup>224</sup> אי"כ אין כל קשר מהותי בין שני הדינים.

אכן, על השוואה זו שערכו התוספות תמה **משנה למלך** (ה' ק"פ פ"א ה"א):

ראיתי להתוספות... ולא ידעתי הא היכא רמיזא דהני פטירי מפסח, ובגמרא לא

פטרו זקן מפסח אלא כשאינו יכול לאכול כזית.

המשנה למלך מחזק את תמיהתו על התוספות, מדין נשים שאמנם פטורות מראייה אך חייבות בקורבן פסח: "אלא דזה לא יתכן, דהא נשים פטורות מראיה וחייבים בפסח".<sup>225</sup>

### • ביאור דעת התוספות

~ **מרכבת המשנה** (ה' ק"פ פ"א ה"א) התייחס לדברי המשנה למלך וכתב:

ובמחילת כבודו שגה בכוונת התוספות, דמה שכתבו דפטור מפסח כמו מראייה הוא מוסב רק על זקן שאינו יכול להלך ברגליו, וכמ"ש רבנו דין חולה ברגליו בפ"ה מה' קורבן פסח ה"ט... אבל מי שאין לו קרקע ודאי חייב בפסח ואפילו בראייה חייב אם עלה, אלא דפטור לעלות.

לדבריו, יש להבחין בין תחילת דברי התוספות לסיומם. כלומר, הקושי עימו התמודדו התוספות הוא מדוע רבי יהודה בן בתירא לא עלה לרגל בחג הפסח לקיום מצוות ראייה, כלשונם: 'ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל'.

המענה לכך הוא 'שלא היה לו קרקע', שזו אכן סיבה בגינה אדם פטור מעלייה לרגל בשלושת הרגלים. אבל המשך דבריהם: 'או זקן היה שאינו יכול להלך ברגליו דפטור מפסח כמו מראייה', הוא מענה לקושי נוסף עימו התמודדו התוספות, מדוע לא עלה רבי יהודה בן בתירא להקריב קורבן פסח. על כך כתבו התוספות, שהוא היה פטור משום שהיה זקן או חולה.

מבואר, אין כוונת התוספות להשוואת פטור גמורה שכל הפטור מהראייה פטור מקורבן פסח, אלא רק זקן וחולה, אך מי שאין לו קרקע אמנם פטור מעלייה לרגל אך חייב בקורבן פסח.<sup>226</sup>

<sup>223</sup> חגיגה (ד ע"א).

<sup>224</sup> פסחים (פ"ח מ"ו).

<sup>225</sup> על חיובה של אישה בקורבן פסח, ראו מה שהתבאר בסימן יב - חיוב אישה בקורבן פסח.

<sup>226</sup> יש להשוות דברים אלו לדברי **תוספות רשב"א משאנץ** (פסחים ג ע"ב): "רבי יהודה בן בתירא שלא היה עולה לרגל לעשות פסח...". היינו, הקושי לדבריו הוא ביחס לקורבן פסח, ולא כדברי מרכבת המשנה בדעת התוספות שקושייתם רק ביחס לעלייה לרגל. אך ראו: **פסקי תוספות** (פסחים פרק א אות ט) שכל דבריהם מוסבים על דין ראייה: "אין לו קרקע או זקן או בחוץ לארץ, פטור מראיה".

**החיד"א** (שו"ת חיים שאל, ח"א סי' פד) מיאן בדברי מרכבת המשנה, וטען שגם תחילת דברי התוספות מוסבים על השאלה מדוע רבי יהודה בן בתירא לא עלה לירושלים להקרב קורבן פסח. על כך תירצו שיש השוואה גמורה בין דין ראייה לדין קורבן פסח: ועמו הסליחה דוודאי כוונת התוספות שכתבו דלא היה לו קרקע הוא דפטור גם מפסח כמו ראייה, דאלת"ה אמאי לא עלה לעשות פסח ומאי אהני פטור מראייה אם נאמר דבפסח חייב משום קוקורבן פסח, דתיקשי אמאי לא עלה ריב"ב בעבור פסח. אלא ודאי כוונתם באומרם דפטור מפסח כמו ראייה היינו על תרויהו בין אין לו קרקע בין אכן.

~ ביחס לקושיית המשנה למלך מדין נשים: 'אלא דזה לא יתכן, דהא נשים פטורות מראייה וחייבים בפסח', כתב ליישב **במרומי שדה** (פסחים ג ע"ב ד"ה תוס'):  
דלא חל חיוב פסח אלא על מי שהוא בירושלים, ויכול לעשות הפסח אחר חצות... ובחינם נתקשה בזה המשנה למלך ריש הלכות קורבן פסח. ומה שהקשה שם עוד מהא דנשים פטורות מראייה וחייבות בפסח, גם זה אינו אלא בנשים שבירושלים, שפטורות מלבוא בעזרה.  
כלומר, אכן אין חובה לנשים מחוץ לירושלים לעלות לקורבן פסח משום שהן פטורות מראייה.<sup>227</sup>

## 2. מי שאין לו קרקע

### 2.1 סיבת פטור מראייה או גם מפסח?

כאמור, אחד מביאוריו של התוספות לסיבה שרבי יהודה בן בתירא לא עלה לירושלים בחג הפסח הוא: 'שלא היה לו קרקע'.<sup>228</sup> לעיל הבאנו את דברי **מרכבת המשנה** (הל' ק"פ

<sup>227</sup> כ"כ **ערוך השולחן** (הל' ק"פ סימן קפא סעיף יא): "דחיובן אינו אלא על אותן הדרות בירושלים, והאנשים שמחוייבין לעלות לרגל גם עליהם החיוב של הפסח והפטור מראייה פטור מפסח". ראו גם: **גור אריה יהודה** (זמבא, ענייני המועדים סי' ד), יובאו דבריו להלן בסימן זה (2).  
<sup>228</sup> אחת הקושיות עימה התמודדו הפרשנים היא, כיצד ולמה לא היה לו לרבי יהודה בן בתירא קרקע בארץ ישראל, הלא כתבו **התוספות** (בבא בתרא מד ע"ב ד"ה דלא): "דאין לך אדם שאין לו ד' אמות לקברו". ביישוב הקושי כתב **האדר"ת** (זהב שבא, פסחים ג ע"ב ד"ה ובילדותי): "ובילדותי זה לי כשישה ועשרים שנה הגדתי במקלה בדרוש לשבת הגדול בדרך צחות, שיוכל להיות דלריב"ב לא היה לו קרקע, על פי המבואר בב"ב (ק"ז ע"א) פלוגתא דתנאי אם ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ או לבאי הארץ או לשניהם. ובסנהדרין (צב ע"ב) תניא דעמד ריב"ב על רגליו ואמר אני מבני בניהם של מתים שהחיה יחזקאל הנביא, ואלו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם, ושם אמר רב דמתים שהחיה יחזקאל הם בני אפרים שמנו לקץ וטענו. וא"כ אבותיהם לא יצאו כלל ממצרים, שנהרגו זמן רב קודם יציאת אבותינו משם. וא"כ לא היה לאבות ריב"ב כלל חלק בארץ ישראל, וע"כ שפיר כתבו רבותינו בפשיטות שלא היה לו קרקע לריב"ב". רעיון זה מובא גם ב**שו"ת בית יצחק** (יו"ד ח"א סימן נה ד"ה ג' ולפמ"ש): "בשם הגאון החסיד מ' אלי מווילנא"; **שמועות טובות** (דייטשמאן, עמ' 72). באופן אחר כתב ליישב **הרב צבי הורוויץ** בספרו זכרון צבי (סי' א עמ' ב) והבחין בין קרקע לקבורה, כדברי התוספות הנ"ל, לקרקע לגבי חיוב ראייה: "היינו דווקא ביש לו קרקע הראויה לחרוש ולזרוע ואשר תוציא את יבול הארץ שהיא מזונותיו של אדם... ורק מי שיש לו קרקע כזו דהיינו שדרת וכרמים הוא מחויב בראייה ובפסח... אבל מי שיש לו ד' אמות לקברו שאינו ראוי לחרשה ולזריעה, דהא קבר אחרי שנקבר בו המת אסור בהנאה... זאת לא חשיב קרקע לחיבו

פ"א ה"א) שכתב שהסבר זה אינו מהווה מענה לשאלה מדוע רבי יהודה בן בתירא לא עלה להקרבת קורבן פסח, אלא רק מהווה פטור מדיני ראייה :

דמה שכתבו דפטור מפסח כמו מראייה הוא מוסב רק על זקן שאינו יכול להלך ברגליו, וכמ"ש רבנו דין חולה ברגליו בפ"ה מהל' קורבן פסח ה"ט... אבל מי שאין לו קרקע ודאי חייב בפסח ואפילו בראייה חייב אם עלה, אלא דפטור לעלות.

וכן כתב הצ"ח (פסחים ג ע"ב ד"ה תוס' ד"ה מאליה) בביאור דברי התוספות :

אין כוונת התוספות שמי שאין לו קרקע פטור מפסח, ופוק חזי שתחילת קושיית התוספות לא היה להקשות למה לא עלה רבי יהודה בן בתירא לעשות הפסח.

ואכן, **בבבלי פסחים** (ח ע"ב) מובא המקור לפטור מי שאין לו קרקע מחובת עלייה לרגל : ולא יחמוד איש את ארצו... כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל, ושאין לו קרקע אין עולה לרגל.

אך לא מצאנו שסיבה זו, העדר קרקע, מהווה סיבת פטור לאי-עשיית פסח, דבר המכריח את ביאורו של מרכבת המשנה בדעת התוספות.<sup>229</sup> נמצא א"כ שמדברי התוספות קשה להוכיח שהעדר בעלות על קרקע מהווה סיבת פטור עצמי מקורבן פסח.

ברם, **בתוספות רשב"א משאנץ** (פסחים ג ע"ב) נראה אחרת, שכן הוא מציב את שאלת הפטור מעשיית פסח בצורה מפורשת : "רבי יהודה בן בתירא שלא היה עולה לרגל לעשות

---

בראייה או בפסח". להטעמת דבריו בסברה, ראו את דברי המהרש"א, הערה 229. להלן בסימן זה (2.3) נביא שוב את דבריו.

<sup>229</sup> יתרה מכך, בהמשך דברי הבבלי **פסחים** (ח ע"ב) מובא : "מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים, כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דינו, נמצאת עלייה שלא לשמה". וביאר **מהרש"א** (חידושי אגדות שם ד"ה שיש) : "נראה הטעם בזה, דעיקר מצווה של עליית רגלים לשמוח שם במצוות פירות הארץ, שהם הביכורים ומעשר שני, ולשמח שם בהם את העני והגר והלוי באכילתו והיא עלייתו לשם שמים. משא"כ מי שאין לו קרקע שלא יכול לקיים כל זה, ועלייתו אינו לשם שמים. ולזה נסמך כאן מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים כדי שלא יהו עולי כו', דהיינו שלא תהא עלייתו שלא לשמה אלא לשמוח עם פירות שהביא לשם מצוות ביכורים ומעשר שני הגדלים בקרקע". וכאן עולה וצף הוא הקושי בהשוואת דין עלייה לרגל לקורבן פסח למי שאין לו קרקע, הרי סיבות הפטור שונות, שכן הסיבה שמי שאין לו קרקע אינו עולה לרגל, תואם את יסוד החיוב, כדברי המהרש"א, אך אין לכך כל קשר לקורבן פסח. הרעיון שביטא המהרש"א, שמי שיש לו קרקע מהווה ביטוי לעלייה לרגל לשם שמים, מופיע גם ב**פרדס יוסף** (שמות לד כד) : "ודיברתי מענין זה אריכות בי"א טבת תרצ"ו עם אדמו"ר מהר"ר יחזקאל שליט"א מאסטראווצה, ואמר לי בקושיית החתם סופר הנ"ל דצריך טעם למה מי שאין לו קרקע פטור מראייה, וכי מי שהוא עני יפטר ממצווה ורק אם יש לו קרקע אף אם הוא מכת הפחותים יתחייב במצוות ראייה. ורק שמי שיש לו קרקע והולך לדרך רחוק לירושלים ובביתו הכל הפקר ראה שמבטל עצמו לגמרי לעבודת הבורא, ומוכח דכוונתו לשם שמים במצוות ראייה וקורבן פסח, ואף דהתורה הבטיחתו ולא יחמוד כו' ולא יהיה שליטה לשום בן-אדם וחיות ממה שיש לו בביתו כמובא במדרש... אך על זה גופא צריך להיות בעל ביטחון גדול להניח הכל בביתו ולילך למרחוק זמן רב, ומדעשה כן ראה שכוונתו לשם שמים, אבל מי שאין לו קרקע אין הוכחה שכוונתו לשמים שאין ירא שיקחו ויגזלו ממנו בביתו דהא אין לו כלום, ומשום הכי פטור מראיה וקורבן פסח. ואתי שפיר קושיית חתם סופר, דמדחזינן דהניח הכל בביתו והלך לירושלים לראות ולעשות קורבן פסח ראה שכוונתו לשמים, ואיך נאמר לו שיפקיר נכסיו ולא ילך לירושלים ולמנוע ממנו תשוקתו, ורחמנא ליבא בעי וכאן אומדנא דמוכח דליבו לשמים".



פסח, יש לומר שלא היה לו קרקע". לדבריו, העדר קרקע מהווה סיבה לפטור מעשיית פסח<sup>230</sup> כשם שהעדר קרקע מהווה סיבת פטור לחיוב בראייה.<sup>231</sup>

**המשך חכמה** (במדבר ט, יד) הביא ראייה לכך שמי שאין לו קרקע פטור מקורבן פסח:

וְכִי יִגֹּר אֶתְכֶם גֵּר וְעֶשֶׂה פֶסַח לְה' כְּחֻקֵּי הַפֶּסַח וְכַמְשֻׁפְטוֹ כִּן יַעֲשֶׂה חֻקָּה אַחַת יִהְיֶה לְכֶם וְלַגֵּר וְלֹאֲזָרַח הָאָרֶץ - בְּכָל הַתּוֹרָה כְּתוּב אֲזָרַח לְבָדוּ, רַק גְּבִי פֶסַח כְּתוּב אֲזָרַח הָאָרֶץ. נראה על פי שיטת רבותינו בתוספות, דכל מי שאין לו קרקע פטור מעשיית הפסח.

על השוואת התוספות בין דין ראייה לדין קורבן פסח, שמי שאין לו קרקע פטור משני דינים אלו, כתב **בחשק שלמה** (פסחים ג ע"ב) שהמקור הוא סמיכות הדינים בתורה:

דמנא להם להתוספות דפסח דמי לראיה לדין זה. נראה לי, דלענין קרקע י"ל דנלמד מסמיכות הכתובים דאחר קרא דלא יחמוד איש את ארצך, כתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי, ודרשינן קרא דלא יחמוד גם אפסח דכתיב בתריה.<sup>232</sup>

אמנם, הרמב"ם לא הזכיר פטור זה של מי שאין לו קרקע, במסגרת קורבן פסח,<sup>233</sup> כפי שהעיר **תורת הלוי** (מצווה ה עמ' קכט ד"ה ונוהגת): "והרמב"ם לא הביא זה, משמע דדעתו דכולם חייבים".<sup>234</sup>

<sup>230</sup> לעיל הערה 203, הבאנו נימוק נוסף לפטור את העבד הכנעני מקורבן פסח, משום שאין לו קרקע, ראו: **שו"ת באר יצחק** (או"ח סימן ל ד"ה ועוד י"ל) בשם אור חדש. על דברים אלו של תוספות, מהם עולה שמי שאין לו קרקע פטור מקורבן פסח, הקשו האחרונים קושיות שונות, לדוגמה: **באור חדש** (פסחים ג ע"ב ד"ה והנה שמעתי) כתב: "והנה שמעתי להקשות בשם הגאון בעל שאגת אריה על תירוץ הראשון שבתוספות, שמי שאין לו קרקע פטור מלעשות את הפסח, א"כ קשה איך עשו פסח במדבר הלא לא היה להם קרקע". וכתב שאין לומר שארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו, שא"כ מדוע מישאל ואליצפן נדחו לפסח שני הרי הם לויים ואין להם חלק בארץ ישראל ומדוע חייבים היו. לכן כתב שאין ללמוד מפסח במדבר לפסח דורות שהיה עפ"י הדיבור.

<sup>231</sup> ראו: **שו"ת שואל ומשיב** (מהדו"ק סי' ח"א סי' כא) כתב כדבר פשוט "דאתקש פסח לראייה".

<sup>232</sup> ראו גם: **שו"ת דברי יציב** (או"ח סי' רכט): "בגוף הדבר י"ל המקור לפימ"ש בפסחים ח ע"ב מלא יחמוד איש את ארצך דמי שאין לו קרקע אין עולה לרגל, והיינו בארץ ישראל, ומזה דאינה רק הבטחה אלא גם תנאי בהחייב. וע"כ כשדר בחו"ל ליכא ארצך, ואף שיש לו קרקע בארץ ישראל, מ"מ התורה מיירי בהארץ והקרקע שעוזב בעלותו לרגל... וע"כ דפטור מכל המצות הקשורות בעליה לרגל. ובאמת שם כתוב שלוש פעמים, ומיירי גם מפסח, וע"כ דבדליכא תנאי דארצך, בין בפשיטות שדר בחו"ל, ובין שאין לו קרקע בארץ ישראל, פטור גם מפסח".

<sup>233</sup> יש לציין שהרמב"ם לא הביא דין מי שאין לו קרקע ביחס לחיוב עלייה לרגל. אכן, תמהו על דבריו: **משנה למלך** (הל' חגיגה פ"ב ה"א): "יודע, דבפ"ק דפסחים אמרינן אמר רבי אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל כל שאין לו קרקע אין עולה, ולא ידעתי למה השמיט רבינו דין זה... ודברי רבינו צריכים לי תלמודי"; **שו"ת שואל ומשיב** (מהדו"ק ח"א סי' כא), כתב ליישב השמטת הרמב"ם: "אמנם בגוף דינו של רבי אמי, יפה עשה הרמב"ם שהשמיטו שהרי לפי"ז אנשי חו"ל רובם בוודאי אין להם קרקע בארץ ישראל"; **צל"ח** (פסחים ח ע"ב ד"ה כדר'): "ישאלני כבוד הגאון מוהר"ר ישעיה ברלין מברעסלא, למה לא הביא הרמב"ם הך מילתא דרבי אמי כיון שאין חולק עליו. וזה אשר השבתי לו, מה שאמר שאין חולק על רבי אמי, אולי תמה עליו שהרי במקומו מצינו חולק עליו", והוא רבי אלעזר שם בסוגיא. השו"ג גם לדבריו **בשו"ת נודע ביהודה** (מהדורה תניינא או"ח סימן צד); **שו"ת שאילת יעבץ** (ח"א סימן קכז): "והרמב"ם לא זכר אותו ולא הביאו בפסח ולא בקורבנות דראייה וחגיגה. כנראה דלא שמיע ליה, כלומר לא ס"ל הא דרבי אמי". **במאירי** (פסחים ח ע"ב ד"ה כל) מבואר שדין זה אינו להלכה: "ככל אדם חייב לעלות לרגל בין שיש לו קרקע בין שאין לו קרקע", ויתכן משום שיש החולקים על רבי אמי.

<sup>234</sup> בבאור מחלוקת הרמב"ם והתוספות, ראו: **מהר"ם שיק** (מצווה ה אות ב; קידושין לו ע"ב - הובאו דבריו גם ב**שו"ת בנין ציון** החדשות, סי' פד) שתלה מחלוקתם בדין המצוי בדברי התוספות (קידושין לו ע"ב ד"ה הואיל) האם חיוב קורבן פסח נוהג רק לאחר ירושה ושיבה.

## 2.2 היכולת להפקיר קרקע כדי להיפטר מחיוב

לשיטת התוספות שהעדר קרקע מהווה סיבת פטור מקורבן פסח, מצאנו את קושיית **הרב דוד דייטש** כפי שהובאה ב**שו"ת חתם סופר** (או"ח סימן קכד):

שוב הקשה פאר רוס מעלתו אמ"ש תוספות ריש פסחים מי שאין לו קרקע פטור מפסח כשם שפטור מן הראייה, אי"כ מאי טעמא דמכשירי פסח דוחים שבת לרבי אליעזר... הא מבואר... דמודה רבי אליעזר בציצית לטליתו ומזוזה לפתחו שאינו דוחה שבת, ומסיק הטעם משום הואיל ובידו להפקירן. אי"כ הכי נמי, הואיל ובידו להפקיר הקרקע ויהיה פטור מפסח וממילא לא דחי שבת.<sup>235</sup> והנה, ב**שו"ת יהודה יעלה** (אסאד, ח"א או"ח סימן קכח) כתב ליישב קושיא זו עפ"י היסוד שממון שהופקר לא יצא מרשות הבעלים עד שיגיע ליד אחרים, וא"כ פעולת הפקר הקרקע שונה מהותית ממי שאין לו קרקע, משום שבפעולת ההפקר עדיין הקרקע שלו וחייב בקורבן פסח:

נראה לי לתרץ תמיהת אוהל דוד<sup>236</sup> בפרט עפ"י הגאון בקצה"ח (סי' רעג ס"ק א) להרמב"ם דהפקר משום נדר נגעו בה הו"ל רק אינו ברשותו מצד שאינו יכול לחזור בו אבל אכתי שלו הוא ולא הוי קניין עד דמטי ליד זוכה. וביאר קצוה"ח עפ"י זה הא דשמעתין דבידו להפקירן, היינו אע"ג דמ"מ שלו הוא עדיין גם במפקירן מיהת אינו ברשותו הוא כיון דאסור לחזור בו נמי פטור ציצית כמו באינו שלו, ע"ש.

וא"כ אתי שפיר, דווקא אין לו קרקע אמרינן דפטור מפסח וראיה, אבל מפקירו בלבד מ"מ עדיין שלו הוא דאינו קניין ושפיר מקרי יש לו קרקע אלא שאינו ברשותו וא"כ זכה בו אחר וזה אין בידו.

מבואר מדבריו, שלא ניתן להפקיר את הקרקע ולהיפטר מחיוב קורבן פסח.

כמו"כ יש להביא את תירוצו של **הרב מנחם זמבא** (גור אריה יהודה, ענייני המועדים סי' ד) שהתבסס על חידושו של **שו"ת אבני נזר** (או"ח סי' שלו אות טז): "דבאמת מי שאין לו קרקע אם הוא בחג בירושלים מחויב בראייה".<sup>237</sup> אי"כ, טען הרב זמבא, כיון שיש

<sup>235</sup> במקום אחר תמה החתם סופר על הקושי, ראו: **שו"ת חתם סופר** (יו"ד סי' שטז): "קושיה זו אינה צריכה לפנינו, וכבר כתבתי לו זצ"ל בחייו הנה כמה שכתב לפנינו אין בו ריח קושיה, התורה אמרה פסח ידחה שבת והוא מקשה קושיה לאלקינו. אך הקושיה להיפוך נילף ציצית ומזוזה מפסח דאף על פי דיכול להפקירו אפילו הכי דוחה שבת, ולא קשיא מידי". ראו גם **מקראי קודש** (פסח ח"א סי' ו) שהביא קושיית הרב דייטש ודן בה. ראו הערה 229 בשם פרדס יוסף.

<sup>236</sup> אוהל דודי הוא ספרו של הרב דוד דייטש.

<sup>237</sup> אך יש לציין שב**שו"ת אבני נזר** (או"ח סי' שלו אות יז) התסייג מחידושו: "עדיין לא קבעתי בזה מסמרות". מכל-מקום, יסוד זה ביחס לדין ראייה, כ"כ: **שפת אמת** (חגיגה ב ע"א ד"ה במשנה): "אכן לפע"ד היה נראה דרבי אמי אינו פוטר אלא מלעלות מדכתיב לא יחמוד איש את ארצו בעלותך כו', אבל אה"נ אם הוא בירושלים צריך להראות פני ה' כדכתיב יראה כל זכורך ומעלייה בלבד פטרו קרא דבעלותך"; **האדר"ת** (זכר למקדש, פרק א): "דכל הפטור אינו רק שאינו מחויב לעלות לירושלים, אבל כל שכבר הוא בירושלים גם כשאין לו קרקע כבר הוא מתחייב בראייה".

השוואה בין ראייה לפסח בעניין מי שאין לו קרקע, אזי אין אפשרות להפקיע את המצווה באמצעות הפקר הקרקע שהרי היא מתקיימת למי שנמצא בירושלים:

וניחא לפי"ז קושיית החתם סופר... ולמש"כ ניחא, דשאני ציצית ומזוזה דלאחר שהפקירן פקע מצוותן לגמרי, משא"כ פסח דגם לאחר ההפקר הרי יהיה קיום מצווה בעשיית הפסח שפיר כיון דעכשיו יש לו קרקע וחייב שפיר דחי שבת.

**בתורת הלוי** (מצווה ה עמ' קכו ד"ה והנראה) כתב גם הוא ליישב את קושיית הרב דייטש, וערך אבתנה יסודית בין מצוות ציצית ומזוזה שבהן יכול האדם להפקיר את סיבת החיוב ולהיפטר, לבין קורבן פסח בו אינו יכול להפקיר את סיבת החיוב:

דציצית ומזוזה אינם מצוות חובה המוטלים על האדם לקיימן אלא באופן שילבש בגד של ארבע כנפות וכן אם יש לו בית, אז חייב בציצית ובמזוזה. אבל אם אין לו בגד של ארבע כנפות לא יתחייב לעולם במצוות ציצית, וכן אם אין לו בית לא יתחייב לעשות מזוזה. וא"כ הטלית והבית הם שעושים את החיוב של ציצית ומזוזה ובלעדיהם לא מתחיל החיוב על האדם כלל. לכן סובר רבי אליעזר דאסור להטיל ציצית בבגדו ומזוזה בפתחו בשבת משום דהואיל ויכול להפקירן ממילא חשוב כאילו לא נתחייב מעולם לקיימן כיון דחסר לו הסיבה המחייב את המצווה לקיים.

משא"כ מצוות פסח, היא מצוות חובה על האדם שבהגיע זמן ארבעה עשר בניסן חייב לקיימו, ואין הקרקע כלל הסיבה המחייבו את המצווה כמובן, אלא להיפך שאם אין לו קרקע הוי סיבה לפוטרו מן החיוב. וא"כ כיוון שמגיע י"ד בניסן ויש לו קרקע, כבר נתחייב בפסח ואיך נפטרנו מטעם שיכול להפקיר.

לדבריו, הבית והבגד הם סיבת החיוב במזוזה וציצית, ממילא אם אין סיבת חיוב אין את מי לחייב. לעומת זאת, העדר קרקע במצוות פסח מהווה סיבת פטור, שמי שאין לו קרקע פטור מקורבן פסח. לפיכך הפקר הקרקע לא יועיל, שכן האדם כבר התחייב. אולם, מדברי **אור שמח** (הלי' חגיגה פ"ב ה"ב) נראה שאם הפקיר את הקרקע הוא פטור: וצריך לומר, דאם יפקיר את נכסיו הלא לא יהיה לו קרקע ויהא פטור מפסח, ואנן בעינן שיהא מחוייב במצוות פסח, ויהא ראוי לאכול את הפסח באופן שהוא מחוייב במצוותו, אבל באופן שאינו ראוי לאכול את הפסח רק באופן שהוא פטור מקיום מצוותו, שלא יהא לו קרקע, לא מקרי גברא דחזי לאכילה.<sup>238</sup>

<sup>238</sup> השו"ו לדבריו **במשך חכמה** (במדבר ט, יד): "ובזה אמרתי מה דנסתפקו בני בתירא אם פסח דוחה שבת, ולא פשטו מפסח מדבר, משום דפסח מדבר לא היו יכולים להפקיר קרקע שלהם דחזרה ביובל הבא, ואין זה הפקר מפקיע קניין הגוף של המפקיר, ועדיין מחוייב בראייה ובפסח... אבל בבית שני, שלא נהג יובל מן התורה, הואיל ואין כל יושביה עליה, ואם כן יכולים להפקיר קרקעות ויהיו פטורים בפסח, סלקא דעתך אמינא דלא דחי שבת, כדברי הרב דוד דייטש בתשובת חתם סופר אורח חיים ככד, יעויין שם". ביחס להפקר הקרקע בזמן שהיובל נוהג, ראו: **תורת הלוי** (מצווה ה עמ' קל ד"ה ויש להסתפק).

## 2.3 הגדרת קרקע

והנה, לשיטה הסוברת שהעדר קרקע מהווה סיבת פטור מעשיית פסח, הקשה **המנחת חינוך** (אות יג ד"ה ולכאורה) :

ולכאורה לדברי התוספות, דמי שאין לו קרקע פטור מפסח, א"כ גר שנכתב בפירוש בתורה וכי יגור אתכם גר וכו' היאך יש לו קרקע - אי בקנה הא בזמן שהיובל נוהג לריש לקיש קניין פירות לאו כקניין הגוף דמי<sup>239</sup> וא"כ אין לו קרקע. אך לשיטת הרמב"ם,<sup>240</sup> דביובל שני מביא וקורא א"כ הכא נמי.

כלומר, הקונה קרקע בזמן שהיובל נוהג אין לו בקרקע אלא קניין פירות, שכן הקרקע חוזרת לבעליה בהגיע זמן היובל. לפיכך, אם קניין פירות אינו כקניין הגוף אזי אין לו לרוכש קרקע בעלות ממשית על הקרקע וזו סיבה לפטור אותו לגמרי מעשיית פסח. הנחת היסוד של המנחת חינוך היא, שהגדרת קרקע כסיבת חיוב בקורבן פסח היא הגדרה של בעלות גמורה, 'קניין הגוף' בקרקע.

קושיא דומה הקשה **טורי אבן** (חגיגה ב ע"א ד"ה ועבדים שאינם) ביחס לחיוב עלייה לרגל, שמבואר שעבדים שאינם משוחררים פטורים מראייה, משמע שעבדים משוחררים שהם מוגדרים גרים חייבים לעלות לרגל, והרי אין להם קרקע בארץ ישראל :

וא"כ גר ועבד משוחרר היכי משכחת לה שיהיו חייבים בראייה, הא לא מצינו למימר שיהיה להם קניין הגוף בקרקע שבארץ ישראל.<sup>241</sup>

נראה שיש לשלול הנחת יסוד זו ולטעון שאין כלל צורך שהקרקע תהייה בבעלות גמורה של האדם כדי לחייבו בקורבן פסח ובעלייה לרגל, וגם קרקע שהיא 'קניין פירות' וברשותו מהווה סיבת חיוב.

יש להביא לכך את דברי **שו"ת שואל ומשיב** (מהדו"ק ח"א סימן כא) שכתב ליישב את קושיית הטורי אבן :

דווקא לעניין ביכורים דבעינן שהקרקע יהיה שלו לחלוטין ואי לאו הכי לא מקרי רק קניין פירות ולא שייך ביכורים דבעינן אשר תביא מארצך. אבל הך דולא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות, והרי כל שיש לו בו קניין פירות עכ"פ אז בעלייתו לראות אז הוא ארצו ושייך ביה ולא יחמוד איש את ארצך, ואטו העכו"ם חומד דווקא ארצו גמור ולא מה שיש לו קניין פירות, וא"כ ודאי דכל שקנה קרקע אף שיחזירו מ"מ קרינן ביה ולא יחמוד איש ארצך, וזה ברור.

<sup>239</sup> גיטין (מח ע"א).

<sup>240</sup> **רמב"ם** (הלי' ביכורים פ"ד ה"ז) : "המוכר שדהו או שמכר אילנות וקרקען בזמן שהיובל נוהג, הרי זה מביא וקורא".

<sup>241</sup> **טורי אבן** (חגיגה ב ע"א ד"ה ועבדים) כתב ליישב : "דמשכחת לה קניין הגוף כגון שנשא בת ישראל יורשת נחלה ומתה ויורשה וכמ"ד ירושת הבעל דאורייתא... דאין חוזרת ביובל".

באופן דומה כתב הרב צבי הורוויץ בספרו זכרון צבי (סי' א עמ' ב) ליישב את הקושי שהקשו הפרשנים על דברי התוספות שכתבו שלרבי יהודה בן בתירא לא הייתה קרקע, והרי כתבו התוספות (בבא בתרא מד ע"ב ד"ה דלא): "דאין לך אדם שאין לו ד' אמות לקברו".

הרב הורוויץ הבחין בין קרקע לקבורה לקרקע לגבי חיוב ראייה:

היינו דווקא ביש לו קרקע הראויה לחרוש ולזרוע ואשר תוציא את יבול הארץ שהיא מזונותיו של אדם... ורק מי שיש לו קרקע כזו דהיינו שדות וכרמים הוא מחויב בראייה ובפסח... אבל מי שיש לו ד' אמות לקברו שאינו ראוי לחרישה ולזריעה, דהא קבר אחרי שנקבר בו המת אסור בהנאה... זאת לא חשיב קרקע לחיבו בראייה או בפסח.

כלומר, אמנם לכל אדם מישראל יש לו קרקע לקבורה אך שונה היא בהגדרתה לגבי חיוב ראייה ופסח, שם הגדרת הקרקע שונה.

### 3. חיוב בני חוץ-לארץ בקורבן פסח

#### • דעת התוספות

כאמור, מדברי התוספות (פסחים ג ע"ב ד"ה מאליה) עולה בפשטות שמי שאינו גר בארץ ישראל פטור מקורבן פסח, כלשונם: 'נציבין חוץ לארץ היא', וזו הסיבה בגינה רבי יהודה בן בתירא לא עלה לירושלים.

קשה מאוד להבין את דבריהם שמי שגר בחוץ-לארץ פטור מעשיית קורבן פסח, הלא חיוב פסח הוא חובת הגוף הנוהגת בין בארץ ובין בחוץ-לארץ, כפי שתמה על דבריהם בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סימן קכז ד"ה והיינו):

שאי-אפשר לומר כלל שאין חובת הפסח אלא ליושבי ארץ ישראל, שהרי חובת הגוף היא ואינו דבר התלוי בארץ, ונוהג בארץ ובחוץ לארץ.

וכן תמה משנה למלך (הלי' ק"פ פ"א ה"א) על דברי התוספות:

ולא ידעתי מה הועיל היותו חוץ-לארץ, דאי לפוטרו מפסח ראשון כל שהיה רחוק ט"ו מיל פטור, ואי ס"ל דמי שדר בחוץ-לארץ פטור לגמרי אף מפסח שני, זה לא ידעתי היכא איתיה, ואף במצוות ראייה לא ראיתי שיפטרו למי שדר בחוץ-לארץ. והוא מסיים: "סוף דבר שדברי התוספות מתחילתם עד סופם צריכים אצלי תלמוד".

**הרב אלכסנדר אראן**, אב"ד פעגערסהיים,<sup>242</sup> הסביר את הסיבה לכך שאדם הנמצא בחוץ-לארץ פטור מעשיית קורבן פסח, לאור דברי **הבבלי הוריות** (ג ע"א), שבני חוץ-לארץ לא נקראו 'קהל':

ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל, שנאמר: ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלהינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום. מכדי כתיב וכל ישראל עמו, קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים למה לי? שמע מינה: הני הוא דאיקרי קהל, אבל הנך לא איקרי קהל.<sup>243</sup>

לפיכך, נמצא בחוץ-לארץ אינו בכלל חיוב בקורבן פסח בו נאמר "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל".<sup>244</sup>

**המהר"ם שיק** (מצווה ה אות ב) דחה את דבריו, שכן ביחס לקורבן פסח נאמר 'עדת ישראל': "הוא פירוש על קהל, ופשיטא דעדת ישראל מקרי גם בחוץ לארץ", ועוד הוסיף: ונראה לי דממקומו הוא מוכרע, דהרי מקרא זה נאמר ליוצאי מצריים בעודם במצריים, ואיך אמר להם ושחטו קהל. ועל כורחך שגם בחוץ-לארץ אקרי קהל.

~ ביאור שונה לדברי התוספות, כתב **מרכבת המשנה** (הלי' ק"פ פ"א ה"א) שסיבת הפטור למי שגר בחוץ-לארץ אינה סיבה עצמית, אלא היא סימן לכך שאין לו לאותו אדם קרקע בארץ ישראל שהיא-היא הסיבה לפטורו מקורבן פסח:

מה שתירצו התוספות אי נמי נציבין חוץ לארץ, נמי כוונתם דא"כ לא היה לו קרקע ופטור לעלות, וזה ברור.<sup>245</sup>

לדבריו, התירוץ הראשון של תוספות 'שלא היה לו קרקע' הוא עיקר סיבת הפטור של רבי יהודה בן בתירא, כאשר הסימן לכך היא הימצאותו בחוץ-לארץ.

<sup>242</sup> בתוך: **שומר ציון הנאמן** (ח"ב עמ' קז).

<sup>243</sup> ראו גם: **זוהר** (ח"ג, פרשת אמור צג ע"ב): "ודאי בארץ הם גוי אחד, עמה אקרונ אחד, ולא אינון בלחודייה. דהא ומי כעמד ישראל גוי אחד סגי ליה, אבל לא אקרונ אחד אלא בארץ"; **הרב צבי יהודה קוק** (מתוך התורה הגואלת, ח"ד עמ' יט) דייק מכך שנאמר 'גוי אחד בארץ': "עיקר כלל ישראל דוקא בארץ ישראל. ישראל שבחז"ל הם יהודים יחידים, פרטיים, ולא כלל, ציבור. קדושתם המיוחדת של ישראל שהיא קדושת הכלל, היא דווקא בארץ, עוזם של ישראל, אמיתתם של ישראל דוקא כשהם בארץ. היסוד הזה נוגע להרבה דברים... פר העלם דבר של ציבור תלוי דווקא ביושבי ארץ ישראל. כפרה על כלל ישראל איננה שייכת ליהודים שבחז"ל. בחז"ל יש פזורים, חתיכות, אבל לא ציבור של קהל ישראל".

<sup>244</sup> ראו גם: **תורת הלוי** (מצווה ה עמ' קכד ד"ה וראיתי; שם עמ' קל) שהביא דבריו, והביא ראיות לכאן ולכאן. לראיות נוספות, ראו: **שערי היכל** (פסחים ח"א מערכה א עמ' ב).

<sup>245</sup> כ"כ: **בחידושי רבי אלעזר משה הורוויץ** (פסחים ג ע"ב): "נציבין חוץ לארץ היא - רצונו לומר, ולא היה לו קרקע בארץ ישראל"; **שו"ת שאילת יעבץ** (ח"א סימן קכז).

בביאור הקשר בין חו"ל לי"אין לו קרקע', כתב שו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סי' כא) :  
בחוף לארץ דמשועבדת למלך בשביל מס, הוה כמי שאין לו קרקע... דלכך פטור  
מתרומה ומעשרות בחוף לארץ, וא"כ פטור מראייה. אבל בארץ ישראל, דאין  
קניין לנכרי, שוב חייבין בראייה.

ברם, בכך שוב נערכת השוואה בין פטור מראייה לפטור מקורבן פסח.<sup>246</sup>  
אולם, מדברי הראשונים שעסקו בנושא זה נראה שתירוץ זה על היותו של רבי יהודה בן  
בתירא בחוף-לארץ מהווה סיבת פטור עצמית, שכן הם הביאו תירוץ זה בפני עצמו ואת  
התירוץ שאין לו קרקע בפני עצמו, כדברי תוספות רבינו פרץ (פסחים ג ע"ב) :  
אי נמי, לא היה לו קרקע וכיון דלא היה לו קרקע היה פטור מלעלות. אי נמי,  
היה דר בחוצה לארץ והדר בחוצה לארץ אינו חייב לעלות לרגל.<sup>247</sup>

### • דעת הרמב"ם

הרמב"ם לא הזכיר פטור זה של מי שנמצא בחוף-לארץ, כפי שהעיר תורת הלוי (מצווה  
ה עמ' קכט ד"ה ונוהגת) : "והרמב"ם לא הביא זה, משמע דדעתו דכולם חייבים".  
האדר"ת (זהב שבא, פסחים ג ע"ב ד"ה ועט"ר) הביא את דברי אביו להוכיח בעת  
הרמב"ם שאין הימצאותו של האדם בחוף-לארץ מהווה סיבת פטור, מדברי הבבלי  
סנהדרין (יא ע"א) :

אין מעברין את השנה אלא אם כן היתה צריכה... ומפני גליות ישראל שנעקרו  
ממקומן ועדיין לא הגיעו.  
ובטעם הדבר כתב רש"י (שם ד"ה ומפני) :

ומפני גליות ישראל - בני הגולה הרחוקים, ונשמע לבית דין שנעקרו ממקומן,  
לעלות לרגל לעשות פסחיהם ועדיין לא הגיעו, שאם לא יעברו לא ירגילו לבוא  
בפסח.

והרמב"ם (הל' קה"ח פ"ד ה"ה) הביא דין זה להלכה :

ומפני גליות ישראל שנעקרו ממקומן ועדיין לא הגיעו לירושלם, מעברין את  
השנה כדי שיהיה להם פנאי להגיע.

מבואר א"כ, גם הנמצא בחוף-לארץ מחויב בעשיית קורבן פסח, שלא כדברי התוספות.<sup>248</sup>

<sup>246</sup> ראו את דברי החידו"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' פד) שתמה על דברי מרכבת המשנה : "ומה שכתב  
דמה שתירצו דנציבין חו"ל, כוונתם דאין לו קרקע וכו', לא משמע הכי מדברי התוספות. גם בפסקי  
התוספות כתוב, וז"ל : אין לו קרקע או זקן או בחו"ל פטור מראייה, עכ"ל. הרי דנקטי תירוץ אין לו קרקע  
וחו"ל. ומדברי פסקי תוספות משמע דכי אשכחן פיטורא בראייה ממילא דפטור מפסח, ומשו"ה לא הזכר  
בפסקי התוספות פסח". ביחס להבנתו בדברי פסקי תוספות, ראו הערה 226.

<sup>247</sup> ראו גם : מהר"ם חלאווה (פסחים ג ע"ב ד"ה שלחו) ; חידושי הר"ן (שם ד"ה שם שלם), שלא הביא כלל  
את התירוץ שלא היה לו קרקע, וכן הביא את היותו בחוף-לארץ כסיבת פטור.

<sup>248</sup> בית אל (הל' קה"ח פ"ד ה"ה) : "על גליות ישראל שנעקרו ממקומם - עיין פירוש רש"י סנהדרין דף י"א,  
ומזה מבואר דבני חו"ל חייבין לעשות פסח. ומזה תימה על מ"ש התוספות בפסחים גבי רבי יהודה בן

## 4. דרך רחוקה

נאמר בתורה :

אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לְנֶפֶשׁ אוֹ בְדָרְךָ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדִרְתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לְה'.  
בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעֲרֵבִים יַעֲשֹׂה אֹתוֹ... וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר  
וּבְדָרְךָ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מְעַמִּיָּה כִּי קוֹרְבָן ה' לֹא  
הַקָּרִיב בְּמַעֲדוֹ חֲטָאוֹ וְיֵשָׂא הָאִישׁ הַהוּא.<sup>249</sup>

מבואר א"כ שאדם שהיה בדרך רחוקה מירושלים ולפיכך לא עשה פסח, עליו לעשות פסח שני.

לאור זאת נראה בפשטות, שרק הקרובים לירושלים הנמצאים ב'דרך קרובה' לה מחוייבים לעשות פסח. וכאן עולה לה השאלה, האם מוטלת חובה על האדם הנמצא בדרך רחוקה להתקרב מבעוד מועד לירושלים כדי להימצא בסמיכות לה לצורך חיובו בקורבן פסח? בעניין זה מצאנו מחלוקת בין הצ"ח למנחת חינוך, כפי שיתבאר.<sup>250</sup> כמו-כן עלינו לדון, לשיטה הסוברת שיש חובה להתקרב לירושלים מבעוד מועד, ממתי חל החיוב להתקרב?

### 4.1 החובה להתקרב

כאמור, ראינו מחלוקת בפרשנות דברי התוספות שכתבו: 'ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל' - האם כוונתם לענות על השאלה מדוע רבי יהודה בן בתירא לא עלה לרגל לקיים דין ראייה, או שמא השאלה נסובה גם אודות חיובו בקורבן פסח. הצ"ח (פסחים ג ע"ב ד"ה תוס' ד"ה מאליה) ביאר את דברי התוספות שהם התמודדו בתחילת דבריהם רק עם השאלה מדוע רבי יהודה בן בתירא לא עלה לרגל לקיים דין ראייה, אך לא עסקו בשאלה מדוע לא עלה רבי יהודה בן בתירא לירושלים להקרבת קורבן פסח, שכן מקומו היה בנציבין שהוא מרוחק מירושלים ובגדר 'דרך רחוקה' ולא היה מוטל עליו להתקרב מבעוד מועד:

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

בתירא דלא עלה לרגל משום דנציבין חו"ל ופטור מפסח כמו מראה, וצע"ג; גליוני הש"ס (פסחים ג ע"ב ד"ה שם תוד"ה מאליה).

<sup>249</sup> במדבר (ט, י-יג).

<sup>250</sup> בעניין זה, ראו: הרב יוסף ענגיל (בן פורת, ח"ב סי' ח אות ב; לקח טוב, סי' ו); שו"ת דבר יהושע (ח"א סי' ב).



איש ממקומו לירושלים להגיע שם ברגל. ועל זה תירצו, שלא היה לו קרקע ומי שאין לו קרקע אין צריך לעלות לרגל... וכיון שלא עלה ממילא פטור מפסח כמו מראה.

לדבריו, החיוב בהקרבת קורבן פסח הוא רק למי שנמצא סביבות ירושלים.<sup>251</sup> שיטה זו קשה שכן ממנה עולה שרוב יושבי ארץ ישראל פטורים מעשיית פסח ראשון, שכן הם נמצאים 'בדרך רחוקה' ואין עליהם חיוב להתקרב מבעוד מועד לירושלים, כפי שהקשה **מנחת חינוך** (אות יג ד"ה והצ"ח):

ולדבריו כל ישראל אפילו בארץ ישראל כל שהם רחוקים ט"ו מיל מירושלים שזה דרך רחוקה... א"כ כל ישראל פטורים לעשות פסח ראשון. ופסח שני לא יהיו מקריבים כי רוב הציבור אין עושים פסח שני, אם כן פטורים ממצוות הפסח... אבל זה קשה לשמוע שלא יהיו מצווים הרחוקים שיבואו לעשות מצוות עשה.<sup>252</sup>

על עיקר דבריו של הצ"ח, שלא חל חיוב על האדם להתקרב מבעוד מועד לירושלים, חלק **המנחת חינוך** (אות יג ד"ה והצ"ח):

ודבריו אינם מובנים לי כלל, דוודאי מצוות עשה על כל ישראל לעשות הפסח ככל מצוות עשה שבעולם, ומחויב לילך מקצה הארץ להתקרב עצמו כדי לקיים מצוות עשה. אך אם עבר והוא בדרך רחוקה, יש דינים שציוותה התורה, אבל בודאי מחויב להתקרב ולקיים מצוות עשה... אטו לולב ושופר כי לא יהיה מחויב לקנות קודם החג ובחג אינו בנמצא, וכי אינו מבטל בזה המצוות עשה, אתמהא.

כן תמה בשו"ת **שאלת יעבץ** (חלק א סימן קכז):

תמה על עצמך תימה גדולה, איך אפשר לומר כן ומי שמע כזאת שלא נצטוו בפסח אלא דווקא ישראל הדרים בארץ, והכתוב צווח לכל עדת ישראל, והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח שהוא בכרת. וכן הרמב"ם ומוני המצוות אמרו בסתם המבטל מצווה זו בלא אונס של טומאה או דרך רחוקה חייב. ואין ריחוק הדרך פטורו, שצריך הוא לעשות כל מה שאפשר לו כדי להגיע לירושלם ויובן אפילו הוא ברחוק ממנה מאד מאד. אלא שאם נאנס

<sup>251</sup> כ"כ: **מרומי שדה** (פסחים ג ע"ב ד"ה תוס'): "דלא חל חיוב פסח אלא על מי שהוא בירושלים, ויכול לעשות הפסח אחר חצות. ואפילו פסח שני לא נתחייב אלא מי שהוא בדרך רחוקה, היינו שהולך לירושלים לראות פנים, ויגיע לאחר שחיתת הפסח. אבל מי שלא יגיע כלל לירושלים בפסח, אינו בר חיוב כלל"; **מרומי שדה** (הוריות ג ע"א ד"ה דם ובהוראה): "שלא נתחייב אלא מי שהוא בירושלים, ולא שהוא ברחוק מקום".

<sup>252</sup> **במנחת סולת** (מצווה ה ד"ה והנה קושייתו, הוצאת מכון ירושלים עמ' קה) העיר על דבריו: "יודע דמה שכתב המנחת חינוך כאן לענין דרך רחוקה דאם רוב ישראל הוי כן לא יעשו פסח שני דאין רוב ציבור עושין פסח שני, סותר משנתו במצווה שפ אות יג", שם כתב ש"רוב ציבור" הם מי שנמצאים בירושלים בעת עשיית פסח ראשון ולא עשו.

מחמת ריחוק הדרך אחר השתדלותו ועשותו המוטל עליו בכל היכולת, אז פטור הכתוב מחמת אונסו וזה פשוט. וברור שלא הטיל בו הכתוב תנאי זה אלא מאונס. ומאמרו יתברך ובדרך לא היה כולל הקרוב והרחוק שלא שם לדרך פעמיו וישב בביתו ונתעצל, הרי זה ביטל מצוות עשה דפסח וחייב.

יסוד המחלוקת בין הצ"ח למנחת חינוך והשאלת יעבץ נעוץ בגדר פטור 'דרך רחוקה' מחיוב עשיית קורבן פסח - האם האדם הנמצא ב'דרך רחוקה' הוא מחוייב בקורבן פסח אלא שהוא אנוס לעת עתה, או שמא הוא אינו מחוייב כלל ועיקר.

כלומר ניתן להבין שסיבת הפטור מדין אונס, כדברי רש"י (פסחים צב ע"ב ד"ה מל): "אדרך רחוקה קאי, דאנוס הוי דלא מצי עביד", וא"כ מוטלת חובה על האדם להשתדל לא להיות אנוס ולהשתדל להתקרב לירושלים מבעוד מועד. ברם, ניתן להבין שאדם המצוי ב'דרך רחוקה' אינו מחוייב כלל בקורבן פסח, וממילא אין לו חובה כלל ועיקר להביא את עצמו לידי חיוב, כשיטת הצ"ח.

#### 4.2 ראיות ודחיות

המנחת חינוך התמודד עם שתי סוגיות מרכזיות מהן משמע כדעת הצ"ח, שאין חובה על האדם להכין עצמו מבעוד מועד לקיום המצווה

#### ערל וטמא

**בבבלי פסחים** (סט ע"א): "ערל שלא מל - ענוש כרת, דברי רבי אליעזר".

**רש"י** (שם ד"ה ענוש) מסביר את ההבדל בין ערל שלא הכין עצמו מבעוד מועד שענוש כרת, לבין מי שהיה בדרך רחוקה שפטור ואינו חייב כרת:

בשביל שהיה ראוי לתקן משש שעות מזמן דשחיטת הפסח ולמעלה ולא ניתקן. ולא דמי לטמא ושהיה בדרך רחוקה שאין יכולין לתקן באותן שש שעות, ומיקמי הכי לא רמיא חיובא עליהו, אלמא, אף על גב דלא חזיא רמיא מצווה עליה היכא דאפשר למיתקן.

מלשונו: 'ומיקמי הכי לא רמיא חיובא עלייהו', מוכח כדברי הצ"ח, שאין חובה על האדם להתקרב לירושלים מבעוד מועד אם הוא מצוי בדרך רחוקה. כמו"כ אין הטמא מחוייב להיטהר לפני הרגל כדי להתחייב בקורבן פסח. מבואר שאדם טמא או שהיה בדרך רחוקה אינו חייב כלל בקורבן פסח, היינו מופקע מהחיוב.

הגדרה זו, שערל ומי שהיה בדרך רחוקה הן סיבות פטור עצמי מהחיוב, מבוארת גם בדעת הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ה ה"ב) שערך אבחנה בין מי שנאנס ולא עשה פסח ראשון וכן נאנס ולא עשה פסח שני, שאינו חייב כרת, לבין טמא או שהיה בדרך רחוקה בפסח ראשון שאינו חייב כרת אם לא עשה פסח שני גם כשלא עשה כן במזיד:

מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון - אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת, ואם שגג או נאנס אף בשני פטור... אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, אע"פ שהזיד בשני אינו חייב כרת, שכבר נפטור בפסח ראשון מן הכרת.

על דבריו השיג הרמב"ד: "עכשיו סותר את דבריו, ומאי שנא טמא ודרך רחוקה והזיד בשני משוגג או נאנס בראשון והזיד בשני".

בביאור דעת הרמב"ם כתב בשערי יוסף (שער א פרק יב) שיש להבחין בין פטור הנובע משם אונס, שהוא אמנם מחוייב אך מחוסר יכולת עשייה-קיום, לבין פטור משום שאינו מחוייב כלל.

לדבריו, סיבת פטור טמא ומי שהיה בדרך רחוקה אינה מדין אונס אלא מדין פטור עצמי: ומבואר דמחלק בין אונס לטמא והיה בדרך, דכל אונס אינו פטור מן המצווה אלא שמחוייב הוא ואונס בקיומו. אבל טמא והיה בדרך פטור הוא מן הראשון, ומשו"ה אם לא עשה בראשון מחמת אונס אם הזיד בשני חייב כרת. אבל אם היה פטור בראשון כגר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני אינו חייב כרת אם הזיד בשני, וכמו כן מי שהיה טמא או בדרך רחוקה חשבינן כאילו לא נתחייב בראשון... ובזה סרה השגת הרמב"ד שכתב ומאי שנא טמא ודרך רחוקה והזיד בשני משוגג או נאנס בראשון והזיד בשני, ולפימש"כ הוא חילוק מבואר.

כיסוד זה בגדר סיבת הפטור של טמא ומי שהיה בדרך רחוקה, כ"כ הגר"ח סולובייצ'יק (חידושי רבי חיים הלוי, הלי' ק"פ פ"ו ה"א ד"ה והנה):

טמא שמופקע הוא מעצם דין פסח, ושם טומאה היא שמפקיעתו מדין פסח, בזה הוא דס"ל להרמב"ם דאף אם הזיד בשני אינו חייב כרת מפני שכבר נפטור בפסח ראשון מגזירת הכתוב דטמא ודרך רחוקה האמור בתורה לגבי פסח.

נמצאנו למדים, שסיבת פטור טמא ומי שהיה בדרך רחוקה אינה מדין אונס אלא מדין הפקעת החיוב, ולפיכך לא מוטל עליהם כלל להכשיר עצמם או להתקרב לירושלים מבעוד מועד.<sup>253</sup>

<sup>253</sup> ראו: הרב צבי פסח פראנק (מקראי קודש, פסח ח"א סי' ו) שהבחין בין טמא לבין מי שהיה בדרך רחוקה. הוא הקשה על סיבת הפטור שמי שאין לו קרקע פטור מקורבן פסח, מדוע לא נחייב אותו לקנות קרקע כדי להתחייב? על כך ענה: "דזה שהוא פטור משום שאין לו קרקע, אין לדמותו לטמא. דטמא אינו בדרך פטור דגברא בר חיובא הוא, ואי משום שהוא טמא הרי בידו לטבול, ולכן חייב כרת כדן מזיד בפסח. משא"כ במי שאין לו קרקע דאמרין שהוא פטור, היינו דאינו מחוייב לקנות קרקע להביא את עצמו ליד חיוב, דאל"כ איזה פטור הוא אם מחוייב לזכות בקרקע להביא פסח". וכתב בהערות הררי קודש (שם הערה 1): "כוונת רבינו להבחין בעניין זה בין טמא לבין דרך רחוקה או אין לו קרקע, שהגדר של טמא שאינו עושה פסח הוא מטעם אונס שאינו יכול לעשות בטומאה, אבל נקרא בר חיובא. אבל אין לו קרקע ודרך רחוקה הוא בגדר של פטור ואינו בר חיובא". ביחס לשאלה, האם מי שאין לו קרקע מחוייב לקנות קרקע כדי להתחייב, ראו: חזון איש (או"ח סוף סי' קכט ד"ה שם היאך): "ולפ"ז מי שאין לו קרקע נמי חייב ליקח קרקע כדי לקיים מצוות ראייה, וצריך עיון".

אולם, **המנחת חינוך** (ד"ה והצליח) ביאר בכוונת רש"י, שלא מדובר על פטור מהמצווה אלא על פטור מעונש כרת בלבד, שאם לא התקרב קודם שש שעות במזיד אינו מתחייב כרת, אבל מ"מ עבר על מצוות עשה של עשיית פסח, שכן שהיה לו להתקרב.<sup>254</sup> זאת בשונה מערל שלא מל עצמו קודם הגעת זמן החיוב, שחייב כרת.

טעם האבחנה בין ערל להתקרבות מדרך רחוקה הוא, כפי ששמע מלשון רש"י: 'בשביל שהיה ראוי לתקן משש שעות מזמן דשחיתת הפסח ולמעלה ולא ניתקן'. כלומר, ערל יכול למול עצמו מיידית בו ביום, ואם לא עשה כן הרי הוא חייב כרת. לעומתו, מי שהיה בדרך רחוקה אינו יכול 'להכשיר עצמו' באופן מייד, ולכן יתכן שמשום כך אינו חייב כרת אך מ"מ ביטל מצוות עשה.

לדבריו, סיבת הפטור של טמא ומי שהיה בדרך רחוקה היא משום אונס, היינו שמחוייב בדבר ורק מנוע לעת-עתה מקיומה של המצווה, א"כ מוטל עליו החיוב מבעוד מועד להכשיר עצמו או להתקרב לירושלים.

לאור זאת ניתן לומר שגם על טמא מוטל החיוב להיטהר קודם החג ולהכשיר עצמו לקורבן פסח, וכדברי **חזון איש** (או"ח סוף סי' קכט ד"ה שם היאך) שיש חובה על האדם לטהר עצמו קודם שהגיע הרגל, ואם אינו עושה כן הרי הוא מבטל מצוות עשה:

י"ל דחייב לטהר עצמו כדי לקיים מצוות ראייה, כיון דמהתורה חייב והו"ל כמי שאינו עושה סוכה ואינו לוקח שופר, דכשהגיע הרגל עובר במצוות עשה דסוכה, אע"ג דהשתא אנוס הוא שאין לו סוכה ושופר. ועוד נראה, דמי שלא טיהר עצמו ברגל עובר במצוות עשה דשמחה שמחוייב בה ואינו יכול לקיימה מחמת אונס.<sup>255</sup>

### יהודה בן דורתאי

**בבבלי פסחים** (ע"ב) מתואר המעשה הבא:

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?

וביאר **רש"י** (שם ד"ה וישב): "וישב לו בדרום - רחוק מירושלים, שלא לעלות לרגל ויתחייב בפסח ובחגיגה". לכאורה נראה מכאן ראייה לשיטת הצ"ח, שאין אדם מחוייב להתקרב בהיותו בדרך רחוקה, ולכן יהודה בן דורתאי ובנו הלכו למקום שהוא בגדר ובמרחק 'דרך רחוקה' כדי להיפטר מעשיית פסח.<sup>256</sup>

<sup>254</sup> אולם, על דברי המנחת חינוך השיג בשו"ת **דבר יהושע** (ח"א סי' ג אות א) שמשלשון רש"י ילא רמיה חיובא עלייהו, משמע שאין כלל חיוב, כדברי הצ"ח.

<sup>255</sup> לאור זאת הוסיף וכתב **חזון איש** (או"ח סוף סי' קכט ד"ה שם היאך): "ולפ"ז מי שאין לו קרקע נמי חייב ליקח קרקע כדי לקיים מצוות ראייה, וצריך עיון", ראו הערה 253.

<sup>256</sup> בהמשך שם, **פסחים** (ע"ב): "אמר רב אשי: ואנן טעמא דפרושים ניקו ונפרושי?", ולכן יש שביארו שלא ניתן ללמוד מאומה ממעשיו של יהודה בן דורתאי, ראו: **שו"ת חיים שאל** (ח"א סימן פד): "וכתב

**החזון איש** (או"ח מועד סי' קכד לדף ע"ב) כתב שאכן הם ביטלו מצוות עשה, כשיטת המנחת חינוך שיש חובה להתקרב מבעוד מועד, אך מ"מ עשו כן: "למגדר מילתא עביד הכי להעמיד הדין על תילו".

אבל **המנחת חינוך** (ד"ה והצל"ח) ביאר אחרת וכתב לדחות את הראייה מהמקרה הנ"ל, וטען "על כורחך צריך לומר שדרום היה בחוץ לארץ", וזו הסיבה שהיו פטורים, כדברי התוספות (פסחים ג ע"ב ד"ה מאליה): "נציבין חוץ לארץ היא".  
אך העיר על כך **המנחת חינוך** (ד"ה והנה כדברי):

עכ"פ נראה מדברי הש"ס דילן כדברי התוספות, דהדר בחוץ-לארץ פטור מפסח ומראייה. וצ"ע מאוד, ומנא לן הא... והנה אף דלא נודע לנו דברי התוספות וגם נראה כן מהגמרא שכתבנו ומרש"י, אף דאין אנחנו יודעין, לא נוכל לדחות דבריהם, בוודאי מצאו כן מפורש באיזה מקום.

### בין שופר וארבעת המינים לעלייה לרגל

והנה, **המנחת חינוך** (ד"ה והצל"ח) תמה על שיטת הצל"ח, ובתוך דבריו כתב:

אטו לולב ושופר כי לא יהיה מחוייב לקנות קודם החג ובחג אינו בנמצא, וכי אינו מבטל בזה המצוות עשה, אתמהא.

אמנם **הב"ח** (או"ח סימן תקפו ד"ה ומכל מקום) כתב להוכיח מסוגיית ערל וטמא (הובאה לעיל), שאין חיוב על טמא או הנמצא בדרך רחוקה להכשיר עצמו או להתקרב לירושלים לפני הגעת זמן החיוב, שכן אין חובה לפני ראש-השנה לקנות שופר כשר: ונראה שכל זה אינו אלא בראש השנה עצמו כשהגיע הזמן לתקוע ונושאים ונותנים איזה שופר כשר טפי לתקוע בו, אבל קודם ראש השנה דעדיין לא חל עליו חיוב תקיעה יכול לקנות שופר של עזים, אע"פ שיש לפניו ג"כ של איל, אלא שצריך לקנותו בדמים יקרים ויודע שלא יהא בעירו שופר של איל בראש השנה, אפילו הכי אין חייב לקנות של איל בדמים יקרים אלא יש לו דין הידור מצווה עד שליש ולא יותר.

אך אם נשוב לתמיהת המנחת חינוך, נמצא בה היגיון - שכן לא יתכן שהתורה ציוותה על האדם ליטול ארבע מינים בסוכות, וכן לתקוע בשופר בראש-השנה, והוא יחכה עד ליום החג בבוקר, אז חלה עליו המצווה ליטול ולתקוע ולא יוכל להכין אז את חפצי המצווה מפאת קדושת היום. אלא ברור הוא, טוען המנחת חינוך שמוטלת חובה ברורה על האדם להתכונן קודם זמן חלות המצווה כדי להעמיד לעצמו את חפצי המצווה, וכן חובה עליו להתקרב לירושלים מהדרך הרחוקה בה נמצא.

---

בספר סדר הדורות, ונראה שהיה צדוקי... ואני אומר דהרב סדר הדורות עמו הסליחה, דאע"ג דלא טוב עשה להיבדל מהחכמים לא בשביל זה ניתנה רשות לומר ח"ו דצדוקי היה ושרי ליה מריה".

אולם, מצאנו אבחנה בין דין שופר וארבעת המינים לדין דרך רחוקה, בדברי הרב יהושע מנחם אהרנברג (שו"ת דבר יהושע, ח"א סי' ג אות א) :

דיש חילוק גדול, דהנה אם התורה ציוותה לתקוע בשופר בראש-השנה וליטול לולב בחג, בוודאי לא הייתה המצווה על דעת זה שסוחרים יביאו לפניו לקנות או לקבל במתנה את השופר... ואם כן, אי אפשר לומר שלא חייבה התורה לעשות הכנה זו אלא במטי זמן חיובא, שהרי אז הוא יו"ט ואסור לעשות אפילו לצורך מצווה... ועל כן זמן הכנתו הוא קודם יו"ט...

מה שאין כן בהכנה כזו דאיירי ביה הצל"ח... דאפשר למצווה זו להתקיים בלי הליכה בדרך כלל למי שדר בירושלים או בסמוך לה באופן שאף אם יעקור ממקומו אחרי דמטי זמן חיובא יוכל להגיע לעזרה בעוד זמן, מהיכי תיתי לומר שגם אם דר בריחוק מקום כ"כ שצריך לעקור מביתו קודם זמן חיובא דמחוייב ללכת, דשמא לא חייביה התורה ללכת לעזרה אלא כד מטי זמן חיובא ולא קודם לזה. ומי שדר במקום רחוק ביותר אינו מחוייב. ומכיון שלא מצינו בתורה חיוב, אין בידינו לחייב מסברא.

#### 4.3 זמן החיוב להתקרב

לפי שיטת המנחת חינוך, שיש חיוב על הנמצא בדרך רחוקה להתקרב מבעוד מועד לירושלים, יש לדון מאימתי חל חיוב זה, שכן לא נוכל לומר שאדם הנמצא בדרך רחוקה מאוד מוטל עליו חיוב ללכת כמה חודשים לפני כן, כפי שתמה בשו"ת שאילת יעבץ (חלק א סימן קכז) :

ומ"מ צריך לומר דיש גבול לדבר, שבוודאי אי-אפשר לומר ג"כ שהרחוקים מאד יתחייבו לעלות לרגל מתחילת השנה לעשות הפסח, דהא ופנית והלכת לאהליך כתיב בגי' רגלים.

ולכן הוא כתב שזמן תחילת החיוב הוא שלושים יום לפני הפסח :

ונלע"ד שכך הוא העניין, ששלושים יום לפני הפסח חל חובת עשייתו על הרחוקים שיעתיקו מבתיהם מיד כשנכנסו לי' יום מזמן שחל חובת ביעור חמץ, שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני, וכל עיקרו לא הזהיר רק על עשיית הפסח.<sup>257</sup>

לאור זאת ביאר את המעשה ביהודה בן דורתאי ובנו שהלכו לדרום, היינו לדרומה של ארץ ישראל אך היה זה מקום רחוק מירושלים יותר משלושים יום :  
והיינו דבן דורתאי שפירש וישב לו בדרום כדי להיפטר מפסח וחגיגה, שנתיישב ברחוק מאד מירושלים בכדי שישהה במהלכו יותר משלושים יום.

<sup>257</sup> בדבריו הביא עוד ראיות על כך ששיעור הזמן הוא שלושים יום.

## טז. שלא לשמה (אות יז)

### 1. פסח וקודשים

בדברי **המשנה זבחים** (פ"א מ"א) מבואר שהמכנה המשותף בין קורבן פסח לחטאת הוא שאם הם נשחטו שלא לשם הקורבן הם פסולים:

כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן הפסח והחטאת.

דין זה ביחס לקורבן פסח, מופיע גם **במשנה פסחים** (פ"ה מ"ב): "הפסח ששחטו שלא לשמו... פסולי".

המקור לדין מופיע **בבבלי זבחים** (ז ע"ב):

דכתיב ואמרתם זבח פסח הוא... אשכחן למצווה, לעכב מנלן? אמר קרא וזבחת פסח לה' אלהיך.<sup>258</sup>

הלכה זו הובאה **ברמב"ם** (הל' פסולי המוקדשין פט"ו הי"א):

הפסח ששחטו במחשבת שינוי השם, בין ששינה שמו לשם זבח אחר בין ששינהו לשם חולין, פסול שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה'.

והוסיף **הרמב"ם** (שם ה"ג) לבאר את הייחודיות שיש בפסח ושאר קודשים:

ומפני מה נשתנה דין החטאת והפסח מכל הזבחים... מפני שעיין עליהם הכתוב, הרי הוא אומר בחטאת ושחט אותה לחטאת, שתהיה שחיטה לשם חטאת, וכן שאר עבודותיה לשמה, ונאמר על חטאתו שתעשה לשם אותו החטא, ונאמר וכפר עליו שתהיה לשם בעליה. ונאמר בפסח ועשית פסח לה' אלהיך, שתהיה כל עשייתו לשם פסח, ונאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' שתהיה זביחתו לשם פסח, הא אם שינה שמו או שם בעליו פסול.

<sup>258</sup> ראו: **רש"י** (פסחים נט ע"ב ד"ה פסול) שהלימוד לעיכוב הוא מהמילה 'הוא': "פסול - דכתיב זבח פסח הוא, שתהא זביחתו לשם פסח, וכתיב הוא למעוטי נשחט שלא לשמו". כ"כ: **קרבן העדה** (פסחים פ"ה ה"ב ד"ה גמ'): "והאי הוא מיותר".

## 2. השוחט לשם חולין - בין פסח לקודשים

ברם, לשיטת הרמב"ם<sup>259</sup> יש שוני מהותי בין קורבן פסח ליתר הקודשים במקרה והאדם המקריב שחט את הקורבן לשם חולין - ביחס לחטאת, כתב **רמב"ם** (שם ה"ד) שאם שחט לשם חולין כשר:

חטאת ששחטה לשם זבח אחר כגון ששחטה לשם עולה, או לשם אשם, או לשם שלמים, פסולה כמו שביארנו, אבל אם שחטה לשם חולין, הרי זו כשירה ולא עלתה לבעלים.<sup>260</sup>

אך שחיתת קורבן פסח לשם חולין פסול, כדבריו (שם הי"א):

הפסח ששחטו במחשבת שינוי השם, בין ששינה שמו לשם זבח אחר בין ששינהו לשם חולין פסול, שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה'.

### 2.1 מקור הדין

על מקורה של אבחנה זו שערך הרמב"ם, שאינה נמצאת בתלמוד הבבלי, העיר **ברכת הזבח** (זבחים ג ע"א ד"ה גמ')<sup>261</sup> שאינו יודע מקור לדין זה:

ודעת הרב ז"ל רחבה מדעתינו, ושמה מצא באיזה תוספתא ומכילתא ותורת כהנים כדבריו, ולפי ריהטא דש"ס דידן צריך עיון.<sup>262</sup>

אמנם, כתב **כסף משנה** (שם): "אפשר שהטעם מדכתיב ביה לה', משמע דלשם חולין פסולי", אך כאמור, ברכת הזבח ביקש למצוא לכך מקור.

והנה, **המאירי** (פסחים נט ע"ב ד"ה ומחשבה) מצא מקור לאבחנה זו בין קודשים לפסח: ויש חילוק בזה בין חטאת לפסח - שהחטאת אם שחטו לשם חולין מיהא כשר, שכך למדו רבותינו מחשבת קודשים מחללת קודשים, ואין מחשבת חולין מחללת קודשים. אבל פסח אפילו לשם חולין פסול. והביאנו בתלמוד המערב ממה שכתוב פסח הוא לה'.

<sup>259</sup> ראו: **הר המורה** (ה' פסולי המוקדשין פט"ו הי"א): "ועיין תוספות זבחים ב ע"א ד"ה לשם גבוה וכו', לא משמע כן רק דפסח וחטאת דין אחד להם. ובזבחים יג ע"א ובפסחים נט ע"ב, משמע נמי דלא כרבינו".  
<sup>260</sup> מקור דין זה **בזבחים** (ג ע"א-ע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב, חטאת ששחטה לשם עולה פסולה, שחטה לשם חולין כשירה... דאמר רבי אלעזר, מאי טעמא דרב, ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה', קודשים מחללין קודשים ואין חולין מחללין קודשים". במקור זה לא נערכה אבחנה בין פסח לקודשים, ראו את דברי **ברכת הזבח** (זבחים ג ע"א ד"ה גמ') שתמה על הרמב"ם ממקור זה: "ולפי ריהטא דש"ס דידן צריך עיון".

<sup>261</sup> ציין לדבריו **משנה למלך** (ה' פסולי המוקדשין פט"ו הי"א): "עיין ברכת הזבח שתמה על רבינו בדין זה דלשם חולין פסולי".

<sup>262</sup> ראו הערה 260. לביאורים נוספים, ראו: **הרב מאיר שמחה מדוינסק** (אור שמח, ה' פסולי המוקדשין פט"ו הי"א); **משך חכמה**, שמות יב כז ד"ה ואמרתם; **אבן האזל** (ה' פסולי המוקדשין פט"ו הי"א); **המועדים בהלכה** (עשין ולאווין בקורבן פסח) שסיכם את השיטות.



אמנם דברי הירושלמי הללו אותם הביא המאירי, המוסבים בצורה ישירה על האבחנה בין פסח לקודשים בעניין שחיטה לשם חולין, לא נמצאים בפנינו.<sup>263</sup> אך כתב בתורה **שלמה** (שמות יב הערה תעט): "וכעת שנתגלו לנו דברי הירושלמי שהביא המאירי, נראה ברור שמכאן מקור הרמב"ם".

## 2.2 מהות האבחנה

### • ואמרתם זבח פסח הוא

אולם, כן מצאנו בירושלמי (פסחים פ"ה ה"ב) שלפנינו את האמירה הבאה: מנין שהוא צריך לשוחטו לשמו. רבי בא בשם רב, ואמרתם זבח פסח הוא לומר אם שחטו לשם פסח הרי הוא פסח, ואם לאו אינו פסח. דברי הירושלמי הללו הובאו גם ברמב"ם (פיהמ"ש פסחים פ"ה מ"ב): "ואמרו בירושלמי, מנין שאין שוחטין את הפסח אלא לשמו, שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא". אמנם גם בירושלמי וגם בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה לא נערכה האבחנה המפורשת בין פסח לקודשים בעניין שחיטה לשם חולין, אך כתב המקדש דוד (קונטרס מענייני קודשים, סימן ד אות א), שדברי הירושלמי הם המקור של הרמב"ם בהלכה לאבחנה, שכן כוונת הירושלמי שיש צורך חיובי-אקטיבי לשחוט את הפסח לשם פסח ולא לשום דבר אחר, אף לא לשם חולין.<sup>264</sup>

ובעיקר מ"ש הרמב"ם ז"ל דפסח ששחטו לשם חולין פסול, נראה דטעמו הוא מהירושלמי פסחים (פ"ה ה"ב) דאמרינן שם מנין שהוא צריך לשוחטו לשמו רבי בא בשם רב ואמרתם זבח פסח הוא לומר שאם נשחט לשם פסח הוא פסח ואם לאו אינו פסח, עי"ש, ומשמע שהוא צריך לשוחטו לשם פסח בפועל ואם לאו אינו פסח, ואין זה כשאר שינוי קודש אלא כל שאינו שוחט לשם פסח אינו פסח, וא"כ לשם חולין הא ליכא שחיטה לשם פסח.

והנה הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה פסחים... הביא דברי הירושלמי בקיצור וכתב וז"ל: כי המחשבה פוסלת בקודשים בד' עבודות כו' ובפרט הפסח והחטאת כאשר נפרש בתחילת זבחים, ואמרו בירושלמי מנין שאין שוחטין את הפסח אלא לשמו שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא כו' עכ"ל. וכי מאחר שהביא ההיא דתחילת זבחים והתם מיייתין דרשא דואמרתם זבח פסח, למה ליה לאתויי ההיא דהירושלמי, ולזה כיוון הרמב"ם ז"ל דמהירושלמי נראה דצריך דווקא זביחה לשמו בפועל.

<sup>263</sup> ראו: **אבן האזל** (הלי' פסולי המוקדשין פט"ו הי"א): "וחיפשתי במקומות אחרים ולא מצאתי, ובוודאי היה להמאירי גירסא זו בירושלמי".  
<sup>264</sup> כ"כ הרב שלום מרדכי שבדרון (הסכמה לספר ליקוטי הלכות, ח"ב).

מדברים אלו מבואר שיש עיכוב דין ביחס לקורבן פסח, שצריך להישחט לשם הפסח ולא לשם מהויות שונות, אף לא לחולין, שכן נאמר 'ואמרתם זבח פסח הוא לה' היינו שיהיה הקורבן לשם פסח.

בביאור עומק העניין כתב **בבד קודש** (ח"א מה אות ד), שיש להבחין בין קודשים לבין קורבן פסח. בדבריו הוא מביא את דברי **הספרי** (דברים פרשת ראה פיסקא קכח):

ועשית פסח, שתהא עשייתו לשם פסח, שאם שחטו שלא לשמו פסול... יכול שאני מרבה צלייתו והדחת קרביו? תלמוד לומר לומר וזבחת.

כלומר, יש צורך בלימוד מיוחד שאין צורך שהצלייה והדחת קרביו של קורבן פסח יהיו צריכים כוונה ו'לשמה'. וקשה מה ההו"א לכך שפעולות אלו יצטרכו 'לשמה', הרי אין דיני מחשבה וכוונה בצליית קורבן פסח והדחתו, שכן כל עניינם של פעולות אלו הן להכשרת הקורבן-הבשר לאכילה?

על כך הוא עונה, שגדר דין 'לא לשמה' בקורבן פסח כולל בתוכו שני עניינים - דין כללי כמו בכל קורבנות הקודשים, שפסול מחשבה פוגם בהקרבת הקורבן מדיני עבודת הקורבנות, ודין נוסף וייחודי בקורבן פסח שחלות עשייתו צריכה להיות לשמה. לפיכך, הייתה הו"א שגם עשיית פעולות טכניות שאינן קשורות בהכרח לזביחת הקורבן יהיו דורשות 'לשמה'. לאור זאת מבואר, שעשיית פסח 'לשם חולין' מהווה פסול בקורבן פסח ולא ביתר הקודשים, כאבחנת הרמב"ם, שכן דין זה ייחודי הוא לקורבן פסח שיש צורך חיובי לעשותו לשם פסח, בעוד שביתר קורבנות הקודשים העיקר שלא תהיה מחשבת פסול.

#### • נשחט שלא לאוכליו

אולם, יש שביארו באופן אחר ולא השתמשו בדין 'זבח פסח הוא לה' כמקור, ולדבריהם יש אבחנה ברורה בין קורבן פסח שעיקרו עומד לאכילה וזו מהות השחיטה,<sup>265</sup> בשונה מחולין וקודשים. לפיכך, השוחט קורבן פסח לשם חולין, ישנו עיכוב משמעותי בקורבן שאינו עומד לייעודו, האכילה. זאת בשונה מקודשים שניתן לשוחטם לשם חולין, שכן המכנה המשותף בניהם שאין עיקרם לאכילה.<sup>266</sup>

<sup>265</sup> ראו מה שהתבאר לעיל סימן א.

<sup>266</sup> כ"כ: **קין אורה** (זבחים סוף ההקדמה): "הא דקשיא לי מאי שנא דפסח לשם חולין ג"כ פסול, והיה נראה דלשם חולין הוי כמו שלא לאוכליו, דבחולין לא שייך אוכלין ומנויין"; **ליקוטי הלכות** (ח"ב זבחים, ה ע"א מדפי הספר, זבח תודה ד"ה חטאת): "ואולי טעמו דהוא בכלל שחטו שלא לאוכליו. ומה שסיים שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא, אלעיל קאי, וצ"ע".

ואלו דברי המרחשת (ח"א סי' ז אות א) :

ולעני"ד הטעם הוא כיון שלשם חולין שוחט הוי זה כמו שחט שלא לאוכליו, דבחולין אין כאן מצוות אכילה כלל דלא שייך חיוב אכילה בחולין והוי כמו ששוחט פסח במחשבה שלא לאכול שפסול בפסח, שעיקרו אינו בא אלא לאכילה שמה"ט פסול שלא לאוכליו, ועוד כיון ששוחט קודשים בעזרה לשם חולין ה"ה כמו שחושב לשחוט חולין בעזרה שאסורין באכילה וא"כ ג"כ הוי שלא לאוכליו וע"כ פסול הפסח, משא"כ גבי חטאת דשוחט שלא לאוכליו כשר דאכילה לא מעכבא בשאר קודשים כמבואר בכמה דוכתי.<sup>267</sup>

## יז. בל תאחר (אות יח)

**המנחת חינוך** (אות יח) הביא מחלוקת בין הראשונים בשאלה האם אדם שלא הקריב קורבן פסח בזמנו חייב גם על 'בל תאחר', שעניינו הוא איסור לעכב את זמן הבאתו של הקורבן, כדברי התורה: "כִּי תִזְדַּר נֶדֶר לְהַ' אֲלֶהֶיךָ לֹא תֵאַחַר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרַשׁ וְדָרְשׁוּנוּ ה' אֲלֶהֶיךָ מֵעַמְדָּה וְהָיָה בְךָ חֲטָא".<sup>268</sup>

**בבבלי ראש השנה** (ד ע"א-ע"ב) נחלקו התנאים האם גם איסור 'בל תאחר' קיים כבר ברגל הראשון שלא הביא את קרבנו. לדעת חכמים, רק אדם שעכב את קורבנותיו במשך שלושה רגלים עובר על איסור 'בל תאחר'.

וכאן עולה לה השאלה ביחס לקורבן פסח, האם גם העדר הקרבנו גורר חיוב ב'בל תאחר', הרי מצד אחד הוא קורבן מחויב שעל האדם להקריבו בזמן מסוים, ואי-הקרבנו בזמנו מהווה איסור 'בל תאחר'. מאידך יש לטעון ששונה קורבן פסח מכל הקורבנות בכך שאם לא הקריב אותו בזמנו אין לו עוד מציאות של הקרבנו בזמן אחר.

ואכן, **בירושלמי** (ראש השנה פ"א ה"א) מובא ספק בשאלה זו :

פסחים בזמן מהו שיעבור. אשכחת תני פסחים בזמן עובר... עד כדון צריכה פסחים בזמן מהו שיעבור.

אמנם הירושלמי מביא מקור בו כתוב שיש 'בל תאחר' בקורבן פסח, אך מסוים דבריו ניכר שהספק בעינו עומד, כפי שכתב **קורבן העדה** (שם ד"ה עד): "ועדיין קמיבעיא לן פסח בזמן אם עובר עליו מיד בבל תאחר אם לא".<sup>269</sup>

<sup>267</sup> אולם, ראו שם בהמשך דבריו (אות ב) שביאר באופן שונה: "ועוד נראה לי בטעמו של הרמב"ם והוא הנכון".

<sup>268</sup> **דברים** (כג, כב). לדברי **הרמב"ן** (שם פסוק כג), הסיבה לדין זה היא משום העבריינים המאחרים את קורבנותיהם: "ש'אין חפץ בכסילים החושבים לעשות מצוה, כאשר ידרו נדרים רבים להיות להם זירוז למצווה שחשבו לעשות ולא יחשבו בליבם ולא דעת ולא תבונה לאמר אולי לא תמצא ידי להשלים כל אלה, אבל יחשוב כי הרצון אשר היה לו בעת נדרו יחשב לו לטובה".

<sup>269</sup> כ"כ: **פני משה** (ראש השנה פ"א ה"א ד"ה עד); **קהלות יעקב** (ראש השנה סי' ד ד"ה ואכתוב). אולם, ראו: **אבי עזרי** (הלי מעשה הקורבנות פי"ד הי"ג ד"ה יעייין) שכתב שמדברי הירושלמי נראה שנפשט הספק.

והנה, **בבבלי ראש השנה** (ד ע"א) מבואר שאיחור הקרבת קורבן פסח מהווה עילה לחיוב האדם ב'בל תאחר'. על כך הקשו שם בהמשך (ה ע"א), הרי העבירה על איסור זה היא לאחר שעברו על האדם שלושת הרגלים ולא הביא את קורבנו, אבל קורבן פסח מיד עבר כשלא הקריב ואינו תלוי כלל בשלושה רגלים :

ופסח בר מיקרב ברגלים הוא, פסח זימנא קביעא ליה, אי אקרביה אקרביה, ואי לא אקרביה אידחי ליה.

וביאר רש"י (שם ד"ה ופסח):

ופסח בר מיקרב ברגלים הוא - דקאמר ליה תנא לעיל בבל תאחר דשלוש רגלים, והרי אינו יכול להקריבו אלא ביי"ד בניסן.

וממילא: "ואי לא אקרביה אדחי ליה - והרי מיד עובר עליו", כדברי **תוספות** (שם ד"ה ואי לא). מבואר מדבריהם שאדם שלא הקריב קורבן פסח עובר על 'בל תאחר' מיד.<sup>270</sup> לעומת זאת, יש הסוברים שלא שייך בפסח איסור 'בל תאחר'.<sup>271</sup> בטעם הדבר, כתב **המאירי** (ראש השנה ד ע"א סוף ד"ה אחד) משום שקורבן פסח שהעדר הקרבתו מהווה את הפקעתו :

אפשר שכל שיש לו זמן להיות נפקע מכל וכל אינו בדין בל תאחר. וכן קורבנות שיש להם זמן קבוע, כגון פסח שיעורו בשעה הקבועה לו, וכל שלא הקריבו בזמנו אינו מקריבו עוד בתורת קורבן פסח.

כדבריו כ"כ **טורי אבן** (שם ה ע"א ד"ה ופסח):

נראה לי לפרש דהכי פירושו, אי לא אידחי ולא שייך גביה לאו דבל-תאחר כלל, משום דמשמע ליה להגמרא דאינו עובר בבל-תאחר אלא בדבר שלאחר איחורו אכתי בר תשלומין הוא, כגון כל הני דחשיב לעיל בברייתא זו, אבל בדבר דאי-אפשר בתשלומין לאחר זמן הכשירו אינו עובר. והיינו לישנא דלא תאחר לשלמו דקרא, דמשמע אע"פ שאיחרו בר תשלומין הוי, דאכתי רמי חיובא עליה הוא דעובר עליו, משא"כ פסח דאי לא אקרביה בזמנו אין לו תשלומין, לא שייך גביה לאו דבל-תאחר כלל.

**המנחת חינוך** (ד"ה אך נראה) הוכיח כדעה זו גם בשיטת הרמב"ם ש"לא הביא בשום מקום דפסח ג"כ עובר לאלתר, על כן נראה דעתו דאינו עובר בבל תאחר".

---

<sup>270</sup> כ"כ: רש"י (ראש השנה ה ע"ב ד"ה כפסח דמו): "כפסח דמו - וברגל ראשון יעבור עליהן".  
<sup>271</sup> ראו גם: **דברי יחזקאל** (סי' יג אות ט) בדעת הרשב"א.

## יח. קורבן חגיגה (אות יט)

### 1. מטרת הקרבת קורבן חגיגה

#### 1.1 הקדמה: אכילה על השובע

בשלושת הרגלים מביאים קורבן שלמים הנקרא קורבן חגיגה: "וַחֲגֹתֶם אֹתוֹ חֵג לַיהוָה"<sup>272</sup>. אולם בחג הפסח התחדש קורבן נוסף הנקרא חגיגת י"ד. המקור לדין זה מדברי התורה: "וַיִּזְבַּחַתְּ פֶסַח לַיהוָה אֶלֶּהֶיךָ צֹאן וּבֶקֶר"<sup>273</sup>, ודרשו בספרי (פרשת ראה פיסקא קכט):

צאן ובקר - והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים. אם כן למה נאמר צאן ובקר, צאן לפסח ובקר לחגיגה.<sup>274</sup>

ובהמשך דברי התורה נאמר: "וְלֹא יִלְוֶין מִן הַבְּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרְבַי בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֶּקֶר"<sup>275</sup>, ודרשו בבבלי פסחים (עא ע"ב): "לימד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים ולילה אחד".

דין זה פסק הרמב"ם (הל' ק"פ פ"י הי"ב):

כשמקריבין את הפסח בראשון, מקריבין עמו שלמים ביום י"ד 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.

בדברי הבבלי פסחים (ע ע"א) מובא שמטרת הבאת קורבן החגיגה היא כדי לאכול את קורבן הפסח על השובע: "חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה, כדי שיהא פסח נאכל על השובע".<sup>276</sup>

לדעת המאירי (פסחים סט ע"ב ד"ה אמר) מלשון זו משתמע שאין קורבן חגיגה מצווה בפני עצמה אלא כל מטרת המצווה היא כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע:

ואף על פי שעליה נאמר בתורה וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר, אינה מצווה לעצמה אלא כדי שיהא הפסח נאכל אכילת שובע. מפני שהפסחים לא היו באים אלא זכר ושה ותמים ובן שנה ולא היו מצוים מהם כל כך ומתוך כך היו הרבה נמנין על פסח אחד ולא היה מספיק להם לאכילת שובע.

הראשונים נחלקו מה הכוונה 'אכילה על השובע' ומהי מהותה של אכילה כזו.

לפנינו שלוש שיטות

<sup>272</sup> ויקרא (כג, מא).

<sup>273</sup> דברים (טו, ב).

<sup>274</sup> דרשה זו מובאת גם בפסחים (ע ע"ב).

<sup>275</sup> דברים (טו, ד).

<sup>276</sup> דין זה מופיע גם במכילתא דרבי ישמעאל (פרשת בא, מסכת דפסחא פרשה ו): "על מצות ומרורים יאכלוהו" (במדבר ט, יא), מכאן אמרו: הפסח נאכל אכילת שבע, ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שובע"; תוספתא (פסחים פ"ה ה"ג), כלשון הבבלי הני"ל. כן נפסק ברמב"ם (הל' ק"פ פ"ח ה"ג): "מצווה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר, אוכל מהן תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשובע ממנו".

• 'על השובע': אכילה לאחר שביעה

רש"י (פסחים מ ע"א ד"ה באחרונה) כרך את דין 'אכילה על השובע' עם דין 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומין',<sup>277</sup> שהמכנה המשותף בין שני דינים אלו הוא שאין לאכול לאחר הפסח שום מאכל אלא הוא עצמו יהיה נאכל לאחרונה, כלשונו: "ופסח נאכל על השובע, כדתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומין".<sup>278</sup> כלומר, הסיבה להקדמת קורבן חגיגה לקורבן הפסח היא כדי שקורבן הפסח יהיה נאכל על השובע, היינו שאכילתו תהיה באחרונה, כמו 'מנה אחרונה' בה האדם מתענג, כלשונו של **מחזור ויטרי** (סימן עג) שאמנם עוסק בדיני ברכות ולא בקורבן פסח, אך ניתן ללמוד ממנו על הגדרת 'על השובע' שאכילה שיש בה תענוג והנאה: "ואי לא קבע סעודתיה עליהו אלא להתענג בעלמא אכיל להו... אלא על השובע אכיל להו". לאור זאת ניתן גם להבין את משמעותה היסודית של 'אכילה על השובע', כפי שיתבאר.

• אכילת הנאה כדרך המלכים

כאשר נבקש להעמיק יותר בשיטת רש"י, נראה שהגדרה זו, שיהיה קורבן הפסח נאכל על השובע שהכוונה היא אכילה לאחר שביעה שיש בה תענוג והנאה, מבטאת את כבודו של הקורבן שיש לאוכלו כדרך המלכים'.  
 דין זה של 'אכילה כדרך המלכים' נאמר ביחס לאכילת הכהנים את קורבנות הקודשים ומתנות כהונה באופנים כאלו שהכנת המאכל מסיבה הנאה לכהן האוכל, דין הנלמד מהפסוק: "וַאֲנִי הִנֵּה נֹתְתִי לָךְ אֶת מִשְׁמַרְתְּ תְרוּמָתִי לְכָל קֹדֶשׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָךְ נֹתְתִים לְמִשְׁחָה וּלְבִנְיָד לְחֶק עֹלָם",<sup>279</sup> ודרשו חז"ל: 'למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים'. ביחס לאכילת קודשים, נאמר ב**זבחים** (פ"י מ"ז; צא ע"א):  
 ובכולן - הכהנים רשאים לשנות באכילתן, לאכלן צלויין ושלוקין ומבושלין, לתת לתוכו תבלי חולין ותבלי תרומה... מאי טעמא? אמר קרא, למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין.  
 וכן מצאנו ב**בבלי סוטה** (טו ע"א):  
 ורשאים הכהנים ליתן לתוכו יין ושמן דבש. מאי טעמא? אמר קרא, למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין.

<sup>277</sup> פסחים (פ"י מ"ח).

<sup>278</sup> כ"כ: **רשב"ם** (פסחים קיט ע"ב ד"ה כגון): "אסור לאכול כלום אחר הפסח שלא יאבד ממנו טעם הפסח ולפי שדינו ליאכל בסוף על השובע"; **רמב"ן** (מלחמות ה', פסחים כו ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה אמר הכותב): "והוי יודע שטעם אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שיהא הפסח נאכל על השובע".  
<sup>279</sup> **במדבר** (יח, ח).

וכן דין זה נאמר באכילת הכהנים את מתנות הכהונה, כדברי **הבבלי חולין** (קלב ע"ב):  
אמר רב חסדא, מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי, ואין נאכלות אלא בחרדל,  
מאי טעמא? אמר קרא, למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים.<sup>280</sup>  
ניתן היה להבין שההנאה היא באופן האכילה, כפי הדרשה המקורית ביחס לאכילת  
הכהנים את מתנות הכהונה ש"אין נאכלות אלא צלי ואין נאכלות אלא בחרדל", וכן  
אכילת קורבנות "ורשאינן הכהנים ליתן לתוכו יין ושמן דבש", כדברי **תוספות הרא"ש**  
(הוריות י ע"ב ד"ה ואחד):

כתיב למשחה כדרך שהמלכים אוכלים שמביאין התפנוקין הטובים בקינוח  
סעודה, לפי שכבר שבעו משאר מאכלים ונפשם קצה בהם אלא שנהנים  
ממאכלים הטובים באחרונה.

אך מדברי רש"י במקום אחר מבוארת הרחבה יתירה לדין זה של 'אכילה כדרך המלכים'  
בקורבנות. בדבריו מסביר רש"י דינים נוספים ביחס לאכילת הכהנים שאינם קשורים  
באופן האכילה, כגון הסיבה שהכהנים אינם יכולים לאכול קודשים כאשר לפניהם נפטר,  
אונינים, ואף אם הכהן הגדול גירש את אישתו הוא מנוע מלאכול בקודשים כי יש לו צער  
כדין אונו. זה לשונו של **רש"י** (יומא יד ע"א ד"ה מי לא) שסיכס דינים אלו: "ובקודשים  
בעינן שמחה וגדולה, דכתיב לך נתתים למשחה כדרך שהמלכים אוכלים".<sup>281</sup>  
נמצא א"כ לדעת רש"י, שיש הרחבה של הלימוד 'למשחה לגדולה כדרך של מלכים', גם  
על-מנת להסביר הלכות ומנהגים אחרים הקשורים למאכל הקורבן, ולא רק באשר לאופן  
הכנת המאכלים.

לאור הרחבה זו נוכל להבין את שיטת רש"י ביחס לאכילת קורבן פסח - **רש"י** (פסחים  
פו ע"א ד"ה אין) ערך השוואה בין אכילת קורבן פסח לאכילת קודשים, שגם אכילת  
קורבן פסח תהייה 'כדרך שהמלכים אוכלים':

הפסח שהוא נאכל באחרונה על השובע, שכן חובת כל הקורבנות, כדקיימא לן  
למשחה לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין.

וכדבריו: "על השובע - שיהו נהנין באכילתו, ותיחשב להן".<sup>282</sup>

<sup>280</sup> **רמב"ם** (הלי' ביכורים פ"ט הכ"ב).

<sup>281</sup> ואכן תמה על דבריו **תוספות ישנים** (יומא יד ע"א ד"ה אטרודי), שהקשה על הרחבת דין זה בעוד  
שהדרשה היא רק על אופן האכילה בלבד: "ותימה, דלא אשכחן האי דרשא על כי האי גוונא אלא על אין  
נאכלין אלא צלי ובחרדל". מחלוקת זו הובאה גם ב**ריטב"א** (שם ד"ה וכי האי). יש לציין להרחבה נוספת  
אותה מצאנו, שאינה קשורה לאופן הכנת המאכל עצמו - לדעת **תוספות** (יומא כה ע"א ד"ה אין), אמנם  
אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, אך באכילת קודשים מותר לכל כהן לשבת: "היינו טעמא דמותר  
לישב ולאכול קודשים דבאכילת קודשים כתיב בהו למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין והיינו  
מיושב"; **תוספות רי"ד** (יומא ו ע"א ד"ה ה"ק): "וכי בעמידה היו אוכלין אותו, ואנן בעינן למשחה כדרך  
שהמלכים אוכלים". אך השוו לדברי **משנה למלך** (הלי' מעשה הקורבנות פ"י ה"ג) שהוכיח מתוספות  
(זבחים טז ע"א ד"ה ומה) שיש לעמוד באכילת קודשי קודשים; הביא דבריו **במנחת חינוך** (מצווה קלד  
אות ג). על כך העיר **האדר"ת** (חשבונות של מצוה, מצווה קלד) מדברי תוספות יומא הנ"ל שהיו יושבים  
מדין 'למשחה לגדולה'.  
<sup>282</sup> **רש"י** (פסחים ע ע"א ד"ה על).

נראה שההשוואה שערך רש"י מלמדת על כך שיש לאכול את קורבן פסח באופן המסיב לו לאדם הנאה, אך לא רק הנאה בהכנת המאכל, כדוגמת צלי,<sup>283</sup> אלא מורחבת הגדרה זו גם לדינים נוספים המורים על דרך של כבוד וגדולה בנתינת משמעות לקורבן הפסח. הדוגמה המרכזית לכך היא אכילת קורבן חגיגה לפני אכילת קורבן הפסח, כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע, היינו אכילה לאחר שביעה שיש בה אכילת תענוג ושמחה. לכן כרך רש"י את דין 'אכילה על השובע' לדין 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', היינו שיש לאכול את הפסח באחרונה כדרכם של מלכים, היינו כדרך אכילה המורה על כבוד וגדולה. אופן אכילה כזו מורה היא על 'אכילה כדרך המלכים', המסיבה לו לאדם שמחה,<sup>284</sup> כדברי **החינוך** (מצווה תפו) שביאר את משמעות הבאת קורבן חגיגה עם קורבן הפסח, כדי להרבות בשמחת החג: "חגיגת ארבעה עשר... והוא הקורבן הבא עם הפסח להגדיל השמחה".<sup>285</sup>

---

<sup>283</sup> **פסחים** (פ"י מ"ד): "שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי". ראו: **אור זרוע** (ח"ב ה' פסחים סימן רנו): "דקרא כתיב למשחה, שהמלכים אוכלים בשר צלי בקינוח סעודה לכך נאכל על השובע". קורבן הפסח נאכל צלי, צורת הכנת המאכל המסיבה לו לאדם הנאה מירבית, כפי שנראה מדברי **רש"י** (יומא כא ע"א ד"ה לא): "לא הפילה אישה עוברה, שנתאוותה לאכול מבשר הצלי כשמעלה ריח"; **רש"י** (שם כט ע"א ד"ה ריחא): "המריח בשר צלי קשה לו ריח מאד, שמתאוה לוי".  
<sup>284</sup> גישה זו הנובעת משיטת רש"י, מצויה גם בדברי **החינוך** (מצווה ה) שכתב בלשונו שיש לאכול את קורבן הפסח לאחר אכילת יתר המאכלים כדי לאוכלו על השובע: "וואחר כך לערב אוכלין אותו בין כולם אחר מאכלם, שמצוותו לאוכלו על השובע". והמשיך (מצווה ז): "וזהו שנצטוונו לאוכלו צלי דווקא, לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכול בשר צלי, לפי שהוא מאכל טוב ומוטעם". המשמעות של 'אכילה על השובע' כביטוי לשמחה, מצויה גם בדברי **בעל המאור** (פסחים כו ע"ב מדפי הרי"ף) המציין שאכילה על השובע היא תנאי לאמירת ההלל הנאמר בשמחה לאחר שביעה: "והא דתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, יש שפירשו טעמו של דבר כדי שיהא הפסח נאכל על השובע וכדי שיאמר עליו את ההלל בכרס מלאה". על היות ההלל נאמר על 'כרס מלאה', ראו: **תענית** (כה ע"ב-כו ע"א): "לפי שאין אומרים הלל אלא על נפש שבעה וכרס מלאה". סיכום לשיטה זו מצוי בדברי **שו"ע הרב** (או"ח סימן תעז סעיף א): "בזמן שביעת המקדש היה קיים היו אוכלין הפסח בסוף כל הסעודה כדי שיהיה נאכל על השובע, דהיינו שהפסח יא גמר כל השביעה כדי שיהיו נהנין באכילתו ותחשב להם, שאכילת כל הקודשים צריך להיות דרך חשיבות וגדולה, שנאמר קודשי בני ישראל לך נתתם למשחה, כלומר לגדולה וחשיבות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים".

<sup>285</sup> מלשונו נראה ששמחת החג מתחילה מהקרבנות קורבן חגיגה הבא בסמיכות לקורבן הפסח. יש להשוות דבריו עם מה שכתב **החינוך** (מצווה פט): "ועל כן נוהרנו להשבית החמץ הנמאס בעינינו לשעתו תחילה, ואחר כך להתחיל בקורבן הפסח שהוא התחלת שמחת המועד הטוב". כתב על כך **במשנת משה** (פסחים סי' צה ד"ה וראיתל) שמכאן יש להוכיח שקורבן חגיגה קרב לאחר חצות היום: "ניחא מה שקורבן זה נקרא קורבן חגיגה, כיון שמוזמן שחיתת הפסח הוי התחלת החג, חג הפסח. ובה ניחא מה שמוכח מרש"י שמקריבים החגיגה ב"ד אחר חצות כמו שהעלה המשנה-למלך, משום דאז הוי חג הקרבנות הפסח או התחלת החג כמו"ש החינוך". ראו להלן בסימן זה 2.2.



## • דיני 'אכילה דרך חירות'

נביא דוגמאות המבטאות רעיון זה שאכילת קורבן הפסח היא באופן של 'דרך חירות', דרך הראויה לזמן זה בו נאכל קורבן הפסח המבטאת את חירות העם והיותם בני מלכים ולא עבדים.<sup>286</sup>

אכילת צלי מהווה ביטוי לאכילת בני חורין ובני מלכים, כביאורו של **החינוך** (מצווה ז): וזה שנצטוונו לאוכלו צלי דווקא, לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכול בשר צלי, לפי שהוא מאכל טוב ומוטעם, אבל שאר העם אינם יכולים לאכול מעט בשר שתשיג ידם כי אם מבושל, כדי למלא בטנם. ואנו שאוכלים הפסח לזכרון שיצאנו לחירות להיות ממלכת כהנים ועם קדוש, ודאי ראוי לנו להתנהג באכילתו דרך חירות ושרות.

וכן האיסור שלא להותיר מקורבן הפסח מורה על רעיון זה, כדברי **החינוך** (מצווה ח): וזה שנצטוונו שלא להותיר ממנו, העניין הוא כדרך מלכים ושרים שאינם צריכים להותיר מתבשילם מיום אל יום, ועל כן אמר שאם יותר ממנו שישרף כדבר שאין חפץ בו, כדרך מלכי אדמה. וכל זה לזכור ולקבוע בלב שבאותו זמן גאלנו השם יתברך מעבדות, ונעשינו בני חורין, וזכינו למלכות ולגדולה.

כמו"כ איסור שבירת עצם מקורבן פסח מורה על רעיון זה, כדברי **החינוך** (מצווה טז): וגם זה גזעו מן השורש הנזכר, שאין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשברם ככלבים, לא יאות לעשות ככה כי אם לעניי העם הרעבים. ועל כן בתחילת בואנו להיות סגולת כל העמים ממלכת כהנים ועם קדוש, ובכל שנה ושנה באותו הזמן, ראוי לנו לעשות מעשים המראים בנו המעלה הגדולה שעלינו לה באותה שעה. ומתוך המעשה והדמיון שאנחנו עושים נקבע בנפשותינו הדבר לעולם.

---

<sup>286</sup> ברם, ראו: **מורה הנבוכים** (חלק ג פרק מו) שביאר דינים אלו באופן שונה: "אמנם החוקים המיוחדים בפסח, והוא שיאכל צלי אש לבד, ובבית אחד, ועצם לא תשברו בו, כל אלו טעמים מבואר, כי כמו שהמצא מפני החפזון שלא היה שם פנאי לעשות תבשיל ולתקן מאכלים, ואפילו להתאחר לשבור עצמותיו ולהוציא מה שבהן נאסר, כי כבר זכר עקר העניין בכל אלו, והוא אמרם ואכלתם אותו בחפזון, ואין עם החפזון פנאי לשבר העצמות, ולא לשלוח ממנו מבית לבית ולהמתין השליח עד שישוב, שאלו כלם מעשה ההתרשלות והפנאי, והכוונה הייתה להראות החפזון והמהירות כדי שלא יתאחר אחד מהם ולא יוכל לצאת עם המון העם ויוכלו להזיקו והתנכל לו, וצוה לעשות העניינים ההם לנצח, לזכרון איך היה הענין, כמו שאמר ושמרת את החוקה הזאת למועדה וגו'". אמנם גם **החינוך** (מצווה ז) התייחס לעניין החיפזון שהיה במצריים, אך לדבריו זו אינה הסיבה העיקרית: "מלבד שאכילת הצלי יורה על החפזון שיצאו ממצרים ולא יכלו לשהות עד שיתבשל בקדרה".

נמצא א"כ, שאכילה זו של קורבן פסח באחרונה מבטאת את דרך החירות ויציאתנו מעבדות לחירות בלילה זה, כלשון **ראבי"ה** (ח"ב מסכת פסחים סימן תקכה) :  
ומיהו סילוק סוף הסעודה שיהא נאכל על השובע... כגון שמצינו בקודשים ומנחות, כדתניא יאכלו שיהיו אוכלין חולין עמה כדי שתהא נאכלת על השובע, דהיינו דרך חירות כדרך שהמלכים אוכלין.

#### • אכילת קורבן פסח ע"י הבעלים

שוב לדברי רש"י העורך השוואה בין דין אכילה על השובע הכללית שמקורה במתנות כהונה וקורבנות קודשים לבין קורבן פסח.<sup>287</sup>  
יש להעיר על השוואה זו - דין אכילה כ'דרך המלכים' הנאמר הן ביחס למתנות כהונה והן ביחס לקורבנות הקודשים, הינו דין באכילת הכהנים, ואילו בפסח האכילה היא ע"י הבעלים.<sup>288</sup>

על אבחנה זו עמד **הגרי"ז סולובניצ'יק** (בתוך : חידושי הגר"ח על הש"ס, פסחים ע"א) :  
אמנם באמת צריך ביאור, הלא בכל הקודשים הדין דנאכלין דווקא על השובע מקרא דיאכלוה... וצריך לומר, דהך דינא שתהיה נאכלת על השובע, הוא דווקא באכילת כהנים ולא באכילת בעלים, ובאכילת פסח הוא דין מיוחד מקרא דואכלו את הבשר.

לדבריו, אמנם דין אכילה על השובע שמקורה מדין 'למשחה לגדולה' נאמר ביחס לאכילת הכהנים, אך הורחב בקורבן פסח לאכילת הבעלים.  
ויש לבאר מהו ההסבר להרחבה זו.

בעניין זה כתב בשו"ת **חזון נחום** (ח"א סי' צט אות ב) לבאר את שיטת רש"י שדין 'למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים' נאמר גם ביחס לישראל ולא רק לכהנים, שכן כל ישראל בני מלכים המה :

רחש לבי כעת למצא פשר דבר מלתא חדתא והוא... דהנה לשון הש"ס... אמר קרא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, ובמתניתין שבת (פי"ד מ"ד) בני מלכים סכין שמן ורד על מכותיהן שכן דרכן לסוך בחול, רבי שמעון אומר כל ישראל בני מלכים... רשב"ג ורבי שמעון ורבי ישמעאל ורבי עקיבא כולהו ס"ל

<sup>287</sup> כ"כ רשב"ם (פסחים קיט ע"ב ד"ה כגון); **חידושי רבינו דוד** (שם ד"ה אבל אומי, עמי תג).

<sup>288</sup> ראו גם : **שו"ת דברי יציב** (או"ח סימן רה אות ב) : "אמנם בגוף דברי רש"י ורשב"ם הנ"ל יש לעיין הרבה, דהנה מקור הדין של כדרך שמלכים אוכלים הוא בחולין... ושם מייירי בכהנים דייקא שיאכלו המתנות דרך גדולה, דעליהם קאי קרא דלמשחה. ומאין יצא להם לחדש דדין זה שייך גם בישראל האוכל קורבן פסח ושאר קורבנות". יובאו דבריו להלן, שקושי זה היווה את ההכרח לשיטת התוספות בביאור הירושלמי.

כל ישראל בני מלכים הם, ושיטת הש"ס דילן כן נראה להלכה... כפירוש רש"י (שבת נט ע"ב ד"ה אאבנט של מלכים).<sup>289</sup>

ולפי"ז הכא נמי הדין דלמשחה לגדולה שלא בכהנים תליא בפלוגתא דא, דלרבי שמעון ואינך תנאי דכל ישראל בני מלכים הוא-הדין דשייך בכל ישראל למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, וע"כ רש"י לשיטתו בשבת דקיי"ל להלכה כן, יפה עולה פירש"י בפסחים דפסח נאכל על השובע מטעם למשחה לגדולה דאיתא גם באכילת הבעלים.

בצורה שונה במקצת ביאר **הרב שאול ישראלי** (עמוד הימיני, סימן נא),<sup>290</sup> שאמנם דין זה נאמר באכילת הכהנים את קורבנות הקודשים, אך בקורבן פסח האדם המקריב הרי הוא ככהן :

זה גופא שהקורבן מתכבד ע"י אכילת הכהנים, הרי הוא כבוד וגדולה לכהנים, שאכילתם כ"כ חשובה שמתכבד בהם הקורבן, וזהו עניין נוסף על הגדולה הכללית של הכהנים שישנה בכל מתנות כהונה, וגם זה נכלל במה שנאמר למשחה... ולכן בכל מתנות כהונה ע"י אכילתה בצלי וחרדל יש בזה כדי להדגיש את הגדולה הכללית...

ומאחר וגם בקורבן פסח ישנה מצוות עשה מצד הקורבן שיאכל ע"י הבעלים כמו בקודשים בחלק הכהנים, צריך לומר שבפסח ישנו גם כלפי כל ישראל ההתכבדות של קורבן פסח ע"י ישראל יאכלוהו, וחוזר מעתה גם למשחה שנאמר בקורבנות בהלכות הכהנים, בקורבן פסח גם לגבי ישראלים כולם. ואתי שפיר מה שכתב רש"י ורשב"ם והרא"ש, שאכילה על השובע היא מדין למשחה, שישנו בכל הקורבנות, שהכוונה על חלק הכהנים בקורבנות. שבקורבן פסח הישראל משתווים למצוות עשה שישנה לכהנים בחלקם בשאר הקורבנות, וגם בישראל יש בקורבן פסח דין למשחה שבא על ידי מצוות עשה דאכילת הקורבן.

נמצאנו למדים משיטה זו, שהסיבה להקדמת אכילת קורבן חגיגה לאכילת קורבן הפסח נובעת מהיותו של האדם ככהן האוכל את בשר קורבנות הקודשים, שעליו לאוכלם בדרך של כבוד וגדולה, 'כדרך המלכים', כאשר בקורבן פסח הביטוי לכך הוא בדינים שונים המורים על ייחודיותה של אכילה זו המבטאת את הזמן של החג בו נהיינו בני חורין ובני מלכים ועלינו לאכול בדרך חירות. לפיכך, אכילת קורבן פסח לאחר שכבר אכלו לשובע מקורבן החגיגה מהווה דרך מלכים וחירות.<sup>291</sup>

<sup>289</sup> רש"י (שבת נט ע"ב ד"ה אאבנט) : "וכל ישראל בני מלכים ראויים לוי".

<sup>290</sup> ראו גם בדבריו **שערי שאול** (פסחים סי' לד).

<sup>291</sup> האם גם את המצה הנאכלת בליל-הסדר יש לאכול בדרך של 'למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים', ראו : **שו"ת חזון נחום** (ח"א סימן צט אות ו) שכתב ששייך דין זה במצה, שכן היא הוקשה לקורבן פסח,

לדעת רש"י נראה שדין 'אכילה על השובע' המורחב בקורבן פסח מדין 'אכילה כדרך המלכים' הוא מהתורה, שכן 'אכילה כדרך המלכים' בקורבנות הוא דין תורה הנלמד מהפסוק: "וַאֲנִי הִנֵּה נִתְּנִי לָךְ אֶת מִשְׁמַרְתְּ תְּרוּמָתִי לְכָל קִדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָךְ נִתְּנִים לְמִשְׁחָה וּלְבִנְיָד לְחֶק עוֹלָם",<sup>292</sup> ודרשו חז"ל: 'למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים'.<sup>293</sup>

וכן כתב רש"י (דברים טז, ב) ביחס לדין 'אכילה על השובע' בקורבן פסח בהקדמת אכילת קורבן חגיגה לאכילת קורבן הפסח:

ובקר תזבח לחגיגה, שאם נימנו על הפסח חבורה מרובה מביאים עמו חגיגה כדי שיהא נאכל על השובע.

כן נראה מדברי **מכילתא דרבי ישמעאל** (פרשת בא מסכתא דפסחא פרשה ו):

על מצות ומרורים יאכלוהו - מכאן אמרו, הפסח נאכל אכילת שובע ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שובע.

מדברי המכילתא עולים שני דינים - ראשית, התוקף של אכילה על השובע הוא מהתורה, 'מכאן אמרו'. שנית, ההוה-אמינא לכלול בדין 'אכילה על השובע' גם אכילת מצה ומרור מלמדת על חשיבות האכילה, ולא על טעמים שונים כמו חשש משבירת עצם, כביאור התוספות בדעת הירושלמי כפי שיתבאר.

אך מאידך התקשה מהדין הנאמר במצה שיוצא ידי-חובה גם באופן של אכילה בעל-כורחו שאין זו אכילה בדרך של גדולה [ראו: **שו"ת מהר"י ברונא** (סי' קסא) שנתנית כסף לכהן לפדיון הבן בעל-כורחו אינה למשחה לגדולה]: "ויש להעיר עפ"י זה בהא דראש-השנה כפאו ואכל מצה יצא, והרי בפסחים אמר דמצה כיון דאתקש לפסח כפסח דמי, ובפסח בעי למשחה לגדולה, ובזבחים משמע דלמשחה לגדולה הוי לעיכובא. והכא נמי במצה בעינן דרך חירות ולמשחה לגדולה, אמאי יצא בעל-כורחו... ועכ"פ דיש להעיר שלא יהיו יוצאין במצה בעל-כורחו והוא הערה חדשה". הערה זו מצויה גם ב**שו"ת דובב מישרים** (ח"ג סי' מג אות א). ראו עוד: **שו"ת מאור החיים** (אונגר, ח"ב סי' טז - הערות מאורות נתן, עמ' מב).

אולם, כתב **אתון דאורייתא** (כלל כד) שגם במצה יש דין של 'למשחה לגדולה' ואין הכפייה לאכילתה או הבליעה מהווה עיכוב בדין זה: "במצוות מצה מני"ל לומר שרצתה התורה הרגש הנאה מהמצה, דלמא מעשה אכילת המצה כמשמעו הוא המצווה, וא"כ כשאינו מתכוון למצווה מה בכך שהוא נהנה הלא אין ההנאה מצווה כלל... דבאכילת קודשים ההנאה בעצמותו הוא המצווה משום דדרשינן למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים... וא"כ שפיר לא בעי כוונה ודמי שפיר למתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה"; ראו גם כן בספרו **שבעים פנים לתורה** (תירוץ יא ד"ה באופן ג, מהדו' ישנה ט ע"א). גישה זו, שאין 'למשחה לגדולה' מהווה עיכוב באכילת מצה, כ"כ: **שו"ת כתב סופר** (יו"ד סי' יח ד"ה שבת; או"ח סי' צו אות ב ד"ה שבת), שדין זה נאמר בקודשים ולא באכילת מצה; **שו"ת התעוררות תשובה** (ח"א סי' קלג): 'למשחה כדרך שהמלכים אוכלים היינו מצווה זו הגם שיש לומר דאינו מעב מ"מ חסר מצווה כמו גבי סמיכה אינו מעב אלא שחסר מצווה".

<sup>292</sup> **במדבר** (יח, ח).

<sup>293</sup> **זבחים** (צא ע"א); **סוטה** (טו ע"א); **חולין** (קלב ע"ב).

### 1.3 דעת הירושלמי: איסור שבירת עצם

**בירושלמי** (פסחים פ"ו ה"ד) מובא:

תני, חגיגה הבאה עם הפסח הייתה נאכלת תחילה כדי שיאכל הפסח לשובע, ולא יאכל הפסח לשובע. רבי יוסי בי רבי בון בשם רבי יעקב בר דסיי, שלא יבוא לידי שבירת עצם.

ויש לשאול מה כוונת הנימוק 'שלא יבוא לידי שבירת עצם', האם מדובר על מענה לשאלה מדוע להקדים את אכילת קורבן החגיגה לקורבן הפסח, כפי שמובא בתחילת הדברים: 'חגיגה הבאה עם הפסח הייתה נאכלת תחילה'. או שמא כוונת הירושלמי היא להסביר את המושג 'אכילה על השובע'?

~ **התוספות** (פסחים ע"א ד"ה לאו) הבינו שכוונת הירושלמי היא להסביר את הביטוי 'אכילה על השובע':

ואומר ריב"א, דמשמע בירושלמי דהא דפסח נאכל על השבע היינו מדרבנן גזירה משום שבירת עצם, שאם לא הייתה באה על השובע מתוך שהוא רעב לאכול הבשר שסביב העצמות היה בא לידי שבירתן.

לביאור זה בדעת הירושלמי, 'אכילה על השובע', היינו גזירת חכמים למנוע מהאדם לעבור על איסור התורה 'וְעֵצֶם לֹא יִשְׁפְּרוּ בו"ו',<sup>294</sup> שכן "פסח בן שנתו הוא ורכיך וחיישינן לשבירת עצם, אבל חגיגה לא".<sup>295</sup> בכך יש הבדל עקרוני בין משמעות הדין 'אכילה על השובע' בקורבן פסח לבין יתר הקורבנות - בקורבנות הכוונה היא לאכילה ממנה ייצא הכהן שבע, "דהתם היינו טעמא שלא יצא משולחן רבו רעב",<sup>295</sup> אך בקורבן פסח המשמעות היא משום החשש לשבירת עצם משום שעצמותיו רכות.<sup>296</sup>

מכל מקום נמצאנו למדים מדברי התוספות בביאור כוונת הירושלמי שיאכילה על השובע' בקורבן פסח אינה דין חיובי שיש לאכול את הקורבן באופן של דרך גדולה וכבוד כ'דרך המלכים', כשיטת רש"י, אלא מדובר על גזירת חכמים למנוע מהאדם לעבור על איסור שבירת עצם. בכך נחלקו רש"י והתוספות בשאלה האם דין 'אכילה על השובע' היא דין תורה או גזירת חכמים.

ההכרח של התוספות לבאר כך בכוונת הירושלמי ולא כדברי רש"י, נובע מהקושי על רש"י המשווה בין אכילת הכהנים את הקורבנות לאכילת קורבן פסח ע"י הבעלים,<sup>297</sup> כפי שהסביר בשו"ת דברי יציב (או"ח סימן רה אות ב):

<sup>294</sup> במדבר (ט, יב). כן נאמר בפסח מצריים, שמות (יב, מו): "וְעֵצֶם לֹא תִשְׁפְּרוּ בו"ו".  
<sup>295</sup> תוספות (פסחים קכ ע"א ד"ה מפטירין).

<sup>296</sup> לדיון בדבריו על היחס בין קורבן חגיגה לקורבן הפסח, בדין אכילה משולחן גבוה, ראו: אתון דאורייתא (כלל ב ד"ה ועי' בתוסי').

<sup>297</sup> ראו גם: שו"ת כוכב מיעקב (ווידנפלד, ח"א סי' כז ד"ה ובדבר) שהקשה על רש"י מדברי הירושלמי הסובר שיוצאים ידי-חובת קורבן פסח באכילת בני מעיים, שאינה אכילה של גדולה כדרך המלכים.

אמנם בגוף דברי רש"י ורשב"ם הנ"ל יש לעיין הרבה, דהנה מקור הדין של כדרך שמלכים אוכלים הוא בחולין... ושם מייירי בכהנים דייקא שיאכלו המתנות דרך גדולה, דעליהם קאי קרא דלמשחה. ומאין יצא להם לחדש דדין זה שייך גם בישראל האוכל קורבן פסח ושאר קורבנות.

לדבריו, זוהי הסיבה שהתוספות ביארו בשונה מרש"י, כלשונו:

ובאמת יש לומר דלכך נאדי התוספות מפירוש רש"י, וכתבו... בשם הירושלמי, דהא דפסח נאכל על השובע הוה מדרבנן גזירה משום שבירת עצם... דאזלו לשיטתייהו בזבחים דלמשחה לא שייך אלא במתנות כהונה.<sup>298</sup> ואתי שפיר מאד גם הא דהביאו כן מהירושלמי, דאיתא להדיא בירושלמי, בכורים פ"ב ה"א, דלמשחה קאי אתרומה וביכורים שהן נכסי כהן... וע"כ אין לומר דפסח נאכל על השובע משום למשחה, וצריך לומר משום גזירה דשבירת עצמות.

~ לעומת הבנה זו בכוונת הירושלמי, מצאנו את דברי המודכי (פסחים הסדר בקצרה רמז תריא), ולדבריו הנימוק לא לשבור עצם בא לענות על השאלה מדוע להקדים אכילת קורבן חגיגה לקורבן הפסח:

ובירושלמי מפרש טעמא דהייתה באה קודם הפסח כדי שלא יבא לידי שבירת עצם. וקשה, דלמה לי טעמא משום שבירת עצם תיפוק לי משום טעמא דכדי שיהא הפסח נאכל על השובע.

וי"ל, אי לאו טעמא משום שבירת עצם היה קשה אמאי לא היה הפסח נאכל קודם כדי שיהא חגיגה נאכל על השובע דהא הוא חגיגה קודשים כמו פסח, וקודשים נאכלין על השובע דכתיב למשחה כדרך שהמלכים אוכלים דהיינו על השובע. להכי איצטריך טעמא דמפרש בירושלמי דחגיגה באה קודם הפסח משום שיהא הפסח נאכל על השובע, ועוד טעמא אחרינא משום שלא יבוא לידי שבירת עצם.

---

<sup>298</sup> תוספות (זבחים עה ע"ב ד"ה בכור): "כיון דלאו מתנות כהונה היא לא שייך בה למשחה".

#### 1.4 דעת הרמב"ם: אכילת שובע

מדברי הרמב"ם נראה שהסיבה לאכילת קורבן חגיגה לפני קורבן הפסח אינה מטעמו של רש"י ואינה מטעמו של הירושלמי, כפי שיתבאר.

ביחס לטעמו של הירושלמי שמדובר על גזירת חכמים למנוע מהאדם לעבור על איסור שבירת עצם, מדברי הרמב"ם נראה שאין זו הסיבה להקדמת קורבן חגיגה לקורבן הפסח, שכן את איסור שבירת עצם בקורבן פסח הביא בפרק י, ללא כל קשר ואזכור לקורבן החגיגה ביחס לקורבן פסח.

ביחס לטעמו של רש"י, שדין 'אכילה על השובע' בקורבן פסח משמעותה היא לאכול את הפסח באחרונה כדין 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', מדברי הרמב"ם נראה שאין כל קשר בין שני הדינים. שכן את הדין של 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' כתב **הרמב"ם** בהלכות חמץ ומצה (פ"ח ה"ז-ה"ט):

ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחילה... ואוכל מגופו של פסח... ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל... כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח... בפיו שאכילתו היא המצווה.

ואילו את דין הקדמת אכילת קורבן חגיגה לאכילת קורבן הפסח הביא **הרמב"ם** בהלכות קורבן פסח (פ"ח ה"ג):

מצווה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר, אוכל מהן תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשובע ממנו. ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו.

נמצא א"כ, שדין 'אכילה על השובע' אינה כרוכה עם דין 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'.

וכן, בעוד שלדברי רש"י (פסחים פו ע"א ד"ה אין) 'אכילה על השובע' כדרך המלכים היא חובה, כלשונו:

הפסח שהוא נאכל באחרונה על השובע, שכן חובת כל הקורבנות, כדקיימא לן למשחה לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין.

הרי שלדברי הרמב"ם דין זה הוא רק לימצווה מן המובחר' ולא לחובה.<sup>299</sup>

נמצא א"כ, שלדברי הרמב"ם משמעותה של 'אכילה על השובע' היא שתהייה אכילה לפני קורבן הפסח ובכך אכילת הפסח תהייה אכילה שניתן לשובע ממנה, כלשונו: 'אוכל מהן

<sup>299</sup> אולם, ראו: **הרב ראובן מרגליות** (פנינים ומרגליות, עמ' פ) שכתב שהמקור לדברי הרמב"ם שיש לאכול את קורבן פסח אכילת שובע הוא מדברי הזוהר (רע"א מהימנא כרך ב פרשת בא מא ע"א): "ועל דא לא אתיא אלא על שבועא", והיינו שמדובר על חובה מהתורה.

תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו, ודין 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' היינו שלא תהיה אכילה לאחר אכילת קורבן הפסח. אולם, כשנדייק בלשון הרמב"ם נבחין בשינוי לשון.<sup>300</sup> הרמב"ם לא מזכיר את הביטוי 'אכילה על השובע', אלא 'אכילת שובע', כלשונו: 'לאכול בשר הפסח אכילת שובע'. לאור זאת נראה שיש להבחין בין שני מושגים אלו - 'אכילה על השובע' משמעותה שהאכילה של קורבן פסח תהיה לאחר שכבר אכל קורבן חגיגה ועתה הוא שבע מאכילה זו, ובכך קורבן פסח נאכל 'על השובע'. אך משמעותה של 'אכילת שובע' היינו, שאכילה זו תהווה את גמר השביעה שלו.

בזאת יש שוני בין אכילה שיש בה שביעה, שהיא מוגדרת כשיעור 'כביצה' לדינים שונים, לבין 'אכילת שובע' הנאמרת ביחס לקורבן פסח, שמשמעותה שגמר השביעה של האדם תהיה מקורבן פסח, ולכן מספיק שיעור 'כזית', כפי שסיים הרמב"ם את דבריו שבדיעבד אפשר לאכול רק כזית: 'ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו'.<sup>301</sup> זו הסיבה לדבריו שיש להקדים ולאכול את קורבן חגיגה לפי אכילת קורבן הפסח, כדי שאכילת קורבן הפסח תהיה אכילה של שביעה.<sup>302</sup>

בכך שונה היא אכילת קורבן פסח מיתר הקורבנות, כפי שביאר הרב ירוחם פישל פראל (ביאור לספהמ"צ של רס"ג, עשה מז-מט, רטז ע"ב), בעוד שבקורבנות אין מצווה על

---

<sup>300</sup> על אבחנה זו עמד בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סימן צב): "ברמב"ם ה' ברכות פ"א ה"א, מצוות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון שנאמר וברכת את ה' אלוך, ואינו חייב מן התורה א"כ שבע שנאמר ואכלת ושבעת וברכת, ומדברי סופרים אכל אפילו כזית מברך אחריו. מלשונו שכתב א"כ שבע ולא כתב א"כ אוכל שיעור שביעה, משמע שהעיקר תלוי בזה שאחרי האכילה יהיה שבע ולא מעכב שיאכל שיעור שביעה דווקא". ראו גם: **מקראי קודש** (פסח ח"א סי' כח, הררי קודש הערה 1): "דאכילת שובע משמעותו שהאכילה מגופו של פסח יהיה בה כדי שביעה, משא"כ נאכל על השובע אין צריך שיהיה באכילה; ראו גם: **מקראי קודש** (פסח ח"ב סי' נד).

אמנם, הפרשנים ניסו למצוא את המקור לדברי הרמב"ם וביארו באופן שונה מכפי שביארונו - יש שלמדו מדברי הרמב"ם שכוונתו היא כדן אכילה על השובע הכללית, וציינו לדברי המכילתא (פרשת בא מסכתא דפסחא פרשה ו): "על מצות ומרורים יאכלוהו מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שובע", ראו: **קריית ספר** (הל' ק"פ פ"ח): "ומצווה לאכול בשר הפסח על השובע אחר שאכל בשר חגיגה, מדכתיב על מצוות ומרורים יאכלוהו דריש במכילתא דנאכל על השובע"; **כסף משנה** (שם); **הרב ראובן מרגליות** (פנינים ומרגליות, עמ' פ) כתב שהמקור לדברי הרמב"ם שיש לאכול את קורבן פסח אכילת שובע הוא מדברי הזוהר (רעיא מהימנא כך ב פרשת בא מא ע"א): "ועל דא לא אתיא אלא על שבעא", והיינו שמדובר על חובה מהתורה; **שו"ת שבת הלוי** (ח"א סי' קנח), לדבריו 'אכילה על השובע' היא כאשר יוקדם לאכילת הקורבן אכילת שונות שאינן דווקא בבשר ובכך יהיה תאב לאכילת בשר הקורבן, אך הייחוד בקורבן פסח שיש להקדים לו קורבן בשר לאכילתו, ועתה הוא נאכל על השובע. לדבריו, זוהי כוונת הרמב"ם 'מצווה מן המובחר', שכן זה אינו עיקר הדין להקדים אכילת בשר דווקא. יש להקשות על ביאור זה, שכן הרמב"ם הגדיר אכילה זו בקורבן פסח רק לימצווה מן המובחר ואילו במכילתא לא נאמר ביטוי זה, אלא משמע שמדובר על חובה. לדברי **הרב שאול ישראלי** (עמוד הימיני, סי' נא; שערי שאול, פסחים סי' לד), המקור לרמב"ם הוא מדין 'למשחה לגדולה'. אך הקושי הוא שאין אזכור לדין זה בלשון הרמב"ם בקורבן פסח.

<sup>301</sup> ראו: **מהרי"ל** (מנהגים), סדר ההגדה אות לח): "אפיקומן אוכלין אחר גמר הסעודה - ואמר מהר"י סג"ל, דצריך לאכול כשיעור ב' זיתים, דהיינו כביצת תרנגולת, דחביבה היא משאר המצוות דשיעורם בכזית שהיא חצי ביצה. ונאכל על השובע וגם כדי שביעה". **ערוך השולחן** (הל' ק"פ סימן קצב סעיף ו) בדעת הרמב"ם: "מלשון הרמב"ם שכתב כדי לשבוע ממנו משמע דמפרש שיאכל ממנו הרבה, ולכן סיים דאם לא אכל רק כזית יצא ידי חובתו".

<sup>302</sup> ראו: **הרב ירוחם פישל פראל** (ביאור לספהמ"צ של רס"ג, עשה מז-מט, רטז ע"ב ד"ה ועכ"פ). ראו גם: **מקראי קודש** (פסח ח"ב סי' נד).



הכהנים לשבוע דווקא מהקורבן עצמו, ואין מוטל על כל כהן לאכול אף לא כזית, אלא המצווה היא שהקורבן ייאכל, הרי שבקורבן הפסח יש דין ייחודי שעל האוכל לשבוע ממנו עצמו, וזו המצווה מן המובחר, והמינימום של אכילתו על מנת לקיים את המצווה היא אכילת כזית.<sup>303</sup>

וכן סיכם זאת בשו"ת **שבט הלוי** (חלק ט סימן קכא):

פשוטו דאכילת שובע רצונו לומר, דנאכל על השביעה והיינו שאכילת בשר פסח יהיה גורם השביעה אחרי שאכל כבר החגיגה.

לאור זאת הוסיף, שאין צורך לכתחילה לאכול 'כדי שביעה' בשיעור כביצה:

לשון שאוכלים מפסח לשבוע ממנו אינו על משקל שאוכלים כדי שביעה, דהיינו שיעור שביעה, אלא אוכלים שיהיה שביעת סעודה לא ע"י חגיגה ולא ע"י דבר אחר אלא גמר השביעה ע"י קורבן פסח, וזה ברור.

### 1.5 דין 'על השובע' בקורבן חגיגה

כפי שראינו, דין 'אכילה על השובע' נאמר גם ביחס לשאר הקורבנות, וממילא קורבן חגיגה בכלל.<sup>304</sup>

א"כ קשה, מה הייחודיות של קורבן פסח הלא גם קורבן חגיגה נאכל על השובע?

לביאור התוספות בירושלמי, שמשמעות 'אכילה על השובע' בקורבן פסח היא גזירת חכמים להימנעות משבירת עצם בקורבן פסח, הרי שבקורבן חגיגה אין איסור זה, כלשון **התוספות** (פסחים קכ ע"א ד"ה מפטירין): "פסח בן שנתו הוא ורכיך וחיישינן לשבירת עצם, אבל חגיגה לא". בכך יש הבדל עקרוני בין משמעות הדין 'אכילה על השובע' בקורבן פסח לבין יתר הקורבנות - בקורבנות הכוונה היא לאכילה ממנה ייצא הכהן שבע, "דהתם היינו טעמא שלא יצא משולחן רבו רעב",<sup>295</sup> אך בקורבן פסח המשמעות היא משום החשש לשבירת עצם משום שעצמותיו רכות.

גם לשיטת הרמב"ם המענה ברור ביחס שבין קורבן פסח לקורבנות האחרים וקורבן חגיגה, כפי שהבאנו לעיל מדברי **הרב ירוחם פישל פולא** (ביאור לספהמ"צ של רס"ג, עשה מז-מט, רטז ע"ב), שבקורבנות אין מצווה על הכהנים לשבוע דווקא מהקורבן עצמו, ואין מוטל על כל כהן לאכול אף לא כזית, אלא המצווה היא שהקורבן ייאכל, אך בקורבן פסח יש דין ייחודי שעל האדם לשבוע מהקורבן עצמו ולא מדברים אחרים.

<sup>303</sup> על אבחנה זו, ראו גם: **שו"ת בית הלוי** (ח"א סי"ב אות ז; ח"ג סי' נא אות ג).

<sup>304</sup> ראו: **מנחות** (כא ע"ב); **תמורה** (כג ע"א); **רמב"ם** (הלי מעשה הקורבנות פ"י הי"א): "הייתה להם אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומות כדי שתהיה נאכלת עם השובע".

הקושי כאמור הוא על שיטת רש"י שהשווה בין 'אכילה על השובע' בקורבנות לבין 'אכילה על השובע' בקורבן פסח, א"כ במה שונה אכילה זו של קורבן פסח מאכילת קורבן חגיגה?

תשובות רבות נאמרו לכך, אך נראה שהמענה לקושי זה מצוי ביסוד אותו ביארנו בדעת רש"י, שאכילה על השובע ביחס לקורבן פסח היא ייחודית עבורו שכן בדיני אכילתו יש ביטוי רב ל'דרך חירות' אותה אנו מבטאים בלילה זה. לאור זאת, ההשוואה שערך רש"י בין קורבנות לקורבן פסח אינה השוואה מוחלטת, אלא סימן לכך שראינו שיש דינים שונים באופן הכנת המאכל ודיני אכילתו שעניינם הוא 'אכילה כדרך המלכים', אזי יש ללמוד מכך על אכילה כזו בקורבן פסח, עת בה יצאנו מעבודת לחירות ולבני מלכים.

ואלו דברי **שו"ת דברי יציב** (או"ח סימן רה אות ד) בהסבר רש"י:

דס"ל לרש"י דכיון דראינו שציוותה תורה לאכול הפסח דרך חירות כבני מלכים, והיות שמצינו שיש חובה במתנות כהונה לאכול על השובע דזהו דרך גדולה, ע"כ מדמינן גם פסח להתם וצריך לאכול על השובע. וזה שכתב רש"י דהפסח נאכל באחרונה על השובע, שכן חובת כל הקורבנות כדקי"ל למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, כוונתו לקורבנות שנאכלים לכהנים כגון חטאות ואשמות וכ"ו או כחזה ושוק שהן מתנות כהונה, דכמו ששם חובה לאכול על השובע שזה דרך מלכות, לכן גם אכילת פסח שמחוייבים כל העם כהנים וישראלים לאכול דרך מלכות, דינו לאכול על השובע.

ראיה לכך כתב **הגר"י** **סולובייצ'יק** (חידושי הגר"ח, פסחים ע ע"א):

דדרשינן במכילתא... על מצות ומרורים יאכלוהו, מכאן אמרו הפסח נאכל על השובע ואין מצה ומרור נאכלים על השובע. ומדהוצרך למעט מדין זה מצה ומרור, ע"כ דהך דין דעל השובע בפסח אין זה משום דין קודשים שבקורבן פסח, אלא משום מצוות אכילת הפסח, ולכך היה זה שייך גם במצה ומרור, ושפיר הוצרך למעט דין זה מקרא.

## 2. זמן הקרבת קורבן חגיגה

### 2.1 'בערב'

**המנחת חינוך** (ד"ה ועיין) דן בשאלה מתי זמן הקרבת קורבן חגיגה?

כדי להבין את הספק עלינו לשוב ליחס שבין קורבן תמיד של בין הערביים לקורבן פסח.<sup>305</sup>

מבואר **בבבלי פסחים** (נט ע"א), שקורבן תמיד קודם לפסח: "יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערביים, לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערביים בלבד". כלומר, בקורבן פסח נאמר 'בערב' ו'בין הערביים': "תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעֶרְבֹה",<sup>306</sup> "וְשִׁחֲטוּ אֹתוֹ כָּל קָהַל עַד־תִּשְׁאָל בֵּין הָעֶרְבָיִם".<sup>307</sup> ואילו בקורבן תמיד נאמר רק 'בין הערביים': "וְאֵת הַכֶּפֶשׁ הַשְּׂנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְבָיִם".<sup>308</sup>

והנה, ביחס לקורבן חגיגה נאמר בתורה: "וְיִזְבַּחְתָּ פֶסַח לַה' אֶלְהֶיךָ צֹאן וּבָקָר",<sup>309</sup> ודרשו **בספרי** (פרשת ראה פיסקא קכט) שמדובר על קורבן חגיגה:

צאן ובקר - והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים. אם כן למה נאמר צאן ובקר, צאן לפסח ובקר לחגיגה.<sup>310</sup>

ובהמשך נאמר זמן הקרבת קורבן חגיגה: "וְלֹא יִלִּין מִן הַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרְבֵי יוֹם הָרְאשׁוֹן לַבֶּקָר",<sup>311</sup> ודרשו **בבבלי פסחים** (עא ע"ב): "לימד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים ולילה אחד". נמצא א"כ שביחס לקורבן חגיגה נאמר רק 'בערב', ולאור לאור דרשת הגמרא שהובאה לעיל על היחס בין קורבן תמיד לקורבן פסח, נמצא שיש להקדים את קורבן חגיגה בו נאמר 'בערב' לקורבן פסח בו נאמר 'בערב' ו'בין הערביים'.

ניתן לסייע לכך גם מה**רמב"ם** (הל' יום טוב פ"ח הי"ז-הי"ח) באיסור מלאכה בערב פסח: אסור לעשות מלאכה בערבי יו"ט 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

<sup>305</sup> ראו מה שהתבאר לעיל סי' ח.2.

<sup>306</sup> **דברים** (טז, ו).

<sup>307</sup> **שמות** (יב, ו).

<sup>308</sup> **במדבר** (כח, ד).

<sup>309</sup> **דברים** (טז, ב).

<sup>310</sup> דרשה זו מובאת גם ב**פסחים** (ע ע"ב).

<sup>311</sup> **דברים** (טז, ד).

כשאר ערבי יו"ט מפני שיש בו חגיגה ושחיתת קורבן... ואינו אסור אלא מחצי היום ולמעלה שהוא זמן השחיטה.  
מבואר שזמנו של קורבן חגיגה הוא 'מחצי היום ולמעלה', היינו לאחר חצות, כלשון התורה 'בערב'.<sup>312</sup>

## 2.2 לפני / אחרי קורבן התמיד

אולם עדיין עלינו לשאול, מה היחס בין קורבן חגיגה לקורבן התמיד. כלומר, אמנם ראינו שקורבן חגיגה קודם לקורבן הפסח, אך האם הוא קרב לאחר קורבן התמיד או לפניו?

### לפני קורבן התמיד

בעניין זה כתב **משנה למלך** (הלי כלי המקדש פ"ו ה"ט):

והנראה אצלי בזה הוא, דוודאי חגיגת י"ד נשחטת אחר חצות, מדכתיב בערב, אבל אינה נשחטת אחר תמיד של בין הערביים אלא קודם התמיד. וטעמא דמילתא, דדווקא פסח הוא אחר התמיד משום דכתיב ביה בערב ובין הערביים, ואמרינן יאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערביים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערביים... וא"כ גבי חגיגת י"ד, נהי דכתיב ביה בערב לאשמועינן שיהא נשחט אחר חצות, אבל לאחרו אחר התמיד מנין לנו כיון דלא כתיב ביה בערב ובין הערביים.

לדבריו, דרשת הגמרא לאחר את קורבן הפסח לקורבן התמיד מהווה החרגה בדין, שכן אין להקריב קורבנות לאחר תמיד של בין הערביים, כדברי **הבבלי פסחים** (נח ע"ב):  
ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערביים? תלמוד לומר, והקטיר עליה חלבי השלמים... אמר רבא: השלמים - עליה השלם כל הקורבנות כולן.  
א"כ, דרשת הגמרא המאפשרת להקריב את קורבן פסח לאחר קורבן התמיד אמורה רק לגבי פסח, אך לא לגבי קורבן חגיגה, ולכן קורבן זה יהיה קרב לפני קורבן התמיד.<sup>313</sup>

<sup>312</sup> **החינוך** (מצווה פט): "ועל כן נזהרנו להשבית החמץ הנמאס בעיינינו לשעתו תחילה, ואחר כך להתחיל בקורבן הפסח שהוא התחלת שמחת המועד הטוב". כתב על כך **במשנת משה** (פסחים סי' ד"ה וראיתו) שמכאן יש להוכיח שקורבן חגיגה קרב לאחר חצות היום: "ניחא מה שקורבן זה נקרא קורבן חגיגה, כיון שמזמן שחיתת הפסח הוי התחלת החג, חג הפסח. ובזה ניחא מה שמוכח מרש"י שמקריבים החגיגה ב"ד אחר חצות כמו שהעלה המשנה-למלך, משום דאז הוי חג הקרבת הפסח או התחלת החג כמו"ש החינוך". ראו גם לעיל הערה 285.

<sup>313</sup> כ"כ: **צ"ח** (פסחים נט ע"א ד"ה שם יאחר); **מקראי קודש** (פסח ח"א סי' ט).

והנה, על שיטה זו הקשה הצ"ח (פסחים נט ע"א), מתי היו מקריבים את קורבן החגיגה כאשר ערב פסח חל בערב שבת, הלא אז הוקדם קורבן התמיד לשש שעות ומחצה, ואם לשיטה זו היו מקריבים חגיגה לפני התמיד כיצד מתקיים 'בערב' :

ואני אומר, דלדבריו מה נעשה למשנתנו בריש פרקין חל ערב פסח להיות בערב שבת נשחט בשש ומחצה וכו', ולדברי המשנה-למלך אימתי תהיה אז זביחת החגיגה, קודם חצות אי אפשר דהרי כתיב בערב ועד שש ומחצה עדיין לא קרינן בערב, ולאחר שש ומחצה כיון שכבר קרב התמיד שוב אין חגיגה באה אחר התמיד.<sup>314</sup>

כתב ליישב שו"ת שבט הלוי (ח"א סימן נה) שבמקרה כזה שחל ערב פסח להיות בערב שבת היו מקריבים קורבן חגיגה לפני חצות היום, ולמרות שנאמר בו 'בערב' אינו לעיכוב: "אינו מעכב בדיעבד ובערב שבת משום תקנת הפסח מקריבים לחגיגה קודם חצות".

### לאחר קורבן התמיד

אולם, את דברי הבבלי פסחים (עא ע"ב): "לימד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים ולילה אחד", ביאר רש"י (שם ע"א ד"ה אשר), כך: "אשר תזבח בערב - בחגיגת ארבעה עשר מיירי, דנשחטת עם הפסח בערב". מבואר מדבריו, שקורבן חגיגה קרב יחד עם הפסח ולאחר תמיד של בין הערביים.<sup>315</sup>

כשיטה זו כן נראה מלשון הרמב"ם (הל' ק"פ פ"י הי"ב):

כשמקריבין את הפסח בראשון מקריבין עמו שלמים ביום י"ד מן הבקר או מן הצאן... וזו היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר ועל זה נאמר בתורה וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר.

לשון זו 'מקריבין עמו' לקוחה מלשון המשנה פסחים (פ"ו מ"ג): "אימתי מביא חגיגה עמו", כאשר הכוונה היא שקורבנות החגיגה היו באים יחד עם קורבנות הפסח והוקרבו כמותם במעמד אחד, כדברי פני יהושע (פסחים נט ע"א ד"ה שם ת"ר):

מיהו לשון המשנה דאימתי מביא חגיגה עמו, ומה שכתב רש"י לשם, ומלשון הרמב"ם ז"ל, משמע דחגיגה ופסח היו קריבין רצופין ותכופין.<sup>316</sup>

<sup>314</sup> כן הקשה ערוך השולחן (הל' ק"פ סימן קצד סעיף יח).

<sup>315</sup> כ"כ להוכיח מדברי רש"י בהערות הר"ש אלישיב (פסחים ע"א ע"א ד"ה רש"י אשר): "ומכאן נראה לכאורה שנשחטת אחר התמיד". וכן מבוארים הדברים בתוספות רי"ד (פסחים ע"א): "חגיגת י"ד בערב נשחטת כדין פסח... כיון דנשחטת בערב אחר התמיד נשחטת דומיא דפסח"; רש"ם (פסחים קכא ע"א ד"ה ברכת): "והאי זבח היינו חגיגת י"ד הבאה עם הפסח. אי נמי, נדרים ונדבות שהקריב ערב הפסח ואוכלן בלילי הפסח", וכתב בהערות הר"ש אלישיב (שם ד"ה רש"ם ד"ה ברכת), שמתירוצו השני עולה שאת החגיגה מקריבים לאחר התמיד: "משמע במה שמדגיש ערב הפסח שרצונו לומר דדווקא נדרים ונדבות צריך להקריב קודם התמיד, אבל חגיגת י"ד קרב אף אחר התמיד יחד עם הפסח".

<sup>316</sup> כ"כ: ערוך השולחן (הל' ק"פ סימן קצד סעיף יח): "דלשון המשנה אימתי מביאין עמו חגיגה, משמע עם הפסח ממש". ניתן לראות כן גם בתיאור המופיע בדברי הימים (ב לה, י-יב): "וַיַּעֲמְדוּ הַכֹּהֲנִים עַל עֲמֻדָם וְהִלְוִים עַל מַחְלְקוֹתָם כְּמִצְוַת הַמֶּלֶךְ. וַיִּשְׁחֲטוּ הַפֶּסֶחַ וַיִּזְרְקוּ הַכֹּהֲנִים מִדָּם וְהִלְוִים מִפְּשִׁיטִים. וַיִּסְרוּ הָעֹלָה

כן דייק **חסדי דוד** (פסחים פ"ה ה"ג ד"ה ונראה) בלשון הרמב"ם: "משמע דעמו ממשי".<sup>317</sup> והמשיך לבאר, שמקור הדין בפסוק עצמו הכורך את הפסח והחגיגה יחד: "ונראה דנפק ליה מדכתיב וזבחת וכו' צאן ובקר, דמשמע חדא זביחה בחדא זימנא". אך סייג דבריו: "ומ"מ מקרא דוזבחת וכו', הכי משמע דכתיב צאן ברישא והדר בקר", ולכן אמנם שחיטת קורבן החגיגה לאחר תמיד של בין הערביים אך מ"מ היא קודמת לקורבן פסח. ראה נוספת לכך שקורבן חגיגה היה קרב לאחר תמיד של בין הערביים, ניתן להביא מדברי **הרמב"ם** (ה' ק"פ פ"י הי"ב) שכתב: "אם... היו הפסחים מרובים אין מביאין עמו חגיגה, ואין מקריבין אלא הפסחים בלבד". כתב על כך **הגרי"ז סולובייצ'יק** (מנחות כא ע"ב ד"ה ברמב"ם):

והנה בהיו הפסחים מרובין הרי גם האוכלין מרובין, ובפירוש המשניות פירש משום שאין זמן לשוחטן, אולם זה שייך רק אם חגיגה קרבה אחר התמיד על כן אין זמן לשוחטן, אבל אם החגיגה הייתה קריבה קודם לתמיד לא שייך טעם זה, וצ"ע.

## יט. קורבן פסח למתגייר (אות כ)

### 1. טבילת גר בערב פסח

**במשנה פסחים** (פ"ח מ"ח) הובאה מחלוקת ביחס למתגייר בקורבן פסח: גר שנתגייר בערב פסח - בית שמאי אומרים, טובל ואוכל את פסחו לערב. ובית הלל אומרים, הפורש מן הערלה כפורש מן הקרב. לדעת בית הלל, חכמים גזרו על המתגייר טומאה לאחר גיורו והצריכו אותו להמתין שבעה ימים, שבתוכם מזים עליו ביום השלישי והשביעי, ולאחר-מכן הוא צריך לטבול. בטעמם של בית הלל, נאמר **בבבלי פסחים** (צב ע"א), שחכמים 'העמידו דבריהם במקום כרת', היינו שהורו לבטל את מצוות עשיית הפסח, למרות שהמבטל מצווה זו במזיד חייב כרת. ויש לעיין מהי משמעותה של טבילה זו? ניתן לטעון שמדובר על טבילת גירות. כלומר, מדובר על גוי שמל לשם גירות ועתה מוטל עליו להמשיך בתהליך הגיור ולטבול, וטבילה זו הינה טבילת גירות. באופן זה תובן גם גזירת חכמים, שאמנם קשה כיצד יוכלו בתקנתם למנוע הקרבת קורבן פסח שחיובו מהתורה, אלא מכיון שעדיין אדם זה אינו יהודי, שכן עוד לא טבל ובכאן הם יכולים למנוע זאת ממנו.

לתתם למפלגות לבית אבות לבני העם להקריב לה' פתויב בספר משה וכן לבקר", והכוונה 'בקר' היינו קורבנות החגיגה, כדברי **חומת אנך** (שם ד"ה ולא); **מצודת דוד** (שם פסוק יב ד"ה וכן).<sup>317</sup> השו"ל לשון **הרמב"ם** (הקדמה לסדר קודשים): "חגיגת ארבעה עשר והם השלמים שמקריב עוד היחיד ביום ארבעה עשר בניסן עם הפסח אשר עליהם אמר יתעלה וזבחת פסח לה' אלוהיך צאן ובקר".

כדברים אלו כן ניכר בדברי הרמב"ם (הלי ק"פ פ"ו ה"ז):

גר שנתגייר ביום ארבעה עשר ומל וטבל אין שוחטין עליו שאינו אוכל לערב והרי הוא כפורש מן הקבר שצריך שבעה ימים ואחר כך יטהר... והלא גזירה זו מדבריהם ופסח בכרת והיאך העמידו דבריהם במקום כרת ביום הקורבן שהוא יום ארבעה עשר?

מפני שאין הגר מתחייב במצוות עד שימול ויטבול, ואינו טובל עד שירפא מן המילה כמו שביארנו בעניין הגירות, לפיכך העמידו דבריהם במקום זה, שהרי זה המל יש לו שלא לטבול עד שיבריא ולא יבוא לידי חיוב כלל.

דרך פרשנית זו, המכניסה את גזירת חכמים לתוככי הליך הגיור, תואמת את שיטת הראשונים הסוברים שתהליך הגיור מורכב ממילה ולאחריה טבילה,<sup>318</sup> אזי מדובר על גר שמל ועדיין לא טבל, וגזרו חכמים עליו טומאה.

אולם, לשיטה הסוברת שהסדר בהליך הגיור יכול להיות גם טבילה ולאחריה מילה,<sup>319</sup> א"כ ניתן לומר שלמרות שגר זה כבר טבל לגיורו מ"מ משמעותה של הטבילה עליו גזרו חכמים היא טבילה לטהרתו מטומאה בנוסף לטבילת הגירות אותה כבר עבר. בהסבר דברים אלו ניתן לומר, כשם שמחוסרי כפרה צריכים טבילה לשם אכילת קודשים, כך גם גר צריך לטבול לאחר הבאת הקורבנות שלו.<sup>320</sup>

## 2. התגייר ז' ימים קודם פסח

### 2.1 הקדמה

כאמור, נחלקו בית שמאי ובית הלל במשנה פסחים (פ"ח מ"ח), מה דין מתגייר בערב פסח, כאשר לדעת בית שמאי "טובל ואוכל את פסחו לערב". על דבריהם הקשה הצ"ח (פסחים צב ע"א ד"ה אבל), מדוע על המתגייר לטבול הרי הוא כבר טבל לשם גירות:

ואם כוונת בית שמאי על טבילות הגירות, למה להו להזכיר הטבילה כלל, הרי כיון שאמרו שנתגייר פשיטא שטבל, שאם לא טבל אינו גר.

על דבריו העיר מנחת חינוך (אות כ ד"ה מדי עברי):

ודבריו תמוהים, דהא גר צריך להביא קורבן לאחר גירותו, וקודם הקורבן הוי ליה מחוסר כפרה ואסור בקודשים... ומחוסר כפרה מוסר קורבנותיו לבית דין בערב פסח ועושה פסח... וא"כ להכי צריך טבילה פעם שנית, ובוודאי מיירי

<sup>318</sup> תוספות (יבמות מז ע"ב ד"ה מטבילין): "נתרפא מטבילין אותו מיד - משמע שהמילה קודם טבילה, וכדאמר אין גר עד שימול ויטבול".

<sup>319</sup> רמב"ן (יבמות מז ע"ב): "נתרפא מטבילין אותו מיד - תמהני למה משהין אותו יטבילוהו תחילה ומיד ימול... ומיהו, אם טבל ואחר כך מל הרי זה גר דלא שגא מילה וטבילה ולא שגא טבילה ומילה".

<sup>320</sup> אולם, ראו: תוספות (חגיגה כא ע"א ד"ה האונן) שלא מצאנו טבילה נוספת בגר: "בגר לא מצינו לוי".

שהביא הכפרה, וצריך לטבול אח"כ לקודש, כי אונן ומחוסר כפרה צריכין טבילה לקודש... ולהכי טובל והוא פשוט, ודברי הצ"ח תמוהים.

תהליך הגיור כולל מילה, טבילה וקורבן, <sup>321</sup> כפי המובא ב**בבלי כריתות** (ט ע"א): <sup>322</sup>  
הָקְהַל חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר הַגֵּר חֻקֵּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כַּכֶּם פְּגֵר יִהְיֶה לְפָנַי ה' <sup>323</sup>  
רבי אומר, ככם כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה  
והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים.

לפני כן (שם ח ע"ב) מתוארת מטרת הבאת הקורבן, שעניינה להתיר לו לגר לאכול בקודשים: "גר מעוכב לאכול בקודשים עד שיביא קינו", <sup>324</sup> והמשמעות הנאמרת שם היא: "גר כי קא מייתי קורבן, לאכשורי נפשיה למיעל בקהל", כלומר היכולת של המתגייר להביא קודשים לאחר קורבן הגיור שלו היא זו המאפשרת לו להיכלל בקהל. בהמשך (שם ט ע"א) מתואר, שמשחרב הבית ולא ניתן להקריב קורבן, תיקנו חז"ל שהגר יפריש כסף עבור קורבנו ולכשיבנה המקדש יקנה בכספו את קורבנותיו. לאחר חורבן המקדש, שראו שהמקדש לא נבנה מיד, חשש רבי יוחנן בן זכאי שמא יהנה הגר מהכסף ויבוא לידי מעילה, לפיכך קבע שאין צורך בהפרשת הכסף לקורבן וכשיבנה המקדש יביא את קורבנו. <sup>325</sup>

לאור זאת נבין את קושיית המנחת חינוך על הצ"ח - גם כאשר מדובר על גר שמל וטבל לשם גיור, ועברו עליו שבעה ימי טומאה אותה גזרו חכמים, מ"מ אינו יכול להקריב קורבן פסח משום שטרם השלים את הליך הגיור שלו בהבאת קורבנו. לפיכך יש צורך בטבילה שנייה, כאשר זו הראשונה היא לשם גיור, וזו השנייה היא לאחר שהביא את קורבנו לשם גיור, ועתה הוא מעוניין להקריב קורבן פסח ועליו לטבול שוב ליכולת אכילה בקודשים:

וא"כ להכי צריך טבילה פעם שנית, ובוודאי מיירי שהביא הכפרה, וצריך לטבול אח"כ לקודש, כי אונן ומחוסר כפרה צריכין טבילה לקודש.  
מבואר מדברי המנחת חינוך, על הגר לעבור את כל הליך הגיור (מילה, טבילה וקורבן) כדי לאכול בקורבן פסח.

<sup>321</sup> לגבי קבלת מצוות בתהליך הגיור, ראו: **יבמות** (מז ע"א-ע"ב); **בכורות** (ל ע"ב).  
<sup>322</sup> ראו גם: **מכילתא דרשב"י** (פ"ב פ"א מ"א): "נאמר והיה כאזרח הארץ מה אזרח אין נכנס לברית אלא בשלושה דברים במילה ובטבילה ובהרצאת קורבן, אף גר אין נכנס לברית אלא בשלושה דברים במילה ובטבילה ובהרצאת קורבן"; **רמב"ם** (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"א): "בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקורבן"; **רמב"ם** (פיהמ"ש, הקדמה לסדר קודשים, ד"ה והחלק השני): "אבל הגר הרי אין כניסתו לדת נשלמת ויהיה כשאר ישראל אלא בשלושה דברים מילה וטבילה והרצאת קורבן, כמו שגם ישראל כאשר נכנסו לדת ה' זו".

<sup>323</sup> **במדבר** (טו, טו).  
<sup>324</sup> **תוספתא** (שקלים פ"ג ה"כ): "גר מעוכב לוכל בזבחים עד שיביא קינו".

<sup>325</sup> ראו: **רמב"ם** (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ה): "ובזמן הזה שאין שם קורבן צריך מילה וטבילה וכשיבנה בית המקדש יביא קורבן".



## 2.2 דעת הרב מאיר שמחה מדווינסק

בניגוד לדברי המנחת חינוך, סובר הרב מאיר שמחה מדווינסק שגר שלא הביא את קורבן הגיור שלו, יכול להביא קורבן פסח וייחשב לו כקורבן גירות<sup>326</sup>

כתב הרמב"ם (הל' מחוסרי כפרה פ"א ה"ב):

גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קורבנו, אע"פ שהוא אסור לאכול בקודשים עד שיביא קורבנו אינו ממחוסרי כפרה, שקורבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל ומפני זה אינו אוכל בקודשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל, וכיון שיביא קורבנו ויעשה ישראל כשר אוכל בקודשים.

על דברי הרמב"ם הללו העיר **אור שמח** (שם) את אותה קושיה של המנחת חינוך - אם אכן גר צריך להביא קורבן כדי לאכול בקודשים, אי"כ כיצד אמרו בית שמאי שגר שהתגייר בערב פסח טובל ואוכל קורבן פסח, הרי הוא צריך להביא קורבן:

צריך ביאור לפי"ז, איך אמרי בית שמאי גר שנתגייר בערב פסח טובל ואוכל את פסחו לערב, הא צריך להביא כפרתו, ובלא קורבן הוא אסור לאכול בקודשים.

בהמשך דבריו, ערער האור שמח על הנחת היסוד: "ובאמת מנא לן דגר אסור לאכול בקודשים עד שיביא כפרתו, ולא מצאנו שום דרשה על זה".

אולם בניגוד למנחת חינוך, הרב מאיר שמחה השיב על קושי זה, בספרו **משך חכמה** (במדבר ט, ז), שקורבן פסח עולה לו למתגייר כקורבן גיור, וממילא לדעת בית שמאי לא נותר לו אלא לטבול ולאכול את הפסח:

ויתכן דאף דגר צריך להביא קורבן עולת העוף, זה דווקא בלא עשה פסח. אבל עשה פסח עם הציבור, סגי בלא קורבן, והוא כאזרח הארץ, ותו אינו צריך להביא את קורבנו, ואוכל אח"כ בקודשים, כמו שישראל אכלו פסח בלא קורבן.

ולכן אמר וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה', המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו והיה כאזרח הארץ,<sup>327</sup> פירוש, שמעתה יהיה ככל כשרי ישראל לכל הלכותיו בלא קורבן.

ואם כי זה חדש ולא נזכר כלל, רק כן משמע ממשנה... דערל גוי טובל ואוכל פסחו לערב, ולא נזכר קורבן כלל.

כאמור את דבריו דייק המשך חכמה מלשון **הרמב"ם** (הל' מחוסרי כפרה פ"א ה"ב):

גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קורבנו, אע"פ שהוא אסור לאכול בקודשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה, שקורבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל

<sup>326</sup> ראו גם: **הרב משה צבי נריה** (קובץ כותלינו חלק ב עמ' 24-28); **הרב שמחה עלבערג** (אי קרבן פסח הוי קרבן גירות', קובץ הדרת מלך, ח"ב עמ' כה-לב) מה שהקשה על חידושו של המשך חכמה.  
<sup>327</sup> **שמות** (יב, מח).

כשרי ישראל ומפני זה אינו אוכל בקודשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל, וכיון שיביא קורבנו ויעשה ישראל כשר אוכל בקודשים.

מלשונו נראה, שיש שתי קומות בתהליך הגיור - גר שמל וטבל נחשב ל'ישראל', אך עדיין חסרה לו את קומת 'כשרי ישראל' שהביטוי שלה הוא ביכולת שלו להביא קורבנות קודשים.

לדברי המשך חכמה, אם אכן זו המשמעות של קורבן הגיור אזי קורבן פסח מהווה חלופה ראויה, שכן עניינו של קורבן פסח הוא קורבן ציבור והמביאו נעשה חלק מהציבור - מהכלל. א"כ, גר שמל וטבל ולא הביא קורבן, חסר לו בהיכללות בציבור, שהסימן לכך הוא בהעדר יכולת לאכול קודשים המבטאים את הפן הציבורי. עתה, הוא יכול להביא קורבן פסח שגם הוא מבטא רעיון זה.<sup>328</sup>

לאור דבריו כתב בשו"ת **דבר אברהם** (ח"ג סימן יט), שבזמן הזה שניתן להקריב קורבן פסח<sup>329</sup> ולא שאר קורבנות, גר שהתגייר ואינו יכול להביא קורבן גירות, מ"מ יכול להביא קורבן פסח ויעלה לו קורבן זה לדין גירות:

הונח לי על פי מה שחידש הגאון רבי מאיר שמחה זצ"ל בספרו משך חכמה, דגר שהביא קורבן פסח הוי נמי הרצאת דמים להיכנס בקדושת ישראל והותר לבוא בקהל אף בזמן הבית, והוא חידוש גדול וראוי למי שאמרו...

והשתא ניחא דמתניתין מיירי שלא בזמן הבית והיו מקריבין פסח אבל לא שאר קורבנות, והגר שלא הביא קורבנו הוי מחוסר כיפורים ואסור בקודשים, אלא שהבאת הקורבן פסח גופיה הויא הרצאתו.

לאור דברים אלו יש לבאר את דברי חז"ל על הפסוק "וְכִי יִגְוֹר אֶתְכֶם גֵּר וַעֲשֵׂה פֶסַח לְהִי כְּחֶקֶת הַפֶּסַח וַיִּמְשָׁפֵטוּ כִּי וַעֲשֵׂה חֶקֶה אֶחָת יִהְיֶה לְכֶם וְלִגְר וְלֹא־זָרַח הָאֶרֶץ".<sup>330</sup> **ובספרי** (במדבר פרשת בהעלותך פסקא עא) מובא:

וכי יגור אתך גר ועשה פסח, שומע אני כיון שנתגייר יעשה פסח מיד. ת"ל, כאזרח מה אזרח בארבעה עשר אף הגר בארבעה עשר.

מבואר, שיש אפשרות שמתגייר יתחייב לעשות פסח מיד לאחר שיתגייר. והדבר תמוה, הרי קורבן פסח הוא קורבן שקבוע לו זמן, וכיצד על המתגייר להביאו בכל עת לאחר שמתגייר?

<sup>328</sup> יש להעיר על חידושו זה מדעת ה**נצי"ב** (העמק דבר, במדבר ט, א; דברים טז, ג ד"ה למען תזכור; שו"ת משיב דבר, ח"ב סימן נו - יובאו דבריו להלן סימן כב 3.3) הסובר שיש להבחין בין קורבן פסח ליתר הקורבנות בכך שבכל הקורבנות באים הם לריח ניחוח לעומת קורבן פסח שאינו בא לריח ניחוח. א"כ, לדבריו מתגייר לא יוכל להביא קורבן פסח כתחליף לקורבן גירותו, כי על קורבן הגיור שלו להיות לריח ניחוח.

<sup>329</sup> נושא זה יתבאר להלן סימן כב.  
<sup>330</sup> **במדבר** (ט, יד).

**המשך חכמה** (שם) הסביר דברים אלו עפ"י חידושו, שיש בו בקורבן פסח כניסה לברית בין ישראל להקב"ה, בפרישתם מעבודה זרה כפי אשר היה במצריים, "מִשְׁכּוֹ וּקְחוּ לָכֶם צֶאֱן לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם וְשִׁחֲטוּ הַפֶּסַח"<sup>331</sup> ודרשו חז"ל "משכו ידיכם מעבודה זרה והדבוקו במצוות"<sup>332</sup>, כלשונו:

הטעם 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 קורבנות לכפר על שגגת עבודה זרה, עשה פסח לה'.

ולכן אמרו בספרי... 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...

ולכן ביאשיה שטיהר את יהודה וירושלים מן האשורים וכו' עשה פסח לה'... כי להוראה כזו לטהרם מעבודה זרה, שזה בעצם תקפו של עשיית הפסח במצריים, אשר אמר להם משכו מעבודה זרה וקחו להם צאן לעשות הפסח... שיבדלו מעבודה זרה בטהרה גמורה ויעשו פסח כמוהו... ולכן אחרי שעשו ישראל העגל, ציווה השי"ת בשנה השנית לעשות הפסח, להרחיקם ולהבדילם ולטהרם מגלולי עבודה זרה והבליהם. וכן בשנת הארבעים, שטעו לבעל פעור ויצמד ישראל לבעל פעור, אז ציווה השי"ת לעשות פסח בגלגל.

מבואר א"כ שחידושו של הרב מאיר שמחה מדווינסק מיוסד על כך שמשמעותו של קורבן פסח היא קורבן הבא לייחד את ישראל כאומה בפרישתה מעבודה זרה והתייחדותה לה'. לאור זאת מובן ביותר שכניסתו של גר לקדושת ישראל, 'להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל' כלשון הרמב"ם, יכולה להתממש גם עם קורבן פסח שמבטא את קדושת ישראל.<sup>333</sup>

<sup>331</sup> שמות (יב, כא).

<sup>332</sup> מכילתא דרבי ישמעאל (פרשת בא מסכתא דפסחא פרשה ה). ראו: **תורה תמימה** (שמות יב, כא הערה קפח): "נראה הביאור ע"פ מש"כ הרמב"ם במורה פרק ל משלישי, דתכלית מצוות הקורבנות היתה מפני שקשה היה לישראל להיפרד ממנהגי האומות בזביחתם והקטרתם לאלהיהם, ולכן נצטוו להתרגל בעבודה זו בקודש לשם ה'".

<sup>333</sup> **הרב משה צבי נריה** (הגדה של פסח - נר למאור, עמ' 38) הסביר שזוהי הסיבה שאין עושים תבורה שכולה גרים, שכן עניינו של קורבן פסח הוא ההצטרפות לכלל ישראל.

### 2.3 קורבן פסח: ברית ליצירת שם כלל ישראל

כאמור, חידושו של הרב מאיר שמחה מדוונינסק נעוץ בהבנה בסיסית בקורבן פסח, שעניינו הוא קורבן ברית בין האומה להקב"ה, כאשר דם הפסח ודם המילה שניתנו לישראל במצריים מהווים ברית בין ישראל להקב"ה, וכל מי שנושא בגופו חותם זה של ברית המילה יכול להקריב קורבן פסח.

הזהות בין שתי מצוות אלו, שעל ביטולן ככוונה יש עונש כרת, והמילה מהווה תנאי בסיסי לקורבן פסח, מורים על השילוב של הדמים הללו, דם המילה ודם הברית, כיוצרים יצירה של קשר מתחדש בין העם להקב"ה.

ואכן, **במכילתא דרבי ישמעאל** (פרשת בא מסכתא דפסחא פרשה ה) מובאות שתי מצוות שניתנו לישראל במצריים, כחלק מהברית בינם לבין הקב"ה:

נתן להם הקב"ה שתי מצוות, דם פסח ודם מילה שיתעסקו בהם כדי שיגאלו, שנאמר ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך.

וביאר הגר"ד סולובייצ'יק (הררי קדם, ח"ב סימן נו):

דמצוות מילה דהכא אינה המצווה של אברהם אבינו לו ולזרעו, אלא כאן היה מצווה מחודשת של מילה... דמילה של במצריים וכן קורבן פסח היה מטעם גירות דאיתא מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה... כי היו מולים כל העם היוצאים, אי נמי מהכא ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך... דם פסח ודם מילה. ומבואר בזה, דהמילה שבמצריים הייתה מילה של גירות דבה נכנסו לברית... דין מילה של גירות ניתנה במצריים בלבד ולישראל לבדם. ומעתה נראה, דגם... דם פסח לאו היינו מצוות קורבן פסח דעלמא, אלא שיש כאן נתינה נוספת של מצווה של דם פסח כקורבן של גירות כמו המילה. וזה שניתן להם במצריים, דם פסח ודם מילה לאות על הבתים כמעשה של גירות.

ויש להוסיף על כך את עניינו של הקורבן הנלמד ממתן תורה, שם נאמר:

וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַדָּם וַיִּזְרַק עַל הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דַם הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה' עִמָּכֶם עַל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה.<sup>334</sup>

וכתב על כך הרב אריה לייב רובין, רבה של וילקומיר:

נראה לי בזה, שהמילה והטבילה והרצאת דמים הוא על כל יחיד ויחיד להתקדש בקדושת ישראל. וכמו"כ גר שבא להתקדש בקדושת ישראל צריך מילה וטבילה

<sup>334</sup> שמות (כד, ז-ח).

וקורבן. אבל בהזאת דם כתיב ויזרקו על העם, והיינו שייעשו ציבור ישראל. וזה על העם, פירושו להיות עם.<sup>335</sup>

כלומר, המקור לקורבנו של המתגייר ממתן תורה בעת שזרק משה את הדם על העם, מהווה את הברית בין הקב"ה לעם ישראל, כלשון התורה המציינת את הברית: 'וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית... הִנֵּה דָם הַבְּרִית אֲשֶׁר פָּרַת ה' עִמָּכֶם'. בשל כך, מטרת קורבנו של המתגייר היא ליצירת הקשר-הברית בין העם להקב"ה, וכל מי שנמצא בברית זו הרי הוא חלק מהעם. בכך, קורבנו של המתגייר הוא היכללותו בציבור, להיותו כחלק מהעם, 'וַיִּזְרַק עַל הָעָם - שִׁיעֵשׂו צִיבּוֹר יִשְׂרָאֵל, וּכְדַבְּרֵי טוֹרֵי אַבְנֵי (חגיגה ו ע"א ד"ה מיהו ק"ל): "דע"י קורבנות אלו נכנסו לברית ויצאו מכלל בני נח וע"י" נכנסו לקדושת ישראל".<sup>336</sup> רעיון זה, שברית המילה מהווה 'ברית' המורה על היבדלות ישראל מהאומות והקשר שלהם להקב"ה, השתקע בדברי **התוספות** (כריתות ט ע"א ד"ה דכתיב): "כשמלו עצמן מלו ליכנס בברית המקום וליבדל משאר אומות וגם כי עתה טבלו". לאור ביאור זה, הסביר **רי"ד סולובייצ'יק** (הררי קדם, ח"ב סימן נו) את דברי הספרי הנ"ל, בו מבואר שכל מתגייר בסיום גיורו יביא קורבן פסח: ואשר ע"כ יתבאר הא דס"ד דגם לדורות כל גר יצטרך להביא קורבן פסח, שהרי הקורבן פסח במצריים היה קורבן של גירות. וכשם שכל גר טעון מילה, כשם שאבותינו נכנסו במילה לברית, כך כל גר יצטרך קורבן פסח לגירותו. מבואר א"כ שמהות הברית ביציאת מצריים ומתן תורה, ממנה נלמד דיני הרוצה להיכנס לכלל ישראל, היא הפרישה מעבודה זרה וכניסה לכלל ישראל. בכך, קורבן פסח מהווה מימוש מעשי לרעיון זה, שכן המקריבו והשותף בו נכללים בכלל ישראל.

<sup>335</sup> רובאו דברים אלו בשמו בתוך: **שו"ת מקור ברנח** (גינצבורג, ח"ב סי' לט ד"ה וכבוד ידידי).  
<sup>336</sup> העיסוק של הטורי אבן נוגע למחלוקת המובאת ב**זבחים** (קטז ע"א) האם בני נח מקריבים קורבן שלמים. וקשה, לשיטה הסוברת שאין בני נח מקריבים קורבן שלמים א"כ כיצד נכנסו לברית במתן תורה, וכן כיצד נלמד לכל גר הזקוק להבאת קורבן שלמים הרי אין בן נח מקריב שלמים? על קושי זה ענה בשו"ת **אבני נזר** (יו"ד סימן שמז אות ג): "ואין להקשות למ"ד לא קרבו בני נח שלמים, איך אמרין דאבותינו לא נכנסו לברית אלא בהרצאת דמים, הלא ע"כ נכנסו לברית קודם ששחטו שלמים. ומפורש בכתוב ששם שניהם דם עולה ודם שלמים באגנות. הנה שלא נזרק דם העולה קודם שחיטת שלמים. א"כ נכנסו לברית קודם שזרק דם העולה. הרי שנכנסו לברית קודם הרצאת דמים. דלא קשיא דכיון שבקורבנות אלו נכנסו לברית חשובים קורבנות אלו כאילו נעשו אחר שקרבו הקורבנות... ואף דבשעת מילה עדיין גוי הוא, דאינו גר עד שימול ויטבול, הואיל במילה וטבילה נעשה ישראל חשבינן כל המעשים כאילו היו אחר שנעשה ישראל. הכא נמי, הואיל בקורבנות אלו נעשו ישראלים ויצאו מכלל בני נח, חשיב כאילו קרבו השלמים לאחר שנעשו ישראלים". ביסוד זה כתב **הרב משה צבי נריה** (קובץ כותלינו חלק ב עמ' 27) ליישב את דברי **הרמב"ם** (הל' ק"פ פ"ד ה"ט): "המפריש פסחו עד שלא נתגייר ונתגייר... הרי זה מקריבו לשם פסח". ותמה על כך **צפנת פענח** (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ד), כיצד מועילה הפרשתו לקורבן הרי הוא עדיין גוי: "והא לאו בר הפרשה הוא כללי", ולכן ביאר: "וע"כ צריך לומר... דהיינו קודם הבאת קורבן דחייב במצוות ומ"מ לגבי אכילת קודשים אין עליו דין ישראל". אך לפי היסוד הנ"ל הדבר מבואר כמו"ש הרב מ"צ נריה: "כיון שע"י קורבן פסח זה הגר יוצא מכלל בן נח ונכנס לקדושת ישראל, שפיר אלים הקדשו למתפס קורבנו, אע"פ שיש בו תורת שלמים".

לאור דברים אלו נוכל להבין את השוני בין קורבן פסח ליתר הקורבנות, שדווקא קורבן פסח יכול להוות עבור המתגייר את קורבנו לעומת יתר הקורבנות. ואכן **הקדן אורה** (יבמות מו ע"א סוף ד"ה ובכריתות) תמה: "והדבר תמוה, מאי שנא פסח משאר כל הקודשים דאסור עד שיביא קורבנו".

המענה לכך נעוץ בחידושו של המשך חכמה, שקורבן פסח מהווה את היצירה של הברית בין ישראל להקב"ה והשותף בו נכלל בכלל ישראל, וכדברי **הבבלי יומא** (נד ע"א) שקורבן פסח 'אתי בכנופיא', ואין הכוונה רק לצירוף יחידים בתור 'ציבור', אלא להוויית כלל ישראל. לפיכך, המתגייר המעוניין להצטרף לברית בין ישראל להקב"ה, עליו להצטרף לכלל ישראל, להיות 'ככשרי ישראל' בקדושתם, לכן התהליך של הצטרפות זו כרוכה במילה, טבילה וקורבן. אך קורבן פסח, עניינו הוא קורבן ברית בין הישראל להקב"ה, ויכול המתגייר להביאו כחלק מתהליך הצטרפותו לכלל ישראל.

ואלו דברי **הפחד יצחק** (פסח, מאמר לג):

אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצריים. ובוודאי שאין הכוונה בזה שגאולת אבותינו הייתה הסיבה שגרמה לחירותנו היום, אלא דגאולת מצריים הקיפה את כל הדורות בשווה. וכמו שמבאר המהר"ל, דגאולת מצריים מתייחסת לכלליות כנסת ישראל. כלליות כנסת ישראל אין מובנה קיבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהעניין הוא להיפך, דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה. ודווקא כלליות כנסת ישראל שהיא יחידה אחת המקבצת לתוכה את כל אישיה הפרטיים היא שנגאלה ממצריים וממילא היא מקפת את כל הדורות בשווה. וכל אוזן שומעת תבחין נקודה זו בעומק אמריה של הברייתא, לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה ממצרים אלא אף אותנו גאל עמהם. כלומר, לא בא בדרך סיבה ומסובב אלא את אבותינו ואנחנו בשווה. ונמצא, איפוא, דיחידת כלליות כנסת ישראל נוצרה בשעת יציאת מצריים. וגאולת מצריים היא שיצרה את הבריה הזאת אשר שמה הוא ציבור כנסת ישראל. ועל כן קורבן פסח אשר הוא קורבן דגאולת מצרים הוא קורבן ציבור מסוג בפני עצמו. כי בעוד אשר כל קורבנות ציבור, תורת ציבור עושה אותם לקורבנות ציבור, הנה הפסח עושה את הציבור ע"י תורת קורבן ציבור שבו. פסח דאתא בכנופיא כקורבן ציבור דמי. דכנופיא זו מצטרפת היא ליצירת שם ציבור ע"י הקורבן פסח שלה. כי הפסח היא קורבנה של גאולת מצריים. וכשם שגאולת מצריים יצרה תורת ציבור ישראל, כמו כן קורבן פסח מחדש שם ציבור על הכנופיא אשר בא בה. ועל כן תורת ציבור של קורבן פסח מסוג מיוחד הוא. פסח דאתא בכנופיא כקורבן ציבור דמי.

## כ. שליחות בקודשים וקורבן פסח (אות כב)

### 1. שליחות בשחיטת קודשים

נאמר בתורה :

וְסַמֵּךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו. וְשַׁחַט אֶת כֶּן הַבֶּקֶר לְפָנֵי ה' וְהִקְרִיבוּ בְּגִי אֶהָרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְנִרְקָו אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פָּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.<sup>337</sup>

מדברים אלו מבואר ששחיטה כשר בזר ולא דווקא בכהנים.<sup>338</sup>

השאלה שלפנינו היא, האם השחיטה הינה מצווה המוטלת על הבעלים ואף אם הוא עצמו לא שוחט בעצמו הרי הוא צריך למנות שליח מדין 'שלוחו של אדם כמותו', או שמא מדובר על מצווה בלבד המוטלת על הבעלים אך בדיעבד ניתן לשחוט את הקורבן גם ללא שליחות?

#### 1.1 דעת רש"י

**בבבלי פסחים** (ז ע"ב) נערך דיון בלשון ברכת המצוות, האם הלשון היא 'עלי' או 'ל...', ובתוך הדיון מובא :

מיתבי : ברוך אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על השחיטה. התם נמי, הכי נימא, נימא לשחוט - לא סגיא דלאו איהו שחט. פסח וקודשים מאי איכא למימר. אין הכי נמי.

וביאר רש"י (שם ד"ה פסח) : "פסח וקודשים הבעלים נצטוו, דכתיב וסמך ידו ושחט". מבואר מדבריו, ששחיטת קודשים מוטלת על הבעלים, שכן נאמר בתורה 'וסמך... ושחט', וכיון שהסמיכה מוטלת עליו כמו"כ השחיטה מוטלת עליו.

<sup>337</sup> ויקרא (א, ד-ה).

<sup>338</sup> מנחות (יט ע"א). הנה, אמנם 'שחיטה כשרה בזר' אך מצאנו דיון האם אכן כך נהגו או שהקפידו שהכהנים ישחטו - הרב יעקב עמדין (שו"ת שאילת יעבץ, ח"ב סי' קנז; לחם שמים, קידושין פ"ד מ"א ד"ה ואני אומר) הוכיח ממקומות שונים שהיו מקפידים בשחיטה שתהיה ע"י כהנים או לויים ולא ע"י ישראל : "שבוודאי היו מקפידין בשחיטה והפשטה שיהיו נעשין ע"י כהנים או לויים"; רש"י (ברכות לא ע"ב ד"ה שם), אודות המעשה עם עלי הכהן ושמואל : "אמר ליה עלי, קראו כהן ליתי ולשחוט - נראה דעלי נמי ידע הדין דשחיטה בזר כשרה אלא דלכתחילה היו נוהגים בכהן". לעומת זאת, ברש"י (זבחים קג ע"א ד"ה לנדבת) כתב : "בעליו של אשם שניתתר הוא עצמו מביא עולה בדמיו והוא סומך עליה ושחטה", וביאר שפת אמת (שם ד"ה ברש"י) : "משמע מלשונו דבעל הקורבן זוכה לשחוט קורבנו... וכן היה נראה מסברא, כיון דכשר בזר א"כ מצווה בו יותר מבשלוחו". כן הוכיח חשק שלמה (שם) : "ונראה לי, דמ"מ לכתחילה מצוותו בבעלים דהא איתקש לסמיכה". כן מבואר מדברי רש"י במקומות אחרים, כגון רש"י (פסחים ז ע"ב ד"ה פסח) : "פסח וקודשים הבעלים נצטוו דכתיב וסמך ידו ושחט"; רש"י (זבחים יד ע"ב ד"ה ת"ש) : "דתנן בסדר הפסח שחט ישראל, כן היה דרכן לעשות". אמנם נראה שיש להבחין בין פסח לקודשים, שכן בפסח מלבד השחיטה יש מצוות אכילה המוטלת על הבעל הקורבן וא"כ יתכן ודווקא משום כך מימשו אז את הדין ששחיטה כשרה בזר, וכן שיתכן ויש מצווה ייחודית לבעלים בשחיטת קורבן פסח, כפי שיתבאר עוד בעניין זה, ראו : תורה שלמה (חלק יב מילואים סימן א עמ' קמה-קמח).

לאור זאת מתבקשת היא ההשלכה, שעל הבעלים למנות שליח לשחיתת קורבנו אם הוא לא שוחט בעצמו, ואכן כן מתבאר מדברי רש"י ביחס לשליחות בשחיתת קודשים - **בבבלי קידושין** (מא ע"ב) מובא :

דאמר רבי יהושע בן קרחה, מנין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים. וכי כל הקהל כולן שוחטין, והלא אינו שוחט אלא אחד. אלא מכאן, ששלוחו של אדם כמותו.

לדברי רש"י (שם ד"ה מנלן), שאלת הגמרא היא ביחס לשחיתת קודשים: "מנלן דשלוחו של אדם כמותו, לשחיתת קודשים".

והעיר על דבריו **פני יהושע** (שם ד"ה רש"י):

משמע מלשונו בפשיטות, דלקושטא דמילתא בעינן שליחות מיהא בכל הקודשים דכתיב בהו ושחט.

הקושי המרכזי על הבנה זו ברש"י הוא מדברי **הבבלי מנחות** (יט ע"א), שם מבואר שהשחיטה אינה מוטלת על הבעלים:

ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו את הדם, מקבלה ואילך מצוות כהונה, מלמד על שחיטה שכשירה בזר.... דאמר קרא: וסמך... ושחט, מה סמיכה בזרים, אף שחיטה בזרים. אי מה סמיכה בבעלים, אף שחיטה בבעלים. ההוא לא מצית אמרת, ק"ו ומה זריקה דעיקר כפרה לא בעיא בעלים, שחיטה דלאו עיקר כפרה לא כ"ש. וכי תימא, אין דנין אפשר משאי אפשר, גלי רחמנא ביוה"כ ושחט את פר החטאת אשר לו, מכלל דשחיטה בעלמא לא בעינן בעלים.

לאור זאת כתבו האחרונים, שבניגוד למשתמע מדברי רש"י שיש צורך בשליחות בשחיתת קודשים, לדבריהם אין צריך שליחות בשחיתת קודשים שכן העיקר שהקורבן יישחט, כלשון **פני יהושע** (קידושין מא ע"ב ד"ה רש"י):

נראה לענ"ד דמצד עיקר השחיטה לא בעינן שליחות בקורבן, דשחיטה לאו עבודה היא וכיון שהוא מופרש ועומד ודאי ניחא ליה.<sup>339</sup>

---

<sup>339</sup> כ"כ: **המקנה** (קידושין מא ע"ב ד"ה בגמרא מנין): "אלא ע"כ דהוי אמרינן ששחיטה זו אינה צריכה שליחות".



## 1.2 ביאור דעת רש"י

מצאנו שתי דרכי הבנה בדעת רש"י:

א. לכתחילה למצווה: כוונת רש"י שהבעלים שוחט את הקורבן היינו למצווה לכתחילה בלבד, ולא מדובר על עיכוב,<sup>340</sup> כדברי חשק שלמה (מנחות יט ע"א):

ונראה לי, דמ"מ לכתחילה מצוותו בבעלים דהא איתקש לסמיכה... וכן ראה עוד מהא דתנן בכלים (פ"ב מ"ח) עזרת הכהנים מקודשת ממנה שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם לסמיכה ולשחיטה ולתנופה ע"כ, אלמא דמצוות שחיטה ג"כ בבעלים.

ב. אחריות: אין כוונת רש"י לחיוב אישי המוטל על הבעלים לשחוט בעצמו ולשם כך הוא זקוק לשליח שישחט עבורו מדין 'שלוחו של אדם כמותו', אלא מדובר על אחריות המוטלת על הבעלים שהקורבן אותו הפריש לחובתו יישחט, ודבר זה יכול להיעשות גם ע"י אחרים ולא באופן של מינוי שליחות,<sup>341</sup> כפי שביאר בכוונתו הרש"ש (פסחים ז ע"ב ד"ה רש"י, בפירוש השני): "והעיקר נראה לי, דכוונת רש"י שהבעלים נצטוו שישתדלו בשחיטת קורבנם אם ע"י עצמו או ע"י שלוחן".

---

<sup>340</sup> כ"כ בדעת רש"י: **רש"ש** (פסחים ז ע"ב ד"ה רש"י, בפירוש הראשון): "וצריך לומר, דהתם הכוונה שאינה לעיכובא אבל מ"מ מצווה בבעלים"; **שו"ת מנחת ברוך** (סי' יד): "דקרא דושחט דכתיב בקודשים... על בעלים קאי דהבעלים נצטוו מ"מ זה אינו מעכב בדיעבד, אלא דזה הוא למצווה בעלמא, כמו סמיכה ותנופה דאע"ג דמצוות הן מ"מ אינן מעכבות"; **שו"ת עונג יום טוב** (יו"ד סי' נד, הערה): "ומש"כ רש"י ז"ל דפסח וקודשים הבעלים נצטוו, לאו בחדא מחתינהו לפסח וקודשים - דבפסח בעי שליחות גמור שיעשו הבעלים עצמם או שלוחם בתורת שליחות, ובקודשים נצטוו הבעלים שישחטו הקורבן" ודימה זאת לגדר דין שליחות במילה המוטלת על האב שעניינה אחריות המוטלת על האב שבנו יהיה מהול: "וכלפי מה שאמרו דמצוות שאין על העושה חובה כמו מל בן חבירו דמברך על המילה ולא למול משום דסגי דלאו איהו מהיל, שאין מוטל עליו שום חוב שיעשה המצווה, נגד זה אמר באבי הן או בקודשים דחוב מוטל עליו שיעשה המצווה ע"י מי שיעשה, להכי מברך למול ולשחוט אבל אין חוב עליו שיעשה בעצמו או אחר בתורת שליחות ורק משום חביבות המצווה בעלמא אמרינן... מצווה בו יותר מבשלוחו אבל שליחות גמור לא בעינן... וכן כוונת רש"י ז"ל בפסחים שם לענין מילה, שהמצווה מוטלת על האב אבל לא שיעשה בעצמו או שלוחו". יש להעיר על ההשוואה שערך בין שחיטת קודשים למילה, כאשר הוא מתסייע מדברי רש"י (פסחים ז ע"ב ד"ה וכן): "וכי לא סגי דלאו איהו מהיל, עליו המצווה מוטלת, והלא על אביו מוטל". לדבריו המילה 'מוטל' מורה על אחריות כללית שהבן יהיה מהול, והוא-הדין בשחיטת קודשים עליה הגמרא דנה באתרו ביטוי: "נימא לשחוט - לא סגי דלאו איהו שחט". אולם, יש לשים לב לשינוי בלשון רש"י - ביחס למילה כתב 'מוטל' ואילו ביחס לשחיטת קודשים כתב 'נצטוו', שינוי מהותי שממנו ניתן ליצור אבחנה בין הדינים. עוד יש להוסיף, שלא ניתן לדייק מלשון 'מוטל' הנאמרת במילה, שהרי בדברי רש"י (בבמות עא ע"ב ד"ה חבושין) משמע שמדובר על חיוב אישי השולל אחרים: "ומצוות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים".

מכל מקום, בגדר הדין בהשוואה בין מילה לשחיטת קודשים, שההגדרה היא אחריות, ראו הערה 341. יסוד זה מצאנו גם ביחס למצוות מילה המוטלת על האב בשו"ת **מהר"ח אור זרוע** (סי' יא): "ומעניין המילה נראה דאין האב חייב למול בנו בידיו אלא לעסוק שיהא נימול. דומיא דכל הני דקחשיב התם, ללמדו תורה, ללמדו אומנות, להשיטו בנהר. וכי לא ישכור מלמד לבנו לתורה ולכל הני. או בסוכות, דכתיב חג הסוכות תעשה, ודרשינן תעשה ולא מן העשוי. א"כ ע"כ קאי תעשה אסוכה, שחייב בעצמו לעשות סוכה, וכי לא יאמר לאחר לעשות סוכה, וכן גבי תפילין, וכי לא יקשרם לו אחר על ראשו וזרועו, וכן ציצית. אלא כל הני עיקר מצוותן אינו העשייה, אלא שהמילה חתומה בבשרו. וכן ישיבתו בסוכה, וכן תפילין המונחין בראשו ובזרועו, ומילה גם היא עיקר מצוותה כן".

המכנה המשותף בין שתי דרכי הבנה אלו בדעת רש"י, שאין חיוב אישי על הבעלים לשחוט את קורבנו אותו הפריש לחובתו, והוא-הקורבן יכול להישחט ע"י אחרים מדעתו, הן משום שמדובר רק על דין לכתחילה והן משום שמדובר על אחריות כוללת שהקורבן יישחט.

לאור דברים אלו, אם הקורבן יישחט שלא בשליחות הבעלים, היינו ללא מינוי שליחות, הקורבן כשר ורק הבעלים לא קיים מצוות 'ושחט'.

בביאור גדר הדברים הנעוץ ביסוד גדרי שליחות, כתב **בקובץ הערות** (יבמות סי' עו אות ז) להבחין בין שני גדרי שליחות:

דיש שני מיני שליחות: (א) היכא דבלא השליחות אין המעשה כלום, כמו בשליח גרש, דאין אדם מגרש אשת חבירו, או בשליח למכור, דאין אדם מוכר דבר שאינו שלו בלא שליחות. (ב) היכא דגוף המעשה אין צריך שליחות, כגון בשליחות לדבר עבירה, דהשליחות היא לעניין שתהא המעשה נחשבת על המשלח.

ובאופן הראשון, דבלא שליחות לא חלה המעשה כלל, דדווקא הבעלים יש להן הכוח לפעול חלות הדין ולא אחר, אלא דכשהוא עושה שליח הוא מוסר כחו להשליח, וזה אינו שייך אלא היכא שהאדם הוא הפועל את חלות הדין.

אבל היכא שהדין חל מאליו ע"י המעשה, לא שייך לומר שימסור כחו להשליח, דגם הוא בעצמו אין לו כוח להתיר או לאסור. ולדוגמא, בגירושין, שהבעל הוא המתיר, יוכל למסור כחו להשליח להתיר, אבל בחליצה, אם נאמר דהמעשה היא המתרת, א"כ אין להיבם כח להתיר, ולא יוכל למסור כח ההיתר להשליח.

לדבריו, יש להבחין בין שני סוגי מעשים - כוח האדם וכוח המעשה.

כלומר, יש מעשים שנמסרו ביד האדם והוא השליט והבעלים עליהם. בכוחו במעשים אלו להחיל חלויות, כמו קידושין וגירושין, שבמעשיו יכול האדם להחיל חלויות במציאות בהתרת האישה ואיסוריה. הסימנים המאששים זאת הם יכולותו של האדם לתלות חלויות אלו בתנאים, שכן יכולת ההתנאה שמורה לבעלים המופקד וממונה על הדבר. כמו"כ היכולת למנות שליח מסורה דווקא לבעלים, שכן הוא 'בעל המעשה'.

ויש מעשים שאמנם האדם מבצע אותם, אך הוא אינו 'בעל המעשה', שכן אין במעשים אלו חלויות שנמסרו בידו אלא בעצם עשיית המעשה חל הדין מאליו ללא כל יכולת של האדם להטיל בו תנאים וסייגים. במעשים אלו, השליחות אינה אלא שהמעשה יזקף לזכות או חובת המשלח, אך אין צורך שמהות השליחות תהווה ותיצור 'שלוחו כמותו', כי כאן אין הבעלים 'בעל המעשה' כי המעשה עצמו כבר נעשה.<sup>342</sup>

<sup>342</sup> הבחנה זו מצויה גם אצל: **שו"ת עונג יום טוב** (או"ח סי' ג); **חידושי הרב חיים הלוי על הרמב"ם** (הלי' יבום וחליצה פי"ד ה"ט"ז); **הרב שמעון יהודה שקאפ** (שערי יושר, שער ה פרק כא ד"ה אמנם; שם ד"ה ולענין; חידושי הרב שמעון שקאפ, בסוף החידושים על ב"ב בתרא, 'בענין אין אדם אוסר דשא"ש' אות א ד"ה והנראה); **דרכי משה** (עמיאל, דרכי הקניינים ח"א שמעתתא ה פרק ב ד"ה נתבאר).

לאור זאת הוסיף וביאר את גדר השליחות בשחיטת קודשים :

צריך לומר, דלהכשר השחיטה לא בעינן שליחות, וגם בלא שליחות השחיטה כשרה... ואין צריך להשליחות אלא שתהא המעשה נחשבת על המשלח, אבל אין השליחות להתיר כמו בשליחות דגירושין, ומשו"ה לא מהני בה תנאי, כמו בחליצה, דכיון דההיתר חל מאליו, לא שייך להטיל תנאי בחלות ההיתר.

מבואר א"כ, שגדר השליחות בקודשים אינה 'כוח האדם', שכן מדובר על שחיטה המתרת את הבהמה וההיתר נעשה מאליו מיד בסיום המעשה ללא כל חלות ויכולת להטלת תנאים וכדו'. לאור זאת, אין צורך במינוי שליחות ליצירת 'שלוחו כמותו' שיהיה הבעלים 'בעל המעשה', אלא כל עניינו של השליח הוא לזקוף את המעשה לזכות המשלח, שייחשב לו למצווה. אך אם נעשה הדבר ללא שליחות, הקורבן כשר, שכן אין קשר מהותי בין המעשה-שחיטה לבעלים.

דברים אלו כ"כ שו"ת חתם סופר (יו"ד סימן רצו) :

הנה בקרא כתיב מצוות עשה על בעל הקורבן לשחוט קורבנו בעצמו, כדכתיב ושחט את בן הבקר. ואילו כיון דשלוחו כמותו, כל ששלוחו שוחט הו"ל כאילו הוא בעצמו שוחט. אבל אין זה עניין להכשר קורבן כלל, ואילו עיוות השליח ושחט שלא לשמה שלא עלה לבעלים לשם חובת נדרם וצריכים להביא קורבן אחר ונמצא שבטל שליחות השליח, מ"מ הקורבן כשר. והוא-הדין אם שחט אחד שאינו שליח הבעלים כלל, הקורבן כשר והבעלים יצאו ידי-חובת נדרם נמי, רק מצוות עשה של שליחות לא קיימו, כמי שמל בן חבירו בלא שליחות שהתינוק נימול והאב לא קיים מצוות עשה שלו.

כן ביאר אור שמח (הלכות מקוואות פ"א ה"ח אות יא) את דעת רש"י, שכוונתו היא שיש מצוות שחיטה על הבעלים, אך אם הוא לא קיימה באמצעות שליחות אין הקורבן פסול שכן המעשה נעשה מאליו :

דגבי שחיטת קודשים מצווה בבעלים, וכמו דפירש רש"י... פסח וקודשים מאי איכא למימר, הבעלים נצטוו, דכתיב וסמך ידו ושחט, יעו"ש, הרי מכאן איכא מצוות שחיטה בבעלים, רק דאפילו אם שחט אחר מקיים מצוות שחיטה הבעלים מדין שליחות. אבל כי שחט בלא שליחותו, אע"ג דלא קיים מצוות ושחט בכל-זאת אין הקורבן פסול, ויצא ידי חובתו, רק דמחוסר מצוות שחיטה בבעלים, כן נראה. וכמו דאם לא סמך הקורבן כשר, כן אם לא נשחט ע"י בעלים או ע"י שלוחו ג"כ כשר הקורבן.

לסיכום נמצא בביאור דעת רש"י, שהצורך בשליחות בשחיטת קודשים אינה כגדר השליחות ההופכת את האדם לבעל המעשה אלא עניינה רק שהמצווה של השחיטה תעלה לזכותו, אך אם יישחט הקורבן ללא שליחותו הוא כשר.

## בין שחיטת הכהנים לשחיטת זר

**בשׁוׁיׁת עונג יום טוב** (יו״ד סימן נד, הערה) כתב להקשות על רשׁיׁ, ממנו עולה שיש צורך בשליחות בשחיטת קודשים :

מיהו נראה דאי-אפשר לומר כן דקודשים בעי שחיטה בבעלים או אחר בתורת שליחות דווקא, דהא... מבעי לן אי כהני שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא וקאמר שם נפקא-מינה למודר הנאה ולא איפשטא. והיכי פשיטא הכא לסתמא דגמרא בקודשים דשלוחי דידן וכל מי ששוחט הקורבן הוא בתורת שליחות מהבעלים דלא סגי דלאו איהו שחט.

אולם, **בשׁוׁיׁת בית הלוי** (חלק ב סימן ט אות ג) ערך אבחנה בין שחיטת הכהנים את הקורבן לבין שחיטת זר :

גם בשחיטה הם שלוחי דרחמנא, מ״מ ודאי נראה פשוט דזה לא שייך רק על כהנים דהם נצטוו על מצוות הקרבת הקורבנות ושייך לומר דרחמנא עשאן שלוחים ויכולים להקריב גם בלא רשותו של בעל הקורבן וגם בשחיטה הוא כן. אבל זר, אין עליו ציווי להקריב כלל ובוודאי נראה דאפילו בשחיטה אע״ג דכשרה גם בזר מ״מ אין השוחט שלוחא דרחמנא כלל ואי-אפשר לו לשחוט אם לא ע״י שליחות של בעל הקורבן.

לדבריו, אין צורך בשליחות בשחיטת הקורבן ע״י הכהנים לעומת אחרים השוחטים שיש צורך בשליחות לשחיטת הקורבן.

לסיכום נראה, שלאור הבנה זו בדעת רשׁיׁי אזי הפער בין דבריו לבין הממאנים בדבריו וטוענים שאין צורך בשליחות בשחיטת קודשים, אינו גדול שכן המושג 'שליחות' נושא שני פנים ואין כוונת רשׁיׁי לכל גדרי ותנאי השליחות שעניינה שיש חיוב על האדם לשחוט את הקורבן והשליח שוחט עבורו ומדין 'שלוחו כמותו', אלא יש להפריד בין המצווה של השחיטה למעשה השחיטה, כאמור.

## 2. שליחות בשחיטת קורבן פסח

### 2.1 בין שחיטת פסח לשחיטת קודשים

**בבבלי קידושין (מא ע"ב) מובא :**

דאמר רבי יהושע בן קרחה, מנין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים. וכי כל הקהל כולן שוחטין, והלא אינו שוחט אלא אחד. אלא מכאן, ששלוחו של אדם כמותו.

מבואר שהדין הכללי של שליחות, 'שלוחו של אדם כמותו' נלמד משחיטת פסח בה חיוב השחיטה מוטל על כל אדם, שכן נאמר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל', אך מ"מ לא כל אחד שוחט בעצמו אלא יש שליח שישחט עבורו ובכך כאילו הוא שחט מדין 'שלוחו כמותו'.

בכך, בשונה משחיטת קודשים בה אין חיוב אישי המוטל על הבעלים לשחוט את קורבנו, כפי שהתבאר לעיל, הרי שבשחיטת קורבן פסח הטילה התורה חיוב אישי על כל אדם מישראל לשחיטת הקורבן.

ואלו הם דברי **המקנה** (קידושין מא ע"ב ד"ה בגמרא מנין) :

דכיון דאמרה התורה ושחטו אותו כל קהל וגוי, הרי הטילה התורה מצוות עשה על כל ישראל שכל אחד חייב לשחוט את הפסח.

ואכן, דברים אלו התחדדו ביותר בדברי **תוספות הרא"ש** (קידושין מא ע"ב ד"ה מכאן) : שאר קורבנות 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.

אבחנה זו נכונה היא גם בדעת רש"י, שאף אמנם שהשווה בין שחיטת קודשים לשחיטת הפסח, כפי שראינו לעיל, מ"מ יש להבחין בניהם, כדברי **שו"ת עונג יום טוב** (יו"ד סימן נד, הערה) :

ודווקא גבי פסח בעינן שליחות גם בשחיטה, דכתיב ושחטו אותו כל קהל ישראל כדדרשינן בקידושין... אבל בכל הקודשים לא בעי שליחות כלל.

ומש"כ רש"י ז"ל דפסח וקודשים הבעלים נצטוו, לאו בחדא מחתינהו לפסח וקודשים. דבפסח בעי שליחות גמור שיעשו הבעלים עצמם או שלוחם בתורת שליחות, ובקודשים נצטוו הבעלים שישחטו הקורבן.

בביאור האבחנה נראה שהיא נעוצה בגדר השחיטה בקורבנות ובקורבן פסח - בכל הקורבנות השחיטה היא חלק ממעשה ההקרבה, שכן עיקר הקורבן בא לריצוי וכפרת הבעלים ומתממש עניין זה בהקרבה, ואילו השחיטה אינה אלא אמצעי להקרבה.

בכך, אין צורך חיובי בשחיטת הבעלים את הקורבן אלא העיקר שיוקרב עבורו. לעומת זאת, השחיטה של קורבן פסח היא חיוב אישי המוטל על האדם לקיימו ואינה חלק ממעשה ההקרבה אלא חיוב עצמאי.<sup>343</sup> בשל כך התחדש דין 'שלוחו של אדם כמותו' ביחס לשחיטה, שכן הבעלים הוא זה שצריך לשחוט מהחיוב האישי המוטל עליו, וכאשר מינה שליח הרי כאילו הוא עצמו שוחט, כהגדרת **שו"ת הריב"ש** (סימן רכח):

שלוחו של אדם כמותו מדכתיב בפסח ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל כמותו ממש ילפינו, שהרי קרא השליח בשם כל הקהל וא"כ השליח כבעלים לגמרי. נראה להעמיק בגדר זה, שהטלת חיוב שחיטת קורבן פסח על הבעלים מגדירה את השליחות, ונביא לכך את דברי **שערי יושר** (שער ז פרק ז):

דהנה בעיקר יסוד השליחות יש בזה שני עניינים - עניין אחד, מה שחשבה תורה ליחס המעשה הנעשית ע"י שליח כאילו עשאה המשלח, וילפינו זה מקרא דתרימו גם אתם, וכן בשחיטת הפסח דכתיב ושחטו... ועניין שני הוא מה שנוגע לקניינים וכדומה, שמעשה השליח מועלת ופועלת כמו מעשה של הבעלים עצמם, שהיסוד בזה שלעניין זה חשבה תורה את השליח כבעלים עצמם, שמעשיו פועלים כאילו הוא היה הבעלים.<sup>344</sup>

מבואר מדבריו, שגדר השליחות בקורבן פסח הוא שהמשלח פועל ע"י שלוחו, ומכיון שהתורה הטילה עליו, על הבעלים המשלח, את חיוב השחיטה, אזי גדר השליחות הוא ששחיטת השליח עליו כאילו הבעלים עצמו שוחט.

---

<sup>343</sup> ניתן להסביר זאת עפ"י **הרמב"ן** (שמות יב, ג): "טעם המצווה הזאת, בעבור כי מזל טלה בחודש ניסן בכוחו הגדול, כי הוא מזל הצומח, לכך ציווה לשחוט טלה ולאכול אותו, להודיע שלא בכוח מזל יצאנו משם אלא בגזרת עליון. ועל דעת רבותינו שהיו המצרים עובדים אותו, כל שכן שהודיע במצווה הזאת שהשפיל אלהיהם וכחם בהיותו במעלה העליונה שלו. וכך אמרו קחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצריים". מדבריו נראה שתכליתה של שחיטת הפסח היא שחיטת האלילות והיציאה מתרבות מצריים אל קבלת עול מלכות שמים, וממילא זו חובה אישית.

<sup>344</sup> אבחנה זו בין שני גדרי שליחות, כ"כ: **לקח טוב** (סי' א); **ברכת שמואל** (קידושין סי' יט).

## 2.2 גדר השליחות

**בירושלמי** (קידושין פ"ב ה"א) מובאת הדרשה המופיעה בבבלי, שהמקור לדין 'שלוחו של אדם כמותו' הוא משחיטת קורבן פסח, אך מיד לאחר מכן מובאת דחייה למקור לימוד זה:

מניין ששלוחו של אדם כמותו - אמר רבי לעזר, ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים, וכי כולן שוחטין אותו והלא אחד הוא שהוא שוחט על ידי כולם, אלא מיכן ששלוחו של אדם כמותו.

אמר רבי יוסי, שנייא היא שאדם שוחט פסחו של חבירו שלא מדעתו... דאמר רבי זעירא בשם רבי לעזר,<sup>345</sup> אדם שוחט פסחו של חבירו שלא מדעתו אבל אינו מפרישו שלא מדעתו.<sup>346</sup>

מבואר א"כ, שרבי יוסי ורבי זעירא חולקים על הדרשה הלומדת דין שליחות משחיטת פסח, ולדבריהם ניתן לשחוט קורבן פסח שלא מידיעת הבעלים, וממילא אין כלל צורך בשליחות שכן אין שליחות אלא מדעת הבעלים,<sup>347</sup> כדברי **עלי תמר** (שם ד"ה והלא):  
ופירושו, שאדם שוחט פסח של חבירו שלא מדעתו שהשחיטה אינה מצווה כלל על הבעלים ולא שייך גביה שליחות והוא בניגוד לדעת רבי יהושע בן קרחה בבבלי.

זאת ועוד, אי-הצורך בדעת הבעלים לשחיטת קורבן פסח מנוגדת לדברי **הבבלי נדרים** (לה ע"ב): "אמר רבי יוחנן, הכל צריכין דעת חוץ ממחוסרי כפרה", וכתב **המאירי** (שם ד"ה כל): "וכן אין הכהן יכול ליטול את הבהמה שהפריש זה מביתו להקריבה שלא בידיעתו", א"כ דרושה ידיעת הבעלים להקרבת הקורבן שלהם.

בביאור הדברים כתב **אור זרוע** (ח"ב ה"ל פסחים סימן רכד), שגם לדברי רבי יוסי ורבי זעירא בירושלמי יש צורך בשליחות בשחיטת קורבן פסח, אלא לאחר שלמדנו ששלוחו של אדם כמותו ניתן לשחוט קורבן פסח גם שלא מדעתו של הבעלים מדין 'זכין לאדם שלא בפניו', שכן לאחר שהבעלים הפריש והקדיש את בהמה עבור קורבן פסח אזי מעתה כל אחד יכול לשחוט את הבהמה משום שנוח לו לבעלים שקורבנו יישחט:

גבי שחיטת פסח, אחרי דגלי רחמנא שלוחו של אדם כמותו מצי למישחט אפילו שלא מדעתו דהא זכות הוא לו. והכי אמרינן בירושלמי... אמר רבי זעירא אמר רבי אלעזר, אדם שוחט פסחו של חבירו שלא מדעתו ואינו מפריש שלא מדעתו...

<sup>345</sup> ראו את הערת **עלי תמר** (קידושין פ"ב ה"א ד"ה מניין) שהעיר על הסתירה בדברי רבי לעזר: "קשה לי, הא רבי לעזר גופא קאמר לקמן אדם שוחט פסחו של חבירו שלא מדעתו, וא"כ מאי מייתי רביה משחיטת פסח, הא שנייא הוא שאדם שוחט פסחו של חבירו שלא מדעתו וכדדחי לה רבי יוסי".

<sup>346</sup> כן הוא **בירושלמי** (פסחים פ"ח ה"א).

<sup>347</sup> **קרבן העדה** (קידושין פ"ב ה"א ארי"י): "והוא ודאי דאין שליחות אלא מדעת".

היכא שכבר הופרש לשם פסח מצוי למישחט שלא מדעתו, שאינו מפקיע ממוניה  
 בכך אלא זכות הוא לו ושפיר דמי.<sup>348</sup>

ניתן לסייע להבנה זו מדברי רש"י (פסחים ע"ב ד"ה תאמר) ממנו מבואר שלאחר  
 שקורבן פסח הופרש והוקדש לשם כך, יכול כל אדם לשחוט עבור הבעלים:  
 ואפילו שחט הוא פסחו כבר, ומצא זבח זה עומד בעזרה וכסבור שהוא פסח  
 ושחטו לשם מי שהוא, וטעה על כך, הלכך טועה בדבר מצווה הוא.<sup>349</sup>

מדברים אלו עולה, שאין צורך לשליחות מפורשת מאת הבעלים לשחיטת קורבן הפסח  
 שלהם, אלא הדבר יכול להיעשות גם בצורת זכיה בה אין מינוי והרשאה מפורשת.<sup>350</sup>  
 לעומת דברי האור זרוע ממנו מבואר שאם הפסח הופרש יכול אחר לשחוט עבור הבעלים  
 מדין זכיה, כתב פני הושע (קידושין מא ע"ב ד"ה רש"י) שדין זה רק ביחס לקודשים:  
 נראה לענ"ד דמצד עיקר השחיטה לא בעינן שליחות בקורבן, דשחיטה לאו  
 עבודה היא וכיון שהוא מופרש ועומד ודאי ניחא ליה... וכשיטת הירושלמי.  
 אלא שלדבריו יש להבחין בין קודשים לקורבן פסח, בו יש דין ייחודי, שיכול אדם למשוך  
 את ידו ממינויו לקורבן פסח עד שעת השחיטה, א"כ שחיטתו זקוקה לשליחות עד סיום  
 התהליך כאילו הוא עצמו שוחט כדי למנוע את יציאתו מהמינוי לקורבן:  
 כל השקלא וטריא דשמעתין היינו לעניין פסח דקי"ל נמנין ומושכין ידיהם עד  
 שישחוט א"כ לאו מופרש ועומד הוא לגביה דלמא יזדמן לו פסח אחר וימשך  
 מזה ויתמנה על אחר... אלא על כרחך משום דשלוחו של אדם כמותו ומטעם  
 שליחות אתינן עלה, ומשום הכי לא מהני חזרה דידהו במה שלקחו פסח אחר,  
 דאכתי לא בטלו שליחותיהו בהכי כיון שיכולין לימשוך עד שישחט ובמעשה  
 ראשון תליא מילתא.

<sup>348</sup> כ"כ אור זרוע (ח"א הל' שליח ציבור סימן קיד): "והיה דירושלמי, דשוחט אדם פסחו של חבירו שלא מדעתו, היינו שאינו יודע בשעת הקרבה, אבל אם הוה ידע הוה חפץ בהקרבתו ובעבודתו. והא למדת, שאין לכהן להקריב אלא בהסכמת הבעלים והכי נמי אין לשליח ציבור להתפלל אלא בהסכמת כולם... כששליח ציבור מתפלל אז הוא מקריב קורבן ציבור". ראו את הערת אור שמח (הל' מקוואות פ"א ה"ח אות יא), שהביא את דברי האור זרוע, עליהם כתב שהם ידברי נועם, אך העיר ביחס למקרה בו הבעלים מתנגד להקרבה שאין זה יזכין ולא ניתן לשחוט עבורו: "ולפ"ז צריך לומר הא דאמרו... (ערכין כב ע"א) דעולה ושלמים בשעת כפרה שלא לדעת יצא, פירוש שלא ידע, דאמרינן דמסתמא ניחא ליה, אבל בלא רצה לא כיפר, וזה דלא כדברי רבינו". כוונתו לרמב"ם (הל' מעשה הקורבנות פי"ד ה"י) שניתן לשחוט קורבן שהופרש גם שהבעלים ממאן בכך. עוד בביאור דברי האור זרוע, ראו: מקראי קודש (פסח ח"א סי' ג).

<sup>349</sup> כ"כ להוכיח מדברי רש"י: "ש"ו"ת זרע אברהם (סי' ו אות ח). אולם, ראו: קובץ הערות (סימן עו אות ז) שכתב על הוכחה זו: "אלא שאין זה ברור", ונראה שהכוונה היא משום שמדובר על כך שהקורבן אבד לבעלים וזוהי אכן זכות עבורו והמוצאו יכול לשחוט גם שלא מדעת ושליחות הבעלים, אך במקרה רגיל יש צורך חיובי בשליחות.

<sup>350</sup> ניתן להסביר כן את לשון הראשונים ביחס ללשון הברכה, כדוגמת הרמב"ן (פסחים ז ע"א ד"ה ואני): "וכן בשחיטת הפסח וקודשים שאין כל אחד שוחט פסחו וקודשיו אלא העושה עושה לשמו, וכ"ש שלוחו של אדם בכלל כמותו"; מאירי (שם ע"ב ד"ה וחכמי) בדעת הרמב"ן: "יכולות ליעשות על ידי אחרים אף על פי שאינו שלוחו"; ריטב"א (שם ד"ה והלכתא): "המצוות שהן חובה עליו אבל יוצא בהן ע"י אחרים אפילו שלא בשליחותו, כגון ביעור חמץ ושחיטת פסח וקודשים". היינו, שאין כוונתם שאין צורך כלל בשליחות לשחיטת קורבן פסח, אלא במקרה בו אין צורך בשליחות מפורשת לשחיטה כגון במקרה של זכיה אזי ניתן לברך בלשון 'עלי'.



## 2.3 העדר שליחות

אמנם יש צורך בשליחות לשחיטת קורבן פסח, אך השאלה שלפנינו היא האם העדרה מהווה עיכוב בהקרבת הקורבן, או שמא השליחות היא למצוות השחיטה ואינה מהווה פסול בהקרבת הקורבן?

מדברי האור זרוע והפני יהושע שהובאו לעיל נראה שלא מדובר על עיכוב בהקרבת הקורבן, אלא הצורך בשליחות הוא למטרת מימוש דין ייחודי בקורבן פסח (פני יהושע) או משום קיום מצוות השחיטה.

וכן כתב **אור שמח** (הלי' מקוואות פ"א הלי"ח אות יא) שהצורך בשליחות הוא לשם מצוות השחיטה, אך העדרה אינו מהווה פסול בהקרבה :

הנני מפרש, דבאמת השחיטה כשירה בפסח בלא שליחות... דאפילו אם שחיט אחר מקיים מצוות שחיטה הבעלים מדין שליחות, אבל כי שחיט בלא שליחותו אף על גב דלא קיים מצוות ושחט בכל-זאת אין הקורבן פסול, ויצא ידי חובתו, רק דמחוסר מצוות שחיטה בבעלים, כן נראה. וכמו דאם לא סמך הקורבן כשר, כן אם לא נשחט ע"י בעלים או ע"י שלוחו ג"כ כשר הקורבן... ולפ"ז שפיר מיייתי הגמרא דמכאן מוכח דע"י שליחות מתקיים מצוות ושחטו.

לעומת זאת כתב **המנחת חינוך** (מצווה ה אות כב) :

עוד באתי לעורר מה שלא מצאתי לשום מחבר שהתעורר, דבקידושין... מבואר שם דשחיטת הפסח צריך שליחות, והיינו דמוטל על הבעלים רק דיכולים לעשות שליח כמו בכל התורה כולה... ויש כמה נפקא-מינות אם הבעלים אינם רוצים שישחוט להם אחר אינו נעשה שליח בע"כ, א"כ הפסח פסול דנשחט שלא בשליחות... וגם אם עשה שליח לשחוט על חמץ הוי שליח לדבר עבירה ובטל השליחות. הכלל בסוגיא שם דשחיטת הפסח צריך שליחות. וכעת לא ראיתי ברמב"ם שיביא דין זה בפסח.

גם גוף דין זה דנשחט הפסח שלא בשליחות אינו ברור, דאפשר כיון דנעשה המעשה והרי שחוט לפניך אפשר דאינו פסול... אך עכ"פ לכתחילה אסור לשחוט שלא מדעת בעלים.

אך נראה דשלא בשליחות כל היכא דצריך שליחות אף בדיעבד אינו כלום.

נמצא א"כ מדבריו שהכריע, שמשום הצורך בשליחות בקורבן פסח אזי העדר שליחות מהווה פסול בקורבן.<sup>351</sup>

<sup>351</sup> כדעה זו כ"כ **רבי עקיבא איגר** (פסחים סג ע"ב ד"ה תד"ה או).

## כא. הוצאת ממון על קורבן פסח (אות נג)

### 1. הקדמה

הנידון שלפנינו עוסק בשאלת הוצאת ממון על קיום מצוות, כאשר ההשלכה היא הוצאת ממון על רכישת קורבן פסח.

**בבלי כתובות** (נ"א) נאמרה הלכה בהלכות צדקה: "אמר רבי אילעא, באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש... שמא יצטרך לבריות". לאור זאת, פסק הרמ"א (או"ח סימן תרנו סעיף א):

ומי שאין לו אתרוג, או שאר מצווה עוברת אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצווה עוברת.

מבואר מדבריו, שההוצאה הכלכלית ביחס למצוות עשה היא עד חומש מנכסי האדם.<sup>352</sup> והוסיף הרמ"א (שם), שדין זה נאמר רק ביחס למצוות עשה, שכן לגבי מצוות לא-תעשה יש להוציא ממון רב עבור הימנעותו מעבירה: "ודווקא מצוות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממנו קודם שיעבור".

ביאור הטעם להחרגת מצוות לא-תעשה, כתב במשנה ברורה (שם ס"ק ט):  
דביטול עשה הוא במניעה מלקיים ואינו עושה שום מעשה נגד רצון הש"י, משא"כ בלא תעשה אם יעבור.

הסבר נוסף כתב הלבוש (יו"ד סימן קנו סעיף א). לדבריו יש ללמוד כן מכך שמצווה אדם למסור גופו ולהיהרג על שלוש עבירות חמורות. משמע, שעל שאר עבירות בהן נאמר 'וחי בהם', אמנם אינו חייב למסור גופו להריגה, אך חייב לעשות ככל יכולתו לא לעבור עליהן כגון להוציא ממון:

כלומר שאינו חייב למסור חיותו בשביל המצווה, אבל ממנו חייב למסור כל אשר לו ולא יעבור אפילו מצווה קלה שבתורה אם יכול להציל עצמו בממון.<sup>353</sup>

אבחנה קטגורית זו בין מצוות עשה למצוות לא-תעשה אינה מקובלת על הרב משה סופר (הגהות לשו"ע או"ח סימן תרנו סעיף א). לדבריו, אין הדבר אינו תלוי בגדר המצווה, אם היא מצוות עשה או לא-תעשה, אלא הוא תלוי באופן העשייה, אם היא ב'שב ואל תעשה' או ב'קום עשה'. היינו, אם עשיית האיסור הוא ב'קום ועשה', אפילו כשהציווי שעוברים עליו הוא 'עשה', כגון אכילה מחוץ לסוכה שעוברים על עשה של ישיבת סוכה, צריך למסור עליה את כל ממנו למרות שהיא מצוות עשה, שכן אופן העבירה היא ב'קום

<sup>352</sup> ראו כן: **תוספות** (בבא קמא ט ע"ב ד"ה אילמא); **רשב"א** (שם ד"ה מהא), בשם הראב"ד; **רא"ש** (בבא קמא פ"א ס"י ז); **באור הלכה** (סימן תרנו סעיף א ד"ה אפילו): "סתמת כל הפוסקים".  
<sup>353</sup> השווה לדבריו **בלבוש** (או"ח סימן תרנו סעיף א): "שחייב אדם לתת כל ממנו כדי שלא יעבור על אחת ממצוות הש"י, דכתיב ואהבת את ה' וגו' בכל מאדך, הני מילי במצוות לא-תעשה שלא יעבור עליה בקום עשה, אם יכול לפטור את עצמו אפילו בכל מאדו, מחוייב הוא לתת כל ממנו ולא יעבור על לאו אחד במזיד".

ועשה'. ואילו ביטול חיוב ב'שב ואל תעשה', אפילו כשהציווי שעוברים עליו הוא לאו, כגון הימנעות מביעור חמץ שעוברים על לאו של 'בל-יראה', אין צריך למסור את כל ממונו: לפענ"ד לאו במצוות עשה ולא תעשה תליא מילתא, אלא קום ועבור או שב ואל תעשה. אשר על כן, לאכול פירות שביעית אע"פ שאינו אלא עשה, וכן טעם כעיקר שאינו אלא עשה לחד דעה, מכל מקום יתן כל אשר לו ולא יעבור. וההיפוך, אין צורך להוציא כל ממונו שלא יביאוהו לידי לא תותירו ממנו עד בוקר, אע"פ שהוא לא תעשה, מכל מקום כיון שאינו בקום ועבור אינו צריך להוציא כל ממונו, כן נראה לפענ"ד.<sup>354</sup>

## 2. הוצאה כלכלית על קורבן פסח

לאור דברים אלו נוכל להבין את דברי **המנחת חינוך** (אות כג) שהתייחס להוצאת ממון עבור קורבן פסח והתייחס לשני עניינים שהובאו לעיל. ביחס לדברי החתם סופר, שהאבחנה בין עשה ל'לא תעשה' אינה קטגורית אלא באופן הקיום, כתב המנחת חינוך, שיתכן למרות שיש בקורבן פסח לאו של 'בל תאחר', מ"מ אין להוציא הוצאה כלכלית גבוהה עבור קורבן פסח משום שמדובר על 'שב ואל תעשה': וגם לפי מה שהבאנו לעיל (אות יח) בשם התוספות דעוברים בבל-תאחר, א"כ צריך לבזבז כל ממונו על הלאו. אך הלאו הוא בשב ואל תעשה וכה"ג אין צריך לבזבז.

בנוסף, התלבט **המנחת חינוך** (אות כג), האם יש להוציא ממון רב על רכישת קורבן פסח, שכן מדובר על מצוות עשה עליה אין להוציא יותר מחומש מנכסיו.

<sup>354</sup> כן סוברים: **שו"ת חוות יאיר** (סי' קלט); **הרב יוסף תאומים** (תיבת גמא, חקירה ד הוכח תוכיח; פרי מגדים, או"ח סי' תרנו אשל אברהם ס"ק ח, אך סיים בצ"ע); **לבוש** (או"ח סי' תרנו סעי' א); **שו"ת מהרש"ם** (ח"ה סי' נד); **תורה תמימה** (בראשית כח הערה כג): "וזה דבר חדש"; **שו"ת מנחת שי** (סוף סי' כ); **שו"ת ציץ אליעזר** (חלק יח סי' מ; חלק יט סי' א). להגדרה זו השלכה מעשית, כפי שמופיע ב**שו"ת ציץ אליעזר** (חלק יח סימן מ), אודות השאלה: "חולה מסוכן שחיי רק חיי שעה ובני המשפחה חתמו שלא ישתדלו יותר להחיותו, והרופא המשתדל טוען שאם בכל זאת ימשיך להחיותו הוא עלול להפסיד שישללו ממנו תעודתו וגם ידונוהו בערכאות למליונים דולרים, האם מחויב הוא להמשיך להשתדל להחיותו". באופן פשוט, מכיון שמדובר כאן על איסור ולא תעמוד על דם רעים' הרי שאסור לו לנתק את החולה מהמכשירים המאריכים חייו ועליו אף להפסיד את מקור פרנסתו. ברם, לאור חידושו של החתם סופר כתב הרב ולדינברג: "לענ"ד נראה שלמעשה גם להצלה לחיי עולם של חברו איננו מחויב להפסיד כל ממונו משום הלאו דלא תעמוד על דם רעך, אם נתפוס כללא דהחתם סופר, שדברי הרמ"א... אמורים דווקא בעבירה על לאו בקום ועשה ולא בעבירה בשב ואל תעשה... ואנן נקטינן להלכה למיזל בזה אחר החיתום, הרי הוא גאון הדורות החתם סופר ז"ל אשר כללא כ"ל לנו בזה בהגהותיו... וא"כ כל לא-תעשה שהוא בשב ואל תעשה אין צריך להוציא כל ממונו כדי שלא יעבור על זה, וכן לא להוציא למעלה מיכולתו הרגילה... וא"כ גם הלאו דלא תעמוד על דם רעך שהוא בשב ואל תעשה נכלל ג"כ בכלל זה להלכה... מכל האמור נראה לי, שהרופא של נידונו איננו מחויב להשתדל עוד להחיות את החולה מאחר שזה כרוך כבר הדבר אצלו בהפסדים כספיים גדולים וענקיים".

ברם הוא הוסיף להסתפק במצוות מילה וקורבן פסח שיש בהן חומרה :  
יש לספק במילה וכאן בפסח כיון דהם חמורים, דיש בהם כרת, צריך לבזבז כל  
הונו או כיון דהם בשב ואל תעשה אין צריך לבזבז רק חומש אף דחמירי.  
את הצד הראשון בספק, מצאנו בדברי היעב"ץ (מגדל עוז, בית מידות עליה כ עליית  
ותרנות) :

אבל פסח ומילה נראה לי שהן דומין בזה ללא-תעשה שצריך אדם לתת כל הון  
ביתו באהבת המקום כדי לקיימן.  
לפיכך יתכן, אף אמנם שקורבן פסח הוא מצוות עשה, מ"מ על האדם להוציא הוצאות  
גדולות לרכישת הקורבן כדין לא-תעשה משום שחומרת המצווה בחיוב כרת עליה מהווה  
סימן לכך שרצונו של הקב"ה שלא יעברו על מצווה זו, כמו לאו.  
הצד השני בספק הוא, שיתכן ולמרות חומרת המצווה דינה ככל דין מצוות עשה שאין  
לבזבז יותר מחומש משום שאופן קיומה הוא ב'שב ואל תעשה'.  
בעניין זה, כתב מעשה בצלאל (על ריקאנטי, סי' נא), שאף שמדובר על 'שב ואל תעשה',  
מ"מ עליו להוציא כל ממונו על מצוות פסח ומילה משום חומרתן :  
וכן נראה לי, דעשה שיש בה כרת כמילה ופסח, אף שהוא שב ואל תעשה צריך  
להוציא כל ממונו כדי לקיימם, דוודאי חמיר שב ואל תעשה דידהו מלא-תעשה  
גרידא דקום-ועשה.

## כב. הקרבת קורבן פסח בזמן הזה

כתב החינוך (מצווה ה): "לשחוט ביום ארבעה עשר בניסן בין הערביים... בבית הבחירה... ונוהגת... בזמן הבית". מבואר מדבריו שהקרבת קורבן פסח היא בבית הבחירה, ולכן אינה נוהגת בזמן הזה שאין לנו בית מקדש. כן מצאנו במדרש (מובא בתורה שלמה, חלק יב שמות יב אות תע): "ושמרתם את העבודה הזאת - אין קורבן פסח אלא בארץ<sup>355</sup> ובזמן העבודה". וכן מובא במדרש הגדול (דברים טז, א):

שמור את חודש האביב ועשית פסח - מה פסח אין את עושה אלא בבית הבחירה, אף עיבורין לא תהא מעבר אלא בבית הבחירה. מבואר ממדרשים אלו, שקורבן פסח נוהג רק בזמן שנוהגת עבודת הקורבנות, היינו בזמן שבית-המקדש קיים.<sup>356</sup>

<sup>355</sup> מצאנו שישראל עשו פסח במדבר, כדברי התורה (במדבר ט, ב-ד): "וַיַּעֲשֵׂי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֵדוֹ. בְּאַרְבַּעַת עֶשֶׂר יוֹם בְּחֹדֶשׁ הַזֶּה בֵּין הָעֲרָבִים תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ בְּמַעֲדוֹ כְּכֹל חֻקֹּתָיו וְכָל מִשְׁפָּטָיו תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח". מדובר על הפסח היחיד, הראשון והאחרון, שעשו ישראל במדבר, כדברי הספרי (במדבר פסקא טז): "בגנות ישראל הכתוב מדבר, שלא עשו אלא פסח זה בלבד". לדעת הרמב"ן (במדבר ט, א), הסיבה לכך "לפי שלא מלו במדבר והייתה מילת זכרים ועבדים מעכבת בהם". הוא מציין לדברי הבה"מ (עא ע"ב-עב ע"א) שביארו את הסיבה שלא מלו ישראל במדבר: "ועל דעת רבותינו, לא עשו אותה אלא בשנה זו בלבד, שלא היו יכולין לעשותה לפי שנולדו להם בנים ועבדים ולא יכלו לימול אותם מן הטעם שהזכירו שהיה להם לסכנה", היינו שלא נשבה להם רוח צפונית המרפאת את החולי. לעומתו, הנתוספות (יבמות עב ע"א ד"ה משום) פקפק בטעם זה: "ותימה, וכי במזיד היו נמנעים! ואי משום מילת זכרים שהיו מעכבים וחשיב גנות לפי שגרמו הם דבר זה, והא כיון דלא אפשר לא הייתה מעכבת". לכן ביארו הנתוספות: "ואמר רבינו יצחק, דעשו פסחים אבל לא עשו כתקן אלא אחד". יש להוסיף כנגד טענתו של הרמב"ן, הלא היוצאים ממצריים כן היו מולים, וא"כ מדוע לא עשו הפסח. בהעמק דבר (במדבר ט, א) הסביר שהגנות היא בכך שהם לא הקריבו מעצמם-מיוזמתם את הפסח למרות שהיו נזופים, שכן ייחודי הוא קורבן פסח שאינו צריך להיות 'ריח ניחוח': "במדבר משנעשו מנודים לא היו יכולין להקריב שום קורבן שלא בא לריח ניחוח, משא"כ פסח היו יכולין אע"ג שאינן בחיוב, וזהו הגנות שלא נתעוררו על זה, אבל אם היו מחויבין מעיקר הדין ודאי היו מביאין". מכל מקום מבואר שישראל עשו פסח במדבר, בניגוד לדברי המדרש שהחיוב הוא 'בארץ'. על קושי זה עמד הרמב"ן (שם) וביאר, שאמנם החיוב בפסח הוא מעת הכניסה לארץ, כדברי התורה (שמות יב, כה): "וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֶּן ה' לְכֶם פְּאֶרֶז דְּבַר וְשִׁמְרֶתֶם אֶת הַעֲבֹדָה הַזֹּאת", אך ישנה החרגה לקיומו של קורבן פסח במדבר ולכן יש על כך ציווי ייחודי, כלשונו: "והנה אמר תחילה והיה כי תבואו אל הארץ, לומר שאין מצווה זו נוהגת בחוצה לארץ לדורות, ועכשיו ציווה שינהגו בה במדבר". כדברים אלו כ"כ: "רש"י (שמות יב, כה): "תלה הכתוב מצווה זו בביאתם לארץ, ולא נתחייבו במדבר אלא בפסח אחד שעשו בשנה השנית ועל פי הדיבור". יש לציין גם לדברי הנתוספות (קידושין לו ע"ב ד"ה הואיל) שהעלו אפשרות שהתחייבו בקורבן פסח רק לאחר ירושה וישיבה, היינו לאחר ארבע-עשר שנים מכניסה לארץ. לדבריהם, זו הסיבה שהיה צריך ציווי מיוחד על פסח במדבר ועל פסח בגלגל בימי יחושע.

<sup>356</sup> ראו: תורה שלמה (ח"י"ב, שמות יב עמ' 17 אות תע): "יש כאן חידוש גדול, שקורבן פסח אינו נוהג אפילו בארץ אלא בזמן העבודה... רק בזמן שנוהגות עבודות המקדש של תמידין ומוספין... מכאן ראייה להשיטות שאי-אפשר להקריב קורבן פסח בזמן הזה אפילו לפי הדין שמקריבין אע"פ שאין בית". ראו עוד בדבריו במילואים (שם סימן ו עמ' קנה-קנו) שכתב להוכיח כן מדברי בעל ההגדה של פסח, בה אומרים: "פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים": "והנה להשיטות שיש מצוות הקרבת קורבן פסח גם בזמן הזה, למה לא תיקנו את הנוסח פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שהקריבוהו, למה תלו הדבר בבית המקדש הרי מקריבין אע"פ שאין בית".

## 1. עדויות על הקרבת פסח לאחר החורבן

לעומת זאת, מצאנו עדויות להקרבת פסח לאחר החורבן, **במשנה פסחים (פ"ז מ"ב)** :

אין צולין את הפסח לא על השפוד ולא על האסכלא. אמר רבי צדוק, מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא.

על-פניו נראה שמדובר על רבן גמליאל דיבנה, שהיה חי לאחר חורבן המקדש וטבי היה עבדו,<sup>357</sup> כפי שביאר הרש"ש (פסחים עד ע"א ד"ה במשנה) שהיה זה לאחר חורבן המקדש: "ולעד"נ דעובדא דא הוה אחר חורבן", וכדברי שו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' פט): "וזה בלי ספק רבן גמליאל דיבנה שכן ידוע שטבי עבדו היה. והרי בפירוש שהקריב קורבנות בפני הבית".<sup>358</sup>

סיוע לדברים אלו ניתן ללמוד מדברי הרשב"ץ (הגדה של פסח):

רבן גמליאל שאמר שלושה דברים אלו, אינו רבן גמליאל הזקן שהיה בזמן הבית... וזה היה בן בנו והיה אחר החורבן... ובזמן רבן גמליאל זה חרב הבית ורבן יוחנן בן זכאי שאל מאספייאנוס שלא יפסיק הנשיאות משלשלת זה של רבן גמליאל... ובודאי כי זה רבן גמליאל ראה הבית בבניינו ובימיו היו עושין פסח, כמו שנזכר... סנהדרין (יא ע"ב). וכן אמר רבי צדוק... (פסחים עד ע"א) שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא, ורבי צדוק שסיפר זה המעשה

<sup>357</sup> ראו: **ברכות (פ"ב מ"ז)**; **סוכה (פ"ב מ"א)**; **בבא קמא (עד ע"ב)**.

<sup>358</sup> ראו גם: **מהר"צ חיות** (כל ספרי מוהר"ץ חיות, ח"ב קו"א עבודת המקדש פרק ג): "כי באמת היו מקריבין את הפסח גם אחר החורבן, כמו שמצינו דאמר רבן גמליאל לטבי עבדו...". הוא הוסיף ראייה 'היותר גדולה' כלשונו, מדברי האמור במקורות שונים (סנהדרין, יא ע"ב; תוספתא, סנהדרין פ"ב ה"ו; ירושלמי, סנהדרין פ"א ה"ב): "מעשה ברבן גמליאל שהיה יושב על גב מעלה בחר הבית, והיה יוחנן סופר הלז עומד לפניו" וביקש ממנו לכתוב לבני הגולה על עיבור השנה ועל ההתחשבות שלו בגידול העופות והכבשים לקורבנות, כחלק מההכנה להקרבת הפסח למרות שהיה לאחר החורבן. על מקרה זה הקשה הר"ן (סנהדרין יא ע"ב): "וקשה, לאחר החורבן היאך היו שולחין גוזליא רכיכין ואמריא דקוקין והרי לא היה להם קורבן פסח ולא קיני זבים ויולדת". התשובה שלו היא: "צריך לומר, שאף לאחר החורבן היו מסתכלים בדברים הצריכים אילו היה בית המקדש קיים שאם יבנה הבית בימיהם יהיו העניינים על מכונם" [ראו: **הרב שלמה גורן** (תורת המועדים, עמ' 481-479), שהעלה אפשרות שהאירוע שם היה תכנון והכנה לבניין המקדש השלישין]. אולם, **המהר"צ חיות** (שם) כתב כשיטתו: "דפסח הקריבו אף שחרב הבית, משום דק"ל מקריבין אע"פ שאין בית, וכן מצינו ברבן גמליאל דיבנה שאמר לטבי עבדו צא וצלה עלי את הפסח באסכלא של עץ". יש לציין לדברי **התוספות** (נדה ו ע"ב ד"ה בשפחתו) שכתבו שבדרך-כלל במקום בו נאמר רבן גמליאל סתם, הכוונה היא לרבן גמליאל דיבנה. [אך ראו: **מהר"צ חיות** (שם); כל ספרי מוהר"ץ חיות, ח"ב עמ' תתנא; שם עמ' תתנה-תתנח) שיש להחריג כלל זה מכמה מקומות; **רש"ש** (נדה ו ע"ב ד"ה תד"ה בשפחתו; סנהדרין יא ע"א ד"ה מעשה); **ערוך לנו** (סנהדרין יא ע"א ד"ה בגמרא שמעון). אולם, בספר **דורות הראשונים** (ח"א כרך חמישי פרק יג-כ) כתב שאמנם יתכן ורבן גמליאל דיבנה היה בוגר בזמן החורבן, אך מ"מ התקשה במעשה המתואר לטעון שמדובר על רבן גמליאל דיבנה שהקריב פסח לאחר החורבן, שכן תמוה שרבי צדוק שהיה מזקני הסנהדרין בזמן המקדש יביא ראייה מרבן גמליאל דיבנה שצעיר ממנו הרבה מאוד. אלא לדבריו מדובר על סבו, רבן גמליאל הזקן שהיה בזמן המקדש, וטבי היה עבדו ולאחר פטירתו ירש אותו נכדו, רבן גמליאל דיבנה. ראו גם: **שו"ת דברי יוסף** (שוורץ, סי' כא), שלאחר חורבן המקדש לא הוקרבו קורבנות במקום המקדש כלל. סיוע לגישה זו הכורכת גם את רבן גמליאל בכך והיא מהווה ראייה שלא הקריבו לאחר החורבן, מצויה ב**פסחים** (עב ע"ב): "מעשה ברבי טרפון שלא בא אמש לבית המדרש. לשחרית מצאו רבן גמליאל. אמר לו, מפני מה לא באת אמש לבית המדרש? אמר לו, עבודה עבדת. אמר לו, כל דברך אינו אלא דברי תימה, וכי עבודה בזמן הזה מנין. אמר לו, הרי הוא אומר עבדת מתנה אתה את כהנתכם והזר הקרב יומת, עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש". מבואר שבימי רבן גמליאל דיבנה, לאחר החורבן, לא הייתה עבודת קורבנות כלל.

ראה החורבן כמו שזכר... (גיטין נו ע"א). אבל משנה זו נשנית אחר החורבן, על כן פסח שהיו אוכלין אבותינו בזמן שביהמ"ק קיים על שום מה על שום שפסח הקב"ה.

## 2. הביסוס: 'מקריבים אע"פ שאין בית'

כדי להבין את הביסוס ההלכתי להקרבת קורבן פסח גם בהעדר מקדש, עלינו להציג מחלוקת יסודית בעניין זה.

בדברי **הבבלי מגילה** (יא ע"א) מובאת מחלוקת האם קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא, או שמא קידשה לשעתה ולא לעתיד לבוא.

ההשלכה ההלכתית מכך היא בשאלה, האם ניתן להקריב קורבנות מחוץ למקום המקדש, בבמה - לדעה הסוברת שקדושה ראשונה קידשה גם לעתיד לבוא ועתה הקדושה קיימת, אזי לא ניתן להקריב אלא במקום המקדש בלבד, אך לשיטה הסוברת שבטלה הקדושה ניתן להקריב מחוץ למקום המקדש:

אמר רבי יצחק, שמעתי שמקריבין בבית חונוי בזמן הזה. קסבר בית חונוי לאו בית עבודה זרה היא,<sup>359</sup> וקא סבר קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא... ואמר רבי יהושע, שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית, אוכלין קדשי קודשים אף על פי שאין קלעים, קודשים קלים ומעשר שני אף על פי שאין קדשי קודשים אף על פי שאין קלעים, קודשים קלים ומעשר שני אף על פי שאין חומה. מפני שקדושה ראשונה קידשה לשעתה, וקידשה לעתיד לבוא.<sup>360</sup>

<sup>359</sup> רש"י (מגילה יא ע"א ד"ה בית): "מזבח חונוי, בנו של שמעון הצדיק בנה במה במצריים לשם שמים".  
<sup>360</sup> כדעה זו שמקריבים אע"פ שאין בית, ראו גם: **עדינות** (פ"ח מ"ו): "אמר רבי יהושע, שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית ואוכלים קודשי קודשים אע"פ שאין קלעים, קודשים קלים ומעשר שני אע"פ שאין חומה שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא"; **זבחים** (סב ע"א): "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, שלושה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח, ואחד שהעיד להם על מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית"; **תוספות** (שם ד"ה ואחד): "דקדושת בית קידשה לשעתה ולעתיד ולא דמי לקדושת הארץ דק"ל דבטלה"; **שנועות** (טז ע"א); **זבחים** (קז ע"ב). הפוסקים נחלקו האם דין 'מקריבים אע"פ שאין בית' הוא הוראת היתר ואפשרות או חיוב - יש הסוברים שמדובר על רשות בלבד, ראו: **מנחת חינוך** (מצווה תמ): "אין הכוונה לומר שיהיה עלינו חיוב להקריב קורבן בבית-המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא"; **שו"ת מהר"ץ חיות** (בתוך כל ספרי מוהר"ץ חיות, ח"ב סי' עו אות ג): "ורק הלכה דמותר להקריב אע"פ שאין בית אין חוב לעלות לרגל ולהקריב קורבן ראיה"; **חידושי הגר"ח** (מנחות סו ע"א); **חידושי הגר"י**? (שם ד"ה הרמב"ם): "הרמב"ם דפסק... דקדושת המקדש לא בטלה ויכולין להקריב בזמן הזה"; **קהילות יעקב** (שבועות סי' יא; **זבחים** סי' לב; כע"ז גם בעבודה זרה, סי' ז), אך העיר בסיום דבריו: "אולם עיקר דברי החינוך, דאע"פ שכשר הקרבה בזמן הזה אע"פ שאין בית מ"מ מצווה ליכא, לכאורה צ"ע, דאחרי שההקרבה כשרה למה לא יהא חיובא להקריב קורבנות שחיבה תורה להקריבים"; **שו"ת ציץ אליעזר** (ח"י סימן ז אות ט): "גם במקרה הטוב ביותר, חיוב הקרבה בזמן הזה הרי בודאי ליכא, וכדכותב בפשיטות בספר החינוך". ויש הסוברים שמדובר על חיוב, ראו: **קורן אורה** (מנחות פג ע"ב ד"ה ומזה נראה): "יהא ק"ל דמקריבין אע"פ שאין בית, וא"כ חיובי מחייבין בעומר... אבל חובה הוא עלינו"; **דרישת ציון** (הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' 141-142); כ"כ בדעתו בשו"ת בנין ציון, סימן א: "שחובה מוטל על כל ישראל להשתדל גם בזמן הזה טרם ביאת משיחנו להקריב קורבנות במקום המקדש על ידי בניין המזבח"; **טורי אבן** (ראש-השנה ט ע"א, הערה) בשם "הרב הגאון מו"ה צבי הירש ברודא נ"י אב"ד דק"ק סאלאנט", שמצווה להקריב קורבנות בזמן הזה אם יהיה לנו מזבח, אך כל עוד אין מזבח אין חובה. עוד בעניין זה, ראו: **שו"ת יהושע** (יו"ד סי' לו-לח); **מנחת חינוך** (מצווה יח אות ט; מצווה רפב אות יז); **שו"ת חתם סופר** (יו"ד סי' שו; שם סי' שיח); **שו"ת חוט המשולש** (סי' שי).

## התוספות (שם ד"ה ומאי) ביארו את העניין כך :

הני תנאי בהא פליגי - דמאן דאמר לא קדשה, סבר דאף במקומו של מזבח אין יכולין להקריב עכשיו. ומאן דאמר קדשה סבר, דבמקום מזבח מותר להקריב אבל לא בבמה.

להלכה, הכריע הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הי"ד-הט"ו) שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא,<sup>361</sup> ולכן ניתן להקריב קורבנות גם בהעדר המקדש :

ובמה נתקדשה, בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבוא. לפיכך מקריבין הקורבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי, ואוכלין קודשי קודשים בכל העזרה אף על פי שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה ואוכלין קודשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אף על פי שאין שם חומות, שהקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא.<sup>362</sup>

לאור דברי הרמב"ם הללו, ביקש הרב צבי הירש קלישר (דרישת ציון, מאמר שלישי חלק ראשון אות ב, עמ' 90) לחדש את הקרבת הקורבנות בזמן הזה :

כבר נפסקה ההלכה בתלמוד כרבי יהושע שאמר שמעתי שמקריבים אף על פי שאין בית אוכלין קודשי קודשים אף על פי שאין קלעים קודשים אף על

---

<sup>361</sup> כן סוברים : רמב"ם (ספהמ"צ לא-תעשה צ); יראים (סי' רעז); סמ"ג (לא-תעשה שלב-שלג); ריטב"א (מגילה י ע"א ד"ה תנאי; שם י ע"ב ד"ה ולענין); שו"ת התשב"ץ (חי"ג סי' רא); ר"ן (שבועות טז ע"א ד"ה ולענין).

<sup>362</sup> שיטת הרמב"ם מבחינה בין קדושת ארץ ישראל לענין המצוות התלויות בה שבטלה, משום שקדושה שנייה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, לבין 'קדושת המקדש וירושלים' שעוד קיימת משום שהיא קדושת שכנה שלא בטלה לעולם. לשיטת הרמב"ם השלכות נוספות, כגון וידוי מעשרות בזמן הזה אף בהעדר המקדש : כתב הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"א הי"א-ה"ד) שניתן להתוודות וידוי מעשרות גם בזמן הזה : "מצוות עשה להתוודות לפני ה' אחר שמוציאין כל המתנות שבזרע הארץ, וזהו הנקרא וידוי מעשר ... שנאמר ... וְאֶמְרָתְךָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּעֶרְתֵי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת. ובין פני הבית ובין שלא פני הבית חייב לבער ולהתוודות". כמו"כ, לאור דברי הרמב"ם יש הסוברים שבזמן הזה יש חובת עליה לרגל, כדברי שו"ת תשב"ץ (חלק ג סימן רא) : "ונראה דאפילו דלמאן דאמר דקדושת עזרא בטלה, הני מילי בשאר ארץ ישראל אבל מירושלים ומקדש לא בטלה... וחילוק גדול יש בין קדושת הארץ לקדושת המקדש, שקדושת המזבח וירושלים היא מפני השכינה ושכינה אינה בטילה... אמר רבי אחא, לעולם אין שכינה זהה מכותל מערבי... ויש סמך וראיה שקדושת המקדש והעיר היא קיימת, שעדיין הם עולים לרגל ממצרים ושאר ארצות" (ראו מה שביארנו במצווה ד סימן כא).

על גישת הרמב"ם השיג הראב"ד (השגות להל' בית הבחירה פ"ו הי"ד) : "סברת עצמו היא זו, ולא ידעתי מאין לו. ובכמה מקומות במשנה אם אין מקדש ירקב, ובגמרא אמרו דנפול מחיצות אלמא למי"ד קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא לא חילק בין מקדש לירושלים לשאר ארץ ישראל. ולא עוד אלא שאני אומר, שאפילו לרבי יוסי דאמר קדושה שנייה קידשה לעתיד לבוא לא אמר אלא לשאר ארץ ישראל, אבל לירושלים ולמקדש לא אמר לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם. כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו. לפיכך הנכנס תתה שם אין בו כרת". כן העיר הראב"ד (השגות להל' מעשר שני פ"א הי"ד) על דברי הרמב"ם שניתן להתוודות בזמן הזה : "זה שיבוש, שהוידוי אינו אלא לפני ה', ואין לפני ה' אלא בבית". בביאור מחלוקתם כתב שו"ת משפט כהן (סימן צו), שציר המחלוקת נע סביב הגדרת 'לפני ה'' בהעדר המקדש, ופתח בהסבר הראב"ד : "והיינו לטעמיה, דמקדש אינו נקרא כי אם כשהוא בבניינו, ואז נקרא ג"כ לפני ה', שהשראת השכינה היא במלואה ובכבודה. והרמב"ם לטעמיה, דס"ל שאין הפרש בדבר, ואפילו במקום דכתבי מקדש מפורש, כמו גבי כרת, דכתבי כי את מקדש ה' טמא, גם מקום המקדש נקרא מקדש, והכא נמי נקרא לפני ה' אפילו בחורבנו"; מקדש דוד (קודשים סימן א אות א ד"ה והנה לפי"ז) : "למי"ד קידשה לעתיד לבוא, דקי"ל מקריבין אעפ"י שאין בית, אי"כ אין הבניין מועיל כלום להקריבה". השלכה נוספת ממחלוקת זו היא האפשרות להקריב עומר בהעדר המקדש, ראו : מקראי קודש (פסח ח"ב סי' סה; חי"ג סי' לב).



פי שאין חומה מפני שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא... וזה לשון הרמב"ם... לפיכך מקריבין כל הקורבנות אע"פ שאין שם בית בנוי ואוכלים קודשי קודשים בכל העזרה אע"פ שהיא חרבה ואינה מוקפת במחיצה ואוכלין קודשים קלים ומעשר שני בירושלים אע"פ שאין שם חומות שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא. וכתב מרן הכסף משנה<sup>363</sup>... שמה בזמן החורבן יותן לנו רשות להקריב... שאין צריך אלא רק מזבח ולא בית המקדש. כדברים אלו מצאנו גם ב**שו"ת שאילת יעבץ** (חלק א סימן פט) שביסס הנהגה זו לקרבת קורבנות ציבור ופסחים לאחר החורבן, על הדין של 'מקריבים אע"פ שאין בית':

דהנך תנאי סברי כר"א וסיעתו דמקריבין אע"פ שאין בית. וכמו שפסק גם הרמב"ם ז"ל... ובימי אלו הנשיאים (שהיו סמוכים לחורבנו של בית וקרובים למלכות ואהובים)<sup>364</sup> אולי היה עדיין המזבח קיים והקריבו קורבנות ציבור (וכדרך שעשו בתחילת בנינו ככתוב בעזרא) כמו בימי הבית או לכל הפחות פסחים.<sup>365</sup>

### 3. הקשיים בהקרבת קורבנות והיחס לקורבן פסח

הפוסקים ציינו לקשיים הלכתיים שונים ביחס להקרבת קורבנות בזמן הזה, ונבקש להתייחס לכמה מהבעיות ההלכתיות שהועלו, ואת הייחודיות של קורבן פסח<sup>366</sup>

**כפתור ופרח** (פרק ו ד"ה אחר שהענין) כתב: "רבינו יחיאל דפריש ז"ל אמר לבוא לירושלים, והוא בשנת שבע עשרה לאלף השישי, ושיקריב קורבנות בזמן הזה".<sup>367</sup> האם כוונתו להקרבת קורבנות ציבור, או כוונתו רק ביחס לקורבן פסח? האם יש שוני הלכתי בהעדר המקדש בין קורבנות ציבור ויחיד לקורבן פסח?

<sup>363</sup> **כסף משנה** (הלי' בית הבחירה פ"ו הט"ז).

<sup>364</sup> הצעה זו העלה גם **בתורה שלמה** (חלק יב מילואים סימן ו עמ' קנו), בתור אפשרות להסביר את המקרים מהם עולה שהיו מקריבים לאחר החורבן. אולם, ראו: **מהר"צ חיות** (כל ספרי מוהר"ץ חיות, ח"ב קו"א עבודת המקדש פרק ג): "והנה השרידים אשר הקריבו הפסח עשו זאת בפחד בתחילה, כי המלכות הייתה מקפדת על זה למען לא יתאספו במקום אחד".

<sup>365</sup> **מרגליות הים** (סנהדרין יא ע"א, אות כה; שם יא ע"ב אות ו), כתב: "שגם קורבנות יחיד הקריבו גוזלים לקיני זבים ויולדות.

<sup>366</sup> בעיות הלכתיות נוספות העלו הפוסקים, ראו עוד: **שדי חמד** (כללים מערכת ט כלל כב); **שו"ת משפט כהן** (סי' צא-צו); **קול צופיך** (סי' א-ב); **שו"ת ציץ אליעזר** (חלק י סי' א; שם סי' ה; שם סי' ז; שם סי' יג; שם סי' כד; חלק יא סי' כד; חלק יב סי' מז; חלק טו סי' מג; חלק יט סי' ל); **שו"ת מנחת יצחק** (ח"ו סי' קלג); **שו"ת מנחת שלמה** (חלק ב-ג סי' קמ).

<sup>367</sup> ראו גם: **מנחת חינוך** (מצווה צה): "צריכים לידע הדינים, וגם היום אפשר שאם יתנו המלכויות רשות לבנות בית המקדש מצווה לבנות, כמבואר במדרש בימי רבי יהושע בן חנניא דנתנו רשות והתחילו לבנות. ועיין בספר כפות תמרים שהרבינו נתנאל בעל התוספות רצה לילך להקריב קורבנות בירושלים, אם כן הוא הדין לבנות בית המקדש". הציון בדבריו **לכפות תמרים** (סוכה לד ע"ב), שם כתוב: "אמר הרב רבינו ברוך לבעל כפתור ופרח, שרבינו נתנאל מפרי"ש אמר שהיה רוצה לבא לירושלים בשנת י"ז לאלף השישי להקריב קורבנות בזמן הזה".

### 3.1 טומאת העם והכהנים

אחד הקשיים להקרב קורבנות בזמן הזה הוא הטומאה, שכן אנו והכהנים טמאים ולא נוכל להקריב קורבנות בטומאה, כפי שהעלה **הכפתור ופרח** (פרק ו ד"ה אחר שהענין): "וואני מטרדתי להשלים עמו המלאכה לא שאלתיו מה נעשה מטומאתנו, ואנא הכהן המיוחס".

המענה לבעיה זו הוא, שניתן להקריב קורבנות ציבור בטומאה, כלשון **הרמב"ם** (הלי' ביאת המקדש פ"ד הי"י הי"ב; ה"ז):

כל קורבנות הציבור קבוע זמנם, לפיכך כולן דוחין את השבת ואת טומאת המת... ומנין שטומאת מת דחוייה בציבור, שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם. כך למדו מפי השמועה, שאנשים יחידים הם שידחו לפסח שני אם היו טמאים, אבל ציבור שהיו טמאי מת אינן נדחין אלא הטומאה תדחה ויעשו פסח בטומאה, והוא-הדין לכל קורבן שקבוע לו זמן כפסח שהוא דוחה את הטומאה.

לאור זאת כתב **הכפתור ופרח** (שם):

אנכי בדרך לפני שילה שב למקומי, נזכרתי הלכה שאין לחוש על הטומאה... שקורבנות ציבור דוחין את השבת ואת הטומאה.

נמצא א"כ שניתן להקריב קורבן פסח בזמן הזה ואין לחוש כלפי הטומאה, וכדברי **הרב בני הירש קלישר** (דרישת ציון, מאמר שלישי חלק ראשון אות ג, עמ' 92):

מניעה השנית שאנחנו טמאי מתים - כבר נפסקה ההלכה שטומאה הותרה לקורבן ציבור. ואף שפסק הרמב"ם כמאן דאמר טומאה דחוייה בציבור וצריך לחפש להשתדל לעשותו בטהרה, מכל מקום אם כולם טמאי מתים יכולין להקריב כל קורבנות ציבור כמו קורבן פסח ותמיד בבקר וערב ומוסף שבת וראש-חודש ושעירי רגלים מנחת העומר ושתי לחם ולחם הפנים אף שאין לו לנו אפר פרה. תדע שהרי למאן דאמר דחוייה היא בציבור פליג רק דמהדרינן לאתווי טהורין מבית אב אחרינא... אבל אי ליתנהו כלל, וודאי מודה דעבדין שעושים בטומאה, וזה פשוט וברור.

### 3.2 רכישת הקורבנות

קושי נוסף בהקרבת קורבנות ציבור בזמן הזה, העלה שו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' פט) :  
תמה על עצמך, שהרי אינן באין אלא משל ציבור, ורחוק מאד שהיה ספוק בידו  
לקבץ שקלים מכל שבטי ישראל פזורי הגולה.  
כלומר, קורבנות ציבור צריכים לבוא מאת הציבור, א"כ כיצד זה יתכן מבחינה טכנית  
להביא את שקלי הציבור מכל קצוות העולם?  
על כך ענה הרב שמעון סופר בשו"ת התעוררות תשובה (א-ב סי' רפ), שאם מדובר רק על  
בעיה טכנית אזי ניתן לפתור זאת באמצעות הדואר :  
בזמן הזה שהבי-דואר שכיחי ומצויים יכולים בקל כל ישראל לשקול שקלים  
וכל מקומות מושבות ישראל בזמן הזה ידועים הם. ואי משום עשרת השבטים  
שלא נגלו לנו, הלא גם בבית שני לא חששו לזה והקריבו קורבנות.  
והנה, כאשר נבקש לדון ביחס לקרבת קורבן פסח, נמצא שאין כלל בעיה בעניין כספי  
הציבור, שכן קורבן זה אינו בא מכספם אלא מכספי היחיד, כדברי שו"ת חתם סופר  
(יו"ד סימן רלו) :  
וביעבץ... הביא ממנו בקיצור וכתב עליו שיש לשאול גם על שקלי ציבור. ואולי  
קורבן פסח רצה להקריב, דבא בטומאה בציבור ולא בעי שקלים.

### 3.3 ריח ניחוח

הרב יעקב עטלינגר בשו"ת בנין ציון (סימן א) כתב לרב צבי קלישר כי הסיבה שאין  
להקריב קורבנות בזמן הזה היא משום חוסר רצון הקב"ה בהקרבת הקורבנות.  
כלומר, גם לשיטת הרמב"ם הסובר שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, מ"מ כל עוד  
בית המקדש שמש לפי רצון הקב"ה אזי לא ניתן להקריב קורבנות כי אין בהם 'לריח  
ניחוח'. הוא דייק כן מלשון הרמב"ם (הלי' בית הבחירה פ"ו ה"ו) שנימק את הסיבה  
שקדושה ראשונה קיימת במקום המקדש גם בזמן הזה :  
ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא... לפי  
שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר  
והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים.  
והרי המשך הפסוק הוא : "וְלֹא אֶרֶיחַ בְּרִיחַ יְיָ חֲחֻכָּם",<sup>368</sup> כלומר :  
דאפילו למ"ד דמקריבין אף על פי שאין בית דילף כן מוהשמותי, מכל מקום  
אמר הקב"ה ולא אריח בריח ניחוחכם.<sup>369</sup>

<sup>368</sup> ויקרא (כו, לא).

<sup>369</sup> שו"ת בנין ציון (סוף סימן א) : "כתב לי הרה"ג וכו' מ"ה בנימין אויעראבאך נ"י הגאב"ד דק"ק  
האלבערשטאדט כשהעתיק ספר האשכול כ"י לרבינו אברהם ב"ד אב"ד ז"ל הקדמון, מצא בהגהה פירוש

להרה"ג וכו' מה' צבי הירש קאלישער... על דבר אשר העלה מעכ"ת נ"י בספרו היקר שחובה מוטל על כל ישראל להשתדל גם בזמן הזה טרם ביאת משיחנו להקריב קורבנות במקום המקדש על ידי בניין המזבח כמו שהקריבו בימי עזרא טרם בניין בית שני כדתנן סוף עדיות ורצה בחסדו להביע לו דעתי על זה... ולכן נראה לי להוציא רבי יהודה דרשתו ממה דכתיב והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחם... והיוצא מדברינו, דאפילו למ"ד דמקריבין אע"פ שאין בית דיליף כן מוהשמותי מכל מקום אמר הקב"ה ולא אריח בריח ניחוחכם, וכיון דאמרינן בזבחים לשם שישה דברים הזבח נזבח ובכללם לשם ריח ולשם נחוח, לא יכלו להקריב קורבנות לאחר חורבן כיון שאי אפשר לשם ריח ולשם ניחוח. דולא אריח הוא דווקא כשביהמ"ק שמם ע"פ רצון הקב"ה, לא כן כשציווה הקב"ה לבנותו ועדיין לא נגמר אז מותר להקריב בלא בית, כמו שהקריבו הרבה שנים בימי עזרא... אבל בלא זה לכתחילה אסור להקריב, כיון דבפירוש אמר הכתוב שלא יהיה לריח ניחוח. ולפענ"ד מזה הטעם לא הקריבו קורבנות אפילו התנאים דס"ל דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא.

קושי זה ביחס להקרבת קורבן פסח, ניתן ליישב לאור דברי הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ב סימן נו) ולפיו המזבח היה קיים לאחר חורבן המקדש למשך של 54 שנה עד בואו של רופוס שחרש את המקום.<sup>370</sup> לפיכך, באותן השנים המשיכו להקריב קורבן פסח בלבד, בו אין התניה של 'ריח ניחוח':

ורבן גמליאל ובית דינו... א"כ היה לפני חורבן ביתר והיה עוד המזבח קיים והקריבו פסחים... מכל מקום לא הקריבו שום קורבן משום דכתיב בקללה והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם, וא"כ אי-אפשר להקריב קורבן דכתיב לריח ניחוח. משא"כ פסח דלא כתיב ביה ריח ניחוח.<sup>371</sup>

---

המשנה דמגילה הנ"ל כאשר כתבתי ושמחתי מאוד שכוונתי לדעת הגאון ז"ל. עכ"פ מזה ראייה שאין להקריב אפילו במזבח לבד עד שיבוא נביא ויצווה על כך".  
<sup>370</sup> ראו : **תענית** (פ"ד מ"ו); **ירושלמי** (תענית פ"ד ה"ה).

<sup>371</sup> בכתביו במקומות נוספים הוא חוזר על רעיון זה, ראו : **העמק דבר** (דברים טז, ג) : "בעת חורבן בית המקדש, אלא המזבח היה עדיין קיים, והיו כל ישראל בגולה בחו"ל בלי פסח כלל, ומי שבא לארץ ישראל כמו שהיה באמת במשך נ"ד שנה אחר חורבן בית שני עד שחרש רופוס את ההיכל והרס את המזבח, שבה המשך היו אסורים להקריב כל קורבנות שכתוב בהם ריח ניחוח, דכתיב... 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 ספ"ד דזבחים דבעינן שיהא הקורבן לשם ריח ולשם ניחוח, אמנם בכל הקורבנות כתיב ריח ניחוח... זולת פסח שאינו קרב לריח ניחוח... משום הכי קרב אחר החורבן כל זמן שהיה המזבח קיים, כדאיתא בסנהדרין... דבזמן רבן גמליאל תלו עיבור השנה בשביל פסחים, ורבן גמליאל היה אחר חורבן לפני חורבן ביתר והיה המזבח אז קיים"; **העמק דבר** (במדבר ט, א) : "דמשונה פסח מכל הקורבנות שלא אפשר להקריב משחרב בית המקדש אפילו כשהמזבח קיים, משום דבכולן כתיב לריח ניחוח, ומשחרב בית המקדש כתיב ולא אריח בריח ניחוחכם, מה שאין כן פסח"; **העמק דבר** (ויקרא כו לא ד"ה ולא) : "ולא אריח בריח ניחוחכם - דאע"ג דהמקדש שומם, מ"מ אפשר דישאר המזבח במקומו ולהקריב עליו, וכמו שהיה באמת בחורבן בית שני, דמזמן חורבן הבית עד חורבן ביתר שאז נחרש ההיכל

#### 4. החרגת קורבן פסח להקרבנו בזמן הזה

לאור דברים אלו נוכל להבין את הייחודיות בהקרבן פסח בזמן הזה, שהבעיות ההלכתיות שהעלו הפוסקים (טומאה; ריח ניחוח; רכישת הקורבן) אינן קיימות לגביו, ולכן העדויות על הקרבן פסח לאחר החורבן הן רק ביחס לקורבן זה. לאור דברים אלו, עלינו גם לסייג את דברי הכפתור ופרח (פרק ו ד"ה אחר שהענין) שכתב: "רבינו יחיאל דפריש ז"ל אמר לבוא לירושלים... ושיקריב קורבנות בזמן הזה", שאין כוונתו להקרבן הקורבנות כולם, אלא רק להקרבן פסח.<sup>372</sup> כך כתב שו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' פט), שרבינו יחיאל רצה להקריב קורבן פסח בלבד: אכן י"ל שקורבן פסח בלבד הוא שרצה להקריב... שהיו מקריבין אותו חכמי המשנה בדור הסמוך לחורבן, והוא ג"כ דוחה הטומאה. ואמנם חכמי התלמוד עדיין היה להם מי חטאת כדאמרינן חברייא מדכן בגלילא. וכן העיר מהר"צ חיות (כל ספרי מוהר"ץ חיות, ח"ב קו"א עבודת המקדש פרק ב): ומן הקורבנות הראויים להקריב היום אין ראוי רק קורבן פסח לבד, דקורבן יחיד אי-אפשר להקריב מפני דכולנו טמאי מתים ואין קורבן יחיד דוחה את הטומאה, ועולת תמיד ומוסף אי-אפשר להקריב דהרי אלו הקורבנות באים מן השקלים שהשתתפו בהם כל בני ישראל הקרובים והרחוקים בני ארץ ישראל ומדינות הים, והשקלים אינם נוהגים רק בפני הבית לבד, אבל משנחרב הבית נתבטלה מצוות הפרשת שקלים... וכבר הזכרתי למעלה דהרב יעב"ץ... התעורר בזה וכתב דרבינו חיים כהן שרצה היום להקריב קורבנות לא דיבר רק מקורבן פסח דלא בעי שקלים... עכ"פ חזרתי על כל הצדדים ולא מצאתי שום דבר החוצץ היום להקריב קורבן פסח אחר שיבנה היום מזבח על מקום אשר יהיה בנוי בראשונה אשר יכולים להגביל ולברר אחר העיון במשנה בתלמוד המתעסקים בעניינים אלו.

---

ונהרס המזבח, היה עוד המזבח קיים והקריבו עליו פסחים... משום הכי רק פסחים הקריבו דלא כתיב ביה ריח ניחוח, משא"כ כל הקורבנות כתיב ריח ניחוח"; **מרומי שדה** (נזיר לב ע"ב; זבחים ס ע"ב; נדה ו ע"ב). בביאור דבריו להחרגת קורבן פסח מיתר הקורבנות ביחס לריח ניחוח, כתב **עמק ברכה** (הגדה סי' ב, עמ' עז-עח): "שכל הקורבנות היסוד שלהם הוא עשיית רצון השם, כמו שאמרו חז"ל ריח ניחוח נחת רוח לפני שאמרתיו ונעשה רצוני, וע"כ צריך בהו ריח ניחוח. אבל קורבן פסח עיקר יסודו אינו אלא משום ביטול עבודה זרה שהמצרים היו עובדים להם והיו צריכים לשחוט הצאן כדי למשוך ידיהם מעבודה זרה, כמו שאמרו חז"ל משכו וקחו משכו ידיכם מעבודה זרה, ולהראות בזה האמונה בהשם, והאמונה בהשם אינו נכנס תחת סוג רצון ה' וגזירותיו... וע"כ לא שייך ביה ריח ניחוח שעניינו אמרתי ונעשה רצוני".<sup>372</sup> כ"כ: **כלי חמדה** (פרשת שמיני אות ג): "ובאמת אף אם נימא כדעת הר"ח מפריז ז"ל, שהובא בכפתור ופרח, שרצה לבוא לירושלים לבנות מזבח להקריב קורבן פסח, נראה דרק קורבן פסח רצה להקריב דהוא קורבן יחיד, ודינו כמו קורבן ציבור שדוחה טומאה, אבל זולת קורבן פסח אי-אפשר להקריב שום קורבן, דקורבן יחיד אי-אפשר מצד שאינו בא בטומאה, וקורבן ציבור אי-אפשר משום דצריך שיהיה מכל, או עכ"פ רוב ישראל". ציין לדבריו **הרב צבי פסח פראנק** (מקדש מלך, עמ' מג).

א"כ דברי ר"ח כהן דרצה להקריב קורבנות בירושלים בשנת י"ג לאלף השישי, וכן רצון בגאון מוהר"ר עקיבא איגר ז"ל דגילה דעתו לבקש משרי ירושלים שיתנו רשות להקריב על מקום המזבח נכונה.

## 5. בקשת רשות השלטון

כאמור, מבחינה הלכתית היכולת להקריב קורבנות בזמן הזה מתייחסת לקורבן פסח, אך ישנה בעיה טכנית, שכן באותם הימים בהם נערך הפולמוס להקרבת קורבנות במקום המקדש היה המקום בשליטת המוסלמים, ויש לבקש מהם רשות לכך.<sup>373</sup> בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן רלו) מובא מכתב ששלח לחמיו רבי עקיבא איגר, שהעלה את האפשרות לבקש רשות מהשלטון להקרבת קורבן פסח, אך החתם סופר העיר לו שהדבר קשה:

יקרת קדשו הגיעני ומ"ש מו"ח הגנ"י לבקש משרי ירושלים ליתן רשות להקריב, הוא קפדן גדול כי ההוא אמר לבל יקרב שם מי שאינו מאמונת ישמעאל כי שם נבנה בית עבודה שלהם ואומרים שאבן שתייה באמצע הכיפה ההיא ולא יקרב שם איש זר שאינו מאומנתם.

בשנת תרפ"ה שלח הרב שמעון סופר, נכדו של החתם סופר, מכתב לרב חיים זוננפלד בו כתב שאולי הגיעה השעה לבקש רשות מהשלטון להקריב קורבן פסח, ואלו דבריו בשו"ת התעוררות תשובה (א-ב סי' רפ, עקבי סופר אות ו):

באתי לעוררו הנה בחסד עליון אשר נתן קצת חירות ויט עלינו חסד בעיני המלכים ונתן כבוד לישראל וממשלה בארצנו הקדושה להתנהג הכל עפ"י התורה והמצווה, אולי הגיע עת דודים באתערותא דלמטה לתת לנו חן להרשות לנו לבנות מזבח להקריב עליו קורבנות כאשר היה בתחילת בית שני... וכבר התעורר בזה אבי אם אבי הגאון מו"ר עקיבא איגר זצ"ל וכתב בזה לאבי אבי הגאון חת"ס סופר זצ"ל כמבואר בשו"ת חתם סופר... אם יתאספו כל חכמי ארץ ישראל, או אולי די בלבד בחכמי ירושלים חכמים וזקנים יראי ה' לבקש כן מהממשלה בלי ספק יסכימו לזה. ועל מוצא כסף אין לדאוג, כי בשמחה גדולה יתנו כל בני ישראל כל אחד מחצית השקל ויעלה להון רב מאד מאד. חוץ מזה מה שיתנדבו נגידי עם. ובעניין הלכה למעשה האיך להתנהג בעניין הקרבת

<sup>373</sup> עמדנו כאן על כך שרשות השלטון הינה בעיה טכנית, אך ראו: הרב צבי פסח פראנק (מקדש מלך, עמ' טז; עמ' לא) שכתב שיתכן ויש בכך עניין הלכתי-מהותי. כלומר, אמנם לדעת הראב"ד (לעיל הערה 362) בטלה קדושת מקום המקדש בזמן הזה, אך יתכן והסיבה לדבריו היא משום שלטון זרים, אך כאשר שב השלטון ליד ישראל יתכן ומודה כעת להרמב"ם ששבה הקדושה ושוב יתכן שיש להקריב אע"פ שאין מקדש בנוי. השו"ת לדברי הרב יוסף כהן (בתוך: מקראי קודש, פסח ח"ב סי' סה הררי קודש הערה 2; ח"ג סי' לב הררי קודש הערה 3).

קורבנות ובעניין כהנים, הלא חכמי ארץ ישראל גאונים והגדולים הי"ו יתעסקו בהלכות אלו וישאו ויתנו בדבר ואחרי רבים להטות.  
הרב חיים זוננפלד ענה לו :

לצערינו הגדול לא נכונה הידיעה שהגיעה לאונזי כת"ר כי ניתן כבוד לישראל מהממשלה קצת להתנהג הכל עפ"י התורה והמצווה. ידווה הלב על המצב שאיננו כן לגמרי... הנה מקום מקדשינו שועלים הלכו בו ונמצא כולו ביד הערביים... ושמעות בדויות על רצון של היהודים לקחת מידם את הר-הבית כבר גרם שנאה רבה.<sup>374</sup>

בשנת תרצ"ד, שוב ניסה הרב שמעון סופר לפעול להקרבת קורבן פסח במקום המקדש, והוא פנה דרך אחיינו לרב אהרון מבלעז, שענה לו "שיעיין בשו"ת שאילת דוד... ולאחר שעייין בספר הנ"ל אמר למרן שהשאילת דוד אוסר להקריב קורבן פסח בזמן הזה".

## 6. שהות או יציאה מירושלים בערב פסח

לאור האמור, שיש שיטות הסוברות שניתן להקריב קורבן פסח בזמן הזה במקום המקדש, ובעקבות חזרת השלטון בהר הבית ליד ישראל, היו שחששו לשיטה זו ונמנעו בשל כך לשהות ביי"ד ניסן בירושלים משום שאז הם היו מתחייבים בהקרבת קורבן פסח. לעומתם היו כאלו שלא חששו לכך, משום שמכל-מקום אין השלטון היהודי מתיר הקרבת קורבן פסח במקום המקדש.

### 6.1 לצאת מירושלים בערב פסח

לשיטה זו, יש לצאת מירושלים בערב פסח מחשש לחיוב שיש בזמן הזה בהקרבת קורבן פסח, כאשר יש כמה סיבות לכך

#### • חזרת שלטון יהודי

לעיל הבאנו את הדיון אודות בקשת רשות מהשלטון להקרבת קורבן פסח, וציינו לדברי הרב אהרון מבלעז. בסיום הדברים המובאים בשמו כתוב :

מ"מ חשש מרן מהר"א ז"ל להפוסקים שס"ל דיכולים להקריב קורבן פסח בזמן הזה, ולכן לא רצה לשהות בחג הפסח בעיה"ק ירושלים ת"ן.<sup>375</sup>

ואכן בספר הרב הקדוש מבלעזא (עמ' עה) מסופר אודותיו :

בשנת תש"ד, כאשר עלה רבינו לארץ ישראל הגיע לירושלים בט"ז שבט. ולאחר ימים מספר ביקש למצוא עבורו דירה בתל-אביב. אם אפשר, הוסיף, הייתי רוצה

<sup>374</sup> מובא בשו"ת התעוררות תשובה (א-ב סי' רפ, עקבי סופר אות ו); ; שו"ת תורת חיים (זוננפלד, סימן קי).  
<sup>375</sup> שו"ת התעוררות תשובה (א-ב סי' רפ, עקבי סופר אות ו).

להיות בתל-אביב כבר בשבת הבאה... אחיו הרב מבילגוריי הביע השערתו שרבינו לא רצה בשום אופן להישאר בירושלים בחג הפסח כיום שאפשר לפרש שדעת החתם סופר נוטה לדעה שמותר להקריב קורבן פסח בזמן הזה ולכן לא רצה להיות בירושלים בפסח כדי לא להיכנס בחשש חיוב הקרבת קורבן פסח, להנמצא במרחק ט"ו מיל מירושלים נקרא בדרך רחוקה ואינו חייב לבוא לירושלים על-מנת להקריב קורבן פסח.

אולם, מעשה זה היה בשנת תש"ד, טרם קום המדינה אז השלטון בהר-הבית לא היה ביד ישראל. אך לאחר מלחמת ששת הימים, עת שהשלטון בהר הבית שב לידיים יהודיות, עלה הדיון מחדש.

שנה לאחר המלחמה, העיר האדמו"ר מחב"ד, הרב מנחם מנדל שניאורסון, שכעת מבחינה טכנית-הלכתית הקרבת קורבן פסח אפשרית. אמנם ממשלת ישראל מונעת את ההקרבה, אך יתכן שמצב זה אינו מוגדר הלכתית כ'אונס', כמו שהיה תחת שלטון זר. כיון שכך, הרי שענה קיים חשש הלכתי שמי שאינו מקריב קורבן פסח מתחייב כרת, כדינו של מבטל הקרבה. כדי להימנע מכך הציע הרב שניאורסון, שכל המחוייבים בקורבן פסח יצאו מירושלים בזמן הראוי להקרבה, ויימצאו במרחק של יותר מטי"ו מיל מירושלים, שזוהי 'דרך רחוקה' הפוטרת מהבאת קורבן פסח.<sup>376</sup>

ואלו דבריו בשיחה ביו"ט אחרון של פסח תשכ"ח, בליקוטי שיחות (חי"ב, עמ' 221-220): והנה, לדעת רבי יחיאל דפריש, דמקריבין קורבנות פסח בזמן הזה... והנה אף שעצ"ע בכמה מהני"ל, ובמיוחד שרבו האוסרין להקריב פסח בזמן הזה ודחו ראיות המתירין, לפענ"ד יש להימנע ולא להיות ביי"ד באייר<sup>377</sup> בתוך ט"ו מיל סמוך לירושלים, כיון שלדעת הר"ח מפריש ישנו החיוב דפסח גם עכשיו כני"ל.<sup>378</sup>

<sup>376</sup> ראו גם: **חידושים וביאורים בש"ס ובדברי הרמב"ם** (חי"א, נספחים סי' ט, עמ' שמו-שמוט), שהרב שלמה יוסף זיון דן איתו בעניין וכתב בתחילת דבריו: "ולא אמנע מלהביע את פליאתי בנוגע להמסקנא של כ"ק כי יש להימנע עכשיו ולא להיות ביי"ד באייר בתוך ט"ו מיל סמוך לירושלים. זאת אומרת שכל בני ירושלים כרבע מיליון איש כ"י צריכים לעקור בזמן פסח שני מירושלים. ואפילו אם שזה אמור רק אל המהדרים וכמשי"כ כ"ק, ואפילו את"ל שאינו אלא ספק וסי"ס כו' הרי ב"ה יש בירושלים אלפים ורבות יראים ושלמים המהדרים בהידור מצווה וא"י כולם צריכים לפרוש מירושלים כיהודה בן דורתאי, אתמהה".

<sup>377</sup> ראו: <http://www.chabad.org.il/Magazines/Article.asp?ArticleID=3176&CategoryID=878>

שם נכתב: "מדברי הרבי הובן שהדברים מכוונים גם לפסח ראשון בשנה הבאה, אם חס-ושלום תתעכב ביאת המשיח, אבל הרבי לא רצה בכלל להעלות אפשרות זו, אלא אדרבה, ציין בשיחה גם בנוגע לפסח שני 'וכמה וכמה זמן לפני פסח שני ולאחריו לראות בטוב ירושלים עיר קדשנו ומקום בית מקדשנו'. כמה שנים אחר-כך נוסף בהשיחה (ליקוטי שיחות כרך יב עמ' 221 הערה 34\*) 'וכל-שכן וקל-וחומר שכן-הוא בנוגע לפסח ראשון'.

<sup>378</sup> ראו בקישור בהערה קודמת, שם נכתב: "לאחד מאנ"ש אמר הרבי ב'יחידות' כבר בחודש אדר, שמן הראוי לא לשהות בערב פסח ליד הכותל או בסמיכות מקום, מכיוון שטומאה הותרה בציבור ויש שאלה לגבי חיוב הקרבת פסח. הרבי הציע אפוא לחסיד הני"ל לחוג את הפסח מחוץ לגבולות ירושלים".



חסידיו שומעי לקחו קיימו את דבריו, כפי העדות הבאה :

בעקבות הוראות אלו של הרבי, נהגו עשרות רבות מחסידי חב"ד, לצאת מירושלים ולא להימצא בה או בקרבתה בערב חג הפסח, כדי שלא להיכנס לשאלה ההלכתית בנוגע להקרבת קורבן פסח בזמן הזה.

המשפיע הנודע הגה"ח הרב משה וובר התארח בפסח הראשון שלאחר ההוראה (פסח תשכ"ט) אצל הרב ישעיהו הרצל, שהיה ממייסדי שכונת נחלת הר חב"ד, ובכך גם חיזק את השכונה החדשה. הרב וובר התארח בביתו במשך כל חג הפסח. כך נהג כל השנים עד הוראתו של הרבי בשנת תשל"ה... הרב בערל וואלס זוכר היטב את אותם ימים שהיו יוצאים מחוץ לירושלים: 'מידי שנה, לקראת חג הפסח, היו השטיבלאך מתחממים בדיונים שסבבו נושא היציאה. עשרות מאנ"ש היו יוצאים בקביעות. מי שחרד לדבריו של הרבי, הבין שצריך לצאת, למרות שזו לא הייתה הוראה בפרסום ניכר, וכפי שהרבי עצמו התבטא מה טוב שהנמצאים בפנים יצאו. אני זוכר שהיינו מחשבים את הדקות שלפני הכניסה לירושלים, כדי לבדוק שאכן אין עוד שהות להקריב קורבן פסח, ורק אז היינו נכנסים רגלית בחזרה לירושלים.<sup>379</sup>

#### • בין אונס להפקעת החיוב

מנהג זה, לצאת בערב פסח מירושלים, מובא גם אצל הרב יוסף שלום אלישיב (הערות למסכת פסחים צב ע"א ד"ה אע"פ), אך הוא מנמק אותו מסיבה אחרת. לדעתם של היוצאים מירושלים, הסיבה לכך נובעת משום שבמקרה כזה הם מופקעים לגמרי ממצוות ההקרבה. כלומר, אמנם הנמצא בירושלים ולא מקריב קורבן פסח ממניעים שונים, כגון שאין לנו כהנים מיוחסים, אין בגדי כהונה וכדו', הוא רק אונס וחייב אך אינו מופקע בעצם מהמצווה :

נהגו עפ"י זה אחדים מזקני ירושלים לצאת בערב פסח מירושלים להיות בדרך רחוקה עד חצות, כדי שמה שיהיו פטורים לא יהיה רק משום אנוסים אלא רצו להיות מופקעים לגמרי מן החיוב, ואף על גב שהיו טמאים ודרך רחוקה נאמרה לטהור ולא לטמא... מ"מ הא טומאה הותרה בציבור... דאם רוב הציבור טמאים אין טומאתו פוטרתו מכרת ושוב שייך בכה"ג דרך רחוקה לכן יצאו לדרך רחוקה קודם חצי היום. וצריך להוסיף דקיי"ל דמקריבין אף על פי שאין בית, אלא מאחר דבעינן כהן מיוחס ובעינן בגדי כהונה ובעינן שיהיה המזבח על מקומו וכיון שאין אנו יודעים מיהו כהן ודאי וגם אין אנו יודעים מהו תכלת וצריך תכלת לבגדי כהונה וגם אין אנו יודעים איך למדוד לדעת היכן מקומו של

<sup>379</sup> מתוך: <http://old2.ih.chabad.info/#g=1&url=article&id=1366>

המזבת, לכן אין אנו יכולים להקריב פסח בזמן הזה, אבל באמת כל הטעמים האלו עדיין אין הפטור בהם אלא משום אנוס.<sup>380</sup>

#### • ההתיישבות היהודית בצפת

לאור מנהג זה, שיש החוששים לחיוב בהקרבת קורבן פסח בזמן הזה, כתב הרב שמעון סופר (שו"ת התעוררות תשובה, חלק ב סימן פט), שזו הסיבה שהרבה חכמים שעלו לארץ ישראל בחרו להתיישב בצפת ולא בירושלים:

לישב הני רבנים הגאונים הקדושים זצ"ל שדרו בצפת עיר הקודש ולא עלו בקודש למעלה לירושלים מתחילת ביאתם שמה, והא תנן הכל מעלין לירושלים... וי"ל לפ"ז דפסק הרמב"ם שמקריבין בזמן הזה אף על פי שאין בית, א"כ בהגיע ארבעה עשר לחודש הראשון חצות היום חיוב שחיתת והקרבת קורבן פסח על כל אחד מישראל הדר סביב ירושלים שיכול להגיע אם ילך מחצות עד שקיעת החמה לעזרה, א"כ החיוב מוטל עליהם לבנות אז מזבח, אשר נקל מאוד ליקח מהנחל חלוקי אבנים ולבנות מזבח, כמבואר ברמב"ם... כי מקום המזבח ידוע ובפרט ע"פ חשבון האמות של הר הבית כמבואר הכל במסכת מדות, ובדיעבד אינו מעכב רק שיהא המזבח מרובע קרן ושיהא לו ארבע קרנות חמש אמות גבהו, וכבש, ויסוד... וא"כ לפ"ז, בעברם על זה יש לחוש משום חיוב איסור כרת כיון שגם פסח שני לא יעשו.

אבל אותן שרחוקים יותר, והמה בכלל מי שהיה בדרך רחוקה לפי פסק הרמב"ם שמי שהזיד בראשון יש לו תשלומין להקריב בשני אבל אם נאנס בשני ולא הקריב חייב על שלא הקריב בראשון במזיד, אבל מי שהיה אנוס בראשון טמא או דרך רחוקה הגם שמחוייב להקריב בשני אם לא הקריב בשני פטור כיון שבשעת עיקר חיובו בראשון היה אנוס.

לפ"ז בני ירושלים אשר אנוסים המה כיון שאין להם רישיון מהמלכות ומבטלין אותן מחוק מלוכה לעשות מזבח אנוסים המה, אבל בני צפת מתחכמים שלא יהיו מעיקרא חל החיוב עליהם ולפטרים מצד שאנוסים המה, יעויין היטב הרמב"ם פ"ה מהל' קורבן פסח ה"א-ה"ב מוכח להדיא שבשאר אנוס או שוגג אם לא הקריב בראשון אם הזיד ולא הקריב בשני חייב חוץ אם שוגג או נאנס אף בשני, א"כ אנשי ירושלים כיון שאנוסים בשניהם שהמלוכה אינם מניחה

<sup>380</sup> ראו מה שהעיר מועדים וזמנים (ח"ג סי' רלט הערה א): "ואגב דבר תמוה ופלא גדול שמעתי בשם חכם אחד שהעיר הערה מחודשת כאילו אין מעלה כ"כ להיות היום בערב פסח בירושלים או סמוך לה... אמנם לדעתי אין בדבריו ממש, דהא דאסור להביא עצמו לאונס היינו מפני שגרוע במקום שיכול לקיים מצווה בפועל, אבל במקום שבלאו הכי אין מקיימין מצווה בפועל אין גרועותא בפטור אונס לגבי אחרים שפטורין ושרי לכתחילה. ומעלה היום לזכות להיות בירושלים ערב פסח כמו בכל השנה, וזה פשוט לעי"ד".

אותם לבנות מזבח פטורים מצד אונס, אבל הרחוקים שדיניהם שהמה בדרך רחוקה אם לא עשו בראשון אף על פי שהזידו בשני אינם חייבים וממילא אנשי צפת בראשונה היו בדרך רחוקה אפילו הזידו בשני פטורים.<sup>381</sup>

## 6.2 להישאר בירושלים

כאמור, לדעת הרב שניאורסון הסיבה ליציאה מחוץ לירושלים בערב פסח היא בשל היכולת המעשית להקריב קורבן פסח בהר-הבית משום חזרת השלטון היהודי למקום. ברם, בתאריך י"ג אייר תשל"ה (לפני פסח שני) כתב הרב מנחם מנדל שניאורסון מכתב בו הוא חוזר מדבריו הקודמים וסובר שבעת הזו נשתנה המצב לרעה ביחס ליכולת להקריב קורבן פסח ולפיכך אין צורך לצאת מירושלים בערב פסח:

ב"ה, י"ג אייר ה'תשל"ה שלום וברכה. במענה לשאלתו על-דבר מה שכתוב ונאמר בשיחת אחרון-של-פסח, תשכ"ח. נשתנה המצב ואין עתה היכולת והאפשרויות לשנות (ולבנות) כפי הדרוש להקרבת קורבן פסח וכו', ולכן גם אין מקום שלא להיות בערב פסח או ב"ד באייר קרוב לירושלים ת"ו.

מעבר לכך, בתאריך י"ח אדר תשל"ה, כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן מז) שאין כל צורך לצאת מירושלים בערב פסח, שכן מבחינה הלכתית אין אפשרות להקריב קורבנות בזמן הזה, וגם מי שצייד להתיר לא דיבר על חיוב הקרבה אלא על אפשרות:

על-דבר ששאלני אם יש מקום להחמיר בזמנינו לצאת מירושלים בערב פסח בזמן הקרבת קורבן פסח כדי שיחול עליו דין נמצא בדרך רחוקה ולא יחול עליו חיוב הקרבת קורבן פסח.

לדעתי אין כל מקום לחומרא כזאת, דגם בהמצאו בקירוב מקום לא חל עליו כל חיוב הקרבה בזה"ז, וכל מה שעמלו בספרי הפוסקים הוא רק על אפשרות הקרבה אבל לא על חיוב, וג"כ רובא דרובא דנו בזה רק מבחינת דרוש וקבל שכר בלבד.

<sup>381</sup> השו"ת חתם סופר (יו"ד סימן רלד): "יומה שהתפלא הדי"ג על הרבה חכמי ישראל שלא עלו לירושלים דווקא והיה סנהדרין ביבנה דווקא ובציפורי וגם בימי הרב בית יוסף והאר"י ז"ל מאי טעמא לא עלו הם. הנה בימי חכמי התלמוד היו הריגות ושמדות בירושלים וגלו סנהדרין ומשנתיישב במקומות אחרים והיו שם מקום הועד ומקום ישיבה ותורה ולא מיתדר להו בירושלים כמו במקומות אלו, שוב אין מצווה בירושלים דאפילו עזרא לא עלה לבניין ביהמ"ק כל זמן שרבו ברוך בן נריה קיים... דוודאי תלמוד תורה וישיבה עדיפה מן הכל, וכן היה בימי הרב בית יוסף והאר"י ז"ל היה קיבוץ רוב החכמים בצפת. ואין לשאול על כל החכמים מעיקרא כי אין אדם יודע מטמוניות של חבירו. ועכ"פ כשעלו אלו ומצאו רוב חכמי ישראל בצפת ע"כ התחברו עמהם ובאמת טרם הפרד הרב הגאון מהו"ע עמרם מפה הייתי כופל ומשלש עמו שלא ידור אלא בירושלים מקום משכן כבוד קדושת בית אלוקינו וכאשר עשה הרמב"ן ז"ל, אע"ג דבצפת נמצאו קברי אנשי אלוקים הידועים, מ"מ מי ימיר זה בקדושת ירושלים ומקום מקדש. ונסע הנ"ל ע"ד לילך בים דרך יפו לירושלים והסיבו בעל הסיבות ית"ש דרך עכו לצפת. ואחרי בואו שמה כתב אלי בעצה ושאל אם יעקור משם לירושלים. אז אמרתי שאני מגיני ממיקם כיון שכבר בא שמה וקבע דירתו וכפי מכתבו נראה שקשה ישיבתה של ירושלים עליו וחזיתי לדעתיה שלא רצה אלא לפייסני על שעבר על דעתי ע"כ הנחתי הדבר על דעתי"; **דרשות חתם סופר** (ח"ב דרוש לז' אב תקפ"ט לפ"ק, של ע"ב).

בהמשך דבריו הוא מתייחס לשינוי שחל עם שלטון ישראל בהר הבית, ולדבריו אין ביכולתנו להקריב שם משום שהאומות יתרעמו עלינו ויתכן ותהייה בכך סכנה :

גם אפילו בהנחה שכעת שונה המצב ממאז ומתמיד וכי בידינו הדבר לעשות בשטח הר הבית ככל העולה על רוחינו. אבל למעשה אין הדבר כן, ומאומה לא נשתנה כמעט בשטח זה, ואם רק יהינו להשתלט על השטח בפועל ובמעשים כלבנות מזבח במקומו וסידור פולחן המוני וזביחת קורבנות וכו', או אז יקומו נגדנו בחמת זעם מאות מיליוני בני אדם שאינם בני ברית בעולם כולו, ויכריזו מלחמת קודש עלינו ואחריתה מי ישורנה, באופן שבכלל לא נתחדש לפנינו בזה דבר חדש המצריך עיון מחודש לאור שינוי המצב, ולא טובים אנו על כן מאבותינו ורבותינו הגדולים בדורנו ובדורות קודמים שמעולם לא העלו על דעתם שיש מקום למין חומרא כזאת לצאת בע"פ בזמן שחיתת הפסח לדרך רחוקה. באשר על כן ולאור כל האמור והמתברר נראה ברור ופשוט שאין כל מקום להנמצא בירושלים שיחמיר על עצמו להימצא בע"פ בזמן שחיתת הפסח בדרך רחוקה.

הצעת הרב ולדינברג היא לבוא בערב פסח לכותל המערבי ולומר פסוקי קורבן פסח בתפילה :

אלא אדרבה ונהפוך הוא יש מקום על להיפך, שהנמצא בירושלים יחמיר על עצמו להשתדל להיות בזמן שחיתת הפסח בדרך קרובה ביותר, היינו ללכת אל ועל יד הכותל המערבי ולומר שם פסוקי קורבן פסח וכו' ולהרבות בתחנונים לפני יושב מרום שיראנו בבנינו וישמחנו בתיקונו, וישמשו בזה כשליחי ציבור של המוני בית ישראל במקומות וארצות פיזוריהם, להתעוררות דלעילא, וכפי שמצינו באמת בספר אלה מסעי למהר"מ חאגיז ז"ל שמספר שכן היה נוהג זקנו המהר"ם גלאנטי ז"ל, וכפי שידוע ומקובל שכך נהגו גם יתר הגדולים ואנשי מעשה שבכל הדורות.

ואכן, **במועדי הראי"ה** (מהדורה ישנה עמ' שג ; מהדורה חדשה עמ' 287) מתוארת עבודתו של הראי"ה קוק בערב פסח :

אחרי חצות היום, היה הרב הולך אל הכותל המערבי לומר שם סדר הקרבת קורבן פסח כמנהג ירושלים, ולמרות טרדות ערב החג המרובות, היה מאריך בתפלתו, וקשתה עליו הפרידה משריד בית מקדשנו.

ואלו דבריו של הרב משה פיינשטיין (בתוך : מקראי קודש, הררי, ליל הסדר עמ' 616) :  
שאלה : היש איזה צדק לעזוב את ארץ ישראל או לכל הפחות את ירושלים לפסח  
כדי לחוש לשיטה שמותר להקריב הפסח היום במקום המזבח ולפיכך דווקא  
רוצה להיות במקום רחוק בשעת הקרבתו.  
תשובה : זו טיפשות, שאי אפשר לאדם אחד להקריב נגד הסכמת כלל ישראל.  
ומי שרוצה להחמיר צריך להחמיר בביטחון ודווקא להיות בירושלים בביטחון  
שהמשיח יבוא ויוכל להקריב הפסח.

**הרב אברהם יצחק הכהן קוק (עולת ראייה, ח"א עמ' קעח)**  
הופעת הקדושה, המקשרת את הכוח הלאומי הכללי של כנסת ישראל, להיות  
כאיש אחד ממש, עד שקורבן היחיד של כל אחד נחשב כקורבן ציבור,  
זהו העניין המתגלה בקורבן פסח - הכלל כולו מתאחד בזה, לא התאחדות  
חברתית, מקובצת מאישים בודדים שע"י המגע היום-יומי והמשא ומתן  
ביניהם הם מתאחדים לחטיבה אחת, אלא התגלות יחוד עליון, שהכללות כולה  
של האומה, מתאחדת ע"י קדושת הפסח ונעשית לאישיות יחידה ממש.