

חבורת לימוד

# מנחת חינוך

✧ מצווה ו - אכילת הפסח ✧



כתב: נתנאל אוירבך

## תוכן עניינים

- א. גדר המצווה ..... 5
- ב. שיעור אכילה (אות א) ..... 10
1. אכילה יותר מכזית ..... 10
2. מחלוקת רש"י והרמב"ם: הגדרת מצוות אכילה ..... 14
3. אכילת מצה יותר מכזית בליל-הסדר ..... 17
- ג. אכילה שלא כדרכה במצה וקורבן פסח (אות א) ..... 22
1. הקדמה ..... 22
2. שיטה א: אינו יוצא ידי-חובה באכילה שלא כדרכה ..... 23
3. שיטה ב: יוצא ידי-חובה באכילת מצה שלא כדרכה ..... 24
4. דרך אכילה בבשר חי ..... 27
5. חיסרון 'למשחה לגדולה' בקורבן פסח ..... 28
- ד. אכילת מצה וקורבן פסח: הנאת גרונו או מעיו (אות א) ..... 30
1. הקדמה ..... 30
2. הנאת גרונו ..... 30
3. הנאת מעיו ..... 34
- ה. אכילה גסה (אות א) ..... 35
1. אינה אכילה לשם מצווה / אינה מצווה מן המובחר ..... 35
2. בין הקרבה לאכילה ..... 37
- ו. אכילה פחות משיעור (אות א) ..... 39
1. הקדמה ..... 39
2. מחלוקת הפוסקים ..... 40
3. בין אכילת מצה וקורבן פסח לאכילת קודשים ..... 48
4. מצוות שאינן בגדרי אכילה ..... 52

58.....	ז. אכילת פסח, מצה ומרור (אות ב)
58.....	1. הקדמה: פסקי הרמב"ם
59.....	2. דין 'כורך'
67.....	3. מסקנת הסוגיה ושיטת הרמב"ם
69.....	4. שיעור אכילת מצה ומרור עם קורבן פסח
82.....	ח. זמן אכילת קורבן פסח, מצה ומרור בזמן הזה (אות ג)
82.....	1. הצגת הסוגיה והשאלות
84.....	2. דעת ראב"ע: דין נותר בקורבן פסח
87.....	3. הכרעת הפסיקה
90.....	4. דעת רבי עקיבא: בין דין תורה לגזירת חכמים
93.....	5. אכילת קורבן פסח אחרי חצות אחר גזירת חכמים
99.....	6. זמן אכילת מצה בזמן הזה
107.....	7. אכילת מצה אחר חצות: התנאי של 'אבני נזר'
123.....	8. זמן אכילת מרור (אות יד)
125.....	9. תחילת זמן אכילת מצה
127.....	ט. חיוב נשים באכילת קורבן פסח (אות ה)
127.....	1. חיוב אישה בשחיטת הפסח
129.....	2. התלות בין חיובה בשחיטה לחיובה באכילה
130.....	י. קטן שהגדיל (אות ה)
134.....	יא. כוונה באכילת קורבן פסח ומצה (אות ו)
134.....	1. דיני קורבן פסח ומצה כמשפיעים על הכוונה
139.....	2. סתירת פסקי הרמב"ם
148.....	3. כוונה באכילת מרור (אות יד)
153.....	יב. נדר לא לאכול קורבן פסח ומצה (אות ז)
153.....	1. הנאה גופנית בקיום מצווה
158.....	2. הנודר אכילה מקורבן פסח ומצה

160.....	יג. כפייה (אות י)
160.....	1. הקדמה
162.....	2. דין הכפייה והסמכות
170.....	3. סיום
171.....	יד. דיני מרור (אות יד)
171.....	1. סוגי המרור
186.....	2. מרור גזול

פסח - דכתיב ועבדת את העבודה הזאת.

אך צריכין להבין מה עבדות יש באכילת הפסח?

אך העניין, דעבד מזונותיו משל רבו... כשהיו עבדים במצריים היו  
מזונותיהם משל מצריים.

וכשיצאו ונעשו עבדי ה', אכלו פסח משולחן גבוה וזה עבודה.

שאכילת הפסח משולחן גבוה מורה שהם עבדי ה'.

שו"ת אבני נזר (יו"ד סימן תנד אות יב)

## מצוות אכילת בשר הפסח

לאכול בשר הפסח בליל חמישה עשר בניסן, על פי תנאים שבכתוב, שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה. ומשורשי מצווה זו, מה שכתבנו בשחיטתו, כדי לזכור הנסים הגדולים שעשה לנו האל שהוציאנו מעבדות. דיני המצווה, כמה חייב כל אחד לאכול ממנו לכל הפחות, והנמנען עליו איך יתנהג עד שיאכלוהו, שלא לצאת מן החבורה, ושלא ישנו, ויתר פרטיה, מבוארים בפסחים (דף סו ע"א ואילך). ונוהגת בזכרים ובנקבות. והעובר עליה ביטל עשה. וכלל גדול בכל התורה לכל שאומר שיבטל מצוות עשה, שכופין אותו בית דין, אם יש כוח בידם, עד שיקיימו.

### א. גדר המצווה

**החינוך** (מצווה ה-ו) מנה את מצוות שחיטת הפסח בפני עצמה ואת מצוות אכילת הפסח למצווה בפני עצמה, כפי שמנה **הרמב"ם** (ספהמ"צ מצוות עשה נה-נו) מצוות אלו לשתי מצוות נפרדות: והמצווה הנ"ה היא שציוונו לשחוט שה הפסח ביום ארבעה עשר מניסן, והוא אמרו יתעלה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים...

והמצווה הנ"ו היא, שציוונו לאכול כבש הפסח ליל חמישה עשר מניסן... והוא אמרו יתעלה ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו.<sup>1</sup>

בספר **מעין החכמה**<sup>2</sup> (ג ע"א מדפיו ד"ה זה) הקשה על דרך זו:

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

ואכן, **הרב סעדיה גאון** (מצוות עשה מח) מנה את השחיטה והאכילה למצווה אחת.<sup>3</sup> ברם, הקושי עימו עלינו להתמודד עתה, במצוות אכילת קורבן פסח, היא בשאלת **תורת הלוי** (מצווה ו ד"ה לאכול):

למה יש למנות אכילת הפסח למצווה מיוחדת, אחר שיש לנו מצווה מיוחדת של אכילת קודשים מואכלו אותם אשר כופר בהם, וזה כולל כל הקודשים וגם פסח בכלל.

<sup>1</sup> כ"כ **הרמב"ם** (הלי קורבן פסח, הקדמה).

<sup>2</sup> הרב נח חיים צבי ברלין. הובאה קושייתו במהר"ם **שיק** (מצווה ה); **תורת הלוי** (מצווה ה עמ' פו ד"ה והנראה; מצווה ו עמ' קלג ד"ה לאכול).

<sup>3</sup> ראו: **גרי"פ פרלא** (ביאור לספהמ"צ של רס"ג, מצוות עשה מח, ריב ע"א). השוו לדברי **היראים** (סימן תה). על היחס בין השחיטה לאכילה ומניין המצוות, ראו מה שביארנו במצווה ה סימן א; להלן בסימן ה.

לדבריו, המענה הוא שאמנם קורבן פסח הוא ככל הקודשים, אך התחדשה בו חובת אכילה לא רק לכהנים אלא גם לישראלים. בכך שונה מצוות אכילת קודשים שהיא מוטלת על הכהנים, למצוות אכילת קורבן פסח המוטלת על כל ישראל.

נראה שהשוני בין אכילת קודשים לאכילת קורבן פסח מהווה שוני מהותי בהגדרת האכילה,<sup>4</sup> כפי שביאר זאת בשו"ת בית הלוי (ח"א סימן ב אות ז).<sup>5</sup> לדבריו, אכילת הקורבנות אינה מצווה עצמית המוטלת על הכהנים, אלא יש דין בקורבן (חפצא) שייאכל בין כל הכהנים, והיא מצווה תוצאה, שהקורבן ייאכל. לעומת זאת, בקורבן פסח התחדש חיוב אכילה המוטל על כל אחד ואחד מישראל (גברא) לאכול בעצמו מבשר הקורבן והיא מצוות פעולה.<sup>6</sup> את דבריו הוא מבסס על ההבדל בשיעור האכילה השונה בין קודשים לקורבן פסח:

שוב מצאתי בספר דורש לציון<sup>7</sup> 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 דהוא מחוייב לאכול פסח, ומשום הכי 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 אקרפתא דגברא, רק המצווה דבשר קודשים יהיו נאכלין, ומי שיש לו בשר קודש הרשות בידו ליתנו לאחר לאכול וגו"כ מקויים מצווה זו, וא"כ הרי גם באכל כל אחד פחות מכזית מכל-מקום הא הקודשים נתאכלו.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> ראו גם להלן בסימן ו (3).

<sup>5</sup> כע"ז כ"כ שו"ת בית הלוי (ח"ג סימן נא אות ג-ד): "דמצוות אכילת קודשים אין צריך כזית, כיון שהמצווה אינו חוב על גוף האדם רק המצווה על הקורבן שיהיה נאכל".

<sup>6</sup> האחרונים האריכו בשאלה האם מצוות אכילת קודשים היא מצוות פעולה או תוצאה, ראו: מהר"ם שיק (על המצוות, מצווה קב; מצווה קלה); שו"ת מהר"י אסאד (או"ח סימן קמו; יו"ד סימן רצב; יו"ד סימן שנב); שו"ת ערוגות הבושם (או"ח סימן קסא אות א); גליוני הש"ס (סוכה מב ע"ב); תוצאות חיים (סימן יח סוף אות ו); מלבי"ם (ויקרא ו, ט אות לא); מקדש דוד (קדשים סימן יד אות ו); כתבי קהילת יעקב החדשים (פסחים סימן עה); שו"ת מנחת יצחק (ח"ז סימן כט). אחת ההשלכות הלכתיות משאלה זו היא האם יש מצוות אכילת קודשים בפחות משיעור כזית, שכן אם היא מצוות תוצאה אין חיוב ומצווה על הכהן לאכול שיעור אכילת כזית, ואם היא מצוות פעולה אזי יש לאכול בגדרי האכילה בשיעור כזית, ראו שדנו בכך גם: שו"ת מהר"ם שיק (או"ח סוף סימן יב); שו"ת באר יצחק (או"ח סימן ו); קבא דקשייטא (קושיא ז). להלן בסימן ו (3) נאריך בעניין עוד.

<sup>7</sup> דורש לציון (דרוש א, בהג"ה מבן המחבר).

<sup>8</sup> כ"כ: שו"ת חתם סופר (או"ח סימן קמו): "דלפע"ד אין מצוות עשה מחוייב על האוכל קודשים שיאכל כזית, דא"כ לא היו רשאים לחלק הקודשים לכמה כהנים שגייע לאחד כפול ואין שום אחד מהם מקיים מצוות עשה בכל הקודשים, חוץ מפסח שבו מחוייב כל אחד לאכול כזית, אבל שארי קודשים מצוות עשה הוא שיהיה זה הלחם הפנים או המנחה והחטאות נאכלים ולא יותירו ממנו ובהצטרפם יחד לאכלו כולו נתקיים מצוות עשה ואכלו אותם אשר כופר בהם"; חתם סופר (נדרים יז ע"א ד"ה ובאמת): "במצוות עשה דאכילת קודשים, ואכלו אותם אשר כפר בהם, נהי אם מגיע לכהן אחד כזית אחד קיים מצוות עשה באכילתו, מ"מ כשמגיעו כפול עכ"פ מתקיים מצוות אכילת הקודשים ההוא בין כל הכהנים בצירוף וע"י כולם נעשית המצווה תעשה כיון שעכ"פ מתקיים ואכלו אותם... ונהי באכילת פסח דאקרפתא דגברא מונח ואכלו את הבשר צריך כל אחד לאכול כזית, אבל באכילת קודשים אינה מצווה אלא שיתאכל הדבר ההוא כולו ולא יותירו ממנו"; שו"ת כתב סופר (או"ח סימן צו ד"ה עוד הי' נ"ל): "דשאני אכילת קודשים ממצוות אכילת מצה וכדומה - דאכילת קודשים לאו מצווה המונחת אקרפתא דכל כהן, אלא שהמצווה שיהיו הקודשים נאכלים כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים... דמשום הכי כשמגיע לכל אחד כפול קיימו המצווה, דהמצווה כך היא שיהיו הקודשים נאכלים בין הכהנים, וכיון דהקפידה תורה שיהיו הקודשים נאכלים ולא יותירו מהם, ואלו הן הנשרפים מתבערים ע"י שריפה מן העולם ואלו הנאכלים מתבערים ע"י אכילת כהנים וכך מצוותו וכשהכהן אוכל הנאת גרונו ומקיא לא קיים מצוות אכילת קודשים. משא"כ מצוות אכילת

במקום אחר מוכיח **שו"ת בית הלוי** (ח"ג סימן נא אות ד) את ההבחנה הזו מהאפשרות לאכול את הקורבנות באופן שהבשר נא', היינו אינו מבושל כל צורכו ואינו כדרך אכילה, לעומת קורבן פסח בו ציוותה התורה בפירוש "אל תאכלו מִמֶּנּוּ נָא"<sup>9</sup>. לדבריו ההבחנה ברורה - הדרישה בקורבנות היא שהקורבן יאכל, ואין המצווה מצוות אכילה במעשה האדם לה נדרשים גדרים ברורים, כמו אכילה בשיעור אכילה של כזית ואכילה כדרכה. לפיכך, יוכלו הכהנים לאכול את בשר הקורבן שלא כדרך אכילה, כי אין המצווה מצוות אכילה:

לפי מה שכתבנו דמצוות אכילת קודשים אינה צריכה כזית כיון שהמצווה אינו חוב על גוף האדם רק המצווה על הקורבן שיהיה נאכל, וי"ל דמשום הכי ג"כ מהני שלא כדרך אכילתן דהרי נאכל הקורבן.<sup>10</sup>

בשונה מקורבן פסח בו הוגדרה המצווה כמצוות אכילה לה יש גדרים ברורים, כמו שיעור אכילה כזית ואכילה כדרך אכילה.<sup>11</sup>

גם **האור שמח** (ה'ל' חמץ ומצה פ"ו ה"א) הבחין בין אכילת קודשים לבין אכילת קורבן פסח שיש בה גדרים ותנאים שונים:

דהנה קורבן פסח חלוק בדינו מדין כל הקורבנות, דכל קורבנות מצווה לאוכלן, אבל אינה מצווה על הקרקפתא דגברי, אלא שיהיו נאכלין ולא יבואו לידי נותר. אבל הפסח מצווה שכל אחד יאכל כזית, ואם אינו אוכל כזית אינו ראוי להימנות על הפסח, וצריך להיאכל במצה ומרור, ופסח מצריים היה בו עוד דינים, שנאכל בחפזון.

---

מצה דאקרקפתא דכל גברא שיאכל כזית דכתיב בה אכילה, ואין המצווה שתהייה המצה שיש לו נאכלת, אלא שהוא יאכל כזית מצה ומרור כמו דחייביה תורה באכילת גרונו כשאוכל איסור דנהנה גרונו ומתחייב ולא תאכל הוא הנאת גרונו כן תאכל שבתורה למצווה יוצא בהנאת גרונו, כנ"ל לחלק"; **שו"ת כתב סופר** (יו"ד סימן יח); **הרב יעקב לורברבוים** (שו"ת רבינו יעקב מליסא, סימן יד; הגדה של פסח מעשה ניסים, ירושלים תשס"ח עמ' קעב): "דיש חילוק בין אכילה מצה לאכילת קודשים ותרומה. דבמצה רמי החוב לאכול דווקא שיעור אכילה דהיא כזית וצריך לאוכלו כזית בכדי אכילת פרס, ומשאכל כזית יצא. ובאכילת מעשר שני ותרומה לאו בשיעור תליא מילתא, דיכול לאכול כזית יום שלם, ואפילו אכל כמה זיתים צריך לאכול הכל לא יישאר מאומה"; **מהר"ץ חיות** (יומא לט ע"א ד"ה רש"י), בשם הרב משה סופר; **דברי יחזקאל** (סימן טו אות יד), בשם בית הלוי: "אבל מצוות עשה דאכילת קודשים עיקר מצוותה הוא שהדבר יהא נאכל, ומשום הכי לא בעי שיעור כזית באכילת קודשים אף על גב דבכל אכילות דעלמא שיעורם בכזית משום דפחות מכזית לא מיקרי אכילה אצל האדם, אבל לגבי הקודשים בודאי חשיבה אכילה והוא-הדין אכילה שלא כדרך הנאה כגון אכל בשר חי מתקיים מצוותה, דמ"מ הקודשים נאכלו"; **שו"ת מוצל מאש** (סימן טז); **מחזיק ברכה** (או"ח סימן תעה ס"ק ה ד"ה ותו דיש).

<sup>9</sup> **שמות** (יב, ט).

<sup>10</sup> כ"כ בשמו **דברי יחזקאל** (סימן טו אות יד): "אבל מצוות עשה דאכילת קודשים עיקר מצוותה הוא שהדבר יהא נאכל, ומשום הכי לא בעי שיעור כזית באכילת קודשים אף על גב דבכל אכילות דעלמא שיעורם בכזית משום דפחות מכזית לא מיקרי אכילה אצל האדם, אבל לגבי הקודשים בודאי חשיבה אכילה והוא-הדין אכילה שלא כדרך הנאה כגון אכל בשר חי מתקיים מצוותה, דמ"מ הקודשים נאכלו"; **שיעורי מקדש דוד** (בתוך: שיעורי הגר"א וסרמן, חולין בסוף הספר סימן ג אות ג).

<sup>11</sup> אולם, ראו: **אבי עזרי** (ה'ל' מעשה הקורבנות פ"י ה"א אות ג) שהבחין בין שני הדינים, אכילה פחות מכזית ואכילה שלא כדרך. לדבריו, יתכן וגם שיעור פחות מכזית נקרא אכילה בקודשים שהעיקר שהקורבן יאכל, אבל אכילה שלא כדרכה אינה אכילה כלל ואין הקורבן נחשב לנאכל על-אף שאיננו במציאות לפנינו.

לאור הבחנה זו בגדרי האכילה השונים מיישב שו"ת בית הלוי (ח"א סימן ב אות ז) 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, ומשום הכי 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, ומשום הכי הוי ב' מצוות.

לדבריו, אכילת קורבנות אחרים אינה מצווה בפני עצמה, אלא היא חלק מתהליך ההקרבה. לעומת זאת, אכילת קורבן פסח אינה רק חלק מתהליך ההקרבה, אלא היא מצווה העומדת בפני עצמה ומוטלת על כל אדם, ומשום כך היא אף נמנית כמצווה נפרדת.

### שחיטה ואכילה בשני זמנים

ניתן להוסיף ולראות את ההבדל האמור בין קורבן פסח ליתר הקודשים בפער שבין השחיטה לאכילה - כל הקורבנות נאכלים לאחר השחיטה ואילו בקורבן פסח יש פער מובהק בין השחיטה המתקיימת ב"ד ניסן לאכילה המתקיימת בט"ו ניסן.

על הבחנה זו ביחס לקורבן פסח עמד **רבי אברהם בן הרמב"ם** (שו"ת מעשה ניסים, סימן ה): היות השחיטה תלויה בזמן אחר חוץ מזמן מצוות האכילה. כי מצוות השחיטה מחובת יום ארבעה עשר, עד ארבעה עשר יום לחודש הזה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, ומצוות אכילה בלילי חמישה עשר, ואכלו את הבשר בלילה הזה.<sup>12</sup>

נדמה שהבדל זה יכול להסביר לנו שהאכילה בקורבן פסח היא מצווה בפני עצמה שאינה כרוכה בהכרח בשחיטה, לפיכך מנו אותה מוני המצוות, החינוך והרמב"ם, כשתי מצוות נפרדות. אולם, ניתן לדחות ראייה זו שכן פערי זמנים בין פעולות שונות אינו בהכרח מהווה סימן למניין של שתי מצוות שונות, ונחלקו בכך הרמב"ם והרמב"ן - לדעת הרמב"ם (ספהמ"צ מצוות עשה לט) הקרבת תמיד של בוקר והקרבת תמיד של בין הערביים, על-אף שזמנם שונה בתכלית מכל-מקום נמנים כמצווה אחת:

שציוונו להקריב במקדש שני כבשים בני שנה בכל יום, ואלו נקראין תמידין, והוא אמרו שניים ליום עולה תמיד.

<sup>12</sup> ראו גם: **יראים** (סימן תה): "לעשות הפסח - ציווה הב"ה לישראל שיעשו את הפסח, וכתוב בפרשת בהעלותך ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו. ועשיית הפסח היינו שחיטתו וזריקת דמו והקטרת אימוריו, אבל לא אכילתו דכתוב ב"ד לחודש בין הערבים יעשו אותו במועדו, ואכילתו לא הוי ב"ד אלא בליל ט"ו דכתוב ואכלו את הבשר בלילה הזה".



ואילו **הרמב"ן** (השגות לספהמ"צ, העשין והלאוין שסילק ד"ה ואתה אם) חולק :  
ושני תמידין וקטורת בוקר וערב וקרית שמע נמנים שתיים שתיים, שהן מצוות אינן מעכבות זו את זו וזמנה שלזו לא זמנה שלזו.  
מבואר א"כ שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן בשאלה האם פער זמני בין מעשים שונים מהווה מניין שתי מצוות או מצווה אחת שכן שורשן אחד הוא?  
מחלוקת זו מוצאת את ביטויה גם ביחס לקורבן פסח, במחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן במניין המצוות, בשאלה האם למנות גם את האיסור לא לאכול את בשר הקורבן ביום בערב פסח, והוא 'לאו הבא מכלל עשה', שכן נאמר 'ואכלו אותו בלילה' ולא ביום<sup>13</sup> - **הרמב"ם** (ספהמ"צ מצוות עשה נו) מנה את מצוות האכילה שכוללת את כל התנאים: "שציוונו לאכול כבש הפסח ליל חמישה עשר מניסן בתנאיו הנזכרים". אולם, **הרמב"ן** (השגות לספהמ"צ, שכחת העשין מצווה יב) העיר שיש למנות גם מצווה שלא לאכול את הפסח מבעוד יום:  
שנצטוונו בכבש הפסח הנשחט ביום ארבעה עשר בערב שהוא ייאכל בלילה לא ביום משעת שחיטתו, והאוכל ממנו ביום כזית מלבד שלא יצא ידי חובתו יש לו באכילתו עבירה וחטא ממצוות עשה. ובשני מפסחים (מא ע"ב) אמרו, אכל כזית צלי מבעוד יום כזית נא משחשכה חייב.  
יסוד מחלוקתם נעוץ שאלה הנדונה, האם פער זמני בין מעשים שונים מהווה מניין שתי מצוות או מצווה אחת, כפי שביאר **מהר"ם שיק** (מצווה ו):  
הרמב"ן לשיטתיה דס"ל דכל שזה בזמן אחר ואידך בזמן אחר, נמנה לב' מצוות, כגון ב' תמידין וקריאת שמע דשחרית וערבית נמנה לשתיים, נהי שהם אחד, כל אחד יש לו זמן מיוחד. והכא נמי, איסור אכילה מבעוד יום יש לו זמן בפני עצמו, ונמנה להרמב"ן למצווה בפני עצמה. אבל הרמב"ם לשיטתיה דסובר כל שטעמו ועניינו אחד, אפילו בב' זמנים, נמנה רק למצווה חדא, הכא נמי כן.  
נמצא א"כ שהראיה למניין שתי מצוות נפרדות בקורבן פסח, שחיטה ואכילה, תלויות במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן.

<sup>13</sup> הובאה המחלוקת במנחת חינוך (מצווה ו אות יא).

## ב. שיעור אכילה (אות א)

והנה החיוב לאכול כזית ובכזית יוצא ידי חובה כמו בכל התורה

השיעור המינימאלי לאכילת קורבן פסח הוא כזית, כדברי **המנחת חינוך** (מצווה ו אות א): "והנה החיוב לאכול כזית ובכזית יוצא ידי-חובה כמו בכל התורה"<sup>14</sup> כן כתב **הרמב"ם** (הלי ק"פ פ"ח ה"ג): "ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו", וביאר **כסף משנה** (שם): "כך דין סתם אכילה". והוסיף להוכיח כן מדברי **המשנה פסחים** (פ"ח מ"ז): "אפילו חבורה של מאה שאין יכולין לאכול כזית, אין שוחטין עליהן".

### 1. אכילה יותר מכזית

הפוסקים נחלקו האם יש מצווה או חיוב לאכול יותר מכזית? כלומר, אמנם יש איסור 'יותר', שלא להשאיר מבשר הקורבן, אך ללא איסור זה, נשאלת השאלה האם יש חיוב לאכול יותר מכזית?

בעניין זה מצאנו מחלוקת משולשת, כפי שיתבאר, והיא תחיד לנו את הגדרת המצווה באכילת קורבן פסח ביחס לאכילת שאר הקורבנות.<sup>15</sup>

#### 1.1 מחלוקת הפוסקים

א. מצווה רק בכזית - לדעת **המנחת חינוך** (מצווה קלד אות ב) אין מצוות אכילה ביותר משיעור כזית, אלא רק ישנו איסור להותיר מבשר הפסח:

אכילת הפסח דכתיב ואכלו יוצאים ידי חובה בכזית, ואחר זה אינו מצווה עוד יותר רק מצווה לאכול שלא יבוא לידי נותר.<sup>16</sup>

נראה שזו כוונת **הרמב"ם** (הלי ק"פ פ"ח ה"ג): "ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו", משום שחובתו חובת גברא היא, ומעתה אין עליו עוד כל חובה או מצווה נוספת.

<sup>14</sup> ראו גם לשון **החינוך** (מצווה ו): "דיני המצווה, כמה חייב כל אחד לאכול ממנו לכל הפחות".

<sup>15</sup> ראו עוד: **מקראי קודש** (פסח ח"ג סימן ד).

<sup>16</sup> לשיטת **המנחת חינוך** (מצווה קלד אות ב), שווה היא אכילת קודשים לאכילת קורבן פסח ומצה ששיעור כל אכילות אלו הוא בכזית בלבד. השוואה זו אינה מוכרחת ויש שהבחינו בין אכילת קודשים בה אין חיוב ומצווה על כל כהן לאכול כזית אלא גדר המצווה שייאכל הקורבן ע"י כולם, לבין אכילת קורבן פסח ומצה בהן יש לאכול כזית, נושא שנדון עליו בהמשך, להלן סימן ו.

ב. חיוב אכילת כל הקורבן - לדעת שו"ת שאגת אריה (סימן צו; סימן פא) יש חיוב לאכול את כל הקורבן ולא רק כזית ממנו: "דהא מצוות עשה דואכלו, על כל הפסח קאי ולא על כזית ממנו דהוא שיעור אכילה".<sup>17</sup>

כדי להבין את דבריו נפנה לדברי שו"ת בית הלוי (ח"ג סימן נא אות ג) שכתב שהמצווה באכילת קורבן פסח היא כפולה, שכן יש בה מצווה ייחודית של אכילת הפסח המוטלת על האדם (חיוב גברא) ויש בה מצווה נוספת ובסיסית של אכילת בשר הקודשים שהקורבן כולו צריך להיאכל (חיוב חפצא):

גבי קורבן פסח, אע"ג דהוא חיוב על גוף האדם לאכול בו וצריך כזית דווקא, מכל-מקום הרי גם פסח לא יצא מכלל כל הקודשים ויש בו מצווה של אכילת קודשים דנפקא מקרא דואכלו אותם אשר כופר בס. ונמצא דבפסח יש שני מצוות באכילתה.<sup>18</sup>

לאור דבריו מובנים דברי השאגת אריה, שיש מצווה ייחודית המוטלת על האדם (חיוב גברא) לאכול כזית מקורבן הפסח, ויש מצווה נוספת לאכול את כל הקורבן כדין כל הקודשים. לאור זאת הסביר הר"ד סולובייצ'יק (הררי קדם, ח"ב סימן נו) שזו שיטת הרמב"ם - אמנם כתב (הל' ק"פ פ"ח ה"ג): "ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו". אך במקום אחר כתב (שם 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.

מבואר א"כ, שמעבר לחיוב באכילת כזית כשיעור אכילה יש חיוב נוסף באכילת הקורבן כולו, ולדברי הר"ד הוא נלמד מהפסוק "ואכלו את הבשר בלילה הזה", היינו כל בשר הקורבן. בכך

---

<sup>17</sup> כ"כ: **מקדש דוד** (קדשים סימן יד אות ו): "עשה דואכלו את הבשר בלילה ההוא דכתיב בפסח, וזו העשה איכא על כל הבשר"; **חידושי רבי אלעזר משה הורוויץ** (פסחים פח ע"א ד"ה תוס'): "והוא חייב לאכול כולו"; **שו"ת מחזה אברהם** (ח"א סימן קלו): "אמנם פשטות הדברים נראה כהשאגת אריה, דהמצוות עשה הוא לאכול כל הבשר בלילה הזה".

<sup>18</sup> ראו גם בדבריו בשו"ת בית הלוי (ח"א סימן ב אות ז). ראו כן גם בשם בנו, **הרב חיים סולובייצ'יק** (בתוך: קובץ חידושי תורה מהרב משה סולובייצ'יק, סימן ד בדין מותר הפסח, עמ' יט; הררי קדם, ח"ב סימן נד בדין נותר בפסח לראב"ע): "דבפסח גופא אכילתו באה משתי הלכות מיוחדות - ממצוות אכילת פסח בליל חמישה עשר, כמו שכתוב בקרא ואכלו את הבשר בלילה הזה... מדין קודשים קלים, דאכילתם היא חלות שם וקיום מצווה... וגם פסח לא גרע משאר קודשים קלים דאכילתם היא מצוות עשה"; כן מופיע אצל נכדיו: **חידושי הגרי"ז** (זבחים צו ע"ב): "דבעשה דואכלו את הבשר בלילה הזה, לבד שהיא מצווה על הגברא לקיים מצוות אכילת פסח, וזה אינו שייך אלא בכזית ראשון, עוד איכא בזה מצווה נוספת כמו באכילת קודשים דיהא נאכל, וזה שייך בכל הקורבן"; **רי"ד סולובייצ'יק** (רשימות שיעורים, שבועות כא ע"ב אות ג ד"ה כבר): "בטעם שיעור אכילת כזית נראה לומר שבפסח יש שתי מצוות אכילה: א) מצווה אחת של אכילת קודשים כבשאר קורבנות. במצווה זו אין שיעור כזית מעכב שכן המצווה מתקיימת שהחפצא של קורבן הפסח נאכל ולשם כך אין צורך שהגברא יאכל כזית אלא שהקורבן יהיה נאכל בזמנו ולא יותירו ממנו; ב) מצווה של אכילת פסח המוטלת על קרקפתא דגברא". יש להעיר על הבנה זו הטוענת שיש בקורבן פסח דין של קורבנות רגילים, הרי הציווי על קורבן פסח נאמר לפני הציווי על יתר הקורבנות, וכן הושמט קורבן פסח מספר ויקרא בו הצטוו ישראל על הקורבנות, דבר שיש בו לבחון האם אכן ניתן לראות בקורבן פסח דין מסוים ככל הקורבנות. ואכן, **רי"ד סולובייצ'יק** (הררי קדם, ח"ב סימן נו) כתב בצורה קצת שונה, ולדבריו גם בחיוב הנוסף באכילת כל הקורבן הוא מדיני הפסח: "חיוב מסוים מצד דיני הקורבן פסח לאכול את כל הקורבן, והוא בכלל מאי דכתיב ואכלו את הבשר בלילה זה... חיוב נוסף מדיני הקורבן פסח לאכול את כולו, כל כזית וכזית שבו". ראו יסוד זה גם בדברי **אור שמח** (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א). ראו גם: **חוקת הפסח** (גרשוני, פ"ח ה"א) שדן בדברי בית הלוי ביחס לדברי השאגת אריה. להשלכה נוספת מהבחנה זו, ראו עוד להלן ליד הערה 154.

כאשר הרמב"ם כתב שיש לאכול כזית מקורבן פסח, אין כוונתו שמעבר לכך אין כל מצווה או חיוב, אלא "הוא מתייחס למצווה השנייה המוטלת על גוף הגברא",<sup>19</sup> אבל לאחר-מכן יש מצווה נוספת שקורבן פסח דינו ככל הקודשים שיש חיוב על הקורבן להיאכל כולו.

ג. אין חיוב אך יש מצווה בכל אכילה נוספת - בשו"ת בית יצחק (דרשות, בסוף חו"מ דרוש כז אות ז) כתב שאמנם אין חיוב באכילה יותר מכזית, אך מכל-מקום מקיים בכך מצווה: "דהחיוב היא על כזית מכל-מקום כל מה שאוכל מקיים מצוות עשה".

## 1.2 השלכה א: אכילת הבשר מבעוד יום

ההשלכה ממחלוקת זו בין המנחת חינוך לשאגת אריה היא בשאלה האם אדם האוכל כזית מבשר קורבן הפסח מבעוד יום מבטל מצוות עשה של 'וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר בְּלֵילָה הַזֶּה'.<sup>20</sup> לדברי המנחת חינוך, הוא אינו מבטל את המצווה לאכול בלילה, שכן המצווה יכולה להתקיים בכזית אותו הוא יאכל בערב. לעומת זאת, לדעת השאגת אריה שיש מצווה בכל כזית וכזית מבשר הקורבן הרי שהאוכל כזית מהבשר מבעוד יום ממעט באכילת הלילה ובכך מבטל מצווה. דברים אלו כתב בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סימן קלז):

דהאיך יהיה רשאי לאכול חי מבעוד יום, הא עובר על העשה דאכלו את הבשר בלילה הזה. ועיין בשאגת אריה... שכתב דעשה דואכלו את הבשר בלילה הזה על כל הפסח קאי ולא על כזית ממנו דהוא שיעור אכילה... וא"כ כשאוכל קצת מפסח חי מבעוד יום עובר על עשה דואכלו... וראיתי במנחת חינוך... שהביא דברי השאגת אריה ודחה דבריו... ולפי שיטתו שפיר יש לקיים דבריו דיכול לאכול מבעוד יום כזית חי, דעשה דואכלו יקיים בשאר בשר הפסח.

<sup>19</sup> רי"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים, שבועות כא ע"ב אות ג ד"ה כבר).  
<sup>20</sup> שמות (יב, ח). להרחבה בנושא זה, ראו מה שכתבנו במצווה ז סימן י (1.4).

### 1.3 השלכה ב: שיעור אכילה בטומאה

קורבן פסח נעשה גם במקרה והציבור טמאים, כדברי **הבבלי פסחים** (עז ע"א):  
וידבר משה את מועדי ה', מה תלמוד לומר? לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח  
שנאמר בהו במועדו... במועדו ואפילו בטומאה.<sup>21</sup>

לאור זאת כתב **הרב משה נחום ולנשטיין** (בתוך: מקראי קודש, פסח ח"א סימן לא):  
דפסח הבא בטומאה ונאכל בטומאה, אינו יכול לאכול רק כזית אחד כדי לצאת ידי  
חובת אכילת הפסח, אבל יותר אסור מצד טמא שאכל את הקודש.  
אולם, העיר **הרב יוסף כהן** (הערות הררי קודש, שם הערה 1) שדבריו נכונים דווקא לשיטת  
המנחת חינוך שאין מצווה יותר מאכילת כזית, אזי יש לאכול רק כזית בלבד. אך לשיטת  
השאגת אריה שיש חובה לאכול יותר מכזית אזי יש לאכול יותר גם כשקורבן פסח בא בטומאה.

### 1.4 ראייה ודחייתה: היחס בין חיוב אכילה לשבירת עצם

**בבבלי פסחים** (פה ע"א) מובא דיון מה קורה כשיש עימות-מפגש בין המצווה לאכול קורבן פסח  
לבין איסור שבירת עצם, כאשר יש בעצם מוח הראוי לאכילה:

והתניא, ועצם לא תשברו בו - אחד עצם שיש בו מוח, ואחד עצם שאין בו מוח. ומה אני  
מקיים ואכלו את הבשר בלילה הזה - בבשר שעל גבי העצם. או אינו אלא בבשר שבתוך  
העצם, ומה אני מקיים ועצם לא תשברו בו - בעצם שאין בו מוח, אבל בעצם שיש בו  
מוח - שובר ואוכל. ואל תתמה, שהרי יבוא עשה וידחה לא תעשה. כשהוא אומר ועצם  
לא ישברו בו בפסח שני, שאין תלמוד לומר, שהרי כבר נאמר ככל חוקת הפסח יעשו  
אתו, הוי אומר אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח.  
מציעה הגמרא שיבוא עשה של אכילת קורבן פסח וידחה את איסור שבירת העצם כדי לקיים  
את האכילה במוח שבעצם.

מדברים אלו הוכיח **שו"ת שאגת אריה** (סימן פא) את שיטתו שיש מצווה חיובית באכילה יותר  
מכזית, ולכן יכול לבוא עשה זה ולדחות את האיסור:

דבכלל עשה זו הוי לאכול כולו לגמרי ולא להותיר ממנו כלום, כדמוכח התם (פה ע"א)  
דקאמר אבל בעצם שיש בו מוח שובר ואוכל ואל תתמה שהרי יבוא עשה וידחה לא  
תעשה, וש"מ דמצוות עשה דואכלו את הבשר על כל הפסח קאי ולא סגי ליה בכזית  
ממנו.

<sup>21</sup> ראו גם: **פסחים** (סו ע"ב): "ופסח גופיה מנא לן? אמר רבי יוחנן, דאמר קרא איש איש כי יהיה טמא לנפש - איש  
נדחה לפסח שני, ואין ציבור נידחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה"; **רמב"ם** (הלי ביאת המקדש פ"ד הט"ז): "ומנחן  
שטומאת מת דחווה 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".

הנחת היסוד של השאגת אריה היא, שמדובר בגמרא על אכילה יותר מכזית, היינו שהמוח שבעצם הוא לאחר שכבר אכל כזית מבשר הקורבן, וכפי שהעיר הרב יוסף שלום אלישיב (הערות לפסחים פה ע"א ד"ה שהרי):

היינו אפילו אם יש עוד הרבה בשר, אבל מאחר שיש מצוות עשה של אכילת פסח על כל כזית וכזית א"כ נחשב עשה דוחה לא-תעשה על הכל.

ראיה זו נדחתה ע"י המנחת חינוך (מצווה קלד אות א) שהעמיד את דברי הגמרא במקרה והמוח שבעצם הוא הוא הכזית הראשון ולכן דווקא אז יש חיוב אכילה הדוחה איסור שבירת העצם: ואיני מבין, דקושיית הש"ס גבי פסח דסתמא כתיב ועצם לא תשברו אפילו באם אין כזית לאיש אחד רק עם המוח, כגון שנמנו הרבה אנשים ולא יגיע לאחד כזית רק עם המוח. ועל זה מקשה וניתי עשה לדחות... אבל באכל כזית בפסח או בקודשים אין מצווה עוד כלל לאכול רק שלא יבא לידי נותר, ויכולים ליתנם לקטנים ובפסח דצריך מינוי מצווה לאכול רק להציל מיד נותר, אבל לא מצוות עשה דאכילה.<sup>22</sup>

## 2. מחלוקת רש"י והרמב"ם: הגדרת מצוות אכילה

כאמור, יש חיוב על כל אדם מבני החבורה לאכול כזית מקורבן הפסח, ולכן אפשר לשחוט קורבן פסח על היחיד אך אם יש חשש שהוא לא יוכל לאכול שיעור כזית אין שוחטים עליו. הרמב"ם ורש"י נחלקו מהי הסיבה לדין זה - האם משום שיש צורך שכל הקורבן ייאכל, או משום שהוא עצמו צריך לאכול כזית מהקורבן?<sup>23</sup>

### 2.1 דעת הרמב"ם

נאמר במשנה פסחים (פ"ח מ"ו):

החולה והזקן שהן יכולין לאכול כזית, שוחטין עליהן. על כולן אין שוחטין עליהן בפני עצמן שמא יביאו את הפסח לידי פסול.

מבואר, אם ישנה חבורה שכולה מורכבת מאנשים זקנים או חולים שאין ביכולתם להשלים את אכילת כל קורבן הפסח, אין לשחוט עבורם מראש.

וכן מבואר בדעת רבי יוסי בבבלי פסחים (צא ע"א): "עשרה ואין יכולין לאכלו, אין שוחטין עליהן".

מדברים אלו מבואר, שאין לשחוט את הקורבן אם אנו יודעים מראש שלא ייאכל כולו, שכן אי-סיום אכילת כל הקורבן מביאה אותו לידי איסור 'נותר', שאינו איסור בעצם ההקרבה של קורבן פסח אלא איסור כללי.

<sup>22</sup> כ"כ בחידושי רבי מאיר שמחה (פסחים פה ע"א): "אם על ידי המוח שבעצמות יהיה לאותן מנויים כזית דנמנון על מוח שבראש דכבשר הוא".  
<sup>23</sup> ראו להלן סימן ו, ביחס לאכילה פחות משיעור.

זאת ועוד, בהמשך מובא **במשנה פסחים** (פ"ח מ"ז) דין נוסף: "אפילו חבורה של מאה שאין יכולין לאכול כזית, אין שוחטין עליהן". מדברים אלו נראה מבואר שיש צורך בידיעה מראש בעת השחיטה שכל אחד מבני החבורה יכול לאכול בעצמו כזית מקורבן פסח. א"כ נאמרו כאן ב' דינים - האחד הוא, יש לוודא מראש שכל הקורבן יאכל ע"י בני החבורה (דין בקורבן). הדין השני הוא, שיש לוודא שכל אחד מבני החבורה יאכל כזית מבשר הקורבן (דין באדם).

כן ביאר **רבינו יהונתן מלוניל** (על הרי"ף, פסחים צא ע"א) ב' דינים אלו:

ועל החולה ועל הזקן, אע"פ שיכולין לאכול כזית, צריך שנחזר אחר חבורה, כדי שלא יישאר מן הפסח ויפסל בנותר... אבל בחבורה של מאה בני אדם ואין יכולין לאכול כזית, נראה לפרש ואין יכולין כל אחד ואחד לאכול כזית, אין שוחטין עליהן. ובגמרא גרסינן, עשרה ואין יכולין לאכול אין שוחטין עליהן, כיון שברור לנו הדבר שילך קצת מן הפסח לאיבוד, בלי ספק אין שוחטין עליהן.

**מלא הרועים** (פסחים צא ע"א ד"ה תוס') הסביר את השוני בין ב' הדינים דרך השוני בלשון בין דברי המשנה לגמרא - במשנה כתוב 'חבורה של מאה', היינו בוודאי שהקורבן יאכל כולו ע"י מאה אנשים, אך יתכן ולא כל אחד מהם יאכל כזית, וזהו הדין הדורש שכל אחד מבני החבורה יאכל כזית בעצמו. לעומת זאת, בלשון הגמרא נאמר 'עשרה ואין יכולין לאכול', והיינו שאכן עשרה בני-אדם לא יוכלו לאכול את כל הקורבן אף שכל אחד מהם יאכל כזית:

לכך נקיט בברייתא עשרה דווקא ולא מאה, דמאה לא שכיח שלא יוכלו לאכול בין כולם כבש בן שנה. אבל במשנה לא מיירי מזה אם יכולין לאוכלו כולו, רק שיכול כל אחד לאכול כזית, ולכך קאמר אפילו מאה שבוודאי יכולים בין כולם לאכול כולו אם יש ביניהם אחד שלא יוכל לאכול כזית אין שוחטין עליהם.

שני דינים אלו נפסקו להלכה **ברמב"ם** - הדין שיש חובה על כל אחד מבני החבורה לאכול כזית: אין שוחטין את הפסח אלא על מי שראוי לאכול. 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. אפילו חבורה של מאה ואין כל אחד מהן יכול לאכול כזית, אין שוחטין עליהן.<sup>24</sup>

והדין שיש לוודא שהחבורה בכללה תסיים את הקורבן:

אין עושין חבורה כולה חולים או זקנים או אוננים, אע"פ שהן יכולין לאכול, הואיל ואכילתם מעוטה, שמא ישאירו הפסח ויביאוהו לידי פיסול.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> **רמב"ם** (הלי קורבן פסח פ"ב ה"ג).  
<sup>25</sup> **רמב"ם** (הלי קורבן פסח פ"ב ה"ד).

אולם רש"י ביאר אחרת את הדינים, ולדבריו בכל המקרים מדובר על דין אחד בלבד והוא, שיש לשחוט את הקורבן אפילו אם רק כזית ממנו ייאכל בלבד ע"י כל בני החבורה. כלומר, את הדין הנאמר במשנה "על כולן אין שוחטין עליהן בפני עצמן שמא יביאו את הפסח לידי פסול", ביאר רש"י (פסחים צא ע"א ד"ה שמא) שהחשש שמא כל אחד מהם לא יוכל לאכול כזית בעצמו: "שמא יביאוהו לידי פסול... וחולה וזקן שמא יכבד חוליו ולא יוכל לאכול כזית". באותו עקרון ביאר רש"י (שם ד"ה ואפילו) את דין חבורה של מאה, שאין כל אחד מבני החבורה יכול לאכול בעצמו כזית:

לא תליא מילתא דפסח אלא באכילה, יחיד ויכול לאכול כזית שוחטין עליו, מאה ואין יכולין לאכול כזית בין כולם אין שוחטין עליהן.

מבואר א"כ, שניתן לשחוט את קורבן הפסח אפילו אם רק כזית ממנו ייאכל ע"י אדם אחד בלבד, אע"פ ששאר הקורבן יהיה נותר, כפי שביאר שו"ת מחנה ישראל (סימן נה) בדעת רש"י: "נראה מבואר מדבריו, דיחיד שיכול לאכול כזית שוחטין עליו ואין צריך שיאכל את הכל". התורה תמימה (שמות יב, ד הערה לג) טען שיש היתר לכתחילה שלא לסיים את אכילת כל קורבן הפסח והעיקר שכל אחד מבני החבורה יאכל כזית בלבד: "לדעת רש"י, דאין חיוב אכילת כלל בשר הפסח". לדבריו, ההכרח של רש"י לחידושו הוא מכך שאם נחייב את היחיד לאכול את כל הקורבן יש בכך אכילה גסה, אע"כ מדובר שיחיד יכול לאכול רק כזית והדבר מספיק: 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 נועם.

הכרח נוסף שיתכן ועמד בפני רש"י בביאורו הוא, שגם אמנם וכל הקורבן לא ייאכל מכל-מקום יש כעת חובה על בני החבורה לשחוט את הקורבן, ולא יתכן לומר שמחמת חשש עתידי שעדיין לא הגיע הם יימנעו מלהקריב את הקורבן. לכן ביאר רש"י שהכוונה שכל בני החבורה לא יכולים לאכול כל אחד בעצמו כזית בו כל אחד מחויב, אבל העדר אכילת כל הקורבן אינה מהווה עיכוב ומניעת הקרבתו מראש.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> לפי דברים אלו, כתב הרב ירוחם פישל פולא (ביאור לספחמ"צ של רס"ג, עשה ז עמ' 178) שנחלקו רש"י והרמב"ם במחלוקת הראשונים שהובאה בר"ן (שבת נג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה והיכא) בשאלה מה הדין במקרה והכינו מים חמים מבעוד יום עבור ברית מילה שמתקיימת בשבת, ונשפכו המים - 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? לדעת הרמב"ן, יש למול את התינוק כרגיל בשבת, משום שאין למצווה אלא שעתה: "דשרי למימהלי שאין למצווה אלא שעתה ואין דוחין את המילה מפני שנצטרך אח"כ לדחות את השבת דבתר הכי פיקוח 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



לאור דברים אלו עולה שנחלקו הרמב"ם ורש"י בשאלה האם יש מצווה חיובית לאכול את כל קורבן הפסח. כלומר, האם יש רק חיוב אישי על כל אדם מבני החבורה לאכול כזית מבשר הפסח, או שמא יש מצווה שהקורבן יאכל כולו. מחלוקת זו משקפת לנו שוב את היחס בין קורבן פסח לבין דין קודשים שבקורבן פסח, בהקשר למחלוקת מנחת חינוך והשאגת אריה.

### 3. אכילת מצה יותר מכזית בליל-הסדר

לאור האמור ביחס לקורבן פסח, יש לדון מה הדין ביחס לאכילת מצה - האם יש חיוב או מצווה לאכול מצה בליל-הסדר יותר משיעור אכילת כזית?<sup>27</sup>

#### 3.1 יש מצווה באכילה יותר משיעור כזית

כתב מהר"ל (גבורות ה' פרק מח) להוכיח שיש מצווה באכילת מצה יותר מכזית.<sup>28</sup> הוכחתו היא מדברי **הבבלי פסחים** (קח ע"א): "דאמר רבי יהושע בן לוי, השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא", וביאר המהר"ל שהחידוש הוא בכך שדווקא השמש שאינו יכול לשבת כל ליל-הסדר במקומו שכן הוא משרת את המסובים, אם אכל רק כזית יצא ידי-חובה בדיעבד. אבל שאר אדם, יש עליו מצווה לכתחילה לאכול יותר מכזית:

ומהא דקאמר רבי יהושע בן לוי השמש שאכל כזית מצה בהסבה יצא, יש לי ללמוד מדקאמר בדיעבד יצא שכל מה שאוכל מצה בליל פסח לכתחילה צריך הסבה, דאע"ג דיוצא בכזית אחד אם אכל הרבה הכל היא מצווה אחת, ויותר עדיף שיהיה כל אכילתו במצווה ולפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסבה שהוא דרך חירות, דאם לא כן למה נקט השמש שאכל כזית מצה בהסבה יצא, אלא דווקא שמש שמשמש לבני סעודה ואי-אפשר לו להסב, אבל שאר כל אדם יסב כל זמן שאכל מצה, כי אכילת כזית שאמרו חכמים בכל מקום היינו לעניין זה שיוצא בו אבל אם אכל יותר הכל נחשב אכילת מצה של מצווה ולפיכך למה יבטל עצמו מן המצווה.

המהר"ל סיים את דבריו וכתב: "וכן פירש הרמב"ם ז"ל."

---

הוא משום היתר פיקוח נפש. לעומתו, סובר הרב זרחיה הלוי שאין למול את התינוק: "דכל היכא דאישתפוך חמימי מקמי מילה תדחה מילה... 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. כלומר, 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. הארכנו בנידון זה בדברינו במצווה ה (סימן ח 3).

<sup>27</sup> הרב נתן גשטטנר (להורות נתן, פרשת בא יב יח עמ' נ אות ב; נתן פריז, פרק ערבי פסחים קח ע"א, עמ' צה).  
<sup>28</sup> דבריו הובאו בב"ח (או"ח סימן תעב ד"ה השמש צריך). כשיטה זו כ"כ: הרב אברהם בן הגר"א (הגדה של פסח - גאולת אברהם, ד"ה אמר ראב"ע): "שמצה בלילה הראשונה חובה והוא רק כזית מצה הראשון וכל המרבה הרי זה משובח"; שו"ת התעוררות תשובה (ח"א סימן קלג ד"ה לכן נלענ"ד): "נלענ"ד דמדאורייתא כל כמה דאוכל מצה טפי מקיים מצווה דאורייתא רק שיוצא בכזית"; השו"ת לדבריו בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סימן יט אות ג); שו"ת זכר יהוסף (ח"ג סוף סימן קעח); הרב ראובן מרגליות (הגדה של פסח - באר מרים, ד"ה אשר קדשנו, מהדו"ת תשס"ד עמ' 82-83); שו"ת אור לציון (ח"ג עמ' קסז) צידד בשיטה זו וכתב שזו הכוונה בהגדה של פסח יהלילה הזה כולו מצה."

נראה שהוכחתו היא מדברי הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א):

מצוות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמישה עשר, שנאמר בערב תאכלו מצות... ומשאכל כזית יצא ידי חובתו.<sup>29</sup>

וקשה, היה לו להרמב"ם לכתוב 'מצווה לאכול כזית מצה', ומכך שלא כתב כן דייק המהר"ל שיש מצווה באכילת מצה יותר משיעור כזית. ולכך סיים הרמב"ם: 'ומשאכל כזית יצא ידי חובתו', היינו שהחויב הוא באכילת כזית, אך אם אכל יותר מכזית מקיים מצווה בכך, כדברי הנצי"ב (הגדה של פסח אמרי שפר, פתיחה): "דאע"ג שיוצאים בכזית ראשון, מכל מקום כל זמן שאוכלין הרי זו מצווה".<sup>30</sup>

הוכחה נוספת ניתן להביא מדברי הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ט):

ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצווה.

מדבריו הוכיח בשו"ת צפנת פענח (ח"ב סימן ט אות א), שאכילת קורבן פסח בזמן הקרבתו ואכילת מצה בזמן הזה הינה מצווה מתמשכת, וכל זמן שאוכל הרי הוא מקיים מצווה:

גבי מצה ופסח דזה המצווה נמשך כל הזמן של אכילת פסח ומצה ולא נפסק, ובכל רגע ורגע הוא מקיים המצווה, וכן מוכח ברמב"ם בזה, ולכך אין מפטירין כדי שישאר הטעם בפיו כל זמן מצוות אכילה של הפסח והמצה, לרבי עקיבא כל הלילה ולרבי אלעזר בן עזריה עד חצות.<sup>31</sup>

לאור שיטה זו, כתב מועדים וזמנים (ח"ג סימן רנב ד"ה ומעתה):

ומעתה ראוי להשתדל שלא לצמצם באכילת מצות משומרין בליל סדר, דכל מה שאוכל מקיים המצוות עשה.

ראיה נוספת שיש להביא לשיטה זו היא מדברי הבבלי פסחים (קז ע"ב):

רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפיסחא, כי היכי דניגרריה לליביה, דניכול מצה טפי לאורתא.

<sup>29</sup> אפשר גם להוכיח מדברי הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ב): "אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה כמעט, כדי שיכנס לאכילת מצה בתאוה". כלומר, כתב 'אכילת מצה' ולא רק שיעור כזית.

<sup>30</sup> כ"כ בדבריו במקומות נוספים: העמק שאלה (שאלתא נג אות ד; שאלתא עו אות ה, הוכיח מדברי השאלות: "יש ללמוד דמצווה שיהא כל הסעודה במצת מצווה, וכ"כ באור זרוע הגדול בפירוש הפייט והשמש שאכל כזית די, דמצווה לאכול כל הסעודה בהסיבה, ורק השמש שצריך לעמוד מן השולחן די בכזית, והיינו מן הטעם שכתבנו לעיל, סימן נג אות ד, דכל זמן שעוסק במצווה מקרי הכל מצווה אפילו יותר מן החיובי"); מרומי שדה (פסחים לט ע"א ד"ה ומצטרפין): "הן אמת לדעתי כל חיובי זית אינו אלא לצאת ידי חובה, אבל מצווה יש כל זמן שמרבה". קהילות יעקב (קידושין סימן לד; כתבי קהילות יעקב החדשים, פסחים סימן קו) הוכיח כדעת הנצי"ב. לאור דברי הנצי"ב, כתב הרב חיים פיינשטיין (ישורון, כרך יד עמ' רפ ד"ה בפסח), על אביו הרב יחיאל מיכל פיינשטיין חתנו של הגרי"ז סולובייציק: "ומתוך שחביבין מצוות עליו, נהג כן למעשה והיה אוכל מצה כל שיעור כדי אכילת פרס כמה וכמה זיתים ללא הפסקה ברוב אהבה למצווה להרוויח עוד קצת אכילת מצה של מצווה ועוד קצת אכילת מצה של מצווה. זה היה ההרגשה, זו הייתה הגישה, זו הייתה הנפש".

<sup>31</sup> ראו גם: מפענח צפנות (פרק ה סימן ח), שהגדיר מצווה זו כמצווה נמשכת כל זמן אכילה. להשלכה נוספת מדבריו, ראו להלן ליד הערה 195.

ויש לשאול, אם אכילת מצה היא בשיעור כזית בלבד א"כ מה כוונת רבא 'ניכול מצה טפי, הלא אין בכך מצווה. "אלא משמעות הלשון דניכול מצה טפי היינו דיאכל מצה הרבה יותר, כי כל מה שיאכל יותר הוא מצווה יותר".<sup>32</sup>

אולם, **הרב צבי פסח פראנק**<sup>33</sup> דחה דיוק זה, שכוונת רבא הייתה לאכילה יתרה מדין הידור מצווה ולא מדין המצווה עצמה:

אולם אחרי העיון יש לפקפק בהוכחה זו, דהא בריש ערבי פסחים תנן ערב פסח סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, ופירש"י כדי שיאכל מצה של מצווה לתיאבון משום הידור מצווה. ומכיון דבמצוות עשה דאכילה יש הידור לאכול לתיאבון, א"כ י"ל דלא נתכוון רבא לאכול הרבה אלא רצה לקיים מצוות אכילת הכזית בהידור. ומדויק מאד לשון הגמרא, כי היכי דנגרריה לליביה דניכול מצה טפי, כלומר לא שיאכל טפי אלא דנגרריה לליביה טפי ויאכל הכזית בתיאבון.<sup>34</sup>

ואכן, הגרסה ברי"ף (פסחים כג ע"א מדפי הרי"ף) היא אחרת מדברי התלמוד: "רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפיסחא כי היכי דגריר ליה לליביה כי היכי דתתהני ליה מצה לאורתא".

### ביאור השיטה

יש לציין שתי אפשרויות בהסברת שיטה זו שיש בכל אכילת מצה מצווה<sup>35</sup> -

א. אפשר לומר שחידוש זה נאמר רק כאשר יש שם אכילה אחת, כגון שאוכל בבת-אחת ללא הפסק, אזי יש לומר שכל האכילות מוגדרות חלק מהמצווה, שכן עדיין הוא עסוק במצווה. אבל אם הפסיק אחרי הכזית הראשון, שוב כל האכילות שלאחר-מכן אינן נחשבות למצווה.

ואכן, **השדי חמד** (ח"ה מערכת חמץ ומצה סימן יד אות י ד"ה וידידי) הביא ראיה לשיטת המהר"ל מדין תקיעה גדולה בה מאריכים הרבה יותר מהשיעור, כדברי **יראים** (סימן תיט):

ובהארכת תקיעתו יותר מכשיעור אין בזה חילול יו"ט כל זמן שהוא עוסק ולא פירש מן התקיעה, כדתניא בשבת כל זמן שהוא עוסק במילה ולא פירש חוזר בין על הציצין המעכבין בין על הציצין שאינן מעכבין. פירש, על הציצין המעכבין חוזר על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר, הלכך לאחר שפירש יזהר שלא יחזור ויתקע.

מבואר שהבין השדי חמד בדעת המהר"ל שסברתו שיש מצווה באכילת מצה יותר משיעור כזית היא משום שכל זמן שהוא עוסק במצוות אכילה ולא פירש ממנה אזי הכל אכילה אחת, אבל

<sup>32</sup> **שו"ת התעוררות תשובה** (ח"א סימן קלג ד"ה לכן נלענ"ד). הוכחה זו הובאה גם אצל: **שו"ת אבני נזר** (או"ח סימן תמח אות ז): "ואף דיוצאין בכזית אחד, חשיב מצווה מה שאוכל אחר כך"; **הרב ראובן מרגליות** (הגדה של פסח - באר מרים, ד"ה אשר קדשנו, מהדו' תשס"ד עמ' 83).

<sup>33</sup> **שו"ת הר צבי** (או"ח ח"א סימן ב ד"ה ובהאי); **מקראי קודש** (פסח ח"ב סימן מח אות א עמ' קסח).  
<sup>34</sup> אך סיים: "אך בברכות (לה ע"ב) יש קצת שינוי לשון - דבפסחים הגירסא דניכול אפשר לפרש דרצה דנגרריה לליביה שיהיה לו תיאבון לאכול הרבה, אבל לא שיאכל באמת הרבה רק שיהא תאב הרבה. אבל בברכות גרסינן וניכול מצה טפי, משמע דרצה שיאכל טפי, ומזה יש משמעות דאכילת יותר מכשיעור נעשה חלק מגוף המצווה".

<sup>35</sup> ראו שדך בכך **במנחת אשר** (הגדה של פסח, תשס"ג סימן א עמ' קצה-קצט).

אם הפסיק לאכול אזי כל האכילות שלאחר-מכן אין עליהן שם מצווה אלא אכילות רשות המה.<sup>36</sup>

ניתן לראות הסבר זה מהדברים הבאים - כתבו **התוספות** (קידושין לח ע"א ד"ה אקרו):  
בירושלמי מקשה, למה לא אכלו מצה מחדש ויבוא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דחדש. ומתריך... יש לומר, דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני.  
מדבריהם עולה קושי על שיטת המהר"ל, כפי שתמה **הרב צבי פסח פראנק**:<sup>33</sup> "ולפמשי"כ מהר"ל, הרי כזית שני ג"כ מכלל המצווה ושוב נאמר עשה דוחה לא-תעשה".  
אך הוא מיישב, שכזית שני אינו בכלל המצווה אם היה הפסק בינו לבין הכזית הראשון:  
אבל כד נעיין זה לא קשה, דגזרו על כזית שני שמא יאכלנו בסעודה שנייה ובהפסק מכזית הראשון שכבר יצא ידי חובתו שוב אין מצווה באכילה שנייה שאינה מצורפת לאכילת מצווה.

מבואר א"כ שההסבר בדעת המהר"ל הוא שרק כשאין הפסק בין אכילה לאכילה אזי הכל בכלל אכילה ראשונה שהיא המצווה, אך כשהיה הפסק בין האכילות אזי כזית שני אינו מצווה.<sup>37</sup>

ב. אפשרות שנייה ניתן לומר, שגם אם פירש וסיים לאכול עדיין כל מה שאוכל מוגדר מצווה, וזאת לאור דברי **הלבוש** (או"ח סימן תקפה סעיף ג) בביאור מה שאין בתקיעות מעומד ומיושב משום איסור 'בל תוסיף', משום שהתורה הגדירה יום זה כיום תרועה:  
דאטו יום תרועה פעם אחד כתיב, יום תרועה יהיה לכם סתם כתיב, ביום תלה רחמנא ואפילו כמה פעמים שירצו ביום זה משמע, אלא שיוצאין בפעם אחת ויותר אינו צריך, אבל אין בה משום בל תוסיף.

לאור זאת ניתן לומר גם כאן, אף שלא ניתן להחשיב את האכילות החלוקות בזמנם לאכילה אחת, מכל-מקום החידוש בדין זה הוא להגדיר שכל אכילה היא מצווה שכן נאמר 'בערב תאכלו מצות', כל הערב הוא מצוות אכילה.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> כ"כ: **הרב ראובן מרגליות** (הגדה של פסח - באר מרים, ד"ה אשר קדשנו, מהדו' תשס"ד עמ' 82-83); **שו"ת הר צבי** (או"ח ח"א סימן ב ד"ה ובהאי), אך ראה: **מקראי קודש** (פסח ח"ב סימן מח אות א, הערות הררי קודש הערה 1 עמ' קסו).

<sup>37</sup> כ"כ: **שדי חמד** (ח"ה מערכת חמץ ומצה סימן יד סוף אות י). אולם, ראו: **קהילות יעקב** (ברכות סימן ו), שדחה ביאור זה משום שבזמן המקדש כל הסעודה עד אכילת פסח על השובע הוי אכילה אחת ללא הפסק, ואח"כ אסור לאכול מצה דאין מפטירין לאחר הפסח. ראו בדבריו שם (סימן ז) משי"כ. השו"ב גם לדבריו **בקהילות יעקב** (קידושין סימן לד) שהוכיח מתוספות הנ"ל שאכילה של כזית שני אינה מצווה כדי לדחות לא-תעשה.

<sup>38</sup> ראו גם משמעות **שו"ת אבני נזר** (או"ח סימן תמח אות ז): "וואף דיוצאין בכזית אחד, חשיב מצווה מה שאוכל אחר כך, הכי נמי חשיב מצווה אם תוקע כל היום, ועל כן הותר התקיעה לשם זה כמו נטילת לולב לאנשי ירושלים. וזה ברור". ברם, יש לציין לדעת **הגר"א** (מעשה רב, הל' פסח אות קפה), שכתב שיש מצווה מהתורה לאכול מצה בכל ימי הפסח: "שבעת ימים תאכל מצות - כל שבעה מצווה ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה ומצווה לגבי חובה רשות קרי לה, אעפ"כ מצווה מדאורייתא הוא"; הובאו דבריו **במשנה ברורה** (סימן תעה ס"ק מה: "יובשם הגר"א כתבו, דעכ"פ מצווה איכא לאכול מצה כל שבעה אלא שאינו חיוב"; סימן תרלט ס"ק כד: "לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצווה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח כפשטיה דקרא שבעת ימים תאכלו מצות, אלא דמצוות עשה הוא רק בערב משא"כ אח"כ הוא רק מצווה בעלמא"). המקור לשיטה זו הוא בדברי **חזקוני** (שמות יב, טו): "שבעת ימים מצות תאכלו - השבעת ימים היו בכלל אכילת מצה דכתיב שבעת ימים מצות תאכלו",

עוד ניתן להסביר שיטה זו בדרך זו שאין הפסק האכילות מהווה ביטול למצווה נוספת, מדברי הנצי"ב (העמק שאלה, שאילתא נג אות ד) שהסביר שבכל דבר בו התורה לא קבעה שיעור מוגבל, אזי כל שהאדם קובע בדעתו לשם מצווה זו הרי זה בכלל המצווה. לדוגמה: לסוברים שמקיימים מצוות לימוד תורה, 'ודברת בס', בפסוק אחד בלבד, מכל-מקום אם קובע בדעתו לקרוא פרשה נוספת לשם מצווה זו אזי היא נכללת בכלל המצווה.

לאור דבריו כתב **קהילות יעקב** (קידושין סימן לד), שהוא-הדין לעניין אכילת מצה בערב פסח, כיון שהתורה אמרה אכילה, 'ואכלו את המצות בלילה הזה', ואכילה היא בכזית ויוצא בשיעור זה, מכל-מקום אם אוכל עוד לשם מצוות אכילה אזי הכל בכלל המצווה.

### 3.2 בין מצה לקורבן פסח

והנה, לעיל ביארנו שיש ב' דינים באכילת קורבן פסח - דין אכילה המוטל על האדם (גברא) ששיעורה בכזית, ודין אכילה שהקורבן ייאכל (חפצא) והוא יותר משיעור כזית. לאור זאת כתב הרי"ד **סולובייצ'יק** (רשימות שיעורים, שבועות כא ע"ב אות ג) להבחין בין מצוות אכילת קורבן פסח לבין אכילת מצה בזמן הזה:

לפי"ז מסתבר שביחס לאכילה יותר מכזית ניתן לחלק בין מצוות אכילת מצה לבין מצוות אכילת פסח. במצה לפום ריהטא ליכא מצווה מדאורייתא לאכול יותר מכזית, ואילו בפסח מקיים האוכל מצווה בכל מה שאוכל.

ההבדל פשוט - במצה המצווה היא חובת גברא בלבד ומשאכל כזית יצא ידי חובתו. ברם בפסח הרי קיימת גם מצווה המהווה קיום בחפצא של קודשים שיהא נאכל, והמצווה איפוא מתקיימת בכל חלק של הקורבן שנאכל ואפילו יותר מכזית...

אך נראה שלמרות שמשמעות הרמב"ם שבשתייהן יש קיום באכילה יותר מכזית, אין להשוות אכילת מצה לקורבן, כי במצה קיום האכילה מהווה דווקא קיום גברא ואילו בקורבן פסח הקיום הוא אף בחפצא.

---

הובאו דבריו בשו"ת **חתם סופר** (יו"ד סימן קצא) שכתב שלפיו גם בכזית שני יש מצווה אף אם הפסיק אכילתו. דיון נרחב בשיטת הגר"א, ראו: **שדי חמד** (ח"ה מערכת חמץ ומצה סימן יד אות י). ראו עוד: **הרב מנחם מנדל כשר** (הגדה של פסח - הגדה שלמה, עמ' 159-165) שהביא מקורות רבים לשיטה זו.

## ג. אכילה שלא כדרכה במצה וקורבן פסח (אות א)

### 1. הקדמה

כתב מנחת חינוך (ד"ה לאכול) :

ואם אוכל הכזית שלא כדרך אכילה, עיין משנה למלך פ"ה מהלכות יסודי התורה נסתפק במצוות עשה אי יוצא שלא כדרך אכילה. ובאחרונים האריכו בזה, א"י הכא נמי הדין כן. ואם כך בסיב ובלע לא יצא... והוא הדין לכל מצוות עשה.

כלומר, **בבבלי פסחים** (כד ע"ב) מובא: "אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן", חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרס בהם לא נאמר לשון אכילה ולכן חייב אף שלא כדרך אכילה.

השאלה אותה העלה **המשנה למלך** (הלי יסודי התורה פ"ה הל"ח) היא, האם דין זה הנאמר ביחס לאיסורי אכילה של תורה ייאמר ג"כ לעניין מצוות עשה באכילה:

יש לחקור בהא דקיימא לן דכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם שלא כדרך הנאתן, אם נאמר ג"כ במצוות עשה דרחמנא אמר תאכל, כגון מצה וקורבן פסח, אם אכלן שלא כדרך הנאתן אם יצא ידי-חובה.<sup>39</sup>

**המשנה למלך** (שם) ענה על שאלתו:

ונראה, דלא שנא דכי היכי דבמצוות לא-תעשה דרחמנא אמר לא תאכל אמרינן דאם אכלו שלא כדרך הנאתו דפטור משום דלא מיקרי אכילה, ה"נ במצוות עשה דרחמנא אמר תאכל אם אכלו שלא כדרך הנאתו לא יצא ידי-חובה משום דלא שמיא אכילה. אלא שלא ראיתי כעת דין זה בפירוש במצוות עשה.

מסקנתו של המשנה למלך מסתברת, שכן בכל מקום בו הגדירה התורה את המצווה באכילה, אזי יש לקיימה בדרך המקובלת, דרך אכילה, כפי שכתב **שו"ת הרי"מ** (יו"ד סימן יד):  
דכל מה שאמרה תורה צריך להיות כדרך אותו דבר, ולכך בשבת לא תוציאו דווקא כדרך הוצאה, וכן אכילה כדרך כו', ולכך בהגדה דעדות צריך כדרך הגדה.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> עוד בעניין זה, ראו: **שו"ת כתב סופר** (או"ח סימן צו אות ב); **להורות נתן** (מועדים, ח"ב עמ' רח-רטו); **תורת הלוי** (מצווה ו עמ' קלא).

<sup>40</sup> כ"כ: **שו"ת הלכות קטנות** (ח"א סימן לה): "כל מצוות שבתורה בין עשה בין לא-תעשה, אם שינה בעשייתם לא עשה כלום להתחייב מן התורה, כגון אתרוג שופר שלא כדרך גדילתן ומוציא בפיו בשבת או פשט עני ונתן לבעה"ב או נטל מתוכה... הנכנס למקדש שלא כדרך ביאה פטור וכן למעשרות"; **אגלי טל** (פתיחה אות ג): "מצינו בכמה מקומות אף בלאו מילי דשבת, דכל דשלא כדרכו לאו כלום הוא, אכילה שלא כדרכו לאו אכילה היא להתחייב עליה, הנאה שלא כדרך הנאתן פטור, הנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו טהור והבא אל הבית כתיב דרך ביאה דווקא... הקטיר שומשום לאכול שומשום עד שכלה קומץ כולו אין דרך אכילה בכך אין דרך הקטרה בכך... התולש מעציץ שאינו נקוב פטור פירש רש"י משום דאין דרך זריעה שם"; **רש"י** (שבת לט ע"א ד"ה דשרי) כתב לבאר את סיבת ההיתר לבשל בחמה בשבת: "דאין דרך בישולו בכך", על כך כתב **קובץ שיעורים** (כתובות אות רב-רג) ש"דרך בישול" היא סיבת פטור כללית: "וראיה לזה, דפסח שבישלו בחמי טבריא דפטור כמו בשבת, דתולדת חמה אינו בישול, וטעמא דפטור בשבת משום דאין דרך בישול בכך, כמו שפירש רש"י, ונראה דהוא-הדין לעניין מבשל בשר בחלב בחמה דג"כ פטור משום דאין דרך בישול בכך... דכל דיני התורה נאמרו כפי הרגיל ולא שלא כדרכן, אבל דבר פשוט, דזה תלוי הכל לפי הזמן ולפי המקום, כגון במלאכת שבת". ראו עוד: **שו"ת להורות נתן** (ח"ז סימן יא אות א).

## 2. שיטה א: אינו יוצא ידי-חובה באכילה שלא כדרכה

כמסקנת המשנה למלך, כן נראה מדברי **המנחת חינוך** (ד"ה לאכול) שהביא ראיה שאכילה שלא כדרכה במצוות עשה אינה אכילה, מאכילת מצה באופן של כריכה בסיב, היינו עלי הדקל,<sup>41</sup> כפי המבואר ב**בבלי פסחים** (קטו ע"ב): "כרכן בסיב ובלען, אף ידי מצה נמי לא יצא".

בטעם הדין כתב **רש"י** (שם ד"ה כרכן), שהסיבה היא משום חציצה בין המצה לפיו: "שהרי לא היה ממש בפיו לא זה ולא זה"<sup>42</sup>. אולם, **הר"ן** (פסחים כה ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה גרסימן) נימק את הדין משום שאין זו דרך אכילה: "כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא, שאין דרך אכילה בכך".<sup>43</sup>

מכאן יש ללמוד, טוען המנחת חינוך, שאדם שאכל קורבן פסח שלא כדרך אכילה לא יצא ידי-חובה.<sup>44</sup>

ראיה נוספת לשיטה זו ניתן להביא מדין אכילת מצה באופן של שריית המצה במים וגמיעתה בבת-אחת, כפי המתואר ב**בבלי פסחים** (לה ע"א): "המחהו וגמעו... אם מצה הוא, אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח". בטעם הדין כתב **רש"י** (שם ד"ה אין): "אין אדם יוצא בה ידי חובתו דלאו דרך אכילה קאכיל ליה".

על כך העיר **הרש"ש** (שם ד"ה אין): "לכאורה נפשט מזה ספיקו של המשנה למלך... דגם במצוות עשה בעינן כדרך אכילתו".<sup>45</sup>

<sup>41</sup> ראו: **רש"י** (פסחים קטו ע"ב ד"ה כרכן); **רשב"ם** (שם ד"ה כרכן).

<sup>42</sup> כ"כ **רשב"ם** (פסחים קטו ע"ב ד"ה כרכן).

<sup>43</sup> כן נימק **שולחן ערוך** (או"ח סימן תעה סעיף ג): "וואם כרכם בסיב ובלעו אף ידי מצה לא יצא, לפי שאין דרך אכילה בכך". **רש"ש** (פסחים קטו ע"ב ד"ה רשב"ם) הביא את שני הפירושים: "מפני חציצה או מפני שאין דרך אכילה בכך כמו שכתב הר"ן". מ"מ לדברי שני הפירושים נראה שנכתב בגמרא דווקא 'סיב' שאינו ראוי לאכילה, שכן אם היה כורך את המצה או המרור במאכל אחר הראוי לאכילה, לא הייתה כאן בעיית חציצה, כדברי **מנחת חינוך** (מצווה י אות ג), שאם הנימוק משום חציצה אזי יש להבחין בין כריכת המצה במאכל שאין בכך חציצה, לבין כריכתה בעלי הדקל שאינם אכילים: "ואם כרכן בסיב ובלען לא יצא דהסיב מפסיק בין המצה לגרון. ודווקא בסיב שאינו אוכל, אבל אם כרך באוכל יצא דמין במינו אינו חוצץ". וכן לדברי הר"ן שהסיבה משום שאין זו דרך אכילה, אזי כריכת המצה או המרור במאכל אחר הינה דרך אכילה. אולם, **המאירי** (פסחים קטו ע"ב ד"ה מי שבלע) כתב שמדובר על סיב הראוי לאכילה ומ"מ לא יצא ידי-חובה: "כרכן בסיב של דקל הראוי לאכילה".

<sup>44</sup> כ"כ להוכיח **ראש יוסף** (פסחים לה ע"א ד"ה אין).

<sup>45</sup> כ"כ להוכיח: **גיליון מהרש"א** (פסחים לה ע"א ד"ה שם); **ראש יוסף** (שם ד"ה אין); **שו"ת דברי חיים** (או"ח ח"א סימן כה): "ביוודאי אין יוצא במצה שלא כדרך הנאה, והוא מדאמרינן המחיהו וגמעו אם מצה הוא אין יוצא ידי חובתו, ופירש רש"י... דלאו דרך אכילה קא אכיל אלמא דבעינן במצה דרך אכילה... דהנה באמת כל היכא דכתיב אכילה אם לא אכלו כמו שהוא לאו דרך אכילה הוא".

### 3. שיטה ב: יוצא ידי-חובה באכילת מצה שלא כדרכה

אולם, ניתן לדחות את הראיה האחרונה משריית מצה ולטעון לנימוק שונה מזה של רש"י,<sup>46</sup> שהמחאת-השריית המצה במים מבטלת ממנה שם 'לחם', כפי האמור ב**בבלי חולין** (קכ ע"א): "המחהו וגמעו... אם מצה היא אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח... לחם עוני אמר רחמנא והאי לאו לחם עוני הוא".<sup>47</sup>

נימוק זה שאינו בגדר 'לחם' הוא נימוק בסיסי ויסודי יותר מאשר נימוקו של רש"י שאינה דרך אכילה, כפי שביאר **תוספות הרא"ש** (שם ד"ה לחם):

והוה מצי למימר אכילה כתיב ביה, אלא נקט האי לישנא דאפילו אי משכחת במצה ייתורא דחזי למידרש מיניה לרבות מיחוי מצה, ליכא למדרש הכי כיון דלחם כתיב ביה.<sup>48</sup>

בכך יתכן, שאין עיכוב 'שלא כדרך אכילה' במצה.

ואכן מצאנו בדברי **תורת חיים** (חולין קכ ע"א ד"ה לחם) שטען שאכילת מצה שלא כדרך אכילה אינה מהווה חיסרון, שכן לדבריו במצוות בהן התורה הגדירה 'הנאה' אזי העדר הנאה באופן אכילה שלא כדרכה מהווה חיסרון. אך אכילת מצה אינה צריכה להיות בגדרי ההנאה, שכן 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' והבולע מצה יצא ידי-חובה אף שאין זו דרך אכילה והנאה,<sup>49</sup> א"כ אדם האוכל מצה לא כדרך אכילה יוצא ידי-חובה:

דלא מחייב רחמנא אלא כשאכלו דהוה דרך הנאותו, אבל גבי מצה דלאו בהנאה תליא מילתא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, דאפילו בלע מצה קיימא לך דיצא אע"ג דלא נהנה ממנה. הלכך, אי לאו דלחם עוני אמר רחמנא, אם המחה וגמעה הוה יוצא בה ידי חובתו אע"ג דאכילה כתיב ביה, והיינו דבעי בסמוך בכלאים מנלן אע"ג דלא כתיב ביה אכילה משום דלא אסרה תורה אלא בדרך הנאה.

<sup>46</sup> יש שכתבו בדעת רש"י עצמו שאפשר שכוונתו שאינה דרך אכילה אלא דרך שתייה ולגבי מצה נכתב לשון אכילה, ראו: **שו"ת נודע ביהודה** (מהדו"ק יו"ד סימן לה); **דברי יחזקאל** (סימן יא ענף א אות ג).

<sup>47</sup> כ"כ: **רבינו חננאל** (פסחים לה ע"א): "דכיון שפתתו כמין שתייתא יצא מתורת לחם".

<sup>48</sup> זאת בניגוד לדברי **תוספות** (חולין קכ ע"א ד"ה לחם): "לחם עוני אמר רחמנא - הוה מצי למימר נמי אכילה כתיב ביה".

<sup>49</sup> על דברי התורת חיים שהוכיח את דבריו שלא כדרך אכילה והנאה יוצא ידי-חובה מצה מדין הבולע מצה שיוצא ידי-חובה, העיר בשו"ת **נודע ביהודה** (מהדו"ק יו"ד סימן לה): "ואמנם דבר זה שרוצה התורת חיים דאם בלע דבר מאכל מקרי שלא כדרך הנאותו, ולפי"ז יצא לנו דין חדש שמותר לבלוע כל איסורי תורה לרפואה אפילו לחולה שאין בו סכנה, כמבואר בהרמב"ם... דכל איסורי תורה מתרפאין מהם שלא כדרך הנאותו... ואמנם אני אומר, הרי באיסורין ודאי אינו לוקה אלא כדרך הנאותו ואפ"ה הבולע דבר איסור לוקה... אף במצה חתיכה קטנה דרך לבלוע, באופן שפשוט אצלי שבליעה מקרי דרך הנאותו". א"כ לדבריו, בליעת מצה הינה דרך אכילה והנאה ולכן יוצא בכך ידי-חובה.



### 3.1 דחיית דברי התורה חיים: גדר אכילת קורבן פסח ומצה

ניתן לערער על הנחת היסוד של התורה חיים, שימצוות לאו ליהנות ניתנו' ולכן ניתן לאכול מצה שלא כדרך אכילה, שכן במצוות שכל מטרתן היא ההנאה אזי אומרים 'מצוות כן ליהנות ניתנו', כדברי **אגלי טל** (הקדמה ד"ה ובוזה נבאר):

כיון שנהנה והנאה היא מכלל המצווה, הרי זה דומה לאכילת מצה דכפאו ואכל מצה יצא אף דאינו מתכוון למצווה.

ומכיון שאכילת מצה כרוכה בהנאה והיא מרכזית באכילה, שכן יתכן ויש לאוכלה כדין 'למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים' בצורה של הנאה ודרך חירות,<sup>50</sup> א"כ נאמר בה 'מצוות כן ליהנות ניתנו' ולא ניתן לאוכלה בדרך שאינה ראויה לאכילה.

זאת ועוד, על דברי התורה חיים תמה **בשו"ת נודע ביהודה** (מהדו"ק יו"ד סימן לה), ממנו ניתן ללמוד על גדר המצווה:

שעיקר דברי התורה חיים אצלי הם מן המתמיהים, דמה בכך שמצוות לאו ליהנות ניתנו, מכל-מקום כיון דכתיב אכילה בעינין דרך הנאתן.

כוונתו היא, שאכן נאמר 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', והכוונה במשפט זה שמטרת המצוות אינה להנאתו הגופנית של האדם, אלא מטרת קיום האדם את מצוות הקב"ה לשם עשיית רצונו של המלך, כדברי **רש"י** (חולין פט ע"א ד"ה ורבא):

שהמצוות שניתנו לישראל לא ליהנות ניתנו להם, לא לשם הנאה ניתנו להם, אלא גזירת מלך היא עליהם.<sup>51</sup>

בכך, המשמעות 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' היא שאין ההנאה החושית-הגשמית מהווה עיקר והגדרה בקיומה של המצווה, שכן מטרת קיומן של המצוות הוא לעשיית רצון הקב"ה, בין אם יש בקיומן הנאה ובין אם לאו, כדברי **המאירי** (ראש השנה כח ע"א ד"ה מי שתלש):

שלא ניתנו המצוות להיות קיומם הנאה לגוף, ומוכרח הוא האדם לעשותם, הן שתהא לו הנאת הגוף בקיומם הן שיהא לו צער.

<sup>50</sup> ראו מה שיתבאר בסימן יא (1) בענין למשחה לגדולה בקורבן פסח ואכילת מצה.  
<sup>51</sup> כ"כ: **רש"י** (ראש השנה כח ע"א ד"ה לא): "לא ליהנות ניתנו לישראל להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צוואריהם ניתנו"; **רש"י** (סוכה לא ע"ב ד"ה ואם נטל): "דמצוות לאו ליהנות ניתנו, כלומר אין קיום מצוות הנאת הגוף, אלא עבודת עבד לרבו". ראו עוד: **הרב יעקב משה חרל"פ** (מי מרום - אורי וישעי, עמ' קנו-קנו), שהסביר שיש אנשים שמחפשים הנאות בקיום מצוות "להשביר צמאונם, שואפים לאיזה דבר, ואינם מוצאים". הם אינם מוצאים, כי: "עיקר כל מלכות שמים להיכנע בפני רצונו יתברך בלי שום התחכמות והתנשאות לאמור שמועה זו נאה שמועה זו אינה נאה, אלא כל מה שיודעים שזהו רצונו יתברך שמו צריכים לקבל בקבלת עול מלכותו לעולם ועד... ורק בזה ישרו את צמאונם אשר לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דבר ה', לשמוע כדי לקבל עול מלכותו. וזהו ענין אמרם מצוות לאו ליהנות ניתנו, ומפרש רש"י ז"ל משום דלעול ניתנו, כלומר שהמצוות לא נשפלו לכלל הנאה אחרת פחותה מהנאה היותר עליונה אשר כל שאר ההנאות כלולות בקרבה ובטילים בפניה, כנר לפני אבוקה. והיא היא ההנאה של הרגשת העול הקדוש והנשגב, והיא החירות היותר גדולה בעולם, מצוות לאו ליהנות ניתנו".

ומכיון שהתורה אמרה 'בערב תאכלו מצות' היינו שקיום המצווה יהיה בדרך של אכילה שיש בה הנאה, אך אין ההנאה מהווה את מטרת והגדרת המצווה. לפיכך, האוכל מצה שלא כדרך אכילה לא יצא ידי-חובה שכן התורה הגדירה את המצווה כמעשה אכילה ולא כמעשה הנאה. הגדרה זו מצאנו גם בשו"ת בית הלוי (ח"ג סימן נא אות ד) שכתב להבחין בין גדר אכילת קורבנות לגדר אכילת קורבן פסח ואכילת מצה<sup>52</sup> - לדבריו, מצוות אכילת קורבנות היא בתוצאה (חפצא), שייאכל הקורבן, לעומת גדר אכילת קורבן פסח ואכילת מצה שהמצווה היא בפעולת האדם (גברא) שיאכל את הקורבן או המצה.

לאור זאת כתב, שאמנם מבואר שהיו אוכלים את שעיר יו"כ כשהוא חי,<sup>53</sup> והרי אכילה זו אינה כדרכה, אלא שיש להבחין בין אכילת קורבנות לאכילת קורבן פסח ומצה, ובאכילת קודשים ניתן לאכול שלא כדרך אכילה משום שאינה מצוות אכילה אלא תוצאה שהקורבן יאכל ואין בו את גדרי האכילה:

אמנם לפי מה שכתבנו דמצוות אכילת קודשים אינה צריכה כזית כיון שהמצווה אינה חוב על גוף האדם רק המצווה על הקורבן שיהיה נאכל, וי"ל דמשום הכי ג"כ מהני שלא כדרך אכילתן דהרי נאכל הקורבן... וא"כ אין מזה ראייה למצוות אכילת מצה וכדומה דצריך כזית דווקא.

מבואר מדבריו שגדר אכילת קורבן פסח ואכילת מצה הוא מעשה אכילה המוטל על האדם, חיוב גברא, וממילא אכילה שאינה כדרך אכילה מהווה חיסרון בסיסי במעשה האכילה וממילא אין האדם יוצא ידי-חובה.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> הובאו דבריו בהרחבה לעיל סימן א. הובאו דבריו אלו אצל דברי יחזקאל (סימן טו אות יד).

<sup>53</sup> בבלי מנחות (צט ע"ב): "והבבליים אוכלין אותו כשהוא חי".

<sup>54</sup> כ"כ שו"ת כתב סופר (או"ח סימן צו ד"ה עוד היי נ"ל): "שעיר של יו"כ נאכל לערב והבבליים אוכלים אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה, וקשה, יאכלו ביו"כ בהנאת גרון דמשום יו"כ ליכא עד שנכנס למעיו... ויקיימו מצוות עשה דאכילת שעיר. וע"כ דאינו יוצא ידי מצוות אכילה רק בהנאת מעיו. וי"ל, דשאני אכילת קודשים ממצוות אכילת מצה וכדומה - דאכילת קודשים לאו מצווה המונחת אקרקפתא דכל כהן, אלא שהמצווה שיהיו הקודשים נאכלים כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים... דמשום הכי כשמגיע לכל אחד כפול קיימו המצווה, דהמצווה כך היא שיהיו הקודשים נאכלים בין הכהנים, וכיון דהקפידה תורה שיהיו הקודשים נאכלים ולא יותירו מהם, ואלו הן הנשרפים מתבערים ע"י שריפה מן העולם ואלו הנאכלים מתבערים ע"י אכילת כהנים וכך מצוותו וכשהכהן אוכל הנאת גרונו ומקיא לא קיים מצוות אכילת קודשים. משא"כ מצוות אכילת מצה דאקרקפתא דכל גברא שיאכל כזית דכתיב בה אכילה, ואין המצווה שתהייה המצה שיש לו נאכלת, אלא שהוא יאכל כזית מצה ומרור כמו דחייביה תורה באכילת גרונו כשאוכל איסור דנהנה גרונו ומתחייב ולא תאכל הוא הנאת גרונו כן תאכל שבתורה למצווה יוצא בהנאת גרונו, כנ"ל לחלק"; דברי יחזקאל (סימן טו אות יד), בשם בית הלוי: "אבל מצוות עשה דאכילת קודשים עיקר מצוותה הוא שהדבר יהא נאכל, ומשום הכי לא בעי שיעור כזית באכילת קודשים אף על גב דבכל אכילות דעלמא שיעורם בכזית משום דפחות מכזית לא מיקרי אכילה אצל האדם, אבל לגבי הקודשים בודאי חשיבה אכילה והוא-הדין אכילה שלא כדרך הנאה כגון אכל בשר חי מתקיים מצוותה, דמ"מ הקודשים נאכלו".

אולם, יש לדחות ביאור זה, המבוסס על כך שניתן לאכול אכילה שלא כדרכה בקודשים שכן גדר המצווה שהקורבן יאכל - לעיל הערה 11 הובאו דברי אבי עזרי (הלי מעשה הקורבנות פ"י ה"א אות ג) שהבחין בין שני הדינים, אכילה פחות מכזית ואכילה שלא כדרך. לדבריו, יתכן וגם שיעור פחות מכזית נקרא אכילה בקודשים שהעיקר שהקורבן יאכל, אבל אכילה שלא כדרכה אינה אכילה כלל ואין הקורבן נחשב לנאכל על-אף שאיננו במציאות לפנינו. זאת ועוד, הרב יוסף ענגיל (גבורות שמונים, אות ס) הביא ראיות שעיקר האכילה היא לאכול את הבשר כמו שהוא וזוהי המצווה, גם כשהיא נעשית באופן של אכילתו חי, שכן התורה החשיבה אכילה זו לאכילת מצווה. א"כ מדבריו אין ראייה שהסיבה לאכילת קורבן חי בשעיר יו"כ נובעת משום גדר המצווה שהיא בתוצאה, שכן אפשר שהיא מצוות פעולה ומ"מ ניתן לאכול בצורה כזו. זאת ועוד, באכילת קודשים יש דין של ילמשה לגדולה כדרך שהמלכים

#### 4. דרך אכילה בבשר חי

והנה, בדברי בית הלוי מבואר שישנה הבחנה בין קורבנות קודשים לבין קורבן פסח, בהגדרת המצווה, ולדבריו אחת ההשלכות מכך היא אכילת הקורבן באופן שהוא 'חי'. את דבריו הוא הוכיח מדברי **הבבלי מנחות** (צט ע"ב) לגבי אכילת שעיר יום הכיפורים: "והבבליים אוכלין אותו כשהוא חי". אך לדבריו אין מכך ראייה שאכילת בשר חי הינה דרך אכילה, שכן זהו דין ייחודי בהגדרת המצווה באכילת קודשים שהינה מצוות תוצאה, וממילא שונה הדבר בקורבן פסח שלא ניתן לאוכלו חי ובעניין זה אינו כדרך אכילה.

בעניין זה כתב **מנחת חינוך** (מצווה ז אות ג ד"ה ועיין עוד): "וכבר כתבתי כמה פעמים בחיבורי זה, דחי הוי כדרך אכילה", והביא ראייה מאכילת הבבליים את שעיר יום הכיפורים.<sup>55</sup> כדבריו כן כתב **הרב יהודה אסאד** (שו"ת יהודה יעלה, ח"א יו"ד סימן קכ), וטען שאם אכל קורבן פסח באופן של בשר חי הרי שלגביו הוא דרך אכילה לחיובא מדין אחשביה: אם אכלו חי לשם מצוות פסח מסתמא דעתו יפה דהא טעמו דצלי בעינן משום דרך חירות כדרך שהמלכים אוכלים צלי על השובע, ואם דעתו יפה לאכלו חי הוי ליה כדרך אכילה ושפיר לקי.<sup>56</sup>

והנה, בעניין זה מובא ב**ירושלמי** (עירובין פ"ג ה"א):

כל דבר שהוא נאכל חי כמות שהוא מערבין בו עם הפת... בשר חי, מערבין בו דתנינן הבבליים אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה.

מבואר א"כ, שאכילת בשר חי הינה דרך אכילה, שכן ניתן לערב בבשר חי.

אולם, ניתן לדחות ראייה זו מהירושלמי,<sup>57</sup> לאור דברי **הרשב"א** (עירובין כט ע"ב ד"ה בשר) שהביא את דברי הירושלמי הללו, והעיר: "אלמא אין אוכלין אותו אלא הבבליין מפני שדעתן יפה, ובבל לא הוי רובא דעלמא". מדבריו מבואר שלא ניתן להוכיח מדברי הירושלמי שאכילת בשר חי היא דרך אכילה, שכן הבבליים שהיו אוכלים את הבשר של שעיר יום הכיפורים אינם רוב העולם.<sup>58</sup>

---

אוכלים, ואכילת חי אינה אכילת מלכים, ראו: **שו"ת כתב סופר** (או"ח סימן צו אות ב; יו"ד סימן יח); **ברוך טעם** (דיני עדליות דין ב סוף פרק א; שם פרק ג); **שו"ת מחנה חיים** (ח"א סימן לב); **שו"ת עמודי אש** (סימן ד סוף כלל א).

<sup>55</sup> ראו גם את דברי **מנחת חינוך** (מצווה שיג אות ה). כדברים אלו שאכילת בשר חי היא כדרך אכילה, וההוכחה מאכילת הבבליים, כ"כ: **הרב יוסף ענגיל** (גבורות שמונים, אות ט); **שו"ת יהודה יעלה** (אסאד, יו"ד סימן קכ; שם סימן קכז). והנה, מהוכחה זו יש לדחות את דעת האחרונים הסוברים שדווקא אכילת בשר עוף חי היא כדרך אכילה, שכן הוא רך ומתאפשרת אכילתו בהיותו חי, אבל בשר בהמה שהוא קשה אינו דרך לאוכלו חי. וקשה, הרי שעיר יום הכיפורים אינו בשר עוף. בעניין זה, ראו את דברי האחרונים הסוברים שרק בשר עוף חי הוא כדרך אכילה: **מקדש דוד** (קונטרס מענייני קודשים סימן ה אות ז): "חי הוי שלא כדרך אכילתו, דרק בעוף דרכיך הוי חי כדרך אכילתו"; **דברי יחזקאל** (סימן טו אות יד).

<sup>56</sup> אולם, ראו: **מנחת סולת** (מצווה ז אות א-ב ד"ה ובעיקר הדבר) שתמה על דבריו: "תמוה, שבחי בוודאי לא יוצאין, דצלי אש כתיב". כלומר, לא ניתן להחשיב דבר שהתורה עצמה לא החשיבה אותו.

<sup>57</sup> ראו עוד **מנחת סולת** (מצווה ז אות ב ד"ה והנה בזה שכתבתי) שכתב שאכילת בשר חי אינה כדרך אכילה. <sup>58</sup> אולם, יש מי שכתב שמ"מ לגבי הבבליים אכילה כזו מהווה דרך אכילה ולכן לא ניתן להוכיח מאכילתם לאכילת יתר בני אדם, ראו: **תפארת ישראל** (מנחות פ"א בעוה אות ג): "דלגבי דידהו שמה אכילה".

זאת ועוד ניתן לדחות את הראייה מהבבליים, עפ"י **התוספות** (מנחות ק ע"א ד"ה ששונאיף) :  
ומה שמזכירין אותם לגנאי על שאוכלין את השעירים חיים, אף על גב דמצווה קעבדי  
שלא יבואו לידי נותר, לפי שהרגילו עצמם כמו כן לאוכלם חיים אף בכל השנים דמיחזי  
כרעבתנותא.

מדבריהם מדייק **הרש"ש** (שם ד"ה תד"ה) :

מדלא קאמרי דמקיימי מצוות עשה דואכלו אותם, משמע דבאמת לא מקיימי באכילה  
כזו דהיא שלא כדרך אכילתן, ואף על גב דאצלן היא דרך אכילה לא מהני.  
מבואר א"כ שאין באכילת בשר חי קיום של מצוות אכילת קודשים, בניגוד לדברי בית הלוי,  
אלא מה שהיו אוכלים את השעיר הוא כדי שלא יבוא לידי נותר.<sup>59</sup>  
נמצא א"כ, שאכילת בשר חי אינה כדרך אכילה כלל.<sup>60</sup>

## 5. חיסרון 'למשחה לגדולה' בקורבן פסח

אמנם בשו"ת בית הלוי ערך השוואה בין אכילת קורבן פסח לאכילת מצה, ולדבריו בשניהם  
אכילה שלא כדרכה מהווה חיסרון בסיסי במצווה, אך יתכן ויש להבחין בין שתי אכילות אלו,  
כפי שיתבאר<sup>61</sup>

הנה, באכילת קורבן פסח ישנה דעת ראשונים שיש לאכול את הקורבן כדרך שהמלכים אוכלים  
מדין 'למשחה לגדולה' כדרך שהמלכים אוכלין.<sup>62</sup>  
עתה נשאלת השאלה, האם הדרישה לאכול את קורבן פסח באופן של 'למשחה לגדולה' יכולה  
להוות הוכחה שיש לאכול את קורבן פסח כדרך אכילה, שהרי אם יאכל שלא כדרך אכילה יהיה

---

<sup>59</sup> כ"כ: **שו"ת כתב סופר** (או"ח סימן צו אות ב ד"ה ועוד אביא): "ונראה לי, דאכילת חי הוא שלא כדרך אכילת  
בני אדם גם לאנשי אלכסנדריה ואינם יוצאים ידי מצוות אכילת קודשים, והא דאכלו בשר יום הכיפורים חי כדי  
לבערו מן העולם קודם שיעשה נותר אבל ידי מצווה לא יצאו"; **דברי יחזקאל** (סימן טו אות יד בהגה"ה), שלאחר  
שהביא את דברי בית הלוי, שאכילת הבבליים מהווה קיום מצוות עשה של אכילת קודשים, העיר: "יש לפקפק,  
כיון דמירי התם ביום הכיפורים שחל להיות ערב שבת שאי אפשר לאוכלו מבושל בלילה וע"כ אוכלים אותו חי  
כדי שלא יבוא לידי נותר, אבל מנלן שמקיים מצוות אכילת קודשים בזה". והמשיך להתבלט בדברי התוספות  
הני"ל: "ומדברי התוספות... היה נראה ג"כ לדקדק כן, שהרי כתבו ומה שמזכירין אותן לגנאי על שאוכלין את  
השעירין חיים אע"ג דמצווה קעבדי שלא יבואו לידי נותר לפי שהרגילו עצמן כמו כן לאוכלן חיים אף בכל השנים  
דמיחזי כרעבתנותא, עכ"ל. ומדכתבו דמצווה קעבדי שלא יבואו לידי נותר, משמע דמצוות אכילת קודשים לא  
מתקיים בזה. אכן מסוף דבריהם שכתבו, דבכל השנים היו עושין כן ועל זה מזכירין אותן לגנאי דמיחזי  
כרעבתנותא, ולא כתבו בפשיטות דמבטלי מצוות עשה דאכילת קודשים אלמא דמתקיימא מצוות עשה דאכילת  
קודשים אף בחי דהו"ל שלא כדרך אכילה, כדברי הגאון הני"ל".

<sup>60</sup> כ"כ **פלת** (סימן צב ס"ק ג): "באכילה אם אכלו טרם שנתבשל כמאכל בן דרוסאי ואכלו חי, הרי הוא שלא כדרך  
הנאתן". הובאו דבריו **במנחת חינוך** (מצווה ז אות ג ד"ה ועיין עוד), שדחה את דבריו לאור שיטתו עצמו שאכילת  
בשר חי אינה דרך אכילה.

<sup>61</sup> האם גם את המצה הנאכלת בלילה-הסדר יש לאכול בדרך של 'למשחה לגדולה' כדרך שהמלכים אוכלים, יתבאר  
להלן בסימן יא.

<sup>62</sup> ראו בהרחבה מה שביארנו במצווה ה (סימן יח).

בכך חיסרון בדין 'למשחה לגדולה', או שמא דין זה של 'למשחה לגדולה' הינו תנאי שאינו מעכב בעצם האכילה?

**בשׁו"ת מהרש"ם** (ח"ג סימן ט) טען שאף אם נאמר שאכילת מצה שלא כדרכה אינה מהווה חיסרון במעשה המצווה, אך מכל-מקום אכילת קורבן פסח שלא כדרכו מהווה חיסרון מהותי בגדר המצווה משום חיסרון בדין 'למשחה לגדולה':

אך כשאני לעצמי יש לי לדון, דגם אי נימא דבמצה יצא שלא כדרך אכילה מכל-מקום בפסח לא יצא, לפי מה שכתב רש"י... ורשב"ם... דבפסח כתיב למשחה כדרך שמלכים אוכלים, וביומא... מוכח דמעכב דיעבד. אי"כ פשיטא דלא יצא שלא כדרך אכילה, דעכ"פ אינו כדרך שהמלכים אוכלים.

מבואר מדבריו שאכילת קורבן פסח בהעדר 'למשחה לגדולה' מהווה עיכוב במצווה.<sup>63</sup> אולם, לדעת **הרב יוסף ענגיל** (גבורות שמונים, אות ס בסוגריים ד"ה והא דמבואר) אין דין 'למשחה לגדולה' מהווה עיכוב מהותי באכילת הקורבן,<sup>64</sup> ולדבריו האוכל שלא כדרך של 'למשחה לגדולה' אמנם ביטל דין זה אך לא חיסר בעצם מצוות אכילת הקורבן:

למשחה לגדולה היא מצווה בפני עצמה ואינה מעכבת במצוות האכילה, ואם אוכל שלא כדרך גדולה ביטל רק מצוות למשחה אבל מצוות אכילה שפיר קיים, דמצוות האכילה היא רק לאכול את הקודש כמות שהוא, וקרא דלמשחה המחייב לשנות את הקודש כפי אשר יונעם לו מצווה אחרת היא שתהיה האכילה דרך גדולה ואינה מעכבת בגוף מצוות האכילה.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> ראו כן גם: **מנחת סולת** (מצווה ו אות א ד"ה אמנם בכל): "נראה לי, דרק בכל מצוות שבתורה יוצא שלא כדרך הנאתו, אבל באכילת פסח דהוי קודשים ובעינן למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין בעינן כדרך אכילתו דווקא".

<sup>64</sup> כ"כ: **שׁו"ת כתב סופר** (יו"ד סימן יח ד"ה שבת); **שׁו"ת כתב סופר** (או"ח סימן צו אות ב ד"ה שבת): "דאין יוצאין מצוות מצה וכדומה שלא כדרך הנאה, דאכילת קודשים ומתנת כהונה שאני דכתיב למשחה בהם דצריך לאכול כדרך שגדולים אוכלים אותה... אבל שארי מצוות אכילה דמצה ופסח וכדומה אפשר דלא הקפידה תורה שיהיה אוכל כדרך הנאתו דווקא. ואפשר באכילת פסח דקפדה תורה שיאכל דווקא צלי ולא נא ומבושל וכתבו שהוא דרך שגדולים אוכלים ויונעם להם... אפשר דומה לאכילת קודשים שיאכל דווקא כדרך הנאתו, אבל אכילת מצה ומרור אפשר יוצא שלא כדרך הנאתם דלא דמי לקודשים דמפורש למשחה בהם"; **שׁו"ת התעוררות תשובה** (ח"א סימן קלג): "למשחה כדרך שהמלכים אוכלים היינו מצווה זו הגם שיש לומר דאינו מעכב מ"מ חסר מצווה כמו גבי סמיכה אינו מעכב אלא שחסר מצווה".

<sup>65</sup> ראו גם בדבריו בספרו **שבעים פנים לתורה** (תירוץ יא ד"ה באופן ג, מהדו' ישנה ט ע"א). והשוו לדבריו, **אתון דאורייתא** (כלל כד ד"ה ודע דברש"י): "ואולם לפי מה שכתבתי ניחא, וזה בהצעת מה שכתבתי בחידושי במקום אחר דבאכילת קודשים הנאה בעצמותו הוא המצווה משום דרשינן למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, והארכתי שם בזה".

## ד. אכילת מצה וקורבן פסח: הנאת גרונו או מעיו (אות א)

### 1. הקדמה

**בבבלי חולין** (קג ע"ב) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש האם החיוב במאכלות אסורות בהנאת גרונו או בהנאת מעיו. נציג שתי השלכות ההלכתיות ממחלוקת זו<sup>66</sup>:

א. אכל חצי זית, הקיאו וחזר ואכל: אכל חצי כזית, הקיאו אותו ולאחר מכן אכל את החצי השני. לשיטת רבי יוחנן הוא חייב, שהרי נהנה גרונו מכזית איסור, לשיטת ריש לקיש הוא פטור משום שמעולם לא היה בקיבתו כזית איסור.

ב. צירוף אוכל בין החניכיים: האם אוכל שנמצא בין החניכיים מצטרף? אם צריך הנאת גרונו, מה שנמצא בין החניכיים מצטרף. אבל אם צריך הנאת מעיים, מה שנמצא בין החניכיים אינו מצטרף.

**הרמב"ם** (הל' מאכלות אסורות פי"ד ה"ג) פסק כדעת רבי יוחנן:

כזית שאמרנו חוץ משל בין השיניים, אבל מה של בין החניכיים מצטרף למה שבלע שהרי נהנה גרונו מכזית. אפילו אכל כחצי זית והקיאו וחזר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיאו חייב, שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור. כל זה כאמור ביחס לאיסורי אכילה, שהוכרע להלכה שעיקר החיוב הוא הנאת גרונו, אך נשאלת השאלה האם יש להשוות דיני איסורי אכילה למצוות אכילה או לא?<sup>67</sup>

### 2. הנאת גרונו

**המנחת חינוך** (ד"ה לאכול) כתב להשוות בין איסורי אכילה למצוות עשה של אכילה, שסיבת החיוב היא הנאת גרונו:

והנה מבואר ברמב"ם (פי"ד מהלכות מאכלות אסורות) גבי איסורים דמה שבין השיניים אינו מצטרף לכזית, ובין החניכיים מצטרף דהנאת גרונו סגי. וכן אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל עוד חצי זית או אפילו אותו חצי זית שהקיאו חזר ואכלו... חייב מלקות גבי איסורים...

נראה לי ברור, דאף דמבוארים דינים אלו גבי לא-תעשה מכל-מקום במצוות עשה דאכילה ג"כ הדין כן, כמו במה שאמרה תורה לא תאכל הוי זה בכלל אכילה, הוא-הדין גבי מצוות עשה דכתיב תאכל הוי נמי בכלל אכילה אם אכלן בדרכים הנ"ל.

אמנם המנחת חינוך התייחס לכל מצוות עשה התלויות באכילה, אך נראה שיש להבחין בין מצוות עשה שהתורה הגדירה את סיבת חיובן באכילה כמו במצה, אזי הנאת גרונו היא סיבת

<sup>66</sup> ראו: **ערוך השולחן** (יו"ד סימן פה סעיף ט); **שו"ת פנים מאירות** (ח"ב סימן כז).  
<sup>67</sup> דן בכך ב**שו"ת מהרש"ם** (ח"א סימן א).

החיוב, לבין מצוות אכילה שמלבד האכילה יש תנאי חיוב נוסף כמו בברכת המזון בה נאמר גם 'ושבעת' היינו הנאת מעיו.<sup>68</sup>

**בשׁו"ת פנים מאירות** (ח"ב סימן כז) כתב שאדם שאכל כשיעור אכילה, ולאחר-מכן הקיא את האוכל ולא שבע ממנו, אינו חייב בברכת המזון משום שסיבת חיובה הוא בשביעה, הנאת מעיו: ואכלת ושבעת, ש"מ דבעינן אכילה לכלל שביעה ושביעה אינו אלא בכרס מלאה ואם אוכל ופולט כל היום אינו בא לכלל שביעה.<sup>69</sup>

את דבריו צמצם **שו"ת חתם סופר** (או"ח סימן קכז ד"ה ואשלם) וטען שנאמרו רק ביחס לברכת המזון בה התורה הגדירה את החיוב בהנאת מעיו, 'ושבעת'. אבל באכילת מצה שסיבת החיוב היא האכילה, כהגדרת התורה, אזי הנאת גרונו היא מהווה את סיבת החיוב:

נהי דבאכילה של איסורים חייב בכזית מצומצם עם של בין החניכים... מכל-מקום בברכת המזון דכתיב ושבעת בעי שישבעו מעיו. ומבואר מדבריו, דהוא-הדין כל המצוות דכתיב ביה אכילה סתם ולא שביעה סגי בכזית מצומצם.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> בסיבת החיוב של ברכת המזון נחלקו הפוסקים, האם המחייב הוא האכילה בהנאת גרונו או השביעה בהנאת מעיו, שכן בתורה נאמרו שתי הלשונות 'ואכלת ושבעת'. האריכו בזה: **אפיקי ים** (ח"ב סימן א); **חזו"א** (או"ח סימן כח ס"ק ד-ה); **שו"ת הר צבי** (או"ח ח"א סימן קסג) - יש שהסתפקו בשאלה זו: **רבי עקיבא איגר** (שו"ע או"ח סימן קפו סעיף ב) הסתפק באכילת קטן שבזמן האכילה בהנאת גרונו היה קטן ואינו חייב ואילו השביעה הייתה בהיותו בר-חיובא, וסיים: "וצריך עיון לדניא"; **חכמת אדם** (סימן קנג סעיף א - הובאו דבריו ב**פתחי תשובה**, יו"ד סימן שמא ס"ק ה) הסתפק כן לגבי אונן הפטור מהמצוות מה הדין שאכל בהיותו חייב ובשעת השביעה היה אונן. יש שסברו שסיבת החיוב היא הנאת מעיו, ראו: **שו"ת הרדב"ז** (ח"ו סימן ב' אלפים רכד); **פרי מגדים** (או"ח סימן רי אשל אברהם ס"ק א) ביחס לאכילות מועטות ברווחי זמן של יותר מכדי אכילת פרס שחייב בברכת המזון, כי מכל-מקום שבע; **מור וקציעה** (או"ח סימן קצו); **אגלי טל** (מלאכת טוחן סימן כז ס"ק ב). ויש שסברו שסיבת החיוב בברכת המזון היא הנאת גרונו שכן התורה כתבה 'ואכלת' והיא סיבת החיוב, ראו: **שו"ת חלקת יעקב** (או"ח סימן נב) נשאל: "באחד שעשו לו רח"ל ניתוח, ומאכילין אותו רק ע"י שפופרת שעשו מן הצד לבטנו, לא דרך הגרון, והשאלה לעניין ברכה ראשונה ואחרונה אי מחויב לברך". לדבריו, החיוב בברכה הוא על הנאת גרונו וממילא במקרה כזה אינו מברך; ביחס לאכל והקיא, כתב **שו"ת קול אליהו** (ח"א סימן ט): "דכיון דמסוגיא דפרק גיד הנשה מתבאר דאע"ג דהקיא חייב לעניין איסורי מאכלות, דכוותה נמי לעניין ברכה איכא למימר דבתר הנאת גרונו אזלינן"; ביחס לאכילות מועטות ברווחי זמן של יותר מכדי אכילת פרס, יש שכתבו שאינו חייב בברכת המזון משום שאינה בגדרי אכילה, ראו: **מגן אברהם** (או"ח סימן רי ס"ק א): "דטעמא דבעי כזית בברכה אחרונה היינו משום דכתיב אכילה ואכילה בכזית"; **שער הציון** (סימן רי ס"ק ז). **אמרי בינה** (או"ח סימן טו) כתב שסיבת החיוב בברכת המזון היא שביעה אך יש צורך בהנאת גרונו, לכן אם עירב דבר מר במאכל עד כדי כך שלא נהנה גרונו מהאכילה, אינו חייב בברכה אף שמעיו מלאים במאכל והוא שבע: "אם עירב דבר מר עד שאינו ראוי לאכילה ואכל, אף דהנאת מעיו יש כאן שנתמלא הכרס, מ"מ כמו לעניין איסור אינו חייב על אכילה שאין בה הנאה לחיך, כן נמי לעניין ברכת המזון לא מצוינו שחייבו התורה על הנאת מילוי הכרס בלבד רק אם היה הנאת אכילה שהיא הנאת החיך".

<sup>69</sup> ביחס לברכת המזון בה נאמרה שביעה וממילא סיבת החיוב היא הנאת מעיו, כ"כ: **מנחת חינוך** (מצווה שיג): "והנה נראה ג"כ, דעל הנאת גרון לחוד, כגון אכל והקיא וחזר ואכל אפילו כל היום אינו חייב בברכת המזון, כי מצד הסברא שביעה אינו שייך רק בהנאת מעיים היינו במילוי הכרס"; **פתח הדביר** (או"ח סימן רעג סעיף א). יש שכתבו נימוק אחר לדינו של הפנים יפות שאדם שהקיא מה שאכל אינו מברך ברכת המזון, שלא גרע מנתעכל המזון שאינו מברך עוד, ראו: **ברכי יוסף** (או"ח סימן רח ס"ק א): "נראה דמצד אחר לא יברך בנידון דידך, דהא קי"ל דאם נתעכל המזון לא יברך, ולא גרע זה מנתעכל"; **קיצור שו"ע** (או"ח סימן נא סעיף טו); **שו"ת שבט הלוי** (ח"א סימן רה). אולם, ראה **מעשה איש** (ח"ג עמ' קכא) בשם **חזו"א**, שחייב לברך מטעם שעדיין נשאר דבר-מה במעיו והוא שביעה: "הורה שהאוכל ואחר כך הקיא יברך ברכת המזון שהרי בשעת אכילה היה שבע ואף שבספר קיצור שולחן ערוך כלל נ"א סעיף ט"ו כתב אכל או שתה והקיא לא יברך ברכה אחרונה דלא גרע מנתעכל, אמר שאינו דומה לנתעכל שמסתמא נשאר עדיין ממה שאכל בסעודה זו".

<sup>70</sup> כ"כ **חתם סופר** (חולין קג ע"א ד"ה שהרל) בדעת הפנים מאירות: "דלעניין ברכת המזון אכילה במעיו בעינן דמיתבא דעתא... ומשום הכי מגמע ופולט לא בעי ברכה". אבחנות אלו במצוות אכילה שונות, כגון ברכת המזון שהגדרת חיובה הוא שביעה לעומת מצוות אכילת מצה, הובאו גם אצל: **שו"ת כתב סופר** (או"ח סימן צו אות א)

הבחנה זו המשיך בנו, ב**שו"ת כתב סופר** (או"ח סימן צו אות א)<sup>71</sup> והבחין בין אכילת שבת ויו"ט, שסיבת החיוב היא עונג ושמחה וממילא הנאת מעיו היא סיבת החיוב בברכה,<sup>72</sup> לעומת אכילת מצה בה סיבת החיוב היא הנאת גרונו :

ודע דנראה לי פשוט, דמצוות אכילת שבת ויו"ט לא קיים בהנאת גרונו, דבשבת כתיב ביה עונג, וביו"ט ושמחת, בוודאי אין עונג ושמחה למי שחוזר ומקיא משנכנס לגרונו ואין דרך אכילת בני-אדם כך ואיה עונג ואיה שמחה. וכן שמחת משתה דפורים לא מתקיים אלא באכילת מעיו כדרך אכילת כל בני אדם. ולא דמי למצוות אכילת מצה ומרור... והחילוק מובן, והאוכל כזית מצה בליל ראשון של פסח ולא הכניסו לתוך מעיו ידי מצה יצא.

## 2.1 השלכות מעשיות

~ אכל כזית והקיא

לפי שיטה זו שסיבת החיוב במצוות אכילת מצה וקורבן פסח היא הנאת גרונו כמו באיסורים, אזי אדם שאכל כזית מצה או קורבן פסח והקיא יצא ידי חובת המצווה, שכן סיבת החיוב היא האכילה בהנאת גרונו, כפי שסיים את דבריו **שו"ת כתב סופר** (או"ח סימן צו אות א): "והאוכל כזית מצה בליל ראשון של פסח ולא הכניסו לתוך מעיו ידי מצה יצא".  
כן כתב **שו"ת תורה לשמה** (סימן קכה):

מי שאכל בליל פסח מצה לצאת ידי-חובה... ואחר שאכל המצה... וירדו חדרי בטן תיכף הקיאם, אם יצא ידי-חובה במצה... או לא?...  
מאחר דלענין איסורין דכתיב בהוא אכילה חשבינן לה בכהאי גוונא אכילה וחייב עליה, הוא-הדין לענין חיוב אכילת מצה... אע"פ שהקיא תיכף אחר שירדו חדרי בטן עם כל זאת כיון שנכנסו בתוך הבליעה ולא פלטם קודם בואם בית הבליעה הרי נהנה בית הבליעה מהם וחשיב זה אכילה.

---

שכתב כדברי אביו: "ולדינא הגם דלא מצאנו ראייה מוכרחת לדינו של הפנים מאירות וחתם סופר, מאחר שלא מצאנו ראייה נגד זה ומילתא דמסתברא הוא שיוצא בהנאת גרונו הכי נקטינן בטח, וכדאי הפנים מאירות ופני משה כפני חמה שעלה בהסכמה עמו לסמוך אפילו שלא בשעת הדחק"; **שו"ת תורה לשמה** (סימן קכה); **הרב צבי פסח פראנק** (שו"ת הר צבי, או"ח ח"א סימן קסג; מקראי קודש, פסח ח"ב סימן לד); **שו"ת משנה הלכות** (ח"א סימן קנב). ראו עוד: **שו"ת יהודה יעלה** (אסאד, ח"א או"ח סימן קלו).

<sup>71</sup> כ"כ: **שו"ת כתב סופר** (או"ח סימן עא): "ובתשובה אחת העליתי דמצוות אכילת שבת ויו"ט דווקא הנאת מעיו בדרך רוב האוכלים ואין מתענגים ושמחים באכילת גרון לחוד, כעין ברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת דבעי אכילת מעיו דווקא, וכ"ש הוא דלא מקרי תענוג ושמחה רק כשאוכל למעיו".

<sup>72</sup> כ"כ **הרב צבי פסח פראנק** (שו"ת הר צבי, או"ח ח"א סימן קסג; מקראי קודש, פסח ח"ב סימן לד) לגבי אדם שעשה קידוש ואכל והקיא כל מה שאכל, האם הוי קידוש במקום סעודה: "שלא יצא בזה, דאפשר שזה לא נקרא עונג וממילא דלא נחשב קידוש במקום סעודה, א"כ כשהוא שבע בשעת הקידוש ורק אז הוי קידוש במקום עונג".



## ~ אכל חצי זית והקיא ושב ואכלו

לפי שיטה זו שסיבת החיוב במצוות אכילת מצה וקורבן פסח היא הנאת גרונו כמו באיסורים, אזי אדם שאכל חצי שיעור כזית והקיא אותו, ושב ואכל אותו, מצטרף לשיעור ויוצא ידי-חובה, כפי שכתב בשו"ת **משנה הלכות** (חי"א סימן קנב):

לפי מה שכתב שכתב הרמב"ם אפילו אכל כחצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיא חייב, שאין החיוב אלא על הנאת גרון בכזית מדבר האסור. ולפי"ז כתבתי, דא"כ לעניין קיום מצווה נמי אם יש לו חצי זית מצה ואכלו וחזר והקיא וחזר ואכלו יצא ידי מצוות אכילת מצה, כיון שנהנה הגרון בכזית מצה.

## ~ צירוף בין השיניים

כאמור בעניין איסורי אכילה, פסק **הרמב"ם** (הל' מאכלות אסורות פי"ד ה"ג) כדעת רבי יוחנן, מה שבין השיניים אינו מצטרף כי יש צורך בהנאת גרונו: "כזית שאמרנו חוץ משל בין השיניים... שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור". לפי"ז, לשיטה הסוברת שגם במצה וקורבן פסח סיבת קיום המצווה היא בהנאת גרונו אזי יש צורך לאכול יותר מכזית, שכן מה שבין השיניים אינו מצטרף לשיעור כזית. על כך תמה **הרב שלמה קלוגר** (ספר החיים, סימן תפו סעיף א): "אך קשה על כל הפוסקים ראשונים ואחרונים שלא ביארו כן".

לפיכך הבחין בין איסורים, בהם בין השיניים אינו מצטרף, לבין קיום מצוות שכן מצטרף: דווקא באיסור אין מה שבין השיניים מצטרף, אבל לא לעניין מצוות עשה. וטעם הדבר הוא, דכיון דיש חיוב על אדם לאכול כזית ואי-אפשר לאדם להיות נהנה גרונו בלתי שיטעום בשיניו, א"כ הוי הלעיסה בין השיניים צורך המצווה ובכלל מצווה היא. ולכך אף הוא מצטרף כיון דהוא צורך המצווה ואי-אפשר בלעדיו. אבל באיסור שאמרה התורה שלא יאכל, לא שייך לומר דהבין השיניים הוי צורך אכילה, שהרי אדרבא הוא אסור לאכול ואין באכילה זו צורך כלל, ואדרבא כיון דאסרה התורה לאכול ועיקר האיסור הוא בכזית, כל מה דאפשר להקל לומר דלא יעבור איסור תורה ראוי לומר להקל שלא נעשה היפוך התורה. ולכך כיון דאפשר להקל ולומר דמה שבין השיניים אינו מצטרף ועדיין לא אכל כזית מהאיסור, וודאי ראוי לומר כן. אבל במצווה שיש חיוב על אדם לאכול ויש מצווה באוכלו, לכך שפיר שייך לומר כיון דהלעיסה הוא צורך אכילה ואי-אפשר למצווה בלתי זה... אף זה הוי הכשר מצווה ועולה להמצווה ומצטרף עמו להיות נחשב מהכזית.<sup>73</sup>

<sup>73</sup> כ"כ בספרו **קנאת סופרים** (תשובה סח).

### 3. הנאת מעיו

לעומת השיטה הנ"ל הסוברת שמצוות אכילת מצה וקורבן פסח היא בהנאת גרונו, הרי שלפנינו שיטה הסוברת שקיום מצוות אלו מותנה בהנאת מעיו.

**הלבוש** (או"ח סימן תעה סעיף ג בהגה"ה) נדרש להסביר מדוע בלע מצה יצא ידי-חובה לעומת מרור שהבולע אותו לא יצא ידי-חובה :

וצ"ע, מאי שנא מרור ממצה דאמרינן גבי מרור טעם מרור בעינן וליכא, וגבי מצה נמי טעם מצה בעינן... ואפ"ה אמרינן דאם בלע המצה יצא ולא מתבטל טעם מצה בבליעתו, ועוד דגבי מרור טעם מרור בעינן ולא סגי בבליעה ובמצה אמרינן דיצא בבליעה דבליעה נמי אכילה מקרי, והא חד יאכלוהו אתרוויהו קאי על מצות ומרורים יאכלוהו, ומשמע דיאכלוהו אשלושתם קאי אפסח ואמצה ואמרור.

ונראה לי ליישב, דלא דמי אכילת מצה לאכילת מרור, דאכילת מצה אע"ג שהיא זכר לגאולה וחירות מכל-מקום עיקר אכילתה היא לאכול לשובע למלא את כריסו כשהוא רעב, לפיכך יוצא בה אף בבליעה דגם בבליעה מתמלא הכרס ואוכל לשובע נפשו. אבל אכילת מרור אינו למלא הכרס אלא זכר לוימררו את חייהם, וא"כ היאך יצא בבליעה ואינו מרגיש טעם המרירות שהוא זכר לוימררו, לפיכך במרור אינו יוצא בבליעה דטעם מרור בעינן, ובמצה יוצא דגם במצריים אכלוהו למלאות הכרס.

לדבריו, הנימוק לדין 'בלע מצה יצא' הוא משום שהעיקר בקיום מצוות אכילת מצה הוא הנאת מעיו והיא מתקיימת גם ללא הנאת גרונו, כפי שכתב על דבריו **אמרי בינה** (דיני פסח סימן כג) וטען להשלכה הלכתית, שהאוכל חצי זית והקיאו ושב ואכלו אינו יוצא ידי-חובת אכילת מצה : מבואר מדבריו דבאכילת מצה בעי מילוי כריסו ואם אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל לדבריו אינו יוצא, אע"ג דבאכילת איסור הוי בכה"ג אכילה לחייבו, מכל-מקום באכילת מצה המצווה הוא על מילוי הכרס מכזית, ודלא כמו שכתב הגאון הרב משה סופר.

## ה. אכילה גסה (אות א)

אחד הדינים השייכים לאופן אכילת קורבן פסח הוא איסור אכילתו באופן של אכילה גסה. המקור לדין זה מובא ב**בבלי** (הוריות י ע"ב; נזיר כג ע"א):

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו במ פושעים יכשלו במ? משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם, אחד אכלו לשום מצווה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצווה - צדיקים ילכו במ, זה שאכלו לשום אכילה גסה - ופשעים יכשלו במ.

אמר ליה ריש לקיש, רשע קרית ליה?! נהי דלא עביד מצווה מן המובחר, <sup>74</sup> פסח מי לא קאכיל?!

מבואר שישנן שלוש סוגי אכילות: אכילה לשם מצווה; אכילת פשיעה; אכילה גסה.

## 1. אינה אכילה לשם מצווה / אינה מצווה מן המובחר

### 1.1 אינה אכילה לשם מצווה

מלשון הגמרא נראה שאכילה גסה מהווה הפקעה מאכילה לשם מצווה, שכן הניסוח הוא: 'שאכלו לשום אכילה גסה', היינו אכילה לשם כזה ולא לשם מצווה, כפי שביאר **רש"י** (הוריות י ע"ב ד"ה לשם): "לשם אכילה גסה - שלא לשום מצווה אלא נתכוון לאוכלו לשם קינוח סעודה".

**התוספות** (בבא קמא קי ע"א ד"ה אכילה) חידדו הבנה זו, שאמנם האדם לא התכוון לאכילת מצווה אלא 'לשום אכילה גסה', אך מכל-מקום אינה אכילה גסה כזו שאינה אכילה כלל כגון האוכל אכילה גסה ביום-הכיפורים שאינו חייב שכן אינה אכילה כלל:

לא מיירי באוכלו אכילה גסה ממש, אלא כלומר שאין אוכלו לשם פסח אלא כדי להיות שבע, תדע דלא קאמר אכילה גסה אלא לשם אכילה גסה.

לפיכך מובנים דברי ריש לקיש, אדם זה אמנם לא אכל לשם מצוות אכילת קורבן פסח אך אינו נקרא רשע משום שאכילה כזו הינה בגדרי אכילה, שכן היא אינה אכילה גסה ברמה המופקעת מאכילה.

הקושי על הבנה זו השוללת את כוונת מצוות אכילת קורבן פסח מאכילה גסה, הוא עימות בשיטת ריש לקיש ביחס לכוונה במצוות - מדבריו ביחס לאכילת קורבן פסח אכילה גסה מבואר שאמנם אכילה גסה אינה אכילה לשם מצווה ומכל-מקום האדם יוצא בה ידי-חובה אף שאינה מן המובחר, והיינו שאין צורך בכוונה למצווה. והרי מבואר שריש לקיש סובר שמצוות צריכות

<sup>74</sup> יתכן ומלשון זו נמצא את המקור לדברי **הרמב"ם** (הל' קורבן פסח פ"י"ח ה"א): "מצווה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע", ראו מה שהתבאר בדברינו למצווה ה סימן יח (1.4).

כוונה: "אמר ריש לקיש, זאת אומרת מצות צריכות כוונה"<sup>75</sup>, כפי שהקשה **טורי אבן** (ראש השנה כט ע"א ד"ה איכוון):

וריש לקיש דס"ל מצוות צריכות כוונה, א"כ הא ודאי פושע ורשע מקרי אפילו אינו מקיים דברי חכמים מקרי הכי... כ"ש באינו מקיים מצווה של תורה.

**בשו"ת בית הלוי** (ח"ג סימן נא אות ג) ביאר שיש במצוות אכילת פסח שתי מצוות - מצוות אכילת פסח ומצוות אכילת קודשים.<sup>76</sup> מצוות אכילת הפסח היא חובה המוטלת על האדם לאכול כזית מקורבן הפסח, והינה מצוות פעולה המוטלת על האדם ודורשת את כוונתו למצווה. לעומתה, מצוות אכילת קודשים אינה חובה על מישהו מסוים, אלא המצווה בתוצאה שהקורבן ייאכל, וממילא אין דרישה בכוונה לאכילה.

לאור זאת מובנים דברי ריש לקיש, אמנם אדם זה לא התכוון באכילתו לשם מצוות אכילת קורבן פסח, אך מכל-מקו אינו נקרא רשע, שכן הוא קיים את המצווה השנייה, אכילת קודשים שאינה דורשת כוונה:

ונמצא דבפסח יש שני מצוות באכילתה, וכשאוכלו שלא בכוונה נהי דלא יצא בו מצוות אכילת פסח למ"ד דצריך כוונה, מכל-מקום קיים מצווה של אכילת קודשים. וקאמר ריש לקיש, דלא שייך לומר על אכילה זו ופושעים ישלו בהם כיון דעכ"פ עשה באכילה זו מצווה רק שחטר לו עוד מצווה השנייה וזהו במה שלא אכל עוד כזית בכוונה וא"כ הא לא נכשל באכילתו רק במה שלא אכל, והוא תירוץ נכון.

## 1.2 אינה מצווה מן המובחר

הבנה שונה מצאנו בדברי **תוספות הרא"ש** (הוריות י ע"ב ד"ה ואחד). לדבריו, מדובר שאוכל את קורבן הפסח באופן שאינו ראוי, כדי לשבור רעבונו ולא על השובע, ולכן אמנם אינו נקרא רשע אך מאידך לא קיים מצווה מן המובחר לאכול את קורבן הפסח על השובע.<sup>77</sup> בשונה מהביאור הקודם, שאכילה גסה אינה מהווה קיום מצוות אכילת קורבן פסח, הרי שבדברי הרא"ש מבואר שאמנם אינה מצווה מן המובחר אבל האדם כן מקיים בכך מצווה.

<sup>75</sup> פסחים (קיד ע"ב).

<sup>76</sup> ראו גם לעיל בסימן ב (1.1).

<sup>77</sup> השוו לדבריו, **רא"ש** (נזיר כג ע"א ד"ה נהי דלא). גישה זו מצויה גם בדברי **תוספות** (פסחים קז ע"ב ד"ה דילמא אתל): "ואומר רבינו תם, דתרי גוויי אכילה גסה אחת שנפשו קצה מלאכול ועל אותה פטור ביום הכיפורים, ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול אך יש בה טעם"; כ"כ: **תוספות** (נזיר כג ד"ה פסח) בשם רבינו תם; **תוספות ישנים** (יומא דף פא ע"א): "ואומר רבי, שיש חילוק באכילות שיש אכילה גסה מאד שקץ לאכול ויש לך שאינה גסה כל כך"; **מאירי** (פסחים קז ע"ב ד"ה קץ): "ומה שאמרו בפסח שיהא נאכל על השובע, פירושו שכשיכלה בשר הפסח מפיו יהא שבע. ולשוין זה, רצונו לומר נאכל על השובע הוא ממוצע בין מי שאוכלו רעב למי שאוכלו אחר אכילה מרובה עד שהוא קץ באכילה זו"; **מהר"ל** (גבורות ה', פרק מח): "אבל הפירוש הנראה בזה, כי אכלו לשם אכילה גסה ודאי אינה אכילה גסה ממש, וכך פירושו משל לשני בני אדם שאכלו הפסח על השובע, אחד אכלו לשם מצווה ואחד אכלו לשם אכילה גסה, לא קאמר שאוכל אכילה גסה ממש רק אכלו לשם אכילה גסה שהוא זולל בשר אוכל אכילה גסה שהוא רעבתן ואוכל הפסח לשם רעבתנות שלו, ולא עשה המצווה מן המובחר מי שאוכל לשם אכילה גסה. ולא קאמר שאוכל הפסח להנאתו, דזה מגונה טפי שהוא רעבתן, אבל הנאה כדרך בני אדם לא נקרא זה פושע כלל".

לאור הבנה זאת יישב המהר"ץ חיות (נזיר כג ע"א) את קושיית הטורי אבן הני"ל, כיצד ריש לקיש סובר עתה שאין צורך בכוונה למצוות אכילת קורבן פסח. התשובה ברורה, שכן לגישה זו אכילה גסה הינה אכילה ממוצעת מבחינה הלכתית, היינו שהייתה כוונה לשם אכילת מצווה אך אופן האכילה לא היה מן המובחר :

זה שאכלה לשם מצווה, היינו לשם מצווה לבד כיון שהיה כבר שבע. וזה שאכלה לשם אכילה גסה לשבור רעבוננו, ובכל זאת כיוון לשם מצווה ג"כ, רק שלא אכלה על השובע. ומפני זה מתמה ריש לקיש שפיר, נהי דלא עביד מצווה מן המובחר, רשע קרית ליה, כיון דהיה כאן כוונה רק שלא אכלה על השובע מכל-מקום ידי מצווה יצא דהרי אכילה על השובע אינה רק מצווה מן המובחר.

## 2. בין הקרבה לאכילה

דינו זה של ריש לקיש בעניין האוכל קורבן פסח אכילה גסה, מצוי בשני מקורות בתלמוד הבבלי בשינוי לשון שיש בו כדי לברר את היחס בין מצוות אכילת הקורבן לבין שחיטתו והקרבתו.<sup>78</sup> **בבבלי הוריות** (י ע"ב) מובא כך :

אמר ליה ריש לקיש, רשע קרית ליה, נהי דלא עביד מצווה מן המובחר, פסח מי לא קאכיל! :

ואילו **בבבלי נזיר** (כג ע"א) מובא כך :

אמר ליה ריש לקיש, האי רשע קרית ליה, נהי דלא קא עביד מצווה מן המובחר, פסח מיהא קא עביד! :

בשונה מדברי הבבלי הוריות, שם נאמר 'פסח מי לא קאכיל', הרי בבבלי בנזיר נאמרה לשון שונה, 'פסח מיהא קא עביד'. האם יש הבדל מהותי בין לשונות אלו? **התוספות** (פסחים קז ע"ב ד"ה דילמא) ביארו מדוע אין לקרוא רשע לאדם שאכל את קורבן הפסח באכילה גסה :

דאין לו לקרותו רשע, כיון שקיים מצוות פסח אע"פ שלא קיים מצוות אכילה, דאכילת פסחים לא מעכבא.<sup>79</sup>

<sup>78</sup> ראו : **מנחת אשר** (שמות סימן יז ד"ה ונראה לכאורה).

<sup>79</sup> כ"כ : **ריטב"א** (יבמות מ ע"א ד"ה והקשו) : "דסבר דאכילת פסח אינה מעכבת אלא שמוצוה לאכול"; **רמב"ן** (שם) : "ולי נראה, דהתם לאו משום דנפיק באכילה גסה אלא נהי דלא עבד מצווה דאכילת פסח, אבל ידי פסח מיהא יצא שאין אכילת פסחים מעכבת ולפיכך לא מיקרי פושע"; **בכור שאול** (הל' קורבן פסח פ"ח ה"א) : "נקטינן דאין מצוות הקרבה תלויה במצוות האכילה. אין האכילה מעכבת ואין ענוש כרת על ביטול אכילה, אע"ג דודאי לא קיים עיקר מצוותו, דהיינו האכילה, דעיקר הפסח לאכילה קאתי".

וקשה, כיצד נוכל לומר על אותו אדם שהוא 'קיים מצוות פסח', הרי באופן אכילתו ביטל את מצוות האכילה שהיא מצווה בפני עצמה, כפי שתמה **פרי חדש** (או"ח סימן תריב סעיף ו) :  
אך קשה, דכיון דהיינו מצוות עשה דואכלו את הבשר, וכמו שכתב הרמב"ם... אמאי לא קרינן ליה רשע.<sup>80</sup>

קושי זה העלו הלומדים לפני **המנחת חינוך** (אות יב) :

לעניין אכילה גסה, הראו לי הלומדים בתוספות פסחים (קז ע"ב ד"ה דלמא) כתבו דאין לקרותו רשע כיון שקיים מצוות פסח אף שלא קיים מצוות אכילה דאכילת פסחים לא מעכבא. ותמהו, נהי דאכילת פסחים לא מעכבא היינו לעניין חיוב פסח שני אבל בוודאי הוא מצוות עשה בפני עצמה, כמבואר ברמב"ם והרב המחבר כאן, א"כ הוי בוודאי רשע דאינו מקיים מצוות עשה.<sup>81</sup>

הנחת היסוד בקושי היא שיש מצווה עצמית באכילת קורבן פסח והיא עומדת לה כמצווה בפני עצמה, דבר שאכן מעוגן בדברי הרמב"ם והחינוך שמנו את מצוות האכילה למצווה בפני עצמה בנפרד ממצוות השחיטה-ההקרבה,<sup>82</sup> כפי שאכן ציינו הלומדים בקושייתם.  
אולם, לדעת **הרב סעדיה גאון** (מצוות עשה מח) שמנה במניין המצוות את השחיטה והאכילה למצווה אחת,<sup>82</sup> היינו שאין מצוות אכילה מצווה בפני עצמה, אזי ניתן לומר כדברי התוספות, שאדם האוכל את קורבן הפסח באופן של אכילה גסה לא נוכל לקרוא לו רשע 'כיון שקיים מצוות פסח אע"פ שלא קיים מצוות אכילה, דאכילת פסחים לא מעכבא', היינו הוא קיים את מצוות ההקרבה שהיא המצווה בקורבן פסח, להקריב את הקורבן, והאכילה הינה חלק ממעשה ההקרבה ואינה מעכבת בו.<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> כן הקשה **רש"י** (פסחים קז ע"ב ד"ה תוס'): "אף דקיים מצוות עשייתו לאפטורי מכרת, מ"מ ביטל מצוות עשה דואכלו את הבשר"; **מהר"ל** (גבורות ה', פרק מח): "וגם על זה יש לדקדק, דזה אין טעם לו דסוף סוף במצווה השני רשע הוא". מחמת קושי זה, ביאר המהר"ל שאכילה גסה הינה אכילה אך אינה מובחרת ולכן אין לקרוא לו רשע, ראו הערה 77.

<sup>81</sup> **המנחת חינוך** (אות יב) כתב ליישב קושי זה בטענה שאינו נקרא רשע משום שאופן העבירה הייתה בישוב ואל תעשה': "ואמרת להם, דבעשה שעבר אינו רשע דהוי בשב ואל תעשה". הקושי על דבריו הוא, שאם זו אכן הסיבה שאינו נקרא רשע, אזי אפילו אם אכילת פסחים מעכבת והוא אכל אכילה גסה אינו נקרא רשע, והלא תוספות מבססים את דבריהם על ההבנה שאכילת פסחים אינה מעכבת. ביאור נוסף כתב **דעת תורה** (יו"ד סימן ב ס"ק כה), שאינו נקרא רשע משום שהוא עבר על המצווה בגרמא, שכן האכילה הקודמת שאכל גרמא לו לאכול כעת את הפסח באופן של אכילה גסה, ועל עבירה בגרמא אינו נקרא רשע.

<sup>82</sup> ראו לעיל סימן א.  
<sup>83</sup> ראו את תירוצו של **רש"י** (פסחים קז ע"ב ד"ה תוס') לקושי האמור על תוספות (ראו לעיל הערה 80): "ובפסח עיקר מצוותו קיים רק עבר על פרט אחד".

תמיכה לגישה זו מצויה בדברי **תוספות ישנים** (יבמות מ ע"א) המבאר את דברי ריש לקיש, שאכילת פסח אינה מעכבת, אך מכל-מקום האדם צריך להיות ראוי לאכילה פוטנציאלית בשיעור כזית בעת ההקרבה:

דשאני אכילת פסחים דלא מיעכבא, דהא לא ממעטינן מקרא דלפי אוכלו כי אם חולה וזקן שאינו ראוי כלל לאכילה, אבל אפילו אכילה גסה גמורה מותרת דפסח מיהא קעביד.

כלומר, אמנם באכילה גסה של הקורבן אינו יוצא ידי-חובת אכילה אך מכל-מקום הוא כן יוצא ידי-חובת הקרבת הקורבן שאינה תלויה באכילתו.

נראה שהמחלוקת תלויה בגרסאות השונות בדברי ריש לקיש - בבבלי נזיר נאמר: 'פסח מיהא קא עביד', היינו אמנם הוא אכל אכילה גסה ואינה נחשבת לו לאכילה אך מכל-מקום היא אינה מצווה עצמית המעכבת, ולכן גם במקרה זה הוא קיים את עיקר מצוות ההקרבה, 'קא עביד'. אולם, מלשון הבבלי הוריות ניתן ללמוד את הנחת היסוד שהביאה לקושי על התוספות, שכן נאמר: 'נהי דלא עביד מצווה מן המובחר, פסח מי לא קאכיל?!'. וקשה, כיצד ניתן לומר שהוא אכל אכילת מצווה, הרי האכילה מצווה עצמית והוא לא קיימה באופן של אכילה גסה.

## 1. אכילה פחות משיעור (אות א)

### 1. הקדמה

כתב **מנחת חינוך** (אות א):

ואם אין לו שיעור כזית, אם מצווה לאכול פחות משיעור אם הוא חייב מהתורה כמו לאו דחצי שיעור אסור מהתורה, כן הכי נמי חצי שיעור מצווה איכא. או דלמא, לאו מצווה היא כלל ואינו דומה לחצי שיעור גבי איסורים. ספק זה הובא אצל הרב אלעזר סג"ל לנדא בספרו **יד המלך** (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א):  
ונסתפקתי במי שאין לו בליל ראשון של פסח רק חצי זית מצה ואי-אפשר לו בשום צד להמציא אליו שיעור כזית שלם אם החיוב עליו עכ"פ לאכול החצי שיעור אשר יש לו. או דלמא, דכיון דאין בידו לצאת בשיעור כזית שלם הוי אונס בקיום מצווה זו ואינו צריך לאכול אף החצי שיעור אשר לו, דכל חצי שיעור במצוות אכילת מצה כמאן דליתא דמי.

כפי שציין המנחת חינוך, שורש הדיון הוא בשאלת היחס בין מצוות לאיסורים, שכן באיסורי תורה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, **בבבלי יומא** (עד ע"א) האם התורה אסרה חצי שיעור: חצי שיעור - רבי יוחנן אמר, אסור מן התורה, ריש לקיש אמר, מותר מן התורה. רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל. ריש לקיש אמר מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא - וליכא.

נפסקה ההלכה כדעת רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מהתורה, כפי שפסק הרמב"ם (הל' שביבת עשור פ"ב ה"ג):

אכל או שתה פחות משיעור זה אינו חייב כרת, אף על פי שהוא אסור מן התורה בחצי שיעור אין חייבין כרת אלא על כשיעור, והאוכל או השותה חצי שיעור מכין אותו מכת מרדות.<sup>84</sup>

עתה עולה השאלה שהעלו המנחת חינוך ויד המלך, האם כשם שחצי שיעור אסור מהתורה כך גם המקיים חצי מצווה יש לו קיום מצווה, או שמא חצי שיעור נאסר רק באיסורי תורה ולא במצוות?

בנוסף, יש להבין מהי הסברה להבחין בין איסורי תורה למצוות, והאם ישנה החרגה ביחס למצוות אכילת קורבן פסח ואכילת מצה שמא יש לאכול דווקא כשיעור, ופחות מכך אינה מצווה כלל.

## 2. מחלוקת הפוסקים

הפוסקים נחלקו בשאלת חצי שיעור בקיום מצווה, כאשר שורש הדיון הוא בהבנת טעמו של רבי יוחנן ביחס לחצי שיעור באיסורים<sup>85</sup>

### 2.1 ביאור המושג 'חזי לאיצטרופי'

**בבבלי יומא** (עד ע"א) נימק רבי יוחנן את דבריו: "כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל". המושג 'חזי לאיצטרופי' יכול להתפרש בשתי צורות שונות:

- א. 'חזי לאיצטרופי' כגדר וסייג - כיון שחצי שיעור יכול להצטרף בהמשך לשיעור שלם, לכן אסרה התורה אף חצי שיעור כגדר וסייג לא להגיע לידי צירוף וחיוב.<sup>86</sup>
- ב. 'חזי לאיצטרופי' כסימן - מכך שהתורה הענישה בשיעור שלם, משמע שבכל חלק של השיעור יש שרידים של איסור. לדוגמה: השותה כוס רעל שלימה כולה ימות, אך השותה את חציה יהיה חולה כי למרות ששתה פחות מכל-מקום חומר האיסור קיים גם בכמות הקטנה.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> **הגהות מיימוניות** (הל' שביבת עשור פ"ב ה"ג אות ב): "כרבי יוחנן לגבי ריש לקיש"; **שולחן ערוך** (או"ח סימן תריב סעיף ה): "הא דבעינן שיעור היינו לחיוב כרת או חטאת, אבל איסורא איכא בכל שהוא".

<sup>85</sup> ראו עוד: **שו"ת פרי יצחק** (ח"ב סימן יז); **ברוך טעם** (שער א שער התערובות דין ב ביטול מין במינו פרק ט; דיני עשה דוחה לא-תעשה פרק ג); **שו"ת בנין עולם** (או"ח סימן יט).

<sup>86</sup> ראה: **לקח טוב** (כלל ח) שמביא דוגמאות רבות לכך שבאיסורי תורה יש גדר וסייג, כגון איסור בישול בשר וחלב הוא סייג לאיסור אכילת בשר וחלב, איסור שתיית חומץ ומשרת ענבים לנזיר הוא סייג לאיסור שתיית יין, איסור בל יראה ובל ימצא הוא סייג לאיסור אכילת חמץ, ועוד.

<sup>87</sup> **מפענח צפונות** (פרק יא סימן ד) שכתב בביאור דעת רבי יוחנן שהשיעור הוא כמות, היינו צירוף של הרבה חלקים וממילא יש איסור עצמי גם בחצי שיעור.



ההשלכה ההלכתית משני כיוונים אלו היא בשאלה מה דינו של אדם האוכל חצי שיעור ברגע האחרון של יום הכיפורים, או אוכל חצי שיעור חמץ בסיום היום האחרון של פסח.<sup>88</sup> כלומר, אם הסיבה שחצי שיעור אסור מהתורה משום שיש יכולת צירוף לכדי שיעור שלם, הרי שבמקרים אלו אין יכולת צירוף וממילא אין הדבר נאסר. אולם אם הסיבה שחצי שיעור נאסר מהתורה משום שיש בו חומר של איסור, אזי יש לאסור גם במקרים אלו. היטב לבטא זאת **בקובץ שיעורים** (בבא בתרא אות שסז):

ולפי מה שנסתפקו הגאונים האחרונים דחצי שיעור מותר היכא דלא חזי לאיצטרופי בפועל, כגון ברגע האחרונה של יום הכיפורים... ותו לא חזי לאיצטרופי, אין כאן איסור חצי שיעור.

אלא דאין נראה כן, דהא דחזי לאיצטרופי היא הוכחה וראיה דחצי שיעור הוא איסור, וההוכחה הזאת ישנה גם על רגע האחרונה, דהרי אילו אכל חצי שיעור קודם רגע האחרון, ועוד חצי שיעור ברגע האחרון מצטרף לחיבו.<sup>89</sup>

## 2.2 שיטה א: אין מצווה בחצי שיעור<sup>90</sup>

**בשׁוׁת שבות יעקב** (ח"ב סימן יח) העלה אף הוא את השאלה מה יעשה אדם "אם אין לו רק פחות מכזית מצה אי מחויב לאכול אותו בפסח, או נימא כיון דהוא פחות מכשיעור לאו מצה הוא כלל". לדבריו, אין מצווה כלל בחצי שיעור שהרי התורה הגדירה את המצווה בלשון אכילה שהיא שיעור שלם: "נראה לי, שאין כאן חייב כלל דאכילה בכזית משמע". בדבריו הוא מתבסס על גדר 'אכילה', שאין אכילה פחותה משיעור, ולכן בפחות מכך אינה מצווה כלל.

אולם ניתן להסביר דעה זו שאין קיום מצווה בחצי שיעור, משום 'חזי לאיצטרופי', שהכוונה היא יכולת הצטרפות עתידית להשלמת השיעור. ואם אכן לאחר-מכן יצטרף עוד חצי שיעור,

<sup>88</sup> ראו: **הרב יחזקאל לנדא** (צל"ח, פסחים מד ע"א, על תוס' ד"ה לענין; שו"ת נודע ביהודה, תניינא או"ח סימן נג) הסובר שאם לא ניתן לצרף את חצי השיעור לשיעור אחר אין איסור מהתורה; **הרב אריה לייב גינצבורג** (שאגת אריה, סימן פא; גבורות ארי, יומא עד ע"א); **שו"ת רבי עקיבא איגר** (סימן קנד) כתב כן, אך סיים שדין זה צ"ע; ראו גם: **שו"ת אבני מילואים** (סימן יד).

<sup>89</sup> כע"ז בדבריו במקומות נוספים בהם הוא מסביר שכל משהו קטן שאוכל הוא חלק מהאיסור משום שאי-אפשר לאכול כזית שלם ללא חלקים קטנים ממנו: **קובץ שמועות** (חולין אות מה); **קובץ הערות** (יבמות סימן ז אות ו).

ראו עוד: **מקראי קודש** (ימים נוראים, סימן מ); **אבי עזרי** (הל' שבועות פ"ד ה"א).

<sup>90</sup> כ"כ: **תוספות ישנים** (יומא לט ע"א); **משנה למלך** (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ז): "האוכל פחות מכשיעור לא עשה ולא כלום"; **שו"ת חתם סופר** (או"ח סימן קמ): "אכילה דקרא כזית הוא, דבציר מהכי לא נקרא אכילה גבי רחמנא"; **שו"ת כתב סופר** (או"ח סימן צו אות ג); **הרב אריה לייב צינץ** (הגדה של פסח, ברכת השיר עמ' 11); **הרב יעקב לורברבוים** (שו"ת רבינו יעקב מליסא, סימן יד; הגדה של פסח - מעשה ניסים, ירושלים תשס"ח עמ' קעב), הבחין בין אכילת מצה שחיובה מהתורה ונאמר לשון אכילה ששיעורה בכזית לבין מצוות מרור שחיובה מדרבנן ולא נאמר בה לשון אכילה: "דבמצה רמי החוב על הגברא לאכול דווקא שיעור אכילה דהיא כזית וצריך לאכול כזית בכדי אכילת פרס דווקא", לעומת מרור: "דמדאורייתא לא בעינן כזית דהא לא כתיבה בקרא אכילה גבי מרור, ואף דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו הרי יאכלו הפסח קאי"; **מהרי"ל דיסקין** (פסיקס סימן ד) הוכיח כשיטה זו ששיעור גיל חינוך הקטן במצוות אכילת מצה הוא כשידוע לאכול כזית מצה, היינו שפחות מכך אינה מצווה.

אזי תושלם המצווה למפרע, כדברי הרב יעקב לורברבוים (הגדה של פסח מעשה ניסים, ירושלים תשס"ח עמ' קעב) שהעלה סברה זו:

ולפענ"ד נראה דבחצי שיעור לא עשה שום מצווה, רק כשנגמרה היו מצווה למפרע, דומה לשחיטה דישנה מתחילה ועד סוף וכשלא גמרה לאו כלום.

מאידך, אדם שאין לו יותר מחצי שיעור המצווה אזי אין בקיומה החלקי מצווה.

כדברים אלו כתב שו"ת דברי חיים (ח"א או"ח סימן כה):

והנה, לענין הדין אי צריך חצי זית באם אי אפשר להשיג לאכול כזית שלם... נהי דמצווה לאכול אף בפחות, היינו אם באמת משלימו המצווה. אבל אם באמת לא גמר המצווה, מאי עשה, לאו כלום הוא... במצווה אם עשה ולא גמר לאו כלום הוא. וברור הדבר כן ופשוט הוא ואין צריך לראיה... ולכן הדבר ברור, דאין חיוב לאכול פחות מכזית הן מצה והן מרור.

ברם, למרות שאין קיום מצווה בפחות מכשיעור, מכל-מקום מדרבנן יש לקיים את המצווה בחצי משיעורה, כדברי חלקת יואב (ח"א יו"ד סימן ט ד"ה ובמה שחקרו):

אך מדרבנן ודאי דצריך לאכול החצי זית מצה, כמו בלולב דאף אם חסר לו אחד מהדי' מינין צריך ליטול כולן כדי שלא תשתכח.<sup>91</sup>

## 2.3 שיטה ב: יש מצווה בחצי שיעור<sup>92</sup>

על שיטה זו להתמודד עם הטענה שהעלה בשו"ת שבות יעקב 'דאכילה בכזית משמע', והיינו שבכל מקום בו התורה ציוותה על קיום מצוות אכילה וכתבה זאת בלשון 'אכילה' על הטיותיה, יש לאכול שיעור שלם של אכילה.

ואכן, על דבריו של השבות יעקב שטען שאין קיום מצווה בחצי שיעור, חלק החיד"א (ברכי יוסף, או"ח סימן תפב אות ד): "ונראה לי, דקצת מצווה איכא".

<sup>91</sup> כ"כ שו"ת תורה לשמה (סימן קלו): "ונראה לי לומר בדין אתרוג הקטן, כיון דלית ביה האי טעמא דחזי לאצטרופי אין עליו חיוב מן הדין ליטלו ורק האדם עצמו אם ירצה ליטלו יש בידו קצת מצווה בשביל שבזה עושה זכר למצוות התורה יען כי המצווה הזאת באתרוג הקטן היא נקראת זכר למצוות התורה ולא נקראת מקצת גוף המצווה כדן חצי שיעור ועל כן שכרו בזה הוא שכר זכר מצווה וכל שהוא זכר מצווה אין בו תורת חיוב על האדם ורק החרד על המצוות הוא יעשה ברצונו הטוב, על דרך שאמר הכתוב הציבי לך ציונים"; החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן ד): "ואפילו תימא דאין בחצי זית מצווה כלל, ראוי והגון שיאכלנו לזכר מיהא".

<sup>92</sup> כ"כ: מהר"ץ חיות (יומא לט ע"א), בשם הרב משה סופר: "דבאמת אפשר לומר בכל אכילת מצווה אם אין כזית מן מצה או מרור חייב לאכול עכ"פ כל מה שמוצא אפילו פחות מכשיעור"; שו"ת אבני נזר (או"ח סימן שפג אות ז): "נראה שבפסח ראשון נמי אם אין לו מרור רק פחות מכזית או אין לו מצה רק פחות מכזית שמחויב לאכלם עם פסח, כמו בפסח שני דליכא מצווה במצה ומרור בפני עצמו, מכל מקום מצווה לאכלם עם הפסח ואפילו פחות מכזית כיון דהתם לא כתיב אכילה במצה ומרור סגי בפחות מכזית. הוא-הדין בפסח ראשון, נהי שאין מקיים מצוות מצה ומרור בפני עצמן מכל מקום מה שמצה ומרור מצווה מצד הפסח מתקיים אף בפחות מכזית כמו בפסח שני"; חכמת שלמה (על שו"ע או"ח סימן תעה ס"ק ה); שפת אמת (הלי קורבן פסח פ"ח ה"ב): "יש לעיין אם אין לו מצה רק פסח ומרור אם מחויב לאכול מרור פלגא דמצווה, וממילא גם בזמן הזה דמרור דרבנן דמסתמא הוא זכר למקדש י"ל דאע"ג דאין לו מצה מחויב במרור"; מקראי קודש (פסח ח"א סימן פג, הררי קודש הערה 4) כתב שמשום ההיקש של מצה לחמץ יתכן שיש מצווה בחצי שיעור אכילת מצה כמו שיש חיוב-איסור באכילת חצי שיעור חמץ.

והוסיף לבאר את טעם הדבר :

ולי ההדיוט הך סברא דיש קצת מצווה, כי היכי דקיי"ל חצי שיעור אסור מן התורה היא סברא אלימתא דמידה טובה מרובה ממידת פורענות, ואם ענוש ייענש באכילת חצי שיעור איסור הדברים ק"ו דהקב"ה קובע לו שכר באוכל חצי שיעור מאכילת מצה כשאין בידו לקיים המצווה בשלימות.<sup>93</sup>

מבואר מדבריו, שאמנם התורה כתבה לשון אכילה במצה, אך מכל-מקום יש ללמוד מאיסורים ש'סברא אלימתא דמידה טובה מרובה ממידת פורענות'.

לאור דברי החיד"א, כתב **שערי תשובה** (או"ח סימן תפב) :

שניים שהיו בבית האסורים או במדבר ולא נמצא להם אלא כזית מצה בצמצום מי קודם...

אך עדיין יש להסתפק לפי מה שכתבנו להוכיח בשם מחזיק ברכה דעכ"פ קצת מצווה איכא בחצי שיעור... דלפי"ז יש לומר שיהיה כל אחד עומד בשלו לקיים קצת מצווה עכ"פ ואין רשאי האחר לוותר לחבירו שהוא יקיים כל המצוות ואיהו גופיה לא יקיים כלל.<sup>94</sup>

דוגמה נוספת ברוח דברים אלו כתב הרב יוסף חיים בשו"ת **רב פעלים** (ח"ג או"ח סימן לב) :

איש אחד חולה שהזהירו הרופא שלא יאכל מצה ולא ישתה יין של ארבע כוסות בליל פסח שאם יאכל וישתה יהיה ניזוק והוא מוכרח לשמוע דברי הרופא בדבר זה, כי הוא רופא מובהק ובר סמכה בכל דבריו וחי בהם כתיב. אך שאל את הרופא על מעט מצה דהיינו ערך ב' דרהם או שלוש, וכן יין שיעור מועט ואמר הרופא שזה השיעור המועט לא יזיק לו, על כן שואלים הלכו אם מחוייב לאכול שיעור המועט הזה, כי אף על פי שאינו מקיים בזה מצווה שלימה כשיעור שלה, מכל-מקום יש בזה קצת מצווה, או דלמא מאחר שאינו אוכל שיעור שלם אין בידו אפילו מקצת וכאלו לא אכל ולא שתה כלום... י"ל דאיכא קצת מצווה בחצי שיעור... ולכן בנידון השאלה, יש להורות לשואל שיאכל זה המעט שהרשהו הרופא בו, וכן ביין יש בידו קצת מצווה.

אמנם החיד"א נימק דין זה כך: 'סברא אלימתא דמידה טובה מרובה ממידת פורענות', אך נראה להוסיף נימוק שונה הנעוץ בדברי רבי יוחנן אודות איסור חצי שיעור באיסורים משום 'חזי לאיצטרופי', כאשר הכוונה היא שלא מדובר בהכרח על יכולת צירוף עתידית אלא על סימן

<sup>93</sup> **מחזיק ברכה** (או"ח סימן תעה אות ה). כ"כ החיד"א בדבריו, שו"ת **חיים שאל** (ח"א סימן ד ד"ה ותו דיש). על דבריו העיר **חקרי לב** (או"ח סימן צו), שמשום ק"ו אין לחייבו בחצי שיעור מצווה שהרי אין מזהירין מן הדין גם בעשה. אכן, בהגהות לברכי יוסף (או"ח סימן תפב אות ד) כתב שאין כוונת החיד"א שנלמד מן הדין אלא הכוונה היא שדין חצי שיעור בעשה וחצי שיעור בלא-תעשה שווה, והסברא מורה כן מק"ו.

<sup>94</sup> **שו"ת מזרח שמש** (ח"א סימן יג) : "לכבוד הרב הנמצא בסין... בתשובה לשאלתו על כך שכשעתיים לפני ליל הסדר הגיעה אליו קבוצה של כארבעים מטיילים יהודים שטיילו באזור וברצונם היה לערוך עימו את ליל הסדר, אך דא עקא שהמצות אשר בידיו אינם מספיקים לכזית עבור כל אחד מהמסובים והריהו שואל כיצד יש עליו לנהוג".

לכך שבכל חלק משיעור האכילה יש מצווה, כפי שבכל חלק משיעור האיסור יש את חומר האיסור ולכן נאסר חצי שיעור.

סברה אחת התומכת בגישה זו ומנסה להתמודד עם הטענה שהתורה כתבה לשון אכילה במצוות מצה, כתב הרב אלעזר סג"ל לנדא **ביד המלך** (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א), ובדבריו ערער על החלטה זו שאין אכילה פחותה מכזית:

באזהרת התורה על קום ועשה של מצוות עשה אין בידינו לומר כלל דחיוב העשה לא קאי רק על אכילת סתם בני אדם שהוא דווקא בכזית, דמה נענה בחיוב עשה כמו עשה של אכילת מצה וכדומה, והלא אם אדם אחד הוא איסטניס ויוצא מרוב טבע בני אדם ואינו יכול לאכול כזית, ואם יכריח את עצמו לאכול כזית יהיה אצלו אכילה גסה אשר אינו יוצא בה ידי אכילת מצה, האם נאמר דלא יהיה נוהג בו חיוב עשה זו ולא יהיה עליו מצוות התורה, וכי בשביל שהוא איסטניס לאו ישראל הוא.

גם מבלעדי הכרח סברא זו המוכרחת מצד הדעת והשכל, לא ידענו דמהיכי תיתי לומר דהקפידה התורה שלא יקוים העשה רק באכילת כזית דווקא, דבאזהרת לא תעשה שפיר יש מקום לומר דלא החמירה התורה כל כך ללקות על אכילה שאיננה כדרך הטבע של רוב בני אדם ודרכיה דרכי נועם, אבל בכל קיום מצוות עשה הסברא הוא דכל ישראל יש להם לכל אחד חלק בקיומה איש לפי אכלו הראוי לו, אך עכ"פ אין החיוב על יותר מכזית, דכזית חשיב אכילה לכל אדם בין לננס ובין לעוג.<sup>95</sup>

### ברכה על חצי שיעור

לשיטה זו שיש מצווה באכילת חצי שיעור מצה ובאכילת חצי שיעור מרור, התבלטו הפוסקים האם וכיצד יברך האדם על אכילה כזו, שהרי אינו יכול לומר 'על אכילת...!', שכן 'אכילה' אינה פחותה משיעור כזית והוא אינו אוכל שיעור זה?

דוגמה לדבר מצאנו ברא"ש (פסחים פ"י סימן כה) שביאר את הסיבה לכך שיש לאכול מרור בשיעור כזית: "משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית, דאין אכילה בפחות מכזית". מבואר מדבריו שלא ניתן לברך 'על אכילת...!' ולאכול פחות משיעור אכילה, כזית. לאור דבריו כתב בשו"ת יהודה יעלה (סימן קלז) שלא ניתן לברך 'על אכילת...!' כאשר אינו אוכל בפועל את שיעור החיוב:

אם אין לו כשיעור שלם, אם תמצוי למר דחייב מדאורייתא לאכול עכ"פ חצי שיעור, דקצת מצווה איכא... יברך ג"כ לכתחילה אבל לא נוסח הברכה על אכילת מצה או

<sup>95</sup> ראו מה שהעיר על דבריו בתורת הלוי (מצווה ו עמ' קלד אות ג): "ואין כדאי להאריך בזה כי הדבר פשוט וברור בש"ס כמה פעמים דגם במצוות עשה אין אכילה פחות מכזית".

מרור אלא על מצוות מצה או מרור, עפ"י מה שכתב הרא"ש... משום דמברך נוסחא על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה פחות מכזית.<sup>96</sup>

הצעה מעניינת כתב **שו"ת אבני נזר** (או"ח סימן שפג אות יא) במענה לשאלה הבאה :

באביו שמחמת סיבה שהייתה לו גזרו הרופאים שלא ישתה שום משקה ולא יאכל שום משקה ולא יאכל שום דבר חריף. אם יכול לצאת ידי חובתו במרור פחות מכזית. ולרווחא דמילתא, בעת שיצטרך לאכול המרור ילמוד קודם האכילה הדין ברמב"ם ויאמר בפיו כשאוכל מרור יברך ברוך אתה וכו' בשם ומלכות על אכילת מרור ותיכף יאכל.

הצעה שונה ליכולת לברך על מצווה פחות משיעור חיובה, העלה ב**שו"ת שאגת אריה** (סימן ק). לדבריו האפשרות הפוטנציאלית להשלמת השיעור באכילה נוספת, אף שיתכן והשלמה זו לא תתהווה בפועל, היא המאפשרת לו לברך כבר עתה על האכילה :

דאפילו פחות משיעור מן המצווה אין ראוי לאכול בלתי ברכת המצווה. וטעמא דמלתא נראה לי, כמו דקיי"ל חצי שיעור של איסור אסור מהתורה מטעמא כיון דחזי לאצטרופי איסורא אכיל... התם הכי ה"נ באוכל פחות משיעור מן המצות בלא ברכה לאו שפיר עביד כיון דחזי לאצטרופי ואילו השלים לכשיעור האי משהו נחשב מן המצווה אף על גב דאינו משלימה בתוך כדי אכילת פרס וצריך לחזור לאכול כזית שלם בטבול שני, אפי"ה לא נכון מלאכול פחות משיעור בלי ברכה דהא וודאי חייב לברך בכל המצוות, כגון אכילת מצה קודם שיתחיל לאכול כלל ולא באמצע קודם שיגמור לשיעור כזית.

---

<sup>96</sup> כ"כ הרב יעקב לורברבוים (שו"ת רבינו יעקב מליסא, סימן יד ; הגדה של פסח - מעשה ניסים, ירושלים תשס"ח עמ' קעב) ביחס לאכילת מרור שיש מצווה באכילתו פחות משיעור (ראו לעיל הערה 90) : "ולולי דמסתפינא הייתי אומר שמברך ולא יזכיר בברכה לשון אכילה ויברך על מצוות מרור"; **שו"ת תורה לשמה** (סימן קלו) : "הסברה מחייבת שיש בזה קצת מצווה וצריך לאכול, ורק לא יברך על אכילת מצה". אולי כוונתו שיברך בלשון שאין בה אזכור לאכילה.

בדעת הרמב"ם נראה שניתן להבין שני כיוונים - כאשר ביחס לאכילת קורבן פסח ניתן לדייק שאין מצווה בפחות משיעור כזית, ואילו ביחס לאכילת מצה יש מצווה בפחות משיעור כזית.

#### אכילת קורבן פסח פחות משיעור

**הנצי"ב** (מרומי שדה, פסחים פד ע"ב ד"ה והנה; יומא לט ע"א ד"ה וכל) תלה שאלה זו, האם יש קיום מצווה באכילה פחות מכשיעור, במחלוקת רש"י ורמב"ם ביחס לאכילת קורבן פסח.<sup>97</sup> לדעת הרמב"ם (הלי' ק"פ פ"ב ה"ג), יש חובה על כל אחד מבני החבורה לאכול כזית מבשר קורבן הפסח, ואדם שאינו יכול לאכול כשיעור זה אין שוחטים עליו:

אין שוחטין את הפסח אלא על מי שראוי לאכול. 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. אפילו חבורה של מאה ואין כל אחד מהן יכול לאכול כזית, אין שוחטין עליהן.

ואם אמנם הייתה מצווה לאכול אף פחות מכזית, ניתן היה לשחוט את הקורבן על אנשים אלו שאינם יכולים לאכול כשיעור שלם. מבואר א"כ ברמב"ם ש'אין שום מצווה בפחות מכזית.<sup>98</sup> אולם, לדעת רש"י יש לשחוט את הקורבן אפילו אם רק כזית ממנו ייאכל בלבד ע"י כל בני החבורה, והיינו שכל אחד מהם לא יאכל שיעור שלם של כזית. לדבריו, הדין הנאמר במשנה פסחים (פ"ח מ"ו): "על כולן אין שוחטין עליהן בפני עצמן שמא יביאו את הפסח לידי פסול", הכוונה היא שמא כל אחד מהם לא יוכל לאכול כזית בעצמו: "שמא יביאוהו לידי פסול... וחולה וזקן שמא יכבד חוליו ולא יוכל לאכול כזית".<sup>99</sup> א"כ, טוען הנצי"ב, שלדעת רש"י "חולה וזקן שאינו יכול לאכול כזית, מיקרי אכילה גם בפחות מכזית".<sup>100</sup>

<sup>97</sup> ראו לעיל בסימן ב (3).

<sup>98</sup> **מרומי שדה** (יומא לט ע"א ד"ה וכל). אולם, ראו: **חסד לאברהם** (הלי' קורבן פסח פ"ב ה"ג): "ונראה דאין להוכיח מפירש"י שמאין בפירושו של רבינו ז"ל דאף אם אחד אינו יכול לאכול כזית אין שוחטין על כרחך דס"ל דיש מצווה באכילת חצי שיעור להכי בכה"ג שוחטין עליו ואין כאן פסול מחשבה, די"ל דרש"י ז"ל בא לפרש משנתנו לכו"ע ולרבי שמעון דאמר כל שהוא למכות על כרחך דס"ל אכילה בכל שהוא ולדידיה על כרחך ניהו דבמצוות עשה אכילה בכזית מהלכה למשה מסיני פשיטא דלא עקריה לקרא ממשמעותיה לגמרי, והיכא דאינו יכול לאכול כזית שהוא שיעור שלם צריך לאכול מה שיכול לאכול. ולכן הוכרח רש"י ז"ל לפרש שאין כולם יכולין לאכול כזית דבזה הו"ל פסח נשחט שלא לאוכליו דכל שאין בכולן קיום המצווה כתיקונה וכהלכה למ"ד דאכילה בכזית לא מקיים בזה איש לפי אכלו תכוסו והפסח פסול".

<sup>99</sup> **רש"י** (פסחים צא ע"א ד"ה שמא).  
<sup>100</sup> **מרומי שדה** (יומא לט ע"א ד"ה וכל).

## אכילת מצה פחות משיעור

והנה, ביחס לאכילת מצה בליל-פסח, נראה מדברי הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א) שיש חיוב אכילת מצה אף פחות מכשיעור ומקיים בכך מצווה מהתורה : מצוות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמישה עשר, שנאמר בערב תאכלו מצות... ומשאכל כזית יצא ידי חובתו.

בתחילת דבריו, בהגדרת המצווה, אינו מזכיר הרמב"ם את שיעור האכילה, דבר המורה שאכן ניתן לאכול פחות משיעור, כפי שדייק **יד המלך** (שם) :

והנה ממשמעות לשון רבינו נראה דאם אין לו מצה שיעור שלם מוטל עליו החיוב בחצי שיעור, דעינינו הרואות דרבינו דקדק לחלק ושיכל את ידיו בלשון הלכה זו, דפתח סתם דמצוות עשה לאכול מצה בלילי פסח ולא פירש דהעשה הוא על כזית, ואח"כ כתב ומשאכל כזית יצא ידי חובתו. ושטחיות לשון זה מורה בפירוש דבאכילת כזית שלם יצא ידי חובת מצווה גמורה, אבל בכל זאת אם אין לו כזית לצאת ידי חובתו לגמרי אזי עכ"פ המצווה עליו לאכול מצה עכ"פ מה שאפשר לו, ואף אם אין בידו רק פחות מכשיעור הרי הוא חייב באכילתו, דמצוות עשה על כל בר ישראל לאכול מצה בלילי פסח.

בהמשך דבריו הוא נימק את הדין בכך שישנו היקש בין אכילת מצה לאכילת חמץ, לפיכך כשם שיש איסור מהתורה באכילת חצי שיעור משום 'חזי לאיצטרופי' כך יש מצווה מהתורה באכילת חצי שיעור מצה משום יכולת הצירוף העתידית. אך אמנם אם לא הצטרף עוד חצי שיעור, מכל-מקום יש מצווה כמו באיסורים :

ולפי"ז שיעור דברי רבינו כך הם, דמצוות עשה לאכול מצה ובשר קורבן פסח בלילה הראשונה של פסח, והיינו דהנחת קיום המצוות האלה הוא על אכילת מצה ואכילת בשר הקורבן, דעכ"פ מחויב לאכול בערב יום ארבעה עשר בשר הקורבן וגם מצה כמה שיש לו ואפילו אין לו רק חצי שיעור. ואח"כ סיים, וכשאכל כזית יצא בו ידי חובת מצווה גמורה, משום דלצאת ידי עשה גמור בעינן כזית שלם ומשום דרשה דכל שהוא משום בל תאכל חמץ.

### 3. בין אכילת מצה וקורבן פסח לאכילת קודשים

אחת הסוגיות בה דנו הפוסקים ביחס לשאלת חצי שיעור במצוות, היא אכילת קודשים ע"י הכהנים. הדיון הוא בשאלה האם ניתן ללמוד מדיני אכילת קודשים ע"י הכהנים לאכילת מצה וקורבן פסח?

אם נחدد את השאלה הרי שהיא תלויה בשאלה ממוקדת באכילת קודשים, האם אכילת קודשים ע"י הכהנים היא בשיעור אכילה של כזית, ובכך אכילה זו שווה לאכילת מצה וקורבן פסח שאכילתם בשיעור זה. או שמא אין חיוב ומצוות אכילת קודשים בשיעור כזית, וממילא לא ניתן ללמוד מאכילת קודשים על אכילת מצה וקורבן פסח שאכילתם בכזית?<sup>101</sup>

#### 3.1 השוואה בין האכילות: אין מצווה בחצי שיעור

בבבלי יומא (לט ע"א) מובא :

ונשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע, ויש אוכלו ומותר. מכאן ואילך, נשתלחה מאירה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן מגיעו כפול, הצנועין מושכין את ידיהן והגרגרנין נוטלין ואוכלין. מדברים אלו הוכיח **מנחת חינוך** (מצווה קלד אות ב) שאין מצווה באכילה שהיא פחותה משיעור,<sup>102</sup> שכן הסיבה לכך ש'הצנועין מושכין את ידיהם' כשהגיע אליהם שיעור 'פול' הפחות משיעור אכילה, היא משום שיש מצווה על כל כהן לאכול כזית מהקודשים, ובשיעור מועט של אכילה אינו מקיים מצווה ולכן משכו את ידיהם מאכילה כזו שאין בה מצווה : והנה מה שהיו הצנועים מושכים ידיהם כיון דלא היו מקיימין המצווה, דפחות מכזית אינו מצווה א"כ לא היו נוטלים כלל. אבל אם היה מגיע כזית ודאי לא היו מושכין ידיהם לקיים מצווה. ולפי זה מוכח דגבי מצוות עשה אין מצווה בפחות משיעור, דא"כ לא היו מושכין ידיהם אף בלפחות מכשיעור. וע"כ דעל חצי שיעור ליכא מצווה כלל.

<sup>101</sup> האחרונים האריכו בשאלה האם מצוות אכילת קודשים היא מצוות פעולה או תוצאה, כאשר אחת ההשלכות ההלכתיות משאלה זו היא האם יש מצוות אכילת קודשים בפחות משיעור כזית, שכן אם היא מצוות תוצאה אין חיוב ומצווה על הכהן לאכול שיעור אכילת כזית, ואם היא מצוות פעולה אזי יש לאכול בגדרי האכילה בשיעור כזית, ראו : **מהר"ם שיק** (על המצוות, מצווה קב; מצווה קלה; שו"ת סוף סימן יב); **שו"ת מהר"י אסאד** (או"ח סימן קמז; יו"ד סימן רצב; יו"ד סימן שנב); **שו"ת באר יצחק** (או"ח סימן י); **קבא דקשייטא** (קושיא צ); **שו"ת ערוגות הבושם** (או"ח סימן קסא אות א); **גליוני הש"ס** (סוכה מב ע"ב); **תוצאות חיים** (סימן יח סוף אות ו); **מלבי"ם** (ויקרא ו, ט אות לא); **מקדש דוד** (קדשים סימן יד אות ו); **כתבי קהילת יעקב החדשים** (פסחים סימן עה); **שו"ת מנחת יצחק** (ח"ז סימן כט); **תורת הלוי** (מצווה ו עמי קלד אות ג).

<sup>102</sup> כ"כ : **חלקת יואב** (ח"א יו"ד סימן ט ד"ה ובמה) : "ובמה שחקרו האחרונים אם יש קצת מצווה במצוות עשה לאכול פחות מכשיעור, לדעתי הדבר פשוט דאין שום מצווה כלל בזה, וכמבואר בריטב"א (יומא לט ע"א) גבי כל כהן שמגיעו כפול"; **מרומי שדה** (פסחים פד ע"ב ד"ה והנה) : "והנה יש לחקור עוד, אם אין לאדם אלא חצי זית, או שאינו יכול לאכול אלא חצי זית, אם יש מצווה לאכול חצי שיעור. ופשיטא דלרבי שמעון בן לקיש שאינו כלום, אבל לרבי יוחנן אפשר שהוא מצווה מיהת... ויש לי ראה שאין בזה מצווה, מהא דאיתא ביומא... דבשעה שלא היה בלחם הפנים כזית ולא היה משיב, היו הצנועים מושכין את ידיהם, אלמא שאין בזה מצווה".



הנחת היסוד בהוכחה זו בנויה על ההבנה שיש מצווה על הכהן לאכול כזית באכילת קודשים, ולכן אכילה הפחותה משיעור זה אינה מהווה עבורו מצווה, כפי שאכן כתב **תוספות הרא"ש** (יומא לט ע"א ד"ה כל):

אבל אם היה מגיע להם כזית לא היו מושכין את ידיהם כי היו רוצים לקיים מצוות אכילת קודשים, כדכתיב ואכלו אותם, אבל בכפול לא הוה מצוות אכילה כלל כיון שאין בו כזית.<sup>103</sup>

לאור זאת ניתן להשוות בין אכילת קודשים לאכילת מצה וקורבן פסח, שכן גם מצוות אכילתם היא בשיעור כזית.<sup>104</sup> ממילא, כשם שלמדנו עתה שאין מצווה באכילת קודשים פחות מכשיעור, כן אין מצוות אכילת מצה וקורבן פסח פחות מכשיעור.

כדברים אלו כן כתב **מהר"ץ חיות** (יומא לט ע"א ד"ה רש"י) ביחס לדברי שו"ת שבות יעקב שהסתפק באכילת מצה פחות משיעור:

ובחיזושי הבאתי מכאן ראייה לפשוט ספיקו של הגאון בעל שבות יעקב, מי שאין לו לצורך מצווה רק פחות מכשיעור אם עכ"פ עושה קצת מצווה במה שאוכלו, או ליכא מצווה כלל... ומכאן מוכח דפחות מכשיעור אינו מצווה כלל.

---

<sup>103</sup> כ"כ: **רש"י** (קידושין נג ע"א ד"ה הצנועין): "הצנועין מושכין ידיהם ממנו דלא מהני להו מידי". ולמרות שכתב **רש"י** (יומא לט ע"א ד"ה וכל) שהסיבה היא משום שפחות מכזית אינו משיביע: "וכל כהן מגיעו כפול שאינו כזית, מאחר שראו שאינו משיביע הצנועין מושכין את ידיהן", יתכן והכוונה שמשום כך שאינו משיביע אינו בגדר אכילה ששיעורה בכזית. ראו **מהר"ץ חיות** (שם ד"ה רש"י) שהעלה קושי זה ברש"י וכתב: "והיינו דאע"פ דאכילת קודשים מצווה, בכל זאת פחות מכזית לא הוי מצווה כלל". ניתן לסייע להבנה זו ברש"י מדברי **הריטב"א** (יומא לט ע"א ד"ה וכל): "פירש ר"י ז"ל וכן נראה מפירושו רש"י ז"ל, דדווקא כהן שמגיעו כפול, אבל מגיעו כזית שיש בה מצוות אכילה לא היו מושכין ידיהם, אבל כפול לא הייתה בו מצוות אכילה כיון שאין בו שביעה". מבואר מדבריו שלמד ברש"י שהעדר שביעה מהווה סימן לכך שאין בשיעור מועט זה מצוות אכילה. ואכן כתבו הפוסקים שבזמנו של שמעון הצדיק שנשלחה ברכה בלחם הפנים וגם בשיעור מועט של אכילה הייתה שביעה, הייתה מצוות אכילה בפחות משיעור כזית כיון שהוא שבע אף בפחות מכך, ראו: **חקרי לב** (או"ח ח"ב סימן ז); **שו"ת חתם סופר** (או"ח סימן מט): "שמע מינה דכל אכילה שאדם שבע מאותה האכילה ע"י שמתברך במעו יצא ידי חובתו כמו בכזית... דבשעת ברכתן של ישראל הייתה ברכה מצויה בכל מאכל שלהם והיו אוכלים ושבעים בפחות מכזית". מבואר א"כ, שהשביעה מהווה סימן לגדר שיעור המצווה. אולם, ראו: **פתח עינים** (יומא לט ע"א ד"ה והנה אנחנו) שדחה ביאור זה ולדבריו מכל-מקום יש צורך בשיעור אכילה של כזית.

<sup>104</sup> השוואה זו בין אכילת קודשים לאכילת מצה וקורבן פסח, מצויה אצל: **שו"ת חתם סופר** (או"ח סימן מט), שכתב כשם שיש מצווה באכילת כזית אחד בלבד מקורבן פסח, כן באכילת קודשים יש מצווה לאכול כזית אחד שלם מהקורבן בלבד: "נלע"ד דסגי באכילת כזית אחד מכל הקורבן, ופסח יוכיח שעיקרו לאכילה טפי מכל שארי הקורבנות ומ"מ סגי כשנאכל ממנו כזית אחד" (אך השו"ל דבריו במקומות אחרים בכתביו שהבחין בין האכילות, יובא להלן הערה 106); **מנחת חינוך** (מצווה קלד אות ב); **אפיקי ים** (ח"א סימן מה אות ג-ו): "דהמצוות עשה בפסח וקודשים ומנחות הוא רק בית ראשון, וכדמסיק המנחת חינוך"; **העמק דבר** (ויקרא ו, כב): "כָּל זֶכֶר פְּכֻהִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קִדְשִׁים הוּא - מצוות אכילה בכזית לכל זכר בכהנים, כמו מצוות פסח לכל אחד מהחבורה שנתמנו עליו, ולא משום שלא יבוא לידי נותר, אלא מצוות עשה היא ממש, ומברכין באכילתה אקב"ו על אכילת קודשים".

### 3.2 הבחנה בין האכילות

ניתן לדחות הוכחה זו בשתי דרכים:

א. ניתן לטעון שאכילה פחותה משיעור אמנם אינה מצווה גמורה אך מכל-מקום יש בה קצת קיום מצווה, כדברי **תוספות ישנים** (שם ד"ה שמגיעו): "כאן לא היה מצוות אכילה לגמרי כיון שאין שם אלא כפול ולא היו שביעין". ובכוונתו כתב **מחצית השקל** (או"ח סימן נג ס"ק כו): הרי דעיקר מצווה היא כשאוכל ושבע, אבל כשאינו שבע ליכא מצווה גמורה, (אבל מכל מקום קצת מצווה איכא אפילו לא שבע).

לאור זאת, הסיבה שהכהנים הצנועים היו מושכים ידיהם ולא אוכלים פחות משיעור כזית, אינה משום שאין בכך מצווה כלל, אלא שאינה מצווה גמורה ולא ראו לנכון להתמצע על כך.

ב. ניתן לטעון להבחנה יסודית בין מצוות אכילת מצה וקורבן פסח לבין אכילת קודשים.

מצוות אכילת מצה וקורבן פסח מוטלות על האדם (חיוב גברא) ועליו לאכול את הבשר והמצה בשיעור אכילה, ואף יתכן שאכילה פחותה משיעור תהייה נחשבת לו למצווה. אך אכילת קודשים מתאפיינת בכך שאין חיוב על כל כהן לאכול מהקורבן אלא גדר המצווה שהקורבן ייאכל (חיוב חפצא). לפיכך, גם אם הקורבן ייאכל ע"י כהנים אחרים התקיימה המצווה, אף שכהן אחד לא אכל כזית מהקורבן.<sup>105</sup>

<sup>105</sup> כ"כ **דורש לציון** (סוף דרוש א), שניתן לקיים מצוות אכילת קודשים ע"י כך שהקורבן ייאכל ע"י כהנים רבים גם אם אין לכל אחד מהם שיעור כזית. אולם, בנו (שם בהגהה) העיר שדבריו צריכים עיון. מכל מקום, הבחנה זו בין מצוות אכילת קודשים למצוות אכילת מצה וקורבן פסח, מצויה גם בדברי **שו"ת כתב סופר** (או"ח סימן צו ד"ה עוד הי' נ"ל): "דשאני אכילת קודשים ממצוות אכילת מצה וכדומה - דאכילת קודשים לאו מצווה המונחת אקרקפתא דכל כהן, אלא שהמצווה שיהיו הקודשים נאכלים כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים... דמשום הכי כשמגיע לכל אחד כפול קיימו המצווה, דהמצווה כך היא שיהיו הקודשים נאכלים בין הכהנים, וכיון דהקפידה תורה שיהיו הקודשים נאכלים ולא יותירו מהם, ואלו הן הנשרפים מתבערים ע"י שריפה מן העולם ואלו הנאכלים מתבערים ע"י אכילת כהנים וכך מצוותו וכשהכהן אוכל הנאת גרונו ומקיא לא קיים מצוות אכילת קודשים. משא"כ מצוות אכילת מצה דאקרקפתא דכל גברא שיאכל כזית דכתיב בה אכילה, ואין המצווה שתהייה המצה שיש לו נאכלת, אלא שהוא יאכל כזית מצה ומרור כמו דחייביה תורה באכילת גרונו כשאוכל איסור דנהנה גרונו ומתחייב ולא תאכל הוא הנאת גרונו כן תאכל שבתורה למצווה יוצא בהנאת גרונו, כנ"ל לחלק"; **שו"ת כתב סופר** (יו"ד סימן יח); **הרב יעקב לורברבוים** (שו"ת רבינו יעקב מליסא, סימן יד; הגדה של פסח מעשה ניסים, ירושלים תשס"ח עמ' קעב): "דיש חילוק בין אכילת מצה לאכילת קודשים ותורומה. דבמצה רמי החוב לאכול דווקא שיעור אכילה דהיא כזית וצריך לאוכלו כזית בכדי אכילת פרס, ומשאכל כזית יצא. ובאכילת מעשר שני ותורומה לאו בשיעור תליא מילתא, דיכול לאכול כזית יום שלם, ואפילו אכל כמה זיתים צריך לאכול הכל לא יישאר מאומה"; **שו"ת בית הלוי** (ח"א סימן ב אות ז): "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 דהוא מחוייב לאכול פסח, ומשום הכי אם אכל פחות מכזית לא שמה 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 לאכול וג"כ מקויים מצווה זו, וא"כ הרי גם באכל כל אחד פחות מכזית מ"מ הא הקודשים נתאכלו", השוו לדבריו ב**שו"ת בית הלוי** (ח"ג סימן נא אות ג-ד); **דברי יחזקאל** (סימן טו אות יד), בשם בית הלוי: "אבל מצוות עשה דאכילת קודשים עיקר מצוותה הוא שהדבר יהא נאכל, ומשום הכי לא בעי שיעור כזית באכילת קודשים אף על גב דבכל אכילות דעלמא שיעורם בכזית משום דפחות מכזית לא מיקרי אכילה אצל האדם, אבל לגבי הקודשים בודאי חשיבה אכילה"; **תקנת עזרא** (הלי מעילה פ"א ה"א אות ו): "אולם רהיטת דכל הראשונים ז"ל לא משמע כהמנחת חינוך" שהשווה בין המצוות. ראו גם לעיל סימן א.

לכן לא ניתן להוכיח מדין קודשים ואכילת כהנים על דין מצה וקורבן פסח, שכן באכילת קודשים אין מצווה באכילה פחות מכשיעור שכן אכילה זו משום שאין חיוב על הכהן לאכול שיעור אכילה והוא יכול לאכול גם שיעור מועט שעל-ידו ייאכל כל הקורבן.

הבחנה זו מצויה בדברי מהר"ץ חיות (יומא לט ע"א ד"ה רש"י):

והגאון מהר"מ סופר ז"ל שהיה אב"ד דק"ק פרעסבורג דחה דברי, דבאמת אפשר לומר בכל אכילת מצווה אם אין כזית מן מצה או מרור חייב לאכול עכ"פ כל מה שמוצא אפילו פחות מכשיעור, ושאינו לחם הפנים דאינו מצווה המוטל על הפרט רק המצווה על כל כהני בית אב שייתאכל לחם הפנים, ואם נאכל ע"י אחר ג"כ נתקיימה המצווה ומפני זה משכו ידיהם, ונכון.

דברי הרב משה סופר מצויים בדבריו בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן קמ) <sup>106</sup> שהסביר שאין חיוב אישי על הכהן לאכול שיעור כזית בקודשים, שכן עיקר המצווה היא שהקורבן ייאכל:

דלפע"ד אין מצוות עשה מחוייב על האוכל קודשים שיאכל כזית, דא"כ לא היו רשאים לחלק הקודשים לכמה כהנים שיגיע לאחד כפול ואין שום אחד מהם מקיים מצוות עשה בכל הקודשים, חוץ מפסח שבו מחוייב כל אחד לאכול כזית, אבל שארי קודשים מצוות עשה הוא שיהיה זה הלחם הפנים או המנחה והחטאות נאכלים ולא יותירו ממנו ובהצטרפם יחד לאכלו כולו נתקיים מצוות עשה ואכלו אותם אשר כופר בהם.

**החיד"א** (פתח עינים, יומא לט ע"א ד"ה ואפשר לישב) הסביר זאת באמצעות פסוקי התורה, שכן התורה ציוותה על חלוקת האכילה לכהנים, 'לאהרון ולבניו', כך שיתכן מאוד שיגיע לכל כהן פחות משיעור כזית ומכל-מקום היא המצווה שבאכילת קודשים, שהקורבן ייאכל:

ושאר הכהנים הנוטלים מצווה לחלק להם ואפילו אינו מגיע לכזית, דרחמנא אמר ולבניו ומסתמא דצריך לחלקו לכל הכהנים הנמצאים למשמר הנכנס ומשמר היוצא דכבר מתקיימת האכילה שפיר בכהן גדול. ושאר כהנים כל אחד חלקו ואפילו שאינו כזית מצווה איכא, דכך קיבלו רז"ל דכן הוא פירוש ולבניו כל בניו הנמצאים ואפילו רבים שאין מגיע לכזית ותתקיים המצווה כתקנה בכה"ג שנוטל מחצה.

<sup>106</sup> כ"כ: **חתם סופר** (נדרים יז ע"א ד"ה ובאמת): "במצוות עשה דאכילת קודשים, ואכלו אותם אשר כפר בהם, נהי אם מגיע לכהן אחד כזית אחד קיים מצוות עשה באכילתו, מ"מ כשמגיעו כפול עכ"פ מתקיים מצוות אכילת הקודשים ההוא בין כל הכהנים בצירוף וע"י כולם נעשית המצווה תעשה כיון שעכ"פ מתקיים ואכלו אותם... ונהי באכילת פסח דאקרקפתא דגברא מונח ואכלו את הבשר צריך כל אחד לאכול כזית, אבל באכילת קודשים אינה מצווה אלא שיתאכל הדבר ההוא כולו ולא יותירו ממנו". אך השוו לדבריו שהובאו לעיל הערה 104.

לאור זאת מובן שהיו 'הצנועין מושכין את ידיהן', שכן המצווה יכולה להתקיים ע"י כהנים אחרים שאוכלים ובכך מתכלה הקורבן, והם עצמם לא היו מעוניינים לריב על שיעור מועט כזה שאין בו כדי שביעה, כדברי החיד"א (מחזיק ברכה, או"ח סימן תעה אות ה ד"ה מעתה נחזי): דאף דאיכא מצווה קצת, כיון שלא הייתה מצווה כתקנה הצנועין מושכין את ידיהם מפני המחלוקת, וכמ"ש בחידושי קידושין לחד קמאי והיא לו נדפסה בקושטא דף ג"ן וז"ל והצנועים היו מושכין את ידיהם מליקח כלום מפני המחלוקת, עכ"ל.<sup>107</sup> או שמא הסיבה של הצנועים היא משום שהעדיפו שתתקיים המצווה בשלימות, ע"י אכילת אחרים שיאכלו כשיעור, ולאור דברי **תוספות ישנים** (שם ד"ה שמגיעו): "כאן לא היה מצוות אכילה לגמרי כיון שאין שם אלא כפול".<sup>108</sup>

#### 4. מצוות שאינן בגדרי אכילה

עד עתה הדיונים נערכו סביב מצוות אכילה, כמו אכילת מצה, אכילת קורבן פסח ואכילת קודשים, בהן יש לדון האם התורה הקפידה דווקא על אכילה בשיעור כזית ופחות מכך אינה מצווה כלל, או שמא מסיבות שונות יש מצווה בפחות משיעור אכילה. ברם, הפוסקים הוסיפו לדון בשאלה האם יש מצווה בקיום חצי משיעורה, והביאו דוגמאות ממצוות שונות שאין להן קשר לאכילה.

##### 4.1 מילה בשבת ע"י שני מוהלים

כאשר יש ברית מילה בשבת, מותר לעשותה באמצעות ב' מוהלים, שאחד חותך והשני פורע וכל אחד עושה חצי מצווה, או שניתנה שבת להידחות מפני מילה רק כאשר אחד עושה כל המצווה? בעניין זה כתב **ים של שלמה** (יבמות פרק ח סימן ג): מצאתי בקובץ אחד ישן מדויק,<sup>109</sup> וז"ל: ב' מוהלים מותרים להיות אחד חותך ואחד פורע בשבת, דכל חד וחד עביד פלגא דמצווה. מבואר מדבריו ששבת נדחית בפני קיום חצי משיעור המצווה, דבר המוכיח שיש מצווה בחצי מקיומה, כדברי **נימוקי יוסף** (בבא מציעא טז ע"א מדפי הרי"ף): "מילה, כל מה שנעשה בה הוא גוף המצווה עצמה, ואם לא גמרה לא נעשית אלא חצי המצווה".<sup>110</sup>

<sup>107</sup> ראו גם: **מרומי שדה** (יומא לט ע"א ד"ה והנה): "והנה המגן אברהם בסימן נג ס"ק כו בשם הדרכי משה כתב, דמכאן מוכח שאין להתקוטט בשביל מצווה. והנה, אם היה מצוות עשה ממש דהיינו שמגיעו כזית, ודאי שהיו מתקוטטין ומשתדלין בכל עוז לקיימה, אבל כאן לא היה אלא מצווה בעלמא, והיינו רק שלא להיות נותר".

<sup>108</sup> כ"כ: **תורת הלוי** (מצווה ו אות ג עמ' קלד ד"ה אך י"ל).

<sup>109</sup> המקור לדבריו הוא **ספר התרומה** (מהדו' פרידמן, עמ' 228).

<sup>110</sup> ראו: **שו"ת רב פעלים** (ח"ג או"ח סימן לב) שהביא דברים אלו כהוכחה שיש מצווה בחצי שיעור: "הרי כשלא גמרה חשיב ליה עביד חצי מצווה".

לעומת זאת, הוסיף **ים של שלמה** (יבמות פרק ח סימן ג) הבנה שונה :  
אבל בתשובות מהר"י ברונא (סימן מב) מצאתי וז"ל: לענין ב' מוהלים בשבת אחד  
למול ואחד לעשות פריעה, נראה לי דאין נכון, כיון דתנן מל ולא פרע כאילו לא מל,  
נמצא דקמא חילל שבת בלא גמר מצווה.

#### 4.2 פדיון הבן

כתב **מהר"ט אלגאזי** (הלכות בכורות פרק ח אות פא, דף סה ע"א) שיש קיום מצווה בנתינת  
פחות מחמישה סלעים לכהן לפדיון הבן, שכן יש מצווה בפחות משיעור :  
ונראה, דהתוספות פשיטא להו דחמש סלעים אינם מעכבין זה את זה, ואם נתן חצי  
מקיים מקצת מצווה, וכיון שכן קמא קמא דיהיב לכהן קונה אותו והכהן וחשיב כזה  
אחר זה, דס"ל להתוספות דמקיים מקצת מצווה בנתינת חצי חמש, דהא קי"ל כרבי  
יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה לענין איסור, וכדאמרינן כן לענין לאו הוא הדין  
דאמרינן לענין מצוות עשה, דאם אין לו כי אם פחות מכזית מצה בליל פסח חייב  
לאכלו כיון דמקיים מקצת מצווה, והוא-הדין אפילו בפדיון דשיעורו מפורש בתורה  
דהיינו ה' סלעים, דאם נתן חצי חמש מקיים קצת מצווה.<sup>111</sup>

#### 4.3 תקיעת שופר

כתב **בשולחן ערוך** (או"ח סימן תקצג סעיף ב) :  
תקיעות מעכבות זו את זו. והני מילי שאינו יודע אלא מקצת הסימן, שלא יעשה אותו  
מקצת שיודע.  
הפוסקים דנו לגבי תקיעת שופר בראש-השנה, במקרה ובעל- התוקע לא יודע או לא תקע את  
כל סדר התקיעות, האם הוא יכול לתקוע מקצת מהן ולקיים לפחות חצי שיעור מהמצווה?<sup>112</sup>  
**הרב יהושע באב"ד** (ספר יהושע, פסקים וכתבים אות כד) הוכיח מדין זה שאין מצווה בחצי  
משיעורה, שאם אכן יש מצווה בחצי שיעור מדוע לא נתיר לו לתקוע מקצת מהתקיעות :  
מה שמפקפקים מקצת פוסקים אם בדבר שהוא רק מצוות עשה אם מחוייב עכ"פ  
לאכול החצי שיעור כשאין לו כמו מצה שאין לו אלא חצי זית... לכאורה יש לפשוט  
מהאי דקיי"ל באו"ח סימן תקצ"ג דבברכות ותקיעות שופר של ראש השנה אם אינו  
יודע רק מקצת לא יעשה כלל... מדוע לא יעשה ולא יתקע המקצת שהוא יודע, דאי

<sup>111</sup> ראו גם בדבריו **במהר"ט אלגאזי** (הלי' חלה דף כד ע"א אות ב ס"ק יד) שכתב שיש איסור הפסד פירות שביעית  
אף בפחות משיעור כזית, והביא את דברי החיד"א שיש מצווה באכילת חצי שיעור. אך השוו לדבריו שיובאו להלן  
בסימן זה, 4.5) שהסתפק בענין חצי שיעור במשלוח מנות.  
<sup>112</sup> ראה : **שדי חמד** (מערכת ח כלל יב ד"ה עתה) שהביא את הדיון.

נימא חצי שיעור בכל מצוות עשה מחוייב עכ"פ מהתורה לקיים במה שיש לו אפילו רק חצי שיעור. אלא ע"כ דבמצוות עשה לא מחייבין לקיים בחצי שיעור. לעומתו, יש שטענו להבחנה בין מצוות אכילת מצה שיש מצווה באכילת פחות משיעור לבין תקיעות. לדבריהם, חצי שיעור במצוות היינו שיש לפנינו מצווה אחת ואנו מקיימים רק חלק ממנה, כגון אכילת מצה פחות משיעור - המצה היא החפצא של המצווה בין אם האדם אוכל שיעור כזית ובין אם אוכל פחות מכך. אבל בתקיעות שופר, כל סדר תקיעות (תשר"ת וכו') מהווה הרכבה למצווה אחת, שכן אנו לא יודעים מהי 'תרועה' ולכן אנו עושים סדר תקיעות שמרכיבות לנו את המצווה. א"כ לא ניתן לקיים רק חלק מסדר התקיעות, שכן אינו כלל מצווה ללא קיום כל הסדר.

ואלו דברי **הרב דוב בעריש רפפורט** (דרך המלך, ה'ל' יסודי התורה עמ' לז-לח):

ולא ידעתי להלום מה זה דמיון לחצי שיעור, הא עניין חצי שיעור לא שייך רק מה שהוא מסוג אחד והוא לא מקיים רק החצי, אבל הכא שהתורה אמרה תרועה והדין דבעינן תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה, אם כן אף אם תקע תקיעה ותרועה, אלא תקיעה האחרונה לא תקע לא חשיב שמקיים כלל ואף חצי מצווה לא עשה... היכא דבעינן שני מינים לקיים המצווה, כגון אתרוג ולולב, או דבעינן שיעשה שני פעולות לקיום המצווה, כגון בשופר תקיעה ותרועה - אמרינן דאם יעשה כמצוותה חשוב שמקיים המצווה ואם יחסר פרט אחד מהמצווה לא חשוב שמקיים כלל. ואין זה דמיון לחצי שיעור, דהתם הוא סוג אחד רק שחסר מהשיעור ועל זה אמרינן דאף אם חסר מהשיעור שייך ג"כ שם חלות מצווה, אבל באם חסר הפרט אחד מהמצווה שלא עשהו כלל לא חשוב שמקיים אף מקצת מצווה.

היטיב לבטא זו גם **הרב זלמן הלוי אורי** (קדושת אברהם, ח"א חידושי תורה סימן לה):

בשנת תשי"ח, כשגרתי בלוס אנג'לס נסעתי לכנס של תורה ומסורה סרתי לבית מדרש גבוה בלייקבוד וזכיתי להיפגש עם מו"ר ראש הישיבה מרן הגאון הגדול מוהר"ר רבי אהרן קוטלר זצוק"ל. כשהצעתי לפניו את המאמר הזה אמר לי... קיים הבדל גדול בין אכילת מצה ותקיעת שופר, ואפילו אם נאמר שיש דין של חצי שיעור במצה, י"ל כי אין חצי שיעור בתקיעת שופר. מצה אפילו אם אין בה שיעור שלם מצה היא ויש בה חפצא של מצווה, אבל בשופר אם אינו תוקע כהלכה ואין לו פשוטה לפניה אין זאת אלא קול בעלמא ואין כאן אפילו חצי מצווה.

#### 4.4 אתרוג פחות משיעור ומזוזה בבית קטן

כאמור, רבי יוחנן סבר שיש איסור בחצי שיעור ביחס לאיסורי תורה, ונימק זאת בכך שחצי משיעור 'חזי לאיצטרופי'. בגדר מושג זה, הבאנו שני הסברים - ניתן לומר שמדובר על צירוף מעשי, היינו שלאחר זמן יושלם השיעור בעוד חצי לכדי שיעור שלם. ואפשר לומר שאין צורך שיושלם השיעור בפועל, אלא היכולת לצירוף החצי הנוכחי עם החצי שיבוא, מהווה סימן לכך שיש בו בחצי הנוכחי שרידי איסור ולכן חצי שיעור אסור מהתורה.

שני הסברים אלו מצאו להם מקום מנוח בשו"ת תורה לשמה (סימן קלו) שם הוא דן בקיום מצוות ארבעת המינים באתרוג ששיעורו פחות מכביצה, וכן בקביעת מזוזה בבית שהוא פחות משיעור לקביעת מזוזה.

מצד אחד ניתן לומר שאם יסוד סברת 'חזי לאיצטרופי' היא צירוף בפועל, אזי לא שייך לקיים מצוות אלו, אתרוג ומזוזה, בחצי שיעור, שכן לעולם לא יוכל האתרוג לגדול לכדי שיעור שלם וכן הבית :

בדין חצי שיעור באיסורין אמרו בגמרא דיומא היינו טעמא דאסור משום דחזי לאיצטרופי עיי"ש. ולפי"ז בנידון השאלה, ג"כ חזי לאיצטרופי דאפשר שיביאו לו אח"כ תוך כדי אכילת פרס עוד חצי זית וישלים לכזית. אך בהך דאתרוג דמייתנין לה, אם הוא חסר השיעור שאין בו כביצה לא חזי עוד לאיצטרופי... והנה כי כן, יש לומר אם האדם יש לו חדר קטן שאין בו ארבע אמות על ד' אמות פטור ממזוזה מן הדין, דלא אמרינן עכ"פ יניח מזוזה מדין חצי שיעור הנוכח, יען דהכא ליכא האי טעמא דחזי לאיצטרופי, שאם תאמר אפשר שיוסיף עליו ויגדלנו וישלימנו הנה צריך להסיר המזוזה שקבע ויחזור ויקבענה מחדש משום תעשה ולא מן העשוי ונמצא בעת שקבע המזוזה לא הוה אפשר שישלים השיעור בקביעות זו והרי זה דומה ממש לאתרוג הקטן.

אך מאידך ניתן לומר שההבנה במושג 'חזי לאיצטרופי' היא סימן שגם בחצי השיעור הנוכחי יש מקצת מן השיעור השלם, וממילא גם במקום בו לא ניתן לצרף בפועל חצי שיעור נוסף, מכל-מקום יש מצווה בחצי הראשון. גדר זה שייך גם באתרוג קטן, למרות שאין בו יכולת גדילה נוספת, מכל-מקום יש בו מצווה :

ואחר ההתבוננות אמרתי כי יש לדמות דין אתרוג הקטן כמו אדם קטן בשנים שעדיין לא בא לכלל שנים של חיוב לאו מדאורייתא ולא מדרבנן, ועם כל זה ודאי כל מצוות עשה שהוא מקיים יש לו קבלת שכר עליהם, והנה הוא עולה מפטיר וגם עונין אמן אחר כל ברכותיו, אע"ג דאינו מצטרף לעשרה ואינו מחוייב עדיין בכל המצוות האלו, עם כל זה יש לו שכר על המצוות שעשה בערך מה. וא"כ הוא-הדין באתרוג הקטן, אף על גב דהנוטלו לא קיים מצוות עשה מן התורה עם כל זה יש קצת מצווה בנטילתו ומקבל שכר.

ולפי"ז יש ללמוד לעניין חצי שיעור במצוות עשה בנידון השאלה בחצי זית מצה בליל פסח וכיוצא, דודאי יש קצת מצווה וקבלת שכר בזה, וכ"ש הוא דהא הכא בקטן שעושה מצווה ליכא טעמא דחזי לאיצטרופי באותה שעה שעושה המצווה ועם כל זה יש לו שכר במעשיו.

#### 4.5 משלוח מנות

אדם שיש לו רק מנה אחת, האם ישלח אותה לחבירו ויקיים בכך מצווה, שכן יש מצווה בחצי משיעור החיוב, או שאין בכך מצווה כלל?

**המהרי"ט אלגאזי** (חוג הארץ, דיני פורים אות טו) הסתפק בשאלה זו :

נסתפקתי בדין המנות, שאם לא נמצא לאיש אחד סיפוק ב' מנות כי אם שיעור כדי מנה אחת, אם יש מצווה במה שישלח לחבירו מנה אחת דומיא דמאי דאמרין לעניין איסורא חצי שיעורא דהוי דאורייתא, ומדחצי שיעור אחשביה רחמנא לאיסור, כ"ש לעניין הטובה דליהוי מצווה בחצי שיעור כל דאי אפשר לו ביותר... ואע"ג דלעניין איסור חצי שיעור אסור מן התורה, לעניין מצווה ליכא חצי שיעור. ועדיין אינו ברור. ועיין בתשובת שבות יעקב שעלה בהסכמה דלעניין מצווה ליכא חצי שיעור.<sup>113</sup>

**הרב יצחק זילברשטיין** (חשוקי חמד, מגילה ז ע"א) כתב שיתכן להבין בין משלוח מנות, בו יש קיום מצווה בפחות משיעור, לבין יתר המצוות :

ויתכן שבמשלוח מנות לכו"ע יש עניין בחצי שיעור, כיון שהוא מצווה בין אדם לחבירו. וכי מי שאין לו לפרוע את כל חובו, לא יפרע חציו?! הכי נמי, מי שלא יכול לשמח את חבירו הרבה, לא ישמח אותו קצת, ומי שלא יעשיר את סעודת חבירו בהרבה אוכל לא יעשירנו בקצת אוכל!?

<sup>113</sup> השו"ל לדבריו לעיל הערה 111.



#### 4.6 הדלקת המנורה

החשמונאים הדליקו את נרות המנורה מפך שמן קטן שהשמן שבו היה בכמות מספקת רק ליום אחד ונעשה נס ודלק למשך שמונה ימים.<sup>114</sup>

ידועה היא קושייתו של **הבית יוסף** (או"ח סימן תרע):

ואיכא למידק, למה קבעו שמונה ימים, דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחת ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות.

אחת מהתשובות שהביא הבית יוסף לכך היא:

שחילקו שמן שבפך לשמונה חלקים ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד והיה דולק עד הבוקר, ונמצא שבכל הלילות נעשה נס.

מדברים אלו הוכיח בשו"ת **זכר יהוסף** (ח"א או"ח סימן קכ):

מבואר מדעת הבית יוסף דאיכא מצווה בחצי שיעור ועדיף טפי לעשות המצווה בחצי שיעור כמה פעמים ואף שאם היה מדליק כל השמן בפעם אחד היה מתעביד המצווה באותו הפעם כמצוותה בשלימות. ומזה יש סמך ג"כ לדברי הבית יהודה שהובא בעיקרי דינים וכנ"ל באין לכל אחד רק חצי שיעור דמוטב לחלק המצווה בשניהם.

נראה שהביאור הוא בהגדרת מצוות נר חנוכה שעניינה הוא פרסום הנס, לפיכך ישנה עדיפות להדליק פחות משיעור כדי לפרסם הנס, מאשר להדליק כשיעור ביום אחד וביתר הימים לא להדליק כלל ולא יתקיים פרסום הנס, כדברי **מנחת אשר** (מועדים, חנוכה סימן א):

אמנם, לגבי נר חנוכה יש מקום לטעון דמי שיש בידו שמן שיש בו כדי להדליק יום אחד עדיף טפי שיחלקנו כדי להדליק בקצת ממנו בכל לילה ולילה, דכיון שישוד מצווה זו משום פרסומי ניסא עדיף להדליק ולעשות פרסומי ניסא בכל לילה ויקיים חצי שיעור דמצווה מאשר לקיים מצווה בשלימותה בלילה אחד ויבטלנה לגמרי בשאר הלילות ויתבטל לגמרי פרסום הנס בלילות אלה.

---

<sup>114</sup> **שבת** (כא ע"ב).

## ז. אכילת פסח, מצה ומרור (אות ב)

### 1. הקדמה: פסקי הרמב"ם

כתב המנחת חינוך (אות ב) :

ואכילת הפסח מצווה בפני עצמה ואינו תלוי במצה ומרור... ואפילו אין לו מצה ומרור יוצא ידי אכילת פסח לבד.

דין זה מבואר ברמב"ם (הל' ק"פ פ"ח ה"א-ה"ב) :

אכילת בשר הפסח בליל חמישה עשר מצוות עשה, שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו. ואין מצה ומרור מעכבין, אם לא מצאו מצה ומרור יוצאין ידי חובתן באכילת בשר הפסח לבדו.

מבואר מדברי הרמב"ם שהמצווה העיקרית היא לאכול את קורבן הפסח, כאשר המצה והמרור אינם הכרחיים או מעכבים את אכילתו של הקורבן, כך שאפשרי לאכול את הקורבן גם בלעדיהם.

במקום אחר התייחס הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ו-ה"ז) לדין 'כורך' בזמן המקדש :

ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך... על אכילת מצות ומרורים ואוכלן. ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו. ואחר כך מברך... על אכילת הזבח, ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחילה. ומברך... על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח.

דייק בלשונו לכתוב 'כורך מצה ומרור כאחד', ולא הזכיר את כריכתם יחד עם בשר הפסח, כפי שהעיר מנחת חינוך (אות ב) : "דמיירי בזמן המקדש ומכל-מקום לא כתב אלא כורך מצה ומרור ולא כתב דכורך הפסח נמי, ואדרבא מבואר בדבריו דהפסח אוכל אח"כ". על-פניו נראה שבדברים אלו מאמץ הרמב"ם את דבריו בהלכות קורבן פסח, שם הגדיר שהמצווה היא אכילת קורבן פסח ללא כל תלות במצה ומרור, ואין הם מעכבים את אכילת הקורבן.

לעומת זאת, בהמשך דבריו כתב הרמב"ם (שם ה"ח) את הנהוג בזמן הזה בדין 'כורך' :

בזמן הזה שאין שם קורבן, אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה... וחוזר ומברך על אכילת מרור... וזו מצווה מדברי סופרים. וחוזר וכורך מצה ומרור... ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש.

וקשה, מדוע בזמן הזה יש לאכול מצה ומרור בפני עצמם ולאחר-מכן לאוכלם יחד ב'כורך', ואילו בזמן המקדש לא כתב הרמב"ם שיש להקדים ליכורך את אכילת מצה ומרור בפני עצמם? כדי לבאר הדברים עלינו לדון בדיני 'כורך' ויחסו של הרמב"ם לדין זה.

## 2. דין 'כורך'

**בבבלי פסחים** (קטו ע"א) מובא דיון על ביטול מצוות זו את זו :

אמר רבינא, אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן, הכי אמר הלל משמיה דגמרא לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא. ואפילו למאן דאמר מצוות אין מבטלות זו את זו, הני מילי דאורייתא בדאורייתא, או דרבנן בדרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא.

מאן תנא דשמעת ליה מצוות אין מבטלות זו את זו, הלל היא. דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר על מצות ומרורים יאכלהו.

בהמשך מבואר שחכמים חולקים על דין זה :

אמר רבי יוחנן, חולקין עליו חביריו על הלל, דתניא... יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן. תלמוד לומר, על מצות ומרורים יאכלהו, אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. מתקיף לה רב אשי, אי הכי, מאי אפילו? אלא אמר רב אשי, האי תנא הכי קתני יכול לא יצא בהו ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבת אחת ואוכלן, כדרך שהלל אוכלן. תלמוד לומר, על מצות ומרורים יאכלהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו.

עלינו להבין מהי המשמעות של ביטול מצוות?

מה היחס בין דברי רבי יוחנן לרב אשי ביחסם מול דעת הלל?

### 2.1 אופן הכריכה בזמן המקדש

הראשונים נחלקו באופן הכריכה של הלל בזמן המקדש - לדעת רוב הראשונים מדובר שהיה הלל כורך שלושה מאכלים יחדיו: בשר קורבן הפסח, מצה ומרור, כלשון **רש"י** (שם ד"ה שהיה): "שהיה כורכן בבת אחת פסח מצה ומרור".<sup>115</sup> אופן זה של כריכת שלושת המאכלים יחדיו מבוארת גם בדברי **תוספתא** (פסחים פ"ב הט"ו): "הלל הזקן היה כרכן שלושתן זה בזה ואוכלן".<sup>116</sup>

<sup>115</sup> כ"כ: **רש"י** (זבחים עט ע"א ד"ה הלל): "הלל כורך פסח מצה ומרור בבת אחת"; **רשב"ם** (פסחים קטו ע"א ד"ה כורכן); **תוספות** (פסחים קכ ע"א ד"ה באחרונה; זבחים עט ע"א ד"ה אמרו; מנחות כב ע"ב ד"ה מכאן); **מאירי** (פסחים קטו ע"א ד"ה בזמן); **רא"ש** (פסחים, ה' פסח בקצרה): "שכך היה הלל עושה אוכל פסח מצה ומרור"; **מרדכי** (פסחים פרק מקום שנהגו רמז תריא): "הלל היה טובל הכל פסח מצה ומרור"; **פירוש רבינו יהודה אלמדארי** (בתוך: קובץ שיטות קמאי, פסחים קטו ע"א); **טור** (או"ח הלכות פסח סימן תעה): "כהלל שהיה כורך פסח מצה ומרור ואוכל".

<sup>116</sup> כן מבואר ב**ירושלמי** (חלה פ"א ה"א): "הלל הזקן היה כורך שלושתן כאחת"; **מכילתא דרשב"י** (שמות יב, ח): "על מצות ומרורים יאכלהו, מצווה לאכול כולן כאחת. הלל הזקן היה כורכן זה בזה ואוכלן".

כאמור, הפסוק אותו הביא הלל הוא: 'על מצות ומרורים יאכלהו', ממנו למד שיש לכרוך את שלושת המאכלים הללו יחד, שכן פירוש המילה 'עלי' היא 'עם'<sup>117</sup> קורבן הפסח עליו מדובר בפרשייה: 'וְעֵשָׂה פֶסַח לְה'... על מצות ומרורים יאכלהו'<sup>118</sup>.

לעומת זאת, כתב **רבינו חננאל** (פסחים קטו ע"א): "אמרו עליו על הלל שהיה כורך המרור על המצה ואוכלו בבת אחת". מבואר מדבריו, שכריכת הלל הייתה ללא בשר קורבן הפסח אלא רק מצה ומרור יחד. כדעה זו כן מבואר ב**רמב"ם** (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ו): "ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד". דייק בלשונו לכתוב 'כורך מצה ומרור כאחד', ולא הזכיר את כריכתם יחד עם בשר הפסח, להורות כנגד שיטת כל הראשונים.<sup>119</sup>

ואכן על דברי הרמב"ם השיג **הראב"ד** (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ו): "ואחר כך לוקח מצה ומרור ומטבל כאחד - זהו כהלל, ומכל-מקום זה הסדר לא דייק". בביאור השגתו כתב **לחם משנה** (שם ה"ו), שכוונתו להשיג מדוע הרמב"ם לא כתב שיש לכרוך את המצה והמרור יחד עם בשר קורבן הפסח, כדברי הלל:

ונראה לי, שזהו מה שהשיגו הראב"ד ז"ל באומרו ומכל-מקום לא דייק זה הסדר, כלומר הוא רצה לצאת ידי הלל ולא דייק שהיה לו לומר זה וכורך יחד עם הפסח אחר אכילת הזבח.

בביאור הרמב"ם, כתב **הרב יעקב ריישר** (חק יעקב, סימן תעה ס"ק יג) שלמד זאת מהפסוקים: הרמב"ם... כתב דאף בזמן שבית המקדש היה קיים לא היו כורכין הפסח עם המצה ומרור, רק אחר כך הפסח. ומסתברא כוותיה כלשון המקרא פרשת בהעלותך (במדבר ט, יא) על מצות ומרורים יאכלהו, דהפירוש שעל המצה ומרורים יאכלהו הפסח.

כלומר, המצווה היא אכילת בשר קורבן הפסח, ואילו אכילת המצה והמרור טפלים לו לקורבן, וממילא העיקר שייאכל הקורבן.

דברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי **הרמב"ם** (הל' ק"פ פ"ח ה"א-ה"ב) שהעצים את אכילת קורבן הפסח ללא כל תלות במצה ומרור:

אכילת בשר הפסח בליל חמישה עשר מצוות עשה, שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו. ואין מצה ומרור מעכבין, אם לא מצאו מצה ומרור יוצאין ידי חובתן באכילת בשר הפסח לבדו.

---

<sup>117</sup> **גלינוני הש"ס** (פסחים קטו ע"א ד"ה שם שהי'): "היינו דתיבת על פירושו עם, כמו ויבואו האנשים על הנשים כל נדיב לב, וכמו ואישה אל אחותה לא תיקח לצרור לגלות ערותה עליה דפירושו עמה".  
<sup>118</sup> **במדבר** (ט, י-יא). **מנחת בכורים** (פסחים פ"ב ה"טו ד"ה שלשתן): "דכתיב בקרא על מצות ומרורים יאכלהו, והיינו כאחד".

<sup>119</sup> ראו: **מעשה רקח** (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ו): "ואפשר שרבינו אינו מפרש כרש"י ורשב"ם ז"ל שם שפירשו עם פסח, אלא מצה ומרור לחוד ועל מצות ומרורים יאכלהו רצונו לומר בזמן דאיכא פסח. וגם בהלל הוא מפרש כן דהיה כורכין היינו מצה ומרור בזמן שהיה שם פסח"; **שו"ת שער אפרים** (סימן נד ד"ה והנה מגלגלין): "ולעני"ד זהו קושיא גדולה ברמב"ם, כי לא עלתה בידי שום ישוב ליישב דברי הרמב"ם... ורציתי לומר לכאורה שעל זה כתב הראב"ד דלא דייק זה הסדר, דהוה לי למימר אליבא דהלל שהיה כורך מצה ומרור ופסח ביחד".

וכפי שכתב **המנחת חינוך** (אות ב) :

ואכילת הפסח מצווה בפני עצמה ואינו תלוי במצה ומרור... ואפילו אין לו מצה ומרור  
יוצא ידי אכילת פסח לבד.

מבואר שהמצווה העיקרית היא לאכול את קורבן הפסח, כאשר המצה והמרור אינם הכרחיים  
או מעכבים את אכילת הקורבן, כך שאפשרי לאכול את הקורבן גם בלעדיהם. מכאן נראה שגם  
ה'כורך' מתבצע רק עם מצה ומרור וללא אכילת בשר קורבן הפסח וזאת משום חביבות המצווה  
המרכזית בלילה זה בזמן המקדש, אכילת הפסח, שלא לערב אותה עם מצוות נוספות.<sup>120</sup>

### השלכה: לשון נוסח ההגדה

ההשלכה המעשית ממחלוקת זו בין הראשונים לבין הרמב"ם בשאלה האם ה'כורך' בזמן  
המקדש היה עם בשר הפסח או בלעדיו, היא ביחס לנאמר בהגדה של פסח בה אנו מקיימים את  
'כורך', האם לומר 'פסח מצה ומרור' או רק 'מצה ומרור'?

בעניין זה כתב ט"ז (או"ח סימן תעה ס"ק ט) :

בנוסח דזכר למקדש כהלל יש לומר היה כורך פסח מצה ומרור, וכן פירש"י בגמרא על  
הלל שהיה כורכן בבת אחת דהיינו פסח עמהם.

לעומת זאת, כתב **הרב יעקב ריישר** (חק יעקב, שם ס"ק יג) שהנוסח הוא כדעת הרמב"ם :

הנוסח שלנו כך הוא, כן עשה הלל בזמן שבית המקדש קיים היה כורך מצה ומרור  
ואוכל וכו'... אכן הרמב"ם... כתב דאף בזמן שבית המקדש היה קיים לא היו כורכין  
הפסח עם המצה ומרור, רק אחר כך הפסח, ומסתברא כוותיה כלשון המקרא... על

<sup>120</sup> יש שביארו בצורה שונה את דברי הרמב"ם שהשמיט את כריכת בשר קורבן פסח עם המצה והמרור, כפי שעשה  
הלל. יש הסוברים שהרמב"ם אינו פוסק כמו הלל שהוא דעת יחיד לעומת הרבים החולקים עליו וכדברי רבי יוחנן :  
'חולקין עליו חביריו על הלל'. ואכן, בירושלמי (חלה פ"א ה"א) מוכרע הדבר כדעת רבי יוחנן : "אמר רבי יוחנן,  
חלוקין על הלל הזקן. והא רבי יוחנן כורך מצה ומרור? כאן בשעת המקדש, כאן שלא בשעת המקדש. ואפילו תימר  
כאן וכאן בשעת המקדש, שני דברים רבים על אחד ומבטלין אותו". ראו כן : **פלאי** (סימן קט ס"ק ב) : "דפסק כרבי  
יוחנן דחולק על הלל"; **קרון אורה** (זבחים עט ע"א ד"ה גמרא ופליגא) : "אבל אחרי העיון נראה מפסקו של הרמב"ם  
ז"ל דלא כהלל... ונראה דהרמב"ם ז"ל כתב דבריו ע"פ הירושלמי פ"א דחלה"; **עלי תמר** (חלה פ"א ה"א ד"ה אמר  
ר"י חלוקין) : "שמכאן באמת ראה לדעת הרמב"ם שכורך רק מצה ומרור". אולם, בשו"ת **דובב מישרים** (ח"ג,  
מהדו"ת תשמ"ג סימן קלט; מהדו"ת תשע"א סימן קו) כתב שהוצע לו ביאור זה, אך הוא העיר על כך : "אולם לדעתי  
צ"ע אם יתיישבו דברי הרמב"ם בזה, דהא שיטת הירושלמי היא היפוך מש"ס דילן דמצוות דאורייתא מבטלין זה  
את זה ומצוות דרבנן אין מבטלין מצוות דאורייתא, ובש"ס דילן מבואר להיפוך. א"כ לא יתכן שהרמב"ם בשיטת  
הירושלמי אזיל, שהרי הרמב"ם פוסק כש"ס דילן דמצוות דרבנן מבטלין ומצוות דאורייתא אין מבטלין". הבנה  
זו, שהרמב"ם לא פוסק כדעת הלל, כן מצאנו ב**מרומי שדה** (פסחים קטו ע"א ד"ה אמר) שלדבריו הסיבה שהביאה  
את הרמב"ם לכך היא משום שהמשנה לא כתבה שיש לאכול מצה, מרור וקורבן פסח יחד בפסח דורות : "והנה  
לעיל בחילוק מה בין פסח מצריים לפסח דורות שנשנה במשנה, לא נשנה חילוק זה דפסח מצריים היה נאכל בפני  
עצמו, ופסח דורות בכריכה למצווה או שיצא. ומזה למדנו דתנא דידן ס"ל דדווקא בפני עצמו אפילו לדורות... וזהו  
שפסק הרמב"ם... דפסח נאכל דווקא בפני עצמו, וכריכה אינו אלא במצה ומרור. והיינו דלא נקטינן כהלל לענין  
פסח, דמשנה דמכילתין חולק, ורק במצה ומרור נקטינן כתרווייהו, שהרי גם לרבנן שחולקין על הלל אינו אלא  
בפסח. ומדכתיב בפסח מצריים ואכלו את הבשר וגו'. אבל במצה ומרור כתיב גם שם על מרורים יאכלוהו, דמשמעו  
ביחד. ולא נשאר פלוגתא בזה". באופן נוסף ניתן להסביר את הרמב"ם, שאמנם פסק כדעת הלל, אך סובר בדעתו  
שדין כריכת המצה והמרור יחד עם הפסח נאמרו רק לכתחילה ולא לחיוב, כדעת **תוספות** (פסחים קטו ע"א ד"ה  
אלא) : "דלכתחילה יש לו לכרוך, ובדיעבד נפיק כי לא כריך". כן ביאר ברמב"ם **שו"ת שער אפרים** (סימן נד).

מצות ומרורים יאכלוהו, דהפירוש שעל המצה ומרורים יאכלוהו הפסח, וכן משמעות הסוגיא שבש"ס דרק על המצה ומרור קאמר שאכלו ביחד.<sup>121</sup>

## 2.2 מצוות מבטלות / אין מבטלות זו את זו

~ הצגת הסוגיה

**בבבלי פסחים** (קטו ע"א) מובא שחכמים חולקים על הלל:

אמר רבי יוחנן, חולקין עליו חביריו על הלל, דתניא... יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן. תלמוד לומר, על מצות ומרורים יאכלוהו, אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. מתקיף לה רב אשי, אי הכי, מאי אפילו? אלא אמר רב אשי, האי תנא הכי קתני יכול לא יצא בהו ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבת אחת ואוכלן, כדרך שהלל אוכלן. תלמוד לומר, על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו.<sup>122</sup>

מה שורש המחלוקת בין הלל לחכמים אלו, ומה השוני בניהם?

הראשונים נחלקו בשאלה מה היחס בין דברי רבי יוחנן לדברי רב אשי - לדעת **הרשב"ם** (שם ד"ה מתקיף) הלל סובר שיש לכרוך את המאכלים יחד שכן אין מצוות מבטלות זו את זו. לעומתו, אומר רבי יוחנן שחכמים חולקים עליו וסוברים שמצוות מבטלות זו את זו ולכן יש לאסור את כריכת המאכלים יחדיו. רב אשי חולק על רבי יוחנן בהסברת דעת חכמים, ולפיו לא מדובר על איסור אלא רק שאין חובה לכרוך.

לעומת זאת, **התוספות** (שם ד"ה אלא אמר) מבארים שרבי יוחנן ורב אשי אינם חולקים זה על זה, אלא רב אשי מסביר את דברי רבי יוחנן ולדברי שניהם חכמים החולקים על הלל סוברים שאין חובה לכרוך את המאכלים יחדיו אלא אפשרי הדבר. חכמים אלו אינם חולקים על הלל בשאלה האם מצוות מבטלות זו את זו. כל 'ההתקפה' (מתקיף) של רב אשי אינה על רבי יוחנן אלא על רב משרשיא בריה דרב נתן שסובר שחל איסור לכרוך מאכלים אלו משום שמצוות מבטלות זו את זו: 'לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול'.

מבואר א"כ שהלל עצמו סובר שאין מצוות מבטלות זו את זו<sup>123</sup> ולכן הוא סובר שיש חובה לכרוך את המאכלים יחדיו. לעומתו ישנה דעה החולקת, אותה הביא רב משרשיא בריה דרב נתן, וסוברת שיש איסור לכרוך את המאכלים משום שמצוות מבטלות זו את זו.

<sup>121</sup> והוסיף, שגם לחולקים וסוברים שהלל היה כורך גם את בשר הפסח, מ"מ כיום שאין לנו פסח אין לומר לשון זו הכוללת את הפסח: "וואף לדעת הפוסקים שגם הפסח היה כורך עמהם בזמן שבית המקדש קיים, מכל מקום הנוסחא שלנו נכון, דכיון שאמרין כן עשה ועכשיו אין פסח אין להזכיר פסח, דאם לא כן איך יאמר שקר כיון שאין לו פסח, וגם אתי למטעי כיון שיזכיר הפסח ויאמר כן עשה יבוא לאכול גם כן הצלי עמו ויהא נראה כאוכל קודשים בחוץ, לכן אין לשבש הנוסחת הישנים".

<sup>122</sup> השו"ג גם לדברי **הירושלמי** (חלה פ"א ה"א).

<sup>123</sup> אולם, ראו: **חק יעקב** (סימן תעה ס"ק י) שכתב שיתכן והלל מודה לכך שמצוות מבטלות זו את זו, אך לדבריו אכילת מצה יחד עם אכילת מרור חריגות ומבטלות זו את זו משום ששתי מצוות אלו הן למטרה אחת: "דאע"ג

~ גדר 'מצוות מבטלות זו את זו'

**בבבלי פסחים** (קטו ע"א):

לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא. ויש לדון מה הכוונה 'מצוות מבטלות זו את זו' בהקשר של מצוות 'כורך'?

ניתן להציג שתי אפשרויות הבנה לגדר זה של 'ביטול מצוות' בהקשר לאכילת מאכלי הפסח.

**א. ביטול טעם:** האפשרות הראשונה מבוססת על כך שאמנם תערובת של שני מינים שונים, מין בשאינו מינו, מתאפשרת אם טעם כל מין מורגש בפני עצמו. אולם כאשר בתערובת המאכלים לא יורגש טעם מאכל אחד משום המאכל השני, יש בכך חיסרון משום ביטול המצווה.

כדברים אלו כן ביאר רש"י (פסחים קטו ע"א ד"ה ומבטל) את דברי הגמרא: "ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא", היינו "ומבטל ליה לטעם מצה דאורייתא"<sup>124</sup>.

הקושי על דברים אלו הוא מהדין 'בלע מצה יצא'<sup>125</sup> ממנו מבואר שאין צורך בהרגשת טעם המצה.

אך יתכן לטעון שמכל-מקום צריכה להיות האפשרות העקרונית שטעם המצה יהיה ניכר בפני עצמו. מכל-מקום, לביאורו של רש"י מדובר על תערובת של שני מיני מאכל המוגדרים כמצווה, ולא דווקא מצה ומרור.

אולם, **המהר"ם חלאווה** (פסחים קטו ע"א ד"ה ואתי) הביא דעה כזו הסוברת שסיבת הביטול משום טעם המאכל, אך לשיטה זו לא מדובר על כל תערובות מאכלים אלא דווקא תערובות של מאכל עם מרור, שכן מרירותו החזקה של המרור מאפילה על יתר המאכלים הנאכלים בתערובת עימו:

יש מפרשים, משום דאע"ג דמין ושאינו מינו ויהיב טעמא וטעמא לא בטיל, אפילו הכי כיון דטעמא דמרור נפיש מבטל ליה לטעמי דמצה.

פרשנות ממוקדת זו ביחס למרור, הובאה גם **בתוספות** (זבחים עח ע"א ד"ה אלא):

לא לכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי דלמא אתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא, דהתם חוזק המרירות הוא דמבטל טעם מצה.

---

דאין מצוות מבטלין זו את זו, כיון שהם שניהם לכוונת עניין אחד זיכרון ליציאת מצריים". יש להעיר על דבריו שבבסיס הסברה עומדת ההבנה שגדר הביטול אינו ביטול טעם אכילה אחת בחברתה, אלא חוסר היכולת לקיים בו-זמנית מצווה מדין חיבוב המצווה ולכן על כל מצווה להביע את מטרתה בפני עצמה. ראו בהמשך שיבואר דין הביטול.

<sup>124</sup> כ"כ: **רשב"ם** (פסחים קטו ע"א ד"ה ומבטל): "ומבטל לה לטעם מצה דאורייתא"; **תוספות** (פסחים קטו ע"ב ד"ה יד): "דלא שייך ביטול אלא כשלועסן יחד דאז מבטל טעם אחד את חברו". על דברי רש"י הללו שכתב 'ומבטל ליה לטעם מצה דאורייתא', הקשה **בחידושי הגר"ז** (זבחים עט ע"א ד"ה גמי כשם): "וצריך עיון, למה כתב דווקא לבטל טעם מצה ולא טעם פסח. ולשיטת הרמב"ם... דכורך מצה ומרור אתי שפיר, אבל רש"י כתב דכורך פסח מצה ומרור, וצ"ע". (ראו ליד הערה 115).

<sup>125</sup> **פסחים** (קטו ע"ב).

**המנחת חינוך** (אות ב ד"ה ועיין) כתב בביאור שיטה זו, שלדבריה רק מרור מבטל את הנאכל בתערובת עימו, משום מרירותו החזקה :

ובתוספות... דבמרור חוזק המרירות מבטל הרשות למצווה... דדוקא מרור או אפשר דבר חריף... א"כ לפי זה אם אוכל עם מצוות עשה איזה דבר הרשות אינו מבטל המצוות עשה, הכא נמי גבי פסח רק אם אוכל מרור אבל אם אוכל דבר אחר אפילו של רשות יצא.

אולם הקושי על דברים אלו הוא מהגמרא, שמדבריה ניכר שלא צמצמה דין זה של 'ביטול מצוות' רק ביחס שבין המרור למצה ובשר הפסח, אלא מדובר על כל מצווה הבאה בתערובת עם חברתה :

ואפילו למאן דאמר מצוות אין מבטלות זו את זו, הני מילי דאורייתא בדאורייתא, או דרבנן דרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא.<sup>126</sup> זאת ועוד, מלשון זו של הגמרא מבואר שסיבת הביטול אינה משום העדר הרגשת טעם המאכל, אלא משום תוקף המצווה, שכן דווקא משום שתוקפה של אכילת מרור בזמן הזה דרבנן היא הסיבה לביטול אכילת מצה שתוקפה מהתורה, אך לו יהיה שתוקף מצוות אכילת מרור מהתורה אזי היא לא תבטל את אכילת המצה.

קושיה נוספת הקשה **המנחת חינוך** (אות ב ד"ה ולכאורה) על שיטה זו והיא מבוססת על דברי **תוספות** (פסחים קטו ע"א ד"ה אלא מברך), שהתמודדו עם השאלה מדוע הלל לא אוכל מצה בתחילה, בה היה יוצא ידי-חובת מצוות אכילתה מהתורה, ולאחר-מכן היה כורך את המרור שתוקפו מדרבנן עם המצה. התוספות עונים, שגם במקרה זה אכילת המצה שהיא רשות הייתה מבטלת את אכילת המרור שתוקפו מדרבנן :

אם היה אוכל מצה בלא מרור תחילה, כשהיה כורכן אחר כך אתי מצה דרשות ומבטל מרור דרבנן.

---

<sup>126</sup> ניתן ליישב קושי זה עפ"י מה שכתב **בחינושי הגרי"ז** (זבחים עט ע"א ד"ה גמי' כשם) ביחס לשיטה זו: "ולכאורה השאלה היא בביטול המצה גופא ולא על הטעם. אמנם ע"כ צריך להוסיף שיש ביטול גם על הטעם משום דבלאו הכי טעם כעיקר הוי"ו. כלומר, הוא מקשה שגם אמנם אם מצה ומרור שניהם מהתורה מ"מ יהיה ביטול למצה מכוח המרור ולא דווקא משום חריפות הטעם שלו אלא משום ביטול ממשות המצה. על כך הוא עונה, שכוונת שיטה זו שביססה את הביטול על עניין הטעם היא לטעון שלא נחשוב שמדין טעם כעיקר' אפשר שיצא ידי-חובת מצה משום שיש טעם בה, זה אינו, משום שחריפות המרור מבטל את הטעם של המצה לגמרי. כע"ז, ראו: **שו"ת בית אפרים** (או"ח סימן ה ד"ה ובימי חורפי).



קעת מקשה המנחת חינוך, הרי לשיטה זו דווקא מרור מבטל הנאכל עימו, א"כ חוזרת הקושיה שיאכל הלל מצה ולאחר-מכן יכרוך מצה ומרור ולא תהייה בעיה שהמצה תבטל את המרור: וקשה, לדבריהם המרור מבטל למצה אבל המצה אינה מבטלת המרור, דבאינו מינו אינו מבטל רשות למצוה, א"כ הדרה קושיא לדוכתה דלמה יאכל מרור תחילה, וצ"ע.<sup>127</sup>

**ב. מעלת המצוה:** הסיבה שאין לאכול שני מאכלים שכל אחד בפני עצמם הוא מצוה, היא משום מעלת המצוה וחיובוה, שיש לקיים כל מצוה בפני עצמה במתן ערך וחיובות לה.<sup>128</sup> גישה זו הובאה במהר"ם חלאווה (פסחים קטו ע"א ד"ה ואתי) בשם הרמב"ן: והרמב"ן ז"ל פירש, דלאו משום ביטול טעם אתיא לה אלא משום מעלת המצוות שתיקנו לעשות כל מצוה בפני עצמה. ודרבנן ודאורייתא הוה ליה כרשות לגבי מצוה ומבטל לה.

לשיטה זו מוסברים דברי הגמרא שעוסקת בביטול מצוות באופן כללי ולא דווקא ביחס שבין מרור לאכילות נוספות עימו. וכן מוסבר היטב היחס בין תוקפה של מצוה מהתורה לתוקפה של מצוה מדרבנן.

שיטה זו מבוארת בדברי **תוספות** (פסחים קטו ע"א ד"ה אלא מברך), שהתמודדו עם שאלה מדוע הלל לא אכל מצה בתחילה, בה היה יוצא ידי-חובת מצוות אכילתה מהתורה, ולאחר-מכן היה כורך את המרור שתוקפו מדרבנן עם המצה. התוספות עונים, שגם להצעה זו אכילת המצה שהיא רשות הייתה מבטלת את אכילת המרור שתוקפו מדרבנן:

אם היה אוכל מצה בלא מרור תחילה, כשהיה כורכן אחר כך אתי מצה דרשות ומבטל מרור דרבנן.

מבואר, שאין הסיבה לביטול משום טעם חריפות המרור או תערובת מאכלים המקהים זה את זה בטעמם, אלא משם מעלת המצוות ולכן יש להבחין בין מצוות רשות למצוה מדרבנן.<sup>129</sup> ניתן להוכיח כדעה זו משיטת הרמב"ם, ולכך יש להקדים את דברי **הבבלי זבחים** (עט ע"א), שם נערכה כריכה של מצוות ואיסורים ביחס לדין ביטול: "דאמר רבי אלעזר, כשם שאין מצוות מבטלות זו את זו, כך אין איסורין מבטלין זו את זו".

<sup>127</sup> כן הקשו **רבי עקיבא איגר** (גליון הש"ס, זבחים עח ע"א ד"ה תוסי ד"ה אלא); **קנן אורה** (שם ד"ה ואין להקשות); **ישועות יעקב** (או"ח סימן תעה ס"ק ג).

<sup>128</sup> כ"כ **מאירי** (פסחים קטו ע"א ד"ה לענין): "ועניין ביטול מצוות זו את זו לאו ביטול טעם הוא, שהרי אין הטעם בטל בכך, אלא שחיוב מצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו א"כ היא טעם מצוה שכמותה או חמורה ממנה". ראו הערה 123.

<sup>129</sup> באופן כזה מיושבת קושיית המנחת חינוך שהובאה לעיל (ליד הערה 127), שכן התוספות בפסחים נוקטים שיטה אחרת מהתוספות בזבחים, וממילא לא ניתן להקשות מדבריהם אלו על אלו.

והנה, ביחס לדין 'כורך' בזמן הזה חשש הרמב"ם (הלי' חמץ ומצה פ"ח ה"ח) לכך שמצוות מבטלות זו את זו ולכן כתב שבזמן הזה יש לאכול מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו ורק לאחר-מכן לכורכם יחד מחשש שמא בכריכה יש ביטול מצוות:

בזמן הזה שאין שם קורבן, אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה... וחוזר ומברך על אכילת מרור... וחוזר וכורך מצה ומרור... ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש.

וביחס לאיסורים כתב הרמב"ם (הלי' פסולי המוקדשין פ"ח ה"כ) שאינם מבטלים אלו את אלו: הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן חיב, אע"פ שריבה מין על חבירו אינו מבטלו, שאין האיסורין מבטלין זה את זה.

קושיה זו הקשה הרב ברוך תאומים-פרנקל (ברוך טעם, שער א שער התערובות דין א פ"א): ופוסק הרמב"ם... כרבי אלעזר, ומקשים עליו דהא רבי אלעזר למד דינו מהלל, ובפסחים מסיק דרבנן פליגי עליו ולא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר.

המענה לקושי זה נעוץ בהבנה בה אנו עומדים בביאור גדר ביטול באכילות מינים שונים, שלא מדובר על ביטול הטעם של מאכל אחד בתערובת עם מאכל אחר, אלא על ביטול עצמות המצווה הנובע מחיוב המצווה והעצמתה שלכך יש לתת לה מקום עצמי בנפרד.

כפי שצינו מכבר, לדעת הרמב"ם המצווה המרכזית היא מצוות אכילת בשר קורבן הפסח, ולכן העצים את אכילת הקורבן ללא כל תלות במצה ומרור עימו, כלשון הרמב"ם (הלי' ק"פ פ"ח ה"א-ה"ב):

אכילת בשר הפסח בליל חמישה עשר מצוות עשה, שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו. ואין מצה ומרור מעכבין, אם לא מצאו מצה ומרור יוצאין ידי חובתן באכילת בשר הפסח לבדו.

וכפי שכתב המנחת חינוך (אות ב):

ואכילת הפסח מצווה בפני עצמה ואינו תלוי במצה ומרור... ואפילו אין לו מצה ומרור יוצא ידי אכילת פסח לבד.

מבואר שהמצווה העיקרית היא לאכול את קורבן הפסח, כאשר המצה והמרור אינם הכרחיים או מעכבים את אכילתו של הקורבן, כך שאפשרי לאכול את הקורבן גם בלעדיהם.

זוהי הסיבה שלרמב"ם הכריכה היא רק מצה ומרור ולא קורבן פסח, שכן לדבריו לא ניתן לכרוך יחד עם הפסח מאכלים אחרים המקהים את מהות המצווה המרכזית ומשמעותה בלילה זה.

לאור זאת מיושב הקושי בפסקי הרמב"ם ביחס בין מצוות לאיסורים - אכן חושש הרמב"ם לדעה שמצוות מבטלות זו את זו ולכן ביקש להקדים ל'כורך' בזמן הזה את אכילת המצה והמרור בפני עצמם, ועתה ה'כורך' לא יהיה משמעותי בביטול המצוות. כאשר הסיבה, כאמור, לביטול מצוות זו את זו נובעת מדין המצווה, משמעותה וחיובתה, דין שאינו שייך לדיני איסורים ולכן לדבריו איסורים אינם מבטלים זה את זה.

### 3. מסקנת הסוגיה ושיטת הרמב"ם

#### 3.1 ביאור מסקנת הסוגיה

בסיום הסוגיה **בבבלי פסחים** (קטו ע"א) נאמרה ההכרעה ההלכתית :

השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן - מברך על אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל.

כלומר, יש לכרוך את המצה והמרור יחדיו כדעת הלל, אך משום החשש לדעת החולקים עליו וסוברים שמצוות מבטלות זו את זו אזי יש לאכול את המצה והמרור בנפרד ורק לאחר-מכן לכורכם זה עם זה.

הקושי ממסקנה זו הוא על הסבר **התוספות** (שם ד"ה אלא אמר)<sup>130</sup> שביארו שגם החולקים על הלל סוברים שמצוות אינן מבטלות זו את זו, אלא לדבריהם אין חובה לכרוך אלא רשות, א"כ מדוע שלא נקיים את מצוות הכרוך כהלל בלבד?  
על קושי זה עונים **התוספות** (שם ד"ה אלא מברך) :

ואם היה אוכל מצה בלא מרור תחילה, כשהיה כורכן אחר כך אתי מצה דרשות ומבטל מרור דרבנן.

כלומר, אמנם אין מצוות מבטלות זו את זו, אך דווקא כאשר שוות הן בתוקפן. אבל כאשר יש פער בתוקף החיוב בין מצווה אחת לחברתה, אזי הן כן מבטלות זו את זו, כדברי הגמרא עצמה שערכה הבחנה זו :

ואפילו למאן דאמר מצוות אין מבטלות זו את זו, הני מיילי דאורייתא בדאורייתא, או דרבנן דרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא.

לפיכך מסקנת הסוגיה היא שיש להשוות את רמת החיוב של המצה והמרור במצוות כורך כדי שלא יבטלו אחד את השני, וזאת באופן שיאכל את המצה והמרור לפני כן בנפרד.<sup>131</sup>  
ביאור שונה בתכלית למסקנת הסוגיה כתב **הריטב"א** (סדר ההגדה, הוצאת מוסד הרב קוק עמ' יג), ולדבריו אכן אפשר היה רק לכרוך את המצה והמרור יחדיו כדעת הלל, אך מכיון שבזמן המקדש לא הוכרעה ההלכה ויש חשש שאם רק נבצע את הכריכה כדעת הלל ייקבע כך להלכה כדעת היחיד, לכן יש לאכול מצה ומרור לפני-כן בנפרד ואז לכרוך :

לפי שלא נתברר לבעלי הגמרא אם המצווה לאכול הפסח מצה ומרור בזמן הבית כל אחד ואחד בפני עצמו או שניהם יחד, ויש שהיו עושים כן למרור בזמן הזה דרבנן זכר לפסח על מצות ומרורים יאכלוהו, תיקנו שיהיה עושה כדברי שניהם, ולפי שהדעת

<sup>130</sup> ראו לעיל בסימן זה (2.2).

<sup>131</sup> כ"כ **הרמב"ן** (מלחמת ה', פסחים כה ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמר הכותב).

נותנת יותר להיות כל אחד בפני עצמו אנו עושים כן תחילה ואח"כ נוטל מצה ומרור  
כזית מכל אחד וכורך ביחד ואוכל ומאכיל לכל אחד ואחד כזית מזה וכזית מזה.  
ביאור דומה המשקף את מסקנת הסוגיה ממנה ניתן להבין שיש חוסר הכרעה הלכתית ולכן  
הוצעה הצעה שלא תקבע מסמרות בהלכה, מסביר הרמב"ן (מלחמת ה', פסחים כה ע"א מדפי  
הרי"ף ד"ה אמר הכותב):

שהיה צריך לברך על המרור ולא על המצה שעומו, וכיון שמצוותן לכתחילה אפילו בלא  
כריכה לא נראה לחכמים לעשות מצה טפילה למרור שמא ינהגו כן בזמן הבית במהרה  
יבנה אלא זכר למקדש כשווין עבדין.

לדבריו, אם היו אוכלים מצה ולאחר-מכן כורכים מצה עם מרור אזי ברכת ה'כורך' הייתה על  
המרור, שכן כבר בירך על המצה. דבר זה יכול להשתקע שהמצווה היא אכילת המרור, וזה אינו.  
לפיכך הוצעה ההצעה לאכול מצה בנפרד ומרור בנפרד ולכל אכילה ברכה בפני עצמה, ואת  
ה'כורך' ללא ברכה.

### 3.2 דעת הרמב"ם

**הרמב"ם** (הלי' חמץ ומצה פ"ח ה"ו-ה"ז) כתב את דיני אכילת הלילה בזמן המקדש:  
ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך... על אכילת מצות ומרורים  
ואוכלן. ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני  
עצמו. ואחר כך מברך... על אכילת הזבח, ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחילה.  
ומברך... על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח.

לאחר מכן, עובר הרמב"ם (שם ה"ח) לדיני אכילת הלילה בזמן הזה:  
בזמן הזה שאין שם קורבן, אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה...  
וחוזר ומברך על אכילת מרור... וזו מצווה מדברי סופרים. וחוזר וכורך מצה ומרור...  
ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש.

מבואר בדבריו כמסקנת הסוגיה, שקודם יש לאכול מצה ומרור כל אחד בפני עצמו, ולאחר-מכן  
שניהם ביחד למצוות 'כורך' ללא ברכה.  
הקושי על דבריו הוא היחס בין זמן המקדש, שם לא היו מקדימים לאכול מצה בפני עצמה  
ומרור בפני עצמו אלא רק כורכים יחד, ואילו בזמן הזה אוכלים מצה ומרור בפני עצמם ושוב  
כורכים יחדיו.

קושי זה הקשה לחם משנה (שם ה"ו):

קשה, כיון שהוא חשש לדהלל ודחכמים איך כתב בזמן שביהמ"ק קיים רצה עושה זה  
ואם רצה עושה זה, היה לו לומר דליעבד לתרוייהו מספיקא כמו בזמן הזה.

לדבריו, המענה הוא שאכן גם בזמן המקדש היו אוכלים קודם מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו ושוב כורכם יחדיו:

יש לפרש, דלעולם בעי רבינו אפילו בזמן בית המקדש שיעשה שניהם, וכדכתב למטה לצאת מידי ספיקא דהלל. ומאי דקאמר ואם אכל, איירי רבינו לעניין הברכות. כלומר, דאם אכל הכורך תחילה מברך על אכילת מצות ומרורים ופוטר מה שיאכל אח"כ כל אחד לבדו. ואם אכל כל אחד ואחד תחילה, מברך על כל אחד ואחד תחילה ופוטר הכורך שיעשה לבסוף, דאם הכורך הוא בדין אינו הפסק שאכל כל אחד תחילה בין הברכה והכורך דהכל מעניין אחד הוא.

אולם, **הרב יעקב ריישר** (חק יעקב, סימן תעה ס"ק יב) כתב להסביר את הרמב"ם כפשטו, שאכן בזמן המקדש אין צורך להקדים מצה ומרור בפני עצמם לעומת הזמן הזה. לדבריו, מסקנת הסוגיה היא שאין מצוות מבטלות זו את זו ובתנאי ששתי המצווה באותה דרגת חיוב. לפיכך, בזמן המקדש שהמצה והמרור באותה דרגת חיוב אזי ניתן לכורכם יחד, לעומת הזמן הזה שתוקף אכילתם שונה אזי מצוות מבטלות זה את זה ולכן יש להקדים לאכול המצה והמרור בפני עצמם לפני ה'כורך'.

#### 4. שיעור אכילת מצה ומרור עם קורבן פסח

**המנחת חינוך** (אות ב ד"ה וצריך) הסתפק מה הדין כאשר כורכים יחד את המצה והמרור עם קורבן הפסח, האם יש לאכול מצה ומרור כל אחד בשיעור כזית, או שמא אף בפחות מכזית? וצריך עיון אם אוכל כזית פסח ואוכל בבת-אחת פחות מכזית מצה ומרור - להשיטות שהבאתי לעיל דגם פחות מכשיעור מצווה מהתורה איכא כמו באיסורין, אפשר דעכ"פ יוצא ידי אכילת הפסח דפחות מכשיעור נמי מצווה הוא ואינה מבטלת הפסח דמצוות אין מבטלות זו את זו.

או דלמא, דמכל-מקום קלישא המצווה ומבטלת למצווה דאורייתא כמו מצווה דרבנן דנחשבת רשות לגבי דאורייתא, או אפשר כיון דעכ"פ חצי שיעור הוא מצווה דאורייתא לשיטה זו עדיף מדרבנן ואין מבטלות זו את זו.

אמנם המנחת חינוך לא הכריע, כלשונו: "ומכל-מקום צריך עיון", אך את ההכרעה לספק מצאנו בדברי **הרב חיים סולובייצ'יק** (חידושי הגר"ח, סימן מב, פסחים קכ ע"א - 'בענין כזית באכילת מרור'):

והנראה בזה, דהנה הרמב"ם במניין המצוות לא מנה לאכילת מרור למצווה בפני עצמה, וכן בספר המצוות (מצווה נו), וכן בספר יד החזקה (בפ"ז מהל' חמץ ומצה הי"ב ופ"ח ה"ח) כתב דמרור בזמן הזה הוא מדרבנן, ומוכח דהא דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו אין זו מצווה על אכילת מצה ומרור בפני עצמם, אלא דעיקר המצווה היא

אכילת הפסח, ורק דאכילת מצה היא גם מצווה בפני עצמה מקרא דבערב תאכלו מצות.

וכיון דאין אכילתם מצווה בפני עצמה, ורק דין ותנאי במצווה דאכילת פסח, נראה דאם יאכל כזית פסח וחצי זית מצה וחצי זית מרור, דשפיר קיים מצוות אכילת פסח, ורק דלא קיים עוד מצוות אכילת מצה דמצווה בפני עצמה היא מקרא דבערב תאכלו מצות.

מבואר מדבריו, שכאשר מצה ומרור נאכלים יחד עם בשר קורבן הפסח וטפלים לו, אין צורך שאכילתם תהייה בשיעור אכילת כזית.<sup>132</sup>

#### 4.1 ב' דיני מצה

מבואר מדברי הרב חיים סולובייצ'יק שיש ב' מצוות שונות באכילת מצה -

א. אכילת מצה בפני עצמה - חיוב עצמי לאכול מצה בליל פסח, ללא כל תלות באכילת קורבן פסח. דין הנלמד מהפסוק 'בערב תאכלו מצות', ושיעור האכילה הוא כזית. דין זה מבואר ברמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א):

מצוות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמישה עשר, שנאמר בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן. ולא תלה אכילה זו בקורבן הפסח אלא זו מצווה בפני עצמה... ומשאכל כזית יצא ידי חובתו.

וכן בדברי הרמב"ם (ספהמ"צ מצוות עשה קנח):

שציוונו לאכול מצה בליל חמישה עשר מניסן, יהיה שם כבש הפסח או לא יהיה. והוא אמרו יתעלה בערב תאכלו מצות.

כמו"כ ביחס למצוות אכילת מרור, אמנם מצוות מרור היא מדרבנן מכל-מקום מדובר על אכילה בשיעור כזית, כדברי הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ב): "ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה אפילו אין שם קורבן פסח", ונראה שהכוונה לשיעור כזית כדברי המשנה (פסחים פ"ב מ"ו): "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח... ומצטרפין לכזית".

ב. אכילת קורבן פסח - יש מצווה לאכול את בשר קורבן הפסח יחד עם מצה ומרור, דין הנלמד מהפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו', היינו יאכלו את קורבן הפסח. במצווה זו עומדת אכילת קורבן פסח במרכז, ואילו המצה והמרור טפלים לאכילת בשר הפסח ואינם מעכבים את אכילתו.

<sup>132</sup> כ"כ: **צפנת פענח** (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ו): "דמצה ומרור ופסח מצטרפין להדדי ודי בכזית ומחצה משלושתן", השוו לדבריו **בצפנת פענח** (הל' מתנות עניים פ"ב ה"א; מהדו"ת עמ' 147), שאם מגדירים את המצה והמרור כמכשירי קורבן הפסח אזי אין צורך באכילת כזית מהם.

דין זה נפסק ברמב"ם (הלי ק"פ פ"ח ה"א-ה"ב) :

אכילת בשר הפסח בליל חמישה עשר מצוות עשה, שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו. ואין מצה ומרור מעכבין, אם לא מצאו מצה ומרור יוצאין ידי חובתן באכילת בשר הפסח לבדו.

לאור דברים אלו, שהמצווה היא אכילת בשר קורבן הפסח, טוען הרב חיים סולובייצ'יק (שם) שאין חיוב לאכול מצה ומרור בשיעור אכילת כזית כשהם נאכלים עם הפסח :

וכיון דאין אכילתם מצווה בפני עצמה, ורק דין ותנאי במצווה דאכילת פסח, נראה דאם יאכל כזית פסח וחצי זית מצה וחצי זית מרור, דשפיר קיים מצוות אכילת פסח, ורק דלא קיים עוד מצוות אכילת מצה דמצווה בפני עצמה היא מקרא דבערב תאכלו מצות.

הבחנה זו בין ב' דינים באכילת מצה מצויה גם בשו"ת זכר יצחק (ח"א סימן פ אות ב).<sup>133</sup> לדבריו, דיני מצה כשרה שנשנו במשנה פסחים (פ"ב מ"ה) :

אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחיטים, בשעורים, בכוסמין, ובשיפון ובשיבולת שועל. ויוצאין בדמאי ובמעשר ראשון שנטלה תרומתו ובמעשר שני והקדש שנפדו... אבל לא בטבל ולא במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ולא במעשר שני והקדש שלא נפדו.

נאמרו אך ורק בדין אכילת מצה שהיא מצווה בפני עצמה, אבל באכילת מצה יחד עם קורבן פסח לא נאמרו דינים אלו :

ונראה דבמצה איכא שתי מצוות - מצוות בערב תאכלו מצות שהיא עצם חובת אכילת מצה, ומצוות על מצות ומרורים יאכלוהו שזה מכלל חיוב דאכילת פסחים. ונראה דכל מה שנאמר בדיני מצה פסולה, כגון לחם עוני ונאכלת בכל מושבות ופסול דטבל וכדו', זהו רק במצה הנאכלת משום חובת היום דבערב תאכלו מצות. אבל מה שצריך לאכול מצה עם הפסח משום על מצות ומרורים, לזה כל מצה כשרה.

בדבריו אלו הוא מסביר את קושיית התוספות (קידושין לח ע"א ד"ה אקרו) על דברי הגמרא שם, שאמרה ישראל לא אכלו מצה בכניסתם לארץ ישראל משום שהייתה זו תבואת חדש והיו צריכים להמתין עד קורבן העומר :

בירושלמי<sup>134</sup> מקשה, למה לא אכלו מצה מחדש ויבוא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דחדש.

<sup>133</sup> ראו גם : שיעורי רבי יעקב יצחק רבינוביץ (קידושין סימן י). ראו : מקור ברוך (ח"ב סימן יח) שכתב שכשהיה בגיל 14 שמע הסבר זה מפי הרב יצחק רבינוביץ מפוניבז' : "והדבר שמור אצלי עוד בזכרוני ודבריו מתוקים מדבש ונופת וחלב תחת לשונו".  
<sup>134</sup> ירושלמי (חלה פ"ב ה"א).

על כך כתב בשו"ת **זכר יצחק** (שם), שקושיית הירושלמי היא שאמנם לא יכלו ישראל לאכול מצה מחדש משום שמדובר על מצוות אכילת מצה שהיא מצווה בפני עצמה, 'בערב תאכלו מצות', אז דרושים הכללים ההלכתיים למצה, אך מכל-מקום מדין 'על מצות ומרורים יאכלוהו' ניתן יהיה לאכול מצה מחדש:

וא"כ י"ל דזהו שפריך בירושלמי אמאי לא אכלו מצה כלל, הרי משום מצוות מצות ומרורים היו יכולים לאכול מצה מחדש משום דעשה דוחה לא תעשה.

### בין פסח ראשון לפסח שני

בשו"ת **זכר יצחק** (שם) הוכיח דבריו מדין אכילת מצה בפסח שני, שם מצוות אכילת מצה היא מצוות אכילת הפסח והמצה טפילה לו, ולכן כל דיני המצה לא שייכים שם:

וכן נראה, דהרי בפסח שני איכא נמי דין דעל מצות ומרורים, והרי ליכא התם איסור חמץ כלל, שחמץ ומצה עמו בבית... וא"כ הוא-הדין בפסח ראשון נמי כשרה מצה זו לשום מצווה זו דעל מצות ומרורים. ולפי"ז יוצא, דמשום מצוות על מצות ומרורים גם מצה של טבל וחדש כשרות.<sup>135</sup>

לאור זאת, אין צורך באכילת מצה ומרור בפסח שני בשיעור כזית, שכן לדברי הרב חיים סולוביציץ שיעור זה נאמר רק כשאוכלים את המצה והמרור מדינם העצמי, 'בערב תאכלו מצות', אך כשהם נאכלים יחד עם הפסח, 'על מצות ומרורים יאכלוהו' דין השייך בפסח שני, אזי אין צורך בכזית.

<sup>135</sup> הבחנה זו בין כשרות המצה בפסח ראשון לבין כשרותה בפסח שני, מצויה גם בצ"ח (ברכות לז ע"ב ועוד נלע"ד), אך בסיום דבריו נראה שמפקפק בחידוש זה: "ואציעה הצעה אחת הנלע"ד דבר חדש אשר לא ראיתי שדברו בו הקדמונים, והוא הלכתא למשיחא כשנוכה לעשות הפסח כהלכתו ויזדמן טמא או מי שהיה בדרך רחוקה ויעשה פסח שני ויאכלנו על מצות ומרורים, אם כל פרטי תנאיה הצריכים במצה של ליל חג המצות צריכים ג"כ במצה הבאה עם פסח שני, כגון שלא תהיה מצה עשירה ושתהא נאכלת בכל מושבות ובאנינות ושימור דווקא לשם מצת מצווה. ואומר אני, שאינה צריכה כלום מכל תנאים הללו, ודי שתהא מצה משומרת מחימוץ, דבפסח שני עצמו אי לאו דכתיב ככל חוקת הפסח לא הוי מצרכין ביה כל פרטי הפסח, ובמצה של פסח שני לא כתיב ככל חוקת המצה... ואם היה זה עולה בידינו להלכה דפסח שני אין כל הפרטים הללו מעכבים במצה, היה ניחא דמה שתני כאן ואם מצה הוא אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, היינו בפסח שני. אבל באמת לבי נוקפי לחלק בפרטי המצה בין פסח ראשון לפסח שני, דא"כ גם אנו נימא שאדם יוצא ידי חובתו בפסח שני של כל שאר מיני דגן אף שאינו מחמשת המינין, שהרי הא דאין יוצאין רק בחמשת המינין ילפינן... מקרא דלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דבעינן דברים הבאים לידי חימוץ, והאי קרא במצה של חג המצות מיירי. ועוד אם נימא דבאמת יוצאים בפסח שני בכל מיני דגן, א"כ איך הוכיח אביי מדיוצאין ידי מצה מברכין עליו המוציא, ופירש רש"י... דהתם לחם בעינן דכתיב לחם עוני וכו', והרי לחם עוני בפסח ראשון כתיב. אלא ודאי דעל מצות ומרורים דכתיב בשני אהדריה לכלליה לכל דין מצות בראשון"; שו"ת **אבני נזר** (או"ח סימן שעח אות י) כתב אף הוא שיש ב' דינים במצה: "ונאמר דמצה ומרור דמכשירי פסח הם... מכשירי קורבן פסול בהו נעבד כמו בקורבן... על כן כמו בקורבן דכתיב ממשקה ישראל בעינן מן המותר לישראל, כמו כן מצה ומרור בעינן דווקא מותר לישראל. אך מצה דאית ביה עשה בפני עצמו בערב תאכלו מצות, לענין העשה ההיא לא בעינן מותר לישראל". למקורות נוספים שדנו בחידושו של הזכר יצחק, ראו: **משנת יעבץ** (או"ח סימן טז אות ד"ה והנה בספר), שהקשה על חידושו; **מקראי קודש** (פסח ח"א סימן פג עמ' רנח) שדן בדבריו; **קהילות יעקב** (קנייבסקי, קידושין סימן לד אות ב).



כדברים אלו, שאין צריך שיעור כזית באכילת מצה ומרור הנאכלים עם קורבן פסח וביחוד בפסח שני, כתב **שו"ת אבני נזר** (או"ח סימן שפג אות ו-ז):

והנה דיש מצווה באכילת מרור בפני עצמו ובוודאי דצריך כזית, ממילא הוא-הדין בזמן הזה תיקנו חכמים זכר לבזמן המקדש שהיה צריך אז לאכול מרור אף בפני עצמו כיון שהיה אז מצווה בפני עצמו בלא פסח ומצה. ופסח שני שלא היה מצה ומרור מצווה רק כשאכל פסח, בזה שפיר יש לומר שאין צריך כזית. אבל בראשון הא מרור מצווה בפני עצמו...

ולפי מה שכתבתי נראה, שבפסח ראשון נמי אם אין לו מרור רק פחות מכזית או אין לו מצה רק פחות מכזית שמחויב לאכלם עם פסח, כמו בפסח שני דליכא מצווה במצה ומרור בפני עצמו, מכל מקום מצווה לאכלם עם הפסח ואפילו פחות מכזית כיון דהתם לא כתיב אכילה במצה ומרור.

אולם, ב**שו"ת חתם סופר** (או"ח סימן קמ) הבחין אף הוא בין פסח ראשון לפסח שני ביחס לאכילת מצה ומרור עם הפסח, דרך פסוקי התורה, אך מסקנתו היא שמכל מקום יש צורך באכילת כזית במרור הבא עם הפסח, ולא כדברי אבני נזר והרב חיים סולובייצ'יק:

בפרשת בא בפסח ראשון כתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו, ובפרשת בהעלותך בפסח שני כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו.

וההפרש קל להבין, בפסח ראשון איכא מצוות עשה באכילת פסח בפני עצמו ובאכילת מצה בפני עצמו, אך מרור אינו מצוות עשה בפני עצמה אלא טפל לפסח, ע"כ כתיב מצוות עשה של אכילה על שניהם, פסח ומצה, ואמר על מרורים יאכלו שני אלו, נמצא כתיב אכילה בפסח ובמצה ולא במרור.

אמנם, בפסח שני גם המצה טפלה לפסח ומי שאינו אוכל פסח שני אינו אוכל מצה, ע"כ כתוב על מצות ומרורים יאכלוהו, לפסח, ולא כתיב אכילה אלא אפסח ולא אמצה ומרור. ומכל-מקום אף על גב דלא כתיב אכילה בהדיא במרור לא בראשון ולא בשני, מכל-מקום ודאי דבעי כזית דאיתקש למצה ופסח.

כלומר, בפסח ראשון המצווה היא לאכול פסח ומצה יחד עם מרור הטפל להם, כלשון הציווי 'ואכלו את הבשר... ומצות, על מרורים יאכלוהו'. אך בפסח שני נאמר 'על מצות ומרורים יאכלוהו', היינו מצה ומרור טפלים לקורבן פסח. וכאמור, מכל-מקום הוא טען שיש לאכול מרור בשיעור כזית גם כשבא עם הפסח.

### בין מצה למרור

כאמור, לדעת הרמב"ם (ה' ק"פ פ"ח ה"א-ה"ב) כאשר אוכלים את בשר קורבן הפסח, אין המצה והמרור מעכבים את אכילת הקורבן:

אכילת בשר הפסח בליל חמישה עשר מצוות עשה, שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו. ואין מצה ומרור מעכבין, אם לא מצאו מצה ומרור יוצאין ידי חובתן באכילת בשר הפסח לבדו.

וביאר הרב חיים סולובייצ'יק (חידושי הגר"ח, סימן מב, פסחים קכ ע"א - 'בענין כזית באכילת מרור') שבמקרה כזה, שעיקר המצווה היא אכילת הקורבן, אזי המרור והמצה טפלים לו וממילא גם אין צורך באכילת כזית.

אולם, שונה דין המצה מדין המרור, שכן אמנם שווים המצה והמרור אל-מול קורבן הפסח במקרה 'אם לא מצאו מצה ומרור יוצאין ידי חובתן באכילת בשר הפסח לבדו'. אך מכל-מקום את המצה יאכלו בליל-הסדר מדין מצת מצווה, ואילו את המרור לא יאכלו כלל שכן בזמן הקרבת הפסח היה המרור נאכל עם הפסח ולא היה נאכל עוד כלל, לפיכך בזמן הזה חיובו מדרבנן בלבד שכן אין לו אכילה עצמאית אלא רק עם הקורבן.

הבחנה זו ביחס למרור מצויה בדברי הרמב"ם (ספהמ"צ מצוות עשה נו), שם הסביר את דבריו ביחס למניין המצוות, וטען שאין למנות שלוש מצוות בפני עצמן (פסח, מצה ומרור) שכן מדובר על מצווה אחת, אכילת הפסח, שהמצה והמרור טפלות עימו.

אך המשיך וטען, שיש שוני בין המצה למרור, שכן מעבר לאכילת המצה עם קורבן פסח יש מצווה עצמית באכילת מצה, ואילו מרור נאכל רק עם הקורבן וטפל לו:

שציוונו לאכול כבש הפסח ליל חמישה עשר מניסן בתנאיו הנזכרים, והוא שיהיה צלי ושיאכל בבית אחד ושיאכל עם מצה ומרור. והוא אמרו יתעלה, ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו.

ואולי יקשה עלי מקשה ויאמר, למה תמנה אכילת פסח מצה ומרור מצווה אחת ולא תמנה אותם שלוש מצוות ושתהייה אכילת מצה מצווה ואכילת מרור מצווה ואכילת פסח מצווה אשיבנו, אמנם היות אכילת מצה מצווה בפני עצמה הוא אמת כמו שנבאר, וכן אכילת הפסח מצווה בפני עצמה אמת כמו שזכרנו, אבל המרור הוא נגרר לאכילת הפסח ואינו נמנה מצווה בפני עצמה. וראיה לדבר, שבשר הפסח יאכל לקיום המצווה יהיה עמו המרור או לא יהיה והמרור לא יאכל אלא עם בשר הפסח לאמרו יתעלה על מרורים יאכלוהו. ואילו אכל מרור מבלי בשר לא עשה כלום ולא נאמר כבר קיים מצווה אחת היא אכילת מרור.

ולשון מכילתא<sup>136</sup> צלי אש ומצות על מרורים מגיד הכתוב שמצוות הפסח צלי מצה ומרור. כלומר שהמצווה היא קיבוץ אלה. ושם אמרו, מנין אתה אומר שאם אין להם מצה ומרור הם יוצאין ידי חובתן בפסח, תלמוד לומר יאכלוהו, כלומר הבשר לבדו. יכול כשם שאם אין להם מצה ומרור הם יוצאים ידי חובתן בפסח כך אם אין להם פסח יצאו ידי חובתן במצה ומרור. הרי אתה דן, הואיל והפסח מצוות עשה ומצה ומרור מצוות עשה אם למדת שאם אין להם מצה ומרור הן יוצאין ידי חובתן בפסח כך אם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה ומרור, תלמוד לומר יאכלוהו. ושם אמרו יאכלוהו, מכאן אמרו חכמים הפסח נאכל אכילת שובע ואין מצה ומרור נאכלין אכילת שובע. לפי שעיקר המצווה אכילת הבשר כמו שאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה והמרור מהנגרר אחר בשר הפסח וחיוביו כמו שיתבאר מלשונות אלו למי שיבינם. והראיה הברורה השורש שגזר בו התלמוד והוא אמרם מרור בזמן הזה דרבנן. כי מן התורה אין חובה לאכול בפני עצמו ואמנם יאכל עם בשר הפסח. והיא ראיה ברורה שהוא מן הדברים הנגררים אחר המצווה, לא שאכילתו מצווה בפני עצמה. מבואר מדברי הרמב"ם שאכילת מרור בזמן המקדש הייתה רק עם אכילת בשר הקורבן וטפלה לו ולא הייתה אכילת מרור בפני עצמה כלל, כפי שכתב **מנחת חינוך** (מצווה ו אות יד):

ובמצווה זו נכלל ג"כ דין מרור ואינו נמנה בפני עצמו כי הוא חלק מצווה מפסח, כי בזמן הזה שאין פסח מרור רק דרבנן, ודווקא בזמן הפסח מרור מהתורה. דברים אלו מבוארים גם **ברמב"ן** (שמות יב, ח):

וילמד הכתוב שאין מצווה במרורים אלא עם אכילת הבשר, אבל המצות חזר וציווה בערב תאכלו מצות אפילו בפני עצמן. ויותר נכון שנאמר כי ומצות נמשך למעלה, ואכלו את הבשר ומצות, וחזר וציווה עם מרורים יאכלוהו לבשר הנזכר, והנה ציווה באכילת הבשר ובאכילת המצות, ולא ציווה באכילת המרורים, רק אמר שיאכלו לבשר עם מרורים, ירמוז שאין במרורים מצווה רק לאכול הבשר עמהם, ובזמן שאין בשר אין במרורים מצווה. וגם אינם מעכבים הבשר, ואם אכל פסח ולא אכל מרורים ידי פסח יצא, כי המצווה בפסח כמו המצווה במצה, כל אחת צוואה בפני עצמה.

<sup>136</sup> מכילתא דרבי ישמעאל (פרשת בא - מסכתא דפסחא פרשה ו ד"ה צלי אש).

מדברי הרמב"ן הללו למד הרש"ש (פסחים קטו ע"א ד"ה גמרא) את ההבחנה בין מרור למצה ביחס לקורבן פסח בין פסח ראשון לפסח שני. לדבריו, אכילת המרור תמיד באה בטפילות לאכילת קורבן פסח ואין אכילת מרור בפני עצמה, בשונה מאכילת מצה שמעבר לאכילתה יחד עם הקורבן היא נאכלת גם בפני עצמה. לדבריו, זו ההבחנה בין פסח ראשון, שם יש מצווה עצמית באכילת מצה לעומת פסח שני שם אין מצווה עצמית באכילת מצה:

וטעם שינוי הלשוניות נראה לי, דבפסח ראשון אף מי שאינו עושה פסח מכל-מקום חייב במצה כמו בזמן הזה... להכי כתיב ואכלו את הבשר וגו' ומצות ופירושו דיאכלו הבשר וגם יאכלו מצות, דואכלו שב על תרוייהו... אבל מרור אינו חובה אלא לפסח, וכדחזינן דבזמן הזה אינו אלא מדרבנן... לכן כתיב על מרורים יאכלוהו פירוש לפסח אבל מרור בפני עצמו אין בו חובה כלל. אולם בפסח שני דגם מצה בפני עצמה אין מצווה כלל רק שחיובם, רצוני לומר דמצה ומרור, באים בגלל פסח על כן כתוב שם על מצות ומרורים יאכלוהו. וזה למדתי מדברי רמב"ן פרשת בא.

אבל מרור, שייכותו היא רק לאכילת קורבן פסח ואינו נאכל כמצווה בפני עצמה. הבחנה זו בין מצה למרור מבוארת גם מדברי הר"ן (פסחים כח ע"א ד"ה הואיל), על מה שנאמר שם בגמרא שאדם שהיה טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון וממילא נדחה להקריב קורבן פסח לפסח שני, שיש הוה-אמינא מכיון שאינו חייב בקורבן פסח ראשון כן אינו חייב במצה ומרור: ורבי יהודה מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. סלקא דעתך אמינא הואיל ובפסח לא יאכל מצה ומרור נמי לא ניכול, קא משמע לן.

וכתב הר"ן, שבכל מקרה מרור אינו חייב כלל שהרי נאמר 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ואם אינו אוכל קורבן פסח ממילא אינו אוכל גם מרור כלל משום שאין מצווה לאכול מרור, לעומת מצה שאמנם לא יאכל עם הקורבן אבל יאכל מצה בפני עצמה:

מרור לאו דווקא דודאי קושטא דמילתא הוא דמדאורייתא לא מחייב למרור אלא כדאכיל לפסח כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ומצה הוא דאדהדרה קרא בלא פסח אבל מרור לא אהדרא. משום הכי אמרינן... דמצה בזמן הזה מדאורייתא ומרור מדרבנן, אלא ודאי מרור בשגרת לישן הוא.<sup>137</sup>

<sup>137</sup> כ"כ: **חידושי רבינו דוד** (פסחים כח ע"א ד"ה הואיל): "לא נקטינן מרור, דודאי מדאורייתא לא מחייב במרור אלא כאכיל ליה לפסח, כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. ומצה הוא אדהדרה קרא בלא פסח, אבל במרור לא אהדרה... והא דאמרינן הכא מצה ומרור, אשגרת לישן לפי שרגילות להזכיר בכל מקום מצה ומרור, וכן הרבה לשונות שאינן מדוקדקים בשביל ההרגל"; **מאירי** (שם ד"ה טמא): "ויש מי שפירש, שאין חייבין אלא במצה. ואף על פי שבסוגיא הזכיר מצה ומרור, אשגר לישן הוא שהתלמוד רגיל להזכיר מרור אצל מצה, ומ"מ מרור אין חיוב בו מן התורה אלא אצל הפסח, וזהו שאמרו... מרור בזמן הזה דרבנן". ראו גם: **מנחת חינוך** (מצווה יז אות כז ד"ה ומ"מ צ"ע) שהקשה מדברי הגמרא על הרמב"ם; **שיעורי הרב שמואל רוזנבסקי** (פסחים לט ע"א אות קמו ד"ה והנה בגמ').

להבחנה זו בין מצה למרור ביחס לקורבן פסח יש השלכה הלכתית בסדר ההגדה של הרמב"ם. כאשר **הרמב"ם** (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ד) מתאר את סדר ההגדה באמירת 'שלושה דברים', הדבר לדבריו הוא פסח, מרור ומצה:

ומחזיר השולחן לפניו ואומר פסח זה שאנו אוכלין על שם שפסח המקום על בתי אבותינו במצריים... ומגביה המרור בידו ואומר מרור זה שאנו אוכלין על שם שמררו המצרים את חיי אבותינו במצריים... ומגביה המצה בידו ואומר מצה זו שאנו אוכלין על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ. וקשה, הרי **במשנה פסחים** (פ"י מ"ה) הסדר הוא אחרת: רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח, מצה ומרור. קושי זה הקשה **מהרי"ל** (מנהגים, סדר ההגדה אות כו): מה שכתב המיימון מתחילה מרורים ואח"כ מצה על שם שנגאלו, והאנו אומרים להפך בהגדה מצה זו ואח"כ מרור זה. וביאר כך:

אמר מהרי"ל סג"ל, דהמיימון מפרש איך היו עושין בזמן הבית, ולשם שייך מרור לפסח, אבל לדין מרור מדרבנן, לכך אנו מקדימין מצה שהיא דאורייתא גם לדין קודם מרור דרבנן.

מבואר, שדברי הרמב"ם בסדר ההגדה מתפרשים היטב לפי שיטתו שבזמן המקדש אכילת מרור אינה מצווה עצמית אלא טפילה לאכילת הקורבן. ולכן, דברי הרמב"ם בהלכה משקפים את מה שהיה בזמן המקדש, אז אכילת המרור הייתה עם אכילת בשר הפסח ולכן פסח ומרור סמוכים זה לזה, אך בזמן הזה שאכילת מרור היא מצווה דרבנן עצמית, אזי יש לשוב לנוסח המשנה: 'פסח, מצה ומרור',<sup>138</sup> כפי שאכן כתב **הרמב"ם** בנוסח ההגדה: "רבן גמליאל אומר, כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, פסח, מצה ומרורים", שכן מדובר על "נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות", כפי שציין הרמב"ם בפתיחת דבריו את נוסח ההגדה.

<sup>138</sup> ראו כן גם: **רי"ד סולובייציק** (הגדה של פסח - שיח הגרי"ד, עמ' ס-סא).

## שיעור אכילת מרור עם קורבן פסח

מדברי הרמב"ם למד **הרב חיים סולובייצ'יק** (שם) שאין אכילת מרור צריכה כזית כאשר הוא נאכל עם הקורבן וטפל לו:

וכיון דאין אכילתם מצווה בפני עצמה, ורק דין ותנאי במצווה דאכילת פסח, נראה דאם יאכל כזית פסח וחצי זית מצה וחצי זית מרור, דשפיר קיים מצוות אכילת פסח, ורק דלא קיים עוד מצוות אכילת מצה דמצווה בפני עצמה היא מקרא דבערב תאכלו מצות.

לאור הבחנה זו מוסיף הרב חיים סולובייצ'יק ומיישב את דברי הרא"ש (פסחים פ"י סימן כה) שהסביר ששיעור אכילת מרור הוא כזית, אך לא מצד דינו של המרור כמצווה אלא מדין הברכה שמברכים 'על אכילת מרור' ואין אכילה פחותה משיעור כזית:

אכלו דמאי יצא, אכלו בלא מתכוון יצא, אכלו לחצאין יצא ובלבד שלא ישהא בו בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס, משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה בפחות מכזית אבל בירקות הראשונות שמברך עליהן בורא פרי האדמה בעלמא ואין מזכירין עליהם אכילה אין צריך מהם כזית.

על דברי הרא"ש הקשה **שו"ת שאגת אריה** (סימן ק), הרי ישנו היקש בין מצה למרור,<sup>139</sup> וכשם שיש לאכול מצה בשיעור כזית כן יש לאכול מרור בשיעור זה: "מצה ומרור דבעי כזית הואיל ואיתקשו לפסח בהאי קרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו", וא"כ מעיקר דינו של המרור הוא לאוכלו בכזית ולא משום הברכה, כהסבר הרא"ש.<sup>140</sup>

**הרב חיים סולובייצ'יק** (שם) ענה על שאלת השאגת אריה - ההשוואה בין מצה למרור ביחס לשיעור האכילה היא לדין האכילה העצמית ששיעורה בכזית, אבל כאשר המצה והמרור נאכלים יחד עם בשר קורבן הפסח אזי אין צורך לאכול אותם בשיעור כזית. לפיכך הוצרך הרא"ש לבאר שהסיבה לאכילת כזית מרור אינה משום המצווה אלא משום הברכה:

ולפי"ז הלא מיושבת שפיר קושיית השאגת אריה, דלא איתקש מרור למצה אלא לדין מצה שנאמר במצוות אכילת פסח בקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, ולא למצוות מצה מבערב תאכלו מצות שהיא מצווה בפני עצמה. דהרי חזינן דמצה בזמן הזה דאורייתא ומרור מדרבנן, וכיון דלא איתקש אלא למצה שהוא דין באכילת פסח, בדין

<sup>139</sup> ראו: **תוספות** (פסחים קיד ע"ב ד"ה אכלן), לגבי אכילת מרור מדמאי: "ואיתקש מרור למצה".  
<sup>140</sup> יש שיישבו קושי זה, ראו: **קובץ על יד** (ה'ל' חמץ ומצה פ"ז הי"ג): "יומה שהקשה מצה ומרור אתקשו להדדי, לזה י"ל דאמרינן מה שהוא נגד הסברה לא אתקש, ובפחות מכזית ג"כ מרגיש טעם מרירות". כלומר, אמנם יש היקש בין מצה למרור, אבל הסברה היא אחרת שכן 'בלע מצה יצא' ואילו 'בלע מרור לא יצא' משום שצריך להרגיש טעם מרור, וא"כ גם פחות מכזית יצא לעומת מצה שיש צורך בכזית. א"כ מצד הסברה אין להקישם זה לזה; **שו"ת אבני נזר** (או"ח סימן שפג אות ד): "עוד הקשה השאגת אריה, דהא הוקש מרור למצה לכמה דברים ונילף נמי לעניין שיצטרך כזית. וגם זה לא קשיא, כיון דמשנה הכתוב מצה ממרור, דבמצה כתיב לשון אכילה בגופו ולא במרור משמע דחלוקים הם לעניין כזית, וכמו שחלוקין הם לעניין בזמן הזה".

זה גם מצה עצמה לא בעי כזית, ורק למצוות מצה שהיא מצווה בפני עצמה מקרא דבערב תאכלו מצות בזה צריך כזית.<sup>141</sup>

**לסיכום**, לדעת הרמב"ם נראה שיש להבחין בין אכילת מצה לאכילת מרור בזמן בו נוהג קורבן פסח. לדבריו, אכילת קורבן פסח היא המצווה העיקרית, עמה נאכלים מצה ומרור, למצווה בלבד ולא לעיכוב. לפיכך, אם אין לו מצה או מרור אין עיכוב באכילת הקורבן, שכן הוא עיקר המצווה ואילו המצה והמרור טפלים לו. וכן שיעור החיוב באכילת אלו של מצה ומרור אינו בכזית, שכן אינן אכילות חיוביות עצמיות אלא טפילות לאכילת הקורבן. ברם, ישנה הבחנה נוספת אותה עורך הרמב"ם, והיא בין אכילת מצה לאכילת מרור. לדבריו, מלבד אכילת מצה ומרור עם הקורבן, יש אכילת מצה בפני עצמה לעומת אכילת מרור שאינה אכילה בפני עצמה אלא רק עם הקורבן. לפיכך, בזמן הזה אכילת מרור מדרבנן לעומת אכילת מצה שהיא מהתורה, שכן אכילת מרור שייכת רק עם קורבן פסח שלא קיים בזמן הזה, לעומת אכילת מצה שגם בזמן המקדש הייתה מצווה נוספת עצמאית באכילתה והיא קיימת עד עצם היום הזה מהתורה.

#### 4.3 מרור - מצווה בפני עצמה

כאמור, **הרמב"ם** (ספהמ"צ מצוות עשה נו) מנה רק מצווה אחת, אכילת קורבן הפסח, ואילו המרור אינו נמנה למצווה כלל משום שאין מצווה באכילתו: שציוונו לאכול כבש הפסח ליל חמישה עשר מניסן בתנאיו הנזכרים... ושיאכל עם מצה ומרור, והוא אמרו יתעלה ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו... אבל המרור הוא נגרר לאכילת הפסח ואינו נמנה מצווה בפני עצמה. והנה, **הרב דניאל הבבלי** (מובא בשו"ת מעשה ניסים, סימן ו<sup>142</sup>) הקשה על הרמב"ם כיצד זה יתכן לטעון שאין מצווה עצמית באכילת מרור הרי נאמר 'על מרורים יאכלוהו': וכאשר התבוננתי במאמרים האלו בעניות דעתי הבנתי הפך מה שהוכיח מהם ז"ל, אם מהנאמר על מרורים יאכלוהו ואמר בעל המכילתא צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו מגיד הכתוב שמצוות הפסח מצה ומרור, והנה ראייה כי השווה מצה למרור, אם היה המרור טפל לאכילת פסח ואינו מצווה בפני עצמו אז תהיה כמשפטה גם המצה, ואם הייתה המצה מצווה בפני עצמה יהיה גם המרור כמותו. בנו של הרמב"ם, **הרב אברהם בן הרמב"ם** (שם) השיב לטענותיו של הרב דניאל הבבלי והצדיק את אביו שלא מנה את אכילת מרור למצווה בפני עצמה.<sup>143</sup>

<sup>141</sup> ראו מה שדן בדבריו בשיעורי הרב שמואל רוזובסקי (פסחים לט ע"א אות קמו-קמז).

<sup>142</sup> מובא גם ברמב"ם הוצאת פרנקל, ספר זמנים (עמ' תקנב-תקנד).

<sup>143</sup> במחלוקת זו האריכו: **הרב ירוחם פישל פולא** (ביאור לספהמ"צ לרס"ג, מצוות עשה מז-נט); **תורה שלמה** (ח"א מילואים סימן יט עמ' רט-רי); **שו"ת שבט הלוי** (ח"ט סימן קכב).

אם נשים לב נראה שאחת הראיות שהביא הרמב"ם לדבריו היא מדברי **מכילתא דרבי ישמעאל** (פרשת בא - מסכתא דפסחא פרשה ו), כפי שמצטטה הרמב"ם:

ולשון מכילתא, צלי אש ומצות על מרורים מגיד הכתוב שמצוות הפסח צלי מצה ומרור. כלומר שהמצווה היא קיבוץ אלה. ושם אמרו, מנין אתה אומר שאם אין להם מצה ומרור הם יוצאין ידי חובתן בפסח, תלמוד לומר יאכלוהו, כלומר הבשר לבדו. יכול כשם שאם אין להם מצה ומרור הם יוצאים ידי חובתן בפסח כך אם אין להם פסח יצאו ידי חובתן במצה ומרור. הרי אתה דן, הואיל והפסח מצוות עשה ומצה ומרור מצוות עשה אם למדת שאם אין להם מצה ומרור הן יוצאין ידי חובתן בפסח כך אם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה ומרור, תלמוד לומר יאכלוהו.

לעומת זאת מצאנו גרסה שונה בדברי המכילתא, ממנה אין ראייה לדברי הרמב"ם<sup>144</sup>:

אין לי אלא בזמן שאין להם מצה ומרור הן יוצאין ידי חובתן בפסח, יכול כך אם אין להם פסח לא יוצאין ידי חובתן במצה ומרור. הרי אתה דן, הואיל והפסח מצוות עשה ומצה ומרור מצוות עשה. הא למדת, כמו שאם אין להם מצה ומרור הן יוצאין ידי חובתן בפסח כך אם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה ומרור.

כלומר, הרמב"ם לא גרס במכילתא את המילה המודגשת 'לא' והוסיף הוספה בתשובת המכילתא. לדבריו, השאלה היא האם בזמן שאין פסח יכולים לצאת ידי-חובה באכילת מצה ומרור, על כך עונה המכילתא: 'אם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה ומרור?! תלמוד לומר יאכלוהו', סיומת שלא נזכרת בדברי המכילתא שלפנינו, דבר המוכיח את שלילת האפשרות לאכול מרור בפני עצמו בהעדר קורבן פסח.

לעומת זאת, אם נגרוס את המילה 'לא' בדברי המכילתא, אזי השאלה האם בזמן שאין פסח לא יצאו ידי-חובה במצה ומרור, על כך עונה המכילתא שיוצאים ידי-חובה: 'אם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה ומרור', בלשון חיובית ולא בלשון תמיהה שלאחריה צריך לגרוס עוד משפט, כדברי הרמב"ם.

וכן כתב **בחיזושי הגר"ח על הש"ס** (סימן מא 'אכילת מרור', פסחים צא ע"ב) להוכיח מדברי המכילתא:

הרי מפורש במכילתא לימוד שיוצאין במצה ומרור אף בלא פסח, כמו שיוצאין בפסח אף בלא מצה ומרור. ולפי"ז שפיר אית לן קרא למצווה מיוחדת למצה ומרור אף בלא פסח.

<sup>144</sup> ראו: **שיעורי הרב שמואל רוזובסקי** (פסחים לט ע"א אות קמט). על השיבוש בלשון המכילתא, ראו: **שו"ת בנין ציון** (החדשות סימן לח).



## מניין המצוות

כאמור, הרמב"ם מנה מצווה אחת, אכילת בשר קורבן הפסח, ולא את מצוות אכילת מרור, שכן לדבריו אין מצווה עצמית באכילתו.

למרות זאת, ה**רס"ג** (מצוות עשה מז) כתב: "טובו בפסח, מצה, ומרור", וביאר ה**רב ירוחם פישל פרלא** (שם ריב ע"א) שלדבריו אכילת מרור היא מצווה בפני עצמה:

מנאן בשלוש עשין כל אחת בפני עצמה, ודלא כהרמב"ם... שלא מנו עשה דאכילת מרור במספר העשין בפני עצמו, דסבירא ליה דאכילת מרור אינה אלא טפל לאכילת הפסח ונכללת בכלל עשה דאכילת הפסח.

גם ה**יראים** (סימן צד) מנה את המצווה לאכול מרור כמצווה בפני עצמה:

אכילת מרורים - ציווה יוצרנו בזמן שבית המקדש קיים דאיכא פסח שיאכל פסח על מרורים, דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, בזמן דאיכא פסח איכא מרור בזמן דליכא פסח ליכא מרור... וצריך שיאכל מן המרור כזית, דאכילה כתיב ביה ואכילה בכזית. על סיום דבריו, שיש לאכול מרור בשיעור אכילת כזית, כתב **תועפות ראם** (שם אות ה): "אבל באמת רבינו הרא"ם דבר גדול השמיענו אף לזמן הבית", שיש לאכול מרור בשיעור כזית שכן הוא מצווה בפני עצמו ולא רק נאכל עם קורבן הפסח.

## דעת רש"י

שיטה זו שיש מצווה עצמית באכילת מרור בזמן המקדש גם בהעדר אכילת קורבן פסח, מבוארת בדעת רש"י, כפי שיתבאר.

ב**בבלי פסחים** (צא ע"ב) מובאת דעת רבי שמעון הסובר שהקרבת קורבן פסח לנשים היא רשות, אך מכל-מקום הן חייבות לאכול מצה ומרור משום 'כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה'.

אמנם היקש זה נאמר ביחס למצה ולא ביחס למרור, אך כתב **רש"י** (שם ד"ה לית):

דסתמא מצה ומרור בהדי הדדי כתיב, על מצות ומרורים, וכשם שנשים באכילת מצה חובה הכי נמי במרור.

על דבריו הקשה ה**רש"ש** (שם ד"ה רש"י), הרי הסיבה שתוקף אכילת מרור בזמן הזה מדרבנן בלבד היא משום שאין קורבן פסח, דבר המורה שאין חיוב עצמי לאכול מרור אלא הוא טפל לקורבן פסח. א"כ, אם נשים אינן חייבות בקורבן פסח ממילא אינן חייבות באכילת מרור: קשיא לי, הא לרבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן, ונשים נמי כיון דאינן חייבות בפסח לרבי שמעון דינייהו כמו אנשים בזמן הזה.

אולם, מבוארת היא דעת רש"י בשונה מהרמב"ם, שאמנם בזמן הזה אכילת מרור מדרבנן, אבל בזמן המקדש הייתה אכילת מרור מצווה בפני עצמה ללא קשר ותלות בקורבן פסח, כפי שביאר **בחיידושי הגר"ח על הש"ס** (סימן מא 'אכילת מרור', פסחים צא ע"ב) :

והנראה בזה, דרש"י לשיטתו דסבירא ליה דבזמן הבית מרור מן התורה אף בלא פסח, ודווקא בזמן הזה הוא מדרבנן...

דשיטת רש"י דבקרא דמצות ומרורים אית בהו תרי חיובים - א' חיוב מצה ומרור לפסח. וב' חיוב מצה ומרור אף בלא פסח ורק בזמן הפסח, ואי-אפשר לומר דאין זה אלא חיוב אחד לאכול מצה ומרור ולא שייך לפסח, דהא מדבפסח שני ג"כ יש דין מצה ומרור ע"כ דזה דין בפסח דבעי מצה ומרור, א"כ תרי חיובי נכללו בקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, ונשים כיון דישנם בכלל מצה מקרא דכל דישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, א"כ איתנייהו בקרא דעל מצות ומרורים, דהוי חיוב אחד כמו בערב תאכלו מצות, דאף בלא פסח חייבים, אלא דקרא דבערב אתא להוסיף בזמן הזה דליכא פסח, וא"כ חייבים אף במרור מן התורה.

### ח. זמן אכילת קורבן פסח, מצה ומרור בזמן הזה (אות ג)

כתב **החינוך** (מצווה ו): "לאכול בשר הפסח בליל חמישה עשר בניסן... שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה". מדבריו הוכיח **המנחת חינוך** (אות ג) שזמן אכילת הפסח הוא כל הלילה: "והנה נראה מדברי הרב המחבר מדסתם, דזמן אכילת הפסח כל הלילה".

### 1. הצגת הסוגיה והשאלות

נאמר בתורה: "וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מִרְרִים יֹאכְלֶהוּ"<sup>145</sup>. **בבבלי ברכות** (ט ע"א)<sup>146</sup> נחלקו התנאים עד מתי הוא זמן אכילת קורבן פסח - לדעת רבי אלעזר בן עזריה זמן אכילתו של קורבן פסח הוא עד חצות הלילה, ואילו לדעת רבי עקיבא זמן האכילה כל הלילה<sup>147</sup> עד שיעלה עמוד השחר :

ואכלו את הבשר בלילה הזה - רבי אלעזר בן עזריה אומר, נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצריים בלילה הזה. מה להלן עד חצות, אף כאן עד חצות.<sup>148</sup>

<sup>145</sup> שמות (יב, ח).

<sup>146</sup> מובא גם ב**זבחים** (נז ע"ב); **פסחים** (קכ ע"ב).

<sup>147</sup> להגדרת זמן 'חצות' ולהגדרת זמן 'לילה', ראו: **שו"ת מנחת שלמה** (ח"א סימן צא אות טו; ח"ב סימן נח אות ט); **מועדים וזמנים** (ח"ז סימן קפח ד"ה ובעיקר זמן; שם הערה ב).

<sup>148</sup> ראו: **שו"ת אבני נזר** (או"ח סימן שפא אות ג): "והדבר יפלא, שהרי העברה בארץ מצריים היה ברגע חצות ממש, ואיך יליף לאכילת פסח עד חצות. וצריך לומר, כיון דאי-אפשר לאכול בחצות ממש שאין בו המשך זמן כלל והמעשה צריך המשך זמן, על כורחך הפירוש שבחצות יהיה כבר הבשר פסח נאכל".

אמר ליה רבי עקיבא, והלא כבר נאמר בחפזון, עד שעת חפזון.<sup>149</sup> אם כן מה תלמוד לומר בלילה, יכול יהא נאכל כקודשים ביום, תלמוד לומר בלילה, בלילה הוא נאכל ולא ביום.<sup>150</sup>

זאת ועוד, במשנה פסחים (פ"י מ"ח) מובא: "הפסח אחר חצות מטמא את הידיים". וביארו בבבלי פסחים (קכ ע"ב), שדברי המשנה הללו הם בשיטת רבי אלעזר בן עזריה הסובר שסיום זמן אכילת קורבן פסח הוא עד חצות, ולכן לאחר זמן זה בשר הקורבן הוא 'נותר':

אלמא מחצות הוה ליה נותר. מאן תנא? אמר רב יוסף רבי אלעזר בן עזריה הוא. דתניא, ואכלו את הבשר בלילה הזה, רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצריים בלילה הזה, מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות.

ויש לדון בעניין זה שדין 'נותר' בקורבן פסח הוא עד חצות לדעת רבי אלעזר בן עזריה, הלא בשאר קורבנות קודשים דין 'נותר' על בשר הקורבן חל עליהם רק אם לא נאכלו עד הבוקר,<sup>151</sup> וא"כ יש לדון ביחס לקורבן פסח האם ישנה החרגה בדין 'נותר' ששונה דינו הנאמר בקודשים מדינו הנאמר בפסח, או שמא איסור נותר עליו מדובר במשנה הינו איסור מדרבנן, אך מהתורה אינו נעשה נותר אלא בבוקר כדין כל הקודשים?

כמו"כ יש לדון בדעת רבי עקיבא הסובר שניתן לאכול את קורבן הפסח כל הלילה עד הבוקר, האם מתקיימת כאן גזירת חכמים שיש להימנע מאכילה מחצות, כדבריהם במשנה ברכות (פ"א מ"א):

וכל הנאכלין ליום אחד מצוותן עד שיעלה עמוד השחר. אם כן למה אמרו חכמים עד חצות, כדי להרחיק אדם מן העבירה.

ואף אם נאמר שגזרו חכמים שלא לאכול את קורבן פסח אלא עד חצות, האם אדם שלא אכל עד חצות מותר לו לאכול לאחר חצות, או שחכמים גזרו שלא לאכול כלל לאחר חצות? עוד יש לדון כמי נפסקה ההלכה, והאם ישנה השלכה מעשית בזמן הזה לגבי אכילת מצה, האם יש הגבלה לסיום אכילתה עד חצות או שניתן לאוכלה כל הלילה?

<sup>149</sup> הכוונה היא עד הבוקר, ראו: רש"י (פסחים קכ ע"ב ד"ה גמרא עד): "עד שעת חפזון שנבהלו לצאת, והיינו עד הבוקר"; רש"י (ברכות ט ע"א ד"ה שעת): "שעת חפזון שנחפזו לצאת, והיינו עמוד השחר, כדכתיב לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר"; רשב"ם (פסחים קכ ע"ב ד"ה שעת).

<sup>150</sup> בביאור יסוד המחלוקת, ראו: אגורא דכלה (פרשת בהעלותך ד"ה וחדל לעשות), המבאר שמצוות פסח ומילה הן המצוות שנתן הקב"ה לישראל לקיים מיד בעת השחרור, כדין "הלוקח עבד מן הגוי אין הגוף קנוי לו עד שיטבילנו לשם עבדות, הלכך אם קדם וטבל לשם בן חורין הרי הוא בן חורין, לפיכך צריך להטיל עליו שום עבודה בעודו במים שיהא נראה כעבד שלא יקדים ויאמר אני טובל לשם בן חורין": "והנה לפי זה מצאנו טוב טעם לפלוגתת רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא - ראבי"ע ס"ל פסח שהיו אבותינו אוכלים במצריים היה בחצות לילה הראשון כדי להעמיס עלינו עול מצוותיו להיות לעבדים לו ית"ש כל ימי חייו, וזה הוא עיקר הטובה... על כן גם אנחנו כל ימות עולם אין לנו לאכול את הפסח אחר חצות דזה מורה שאנחנו עושים עיקר מן הטובה שהוציאנו ממצריים מתחת יד פרעה שזה היה אחר חצות שצעק פרעה קומו צאו מתוך עמי, אבל מחוייבים אנחנו לעשות עיקר מן הטובה שקרבנו המקום לעבודתו שזה היה בחצי הלילה הראשונה. ורבי עקיבא ס"ל, מצוותו כל הלילה דגזירת הכתוב היא ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצריים בנגפו את מצריים, וזה נעשה בחצות לילה האחרונה ואז נגמר העניין בשלימות שהש"י העמיס עלינו עבודתו ואח"כ נגמר שחרור פרעה בשעת חפזון, ואז למפרע היינו קנויים לו ית"ש בעבודתו אשר העמיס עלינו".

<sup>151</sup> ויקרא (כב, כט-ל): "וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח תֹּזֶבֶחַ... לֹא תֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר".

## 2. דעת ראב"ע: דין נותר בקורבן פסח

**במשנה פסחים** (פ"י מ"ח) מובא: "הפסח אחר חצות מטמא את הידיים". וביארו **בבבלי פסחים** (קכ ע"ב), שדברי המשנה הללו הם בשיטת רבי אלעזר בן עזריה הסובר שסיום זמן אכילת קורבן פסח הוא עד חצות, ולכן לאחר זמן זה בשר הקורבן הוא 'נותר':

אלמא מחצות הוה ליה נותר. מאן תנא? אמר רב יוסף רבי אלעזר בן עזריה הוא. דתניא, ואכלו את הבשר בלילה הזה, רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצריים בלילה הזה, מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות. ויש להקשות מהו החידוש בדין זה שיהיה דין 'נותר' לטמא את הידיים לאחר חצות, הלא דין זה הוא כמו בכל הקודשים שאמנם מצוות אכילתם כל הלילה ומכל-מקום כדי להרחיק את האדם מן העבירה הגבילו חכמים לאוכלם עד חצות וממילא מחצות והילך יש להם דין 'נותר' מדרבנן?

זאת ועוד, בעוד שמדברי הבבלי מבואר שיש הלימה בין סיום זמן האכילה לדין 'נותר', הרי ש**בתוספתא** (פסחים פ"ה ה"ל) ניכר שאין הלימה: "פסח אין נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות ואין חייבין עליו משום נותר".

סתירה זו בין דברי הבבלי לתוספתא, העלה **אור זרוע** (ח"ב הל' פסחים סימן רלא):

וקשיא לי, דשלהי ערבי פסחים דייק דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות מדקתני במתניתין הפסח אחר חצות מטמא את הידיים אלמא דמחצות הויא ליה נותר, ובתוספתא דפסחים... תניא הפסח אין נאכל אלא בלילה ואין נאכל אלא עד חצות ואין חייבין עליו משום נותר... עד שיעלה עמוד השחר, אלמא הא בהא לא תליא.<sup>152</sup>

<sup>152</sup> ניתן היה להבחין בין דברי הבבלי האמורים לדעת רבי אלעזר בן עזריה, שלאחר חצות יש דין 'נותר', ואילו דברי התוספתא נאמרו לדעת רבי עקיבא הסובר שמהתורה נאכל קורבן פסח כל הלילה ולכן דין 'נותר' רק בבוקר. ואכן דברי התוספתא התפרשו כדעת רבי עקיבא ע"י **מנחת ביכורים** (פסחים פ"ה ה"י ד"ה עד חצות): "פסח... אינו נאכל אלא עד חצות - אפילו לרבי עקיבא דכל הלילה זמנו, מפני סייג שלא יבוא לאוכלו אחר עלות השחר אסור מחצות ואילך"; הצעה זו ליישוב קושיית אור זרוע, כ"כ **אור שמח** (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א): "ומה שהביא האור זרוע מהתוספתא אינו מובן, דשם כרבי עקיבא דנאכלת כל הלילה מן התורה, ואינו מטמא את הידיים, כיון דרק מדרבנן אינו נאכל אלא עד חצות".

בביאור העניין יש להקדים את דברי הרב חיים סולובייצ'ק,<sup>153</sup> שכתב שיש באכילת פסח שתי הלכות:

דבפסח גופא אכילתו באה משתי הלכות מיוחדות -

א) ממצוות אכילת פסח בליל חמישה עשר, כמו"ש בקרא ואכלו את הבשר בלילה הזה...

ב) מדין קודשים קלים, דאכילתם היא חלות שם וקיום מצווה... וגם פסח לא גרע משאר קודשים קלים דאכילתם היא מצוות עשה.<sup>154</sup>

השלכות שונות לשתי הלכות אלו, בעיקר בפרטי דיני האכילה, ומכאן שיש ליישם זאת גם ביחס שבין דין אכילת קורבן פסח מדין אכילת פסח לאכילתו מדין קודשים.

יישום זה נעשה ע"י אור שמח (ה'ל' חמץ ומצה פ"ו ה"א). לדבריו, לדעת רבי אלעזר בן עזריה קורבן פסח נאכל עד חצות מדיני אכילת הפסח הייחודית, אך גם לאחר זמן זה ניתן לאכול את הקורבן מדין אכילת קודשים שמצוות אכילתם כל הלילה:

לכן נראה לנו לפרש כך, דהנה קורבן פסח חלוק בדינו מדין כל הקורבנות - דכל קורבנות מצווה לאוכלן, אבל אינה מצווה על הקרקפתא דגברי אלא שיהיו נאכלין ולא יבואו לידי נותר. אבל הפסח מצווה שכל אחד יאכל כזית, ואם אינו אוכל כזית אינו ראוי להימנות על הפסח, וצריך להיאכל במצה ומרור, ופסח מצריים היה בו עוד דינים שנאכל בחיפזון.

וא"כ גלי קרא דאינו נאכל בדין תורת פסח רק עד חצות, אבל אחר חצות נאכל עד הבוקר, אבל לא בתורת פסח, שעיקרו אינו אלא לאכילה, רק כמו תודה ושלמים וכיו"ב, ואם נאכל אחר חצות בטל מצוות אכילת פסח והווי כשאר קורבן הנאכל שאין מצווה בבעלים דווקא, אלא שיאכל מי שהוא מבני החבורה... אבל קרא אמר שלא תותירו ממנו עד בוקר, דעד הבוקר יכול לאכול כל הלילה, כמו תודה, וזמן שריפה חל כשיגיע זמן בוקר שאז אינו נאכל כלל.

<sup>153</sup> בתוך: קובץ חידושי תורה (הרב משה סולובייצ'ק, סימן ד בדין מותר הפסח, עמ' יט); הרי קדם (ח"ב סימן נד בדין נותר בפסח לראב"ע); רשימות שיעורים (סולובייצ'ק, ברכות ט ע"א עמ' צא-צב 'בענין זמן חצות במצוות פסח').

<sup>154</sup> יסוד זה מופיע גם אצל: שו"ת בית הלוי (ח"ג סימן נא אות ג) ביחס לכמות האכילה הנדרשת: "גבי קורבן פסח, אע"ג שהוא חיוב על גוף האדם לאכול בו וצריך כזית דווקא, מ"מ הרי גם פסח לא יצא מכלל כל הקודשים ויש בו מצווה של אכילת קודשים דנפקא מקרא דואכלו אותם אשר כופר בהם. ונמצא דבפסח יש שני מצוות באכילתה"; שו"ת בית הלוי (ח"א סימן ב אות ז); חידושי הגרי"ז (זבחים צו ע"ב): "דבעשה דואכלו את הבשר בלילה הזה, לבד שהיא מצווה על הגברא לקיים מצוות אכילת פסח, וזה אינו שייך אלא בכזית ראשון, עוד איכא בזה מצווה נוספת כמו באכילת קודשים דיהא נאכל, וזה שייך בכל הקורבן"; רי"ד סולובייצ'ק (רשימות שיעורים, שבועות כא ע"ב אות ג ד"ה כבר): "בטעם שיעור אכילת כזית נראה לומר שבפסח יש שתי מצוות אכילה: א) מצווה אחת של אכילת קודשים כשאר קורבנות. במצווה זו אין שיעור כזית מעכב שכן המצווה מתקיימת שהחפצא של קורבן הפסח נאכל ולשם כך אין צורך שהגברא יאכל כזית אלא שהקורבן יהיה נאכל בזמנו ולא יותירו ממנו; ב) מצווה של אכילת פסח המוטלת על קרקפתא דגברא". יסוד זה הובא לעיל סימן ב (1.1).

הוא ממשיך, שאמנם מדין תורה גם לדעת רבי אלעזר בן עזריה מותר לאכול מן הפסח לאחר חצות מדין אכילת קודשים, כאמור, אך מכל-מקום חכמים החמירו וקבעו שלאחר חצות הפסח אסור באכילה ומטמא את הידיים, משום שבאכילתו לאחר זמן זה האדם כבר אינו מקיים את החובה הייחודית של אכילת פסחים אלא רק את החובה לאכול מן הקודשים, שגם בהם ישנה הגבלה של חכמים להרחקת האדם מן העבירה לסיים את האכילה בחצות:

והא דאמר בשילהי פסחים על משנתינו הפסח אחר חצות מטמא את הידיים, אלמא מחצות הוה ליה נותר... ראב"ע היא. פירוש, דכבר גדרו חכמים באכילת כל הקודשים שאינה אלא עד חצות להרחיק את האדם מן העבירה, וע"כ דאי משום זה אמאי תני הפסח אחר חצות מטמא את הידיים, הא כל הקורבנות כן הוא?

וע"כ אף דגזרו שאינו נאכל אחר חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה לא גזרו על זה טומאת ידיים, דכיון שמהתורה הוא נאכל כל הלילה, אלא משום סייג הוא די למיגזר שלא לאוכלו, אבל לא לאפושי טומאה... לראב"ע דסובר דמצוות פסח אין עליו רק עד חצות, ואחר חצות עד הבוקר הוי כשאר קודשים וכמותר פסח, דאין החיוב על קרקפתא דגברי אלא שיהא נאכל ע"י בני החבורה, אתי שפיר מה שהבדילו חכמים בדין פסח לתת לו דין מיוחד שיהא נותר לטמא את הידיים. מפני שאינו נאכל מדרבנן, כמו כל הקודשים אחר חצות משום סייג, משום שבפסח איכא ביה דין חדש, שנפסדה ממנו מצוות אכילת פסח מן התורה, לכן גזרו חכמים עליו דין נותר אחר חצות לטמא את הידיים.

מבואר מדבריו שדברי התוספתא מבוססים על המישור של דין תורה: "פסח... אינו נאכל אלא עד חצות ואין חייבין עליו משום נותר". היינו, מדין תורה מצוות אכילת קורבן פסח עד חצות, ואין בו עדיין דין 'נותר'. אלא שמכל-מקום חכמים גזרו דין 'נותר' לטמא את הידיים לאחר חצות, ואלו הם דברי הבבלי: "הפסח אחר חצות מטמא את הידיים, אלמא מחצות הוה ליה נותר", מדין חכמים.

### 3. הכרעת הפסיקה

בדברי המשנה **זבחים** (פ"ה מ"ח) הובאה דעתו של רבי אלעזר בן עזריה באופן פשוט ללא עוררין: "הפסח אינו נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא עד חצות", ולמדו **בבבלי זבחים** (נו ע"ב) שהמשנה בשיטת רבי אלעזר בן עזריה: "הפסח אינו נאכל - מאן תנא? אמר רב יוסף, רבי אלעזר בן עזריה היא".<sup>155</sup>

כמו"כ **בבבלי ברכות** (ט ע"א) מבואר שהמשנה (ברכות פ"א מ"א) שמונה את הדברים שמצוותן עד שיעלה עמוד השחר אינה מביאה את מצוות אכילת קורבן פסח, דבר המורה כדעת רבי אלעזר בן עזריה שמצוות אכילת קורבן פסח עד חצות.

זאת ועוד, **בבבלי פסחים** (קכ ע"ב) מבואר שדברי המשנה (פסחים פ"י מ"ח) "הפסח אחר חצות מטמא את הידיים", הם בשיטת רבי אלעזר בן עזריה הסובר שסיום זמן אכילת קורבן פסח הוא עד חצות, ולכן לאחר זמן זה בשר הקורבן הוא 'נותר'.

אולם, **בבבלי מגילה** (כא ע"א) מבואר שדברי המשנה (מגילה פ"ב מ"ה) המסכמת כלל: "זה הכלל, דבר שמצוותו ביום כשר כל היום, דבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה" אינה עולה בקנה אחד עם דעת רבי אלעזר בן עזריה: "לא תווי מאי? לא תווי אכילת פסחים, ודלא כרבי אלעזר בן עזריה".

---

<sup>155</sup> יש לציין לדברי **שו"ת ציץ אליעזר** (חלק ט סימן ה): "אודות דברי הנודע ביהודה בספרו דורש לציון (דרוש יא ד"ה העולה מזה דר' יוחנן) שמבאר שלכן כדי לקיים השליש במשנה בחרו לומר בכל יום בדווקא הפרק איזהו מקומן, מפני שכן מה ששנו חכמים בלשון המשנה בפרק איזהו מקומן כולו הלכתא פסיקתא ניהו ואין עליהם שום חולק. וכן מבאר התפארת ישראל (על המשניות בזבחים פ"ה אות כד), וכותב בלשון דכל פרק זה מדאין בו מחלוקת הוא בלשון ממש כמו שנמסר לנו ממש רבינו עליו השלום מסיני... ומהאי טעמא אומרים פרק זה בכל יום... הדברים כבר אמורים בבית יוסף... (או"ח סימן ג) בשם הרא"ה... שתיקנו לשנות פרק איזהו מקומן לפי שאין בכל אותו פרק מחלוקת והיא משנה ברורה למשה מסיני... וכבר הרבו גם להקשות על זה כי כן יש בהלכות הפרק שם מחלוקת, ועל המשנה האחרונה של הפרק שם דתנן הפסח אינו נאכל אלא עד חצות... אמרו בגמרא... על זה מאן תנא אמר רב יוסף רבי אלעזר בן עזריה היא... וא"כ הרי יש עליה חולק... אך מצאנו שכבר האיר לנו לבאר כוונת הרא"ה ז"ל ודעימיה בזה בחידושי הריטב"א על עבודה זרה (יט ע"א) וזה לשונו שם וזה שבררו לנו פרק איזהו מקומן יותר מבשאר הפרקים אמר מורי נר"ו מפני שכולו שנוי בלא שום מחלוקת כלל, ואעפ"י שאין כולו הלכה דהא קתני הפסח אינו נאכל אלא עד חצות ואנן קיימא לן לדעת רבינו הרמב"ן ז"ל כרבי עקיבא דסבירא ליה אכילת פסחים כל הלילה דהא איכא חדא סתמא כוונתיה במסכת מגילה, מ"מ אחר שנשנה כל הפרק כולו בלא מחלוקת כלל הוא ראוי לשנות יותר משאר פרקים, עכ"ל. הרי שהריטב"א בירר לנו שהמכוון הוא מפני שפרקי המשנה נשנו מיהת בלי הזכרת מחלוקת בהם. ולפי זה צריכים איפוא לבאר שגם כוונת הרא"ה ז"ל כפי שהובא בבית יוסף שכותב לפי שאין בכל אותו הפרק מחלוקת כוונתו ג"כ אל בכזאת לפי שעכ"פ אין בכל פרקי המשנה שום הזכרה ממחלוקת תנאים בהם. וזה שמסיים עוד בלשון והיא משנה ברורה למשה מסיני, ג"כ כוונתו בזה לבכני"ל, והיינו לפי שנשנית בחלוקת ובמשנה ברורה כאילו היא מקובלת בכפי שנמסר לנו למשה מסיני באין חולק ומהרהר".

### 3.1 פסיקה כדעת ראב"ע

שלושת המקורות שמוכיחים כדעת רבי אלעזר בן עזריה הובילו את **התוספות** (זבחים נז ע"ב ד"ה ואיבעית, השני) לפסוק כמוהו :

ויש לדקדק דהלכה כרבי אלעזר בן עזריה, דסתם לן תנא כוותיה במתניתין, ובערבי פסחים בפ"ק דברכות.<sup>156</sup>

על הכרעה זו העיר **הרשב"א** (ברכות ט ע"א ד"ה ורמינהו ; שו"ת ח"א סימן תמה) שאמנם יש שלוש פעמים שמוכח כדעת רבי אלעזר בן עזריה, אך בניגוד לכך מוכח במסכת מגילה אחרת, ולכן אין מכך ראיה מוחלטת כרבי אלעזר בן עזריה, אך מכל-מקום יש להחמיר כמוהו :

וכיון דסתם תנא הכא ובזבחים כראב"ע משמע דהלכתא כותיה. ואע"ג דסתם תנא חדא סתמא כרבי עקיבא במגילה, הכא חדא סתמא והתם תרתי. ומיהו בפרק מצוות חליצה אמרינן, מה לי חדא סתמא מה לי תרי סתמי... והלכך אזלינן לחומרא כראב"ע.

**האור זרוע** (ח"ב הל' פסחים סימן רלא) כתב שהן אמנם שיש מקור התומך בגישת רבי עקיבא, אך אין ממנו ראיה החלטית כמוהו משום שאזכור קורבן פסח נאמר שם דרך-אגב ואינו עיקר העיסוק בסוגיית הקורבנות וקורבן פסח כמו בשלושת המקורות הנ"ל :

אפילו הכי הלכה כי הני סתמי דאתיין כראב"ע, דנהי דליכא למימר דהויא הלכה משום דהכא תלתא סתמי והתם חד סתמא, כדאמר בפרק מצוות חליצה מכדי הא סתמא והא סתמא מה לי תרי מה לי חדא... מכל-מקום הואיל וקתני להו בהלכות קודשים כגון בערבי פסחים גבי הלכות הפסח ובפרק איזהו מקומן גבי קודשים הווינן עיקר.

לאור זאת הוא מוסיף תמיכה לגישתו שיש להכריע כדעת רבי אלעזר בן עזריה, בניגוד לכללי הפסיקה :

ואע"ג דקיי"ל הלכה כרבי עקיבא מחבירו... אפילו הכי, הואיל וסתם לן תנא כראב"ע בהלכות פסח ש"מ דהכי הלכתא.

<sup>156</sup> כ"כ **תוספות** (מגילה כא ע"א ד"ה לאתויי) : "נראה דהלכה כרבי אלעזר, דהא איכא סתמא בערבי פסחים דקאי כוותיה... וכן משנה באיזהו מקומן, וסתמא בסוף פ"ק דברכות"; **סמ"ג** (עשין סימן מ) : "לרבי אלעזר בן עזריה דאמר הפסח אינו נאכל אלא עד חצות. וסתם לן תנא כוותיה בערבי פסחים ובמסכת זבחים... ובברכות. ואף על גב דאיכא חדא סתמא במגילה דלא כוותיה, סמיה מקמי כל הני סתמי". עוד ראשונים שהכריעו כדעת רבי אלעזר בן עזריה : **רבינו חננאל** (פסחים קכ ע"ב ד"ה אמר רבא) : "ואע"ג דרבי עקיבא פליג עליה, כותיה קיימא לן דסתם מתניתין כותיה"; **ראב"ן** (פסחים ד"ה ישנו) : "והכי הילכתא... ואע"ג דרבי עקיבא פליג ארבי אליעזר, כיון דסתם מתניתין כראב"ע... הלכתא כראב"ע"; **ראב"ה** (ח"ב מסכת פסחים סימן תקכה) : "דקיימא לן כרבי אלעזר בן עזריה דסתם לן תנא כוותיה"; **אור זרוע** (ח"ב הל' פסחים סימן רלא) ; **רי"ז** (בתוך : שלטי הגיבורים, פסחים כז ע"ב מדפי הרי"ף אות ב) : "ומצוות אכילת מצה היא עד חצות הלילה"; **הפרדס** (נביו, שער המעשה ד"ה והיכא) : "והיכא שמשך סעודתו עד לאחר חצות, כתבו רבותינו הצרפתיים ז"ל משם הרב הקדוש רבי יעקב מקורביל ז"ל, שאסור לאכול כזית מצה אחר חצות, לפי שהמצה נעשית זכר לפסח, וקיימא לן... והפסח אינו נאכל אלא עד חצות".



### 3.2 פסיקה כדעת רבי עקיבא

כאמור, דברי הבבלי במגילה שם מוכח כדעת רבי עקיבא העיבו על ההכרעה לפסוק כדעת רבי אלעזר בן עזריה. ואכן הראשונים התמודדו עם השאלה מה היחס בין דברים אלו לשלושת המקורות הנוספים מהם מבואר כדעת רבי אלעזר בן עזריה.

**הרי"ץ גיאת** (הלי' פסחים עמוד שיד-שטו) כתב שיש להכריע כדעת רבי עקיבא, אף שיש מקורות התומכים בשיטת רבי אלעזר בן עזריה, משום שיש להעדיף 'סתם משנה' בה נאמר כלל והלכה פסוקה, היינו דברי המשנה מגילה (פ"ב מ"ה): "זה הכלל, דבר שמצוותו ביום כשר כל היום, דבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה", שמוכח לא כרבי אלעזר בן עזריה, כפי שביארו בבבלי מגילה (כא ע"א): "לא תווי מאי? לא תווי אכילת פסחים, ודלא כרבי אלעזר בן עזריה":

ואע"ג דתנן עוד סתמא כרבי אלעזר בן עזריה, דתנן הפסח אחר חצות מטמא את הידיים ואיתמר עלה רבי אלעזר בן עזריה היא, הא איכא סתמא אחרינא דתני לה גבי הלכתא פסיקתא דבר שמצוותו ביום כשר כל היום ודבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה לאיתווי אכילת פסחים ודלא כרבי אלעזר בן עזריה.<sup>157</sup>

מבואר מדבריו שיש להעדיף את המקור היחיד במגילה על-פני שלושת המקורות האחרים, ובכך לפסוק כדעת רבי עקיבא.<sup>158</sup>

כן ניתן להביא ראיה מדברי **התוספתא** (פסחים פ"ב ה"טו) ממנה מבואר כדעת רבי עקיבא: "המצה והפסח... מאימתי אוכלן משתחשך, לא אכלן משתחשך אוכלן כל הלילה". מבואר שזמן אכילת קורבן פסח הוא כל הלילה כדעת רבי עקיבא.<sup>159</sup>

<sup>157</sup> ראו: **רא"ש** (ברכות פ"א סימן ט) שבתוך דבריו דחה ראיה זו: "ואין לדקדק דהלכה כרבי עקיבא מהא דתני לה גבי הלכתא פסיקתא דמגילה, דלא דמי לההיא דהשוכר את האומנים כל החוזר בו ידו על התחטונה. דהתם שונה יחד דברים דומין זה לזה שכל המשנה ידו על התחטונה אין מקומה לשנות שם אבל אגב כל החוזר נקטיה, אבל התם שונה יחד כל זמנו בלילה". לדבריו, המשניות במסכת בבא קמא עוסקות כולן בדינים שהם כולם להלכה, וזה המכנה המשותף של כל המשניות שם, ולכן יש להעדיף משנה השנויה שם. לעומת זאת, במסכת מגילה המשותף למשניות שם אינו שהן הלכות פסוקות אלא שזמןן כל הלילה. אך יש להשוות לדברי **רא"ש** (פסחים פ"י סימן לח) שביסס את ההכרעה כרבי עקיבא על המקור ממגילה, ולא דחה אותו: "וגם ההיא סתמא דמגילה קתני לה בהדי הלכתא פסיקתא".

<sup>158</sup> ראיה נוספת שיש להכריע כדעת רבי עקיבא, היא מדברי רבא **בפסחים** (קק ע"ב): "אמר רבא, אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו", משמע שזו רק שיטת רבי אלעזר בן עזריה אך אין הלכה כמותו, ראו כן: **ר"ן** (פסחים כז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה גרסינן); **הגהות מיימוניות** (הלי' חמץ ומצה פ"ח ה"ל), בשם רבינו שמחה; **העיטור** (הלי' מצה ומרור, קלה ע"א). ישנם ראשונים ופוסקים נוספים שהכריעו כדעת רבי עקיבא, ובניהם הרי"ף שהשמיט את דברי רבא הנ"ל, דבר המורה שאינו סובר כדעת רבא"ע, ראו: **מאירי** (פסחים קטו ע"ב ד"ה מי שבלע): "ויש שדוחין אף עיקר השמועה לומר שאף בלע מצה לא יצא, ומפני שבכל הפרק מצינו שאומרים תמיד טעם מצה בעינן. וכן נראה דעת גדולי הפוסקים שלא הביאוה"; **שלטי הגיבורים** (פסחים כז ע"ב מדפי הרי"ף אות ב); **פרי חדש** (או"ח סימן תעז ס"ק א); **ב"ח** (או"ח סימן תעז אות ד). ראו גם: **בני יששכר** (מאמרי חודש ניסן מאמר ד טיול בפרדס דרוש ה ד"ה ונראה דהרי"ף) שכתב להוכיח כן מדברי רבא נוספים; **דרשות חתם סופר** (ח"י עמ' רכז ד"ה ובוה יתיישב פסק).

<sup>159</sup> ראו: **תורה תמימה** (שמות יב, יא הערה קא): "ותמינהי שכולם לא הביאו התוספתא... ומשמע שם דהוי מדאורייתא וזה מפורש כרבי עקיבא".

### 3.3 הלכה כרבי עקיבא, אך יש לחוש לראב"ע

כאמור, **הרשב"א** (ברכות ט ע"א ד"ה ורמיניהו; שו"ת ח"א סימן תמה) טען שאמנם ישנם מקורות התומכים בגישת רבי אלעזר בן עזריה, אך אין לפסוק כמותו אלא כדעת רבי עקיבא, אך מכל-מקום יש להחמיר ולחוש לדעת רבי אלעזר בן עזריה לסיים לאכול את קורבן הפסח עד חצות:

ומיהו בפרק מצוות חליצה אמרינן, מה לי חדא סתמא מה לי תרי סתמי... והלכך אזלינן לחומרא כראב"ע.

כדבריו כ"כ **רא"ש** (פסחים פרק י סימן לח):

נראה דהלכה כרבי אלעזר דסתם מתניתין כוותיה דתנן הפסח אחר חצות מטמא את הידיים. וכן סתם מתניתין דאיזהו מקומן ובפרק קמא דברכות. ומיהו בפרק הקורא את המגילה למפרע איכא סתמא כרבי עקיבא, ומאי אולמיה דתרי או תלת סתמי מחד סתמא, וגם ההיא סתמא דמגילה קתני לה בהדי הלכתא פסיקתא...<sup>160</sup> ומיהו, נכון להחמיר כרבי אלעזר, דאפשר דרבי עקיבא מודה להרחיק את האדם מן העבירה באיסור דאורייתא.<sup>161</sup>

### 4. דעת רבי עקיבא: בין דין תורה לגזירת חכמים

יש לדון בדעת רבי עקיבא הסובר שניתן לאכול את קורבן פסח כל הלילה, האם לדבריו אמנם כן הוא דין תורה אך מדברי חכמים יש להגביל את האדם לעצור את אכילתו בחצות כדי להרחיקו מן העבירה, או שמא לא עשו חכמים סייג לדברי תורה במקרה זה?<sup>162</sup>

#### 4.1 לא גזרו חכמים

מדברי הראשונים שהוכיחו כדעת רבי אלעזר בן עזריה מהמשניות שמורות כמוהו בלא עוררין, נראה שלדעת רבי עקיבא חכמים לא גזרו להחמיר לאכול עד חצות, שא"כ אזי אין הוכחה מהמשניות כדעת רבי אלעזר בן עזריה שכן נוכל לטעון שמה שנאמר 'עד חצות' היינו גם לרבי עקיבא ומדברי חכמים שהגבילו את האכילה עד חצות.

<sup>160</sup> ראו הערה 157.

<sup>161</sup> כ"כ ר"ן (מגילה ז ע"א מדפי הרי"ף ד"ה זה הכלל; פסחים כז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה גרסינן).

<sup>162</sup> ביחס לדעת רבי אלעזר בן עזריה, לא מצאנו שחכמים יגבילו את הזמן מלפני חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה. וכתב על כך **הרשב"א** (ברכות ט ע"א ד"ה ורמיניהו; שו"ת הרשב"א, ח"א סימן תמה): "לרבי אלעזר בן עזריה קודשים קלים מדאורייתא עד עמוד השחר אלא דעד חצות הרחקה, ואילו אכילת פסחים אפילו מדאורייתא אינה אלא עד חצות"; **הרב יוסף רוזין** (בתוך: קובץ כרם שלמה, שנה י עמ' לג): "יש להקשות לראב"ע דאסור מהתורה לאכול הפסח אחר חצות, מדוע לא עשו סייג באכילת פסח על זמן קדום. וי"ל, שבני חבורה זריזים הם (ואחד יזכיר את חבריו), ומ"מ לגבי חצות לא פלוג כבכל הקודשים".

אולם, הבנה זו שולל **התוספות יום טוב** (זבחים פ"ה מ"ח ד"ה ואינו) וטוען שדברי המשניות 'עד חצות' הם בדווקא כרבי אלעזר בן עזריה מדין תורה :

ואינו נאכל אלא עד חצות, כלומר אפילו מדין תורה. ולהכי קתני אלא. ומתניתין רבי

אלעזר בן עזריה היא.<sup>163</sup>

והנה, **בבבלי זבחים** (נז ע"ב) הועלתה קושיה ביחס לשיטת רבי אלעזר בן עזריה, שאולי הוא סובר שמדין תורה ניתן לאכול את קורבן הפסח כל הלילה כדעת רבי עקיבא, וכל מה שאמר 'עד חצות' היינו מדין דרבנן כדי להרחיק את האדם מן העבירה: "וממאי דרבי אלעזר בן עזריה ודאורייתא, דלמא דרבנן ולהרחיק מן העבירה". הגמרא שוללת הבנה זו: "א"כ, מאי אלא עד חצות? אלא כי התם, מה התם דאורייתא אף כאן נמי דאורייתא".

**הרשב"א** (ברכות ט ע"א ד"ה ורמינהו; שו"ת הרשב"א, ח"א סימן תמה) כתב שבאותה מידה נוכל לומר ביחס לדעת רבי עקיבא, שדבריו שניתן לאכול קורבן פסח כל הלילה נאמרו גם מדין דרבנן, היינו שחכמים לא גזרו להגביל את אכילת האדם עד חצות, אלא לדעת רבי עקיבא ניתן לאכול את קורבן פסח כל הלילה ללא כל סייג: "ויש לי לומר, שהוא הדין דהו"ל לתרוצי התם דלרבי עקיבא אפילו מדרבנן נאכל עד שיעלה עמוד השחר".

בביאור הדברים שאין צורך בגזירת חכמים להגבלת אכילה עד חצות, כתב **פני יהושע** (ברכות ט ע"א ד"ה שם הקטר), שדיני קורבן הפסח מהווים את העילה לכך שאין חשש בהותרת הבשר: והא דלא קתני במתניתין אכילת פסחים, היינו משום דלא שייך בו הך סייג והרחקה דעד חצות שכן נראה לפי האמת דהך ברייתא דאכילת פסחים מצוותן עד שיעלה עמוד השחר היינו דאפילו מדרבנן מצוותן בכך... ואין להקשות מאי שנא פסח דלא עשו סייג כדי להרחיק מן העבירה, דאיכא למימר דלרבי עקיבא כיון דעיקר מצוותה מדאורייתא היינו מחצות ואילך עד הבוקר והיינו משעת חפזון דישראל, משום הכי לא שייך לעשות סייג לעקור עיקר מצוותה מן התורה.

ועוד י"ל נמי טעמא אחרינא, דשאני פסח כיון שאינו נאכל אלא למנויו ואינו נאכל ג"כ אלא על השובע, משום הכי לא שייך לעשות סייג כדי שלא להביא קודשים לבית הפסול.

<sup>163</sup> כ"כ **מלאכת שלמה** (זבחים פ"ה מ"ח ד"ה ואינו).

אולם, ניתן להבין שדברי רבי עקיבא נאמרו רק במישור דין תורה, שניתן לאכול את קורבן פסח כל הלילה, אך חכמים גזרו שיש לסיים לאוכלו עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה,<sup>164</sup> כשם שגזרו כן ביחס ליתר ענייני אכילה<sup>165</sup> כדבריהם **במשנה ברכות** (פ"א מ"א):

וכל הנאכלין ליום אחד מצוותן עד שיעלה עמוד השחר. אם כן למה אמרו חכמים עד חצות, כדי להרחיק אדם מן העבירה.

לאור זאת יתפרשו דברי **המשנה זבחים** (פ"ה מ"ח): "הפסח... אינו נאכל אלא עד חצות", היינו כדעת רבי עקיבא מדין גזירת חכמים.

ואכן, **המרדכי** (פסחים סדר של פסח רמז תריא) הקשה על הנאמר בזבחים (נו ע"ב) שיתכן ולדעת רבי אלעזר בן עזריה אמנם יש לאכול את הפסח עד חצות אך רק מדין דרבנן שהרחיקו את האדם מן העבירה, אבל מדין תורה ניתן לאכול כל הלילה, שיתכן לטעון כך בצורה הפוכה על דעת רבי עקיבא, שאכילת קורבן פסח כל הלילה אך חכמים גזרו לאכול עד חצות:

תימה, כמו כן נמי אית ליה לרבי עקיבא דמחצות הוי ליה נותר כדי להתרחק מן העבירה, כדאיתא בברכות.

כאמור לעיל, הרשב"א והתוספות יום טוב שללו הצעה זו וטענו שלדברי רבי עקיבא אין גזירת חכמים המגבילה לאכול עד חצות, אבל המרדכי ענה אחרת:

וי"ל, דלדידה לא הוי נותר מחצות כי אם מדרבנן והלכך אינו נותר לטמא את הידיים, אבל לרבי אלעזר בן עזריה הוי נותר דאורייתא.

מדובר על תירוץ מקומי בדין 'נותר' המשאיר את הנחת היסוד בקושיה בעינה, שלדעת רבי עקיבא אמנם קורבן הפסח נאכל כל הלילה מדין תורה אך חכמים גזרו שיש לאכול עד חצות.

כגישה זו בדעת רבי עקיבא, כן מבואר ברש"י (פסחים צג ע"ב ד"ה בשעת): "אכילת הפסח כל הלילה ורבנן עבוד הרחקה ואמור עד חצות, לרבי עקיבא".<sup>166</sup>

<sup>164</sup> כן כתב הרשב"א (ברכות ט ע"א ד"ה ורמינהו; שו"ת הרשב"א, ח"א סימן תמה) בפירושו השני: "עוד יש לומר, דברייטא דקתני מצוותה עד שיעלה עמוד השחר מדאורייתא קאמר, אבל מדרבנן אפילו לתנא דברייטא אינו נאכל אלא עד חצות והילכך אפילו לרבי עקיבא אין אכילת פסחים מדרבנן אלא עד חצות". אך מ"מ הרשב"א לא צידד בהצעה זו אלא בפירושו הראשון שהובא לעיל, עליו כתב: "ותירוץ הראשון עיקר"; **שו"ת שאגת אריה** (סימן ד): "אפילו לרבי עקיבא דפליג עליה וס"ל דאכילת פסחים מהתורה זמנו כל הלילה מ"מ מדרבנן מודה דדינו כנאכלים ליום אחד שאמרו חכמים בהו עד חצות"; **מנחת ביכורים** (פסחים פ"ה ה"י ד"ה עד חצות): "פסח... אינו נאכל אלא עד חצות - אפילו לרבי עקיבא דכל הלילה זמנו, מפני סייג שלא יבוא לאוכלו אחר עלות השחר אסור מחצות ואילך".

<sup>165</sup> **פני יהושע** (ברכות ט ע"א ד"ה שם בגמרא פסקא): "דעיקר סייג דחכמים גופא אינו אלא לעניין איסור אכילה, דאפילו היכא שהתחיל בהיתר אפי"ה צריך להפסיק קודם חצות".

<sup>166</sup> כ"כ: **רשב"ם** (פסחים קכ ע"ב ד"ה ר"א): "דלדידה נמי אכילת פסחים עד חצות כדין לכל הנאכלין ליום ולילה רבנן הוא דעבדי הרחקה יתירא להרחיק את האדם מן העבירה"; **אור זרוע** (ח"ב ה"י פסחים סימן רלא): "דאפילו את"ל דהלכתא כרבי עקיבא בדאורייתא דהפסח נאכל עד עמוד השחר, מ"מ מדרבנן אפילו רבי עקיבא מודה דאין נאכל אלא עד חצות, כדפירש רשב"ם".

לכן כתב הרא"ש (פסחים פ"י סימן לח) :

ומיהו נכון להחמיר כרבי אלעזר, דאפשר דרבי עקיבא מודה להרחיק את האדם מן העבירה באיסור דאורייתא.

כדברים אלו פסק הרמב"ם (ה' ק"פ פ"ח הט"ו) :

כבר ביארנו בכמה מקומות שאין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק מן העבירה, ודין תורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר.

כלומר, מדין תורה הלכה כדעת רבי עקיבא שזמן אכילת פסח כל הלילה,<sup>167</sup> אלא שחכמים הגבילו את האכילה עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה.

הבנה זו בדעת רבי עקיבא מחדדת לנו את גדר קורבן פסח ששווה הוא לדין אכילת קודשים קלים. כלומר, מדין תורה קודשים קלים נאכלים לילה ויום והיינו שניתן לאוכלם עד שיעלה עמוד השחר, אך מכל-מקום חכמים גזרו שיש לאוכלם רק עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, כדברי המשנה ברכות (פ"א מ"א) : "וכל הנאכלין ליום אחד מצוותן עד שיעלה עמוד השחר. אם כן למה אמרו חכמים עד חצות, כדי להרחיק אדם מן העבירה".<sup>168</sup> כמו"כ דין אכילת קורבן פסח מושפע מדין אכילת קודשים קלים, שכן גם הוא נושא אופי זה, ולכן אמנם מדין תורה ניתן לאוכלו כל הלילה אך מכל-מקום גזרו חכמים לסיים אכילתו עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה.

כביאור זה כן ניכר מדברי המנחת חינוך (אות ב) בדעת הרמב"ם :

והנה נראה מדברי הרב המחבר מדסתם דזמן אכילת הפסח כל הלילה, וכן דברי הרמב"ם שכתב ודין תורה שיאכל כל הלילה... אבל מדרבנן אינו נאכל אלא עד חצות הלילה ככל הקודשים.

## 5. אכילת קורבן פסח אחרי חצות אחר גזירת חכמים

לדעת רבי אלעזר בן עזריה הסובר שסיום זמן אכילת פסח עד חצות, נראה ברור שאם לא אכל את קורבן פסח עד זמן זה הוא אינו יכול לאכול כל הלילה.

ברם, לשיטה הסוברת כדעת רבי עקיבא שניתן לאכול קורבן פסח כל הלילה, ולדברי הסוברים שלדבריו יש גזירת חכמים להגביל את האכילה עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, נחלקו הפוסקים מה הדין במקרה והאדם לא אכל עד חצות האם הוא יכול לאכול כל הלילה כדין המקורי מהתורה, או שמא חכמים בגזירתם עקרו לגמרי את דין התורה?

<sup>167</sup> יש שכתבו שהסיבה לפסק הרמב"ם כדעת רבי עקיבא ולא כדעת רבי אלעזר בן עזריה היא משום שהלכה כרבי עקיבא מחבירו ולא דווקא משום היחסיות בין המקורות השונים, כפי שהובא לעיל, ראו : מגיד משנה (ה' חמץ ומצה פ"ו ה"א) ; עץ החיים (ה' קורבן פסח פ"ח הט"ו) : "ולפי זה רבינו פוסק כרבי עקיבא מחבירו אף דסתם דזבחים כראבי"ע" ; היכל מלך (שם) ; מגדל חננאל (שם). את ההכרח לכך ביאר בשו"ת בית הלוי (ח"א סימן לד אות א).

<sup>168</sup> רמב"ם (ה' מעשה הקורבנות פ"י ה"ח).

ניתן לראות את ההתבלטות בדברי **דוד פקודיך** (מצוות לא-תעשה ה, חלק הדיבור אות א) :

אם עבר ולא אכל כלל מהפסח עד חצי הלילה, יש להסתפק מה דינו.

הנה לדעת התוספות שפסקו דמדאורייתא אינו נאכל אלא עד חצות (וכרבי אלעזר בן עזריה) ודאי לא יאכל. אבל לדעת הרמב"ם דפסק (כרבי עקיבא) דמדאורייתא נאכל כל הלילה עד עלות השחר רק דהחכמים גזרו עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, יש להסתפק אם גזרו אפילו לעקור דבר מן התורה, דהיינו לבטל לגמרי מצוות אכילת פסח.

או נאמר, דגזירתם הוא רק כשכבר קיים המצווה, דהיינו שאכל כזית ונשאר בידו עוד בשר הפסח ורוצה לאכלו גזרו חכמים שלא יאכל אחר חצות.

שורשה של התלבטות זו נעוץ בהבנת גדר דברי חכמים באיסורים ובמצוות - האם דיני דרבנן נפרדים מדיני התורה והינם כשתי רשויות שונות וממילא כוחם של חכמים מוגבל ובכוחם רק להטיל מגבלה על האדם. או שמא, דברי חכמים מצטרפים להיות כחלק מדיני התורה ועפ"י הציווי שלהם ישנה יצירת מצוות.<sup>169</sup>

<sup>169</sup> במילים אחרות, האם איסורי חכמים הינם איסורי גברא או איסורי חפצא.

א. איסורי דרבנן איסורי גברא - הבנה זו מבוססת על כך שיש ליצור הפרדה בין דיני תורה לדיני חכמים, וכדברי **שו"ת צפנת פענח** (ח"א סימן לב, הובאו דבריו גם במפענח צפונות, סימן ז אות ד) : "כל דיני התורה חל בין על האדם בין על החפץ בין על הזמן... ואיסור דרבנן רק על האדם, כי אין להם כוח לתקן רק על החפץ". בעניין זה יש להביא את דברי **נתיבות המשפט** (סימן רלד ביאורים ס"ק ג) שכתב להבחין בין איסור תורה לאיסורי דרבנן. כלומר, אדם העובר על איסור תורה בשוגג הוא זקוק לעונש וכפרה, ולפיכך המוכר לחבירו בהמה ונמצאת טריפה באיסור תורה, יחזיר לו המוכר את הכסף כי חסרונו גדול מהנאתו. לעומת זאת, אכילת שוגג של דבר האסור מדברי חכמים אינה מחייבת עונש וכפרה כלל, אם נמצא איסור דרבנן לאחר המכירה, אין המוכר צריך להחזיר לקונה כסף, משום שלא חיסר לו מאומה : "ואפשר דאף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין, מ"מ באיסור דרבנן אין צריך שום כפרה וכאילו לא עבר דמי. תדע, דהא אמרינן בעירובין (סז ע"ב) בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא, ואילו היה נענש על השוגג היאך היה מניחין לו לעבור ולקבל עונש, אלא ודאי דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא להאוכל כאילו אכל כשירה, והרי נהנה כמו מן הכשירה. ומשום הכי צריך לשלם כל דמי הנאתו כמו בזה נהנה וזה חסר מועט, דכללא הוא דצריך לשלם כפי מה שנהנה, משא"כ באיסור דאורייתא שמקבל עונש על השוגג וחסרונו גדול מהנאתו". אבחנתו בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן מבוססת על ההבנה שאיסורי דרבנן הינם איסורי גברא בהגבלת האדם ואין בסמכותם וכוחם ליצירת שינוי מצוות בחפצא. כהבנה זו בדבריו כ"כ : **הרב אלחנן וסרמן** (קובץ הערות, יבמות סימן ח אות טו) : "לפי מ"ש בנתיבות המשפט דבעובר איסור דרבנן בשוגג אין צריך כפרה כלל, משא"כ בדאורייתא דגם שוגג צריך קורבן. ונראה לפי"ז, דבאיסור דרבנן אין המעשה מצד עצמה אסורה, אלא שמצווה לשמוע לדברי חכמים, וכיון שעושה בשוגג ואין כוונתו ודעתו לעבור על דברי חכמים לא עשה איסור כלל"; **שערי יושב** (שער א פרק ז אות צט) : "ועיין בנתיבות המשפט... שכתב דבאיסור דרבנן אם עבר בשוגג אין צריך כפרה וכאילו לא עבר דמי... דבדברנן עיקר האיסור מה ששירב ולא שמע לקול דברי חז"ל, וסירוב לא שייך רק בעושה במזיד, אבל בעושה בשוגג לא שייך סירוב, אבל במה שאסרה תורה נעשית נגד רחמנא גוף המעשה, וזה נכון"; השווה כן לדבריו ב**שערי יושב** (שער א פרק י ד"ה ולפי המתבאר) : "דאיסור תורה נתהפך הדבר באמת לדבר שאינו ראוי, אבל איסורי הנאה דרבנן לא אבדו באמת איכות תשמיש הראוי לאדם אלא שהאדם מתירא להנות ממנו שמצות הלאו דלא תסור מפחידו שלא להנות ממנו, וכל שהחפץ ראוי להנאת אדם אלא שהאדם מחמת פחד מונע עצמו מלהנות מן החפץ, אין החפץ בטל מאיכותו וחשוב ממון גמור מן התורה"; **שו"ת תורת חסד** (לובלין, ח"א או"ח סימן לא אות ה) : "דאף שהתורה ציוותה בלאו דלא תסור שלא לעבור על דברי סופרים מ"מ איסור זה הוא אקרקפתא דגברא שאסור לו לעבור על דברי חכמים אבל לא איסור חפצא... ומשום הכי אף שאכלו בשוגג צריך כפרה שהרי אכל דבר איסור בשוגג. אבל באיסור דרבנן אין איסור תורה על הדבר בעצמותו אבל הוא רק על האדם העובר ומשום הכי כל שהיה שוגג ולא כיון לעבור על דברי חכמים לא עבד איסורא כלל"; **אתון דאורייתא** (כלל ז) : "והנה קצת האחרונים הוסיפו לחדש עוד דשוגג באיסור דרבנן אין צריך כפרה וסליחה שאינו דומה לשוגג באיסור תורה, שבכל איסורי תורה המעשה בעצמותה עבירה ואיסור וכן המאכל בעצמותו במאכלות האסורות וע"כ גם בשוגג אף שלא הייתה שם מחשבת עבירה עם כל זה הרי נעשתה מעשה עבירה וע"כ צריך כפרה וסליחה. משא"כ בדרבנן שאין המעשה או המאכל בעצמותו איסור כלל, לפי ההנחה דאיסורים דרבנן רק איסורי גברא נינהו, וע"כ רק אם האדם בזדון

ליבו עובר על דברי חכמים הרי זה עבריין ורשע, אבל כשהיה שוגג בדבר אז לא הוי עבירה כלל ואין צריך כפרה וסליחה"; **משך חכמה** (דברים יז, יא): "דדברי תורה האיסור בעצמו והוי העובר כמו שהוא חולה, והיא מטמא הנפש לכן יש בהם קלים ויש בהם חמורים, כמו במאכלות שיש שמזיקים החולה ויש שממיתים אותו. אבל דברי סופרים, הם אינם נידונים מצד עצמותם, רק מצד המאכלות שאסור למרוד, ולא תסור וכו' והוה כמרד. אם כן כולם חמורים, שבכל דבר הוא מורד. ולזה אתי שפיר, דמוכר לו דברים האסורים באכילה מדין תורה, אינו מנכה לו מן הדמים שאכל, שהאכילה אף שלא מרד מכל מקום גרמה מחלה בנפש. לא כן האסורים מדברי סופרים, מנכה לו מן הדמים, שהאכילה בעצמותה אינה מזיקת, לו רק המרד וכאן לא מרד. וכזה כתב בנתיבות חושן משפט סימן רלד"; השו"ת לדברי **באור שמח** (הלי גירושין פ"א הי"ז ד"ה וסעד). ראו גם: **שדי חמד** (ח"א מערכת האלף כללים אות קח קמז ע"א).

ב. איסורי דרבנן איסורי חפצא - יש הסוברים שגם איסורי דרבנן מטילים איסור על החפץ עצמו, איסורי חפצא, משום שכל תקנותיהם של חכמים כדן תורה, וממילא העובר עבירת דרבנן בשוגג זקוק לכפרה, זאת בניגוד לדברי נתיבות המשפט. הבנה זו מבוארת ב**אתון דאורייתא** (כלל ז) שביסס אותה על דברי המדרש: "וראיתי במדרש תנחומא (נשא סימן כט) וז"ל: ילמדנו רבינו, נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום ראשון מהו להדליק בה בשני. כך שנו רבותינו, נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום ראשון מוסף עליו כל שהוא ומדליקו ביום שני ואם הותיר ביום שני מוסף עליו ביום שלישי ומדליקו וכן בשאר הימים, אבל הותיר ביום שמיני עושה לו מדרה בפני עצמו. למה, כיון שהוקצה למצווה אסור להשתמש ממנו. לא יאמר אדם איני מקיים מצוות זקנים הואיל ואינן מהתורה. אמר להם הקב"ה, בני אין אתם רשאים לומר כך אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימים שנאמר ועשית עפ"י התורה אשר יורוך למה שאף על דבריהם אני מסכים שנאמר ותגור ואומר ויקם לך כו', עכ"ל... אמנם באמת גוף הספק הנ"ל אי אסורים דרבנן איסורי חפצא ניהו אינו דאפילו נאמר דאין החכמים יכולים להטיל איסור על החפץ, עכ"ז כיון שהקב"ה מסכים על דברי חכמים א"כ אחרי שאסרו חכמים את הדבר הנה הקב"ה מסכים על האיסור וא"כ שוב רצונו יתברך שלא יאכל הדבר ההוא וא"כ כיון שהדבר ההוא מרוחק מרצונו יתברך אשר לו הארץ ומלוואה ממילא נעשה הדבר ההוא חפץ של איסור בעצמותו וממילא חל עליו תיעוב מפאת ריחוקו מקדושת רצון המקום יתברך. והוא-הדין להיפוך, במצווה דרבנן אחרי שציוו חכמים לעשות כך וכך הנה הקב"ה מסכים על דבריהם וכיון שכן שוב המעשה הזאת נרצית מרצונו יתברך ואז ממילא חל על החפץ קדושה כיון שהוקצה ונתייחד לעשות בו רצונו יתברך כמו שחל על החפץ קדושה בהקצותו למצווה דאורייתא כי כיון שהוקצה הדבר לעשות בו רצון המקום יתברך הנה נתקרב הדבר בזה אל קדושת רצונו יתברך ולכן הוא הקדוש ממילא". ואכן, יש שמיאנו בבסיסו באבחנת נתיבות המשפט על היחס האי-שוויוני בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן, ראו: **הרב אלהן וסרמן** (קובץ הערות, יבמות סימן ח אות טו): "מיהו היסוד הזה אינו מוסכם, וכבר נתבאר בקונטרס דברי סופרים כי איסורין דרבנן הן אסורין מצד עצמן"; קובץ שיעורים, קונטרס דברי סופרים, סימן א אות לב). לפי דברים אלו יש צורך בכפרה על איסור דרבנן הנעשה בשוגג, וכ"כ **שו"ת אגרות משה** (או"ח ח"א סימן קעה), אודות בעל ואישה ששכחו שעת הוסת וקיטמו יחסי אישות ללא דם, שאפילו לסוברים שחיוב הפרישה בשעת הוסת הוא מדרבנן: "עכ"פ צריכים לעשות תשובה, שאף על איסור דרבנן בשוגג צריכים לשוב בתשובה על אשר לא נזהרו ולא אסיק אדעתייהו דהוא יום הוסת".

עוד בעניין דיון זה ביחס להגדרת איסורי דרבנן האם הם איסור חפצא או גברא, ראו עוד: **בית האוצר** (ח"א מערכת א-י כלל קכב); **שו"ת להורות נתן** (חלק יב סימן לו אות א-ב), לגבי ברכה על מצווה דרבנן; **שו"ת יביע אומר** (ח"א יו"ד סימן יד אות ט) שהביא דעות שונות בעניין זה; **מפענח צפונות** (קונטרס מאה סברות, אות א); **כללי התורה והמצווה** (ח"א אות קיח): "בגדר אם דרבנן הוי איסור גברא, יש בזה אריכות גדול וכו', ובאמת יש בזה כמאה סתירות בש"ס"; **פרי עץ הדר** (אתרוג, ח"א דף קעז ע"ב-קעט ע"ב) כתב שיש באיסורי דרבנן גם גברא וגם חפצא. ג. השלכות: כאמור, אחת ההשלכות מדיון זה היא האם נדרשים עונש וכפרה לאדם העובר על איסורי דרבנן בשוגג. השלכה נוספת האם בשאלה האם המכשיל את חבירו באיסור דרבנן עובר גם על איסור תורה של 'לפני עיור לא תיתן מכשול'; בעניין זה הסתפק **המנחת חינוך** (מצווה רלב): "נסתפקתי אם מוכר לו דבר האסור לו מדרבנן אם עובר על לפני עיור דאורייתא דהא מכשיל ליה, ואפילו עצה רעה אם נותן לו עובר על לפני עיור, או דילמא כיון דמן התורה הוא מותר ורק מדרבנן אסור לא עבר מדאורייתא". אולם, לפי דברי נתיבות המשפט המוזכר לעיל (בהערה זו אות א), הסובר שאין כלל איסור בעבירה על איסור דרבנן הנעשה בשוגג, עולה שמותר להכשיל את חבירו באיסור דרבנן שיעבור עליו בשוגג, כפי שכתב **אור שמח** (הלי גירושין פ"א הי"ז ד"ה וסעד) בדעת נתיבות המשפט: "אמנם לפי"ז, יהיה מותר ליתן איסור דברי סופרים לחבירו בשוגג, ולא יעבור על לאו דלפני עיור"; **שו"ת אבני נזר** (אבהע"ז סימן נא אות ח): "בדרבנן שוגג ליכא לפני עיור, דאין מכשול בדרבנן כשאינו יודע, שהרי ספק דרבנן להקל, ש"מ שאינו נענש באינו יודע, שאם ייענש איך יכניס עצמו בספק עונש, אלא ודאי כיון שאינו יודע שאסור בודאי אינו נענש, שכן שאינו יודע כלל שאסור שאינו נענש ואינו מכשול"; **שו"ת הר צבי** (יו"ד סימן קכד ד"ה שוב הוגד לי), בדעת נתיבות המשפט. יש שחלקו על דברים אלו, ולדברים אסור לו לאדם להכשיל את חבירו באיסור דרבנן שיעבור עליו בשוגג, כדברי **אור שמח** (הלי גירושין פ"א הי"ז ד"ה וסעד): "ישתקע הדבר ולא יאמר". **בשו"ת מנחת שלמה** (ח"א סימן מד) כתב, שגם לדברי נתיבות המשפט אמנם אין עונש ועבירה באיסור דרבנן בשוגג, אך מ"מ גם הוא יודה ויסבור שאסור להכשיל את חבירו בכך: "דאע"ג שכתב הנתיבות המשפט... דמי שנכשל באיסור דרבנן בשוגג לא עשה שום עבירה ואין צריך כלל שום כפרה, מ"מ חוץ ממה שרבו החולקים עליו, גם נראה פשוט שאף להנתיבות דרבנן הוא להכשיל את חבירו ולהאכיל אותו איסור דרבנן... דרבנן כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקנו, וגורו גם בדרבנן על המכשיל שהוא מזיד להתנהג עם איסור דרבנן

דיון זה העלה הרב משה אביגדור עמיאל (דרכי משה ח"א, דרך הקודש שמעתתא א פ"ד):

אולם, כבר חקרנו חקירה כללית בהלאו דלא תסור מה גדרו - אם משום דע"י הכתוב הזה כללה התורה את כל דברי החכמים שהיו כאילו הם כתובים ומפורשים בתורה גופא, וא"כ מצוות דרבנן הוי מצוות מן התורה ואיסורי דרבנן הוי לא תעשה דאורייתא. או דהוא רק עניין כיבוד כללי, כלומר שמחויבים אנו לכבד את החכמים בזה שנציית לדבריהם, כעין ציור כיבוד אם ואם שג"כ מחויבים לעשות את כל מה שיצוו.

## 5.1 אינו יכול לאכול: עקירת דין תורה

בעניין זה כתב המנחת חינוך (אות ב) בדעת הרמב"ם:

ואפילו לא אכל עד חצות, בוודאי לא יאכל אח"כ כי חז"ל עקרו כמה פעמים מצוות עשה בשב ואל תעשה מפני סייג ופשוט.<sup>170</sup>

לגישה זו, גזירת חכמים 'כדי להרחיק את האדם מן העבירה' עניינה הוא הטלת איסור אכילה מחצות עד עלות השחר, וכפי שביאר רש"י (ברכות ב ע"א ד"ה כדי):  
כדי להרחיק אדם מן העבירה - ואסרום באכילה קודם זמנן, כדי שלא יבוא לאכלן לאחר עמוד השחר ויתחייב כרת.

---

כמו עם דאורייתא דאסור משום לפני עיוור לא תיתן מכשול אע"ג שלמעשה אין מי שיכול להיכשל בדרבנן בשוגג".  
ראו גם: שו"ת אחיעזר (ח"ג סימן סה אות ט).

דיון זה ביחס להכשלת חבירו משיק גם לשאלה האם יש חיוב על אדם להפריש את חבירו העובר על איסור דרבנן בשוגג. בעניין זה כתב הרב יצחק אלחנן ספקטור (שו"ת עין יצחק, ח"א אבהע"ז סימן סז אות כא): "אך באמת אין בזה מקום ספק כלל כי ברור ופשוט הוא דאף מי שעובר בשוגג על דרבנן דמחויבים להפרישו"; ובדבריו במקום אחר בשו"ת עין יצחק (ח"א או"ח סימן כו אות יב) כתב שדבריו הם בניגוד לדברי נתיבות המשפט: "וכבר כתבתי במקום אחר להוכיח דגם שוגג דרבנן צריך כפרה ודלא כהנתיבות בסימן רלד"; שו"ת באהלה של תורה (ח"ב סימן נד): "צורת הפתח המקיפה את הכפר (להלן: עירוב) נקרעה לפני שבת, ואי אפשר היה לתקנה. והסתפקתי אם להכריז על כך בציבור או לא... הנחת יסוד לדיוננו היא שאין כאן רשות הרבים דאורייתא, אלא כרמלית דרבנן, וא"כ יש לברר מהו החיוב להפריש אדם מאיסור דרבנן שהוא עובר בשוגג?... העולה מכל האמור הוא, שהדעת נוטה יותר לומר שחייבים להפריש מאיסור גם מי שעובר עבירה דרבנן בשוגג. וגם הנתיבות לא אמר אלא לעניין מוכר שמכר לאדם איסור דרבנן והקונה אכלו בשוגג שאין צריך להחזיר לו הדמים כי אינו צריך כפרה, אך הרואה את חבירו עובר עבירה חייב להפרישו, גם לדעת הנתיבות"; בעניין זה של העירוב, כתב הרב שאול ישראלי (עמוד הימיני סימן לו), שאמנם לדברי נתיבות המשפט אין איסור בעבירת דרבנן בשוגג, מ"מ יש בהודעה והפרשה מאיסור גמילות חסד משום שמן הסתם אדם המקיים מצוות כהלכה מעוניין לא לעשות אפילו איסור רבנן בשוגג, א"כ ההודעה עברו היא גמילות חסד וממדת חסידות. מ"מ הוא מוסיף, שאם ההודעה הכללית תגרום לידי הכשלה של אחרים שימשיכו לעבור על האיסור במזיד, אין להודיע בצורה כללית אלא רק בצורה חשאית.

דוגמה נוספת היא בעניין טומאת כהן - לדעת הרמ"א (יו"ד סימן שעב סעיף א), כהן שהוא ישן בבית ומת אדם בבית, צריך להעיר את הכהן ולהפרישו מאיסור טומאה: "כהן שהוא ישן, ומת עמו באוהל, צריכין להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא". הש"ך (שם ס"ק ג) דייק שזה דווקא באיסור טומאה דאורייתא, אך באיסור טומאה מדרבנן אין צורך להפרישו מאיסור: "ולפי זה משמע, דבאיסורא דרבנן אין צריך להקיצו". לאור דברי הש"ך כתב נשמת אברהם (יו"ד סימן שעב עמ' תקסג): "האם מותר לשכן שהנפטר נמצא בביתו לא להודיע לשכנו כהן כדי למנוע ממנו לצאת מביתו ולעבור בשוגג על איסור, בהסתמך על דעת הש"ך שהוא איסור דרבנן, על אף שחולקים עליו ועל הנתיבות שהעובר על איסור דרבנן בשוגג אינו צריך כפרה... בבית חולים שנמצא בו כהן חולה שהולך לבית הכנסת שם או לבדיקות וכו' לא דחופות ונמצא מת באותה מחלקה או בבניין תחת אותה גג, האם מחויבים לאמור לו לסגור את דלת החדר עד שיוציאו את הנפטר. וכתב לי הרב שמואל הלוי וואזנר... אע"פ שהוא שוגג בדרבנן, חייב להודיעו".

<sup>170</sup> כ"כ בדעת הרמב"ם: שו"ת בית הלוי (ח"א סימן לד); ליקוטי הלכות (זבחים פ"ה, זבח תודה); חסד לאברהם (תאומים, ה' קורבן פסח פ"ח ה"טו).



ועל כך כתב בשו"ת שאגת אריה (סימן ד"ה תשובה לדבר) :

ומלשון רש"י שפירש ואסרום באכילה קודם זמנם כו', משמע שאם לא אכל קודם חצות שוב אינו אוכל.

שיטה זו מבוססת על כך שחכמים הפקיעו, באופן 'שב ואל תעשה', את דין התורה, כפי שמצאנו בדברי רבינו יונה (ברכות א ע"א מדפי הר"י ד"ה ויש להקשות) שהביא לכך דוגמאות נוספות :

ונראה למורי הרב נר"ו דס"ל לרבנן שאפילו קריאת שמע עצמה שהיא מן התורה כל הלילה אינו קורא אותה אחר חצות, שיכולין חכמים לפטרו ממצוות עשה כל זמן שעושין כן משום סייג או משום קיום המצווה עצמה, דהכי חזינן בלולב שמצוותו מן התורה יום ראשון ואפילו הכי כשחל יום ראשון בשבת פטרו חכמים ליטלו משום גזירה דשמא יעבידו ארבע אמות ברשות הרבים. וגבי סדין בציצית נמי, אע"פ שהתורה חייבה אותו והתירה הכלאים לענין הציצית, דכתיב לא תלבש שעטני וסמך ליה גדילים תעשה לך, דאלמא משמע שהסדין שהוא של פשתן עם התכלת שהוא צבוע על הצמר מותר מן התורה אפילו הכי היו פוטרין אותו בית שמאי גזירה משום כסות לילה, כלומר שאע"פ שאם היה לובש אותו ביום מחויב להטיל בו ציצית מהתורה אפילו הכי פטרו אותו שילבשו בלא ציצית כיון דלילה אינה זמן של ציצית דמצוות ציצית אינה נוהגת אלא ביום דכתיב וראיתם אותו וזכרתם דמשמע כל זמן שיש בו ראייה יש בו זכירה וכל זמן שאין בו ראייה אין בו זכירה וגזרו יום אטו לילה הרי שחייב מן התורה שלא ללבוש טלית של פשתן ביום בלא ציצית של תכלת ואפילו הכי פטרו אותו בית שמאי ללבשו בלא תכלת משום גזירה דשמא ילבש אותו בלילה ויעבור משום לא תלבש שעטני ובהא הלכה כבית שמאי. הכא נמי, אע"פ שמצוות קריאת שמע כל הלילה מן התורה, אפילו הכי פטרו אותו חכמים משום סייג כדכתיבנא.

וכתב על דברי בקובץ הערות (יבמות סימן סט סעיף ז) :

ברבינו יונה ריש ברכות כתב, דלאחר חצות פטרוהו חכמים מקריאת שמע. ומוכח שם מדבריו, שאפילו יקרא, לא קיים מצוות קריאת שמע כלל.<sup>171</sup>

<sup>171</sup> דוגמה נוספת לכך מצויה בפרי מגדים (או"ח פתיחה כוללת ח"ג אות ח), אודות אדם שלא קידש על היין בערב שבת, שלא יצא אף מהתורה במצוות קידוש השבת : "כל מילי דרבנן אמרו במצוות עשה שצריך לעשות כך, אם הזיד ולא עשה כן אף מן התורה לא יצא... ויצא לנו הדין כך הדמיון, מי שהתפלל תפלת ח"י בשבת והזכיר שבת דיצא מן התורה... ידי קידוש, מכל מקום הואיל וחז"ל אסמכהו אקרא על הכוס יין וקידוש במקום סעודה דווקא א"כ אף מן התורה לא יצא". והנה, בברכות (יא ע"א) מובא : "מעשה שהלכו זקני בית שמאי זקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורניתי. מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו כלום... אף הם אמרו לו, אם כן היית נוהג, לא קיימת מצוות סוכה מימך". ודייקו התוספות (סוכה ג ע"א ד"ה דאמר) שלא אמרו לו 'לא יצאת ידי חובה', אלא "קאמרי לא קיימת מצוות סוכה מימך דאפילו מדאורייתא לא קיים ומדבית שמאי נשמע לבית הלל". מבואר א"כ, שיש כוח ביד חכמים לעקור את דין התורה לגמרי. ביחס לדבריהם והיסוד המתבאר, ראו : שו"ת דבר אברהם (ח"ב סימן כו אות ו) : "ודברי התוספות תמוהים מאד וצריכים ביאור אליבא דכו"ע. והגע בעצמך, שחט ונעשה בשחיטה פסול דרבנן אטו בטל מינה גם שם שחיטה דאורייתא והאוכל לוקה משום נבילה. והרי גט פסול מדרבנן לא בטל מינה תורת הגט דאורייתא ואם נתקדשה צריכה גט משני, והוא דבר פשוט שאין להאריך בו. ושמעתי בשם ידי"ג הגאון מוהר"ר אליהו ברוך קאמאי נ"י אב"ד ור"מ דק"ק מיר שעמד על דברי תוספות אלו וביאר, דדבריהם שייכי רק לענין סוכה דפתיך בה דינא דמונא דבעינן שלכם, ומשום הכי

## 5.2 יכול לאכול אחר חצות כדין תורה

אולם יש שערערו על ההנחה הטוענת שיש בכוחם של חכמים לעקור את דין התורה, כדברי **חכמת שלמה** (או"ח סימן תרלד סעיף ד): "היאך יש כוח ביד רבן לבטל המצווה מן התורה שלא יהיה יוצא ידי חובתו מן התורה?", וכדברי **שו"ת דבר אברהם** (ח"ב סימן כו אות ל): "בשאר דיני ואיסורי דרבנן אין ספק שנשארו רק דרבנן ולא נפקע דין התורה".

ואכן, בדעת הרמב"ם מצאנו גישה זו, שאם לא אכל קורבן פסח עד חצות יכול לאכול כל הלילה כדין תורה, כפי שביאר **מעשה רקח** (ה' ק"פ פ"ח הט"ו), שאריכות דברי הרמב"ם בהלכה זו: "כבר ביארנו בכמה מקומות שאין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק מן העבירה", מורה שכל עניינה של גזירת חכמים היא רק להרחקת האדם מן העבירה, אבל אם לא אכל עד חצות יכול לאכול כל הלילה כדין התורה, שכן לא יתרשל עוד:

והנה לעניין קורבן פסח והקטרת אימורין דע"י זה הוי נותר שלא כדין התורה הוצרך רבינו לבאר כי היכי דלשתמע דאם הגיע חצות ולא נגמרו יכול לאכול ולהקטיר כי היכי דלא ליתי לידי נותר, דלכוונה זו נתן טעם בכולם כדי להרחיק מן הפשיעה.

טעם נוסף לגישה זו ברמב"ם, כתב **דרך פקודיך** (מצוות לא-תעשה ח, חלק הדיבור אות א): "מצווה לאכול ולשתות קודם כדי שיהיה הפסח נאכל על השובע, א"כ ברשות מצווה איחר, ודאי נראה להתיר לו לאכול גם אחר חצות כדי שלא יעבור על לא תותירו, וכל שכן כשלא אכל כלל דיעבור ג"כ על עשה דאכילה.

לדבריו, אדם שלא הספיק לאכול את קורבן פסח עד חצות משום שנמשך באכילת קורבן חגיגה הבא לפניו ולקיים את המצווה לאכול קורבן פסח על השובע, הרי הוא אינו פושע שנמנע ממנו לאכול אחר חצות. הוא מדייק כן מלשון הרמב"ם (ה' ק"פ פ"ח הט"ו): "שאין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק מן העבירה", ולא כתב שמדובר על 'פשיעה', שכן האדם לא פשע אלא קיים מצוות אכילה על השובע. אמנם, הוא מסיים שכיון שאדם זה עבר על גזירת חכמים הוא ייקרא 'עבריין', אך כאמור אין בכך כדי למנוע ממנו לאכול אחר חצות:

ואעפ"כ עבירה מיקרי, דהיה לו להזדרז ומיקרי אעפ"כ עבריין בעברו על דברי חכמים ולא זירז את עצמו.

---

כשרצו רבן להחמיר עליו שלא יצא גם ידי חובת סוכה דאורייתא הפקירו את הסוכה בהפקר בי"ד ואינה שלו וממילא אינו יוצא כלל. אבל זהו רק מדרך הפלפול ואין הדעת מקרבתו לקושטא דמילתא. ולכאורה היה עולה על הדעת לומר, דהיינו טעמא משום דכיון דרבנן אסרוה לשיבה כוז ששולחנו בתוך הבית אין זו כבר דרך זירה וממילא אינו יוצא כלל, אבל אינו נכון בעיניי. ויש להעיר כמה הערות: ראשית, התירוץ שהובא בשם הרב אליהו קמאי, מובא גם ב**חכמת שלמה** (או"ח סימן תרלד סעיף ד): "היאך יש כוח ביד רבן לבטל המצווה מן התורה שלא יהיה יוצא ידי חובתו מן התורה. ובעל כרחך דסבירא להו סוכה שאולה פסולה, ולכך לדידהו דבעינן שיהיה הסוכה משלו ממש, לכך שפיר יש כוח ביד החכמים לעשות מתקנתם דאורייתא, דהפקירו ממונו דזה בידם לעשות, דהפקר בית דין הפקר, ואם כן לא הוי הסוכה שלו... אבל בשאר מצוות דלא שייך הך עצה דהפקר בית דין הפקר". שנית, דברי התוספות הללו אינם מוסכמים על הר"ן (סוכה יב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה מתני' מי) שביאר אחרת את דברי המעשה: "אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצוות סוכה מימך - לאו דווקא, דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו. אלא הכי קאמר, לא קיימת מצוות סוכה כראוי וכרצון חכמים".

וממשיך להכרעה הלכתית (שם אות ב) :

ועוד נראה לי, דהנה מצוות הפסח שיהיה נאכל על השובע, אם אדם בעל נפש שכריסו רחבה ויצטרך זמן רב לאכול הרבה עד שישבור רעבונו, ויודע שבתוך כך יהיה חצות ליל, מוטב שלא יאכל על השובע (דהוא רק מצווה מן המובחר) משיאכל את הפסח אחר חצות (ויהיה ח"ו עובר על חכמים).

## 6. זמן אכילת מצה בזמן הזה

כאמור, מחלוקת רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה הינה ביחס לאכילת קורבן פסח, עד מתי סיום זמן אכילתו.

השאלה שלפנינו היא, האם למחלוקת זו ישנה השפעה הלכתית גם ביחס לסיום זמן אכילת מצה?

יתכן לטעון שאכן ישנו מכנה משותף בין אכילת קורבן פסח לאכילת מצה, שכן תוקף שניהם מהתורה, ולכן גם בזמן הזה תוקף אכילת מצה מהתורה ולכן סיום זמן אכילתה יהיה תלוי במחלוקת אודות סיום זמן אכילת קורבן פסח - לדעת הסוברים שהוכרעה ההלכה כרבי אלעזר בן עזריה שיש לאכול את קורבן פסח עד חצות, אזי יש לסיים את אכילת המצה עד חצות. ולדעת הסוברים כרבי עקיבא שניתן לאכול את קורבן פסח כל הלילה, ראינו שישנה מחלוקת האם חכמים גזרו לסיים את אכילתו עד חצות להרחיק את האדם מן העבירה, א"כ הוא-הדין גם ביחס לאכילת מצה.

### 6.1 אכילת מצה עד חצות מעיקר הדין

לדעת רבי אלעזר בן עזריה שיש לאכול קורבן פסח עד חצות, סובר רבא **בבבלי פסחים** (קכ ע"ב) שהוא-הדין בזמן הזה ביחס לאכילת מצה שהאוכל מצה לאחר זמן זה לא יצא ידי חובה: אמר רבא, אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו... דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי.

**הרי"ש אלישיב** (שם ד"ה אמר) מסביר את חידושו של רבא לדעת רבי אלעזר בן עזריה, שכן ניתן היה לטעון שיש ב' דיני אכילת מצה - אכילת מצה הבאה עם קורבן פסח, שלאכילה זו יש את כל דיני הקורבן עם זמנו עד חצות. ויש עוד דין אכילת מצה עצמית מדין 'בערב תאכלו מצות' שאינה תלויה בקורבן פסח והיא הקיימת בזמן הזה.<sup>172</sup> א"כ, לאכילה זו העצמית לא יהיו דיני הקורבן ונוכל לאכול מצה בזמן הזה כל הלילה. על כך מחדש רבא, שזה אינו וגם דין אכילת מצה העצמית מקבלת את דיני הקורבן מכוח ההיקש:

<sup>172</sup> ראו מה שהתבאר לעיל בסימן ז (4.1).

אע"ג שכתבו האחרונים שבמצה יש עוד מצווה של בערב תאכלו מצות שאין בו פרטי דינים של על מצות ומרורים יאכלוהו שאינו בזמן הזה וההיקש הוא רק במצה הנאכלת עם קורבן פסח, מכל-מקום סובר רבא דכיון שהוקש מתברר על כל מצת מצווה שזמנו עד חצות כפסח ולגבי זה לא יוצא המצווה דבערב תאכלו מצות לזמן אחר דזהו זמנו. ואכן, **התוספות** (מגילה כא ע"א ד"ה לאתויי) שהכריעו כדעת רבי אלעזר בן עזריה כתבו את ההשלכה המעשית לזמן הזה:

נראה דהלכה כרבי אלעזר... וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות, ואפילו מצה של אפיקומן, שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוה דאורייתא. אבל בהלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כל כך, שהרי מדרבנן הוא.<sup>173</sup> מבואר מדבריהם שהמכנה המשותף בין קורבן פסח לאכילת מצה הוא תוקף החיוב מהתורה, ולכן כשם שסיום זמן אכילת קורבן פסח עד חצות, כדעת רבי אלעזר בן עזריה, כן הוא זמן סיום אכילת מצה בזמן הזה. אך בדינים שתוקפם מדרבנן, 'אין להחמיר כל כך'.<sup>174</sup>

**6.2 אכילת מצה כל הלילה**

דברי רבא הללו התומכים בגישת רבי אלעזר בן עזריה, הושטמו מדברי הרי"ף, ועל כך כתב **הב"ח** (או"ח סימן תעז אות ד), שהוא סובר כדעת רבי עקיבא, הן ביחס לאכילת קורבן פסח והן ביחס לאכילת מצה שניתן לאוכלם כל הלילה ללא כל סייג:

הרי"ף השמיט מימרא זו דרבא בפסקיו. נראה דסבירא ליה דלית הלכתא כרבי אלעזר בן עזריה אלא כרבי עקיבא דאמר אכילת פסח מצוותה כל הלילה, והוא-הדין מצה דאיתקש לפסח זמנה נמי כל הלילה.<sup>175</sup>

אולם, השוואה זו בין אכילת קורבן פסח לאכילת מצה אינה מוסכמת על הרמב"ם, שכן כתב **הרמב"ם** (ה' חמץ ומצה פ"ו ה"א) שניתן לאכול מצה כל הלילה:

מצוות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמישה עשר, שנאמר בערב תאכלו מצות... ומצוותה כל הלילה.

<sup>173</sup> כ"כ: **תוספות** (זבחים נז ע"ב ד"ה ואיבעית אימא כי): "וצריך לזוהר אמצה, משום דקאמר רבא בסוף ערבי פסחים אכל מצה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו". ביחס לסיום זמן אכילת מרור, יתבאר להלן בסימן זה (8).

<sup>174</sup> כ"כ: **ראב"ן** (פסחים ד"ה ישנו): "ומצה בזמן הזה בלילה הראשונה אחר חצות, לדברי ראב"ע לא יצא ידי אכילת מצה, והכי הילכתא דהא איתקש מצה לפסח"; **רי"א** (בתוך: שלטי הגיבורים, פסחים כז ע"ב מדפי הרי"ף אות ב): "ומצוות אכילת מצה היא עד חצות הלילה, ואם אכל אחר חצות לא יצא ידי חובה".

<sup>175</sup> ראו גם הערה 158, שם הובאו פוסקים נוספים שכתבו כן בדעת הרי"ף. אך בסיום דבריו כתב **הב"ח** (או"ח סימן תעז אות ד): "ובאלפסי ישן ראיתי ג"כ שהוגה בהלכות הך מימרא דרבא".

וקשה, הרי ביחס לקורבן פסח פסק הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ח ה"ט"ו) שאמנם הלכה כדעת רבי עקיבא שניתן לאכול את הקורבן כל הלילה, אך יש גזירת חכמים לסיים את האכילה עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה:

כבר ביארנו בכמה מקומות שאין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק מן העבירה, ודין תורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר.

זאת ועוד, גם ביחס לקריאת שמע פסק הרמב"ם (הל' קריאת שמע פ"א ה"ט) שאמנם זמנה כל הלילה אך חכמים סייגו את קריאתה עד חצות:

אי זהו זמן קריאת שמע בלילה מצוותה משעת יציאת הכוכבים עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא ידי חובתו, שלא אמרו עד חצות אלא כדי להרחיק אדם מן הפשיעה.

א"כ עולה לה השאלה, הרי המכנה המשותף בין דינים אלו (אכילת מצה, אכילת קורבן פסח וקריאת שמע) שתוקפם מהתורה, א"כ מדוע לא סייג הרמב"ם את דין אכילת מצה עד חצות, כיתר הדינים, כפי שהקשה מעשה רקח (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א):

קצת קשה, דכיון דקיי"ל מצה בזמן הזה דאורייתא כמו הקורבן פסח אלא שחז"ל גזרו עד חצות, אמאי לא התיר אלא עד חצות דווקא כמ"ש פ"ח דקורבן פסח והוא ז"ל כתב סתם ומצוותה כל הלילה דמשמע אפילו לכתחילה.<sup>176</sup>

ביאור ההבחנה בין קורבן פסח לאכילת מצה, כתב רבינו מנוח (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א) שאמנם תוקף שניהם מהתורה אך ההבחנה היא ביחס לחומרת העבירה:

דמידי הוא טעמא בפסח כשאינו נאכל עד חצות אלא שמא יאכל ממנה לאחר שיעלה עמוד השחר ומתחייב כרת, ומוטב שיבואו קודשים לבית הפסול למעט זמן שלא לאכול אחר חצות משיאכל ויבוא לידי כרת, במצה דליתיה האי טעמא שרי. זה הייתה דעת הרב, תדע שהרי כתב מצוותה כל הלילה והניח ההיא דעד חצות, ובשלהי פ"ח מהלכות קורבן הפסח כתב דמצוות הפסח כל הלילה אבל חכמים אמרו עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה.<sup>177</sup>

ביאור זה מסביר את היחס בין אכילת קורבן פסח לאכילת מצה, אך אינו מסביר את דין קריאת שמע, שם סייג הרמב"ם את קריאתה עד חצות להרחיק את האדם מן העבירה, והרי עבירה על קריאת שמע אינה כרוכה בחיוב כרת, א"כ מדוע לסייג עד חצות?

<sup>176</sup> כן הקשה הצ"ח (ברכות ט ע"א ד"ה ורמינהו): "והנה תמה אני, למה בפ"ו מחמץ ומצה פסק הרמב"ם שזמן אכילת מצה כל הלילה, והיא גופא קשיא למה באכילת פסח עשו סייג ובאכילת מצה לא עשו סייג". אך לא הדגיש בדבריו את המכנה המשותף, התוקף מדין תורה.

<sup>177</sup> כ"כ הצ"ח (ברכות ט ע"א ד"ה ורמינהו), באופן השני.

**הצל"ח** (ברכות ט ע"א ד"ה ורמינהו) מיישב באופנים שונים את היחס בין ההלכות :

והנה י"ל, הואיל וחביבה מצווה בשעתא יהבי דעתייהו ולא פשעי באכילת מצה, ובפסח אף שהוא מצווה בשעתה מכל-מקום הואיל וגזרו בשאר קודשים אף פסח בכלל... אי נמי, באכילת מצה הואיל ויוצא בכזית אחד לא חששו לפשיעה, משא"כ אכילת פסח חששו שמא יבוא לידי נותר, שאף שיאכל בלילה אם לא יאכל כולו עובר על בל תותירו. ועוד, דבאכילת מצה אין כאן רק שיבטל מצוות עשה לכן לא חששו לעשות סייג, משא"כ בהקטר חלבים ואכילת קודשים עובר בלאו דלא תותירו ולא ילין, ובקריאת שמע עשו סייג משום שהוא קבלת עול מלכות שמים.<sup>178</sup>

נמצא שלדעת הרמב"ם ניתן לאכול מצה כל הלילה כדעת רבי עקיבא ללא כל גזירת חכמים.<sup>179</sup>

### 6.3 אכילת מצה עד חצות משום גזירת חכמים / משום חשש לדעת ראב"ע

כפי שראינו לעיל, בניגוד למכריעים בצורה ברורה כדעת רבי אלעזר בן עזריה או כרבי עקיבא, יש ראשונים הסוברים שיש להכריע כדעת רבי עקיבא אך מכיון שיש מקורות רבים התומכים בגישת רבי אלעזר בן עזריה אזי יש לחוש לדעתו ולסיים לאכול את קורבן הפסח עד חצות. אולם, ניתן להבין אחרת את הצורך לסיים לאכול את המצה עד חצות, ולא משום חשש לדעת רבי אלעזר בן עזריה, אלא משום שנפסקה ההלכה כדעת רבי עקיבא אך גם לדבריו מדין חכמים יש סייג וגזירה לסיים עד חצות. ברם, אפשרות זו תלויה במחלוקת האם לדעת רבי עקיבא יש גזירת חכמים להגביל את סיום זמן האכילה עד חצות, כפי שהתבאר.<sup>180</sup>

<sup>178</sup> ראו גם: **שו"ת פרי יצחק** (ח"ב סימן ג ד"ה נחזור לענייננו) שהביא את תירוץ הצל"ח ביחס לאכילת קורבן פסח שיש בו כרת ולכן יש צורך בסייג, אך הוסיף (שם ד"ה אבל פי' הסוגיא), שלגבי קריאת שמע החשש שאדם יאמר אוכל ואשתה קודם קריאת שמע ואנו חוששים שאח"כ ישן ולא יקרא, אבל לעניין מצה אין לחשוש לכך משום שאם יאמר שרוצה לאכול מן הסתם הוא אכן יאכל מצה; **שו"ת בית הלוי** (ח"א סימן לד אות ב) מבאר שדווקא בקריאת שמע עשו סייג משום שהיא מצווה הנוהגת בכל יום וחששו שמא יפשע, אבל מצה שהיא פעם בשנה חביבה עבור האדם ואין חשש לפשיעה; **מרומי שדה** (זבחים נו ע"ב) שיישב באופן אחר.

<sup>179</sup> ראו: **ישועות יעקב** (או"ח סימן תעז ס"ק א): "מה שהשבת בזה לחכם אחד על דבר שאי-אפשר לו להקדים אכילת אפיקומן ואמירת הלל קודם חצות הלילה, מחמת כמה טעמים, אי יש איסור גדול בדבר וכדאי לבטל כל בעניינים בכדי להקדים, או אין בדבר רק זהירות... דנראה דברי הרמב"ם נכונים, דהלכה בזה כרבי עקיבא דנאכל עד עמוד השחר מהתורה, ואינו רק מדרבנן, והיכי דכבודו נשאר עד אחר חצות מותר לאוכלו". ראו עוד הערה 190.

**בשו"ת משכנות יעקב** (או"ח סימן קלט) הכריע כדעת הרמב"ם באפשרות לאכול מצה כל הלילה כדעת רבי עקיבא, והביא לכך ראיה מדברי ההגדה שם מסופר על החכמים שישבו בבני-ברק ויהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שהגיע זמן קריאת שמע של שחרית, וכתב: "והנה הא דמצווה לספר ביציאת מצרים הוא תלוי בזמן פסח, ולמ"ד פסח עד חצות גם מצוות הסיפור עד חצות... וא"כ הנך חכמים שהסבו בבני-ברק וסיפרו ביציאת מצרים כל הלילה, ש"מ שהכריעו כדעת הסוברים כל הלילה זמן פסח, וגם... רבי אלעזר בן עזריה היו באותו מעמד גם רבי עקיבא ורבי יהושע, ונראה שדעת רבן גמליאל הסכימה כן והיה נשיא לכן עשו כולם כמותו. עכ"פ נמנו ורבן אז לעשות כן למעשה, דאם לא היה מצווה בדבר למה עשו כן... וא"כ לעניין הלכה יש לפסוק כרבי עקיבא, כיון שכבר כתבנו דרובא דתנאי עבדו עובדא כוותיה, וגם רבן גמליאל בהך דבני-ברק ובוודאי הייתה שם מסיבה גדולה של חכמים... אף דדעת רבא משמע קצת שנחלק עליהם, כיון שאין לנו הכרח ברור בדעת רבא... אין ספק מוציא מידי ודאי כל אלו תנאי ואמוראי". לדבריו, יש יש תלות בין סיפור יציאת מצרים לבין אכילת מצה. בעניין זה, ראו: **מקראי קודש** (פסח ח"ב סימן מג); **הגדה של פסח - שיח הגרי"ד** (עמ' ל אות כב); **הרב משה שטרנבוך** (הגדה של פסח, עמ' סח ד"ה מעשה ברי"א).

<sup>180</sup> ראו: **רבי יהודה החסיד** (ברכה משולשת, ברכות ט ע"א), שלאחר שהביא את מחלוקת ראב"ע ורבי עקיבא, כתב להסתפק בדעת רבי עקיבא ביחס לאכילת מצה האם שייכת גזירת חכמים: "וגם שמא להרחיק אדם מן

בעניין זה, כתב הרשב"א (ברכות ט ע"א ד"ה ורמינהו; שו"ת ח"א סימן תמה):

אזלינן לחומרא כראב"ע. ונפקא מינה לדין לאכילת מצה לאחר חצות, וכדאמרין...  
אכל מצה לאחר חצות לראב"ע לא יצא ידי חובתו. ועל כן צריך ליזהר ולאכול קודם  
חצות, וכן מצה של אפיקומן.<sup>181</sup>

כדברים אלו שיש להחמיר כדעת רבי אלעזר בן עזריה למרות שאין הכרעה כמותו, כתב הרא"ש  
(ברכות פ"א סימן ט):

ומשום דמספקא לן כמאן הלכתא, צריך להחמיר לאכול מצה של אפיקומן קודם חצות  
כדאיתא בפסחים לרבי אלעזר בן עזריה צריך לאכול מצה של חובה קודם חצות.  
אולם, בדברי הרא"ש (פסחים פ"י סימן לח) מבוארת סיבה שונה להחמיר לסיים לאכול מצה  
עד חצות, והיא משום דעתו של רבי עקיבא שיתכן וגם לדבריו יש סייג חכמים עד חצות:  
ומיהו נכון להחמיר כרבי אלעזר, דאפשר דרבי עקיבא מודה להרחיק את האדם מן  
העבירה באיסור דאורייתא. וכן היה נוהג רבינו תם ז"ל למהר לאכול אפיקומן קודם  
חצות.

זאת ועוד יש להקשות על הרא"ש ממה שפסק (ברכות פ"א סימן ט) ביחס לקריאת שמע, שניתן  
לקרואה כל הלילה ואין הלכה כחכמים שיש סייג לסיימה עד חצות:

רבן גמליאל אומר, עד שיעלה עמוד השחר, אמר ר"י אמר שמואל הלכה כרבן גמליאל  
ואין צריך להחמיר ולהרחיק עד חצות לגבי קריאת שמע כמו לשאר דברים, דהא  
חכמים לא פליגי עליה דרבן גמליאל אלא בסייג כדי להרחיק את האדם מן העבירה  
ורבן גמליאל לא מצריך להרחיק, מכל-מקום אין לו לאכול ולא לשנות [לשות] עד  
שיקרא ויתפלל שלא יחטפנו שינה.

א"כ קשה, הרי תוקף קריאת שמע מהתורה<sup>182</sup> וכן תוקפן של מצוות אכילת מצה וקורבן פסח,  
ומדוע דווקא ביחס למצה וקורבן פסח יש סייג חכמים לסיים את אכילתם עד חצות, ואילו סייג  
זה אינו מופיע ביחס לקריאת שמע.

---

העבירה, שמא היה מודה רבי עקיבא דהוי פסח עד חצות לכתחילה. מיהו, גבי מצה אין לנו להחמיר כל כך, וגם  
לשון מצוותה עד עמוד השחר משמע שאינו חושש בהרחקה ואפילו באכילת פסח אבל אי הוה שייך הרחקה בהלל  
וקריאת שמע כל שכן במצה, ואפילו נקל בקרית שמע יש לנו להחמיר במצה כיון שהיא מן התורה אבל קריאת  
שמע דרבנן, ואפילו למ"ד... דאורייתא שמא רוצה לומר דאסמכיה אקרא". השו"ת למה שכתב בשמו בהגהות  
מיימוניות (ה' חמץ ומצה פ"ח ה"ט אות י'): "ומ"מ מצווה לאוכלן קודם חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה...  
וכן מצאתי בתוספות דברכות של רבינו יהודה כתיבת ידו של ה"ר משה בה"ר מאיר מפרד"א", אך מדבריו  
המקוריים נראה שהסתפק. ראו גם: מאירי (ברכות ט ע"א), ממנו מבואר שאף שאין הלכה כרבי אלעזר בן עזריה,  
מ"מ יש לסיים לאכול את המצה עד חצות משום סייג: "וכן באכילת הפסח ביארנו במשנה שעיקר מצוותו עד  
שיעלה עמוד השחר אלא שחכמים עשו לו סייג עד חצות, ודלא כרבי אלעזר בן עזריה שאמר שאף מן התורה אינו  
נאכל אלא עד חצות... וקצת רבני צרפת כתבו, שאף מצה אחרונה צריך לכתחילה שיאכלנה קודם חצות שהרי זכר  
לפסח היא אלא שבדיעבד עד שיעלה עמוד השחר". אך בדברי מאירי (מגילה כ ע"ב ד"ה הקטר): "ויש שפוסקין  
שאכילת הפסח אינה אלא עד חצות, ולא עוד אלא שמדקדקין ממנה לומר על מצה אחרונה שבליל הפסח שצריך  
לאכלה קודם חצות שהרי למלאות מקום הפסח היא באה", מכאן מבואר שפסיקת ההלכה כדעת רבי אלעזר בן  
עזריה, ולא כדבריו הקודמים.

<sup>181</sup> כ"כ ר"ן (מגילה ז ע"א מדפי הרי"ף ד"ה זה הכלל; פסחים כז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה גרסינן).

<sup>182</sup> רא"ש (ברכות פ"ג סימן טו): "דק"ל קריאת שמע דאורייתא".

קושיה זו הקשה בשו"ת בית הלוי (ח"א סימן לד אות ב) :

ולכאורה דברי הרא"ש צריכים עיון, דהא איהו פסק בפ"א דברכות סימן ט דלכתחילה יכול להמתין מלקרות קריאת שמע עד עלות השחר רק שלא יעשה מלאכה ולא יאכל קודם דס"ל דלהלכה לא קיי"ל כחכמים דאמרי בריש ברכות דעשו סייג בקריאת שמע רק כרבן גמליאל דלא ס"ל הסייג כלל... וא"כ מהיכא תיתי נימא דגבי מצה עשו סייג, דמאי עדיפות דמצה מקריאת שמע דשניהם הוי עשה דאורייתא, דהא הרא"ש פסק להדיא... דקריאת שמע דאורייתא.<sup>183</sup>

ניתן להבין שהרא"ש סובר שהלכה כדעת רבי עקיבא ולכן ניתן לאכול קורבן פסח כל הלילה אך חכמים גזרו לסיים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, והוא-הדין במצה, כדבריו בפסחים: 'דאפשר דרבי עקיבא מודה להרחיק את האדם מן העבירה באיסור דאורייתא'. אך נצטרך להבחין בין מצה וקורבן פסח בהם עשו סייג לבין קריאת שמע בה לא עשו סייג, אף שכל הדינים הללו תוקפם מהתורה.

ואכן, בשו"ת פרי יצחק (ח"ב סימן ג ד"ה ומיהו) כתב שאמנם המכנה המשותף בין כל הדינים הללו הוא תוקף חיובם מהתורה, אך מכל-מקום יש יחס הדדי בין אכילת קורבן פסח לאכילת מצה שהוקשו זה לזה ולכן יש סייג במצה כמו בקורבן פסח, לעומת קריאת שמע:

אפשר לומר, אף דמצה לא עדיף מקריאת שמע דשניהם מצוות עשה הן... מכל-מקום לעניין מצה דילפינן מפסח מגזירה שווה גם חכמים השוו מצה לפסח וכיון דעשו חכמים סייג לעניין פסח (דאיכא כרת) הוא-הדין באכילת מצה עשו הך סייג.

אך ביאור זה אינו מסביר את ההבדל המהותי בין קריאת שמע לאכילת מצה, ולכן הוסיף שלעניין קריאת שמע יש שהות זמן עד הנץ החמה ואף אם לא יספיק לקרוא עד עלות השחר יש לו עוד שהות זמן, אבל אכילת קורבן פסח ומצה שהמצווה רק עד עלות השחר, עשו חכמים סייג לסיים בחצות.<sup>184</sup>

### משום חשש לדעת ראב"ע

אולם, ניתן להבין אחרת בדברי הרא"ש, שחכמים עשו סייג וגזירה רק במקרים בהם יש חשש לאיסור כרת, כמו באכילת קורבן פסח. לעומת דינים בהם אין חשש לאיסור כרת, כמו אכילת מצה וקריאת שמע, בהם לא עשו חכמים סייג לדין התורה.

לאור זאת, דבריו בפסחים נאמרו בלשון 'אפשר': 'דאפשר דרבי עקיבא מודה להרחיק את האדם מן העבירה באיסור דאורייתא', ומכיון שלא כתב כן בצורה החלטית נראה שהעיקר

<sup>183</sup> כן הקשה שו"ת פרי יצחק (ח"ב סימן ג): "הרי דס"ל דצריך לאכול מצה קודם חצות משום סייג כדי להרחיק מן העבירה וגם רבי עקיבא מודה בזה, ואילו לעניין קריאת שמע פסק הרא"ש כרבן גמליאל דלית ליה סייג כלל אפילו לכתחילה".

<sup>184</sup> כ"כ שו"ת בית הלוי (ח"א סימן לד אות ב).



כדבריו בברכות, שאמנם הלכה כדעת רבי עקיבא אך מכל-מקום יש להחמיר ולחוש לדעת רבי אלעזר לסיים את אכילת המצה עד חצות, כלשונו: "צריך להחמיר לאכול מצה של אפיקומן קודם חצות, כדאיתא בפסחים לרבי אלעזר בן עזריה צריך לאכול מצה של חובה קודם חצות". ולא משום סייג וגזירת חכמים לדעת רבי עקיבא, שכן אין בכך איסור כרת. נמצא לפי"ז, שלדעת הרא"ש הלכה כרבי עקיבא ומדין התורה אכילת קורבן פסח כל הלילה וחכמים עשו סייג עד חצות משום שיש בכך איסור כרת ורצו להרחיק את האדם מן העבירה. אבל אכילת מצה שווה היא בעניינה לקריאת שמע שלא עשו חכמים גזירה וסייג, אך מכל-מקום יש לחוש ולהחמיר ביחס לאכילת מצה לדעת רבי אלעזר בן עזריה שהשווה בין פסח למצה שהאוכלם לאחר חצות לא יצא ידי-חובה, אך לא משום סייג וגזירת חכמים.<sup>185</sup>

#### 6.4 פסיקת ההלכה

כתב ה**טור** (או"ח סימן תעז) לגבי אכילת מצה :

ולאחר גמר כל הסעודה אוכלין ממצה השמורה תחת המפה באחרונה, זכר לפסח הנאכל על השובע... ויהא זהיר לאוכלו קודם חצות.

לשון זו המורה על חשש לקוחה מדבריו אביו הרא"ש, אך כאמור יש שתי אפשרויות להסביר בדעת הרא"ש מהי זהירות זו לסיים את אכילת המצה עד חצות - האם משום דעת רבי עקיבא שאמנם ניתן לאכול מצה כל הלילה כמו קורבן פסח, אך חכמים גזרו להרחיק את האדם מן העבירה. או שמא יש לחוש ולהחמיר כדעת רבי אלעזר בן עזריה הסובר שהאוכל מצה לאחר חצות לא יצא ידי-חובה.

שני הסברים אלו נכונים גם בדעת ה**טור**, ואכן מצאנו שני הסברים אלו בפרשנו - **הבית יוסף** (שם אות א ד"ה ומה שכתב) ציטט את דברי הרא"ש בפסחים, ממנו מבואר שהזהירות נובעת מדין חכמים של רבי עקיבא :

ומה שכתב רבינו ויהא זהיר לאוכלו קודם חצות... כתב הרא"ש... ומיהו נכון להחמיר כרבי אלעזר דאפשר דרבי עקיבא מודה להרחיק את האדם מן העבירה.

ואילו בשלטי הגיבורים (פסחים כז ע"ב מדפי הרי"ף אות ב) הבין בדעת ה**טור** שדבריו נאמרו מעיקר הדין משום דעת רבי אלעזר בן עזריה: "וסמ"ג וטור כתבו דהלכה כרבי אלעזר וצריך שיאכלנה קודם חצות".

לשון זו של ה**טור** נכתבה גם בשולחן ערוך (או"ח סימן תעז סעיף א) :

לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה כזית כל אחד זכר לפסח הנאכל על השובע... ויהא זהיר לאוכלו קודם חצות.

<sup>185</sup> ראו: נתן פריי (פרק ערבי פסחים, קב ע"ב עמ' קעח-קעט).

וגם בדבריו מצאנו שני הסברים - **בבאר הגולה** (שם ס"ק ג) כתב שכוונתו לחוש לדעת רבי אלעזר בן עזריה מעיקר הדין: "מימרא דרבא אליבא דרבי אלעזר בן עזריה". ואילו **הגר"א** (שם ד"ה ויהא) ביאר בכוונת השולחן ערוך שדבריו עפ"י רבי עקיבא וגזירת חכמים לסיים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה: "ואף לרבי עקיבא מכל-מקום לכתחילה אסור". לסיכום ההלכה יש להביא את דברי **שו"ת בית הלוי** (ח"א סימן לד אות ז):

היוצא מדברינו דיש לנו כמה טעמים בזה - א) אם אמר דהלכה כראב"ע, הא מדאורייתא מוכרח אכילת מצה להיות קודם חצות. ב) וגם אם נאמר כרבי עקיבא, מכל-מקום יש לומר דמשום סייג צריך לכתחילה קודם חצות כמו גבי קריאת שמע... וגם אם נחלק דבמצה דחביבא ליה לא חששו, מכל-מקום כיון דבפסח משום חשש שלא יאכל נותר חששו ע"כ גם בדיעבד.

### לא אכל עד חצות

על דברי **השולחן ערוך** (או"ח סימן תעז סעיף א) "ויהא זהיר לאכול קודם חצות", כתב **דגול מרבבה** (או"ח סימן תעז ס"ק א):

ונראה, דמי שאירע לו אונס שלא יכול לאכול פרוסת המוציא עד חצות, לא יברך על אכילת מצה, דספק ברכות להקל.<sup>186</sup>

בביאור הדין כתב **משנה ברורה** (שם ס"ק ו),<sup>187</sup> מכיון שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים אם אפשר לאכול מצה לאחר חצות, היינו אם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה אזי האוכל מצה אחר חצות לא יצא ידי חובה, כדברי רבא: "אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו... דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי".<sup>188</sup> אך אם הלכה כרבי עקיבא, אזי יכול לאכול המצה כל הלילה. לכן כתבו הפוסקים, שיאכל ולא יברך משום 'ספק ברכות להקל'.<sup>189</sup>

<sup>186</sup> כ"כ **פרי מגדים** (או"ח סימן תעז משבצות זהב ס"ק א): "מה שכתב המחבר דיאכל קודם חצות, אבל דיעבד יאכל אחר חצות בלא ברכה".

<sup>187</sup> **משנה ברורה** (סימן תעז ס"ק ו): "שכיון שהוא זכר לפסח צריך לאכול בזמן פסח והפסח אינו נאכל אלא עד חצות, וכ"ש כזית הראשון שמברכין עליו על אכילת מצה שצריך ליהרר מאד שלא לאחרו עד חצות. ובדיעבד אם איחר, מסתפקים הראשונים אם יצא ידי חובתו. וע"כ יאכלנו ולא יברך עליו על אכילת מצה".

<sup>188</sup> **פסחים** (קכ ע"ב).

<sup>189</sup> אולם ראו **שו"ת משכנות יעקב** (או"ח סימן קלט) שכתב להכריע כדעת הרמב"ם, שזמן אכילת מצה כל הלילה (ראו הערה 179), וסיים: "ולפי זה יש לומר דאם שכח לאכול מצה וכו' אין לברך עוד. ולפענ"ד דהמברך לא הפסיד".

## 7. אכילת מצה אחר חצות: התנאי של 'אבני נזר'

### 1. דברי 'אבני נזר'

כאמור, למעשה יש לסיים את אכילת מצה עד חצות, הן לדעת רבי אלעזר בן עזריה מדין תורה והן לדעת רבי עקיבא מדין סייג וגזירת חכמים. אמנם, יש אנשים המאריכים במצוות התורה של סיפור יציאת מצריים בליל- הסדר, 'וכל המרבה לספר ביציאת מצריים הרי זה משובח', א"כ הם מתקשים לסיים את הארוחה ואכילת האפיקומן עד חצות.

**בישועות יעקב** (או"ח סימן תעז ס"ק א) כתב לתאר שאלה שהובאה לפניו:

מה שהשבתי בזה לחכם אחד על דבר שאי-אפשר לו להקדים אכילת אפיקומן ואמירת הלל קודם חצות הלילה, מחמת כמה טעמים, אי יש איסור גדול בדבר וכדאי לבטל כל בעניינים בכדי להקדים, או אין בדבר רק זהירות.<sup>190</sup>

בעניין זה ידועים דברי **שו"ת אבני נזר** (או"ח סימן שפא אות ה) שכתב שישנה אפשרות לאכול מצה גם לאחר זמן חצות:

ועל כן נראה לדינא, למאן דאמר אין הפסח נאכל אלא עד חצות, והוא הדין מצה דלאחר חצות מותר לאכול. ובלאו הכי נראה כן, דודאי אין חיוב שישאר טעם פסח ומצה בפיו רק בזמן המצווה. ועל כן נראה, דאם בתחילת הסעודה או באמצע רואה שהוא קרוב לחצות, יאכל כזית מצה על תנאי אם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה יהיה לשם אפיקומן וימתין עד לאחר חצות ויאכל סעודתו. ואחר כך יאכל שנית אפיקומן ויוצא ממה נפשך, אם הלכה כראב"ע דעד חצות יוצא באפיקומן ראשון, ואחר חצות מותר לאכול דברים אחרים. ואם הלכה כרבי עקיבא דעד שיעלה עמוד השחר יוצא באפיקומן השני.<sup>191</sup>

דבריו מבוססים על שלושה יסודות שיש לדון בהם:

**א.** לדבריו, אמנם יש לחשוש לדעת רבי אלעזר בן עזריה שסוף זמן אכילת מצה הוא עד חצות, אך לדעת רבי עקיבא ניתן לאכול את המצה כל הלילה, וזו הסיבה שמאפשרת לאכול לאחר חצות באמצעות תנאי, כדבריו: 'ואם הלכה כרבי עקיבא דעד שיעלה עמוד השחר יוצא

<sup>190</sup> הרב חיים וואקס בספרו **שם ושארית לנפש חיה** (סימן א ד"ה והנה הרב) כתב שהחכם השואל את הישועות יעקב היה הרב משה ליב מסאסוב: והנה הרב הקדוש איש אלוקים מו"ה משה ליב מסאסוב שאול נשאל לפני כבוד הרב הגאון מאור הגולה בעל ישועות יעקב, באשר היה צריך הבנה דרכה לקריאת הלל על הסדר ולאכילת המצה של מצווה עד שע"י זה נתעכב במצוות אכילת אפיקומן עד אחר חצות הלילה, אם יוכל להתעכב ע"י זה או לבטל ההכנות כדי לאכול קודם חצות, הלא היא כתובה על ספר ישועות יעקב... ואם כי שם לא נאמר מי היה השואל, אך נפשי יודעת מאד שזאת הייתה שאלה הרב הקדוש הנ"ל.

<sup>191</sup> **הגדה של פסח** (עם פסקי הלכה ומנהגים מהרש"ז אוירבך, עמ' 425) הביא את דברי האבני נזר, וכתב: "הנה רבי אברהם מסוכוטשוב שהיה אדם גדול והיה רוצה להאריך על הסדר בשולחנו, והרי צריך לאכול האפיקומן קודם חצות, אכל את האפיקומן על תנאי".

באפיקומן השני'. אולם, כפי שראינו יש הסוברים שגם לדעת רבי עקיבא שמהתורה ניתן לאכול כל הלילה, חכמים גזרו לסיים את האכילה עד חצות.

ב. הנחת היסוד המרכזית בדבריו נעוצה בדין שאין אוכלים מאומה לאחר אכילת האפיקומן כדי שישאר טעם מצה בפיו. ברם, עד מתי צריך טעם המצה להישאר בפיו? לדבריו, טעם מצת האפיקומן צריך להיות בפה עד הזמן בו מותר לאכול אותו. כלומר, לדעת רבי אלעזר בן עזריה והתוספות שהכריעו כמותו, יש לסיים את אכילת האפיקומן עד חצות, ולכן צריך שטעם המצה ישאר בפיו רק עד חצות, אבל לאחר מכן אין מניעה לאכול דברים אחרים. אך לדעת רבי עקיבא והרמב"ם שפסק כמותו, צריך שטעם המצה ישאר עד עלות השחר, וממילא לא ניתן לאכול מאומה עד הבוקר.

לאור הבנה זו טען האבני נזר, שלפני חצות יערוך האדם תנאי במצווה - אם הלכה כדעת רבי אלעזר והתוספות שזמן אכילת מצה רק עד חצות, אזי כוונתו לצאת ידי-חובה במצה זו כעת, ואם ההלכה כדעת הרמב"ם אזי אכילה זו תחשב עבורו כסתם אכילה.

מעתה, לאחר חצות - לדעת התוספות הוא יכול להמשיך ולאכול משום שאין עוד צורך שיהיה טעם מצה בפיו לאחר חצות. וגם לדעת הרמב"ם הוא יכול לאכול אחרי חצות, שכן הוא התכוון שהאכילה שלפני חצות אינה אכילת מצווה ועתה יכול לאכול מצה למצווה עד הבוקר.

ג. דבריו מבוססים על היכולת להטיל תנאי במצוות, דבר הכרוך במחלוקת, כפי שיתבאר.

## 2. הקשיים

קשיים שונים הערימו הפוסקים על תנאי זה של האבני נזר, כאשר הקשיים הם על הנחות היסוד העומדות בבסיס דבריו - שישאר טעם מצה בפיו עד סיום זמן האכילה ודין תנאי במצוות.

### 2.1 שיישאר טעם מצה בפיו עד חצות או כל הלילה

כאמור, דברי האבני נזר מבססים על כך שהצורך שישאר טעם מצה בפיו הוא רק עד סיום זמן מצוות האכילה, כדבריו: "דודאי אין חיוב שישאר טעם פסח ומצה בפיו רק בזמן המצווה", וזאת משום "שפשוט לו דאין לחייב שישאר טעם פסח ומצה בפיו אלא בזמן המצווה".<sup>192</sup> אולם הבנה זו הינה מחלוקת הראשונים, כפי שיתבאר.

<sup>192</sup> שו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן לח אות ח).

## מחלוקת ראשונים בטעם 'אין מפטירים אחר הפסח אפיקומן'

בדברי **המשנה פסחים** (פ"י מ"ח) מובא דין האפיקומן: "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן".  
ובבבלי **פסחים** (ק"ט ע"ב) הובאה מחלוקת מהי המשמעות של האפיקומן:  
מאי אפיקומן? אמר רב, שלא יעקרו מחבורה לחבורה. ושמואל אמר, כגון אורדילאי  
לי וגוזלייא לאבא.

כלומר, לדעת רב המילה אפיקומן היא 'אפיקו מיינכו', היינו 'הוציאו ופנו את הכלים', אמירה  
המורה על סיום הסעודה. לדבריו, 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', היינו מחשש שמא יאכלו  
את הפסח בשני מקומות שונים, אבל אין מניעה לאכול עוד באותו מקום לאחר אכילת  
הקורבן.<sup>193</sup>

לעומתו סובר שמואל, שהמילה אפיקומן היא 'הוציאו ממתקים לקינוח', היינו שאסור לאכול  
לאחר קורבן פסח מאומה, וכן בזמן הזה אין לאכול אחרי אכילת מצת אפיקומן.<sup>194</sup>  
הראשונים נחלקו בשאלה, מהי הסיבה לדעת שמואל שאסור לאכול מאומה לאחר אכילת מצת  
אפיקומן?

### א. כדי לאכול את הקורבן על השובע

**הרמב"ן** (מלחמות ה', פסחים כו ע"ב מדפי הרי"ף) ביאר שדין זה, שאין לאכול מאומה לאחר  
אפיקומן, נובע מהחובה לאכול קורבן פסח על השובע. כלומר, אם אכן יהיה מותר לאכול לאחר  
אכילת קורבן פסח אזי יש חשש שהאדם לא יאכל כראוי וכשובע את קורבן הפסח. לכן, אמנם  
בזמן הזה אין קורבן פסח, אך מכל-מקום חכמים החילו את האיסור גם בזמן הזה כיוון שמצת  
האפיקומן מהווה תחליף לקורבן פסח:

והוי יודע שטעם אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שיהא הפסח נאכל על השבע,  
וגזירה גזרו בו שלא יאכל אפילו דברים שאינן משביעין ואינן באין אלא בקינוח...  
דשמואל סבר לא אסרו אלא כגון ארדיליא וגוזליא לאבא שהן חביבים עלינו ואנו  
ממלאין כרסנו מהן... ומפני כל זה תיקנו שיהו מפטירין סעודתן במצה זכר למקדש.  
לאור דבריו, צריך שישאר טעם מצה בפיו למשך כל הלילה, גם לשיטת רבי אלעזר בן עזריה,  
משום שאם יהיה מותר לו לאדם לאכול לאחר חצות יש חשש שלא יאכל את הפסח על השובע.

<sup>193</sup> **בירושלמי** (פסחים פ"י ה"ד) נאמר: "טיפש מהו אומר. מה זאת, אף את למדו הילכות הפסח שאין מפטירין  
אחר הפסח אפיקומן, שלא יהא עומד מחבורה זו ונכנס לחבורה אחרת". וביאר **הרב שאול ליברמן** (ירושלמי  
כפשוטו, עמ' 521): "וכן מפורש גם בבבלי מאי אפיקומן, אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה. וזהו בלי שום ספק  
הפירוש הנכון, כי ידוע היה להם מנהג ליוונים ודרכם במשתה ושמחה, היינו בשעה שההוללות היתה מגיעה  
למרומה, היה דרכם להתפרץ לבתים אחרים, להכריח את האחרים להצטרף אליהם ושם היו ממשיכים את  
החגיגה, וקראו לזה epicwazein והמשנה הזהירה שאין גומרים את הפסח באפיקומן (epicwmon) וזהו  
הפירוש בבבלי ובירושלמי כאן שלא יהא עומד מחבורה זו ונכנס לחבורה אחרת".

<sup>194</sup> ראו: **תוספתא** (פסחים פ"י ה"א): "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, כגון אגוזין, תמרים וקליות"; **רש"י**  
(פסחים ק"ט ע"ב ד"ה מפטירין): "מפטירין - לשון הנפטר מתבירו, כשנפטין מן הסעודה, מביאין מיני המתיקה".

### ב. כדי לא לשכוח לומר הלל

**בעל המאור** (פסחים כו ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה כתב הרי"ף) הביא טעם שונה לדין 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן':

ונראה לי טעם דבר זה כטעם שאמרו בשתיית יין שבין כוס ג' לד' שלא יפסיד קריאת ההלל. ולפי שהיו כל ישראל בזמן שבית-המקדש קיים אוכלים לפנים מן החומה והיה המקום צר להם, כמו שאמרו בזיתא פיסחא והלילא פקעי באיגרא ופירשוה דאכלי אארעא ואמרי התם, נראה לנו מזה כי מפני דוחק המקום היו צריכין לזוז ממקומן אחר אכילתן מיד ועולים לראש גגותיהם לומר את ההלל. לפיכך חשו להם חכמים שלא ישכחו מלומר את ההלל, לכך אסרו להפטיר אפיקומן שלא לפכח טעם הפסח. והנהיגו הדבר אף לאחר חורבן הבית במצה זכר למקדש.

אכילת בשר הפסח הייתה מתקיימת בתוך הבית ואילו אמירת ההלל הייתה נאמרת על הגגות. לפיכך, מחמת הדוחק הרב שהיה בעת אכילת קורבן פסח היה חשש שמא אנשים יעלו לגג כדי להתרווח מהדוחק ששרוי בבית, וישכחו לומר הלל. לפיכך תיקנו שישאר טעם קורבן פסח בניהם עד לאחר אמירת הלל כדי שלא ישכחו לאומרו.

לאור דבריו, צריך שישאר טעם מצה בפיו עד לאחר סיום זמן אמירת הלל, שהוא בחצות, כדברי **הרמ"א** (או"ח סימן תעז סעיף א): "ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות". נמצא א"כ שמדברי בעל המאור יש ביסוס להבנת דבריו של האבני נזר, שטעם המצה צריך להישאר בפיו רק עד סיום זמן החיוב, חצות.

### ג. היכר במאכלים

כתב **הרמב"ם** (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ט):

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. ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצווה.

לדבריו, משום שאדם אוכל בסעודתו מיני מאכל שונים, ובניהם בשר ומצה, עליו לעשות היכר מהו המאכל של המצווה. לכן עליו לסיים את האכילה בבשר ומצה של מצווה להראות שהמצווה היא באכילת הבשר של הקורבן ומצת האפיקומן בזמן הזה.

**הגרי"פ פרלא** (ביאור לספהמ"צ של רס"ג, עשה מז מח מט) הביא דוגמה הממחישה זאת מדין שופר וחצוצרות בראש-השנה במקדש:

הרמב"ם מבואר דס"ל דהיינו משום דמצוות היום היא בפסח, ובזמן הזה במצה. ע"כ צריך שאחר כל מה שאכל ושתה ישאר טעם הפסח בפיו וכן מצה בזמן הזה, כההיא דתנן שופר של ראש-השנה וכו' ושני חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וחצוצרות

מקצרות שמצוות היום בשופר. ובתעניות בשל זכרים וכו' ושתי חצוצרות באמצע שופר  
מקצר וחצוצרות מאריכות, שמצוות היום בחצוצרות...  
וגם כאן, כיון דמצוות היום היא בפסח צריך להאריך טעם הפסח בפיו יותר על כל מה  
שהוא אוכל או שותה היום. ולזה הוא שהחמירו שלא להפטיר אחר הפסח אפיקומן  
שלא לפכוחי טעמיה...

ומעתה לפי זה מדוקדקים שפיר דברי הרמב"ם שכתב דבזמן הבית אוכל באחרונה  
מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלום. ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו  
טועם אחריה כלום כדי שתהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו  
שאכילתן היא המצווה. כלומר, דבזמן הבית דמצוות היום אינו אלא אכילת הפסח,  
הילכך אין עליו אלא לאכול כזית מבשר הפסח בלבד ואינו טועם אחריו כלום,  
שאכילתו בלבד היא המצווה. ובזמן הזה דליכא פסח, אי"כ מצוות היום במצה הילכך  
חייב לאכול באחרונה כזית מצה ואינו טועם אחריו כלום משום דבזמן הזה אכילתה  
היא מצוות היום.

גם לאור הבנה זו מבוססת טענת האבני נזר, שטעם המצה צריך להישאר רק עד סיום זמן  
האכילה, שכן לאחר זמן זה אין עוד צורך בהיכר.

ואכן כתב שו"ת צפנת פענח (ח"ב סימן ט אות א) בדעת הרמב"ם, שאכילת קורבן פסח בזמן  
הקרבנו ואכילת מצה בזמן הזה הינה מצווה מתמשכת, וכל זמן שאוכל הרי הוא מקיים מצווה:  
גבי מצה ופסח דזה המצווה נמשך כל הזמן של אכילת פסח ומצה ולא נפסק, ובכל רגע  
ורגע הוא מקיים המצווה, וכן מוכח ברמב"ם בזה, ולכך אין מפטירין כדי שישאר  
הטעם בפיו כל זמן מצוות אכילה של הפסח והמצה, לרבי עקיבא כל הלילה ולרבי  
אלעזר בן עזריה עד חצות.<sup>195</sup>

נמצא אי"כ שהנחת היסוד של האבני נזר, שהצורך בהשארת טעם מצה בפיו רק עד לזמן סיום  
קיום המצווה, תלויה במחלוקת הראשונים.<sup>196</sup>

<sup>195</sup> ראו גם: מפענח צפונות (פרק ה סימן ח), שהגדיר מצווה זו כמצווה הנמשכת כל זמן אכילה.  
<sup>196</sup> ראו גם: רי"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים, ברכות ט ע"א עמ' צג; הררי קדם, ח"ב סימן צז).

## הערות על הנחת היסוד: טעם מצה עד סיום זמן המצווה

כאמור, דברי האבני נזר מבססים על כך שהצורך שישאר טעם מצה בפיו הוא רק עד סיום זמן מצוות האכילה, כדבריו: "דודאי אין חיוב שישאר טעם פסח ומצה בפיו רק בזמן המצווה", ולכן לדעת רבי אלעזר בן עזריה ניתן לאכול אחרי חצות. ויש להעיר על כך כמה הערות.

~ טעם מצה בפיו כל הלילה<sup>197</sup>

על הנחת יסוד זו הקשה בשו"ת **אגרות משה** (או"ח ח"ה סימן לח אות ח):

אבל העיקר מה שכתב דלראב"ע ליכא איסור האכילה אלא עד חצות, ואח"כ רשאי לאכול ואפילו מצות, שהוא דלא כהמקובל בכל המקומות שאחר אפיקומן אסור לאכול כל הלילה... ונתחדש לו כשהעמיק יותר, שגם בלא"ה אין האיסור לראב"ע אלא עד חצות, שלא כדנהג הוא עצמו ואבותיו וכל הדורות הקודמין לאיסור כל הלילה כשאכלו האפיקומן קודם חצות. שזה תמוה לסמוך על סברא בעלמא נגד כל הדורות, אפילו אם הייתה סברא ברורה. ובפרט שהיא סברא קלושה מאוד, וכי לא שייך לומר שמאחר שלילה זו היא זמן המצווה, היא חשובה שיהיה בה טעם המצווה, אף שעצם זמן קיום המצווה הוא רק עד חצות.

כלומר, מנהג הדורות הוא לא לאכול מאומה לאחר אכילת האפיקומן, עד אור הבוקר, ולא כחידושו של האבני נזר שלאחר חצות, אז תם זמן מצוות האכילה, ניתן לאכול עוד משום שאין צורך שישאר אז טעם מצה בפיו. את דבריו הוא מסיים: "וצריך עיון כל דברי הגאון בעל אבני נזר בתשובה זו".

ויש להטעים דבריו מן הדין בדברי **הרב יוסף ענגיל** (אוצרות יוסף, ח"ב חידושים ליו"ד אות ו, ד ע"ב) שהביא ששמע את חידושו של "הרב הגאון הצדיק אב"ד דק"ק סוכוטשוב שליט"א בעניין אין מפטירין אחר מצה אפיקומן". אך הוא העיר על הנחת היסוד שהישארות טעם המצה בפיו היא רק עד חצות לרבי אלעזר בן עזריה:

ואולם יש לדון ג"כ בזה, די ש לומר דאף דגוף זמן המצווה דאורייתא לראב"ע הוא רק עד חצות, מכל-מקום מה שאסרו חכמים לאכול אחר אכילת המצה דאפיקומן האיסור ההוא נמשך כל הלילה, שלא לחלק בעונה אחת בעצמה, דבדרבנן הא אמרינן כן דאין לחלק בעונה אחת שיהיה מקצתה מותר ומקצתה אסור.<sup>198</sup>

וכדוגמת מה שנאמר ב**בבלי פסחים** (ב ע"ב): "וכי היכן מצינו יום שמקצתו אסור בעשיית מלאכה ומקצתו מותר בעשיית מלאכה".

<sup>197</sup> כ"כ בדבריו ב**מועדים וזמנים** (ח"ז סימן קפח ד"ה ובעצם), שם הוכיח שטעם מצה וקורבן פסח צריך שיהיה עד עלות השחר.

<sup>198</sup> ראו מה שדן בדבריו **נתן פרי** (פרק ערבי פסחים, קכ ע"ב עמ' קפא).



בביאור הדברים נראה שמונח בדברי האבני נזר שזמן האכילה עד חצות הוא מעשה אכילה, שלאחריו אין הימשכות, ולכן אין צורך שיישאר טעם המצה בפיו עוד.

ברם ניתן להבין שאכילת הפסח והמצה עד חצות אינה מעשה אכילה המסתיים בזמן זה, אלא ישנם דינים מסוימים הנמשכים אף לאחר זמן חצות, שעניינים המשך מעשה האכילה. דוגמה לדבר היא דין 'נותר' לדעת רבי אלעזר בן עזריה,<sup>199</sup> שאמנם לדבריו סיום אכילת קורבן פסח בחצות, מכל-מקום דין 'נותר' ממשיך עד עלות השחר. כמו"כ ניתן לומר כאן, אמנם סיום זמן האכילה עד חצות, אך מכל-מקום ישנה המשכיות לדין שיישאר טעם המצווה בפיו עד עלות השחר.

דברים אלו העיר **הרב משה שטרנבוך** (הגדה של פסח, עמ' קה) :

אף דמעשה האכילה הוא רק עד חצות, אין להפיג טעם המצווה עד עמוד השחר, דמקרי עד אז טעם מצת מצווה, ומנלן להקל ולומר דהאיסור של אין מפטירין אחר המצה תלוי במעשה האכילה דווקא.

לאור זאת נראה לחדד, שאמנם אכילת הפסח מדיני הפסח מסתיימת בחצות, אך מכל-מקום מדיני אכילת מצווה, מדיני אכילת קודשים שבקורבן פסח, יש המשך דינים עד עלות השחר. דברים אלו מבוארים **בהרי קדם** (ח"ב סימן צו אות ב) :

דבכל מקום שיש אכילה של מצווה, צריך שיישאר טעם המצווה בפיו... וכן בקודשים שפסק הרמב"ם (הל' מעשה הקורבנות פ"י הי"א) שהם נאכלים על השובע, גם שם צריך שיישאר טעם אכילתן בפיו. ולפי"ז יש מקום לומר דאין קיום זה תלוי בזמן של חצות, דאין זה חלק מצוות הפסח והמצה, אלא זהו דין בכל אכילה של מצווה.

#### ~ אין צורך בתנאי

**הגרי"ז סולובייצ'יק** (הגדה של פסח - מבית לוי, עמ' רי) העיר על דברי האבני נזר, שלדבריו אין צורך כלל בתנאי, שכן אם הבסיס עליו מושתת חידושו הוא שאין צורך בטעם מצה בפיו אלא עד סיום זמן חיוב האכילה, אי"כ יאכל מצה לאפיקומן לפני חצות כדעת רבי אלעזר בן עזריה, ולאחר חצות אז אין צורך לטעם מצה בפיו עוד, ויכול להמשיך לאכול את סעודתו :

אמנם נראה דאם נתפוס כדברי האבני נזר בעיקר היסוד דאחר שעבר זמן המצווה לא בעינן טעם מצה והדין של אין מפטירין וכו' אינו, אי"כ אין צריך להתנות כלל בכזית שאוכל קודם חצות משום דלא שייך כלל אכילה לשם אפיקומן דלא הוי אפיקומן אלא הכזית מצה האחרון שאוכל והוא הנקרא אפיקומן ואינו תלוי כלל בכזית דעתו. ולפי זה, קודם חצות יאכל כזית מצה ולא צריך תנאי, דאם ההלכה בזמן הפסח הוא עד חצות הרי זה כזית האחרון העולה לשם אפיקומן ואחר חצות מותר לאכול שאר

<sup>199</sup> ראו מה שהתבאר בסימן ח (2).

סעודתו לפי שיטתו של האבני נזר. ולבסוף יאכל עוד כזית מצה ויעלה זה לאפיקומן, דאם ההלכה הוא דעד עמוד השחר הוי זמן הפסח הרי זה הכזית הוא הכזית האחרון והוא הנקרא אפיקומן.<sup>200</sup>

הצעה זו לאכול מצה לאחר חצות לאפיקומן ללא כל תנאי, מצאנו בדברי **שולחן ערוך הרב** (או"ח סימן תעח סעיף א):

אחר אכילת אפיקומן אסור לאכול שום מאכל בעולם, חוץ ממצה שמורה משעת קצירה או משעת לישה, כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה שמורה של האפיקומן על ידי טעם אותו מאכל.

אולם, הצעה זו אינה מקובלת על **חיי אדם** (חלק ב-ג הל' שבת ומועדים כלל קל סעיף יג): **"ונראה לי דהוא הדין באפיקומן, דהא אסור לאכול ב' פעמים אפיקומן"**.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> ראו: **מקראי קודש** (פסח ח"ב סימן נו) שכתב בשם הרב אריה לוי: "שהגר"ח מבריסק לא רצה לאכול האפיקומן אחר חצות, להשיטות דקיימא לן כראב"ע דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות. ואם לא הספיק להתחיל הסעודה ולגמור קודם חצות, היה מהדר לאכול האפיקומן קודם חצות ואת הסעודה היה אוכל אחר חצות, דלראב"ע דאין הפסח נאכל אחר חצות, לא נאסר לאכול את הסעודה אחרי האפיקומן מכיון שאין זה עוד זמן של אכילת אפיקומן". מבואר שאכל לאחר חצות וללא התנאי של האבני נזר. אולם, **הרב צבי פסח פראנק** (שם) כתב על דברים אלו: "ואמרת דמסתמא כך היה, שהוא היה אוכל האפיקומן קודם חצות בתנאי מפורש... ומצאתי כן באבני נזר...". אולם, נראה יותר שלא היה מדובר בתנאי, וכדברי בנו הגר"י; **במועדים וזמנים** (ח"י סימן קפח) כתב לפקפק בשמועות אלו בהנהגת הרב חיים סולובייצ'יק, הן בטענה שהוא אכל מצה לאחר חצות בתנאי של האבני נזר: "ואני מאוד מסופק אם שמועה זאת בשם הגר"ח זצ"ל נכונה, אף שראיתי בספר מקראי קודש... בשם הרב אריה לוי שסיפר שכן נהג למעשה הגר"ח זצ"ל, אבל מקור התנאי הוא באמת באבני נזר. וחוששני שתלו עצה זאת המחוכמת בהגר"ח זצ"ל", והן בעצם העניין שהתיר לאכול מצה לאחר חצות אף ללא תנאי: "שמעתי ממרן זצ"ל (הגר"י) שאביו הגר"ח זצ"ל הקדים מאוד לאכול מצה ולגמור הסדר, ולא נראה שאיחרו באפיקומן עד חצות. ועל כן נראה יותר שנתחלפו הדברים כמו שכתבתי, והדבר צריך בירור... ולע"ד נראה... ששמועה זאת לא מפי הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל נאמרה, וכ"ש שהוא לא נהג כן"; השוו לדבריו ב**שו"ת תשובות והנהגות** (ח"ב סימן רלט): "וכפי ששמעתי, מרן זצ"ל לא נתכוון לחלוק על האבני נזר רק להעיר בא שיש גם צד שאין צריך תנאי... רק אני מפקפק טובא בעיקר עצתו וכמו שכתבתי שם במועדים וזמנים". ראו גם: **הגדה של פסח - מבית לוי** (עמ' שג) סיפור מאת הרב יעקב דוד וילובסקי, הרידב"ז, ששהה בליל-הסדר אצל הגר"י סולובייצ'יק. הוא מתאר שהקפיד על זמן חצות לאכילת האפיקומן ולא המשיך לאכול מאומה לאחר-מכן, אלא רק המשיך לספר ביציאת מצרים עד עלות השחר.

<sup>201</sup> הובאו דבריו ב**משנה ברורה** (סימן תעב ס"ק כב): "מיהו באפיקומן אם שכח לאכלו בהסיבה, לא יחזור ויאכלנו, דהא אסור לאכול שני פעמים אפיקומן".

## ~ בין מצה למצת אפיקומן

עד עתה נערכה השוואה בין קורבן פסח למצה, ביחס לדין 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' כבסיס להנחת היסוד של האבני נזר שטעם בשר הפסח ומצה צריך להישאר עד זמן חצות ולאחר מכן ניתן לאכול עוד מצה לאפיקומן.

אולם, בשו"ת בית הלוי (ח"א סימן לד אות ג) הבחין בין מצה, בה יתכן ולדעת רבי עקיבא לא גזרו חכמים לסיימה עד חצות, לאפיקומן שהוא זכר לקורבן פסח בו גזרו חכמים לסיימו עד חצות:

אף על גב דמצה לא עשו בו סייג, מכל-מקום זהו לעניין מצוות מצה עצמה, אבל הרי אכילת אפיקומן דהוי זכר לפסח וכמו שכתב הרא"ש... הא משום הכי בוודאי צריך להיות קודם חצות דומיא דפסח.

לדבריו נפלה לה הצעתו של האבני נזר לאכול מצה לאפיקומן לאחר חצות, שכן גם אם נכריע כדעת רבי עקיבא, הרי שבמצת אפיקומן שהיא זכר לקורבן פסח יש הגבלה לסיימה עד חצות ולא לאחר-מכן.

ברם, דבריו תלויים בהגדרת עניינה של מצת אפיקומן - יש הסוברים שעניינה של מצה זו היא מצת חובה, כדברי רש"י (פסחים קיט ע"ב ד"ה אין):

אין מפטירין אחר מצה אפיקומן - שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה זכר למצה הנאכלת עם הפסח, וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובת מצה אותה שלאחר אכילה.<sup>202</sup>

לדבריו, מצה זו היא המצה המחוייבת מהתורה ובה מקיימים את מצוות האכילה, ואילו המצה הראשונה אינה עיקר קיום המצווה. למרות זאת, מברכים על האכילה של המצה הראשונה משום שלא ניתן לברך על האחרונה אחרי שכבר מילא כרסו ממנה מקודם, ולכן יש לכוון במצה האחרונה לצאת ידי המצווה מהתורה.<sup>203</sup>

**הרא"ש** (פסחים פ"י סימן לד) הקשה על שיטה זו, שהאפיקומן הוא מצה של חובה מהתורה: ולפי זה היה נראה שצריך לאכול עמה מרור וחרוסת כיון שהיא זכר מצה הנאכלת עם הפסח בכריכה ועליהן היה ראוי לברך על אכילת מצה אלא שכבר מילא כריסו ממנה, וא"כ צריך לעשות כמו בזמן המקדש שהיו אוכלין הכל ביחד.<sup>204</sup>

<sup>202</sup> כ"כ: רש"י (ספר הפרדס, הל' פסח): "שהיא זכר למצה הנאכלת עם הפסח"; רשב"ם (פסחים קיט ע"ב ד"ה אין); כלבו (סימן ט): "דמצה אחרונה זכר למצה הבאה עם הפסח הוא, כדכתיב על מצות ומרורים יאכלהו".  
<sup>203</sup> ביחס לשיטה זו, ראו: תוספות (פסחים קכ ע"א ד"ה באחרונה) שכתבו שיתכן שהמצה שאוכלים בתחילה היא העיקר ובה מקיימים את המצווה מהתורה, אך לא ציין בדבריו שהמצה הנאכלת באחרונה היא זכר לקורבן פסח, ולכן כתב **ערוך השולחן** (או"ח סימן תעז סעיף ב) על דבריהם: "והתוספות נראה כמסתפקים בזה"; **ערוך השולחן** (או"ח סימן תעז סעיף ב) הקשה שתירה בלשון רש"י: "ולשון רש"י עצמו צריכה עיון, שהתחיל זכר למצה הנאכלת עם הפסח, ומסיים לשם חובת מצה", אך יתכן והכוונה היא שהיא מצת חובה אלא שקביעת הזמן לאוכלה בסיום הסעודה היא זכר למצה הנאכלת עם הפסח באחרונה.

<sup>204</sup> ואכן כתב **הטור** (או"ח סימן תעז) שלשית רש"י יש לאכול את מצת האפיקומן בכריכה: "שצריך לכרכו במרור ולטבלו בחרוסת ולאכול אחריו כזית מצה לבדה", והביא את דברי אביו הרא"ש: "ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב

לכן מבאר הרא"ש שעניינה של אכילת מצת אפיקומן הוא זכר לקורבן פסח הנאכל באחרונה על השובע:

הלכך נראה לי, דאותה מצה אינה לשם חובה אלא אוכלין אותה זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה. ולפי שהוא זכר לפסח, יש ליתן לה דין הפסח שלא לאכול אחריה. ואין צריך עמה מרור וחרוסת.<sup>205</sup>

נמצא א"כ שנחלקו הראשונים מה משמעותה של אכילת המצה באחרונה, האם היא מצת חובה או זכר לקורבן פסח הנאכל באחרונה.<sup>206</sup>

לאור זאת, דברי בית הלוי להבחין בין מצה לבין אפיקומן, שאמנם במצה אין גזירת חכמים לרבי עקיבא לסיימה בחצות, מכל-מקום את האפיקומן יש לסיים בחצות משום שעניינו זכר לקורבן הפסח בו גזרו חכמים לסיים לאוכלו עד חצות גם לדעת רבי עקיבא, מבוססת רק על דברי הרא"ש, כפי שאכן הזכיר זאת בית הלוי: "אכילת אפיקומן דהוי זכר לפסח וכמו שכתב הרא"ש... משום הכי בוודאי צריך להיות קודם חצות דומיא דפסח".

אבל אם נצדד בשיטת רש"י, שמצת האפיקומן היא מצת חובה, אזי יש לתת לה את דיני המצה הנאכלת כל הלילה לדעת רבי עקיבא ללא גזירת חכמים.

---

שאין צריך אלא כזית אחד לבדו"; **שלטי הגבורים** (פסחים כו ע"ב מדפי הרי"ף אות ב): "יש אומרים, דכזית אפיקומן צריך לכורכה במרור ולטובלה בחרוסת ולאכול אחריה כזית מצה לבד. והרא"ש כתב דאין צריך אלא כזית אחד לבד".

<sup>205</sup> כ"כ: **רמב"ן** (מלחמת 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... ומפני כל זה תיקנו שיהו מפטירין סעודתן במצה זכר למקדש"; **ר"ן** (פסחים כו ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמר רב): "דכיון דמצה זכר לפסח אתיא, כשם שאין מפטירין אחר הפסח כך אין מפטירין אחר מצה". על שיטה זו העיר **הב"ח** (או"ח סימן תעז אות ב ד"ה ומה שכתב): "ונפקא מינה מן הטעם, דכיון דזכר לפסח הוא יש לו כל דין פסח שלא לאכלו בשתי חבורות ואם נרדמו כמו שתי חבורות הוא".

<sup>206</sup> **הרמב"ם** (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ט) כתב: "ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל. ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסח סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה". מלשונו 'שאכילתן היא המצוה', נראה כשיטת רש"י שמצת אפיקומן היא עיקר החיוב מדין מצה, כפי שכתב על דבריו **הב"ח** (או"ח סימן תעז אות ב ד"ה ומה שכתב): "משמע קצת דהטעם הוא מאחר שאכילת מצה היא המצוה צריך שישאר טעם מצה בפיו ולא משום שהוא זכר לפסח". אך סיים הב"ח: "ואפשר שגם הרמב"ם דעתו לומר דאכילת מצה באחרונה המצוה משום זכר לפסח"; כן העיר **ערוך השולחן** (או"ח סימן תעז סעיף ב): "ואפשר לומר דעיקר כוונתו הוא על זמן הבית". למעשה, כתב **מהרי"ל** (מנהגים, סדר ההגדה אות לח): "אפיקומן אוכלין אחר גמר הסעודה - ואמר מהרי"ל 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". דבריו הובאו ב**מגן אברהם** (או"ח סימן תעז ס"ק א): "ומהרי"ל כתב, לכתחילה יקח שני זתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו". אולם, **חיי אדם** (חלק ב-ג הל' שבת ומועדים כלל קל סעיף יד) כתב: "ולכתחילה יאכל שני זיתים, אחד זכר לפסח ואחד לחגיגה".

## 2.2 תנאי במצוות

הנחת יסוד נוספת עליה מבוססים דברי האבני נזר היא היכולת לעשות תנאי במצוות. מצאנו דוגמאות שונות בפוסקים למימוש תנאי במצוות, אך אין הדבר מוסכם, כפי שיתבאר.<sup>207</sup>

### דוגמאות

#### ~ ספירת העומר

כתב **אבודרהם** (תפילות הפסח) אודות אדם המתפלל ערבית מוקדמת, אז אינו יכול עוד לספור ספירת העומר, אך חושש שבהגעת הזמן שיוכל לספור הוא ישכח:

וכתוב במחזור ויטרי, המתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה, ממה נפשך אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא ברכתי לבטלה, ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבועות למצווה.

אולם, **מגן אברהם** (או"ח סימן תפט ס"ק ז) העיר על דין זה שהוא תלוי בשאלה האם מצוות צריכות כוונה, שכן היכולת להגביל את מימוש קיום המצווה מותנה בכוונה. ולכן, אם מצוות אינן צריכות כוונה לא מועיל תנאי במצוות כי מכל-מקום כבר ספר ספירת העומר. גם **הט"ז** (שם ס"ק ו) מיאן בהתנאה בספירת העומר, שכן לא ניתן לספור יום מספק: "דתנאי זה אינו נכון, דאין להתנות בתנאי שזכר תחילה דאין נמנה למצווה מספק".<sup>208</sup>

#### ~ תקיעות שופר בראש-השנה

**בבבלי ראש השנה** (לד ע"א) מובא שיש ספק בידיעת 'תרועה':

אתקין רבי אבהו בקסרי - תקיעה, שלושה שברים, תרועה, תקיעה. מה נפשך, אי ילולי ליל לעביד תקיעה תרועה ותקיעה. ואי גנוחי גנח, לעביד תקיעה שלושה שברים ותקיעה. מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי ליל.

**הרב אליהו מזרחי**<sup>209</sup> טען שהתנאת תנאי במצוות אפשרי רק אם ננקוט שמצוות צריכות כוונה, אז יש להגביל את מימוש קיום המצווה. אך במקרה שלפנינו לא נוכל לעשות תנאי, שכן צריך להתכוון או לתקיעה של 'שברים תרועה' או לתקיעה של 'שברים':

וה"ר אליהו מזרחי ז"ל תירץ דס"ל... דאמר מצוות צריכות כוונה, ותו לא מצי לאחשובי תקיעה אחרונה דתשר"ת לשם תקיעה ראשונה דתש"ת ולא תקיעה אחרונה דתש"ת

<sup>207</sup> ראו עוד: **מקראי קודש** (פסח ח"ב סימן נו); **הרב נתן גשטטנר** (נתן פרוי, פרק ערבי פסחים קכ ע"ב; שו"ת להורות נתן, ח"ז סימן קטו).

<sup>208</sup> ראו גם: **שו"ת דבר אברהם** (ח"א סימן לד): "מי שהיה בדרך רחוקה והיה מסופק במניין ימי ספירת העומר אם הוא עומד בג' לספירה או בד', אם יכול לברך ולספור מספיקא שני מספרים, היינו היום ג' ימים או ד' ימים. הנה, בפשטות נראה שאין עניין הספירה שיוציא מילות המספר מפיו, אלא עניינה שיידע ויוחלט אצלו מדעת ומהחלט המניין שהוא סופר, ובלאו הכי לא מיקרי ספירה עצמה". עוד בעניין זה, ראו: **שו"ת שואל ומשיב** (מהדורה רביעאה ח"ג סימן קכז).

<sup>209</sup> בתוך: **בית יוסף** (או"ח סימן תקצ אות ב ד"ה ומ"ש רבינו).

לשם תקיעה ראשונה דתרי"ת. ותנאה לא שייכא הכא, דאם כן ליכא כוונה לא לתקיעה אחרונה ולא לתקיעה ראשונה ואינו יוצא בה לא לזה ולא לזה.  
אולם, **הבית יוסף** (או"ח סימן תקצ אות ב ד"ה ומ"ש רבינו) חלק על דבריו :  
ואין דבריו נוחים לי, דבתנאי שפיר מיקרי מכוון, דאע"ג דמשום ספיקא מתנה מכל מקום מכוון הוא לצאת ידי חובת תקיעה.

#### ~ תפילין של רש"י ור"ת

בעניין תפילין מצאנו את דברי **השולחן ערוך** (או"ח סימן לד סעיף ב) :  
ירא שמים יצא ידי שניהם, ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם, ויכוין בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי, והשאר הם רצועות בעלמא.  
וביאר בשו"ת **חתם סופר** (אבהע"ז סימן צ) שמדבריו ראייה שמועיל תנאי בקיום מצוות.

#### ~ אמירת 'קריאת שמע' קודם התפילה

לדעת **הרמ"א** (או"ח סימן מו סעיף ט) עדיף לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' קודם התפילה, באמירת פרשיית הקורבנות, משום שאם לא יגיע לקרוא קריאת שמע בזמנה יצא ידי-חובה ממקודם :

וטוב לומר בשחרית אחר שמע ישראל... בשכמל"ו, כי לפעמים שוהין עם קריאת שמע לקרותה שלא בזמנה ויוצא בזה.  
בביאור טעמו כתב **רבי עקיבא איגר** (שם) :

לענ"ד, בירא שהציבור יעברו זמן קריאת שמע יכוון בדרך תנאי אם יעברו יהא יוצא בזה ואם לא יעברו לא יצא בזה, כמו"ש הב"י סימן תפ"ט לעניין ספירת העומר.<sup>210</sup>

#### ~ הבדלה, קידוש

**בשו"ת שואל ומשיב** (מהדורה רביעאה ח"ג סימן קכז) כתב שאדם המסופק האם בני ביתו ערכו הבדלה במוצאי-שבת, יכול להבדיל בבית-הכנסת ולערוך תנאי.  
וכן דן בשו"ת **חזון נחום** (ח"א סימן לב) "אם אפשר לצאת ידי-חובת קידוש על תנאי", ונראה שמצדד שניתן להתנות על כך.

<sup>210</sup> ראו גם : **ערוך השולחן** (או"ח סימן מו סעיף ט).

## 2.3 כל שאינו בשליחות אינו בתנאי

### ~ הקדמה

הקושי המרכזי על האפשרות להטיל תנאי בקיום מצווה הוא מדברי **הבבלי כתובות** (עד ע"א), שם נאמר כלל יסוד בדיני תנאים:

מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן, מתנאי בני גד ובני ראובן, תנאה דאפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם הוי תנאיה תנאה, דלא אפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם לא הוי תנאה. כלומר, ניתן לעשות תנאי רק על מעשים שניתן לבצעם על ידי שליח. לדוגמה, לא ניתן להתנות על חליצה מכיוון שלא ניתן לבצעה ע"י שליח. לעומת זאת, ניתן להתנות על קידושין מאחר וניתן לבצע קידושין ע"י שליח.

**התוספות** (שם ד"ה תנאי) הקשו על התלות בין שליחות לתנאי:

וא"ת, ומה סברא יש כאן. דלא גמרינן מהתם אלא לעניין מה שהוא סברא דהא לא ילפינן מהתם דלא מהני תנאי אלא בנתינת קרקע.

וכתבו ליישב:

וי"ל, דהיינו טעמא דהואיל והמעשה כל כך בידו שיכול לקיימו ע"י שליח, סברא הוא שיהא כמו כן בידו לשוויי ביה תנאה. אבל חליצה שאין בידו לקיימה ע"י שליח, לא הוי בידו נמי למירמי ביה תנאה ואפילו לא יתקיים התנאי יהיה המעשה קיים. לדבריהם יש טעם בתלות בין שליחות לתנאי, שכן מעשה שניתן לבצעו ע"י שליח הינו מעשה שמוגדר כמעשה שיש לאדם שליטה עליו והוא 'בידו'. לדבריהם, הצורך שיהיה ניתן לבצע את המעשה שעליו התנאי ע"י שליח מעיד על כך שהמעשה בשליטתו של המתנה ומלמד כי ביכולתו להתנות עליו.

לעומת מעשים שלא ניתנים להיתלות בתנאי, משום שאינם בידו של האדם, וזו הסיבה שלא ניתן למנות עליהם שליח כי האדם אינו הבעלים על המעשה.

האחרונים<sup>211</sup> חידדו את דברי התוספות הללו, ולדבריהם 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 בתנאי, שכן יכולת ההתנאה שמורה לבעלים המופקד וממונה על הדבר. כמו"כ היכולת למנות שליח מסורה דווקא לבעלים, שכן הוא 'בעל המעשה'.

<sup>211</sup> ראו: שו"ת עונג יום טוב (או"ח סימן ג); **חידושי הרב חיים הלוי על הרמב"ם** (הל' יבום וחליצה פי"ד הטי"ז); **קובץ הערות** (יבמות סימן עו אות ב); **הרב שמעון יהודה שקאפ** (שערי יושר, שער ה פרק כא ד"ה אמנם; שם ד"ה ולענין; חידושי הרב שמעון שקאפ, בסוף החידושים על בבא בתרא, 'בענין אין אדם אוסר דשאי"ש' אות א ד"ה והנראה); **דרכי משה** (עמיאל, דרכי הקניינים ח"א שמעתתא ה פרק ב ד"ה נתבאר). ראו גם: **רבי עקיבא איגר** (פאה פ"ו מי"א אות סט): "אם אמר הרי אני קוצר על מנת מה שאני שוכח אני אטול - הא תנאי שייך רק שעושה המעשה על תנאי, שבאם לא יתקיים התנאי לא יתקיים המעשה, כמו מקדש ומגרש ומוכר על תנאי. אבל הכא עם מי מתנה. ומה שייך לתלות קצירה על תנאי. דאיך שייך לומר דאם לא יתקיים התנאי לא יהיה הקצירה קצירה, וצ"ע".

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.

### ~ הקושי

לאור דברים אלו, שלא ניתן לעשות תנאי בדבר שלא ניתן לבצעו בשליחות, עולה שיש מצוות שלא נוכל להטיל בהן תנאי משום שהן לא ניתנות לקיום ע"י שליח אלא הן מצוות שבגופו.<sup>212</sup> קושי זה העלה בשו"ת עונג יו"ט (או"ח סימן ג) 213:

אם מכוון על תנאי בזמן המצווה לא מהני תנאי. והכי מסתבר לפי הכלל המסור בידינו, מילתא דאיתא בשליחות איתא בתנאי מילתא דליתא בשליחות כו', וכדאסביר לן... תוספות רי"ד<sup>214</sup>...

יש מקשים, א"כ לכל דבר מצווה יועיל השליח ויאמר אדם לחבירו שבסוכה עברי הנח תפילין עברי. ולא מילתא הוא, שהמצווה שחייבו המקום לעשות בגופו היאך יפטר הוא ע"י שלוחו והוא לא יעשה כלום. בוודאי בגירושין ובקידושין מהני, כי הוא המגרש ולא השליח כי הרי כתוב בגט אנא פלוני פטרית פלונית. וכן נמי האישה למי היא מקודשת כי אם לו והיא אישתו. וכן בתרומה הוא נותן התרומה מפירותיו. וכן בפסח הוא אכלו ועל שמו ישחט ויזרק הדם. אבל בסוכה הכי נמי יכול לאמר לשלוחו עשה לי סוכה והוא יושב בה. אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום. וכן לולב וציצית וכל המצוות, עכ"ל.

ומהאי טעמא נמי דלא שייך שליחות למצוות שבגופו לא שייך נמי תנאי.

ויש לנו בזה מקום עיון במש"כ הרב בית יוסף (בהלכות פסח סימן תפט), וז"ל:

כתב הרב רבי דוד אבודרהם בשם מחזור ויטרי, המתפלל עם הציבור מבעוד יום והיינו בספק יום ספק לילה... מונה עמהם ספירה בלא ברכה, מימר אמר

<sup>212</sup> כן הקשה שו"ת ערוגת הבושם (או"ח סימן קסח אות ה) על הדין של ספירת העומר בתנאי: "ועיין בבית יוסף... בשם האבודרהם, אם מונה עם הציבור אי יכול להתנות שאם יזכור בלילה אין כוונתו לצאת בספירה זו או לא... ולענ"ד צריך עיון בזה, דהא קיי"ל אחד מדקדוקי תנאים היינו דהמעשה צריך שאפשר להתקיים ע"י שליח, אבל היכא דאי-אפשר להתקיים ע"י שליח התנאי בטל והמעשה קיים. א"כ בספירה, כיון דבעינן ספירה לכל אחד ואחד... דוודאי שליחות לא שייך בזה כיון דהוי מצווה שבגופו... אבל ודאי אי-אפשר להתקיים ע"י שליח, וא"כ הו"ל תנאי בטל ומעשה קיים ולא מהני מה שמתנה דאם יזכור בלילה לא יהא נפיק בספירה זו".

<sup>213</sup> במקראי קודש (פסח ח"ב סימן לו) הביא קושיה זו בשם הרב שמעון שקאפ.

<sup>214</sup> תוספות רי"ד (קידושין מב ע"ב ד"ה שאנל). עוד בדברי התוספות רי"ד, ראו: קצות החושן (סימן קפב ס"ק א; סימן קפב ס"ק ב).



אם אזכיר בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא ברכתי לבטלה. ואם  
אשכח הרי מניתי ימים ושבעות למצווה...

ולפי מש"כ דאין תנאי נתפס בכוונת מצווה, א"כ לא מהני כלל הך תנאי. וכיון שאמר  
אם לא אזכור בלילה הריני מכוון לצאת, הוא יוצא בה ממילא אף אם יזכור בלילה  
לספור דאין תנאי בכוונת מצווה.

### ~ הביאור: בין מצוות בין אדם לחבירו למצוות בין אדם למקום

**הרמב"ן** (בבא בתרא קכו ע"ב ד"ה הרי) הקשה, כיצד יש אפשרות לתלות את הנזירות בתנאי,  
והרי לא ניתן לקיים את הנזירות ע"י שליח:

ואיכא למידק נמי, תנאי שבנזיר היכי הוי תנאה והרי כל תנאי שאי-אפשר לעשות ע"י  
שליח לאו תנאי הוא כדאמרינן לעניין חליצה.

לדבריו, הכלל האמור בדיני תנאים נאמר רק ביחס למצוות שבין אדם לחבירו, שכן תנאי בני  
גד ובני ראובן ממנו לומדים את דיני התנאים הוא תנאי שנעשה בין אדם לחבירו. לפיכך,  
בחליצה וקידושין יש ליישם את הכלל האמור ולתלות את היכולת להתנות את 'חלות' המעשה  
בתנאי רק אם אכן המעשה יכול להתבצע ע"י שליח, כאמור. אולם, במצוות שבין אדם למקום  
לא נאמר כלל זה ולכן יכול האדם להתנות גם ללא יכולת מינוי שליחות על המעשה:

ויש אומרים, כי גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן, הני מילי כיוצא בו שהוא תנאי שבין  
אדם לחבירו. אבל תנאי שבינו לבין עצמו בכל עניין הוי תנאי. והטעם נותן, שהרי  
מדעתו התנה ורוצה הוא לקיים תנאו.

בדבריו 'והטעם נותן, שהרי מדעתו התנה ורוצה הוא לקיים תנאו', מונחת סברת החילוק, שהיא  
בדוגמת ההבחנה שנערכה בדברי התוספות. לדבריו, מצוות שבין אדם לחבירו שלא ניתן למנות  
עליהן שליח מורות על חוסר הבעלות של האדם במעשה וביצירת ה'חלות', אלא הן תלויות גם  
בחבירו. אולם מצוות שבין אדם למקום אין צורך כלל ביכולת למינוי שליחות שתורה על  
הבעלות של האדם במעשה וב'חלות' משום שתמיד מצוות אלו תלויות אך ורק באדם עצמו ואין  
מעורב בהן 'צד שני'. ממילא, העדר היכולת לשליחות במצוות אלו אינו מורה על חיסרון  
בבעלותו להתנאה.<sup>215</sup>

לאור דברי הרמב"ן כתב **הרב צבי פסח פראנק** (מקראי קודש, פסח ח"ב סימן לו) ליישב את  
קושיית העונג יו"ט, כיצד זה שיש תנאי במצוות הרי יש מצוות שלא ניתן לקיימן ע"י שליח כי

<sup>215</sup> באופן שונה ביאר **שו"ת ציץ אליעזר** (ח"ז סימן ד ד"ה וכמו"כ אתא) את דברי הרמב"ן. לדבריו, כאשר האדם  
מתנה תנאי עם אדם אחר יש צורך שהוא יגמור בדעתו ויהיה בטוח שהוא אכן מבין את התנאי לאשורו ולכן נקבעו  
'משפטי התנאים' שהם הכללים הנצרכים לכל תנאי. אמנם, כאשר האדם עושה תנאי עם עצמו, אין צורך בהגבלות  
על התנאי מכיוון שהאדם החליט מדעתו לעשות את התנאי והוא רוצה לקיימו ולכן אין פגם לבצע תנאי על מצוות  
שבין אדם למקום בהן התנאי שייך רק לאדם.

הן מצוות שבגופו. כאמור, התשובה היא לאור דברי הרמב"ן הללו, שבכל המצוות מועיל תנאי, גם במצוות כאלו המוטלות על גופו לעשותן, שכן מדובר על מצוות בין אדם למקום. כסברה זו אותה ביארנו באבחנת הרמב"ן, ולדבריו יועיל תנאי במצוות, מצאנו בדברי שו"ת **משכנות יעקב**<sup>216</sup> בדבריו הוא מקשה על האפשרות לקרוא קריאת שמע לפני הזמן בהתאמת תנאי (הובא לעיל), שהרי כל דבר שלא ניתן לעשותו ע"י שליח אזי לא ניתן להטיל בו תנאי. המענה שלו הוא, שהעדר היכולת מינוי שליחות מורה על חיסרון בבעלות האדם על הדבר ולכן זו הסיבה שהוא אינו יוכל להתנות תנאים במעשה. ברם, מצוות שחובה על האדם לקיימן, כמו קריאת שמע, אין כל חיסרון בבעלותו על הדבר שכן מצווה זו שייכת היא לאדם ולו בלבד והוא הבעלים עליה. לכן, העדר יכולת מינוי שליחות אינה מורה על חוסר בבעלותו במצווה. אולם, **התוספות** (נזיר יא ע"א ד"ה דהוי) הקשו גם הם את הקושי בעניין תנאי בנזירות, ולא תירצו כאבחנת הרמב"ן:

וא"ת, ותיפוק ליה דנזירות אי-אפשר לקיים ע"י שליח, דאמר... דבעינן תנאי דומיא דבני גד ובני ראובן שנתקיים המעשה ע"י יהושע שהיה שליח משה, והתם מהני תנאה לבטל המעשה ולא בעלמא.

וי"ל, אחרי שאחרים יכולים להביא קורבנות תחתיו נחשב כאילו כל המעשה יכול לעשות ע"י שליח.

מבואר א"כ שהתוספות לא קיבלו את ההבחנה של הרמב"ן, ולדבריהם אכן לא נוכל לטעון שיועיל תנאי במצוות וכדברי שו"ת עונג יו"ט.

בביאור הדבר נראה שקושייתו של שו"ת עונג יו"ט מבוססת על הבנה שונה מדברי הרמב"ן ולכן הוא אינו יכול לקבל את אבחנתו. לדבריו, משמעותו של הכלל שכל שאינו בשליחות אינו בתנאי מורה על כך שכדי שיתאפשר לעשות מצווה ע"י שליח אזי יש ליצור הפרדה בין מעשה המצווה לבין 'חלות' המצווה. יכולת זו באה לידי ביטוי ומימוש באמצעות מינוי שליחות, כאשר המעשה נעשה ע"י השליח ואילו 'חלות' נזקפת לטובת המשלח. משמעותה של הפרדה זו מבטאת את שליטתו הבלעדית של האדם על המעשה וה'חלות', 'כוח האדם'. אולם, מצוות שלא ניתן להפריד בין המעשה ל'חלות' מבטאות את סיום המצווה באופן מיידי ולכן לא ניתן להתנות בהן תנאים. הבחנה זו מבוססת על דברי **התוספות** (כתובות עד ע"א ד"ה תנאי):

דהואיל והמעשה כל כך בידו שיכול לקיימו ע"י שליח, סברא הוא שיהא כמו כן בידו לשוויי ביה תנאה. אבל חליצה שאין בידו לקיימה ע"י שליח, לא הוי בידו נמי למירמי ביה תנאה ואפילו לא יתקיים התנאי יהיה המעשה קיים.

ולפיכך הם לא יכולים לקבל את אבחנת הרמב"ן בין מצוות בין אדם לחבירו למצוות בין אדם למקום, שכן לדבריהם ההבחנה שונה.

<sup>216</sup> מובא גם במקראי קודש (פסח ח"ב סימן נו, הררי קודש הערה 1).

### 3. הממאנים בתנאי האבני נזר

ממוצא הדברים נראה שיש הממאנים בעצם התנאי של האבני נזר והקפידו לסיים את אכילת האפיקומן עד חצות,<sup>217</sup> כפי שכתבו **תוספות** (מגילה כא ע"א ד"ה לאתויי):

נראה דהלכה כרבי אלעזר... וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות, ואפילו מצה של אפיקומן, שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוה דאורייתא.

וגם לפוסקים כדעת רבי עקיבא, יש שחששו לדעת רבי אלעזר בן עזריה ויש שהבינו שגן לדעת רבי עקיבא יש לסיים לאכול את המצה בחצות משום גזירת חכמים, וכפסיקת **השולחן ערוך** (או"ח סימן תעז סעיף א): "ויהא זהיר לאכול קודם חצות". וכתב **הגר"א** (מעשה רב, הל' פסח אות קצא): "ואח"כ אוכלין אפיקומן כזית ודווקא קודם חצות", והובא **בתוספות מעשה רב** (אות נב, יא ע"ב) את תיאור ליל-הסדר אצל הגר"א:

פעם אחת האריך בהגדה ופירושים וסיפורים, והביט בהמורה שעה שחצות ממשמש ובא. אז תיכף ציווה לאכול אפיקומן ונשארו כל המאכלים ומיני מגדים על השולחן ולא אכל שום אחד מהם, אפילו אישתו ובני ביתו.

וכתב על כך **מועדים וזמנים** (ח"ז סימן קפח ד"ה ועוד הלוא):

הרי שביטל רבינו הגר"א זצ"ל שמחת יו"ט עם בני ביתו, ולא מצא עצה בתנאי. וזו הוכחה ברורה דלא מועיל תנאי לדעת רבינו הגדול הגר"א זצ"ל.

### 8. זמן אכילת מרור (אות יד)

כתב **מנחת חינוך** (אות יד) שסיום זמן אכילת מרור תלוי במחלוקת רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, ובפסיקת ההלכה:

ונראה פשוט, להפוסקים כרבי אלעזר בן עזריה דפסח אינו נאכל אלא עד חצות מהתורה הוא-הדין מרור בזמן שבית-המקדש קיים ג"כ אינו נאכל אלא עד חצות ואחרי זה ליכא מצווה... אכל מצה לאחר חצות בזמן הזה לא יצא ידי-חובה, ומקשינן פשיטא כיון דאתקש לפסח היינו על מצות ומרורים וכו', מהו דתימא כיון דאפקיה מהיקשא קמ"ל דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה. וא"כ במרור דלא אפקיה מהיקשא כלל, א"כ פשיטא דהוי כדין פסח ולא יוצא לאחר חצות... ולהרמב"ם דזמן פסח כל הלילה, ודאי זמן מרור נמי כל הלילה אף שחז"ל גזרו על פסח לאחר זמנו משום סייג מכל-מקום במצה ומרור לא גזרו, ופשוט.

<sup>217</sup> ראו: **שו"ת אגרות משה** (או"ח ח"ה סימן לח אות ח): "וצריך עיון כל דברי הגאון בעל אבני נזר בתשובה זו"; לדעת הרב חיים סולובייצ'יק, ראו הערה 200.

אולם, מדברי **התוספות** (מגילה כא ע"א ד"ה לאתויי) נראה שלדעת רבי אלעזר בן עזריה ניתן לסיים לאכול את המרור גם לאחר חצות:

נראה דהלכה כרבי אלעזר... וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות, ואפילו מצה של אפיקומן, שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוה דאורייתא. אבל בהלל של אחר אפיקומן<sup>218</sup> אין להחמיר כל כך, שהרי מדרבנן הוא.

מבואר מדבריהם שהמכנה המשותף בין קורבן פסח לאכילת מצה הוא תוקף חיובם מהתורה, ולכן כשם שסיום זמן אכילת קורבן פסח עד חצות, כדעת רבי אלעזר בן עזריה, כן הוא זמן סיום אכילת מצה בזמן הזה. אך בדינים שתוקפם מדרבנן, כגון מרור, 'אין להחמיר כל כך', היינו ניתן לאכול מרור לאחר חצות.

אולם, **תורת הלוי** (מצווה ו עמ' קלח ד"ה והנה) העיר שיתכן וגם בזמן הזה יש לסיים לאכול את המרור עד חצות, שכן הוא כרוך באכילת המצה שסיום זמנה גם בזמן הזה עד חצות: כיון דאין מפטירין לאחר הפסח אפיקומן, ומצה אינו נאכל אלא עד חצות, ממילא מוכרח לאכול מרור לפני חצות כמובן.

ברם, דבריו תלויים במחלוקת הראשונים מה משמעותה של אכילת המצה באחרונה, האם היא מצת חובה או זכר לקורבן פסח הנאכל באחרונה, כאשר ההשלכה המעשית היא האם יש לאכול את המצה האחרונה בכריכה עם מרור, כדין מצה, או לאוכלה ללא כריכת מרור כדין הפסח.<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> בעניין סיום זמן אמירת הלל בליל-הסדר, יש שכתבו שלא כדברי התוספות, אלא שיש לסיימו לפני חצות, ראו: ר"ן (מגילה ז ע"א מדפי הרי"ף ד"ה וכן בהלל): "וכן בהלל שבילי פסחים החמירו בתוספות שלא לקרותו אחר חצות"; רמ"א (או"ח סימן תעז סעיף א): "יקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות". על דברים אלו תמה **ערוך השולחן** (או"ח סימן תעז סעיף ד): "ואיני יודע טעם לזה דמאי עניינא דהלל לחצות". בביאור טעם הדין שיש לומר הלל לפני חצות, כתב **הגר"א** (או"ח סימן תעז סעיף א): "בשביל כוס רביעית... דלא כתוספות דמגילה שם". כלומר הטעם הוא משום שצריך לשתות כוס רביעית אחרי ההלל לפני חצות; **כף החיים** (או"ח סימן תעז סעיף יד) ביאר את הטעם שצריך לומר הלל לפני חצות, משום שהפסח טעון הלל באכילתו, ולכן כשם שאכילת אפיקומן שהיא זכר לקורבן פסח יש לאכול לפני חצות, כך אמירת הלל צריכה להיות לפני חצות. אך טעם זה תלוי במחלוקת הראשונים בעניינה של המצה הנאכלת לאחרונה, ראו ליד הערה 204.

<sup>219</sup> ראו הערה 204.

## 9. תחילת זמן אכילת מצה

כפי שלמדנו, מהתורה ניתן לאכול את המצה עד חצות (ראב"ע) או כל הלילה (רבי עקיבא), אך נשאלת השאלה האם יש זמן התחלתי-ראשוני ממנו ניתן להתחיל לאכול את המצה? זאת ועוד, כאשר נמצא את הזמן ההתחלתי לאכילת מצה, האם זמן זה יהיה חיוב מדין תורה או רק מדין 'זריזים מקדימים למצוות'?

בדברי התורה מובאים שלושה זמנים שונים ביחס לקורבן הפסח - בערב; כבוא השמש; מועד צאתך מארץ מצריים:

כִּי אִם אֶל הַמִּקְוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֶלְהֵיךָ לְשִׁכְן שָׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעֶרְב כְּבֹוא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם.<sup>220</sup>

**רש"י** (ברכות ט ע"א ד"ה שם) ביאר את 'הבעייתיות' בשלושת זמנים אלו יחד:

הרי לך שלושה זמנים שאינם שווים - בערב, כי ינטו צללי ערב, היינו לאחר חצות שנסתלקה חמה מראש כל אדם ונטתה למערב. כבוא השמש, משחשכה. מועד צאתך ממצריים, בבוקר. כיצד יתקיימו כולם?

בביאור היחס בין הזמנים הללו, נחלקו התנאים **בבבלי ברכות** (ט ע"א):

רבי אליעזר אומר, בערב אתה זובח, וכבוא השמש אתה אוכל, ומועד צאתך ממצריים אתה שורף.

רבי יהושע אומר, בערב אתה זובח, כבוא השמש אתה אוכל, ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצריים.

לדעת רבי אליעזר תחילת זמן אכילת קורבן פסח הוא 'כבוא השמש' אך לא נזכר בדבריו זמן ההימשכות של האכילה, ואילו לדעת רבי יהושע זמן האכילה הוא זמן ממושך, 'מיבוא השמש' ועד מועד צאתך ממצריים, היינו כל הלילה.<sup>221</sup> נמצא א"כ שלדעת רבי יהושע יכול אדם להתחיל לאכול את קורבן הפסח עד 'מועד צאתך מארץ מצריים' ולא דווקא מעת 'בוא השמש', ואילו לדעת רבי אליעזר יתכן ויש חיוב לאכול מיד בזמן 'כבוא השמש'.

יתכן וניתן להסביר שנחלקו האם זמן 'בוא השמש' הוא זמן חיוב או זמן מדין 'זריזים מקדימים למצוות'. כלומר, לדעת רבי אליעזר שלא ציין בדבריו את משך זמן האכילה אלא רק את תחילתה, אזי יש חיוב לאכול מיד 'כבוא השמש'. ואילו לרבי יהושע שציין משך זמן אכילה, כל הלילה, אזי תחילת האכילה 'כבוא השמש' היא מדין זריזות.

<sup>220</sup> **דברים** (טז, ו).

<sup>221</sup> הקושי על רבי אליעזר הוא, שאמנם ציין את זמן תחילת האכילה אך לא את סיומה, כפי שציין רבי יהושע. זאת ועוד, נראה שמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע הינה מחלוקת רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, אך בכך אנו טוענים שרבי אליעזר יגביל את זמן האכילה עד חצות. ראו עוד: **תורה שלמה** (ח"א מילואים סימן יז), שהביא גרסה בבבלי התומכת ברעיון זה.

והנה, **בתוספתא** (פסחים פ"ב הט"ו) נאמר: "המצה והפסח... מאימתי אוכלן משתחשך. לא אכלן משתחשך אוכלן כל הלילה". נראה שתחילת זמן האכילה 'משתחשך' הוא חיוב, ולכן האכילה כל הלילה היא בגדר תשלומים להעדר זמן החיוב. נמצא א"כ שדעת התוספתא היא כדעתו של רבי אלעזר בן עזריה, כפי שביארנו.<sup>222</sup>

דברים אלו ניכרים מדברי **אור שמח** (ה' חמץ ומצה פ"ו ה"א) שעמד על היחס בין הבבלי לתוספתא:

בפלוגתא דתנאי דמייתי בריש ברכות... דפליגי רבי אליעזר ורבי יהושע... דלרבי אליעזר מצווה לאוכלו כבוא השמש, ולרבי יהושע כל קרא על זמן אכילה קאי, שאוכל מן כבוא השמש עד מועד צאתך ממצריים.

אמנם מדברי התוספתא... מאימתי אוכלין משתחשך, לא אכלן משתחשך אוכלן כל הלילה, לא אכלן כל הלילה לא יאכלם מעתה, מוכח דאע"ג דסברה דנאכלין כל הלילה מכל-מקום מצווה לאוכלן משתחשך תיכף.

וטעמא נראה, משום דכתיב כבוא השמש. וזה מוכח למעיין, דאי משום זריזות הלא לא נאות סיפא דתני לא אכלן משתחשך אוכלן כל הלילה. וזה דין חדש, לא הוזכר בראשונים.

כלומר, אמנם לדעת רבי יהושע ניתן לאכול את קורבן הפסח כל הלילה, כדעת רבי עקיבא, אך מכל-מקום יש מצווה להתחיל את האכילה מעת 'בוא השמש', זמן אותו ציינה התורה כזמן התחלה, ובכך שווים דברי רבי יהושע לדברי התוספתא 'משתחשך'.

יתכן וההשלכה הלכתית מדברים אלו היא בפסק **השולחן ערוך** (או"ח סימן תעב סעיף א):

"יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום, כדי לאכול מיד כשתחשך".<sup>223</sup>

כלומר, לא מדובר על זמן אכילה מתמשך שכן לא כתב שיכול לאכול עד חצות או כל הלילה, ויש רק דין 'זריזים מקדימים למצוות' לאכול את המצה משתחשך. אלא נראה שמדובר על חיוב להתחיל לאכול 'מיד כשתחשך' כלשון התוספתא, וממילא אם לא עשה כן יש לו תשלומין עד חצות, כלשון **השולחן ערוך** (או"ח סימן תעז סעיף א): "ויהא זהיר לאכול קודם חצות".

<sup>222</sup> ראו: **תורה שלמה** (חי"א מילואים סימן יח).

<sup>223</sup> כ"כ **טור** (או"ח סימן תעב): "ויהיה שולחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך". **דרך פקודיך** (מצוות עשה ו חלק המעשה אות ג): "צריך לאכול בלילה ודאית דווקא, היינו אחר יציאת ג' כוכבים בינונים. ומפני שאין הכל בקיאים בין בינונים וגדולים, ימתין עד שיראה ג' כוכבים קטנים. וביום המעונן ימתין עד שיצא הספק מליבו".

## ט. חיוב נשים באכילת קורבן פסח (אות ה)

כתב החינוך: "ונוהגת בזכרים ובנקבות".

הקושי על חיובה של אישה באכילת הפסח היא קושיית שו"ת תשב"ץ (ח"א סימן ג):

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>224</sup>

**המנחת חינוך** (אות ה) תלה את חיובה של אישה באכילת הפסח בחיובה בשחיתתו:

כל המבוארים במצוות עשה הקודמת שחייבים בעשייה, הוא-הדין נמי באכילה, נשים

ועבדים וחציו עבד.

### 1. חיוב אישה בשחיתת הפסח

**בבבלי פסחים** (צא ע"ב) נחלקו התנאים ביחס לחיוב נשים בשחיתת הפסח - לדעת רבי יהודה

ורבי יוסי שוחטים עליה בפני עצמה, ואילו לדעת רבי שמעון 'עושין אותה טפילה לאחרים':

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.

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

המילה 'אישי' ממעטת קטן מקורבן פסח. כמו"כ, רבי יהודה מודה לרבי יוסי בריבוי הנשים

מהמילה 'נפשי'. ואילו לדעת רבי שמעון, המילה 'אישי' ממעטת את האישה מחיובה העצמי

בפסח, אך מכל-מקום הרי היא 'טפילה לאחרים' מהפסוק 'במכסת נפשות' הכולל גם אותה.

בהמשך מובא ההסבר למחלוקת זו, בשאלה האם חיוב הנשים בפסח הוא חובה או רשות.<sup>225</sup>

מבואר א"כ, לדעת רבי יהודה ורבי יוסי, סיבת חיובה של האישה בשחיתת הפסח היא משום

שהיא בכלל 'נפשי'.

<sup>224</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>225</sup> בביאור חיובה של אישה בשחיתת הפסח, ראו במה שכתבנו במצווה ה סימן יב.

~ בירושלמי (פסחים פ"ח ה"א) מובא מקור שונה לחיובה העצמי של אישה בשחיטת קורבן פסח: "האישה עושה פסח הראשון לעצמה... איש שה לבית אבות אם רצו לבית".<sup>226</sup> היינו, המילה 'בית' מבטאת את האישה, כדברי קורבן העדה (שם ד"ה לבית): "ואישה נקראת בית, כדאמר רבי יוסי קראתי לאשתי ביתי".<sup>227</sup> המקור לדברי רבי יוסי, הוא מהבבלי שבת (ק"ח ע"ב): "אמר רבי יוסי: מימי לא קריתי לאישתי אישתי... אלא לאישתי ביתי", וביאר רש"י (שם ד"ה אשת): "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 כמרכז של הבית וממילא חיובה בקורבן פסח יכול להילמד מהמילה "שה לבית".<sup>228</sup>

~ סיבה נוספת לחיובה של אישה בשחיטת הפסח, כתב בשו"ת תשב"ץ (ח"א סימן ג):  
 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>229</sup>

<sup>226</sup> יש לשים לב שבירושלמי ובתוספתא (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>227</sup> כ"כ: פני משה (פסחים פ"ח ה"א ד"ה איש).

<sup>228</sup> ביטוי למרכזיותה של האישה בבית ומכאן נובע חיובה, ניתן לראות בדברי התורה (במדבר יח, יא): "וְזֶה לְךָ תְּרִימָת מִתְּנִים לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נִתְּתִים וְלִבְנֵיךָ וְלִבְנֵיךָ אֶתְּךָ לְחֶק עוֹלָם כֹּל טְהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ", וביאר רש"י (שם) בפירוש השני: "כל טהור לרבות אישתי". על דבריו העיר שפתי חכמים (שם): "קשה, למה מרמז אישתי במילת כל טהור". ונראה שלא בהכרח מדובר על ריבוי מהמילה 'כל', אלא על הגדרת הבית מהמילה 'ביתך' המורה על האישה.

<sup>229</sup> הכלל לחיוב נשים מדין יאף 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, סימן תרפז), הובאו דבריו גם במקראי קודש, חנוכה סימן יג], שעמדו על שיטתו]. נחלקו הראשונים מה הכוונה יאף 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 הר"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 לחיוב נשים בקורבן פסח מכוח יאף הן היו באותו הנס, היינו שהגזירה וההצלה היו עליהן כחלק מהבית, ולא משום שהנס נעשה על ידן. מכל-מקום מבואר מדברי התשב"ץ, שלמרות שבעיקרון היא פטורה משום מצוות עשה שהזמן גרמא מ"מ יש ערך-מוסף במצווה עצמה שמחייבת אותה. 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".



## 2. התלות בין חיובה בשחיטה לחיובה באכילה

בהמשך **הבבלי פסחים** (צא ע"ב) נערכת תלות בין חיובה בשחיטה לחיובה באכילה: "פסח מצה ומרור בראשון חובה... רבי שמעון אומר, פסח באנשים חובה, בנשים רשות". נמצא שלדעת רבי יהודה ורבי יוסי שאישה חייבת בשחיטת הפסח הוא-הדין חייבת היא באכילתו.<sup>230</sup> ואכן, ביחס לחיובה של אישה בשחיטת הפסח כתבו הפוסקים שהלכה כדעת רבי יהודה ורבי יוסי לחיובה של אישה במצווה זו, כפי שכתב **החינוך** (מצווה ה): "ונוהגת בזכרים ובנקבות".

וכן פסק **הרמב"ם** (הל' 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>231</sup>

לאור זאת מובנים דברי המנחת חינוך שכתב שסיבת חיובה של אישה באכילת קורבן פסח נובעת מחיובה בשחיטתו,<sup>232</sup> כפי שאכן פסק **הרמב"ם** (הל' עבודה זרה פ"ב ה"ג):

כל מצוות לא תעשה שבתורה אחד אנשים ואחד נשים חייבים... וכל מצוות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות, חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיטתו והקהל ושמחה שהנשים חייבות.

וכתב על דבריו **כסף משנה** (שם ד"ה וכל): "ומה שכתב ואכילת הפסח ושחיטתו, הכי משמע בפסחים בפרק האישה", כלומר סיבת החיוב של אישה באכילת קורבן הפסח נובעת מחיובה בשחיטתו.

בביאור תלות זו נראה שכל החייב בעשיית הפסח, היינו בהקרבתו, חייב בכל פרטי דיניו, כביאורו של **הצל"ח** (פסחים פד ע"א ד"ה בא הכתוב):

דכיון דאתרבו נשים למצוות פסח, אתרבו לכל פרטי דפסח. דאטו מי לא שייך בנשים עשה דכי אם צלי אש או אין נשים חייבות באכילת מרור משום עשה דעל מצות ומרורים יאכלוהו, הא ודאי ליתא. וכיון דאיתרבו לכל מה דכתיב בפרשה אתרבו, ולכן גם עשה דוהנותר נוהג גם בנשים.<sup>233</sup>

~ סיבה נוספת לחיובה של אישה באכילת הפסח, כתב בשו"ת **תשב"ץ** (ח"א סימן ג):

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.

<sup>230</sup> ראו גם: **מקראי קודש** (פסח ח"א סימן מ אות ב).

<sup>231</sup> לא נדון כאן בשיטת הרמב"ם ביחס בין חיוב נשים בפסח ראשון לבין חיובן בפסח שני.

<sup>232</sup> כ"כ **מנחת חינוך** (מצווה יז אות כד) ביחס לעבדיה של האישה שאינם מהולים, שהדבר מעכבה מקורבן פסח, למרות שזו מצוות עשה ואינה חייבת בה, מ"מ כיון שחייבת בעשיית הפסח היא חייבת בכל דיניו.

<sup>233</sup> ראו: **מקראי קודש** (פסח ח"א סימן מ אות א).

## י. קטן שהגדיל (אות ה)

הסתפק **המנחת חינוך** (אות ה) בדין קטן שנעשה גדול בליל ט"ו בניסן, האם הוא יכול לאכול את קורבן הפסח, שכן המינוי שלו לקורבן היה בהיותו קטן:

ונסתפקתי אם מינו הקטן ובליל ט"ו נעשה בן י"ג, כגון שנולד בט"ו, א"כ בתחילת הלילה נעשה בן י"ג ויום אחד... א"כ עתה נעשה גדול וכגון שהביא ב' שערות ג"כ.

את הספק תלה המנחת חינוך במחלוקת הראשונים בגדר מינוי קטן לקורבן פסח.<sup>234</sup>

**בבבלי** (פסחים פח ע"א; נדרים לו ע"א) מובא דעת רבי זירא "שה לבית אבות לאו דאורייתא", כנימוק לכך שמהתורה אין צורך במינוי אלא עבור מי שהוא ראוי להתמנות על הקורבן, אך קטנים שאינם ראויים להימנות על הקורבן אזי אכילתם מתאפשרת גם בהעדר מינוי.

**התוספות** (פסחים פח ע"א ד"ה שה) כתבו שאמנם אין צורך מהתורה במינוי קטן על הקורבן כדברי רבי זירא, אך הקשו 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 ביי"ד מצווין להפרישו, לספות לו בידיים אסור.

תשובת התוספות היא, שההיתר לאכילת הקטן בקורבן שהוא אינו מנוי עליו מבוסס על דין חינוך:

ואומר ר"י, דהתם ילפינן מלא תאכלום ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות, אבל כה"ג דאיכא חינוך מצווה שרי.

מבואר מדבריהם, מדין חינוך מותר להאכיל איסור לקטן, ולכן אף שאינו מנוי מכל-מקום יכול לאכול.

לאור זאת כתב **מנחת חינוך** (אות ה), שאמנם בעת המינוי הוא היה קטן ויכול למנות אותו מדין חינוך, אך כיון שעתה בעת זמן האכילה הוא גדול ולא שייך דין חינוך אזי הוא אינו יכול לאכול מכוח המינוי בעת שהיה קטן:

א"כ, לשיטת התוספות אינו יכול לאכול הפסח עכשיו, דבשעת המנאה היה קטן ושה לבית אבות לאו דאורייתא, א"כ הוי נאכל שלא למנויו, ולא שייך משום מצוות חינוך כי עתה הוא גדול, ובפרט אם מינהו אביו בעל-כורחו כיון דעיקר מה שנמנה לאו דאורייתא, א"כ אינו יכול לאכול עכשיו... וא"כ לשיטת התוספות אינו יכול למנות קטן כה"ג דאינו ראוי לאכילה, דעיקר הפסח אינו אלא לאכילה.

<sup>234</sup> ראו מה שביארנו במצווה ה סימן ז.

אולם, לדעת הר"ן (נדריים לו ע"א ד"ה א"ר), הכלל 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 הני מילי בראויין להימנות, אבל קטנים דלאו בני הכי לית לן בה. לדבריו, אין צורך כלל במינוי קטן על קורבן פסח, ומכל-מקום הוא יכול להשתתף באכילת הקורבן.<sup>235</sup>

מבואר שאמנם התנאי הבסיסי לאכילת הקורבן הוא המינוי עליו, אך זה דווקא במי שראויים להיות מנויים על הקורבן, אך קטנים שאינם בני מינוי מהתורה, שכן יש לבית אבות לאו דאורייתא, יכולים לאכול מהתורה.

עתה הסתפק **המנחת חינוך** (אות ה) בשיטת הר"ן, מצד אחד הקטן שהגדיל יכול לאכול למרות שבעת המינוי היה קטן, שכן לדברי הר"ן אין צורך כלל במינוי: ולשיטת הר"ן אפשר לומר כיון דבשעת המנאה לאו בר המנאה הוא לא הוי נאכל שלא למנויו אפילו עתה בגדלותו.

אך מאידך, מטרת המינוי נועדה לאכילה, וכיון שעתה הוא גדול ובר-מינוי הרי שהעדר המינוי מעכב באכילה: ומכל-מקום אפשר לומר, כיון דעיקר מינוי על האכילה ועתה הוה-ליה גדול הוי בר המנאה מעיקרא ואסור לאכול.

<sup>235</sup> הבחנה זו בין מינוי לאכילה המצדדת בנייתוק הקשר ביחס לקטנים בניהם מתבטאת בדברי **החתם סופר** (נדריים לו ע"א) שלמד בדברי הר"ן הללו "דאכילת קטנים דאורייתא, אך מנויים לאו דאורייתא וכן ציוותה התורה להאכיל לקטן בלי מינוי". כ"כ במקומות נוספים, ראו: **החתם סופר** (שו"ת או"ח סימן פג ד"ה ומ"מ נ"ל; שם ח"ו סימן יג; פסחים פח ע"א ד"ה ובזה; 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).

בין מינוי לאכילה: מצווה רגעית או מתמשכת

**בבבלי פסחים** (צג ע"ב) מובאת מחלוקת ביחס לפטור 'דרך רחוקה':

איזה הוא דרך רחוקה - כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה. ורב יהודה אמר, כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה.

בביאור מחלוקת זו כתב **צפנת פענח** (הל' תרומות פ"ב הי"ב), שהשאלה היא האם מצוות הקרבת קורבן פסח מסתיימת בעת השחיטה או נמשכת עד לאחר סיום האכילה.

לאור זאת הוא ביקש לתלות את הספק ביחס לקטן שהגדיל בין המינוי לאכילה במחלוקת זו: ובאמת זה תליא בהך מחלוקת דפסחים מה נקרא דרך רחוקה, אם כל זמן אכילה או כל זמן הקרבה. ורצוני לומר, אי כיון שעשה הפסח כבר נגמרה פעולתו, דקיי"ל אכילת פסחים לא מעכבא ורק יש עליו מצווה לאכול מפסחו, או שהוא נמשך כל זמן אכילה... וא"כ חזינן דהוה דבר נמשך, וא"כ ודאי דאם הביא אז ב' שערות דאסור לאכול מפסחו וא"כ יש בזה חשש כשוחט שלא למנויו דאגלאי מילתא למפרע דלא היה בר מינוי. וא"כ לפי זה קטן ביומא דמשלם זמניה... פטור, כיון דהפעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב.

~ **בשו"ת משיב דבר** (ח"א סימן יח) כתב בתחילת דבריו באופן פשוט שאינו יכול לאכול את הקורבן, שכן כל מטרת המינוי היא לאכילה וכיון שבעת המינוי הוא היה קטן אינו יכול לאכול: אבל אחר העיון קשה, כיון דעיקר מינויו הוא על האכילה ועתה הוא גדול הוי בר המנאה מעיקרא והמינוי שלו היה בקטנותו והו"ל שלא למנויו ואסור לאכול. אולם מיד שב וחזר בו:

ובאמת לא מצינו בשום מקום שיהא אסור. אע"כ צריך לומר, דמינוי שלו מבעוד יום אף דהוי בקטנותו מהני לאכול פסח.

הנצי"ב אינו מנמק ומסביר את דבריו, אך כתב **הרב מנחם מנדל שניאורסון** (עיונים והערות במנחת חינוך, סימן ו) שהסיבה לחיוב אכילה של קטן שהגדיל נובעת מהחובה שיש לדאוג להכנת המצווה לעת שיגדיל:

דהנה דבר ברור ופשוט בסברא, שכאשר התורה מצווה את האדם בציווי שהזמן גרמא, וכמו ליטול ד' מינים בסוכות, על האדם לעשות כל הנדרש גם קודם חלות זמן הציווי בכדי שיוכל לקיים את המצווה בזמן חלותה, שהרי ללא הכנה זו לא יוכל לקיים את המצווה.

גם קטן שהגדיל ביום ט"ו בתשרי ומתחייב במצוות ד' מינים, דבר ברור הוא שעליו לדאוג לכך כבר בקטנות... בכדי שיוכל לקיים בהם את המצווה.

ועל פי זה נראה, שמן התורה יש חיוב להכין את הקטן בכל המצוות בהן יתחייב מיד כשיגדיל, שכן מאחר ולא תהייה לו כל אפשרות לידע כיצד לקיים מצוות אלו בשעה שיתחייב בהן, מוכרח הוא שעפ"י תורה עליו ללמוד זאת כבר בקטנותו...

ועפ"י זה נראה שגם בנידון דידן מקום בסברא לומר שמאחר ובשעת אכילת הקורבן יהיה הקטן בר מינוי, לכך ניתן למנותו מן התורה על הקורבן אע"פ שבשעת המינוי הוא עדיין קטן, שכן מאחר ומטרת המינוי היא בשביל האכילה ואז הוא כבר יהיה גדול, לכך ניתן לעשות כל הכנה הנדרשת בשביל זה אף כאשר הוא עדיין קטן.

דברים אלו תלויים במחלוקת הצ"ח והמנחת חינוך האם יש חובה על אדם מבעוד מועד להכין עצמו כדי שבזמן החיוב הוא יהיה מוכן לקיום המצווה<sup>236</sup> - לדעת הצ"ח (פסחים ג ע"ב ד"ה תוס' ד"ה מאליה), אדם הנמצא ב'דרך רחוקה' לפני זמן חיוב הפסח אינו חייב להתקרב כדי שבזמן החיוב הוא יהיה בסביבות ירושלים:

ולא מצינו שיהיה מחוייב לעלות ולהתקרב קודם זמן הפסח, ובי"ד שמגיע הזמן הרי הוא בדרך רחוקה.

על דבריו העיר **המנחת חינוך** (מצווה ה אות יג ד"ה והצ"ח):

אטו לולב ושופר, וכי לא יהיה מחוייב לקנות קודם החג ובחג אינו בנמצא, וכי אינו מבטל בזה המצוות עשה, אתמהה.

אולם, מצאנו הבחנה בין דין שופר וארבעת המינים לדין 'דרך רחוקה', בדברי **הרב יהושע מנחם אהרנברג** (שו"ת דבר יהושע, ח"א סימן 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 הצ"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.

<sup>236</sup> ראו מה שביארנו בעניין זה במצווה ה סימן טו (4).

## יא. כוונה באכילת קורבן פסח ומצה (אות ו)

כתב המנחת חינוך (אות ו) :

ולעניין אם צריך לכוון לצאת ידי-חובה, עיין בסוגיא דראש-השנה במצוות צריכות כוונה, יש סוברים אפילו אי מצוות צריכות כוונה מכל-מקום באכילה כיון דנהנה יצא בלא כוונה.

ויש שיטות דווקא אם ידע שהיום פסח וזה מצה יצא בלא כוונה, אבל אם לא ידע אינו יוצא. ויש שיטות דס"ל אם אינו רוצה לצאת אינו יוצא בעל כורחו. והעניינים ארוכים בספרן של צדיקים ראשונים ואחרונים, ואין כאן מקומו לברר.

המנחת חינוך מיקד את הדיון ביחס הכללי של הכוונה במצוות, אך אנו נקדים לבחון את הצורך או העדר הצורך בכוונה מתוך הדינים הייחודיים שיש בקורבן פסח ומצה.

### 1. דיני קורבן פסח ומצה כמשפיעים על הכוונה

**במשנה פסחים** (פ"י מ"ג) מבואר שבבבלי-הסדר היו אוכלים פעמיים חזרת-מרור: "הביאו לפנינו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת. הביאו לפנינו מצה וחזרת וחרוסת..."  
מדברים אלו לומד ריש לקיש **בבבלי פסחים** (קיד ע"ב) :

אמר ריש לקיש, זאת אומרת מצוות צריכות כוונה. כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה, בבואא פרי האדמה הוא דאכיל ליה, ודילמא לא איכוון למרור. הלכך בעי למהדר לאטבולי לשם מרור. דאי סלקא דעתך מצווה לא בעיא כוונה, למה לך תרי טיבולי, והא טביל ליה חדא זימנא.

לדבריו, באכילת המרור בתחילה, בטיבול הראשון, הוא אינו יוצא ידי-חובת אכילת מרור, משום שעיקר מצוות אכילת מרור הוא באכילתו עם המצה שלאחר הטיבול הראשון, וכן לא בירך עליו 'על אכילת מרור' אלא 'בורא פרי האדמה', דברים המוכיחים שאינו יוצא ידי-חובת אכילת מרור בטיבול הראשון ועליו לשוב לאכול מרור לשם מצווה, דבר המוכיח שמצוות צריכות כוונה.

לעומת דברים אלו של ריש לקיש שמצוות צריכות כוונה ביחס לאכילת מרור, מצאנו את דבריו הבאים ביחס לאכילת קורבן פסח, **בבבלי** (הוריות י ע"ב; נזיר כג ע"א) :

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בסם ופושעים יכשלו בסם? משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם, אחד אכלו לשום מצווה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצווה - צדיקים ילכו בסם, זה שאכלו לשום אכילה גסה - ופושעים יכשלו בסם.

אמר ליה ריש לקיש, רשע קרית ליה?! נהי דלא עביד מצווה מן המובחר, פסח מי לא קאכיל!!

בפשטות מבואר מדבריו שמצוות אינן צריכות כוונה, שכן האוכל קורבן פסח לשם אכילה גסה ולא לשם מצווה מקיים את המצווה של אכילת קורבן פסח.<sup>237</sup>  
קושי זה העלה **טורי אבן** (ראש השנה כט ע"א ד"ה איכוון):  
וריש לקיש דס"ל מצוות צריכות כוונה, א"כ הא ודאי פושע ורשע מקרי אפילו אינו מקיים דברי חכמים מקרי הכי... כ"ש באינו מקיים מצווה של תורה.

לפנינו תירוצים שונים לקושי זה שיגדירו את עניין הכוונה באכילת קורבן פסח ומצה

#### א. בין מצה לקורבן פסח: כל המין ראוי למצווה / דבר פרטי העומד למצווה

**הטורי אבן** (ראש השנה כט ע"א ד"ה איכוון) מבחין בין מצוות שכל המין שלהן ראוי למצווה, כגון מצה, שופר ולולב, שניתן לקיים את המצווה גם בחפצים כאלו אחרים ולא-דווקא במצה, שופר ולולב המונחים עתה לפנינו. משום כך הם אינם מיוחדים לשם המצווה ועלינו לייחדם לשם כך באמצעות כוונה למצווה. לעומת קורבנות, כגון קודשים וקורבן פסח שלא ניתן לקיים את המצווה בחפץ אחר מאותו המין, שכן קורבנות אלו הופרשו ויוחדו לכך. לפיכך סתמא שלהם לשמה ואין צורך בכוונה:

ונראה לי מהא, דאפילו למ"ד מצוות צריכות כוונה הני-מילי בדבר שכל המין ראוי למצוותו, כגון מצה ושופר ולולב, דאין חתיכת מצה זו ושופר ולולב אלו מיוחדין למצוותו דאפשר למצווה זו לקיים ע"י דברים אחרים של מינן כמו באלו ואין אלו סתמן עומדין למצוותן... גט הנכתב שלא לשם אישה פסול ואפילו סתמא נמי פסול משום דסתם אישה לאו לגירושין קיימא... אבל בדבר פרטי המיוחד ועומד למצוותו ואי-אפשר לקיימו אלא בגופו ואפילו במינו אי-אפשר אלא בו בעצמו, כגון אכילת קודשים ופסח דמצוות אכילתן בגופן ואי-אפשר לקיים מצוותן אלא בגופן, דמי לשחיטת קודשים דסתמן לשמן עומדין הואיל ומצוותן מיוחד בגופן.

לאור זאת מיושבים דברי ריש לקיש, אכן הוא סובר שמצוות צריכות כוונה, אבל יש להבחין בין קורבן פסח בו אין צורך בכוונה אכילה ולכן האוכל קורבן פסח שלא בכוונה יצא ידי-חובה, ואילו במצה ומרור וכדו' יש לכוון לשם מצווה.<sup>238</sup>

<sup>237</sup> ראו מה שהתבאר לעיל בסימן ה - אכילה גסה.

<sup>238</sup> כ"כ שו"ת דבר אברהם (ח"א סימן טז אות כט) ביחס למצוות תלמוד תורה שאינה צריכה כוונה: "נתעורר אצלי דבר חדש בעניין מצוות צריכות כוונה, דאפשר דעד כאן לא אמרינן דצריכות כוונה למאן דאית ליה אלא במצווה שאינה קבועה תמיד, רצוני לומר שמעשה זו עצמה יש שהיא מצווה ויש שאינה מצווה ואם תעשה אותה עכשיו לא תקיימנה עוד אח"כ וכן להיפוך, כגון אכילת מצה ותקיעת שופר שאין מעשה זו מצווה תמיד שכל היום אדם אוכל מצה ותוקע שופר ואינה מצווה דלא ציוותה תורה לאכול אלא כזית אחד ולתקוע פעם אחת. ולכן, באוכל כל הלילה ותוקע כל היום בידו הוא לברור לאכול תחילה של מצווה ונשארה אכילתו שאח"כ כל הלילה אכילה שאינה של מצווה. וכן יכול לעשות להיפוך, דעכשיו היא אכילה ותקיעה של רשות ואח"כ תהא של מצווה. והלכך כיון שאין המעשה מצווה תמיד ובידו לבררה משום הכי צריכה כוונה דזו של עכשיו היא מצווה ולא של רשות. אבל מצווה שהיא קבועה לעולם, רצוני לומר שמעשה זו הוי תמיד מצווה ואינה רשות בשום אופן בעולם או לכה"פ בזמן זה, כגון תלמוד תורה, ציצית ותפילין ודומיהן, בהא כו"ע מודו דאינן צריכות כוונה, ואפילו נתכוון

## ב. ב' דינים בקורבן פסח

בשׁוֹׁת בית הלוי (ח"ג סימן נא אות ג) ביאר שיש במצוות אכילת פסח שתי מצוות - מצוות אכילת פסח ומצוות אכילת קודשים.<sup>239</sup> מצוות אכילת הפסח היא חובה המוטלת על האדם לאכול כזית מקורבן הפסח, והינה מצוות פעולה המוטלת על האדם ודורשת את כוונתו למצווה. לעומתה, מצוות אכילת קודשים אינה חובה על מישהו מסוים, אלא המצווה בתוצאה שהקורבן ייאכל, וממילא אין דרישה בכוונה לאכילה.

לאור זאת מובנים דברי ריש לקיש, אמנם אדם שאכל אכילה גסה לא התכוון באכילתו לשם מצוות אכילת קורבן פסח, אך מכל-מקום אינו נקרא רשע, שכן מכל-מקום הוא קיים את המצווה השנייה, אכילת קודשים שאינה דורשת כוונה:

גבי קורבן פסח, אע"ג דהוא חיוב על גוף האדם לאכול בו וצריך כזית דווקא, מכל-מקום הרי גם פסח לא יצא מכלל כל הקודשים ויש בו מצווה של אכילת קודשים דנפקא מקרא דואכלו אותם אשר כופר בם.

ונמצא דבפסח יש שני מצוות באכילתה, וכשאוכלו שלא בכוונה נהי דלא יצא בו מצוות אכילת פסח למ"ד דצריך כוונה, מכל-מקום קיים מצווה של אכילת קודשים. וקאמר ריש לקיש, דלא שייך לומר על אכילה זו ופושעים יכשלו בם כיון דעכ"פ עשה באכילה זו מצווה ורק שחסר לו עוד מצווה השנייה וזהו במה שלא אכל עוד כזית בכוונה וא"כ הא לא נכשל באכילתו רק במה שלא אכל, והוא תירוץ נכון.

## ג. 'למשחה לגדולה' בקורבן פסח ואכילת מצה

באכילת קורבן פסח ישנה דעת ראשונים שיש לאוכלו באופן של 'למשחה לגדולה' כדרך שהמלכים אוכלין.<sup>240</sup> ונשאלת השאלה, האם הדרישה לאכול את קורבן פסח באופן של 'למשחה לגדולה' יכולה להוות הוכחה שאין צורך בכוונה באכילת הקורבן, שכן המלכים אוכלים את מאכליהם כרצונם ללא צורך בכוונה ייחודית?<sup>241</sup>

והנה, את הקושי על דברי ריש לקיש שניתן לאכול קורבן פסח ללא כוונה לשם מצווה, העלה גם **קרבן אורה** (יבמות מ ע"א ד"ה גמרא הכא): "ויש לדקדק, מאי שנא משאר מצוות דבעי כוונה, כמו אכילת מצה דבעי כוונה לשם מצווה".

---

בפירוש שלא לצאת לא איכפת לך דהיאך יכוין שאינה מצווה והרי בע"כ מצווה היא. אבל במצווה שיש כמותה גם מעשה רשות, שפיר שייך למימר שמכוון עכשיו בפירוש שלא לשם מצווה ויקיים המצווה אח"כ דנמצא דזו של עכשיו לאו מצווה היא מצד עצמה. וא"כ... בתלמוד תורה שהיא מצווה לעולם אפילו מכוון שלא לצאת מ"מ קיים המצווה. והוא דבר חדש הבוקע נתיב בכל העניין ודורש עיבוד רב ולא קאימנא ביה עכשיו, אך משום דמסתברא היא בעיני וחביבה עלי רשמתייה לכת"ר ותן לחכם וכו'. אחרי זמן מצאתי בעז"ה שבעין זה כתב הטורי אבן... והנאני מאוד, ובה יתורץ הרבה קושיות ואין כאן מקום להאריך". ביאור שונה להעדר הצורך בכוונה במצוות תלמוד תורה, הנשען על ההנאה, ראו להלן בסימן זה (2.3 - ליד הערה 263).

<sup>239</sup> ראו גם לעיל סימן ב (1.1; שם הערה 18).

<sup>240</sup> ראו בהרחבה מה שהתבאר במצווה ה (סימן יח).

<sup>241</sup> בעניין דין 'למשחה לגדולה' ביחס לאכילת קורבן פסח שלא כדרך אכילתו, ראו מה שהתבאר לעיל בסימן ג (5).



התשובה שלו לקושי היא שאמנם מצוות צריכות כוונה, אך בקורבנות קודשים וקורבן פסח אין צורך בכוונה באכילה שכן אכילתם היא באופן של 'למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים': וי"ל, דאכילת קודשים שאני, דכתיב בהן למשחה כדרך שהמלכים אוכלים, משמע דאין צריך כוונה למצווה. אלא דאם כן אכילת פסח גם כן לא בעי כוונה למצווה. כדבריו כ"כ אמרי בינה (או"ח סוף סימן יד):

היינו אף אם בעלמא אף במידי דאכילה נאמר דצריך שיתכוון, מכל-מקום במתנות כהונה כיון דכתיב בהו למשחה, ודרשו כדרך שהמלכים אוכלים, גלי רחמנא בזה דיכול לאכול כאוכל את שלו ואין צריך בזה כוונה.<sup>242</sup> לדבריו מבוארים דברי ריש לקיש, שכן ביחס לקורבן פסח ניתן לאוכלו ללא כוונה כדין 'למשחה לגדולה', ואילו את המרור יש לאכול בכוונה למצווה. על הנחת היסוד בדבריהם, שדין 'למשחה לגדולה' מייתר את הצורך בכוונה, תמה בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן ח אות ד):

וראיתי בספר אמרי בינה הנ"ל ובספר קרן אורה יבמות שרצו לומר דכיון דבאכילת קודשים כתיב למשחה ואמרינן כדרך שהמלכים אוכלים משמע דאין צריך כוונה למצווה.

ולא ידעתי מה שייכות יש לדין למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים לדין כוונה המצווה, דמלמשחה לגדולה ילפינן בזבחים דיכולים לאכול כמו שרוצים כמו מלכים, שלוק צלי ומבושל, אבל אין זה מגרע מעצם חיוב מצוות דאורייתא דאכילת קודשים, וכיון שהיא מצווה א"כ צריך כוונה כשאר מצוות.

עוד יש להעיר על סיום דבריו של הקרן אורה (שם), שגם במצה אין צורך בכוונה: "ואם כן מצה נמי לא תיבעי כוונה דאיתקש לפסח". מדבריו מבואר, שכשם שיש דין 'למשחה לגדולה' באכילת קורבן פסח שאינו מצריך כוונה בעת האכילה, כמו"כ דין זה קיים גם ביחס לאכילת מצה. ניתן לסייע להבנה זו מדברי הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים פ"י מ"א), ממנו מבואר שיש דין 'למשחה לגדולה' במצה: "וחייבוהו לאכול כשהוא מיסב כדרך שאוכלין המלכים והגדולים, כדי שיהיה דרך חירות". יתכן וזו הסיבה לפסק הרמב"ם (הלי חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שאין צורך בכוונה באכילת מצה: "אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו גויים או ליסטים לאכול, יצא ידי חובתו".<sup>243</sup>

ברם יש להעיר על כך, הן אמנם שדין זה של 'למשחה לגדולה' כדרך המלכים' נאמר ביחס לאכילת הכהנים את קורבנות הקודשים ומתנות כהונה באופנים כאלו שהכנת המאכל מסיבה

<sup>242</sup> בסיום דבריו הוא כתב: "שוב הראוני שכן כתב ג"כ בספר קרן אורה, וזה ברור".  
<sup>243</sup> ראו: אתון דאורייתא (כלל כד ד"ה ודע ברש"י) העוסק באכילת מצה ללא כוונה, וכתב לדמותה לאכילת קודשים שיש בהם דין 'למשחה לגדולה': "דבאכילת קודשים ההנאה בעצמותו הוא המצווה משום דדרשין למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים... וא"כ שפיר לא בעי כוונה". יובאו דבריו להלן בסימן זה.

הנאה לכהן האוכל, <sup>244</sup> אולם ביחס לאכילת מצה לא מצאנו יישום מעשי לדין זה של 'למשחה לגדולה'.

יתרה מכך מצאנו דין הסותר הנחה זו של הקרן אורה, והוא מדברי **הבבלי ראש-השנה** (כח ע"א): "כפאו ואכל מצה, יצא". ומבארת הגמרא שמדובר "שכפאוהו פרסיים" ומכל-מקום הוא יצא ידי-חובת אכילת מצה. והרי ברור הוא שאופן אכילה כזה הוא אינו 'למשחה לגדולה' כדרך המלכים, כפי שכתב בשו"ת **מהר"י מברונא** (סימן קסא) שאין לכפות את הכהן לקבל את המעות של פדיון הבן, שכן דרך כפייה אינה דרך 'למשחה לגדולה':

ולא כפיין ליה למישקל, והלכה למעשה הוא. אמנם זכורני שמהרי"ו ז"ל כתב לי כשיתן הישראל בכור לכהן לא יתננו לו להכעיס אלא לכבודו דרך גדולה, שנאמר למשחה בהם כדרך המלכים.

ואכן, בשו"ת **חזון נחום** (ח"א סימן צט אות ו) כתב בתחילת דבריו כדברי הקרן אורה, שדין 'למשחה לגדולה' שייך גם ביחס לאכילת מצה, שכן היא הוקשה לקורבן פסח. אך התקשה מהדין הנאמר במצה שיוצא ידי-חובה באופן של אכילה בכפייה שאינה אכילה בדרך של גדולה: ויש להעיר עפ"י 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. <sup>245</sup>

## סיכום

טורי אבן: בקורבן פסח אין צורך בכוונה; במצה יש צורך בכוונה.  
בית הלוי: בקורבן פסח צריך כוונה באכילתו מדין פסח, ואין צורך בכוונה מדין אכילת קודשים.  
אמרי בינה וקרן אורה: בקורבן פסח ומצה אין צורך בכוונה מדין 'למשחה לגדולה'.  
שבט הלוי: דין 'למשחה לגדולה' אינו מיתר את הצורך בכוונה.

<sup>244</sup> דין זה נלמד מהפסוק (במדבר יח, ח): "וַאֲנִי הִנֵּה נֹתְתִי לָךְ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמָתִי לְכָל קֹדֶשׁ יִבְנֶי יִשְׂרָאֵל לָךְ נֹתְתִים לְמִשְׁחָה וּלְבִגְדֵי לֶחֶק עֹלָם", ודרשו חז"ל: 'למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים'. ביחס לאכילת קודשים, נאמר **בזבחים** (פ"י מ"ז; צא ע"א): "ובכולן - הכהנים רשאים לשנות באכילתן, לאכלן צלוחין ושלוקין ומבושלין, לתת לתוכו תבלי חולין ותבלי תרומה... מאי טעמא? אמר קרא, למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין"; **סוטה** (טו ע"א): "ורשאים הכהנים ליתן לתוכו יין ושמן דבש. מאי טעמא? אמר קרא, למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין"; **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". על ההרחבה של דין זה גם לאכילת קורבן פסח ע"י כל ישראל, ראו מה שהתבאר בסיכום למצווה ה סימן יח (1.2).

<sup>245</sup> הערה זו מצויה גם אצל אחיו, בשו"ת **דובב מישרים** (ח"ג סימן מג אות א). ראו עוד: שו"ת **מאור החיים** (אוונגר, ח"ב סימן טז - הערות מאורות נתן, עמ' מב).

## 2. סתירת פסקי הרמב"ם

לאחר שביררנו את הדינים הייחודיים לאכילת קורבן פסח ומצה וההבדלים בניהם, עלינו לעבור לדין הכללי של כוונה במצוות, כאשר ההתמקדות היא בצורך בכוונה או בהעדר הצורך בכוונה במצוות לסוגיהן, כאשר ההתמקדות תהייה במצוות אכילת מצה.

### 2.1 הצגת הסוגיה והקושי

בסוגיית כוונה במצוות, **בבבלי ראש השנה** (כח ע"א-ע"ב) מובא:

שלחו ליה לאבוה דשמואל, כפאו ואכל מצה יצא. כפאו מאן... אמר רב אשי, שכפאוהו פרסיים. אמר רבא, זאת אומרת, התוקע לשיר יצא. פשיטא, היינו הך. מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן. אלמא קסבר רבא, מצוות אין צריכות כוונה. עורכת הגמרא השוואה בין אכילת מצה לתקיעת שופר, שלדעת רבא הסובר שמצוות אינן צריכות כוונה אזי אכילת מצה ללא כוונה, כגון שכפו אותו לאוכלה באונס, והתוקע שלא לכוונת מצוות תקיעת שופר של ראש-השנה, יצא ידי-חובה, שכן לדבריו מצוות אין צריכות כוונה. והנה מצאנו סתירה בין פסקי הרמב"ם, שכן ביחס לאכילת מצה פסק הרמב"ם (הלי' חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שאין צורך בכוונה למצווה: "אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו גויים או ליסטים לאכול, יצא ידי חובתו". ואילו ביחס לדין תקיעת שופר בראש-השנה, פסק הרמב"ם (הלי' שופר פ"ב ה"ד) שיש צורך בכוונת התוקע והשומע:

המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו, וכן השומע מן המתעסק לא יצא. נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו, או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוון שומע ומשמיע. הקושי הוא, שהרי הגמרא ערכה השוואה ברורה בין שני הדינים הללו, כשהמכנה המשותף בניהם הוא היחס של הכוונה למצווה.<sup>246</sup>

את הקושי העלו פרשני הרמב"ם, ונביא את דברי מגיד משנה (הלי' שופר פ"ב ה"ד):

ואני תמה בדברי רבינו שהוא פוסק פרק שישי מהלכות חמץ ומצה שאם אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו עכו"ם שיצא ידי חובתו, וזה נראה בגמרא שהוא כדעת מי שאומר מצוות אין צריכות כוונה שכך שנינו שם שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא ואוקימנא לה כגון שכפאוהו פרסיים ואמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא,

<sup>246</sup> ביישוב דברי הרמב"ם, ראו: שו"ת בית הלוי (ח"ג סימן נא אות ג), שדעת הרמב"ם היא שמצוות אינן צריכות כוונה, אלא יש דין ייחודי בשופר שעניינו הוא 'זכרון תרועה' ולכן יש צורך בכוונה: "דכיון דבשופר כתיב זכרון תרועה משמע דהמצווה יהיה בזכרון ובהרגשת הלב והדעת. ומשום הכי, אע"ג דבשאר מצוות אין צריך כוונה מ"מ בשופר" יש צורך בכוונה.

ואמרו אלמא קסבר רבא מצוות אינן צריכות כוונה. וא"כ, היאך פסק כאן רבינו שמצוות צריכות כוונה והצריך כאן כוונת שומע לצאת וכוונת משמיע להוציא. ולא מצאתי בזה תירוץ נאות לדעתי אם נוסח ספריו אמת, רק שנאמר שרבינו סובר דהא דכפאוהו ואכל מצה אינה תלויה בדין השופר.

## 2.2 ביאור א: בין קיום מעשי לקיום ללא מעשה

**המגיז משנה** (ה'ל' שופר פ"ב ה"ד) מיישב את פסקי הרמב"ם בהבחנה בין דין שופר לדין מצה, כאשר יסוד ההבחנה נעוץ במצוות שיש בהן מעשה ואין צורך בכוונה, לבין מצוות שאין בהן מעשה ולכן יש צורך בכוונה:

ואולי שהוא סובר שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעת שופר אלא השמיעה ואפילו התוקע עיקרו השמיעה לפיכך צריך כוונה משא"כ באכילת מצה. ורבא הוא שהשווה דינן, ולפיכך דקדקו ואמרו אלמא קסבר רבא מצוות אינן צריכות כוונה ולא דקדקו כן מההיא דכפאוהו ואכל מצה.<sup>247</sup>

ביאור זה נמצא גם אצל **הרב אברהם בן הרמב"ם** (שו"ת ברכת אברהם, סימן לד):

ואי קשיא לך, מאי שנא שופר ומגילה משאר מצוות, זו ודאי קושיא עמוקה היא והיא על הגמרא לא על אבא מארי זכרו לחיי העולם הבא. וכמה זמן נתקשית לי קושיא זו אחר פטירת אבא מארי ז"ל, עד דאשכחת בה טעמא והוא שהמצוות דאמרינן בהו מצוות אינן צריכות כוונה מצוות שקיומן בעשיית מעשה, שגוף אותה העשייה היא המצווה, כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיוצא בהן. אבל שופר, הואיל וגוף המצווה שמיעת קול בעלמא היא כי לא מיכוין מאי קא עביד מן המצווה אינו כאוכל מצה וטובל דאע"פ שלא כיון ליבו בעת העשייה כבר קיים המצווה בעת העשייה שגוף המצווה היא שיאכל או יטבול... ואע"פ שלא נתפרש הכי בגמרא, מהקושיא גמרינן ליה. ועוד שלא ראינו אותם הצריכו כוונה לצאת אלא בשומע בלבד, וכמה טעם ברור הוא זה ודקדוק יפה למבינים וכבר גילינו אותו לכל התלמידים בבית המדרש מכמה שנים.<sup>248</sup>

את ההבחנה בין מצוות שיש בהן מעשה לאלו שאין בהן מעשה ביחס לדין הכוונה בהן, ניתן לבאר לאור דברי **רבינו יונה** (ברכות ו ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמנם), המסביר שעניינה של הכוונה היא להגדרת המעשה כמעשה מצווה, לפיכך במצוות שיש בהן מעשה אזי המעשה הוא זה שמגדיר את המצווה למעשה מצווה, אך מצוות ללא מעשה יש צורך בכוונה להגדרתן כמעשה מצווה:

<sup>247</sup> אך הוא סיים: "ועם כל זה אני מסתפק שלא תהייה נוסחת רבינו האמיתית שם גבי מצה לא יצא שכן נראה מן ההלכות ולא ראיתי מי שחילק בין מצווה למצווה בדין הכוונה".  
<sup>248</sup> הובאו דבריו גם ב**מועדים וזמנים** (ח"א סימן כה ד"ה אמנם בעיקר).

דאפילו מי שסובר דמצוות אינן צריכות כוונה הני-מילי בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום כוונה, כגון נטילת לולב דאמרינן מדאגבהו נפק ביה, וכן כל כיוצא בזה. אבל במצוות שתלויה באמירה בלבד, ודאי צריכה כוונה שהאמירה היא בלב וכשאינו מכוון באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוות.

לאור ביאור זה תתבאר אבחנת הגמרא בין אכילת מצה לבין שמיעת קול שופר: "התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל אבל הכא זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא". היינו, התורה הגדירה את מצוות אכילת מצה כמצווה בעלת מעשה, לפיכך אין צורך בה בכוונה. לעומתה, מצוות שמיעת השופר היא מצווה נטולת מעשה מצד השומע, היא מוגדרת כ'זכרון' שמיעתי בלבד, ולכן יש צורך בכוונה להגדרת הקול כקול של מצווה.

### 2.3 ביאור ב: הנאה נסימן להעדר הצורך בכוונה

**רש"י** (ראש השנה כח ע"א ד"ה מהו) נימק מדוע יצא ידי-חובה בכפייה לאכילת מצה :

מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל - ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לעניין חיוב חטאת אמרינן המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה.

דברי רש"י בביאור הדין, מיושמים ע"י **הראב"ד** (כתוב שם, ראש השנה ז ע"א מדפי הרי"ף)<sup>249</sup> שביאר שבכל המצוות צריכים כוונה לעומת מצוות אכילת מצה :

דכיון דאכל מצה הרי נהנה גרונו ומעיו. והלא מתעסק שהוא פטור לעניין לשבת, לעניין חלב ועריות חייב. ולעולם כל לעניין אכילה לא בעינן כוונה למצווה, אבל לשאר מצוות בעינן כוונה כפשטה דמתניתין. וכן עיקר.<sup>250</sup>

לאור יסוד זה יישב הרי"ן (ראש השנה ז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה לפיכך) את הקושיה על דברי הרמב"ם. לדבריו, הרמב"ם סובר שבכל המצוות יש צורך בכוונה, אך חריגה היא אכילת מצה : ולא פליגא דידיה אדידיה... דאע"ג דבתקיעת שופר לא יצא הכא יצא שכן נהנה, כדאמרינן בעלמא המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה... אכל מצה נקטינן דיצא.<sup>251</sup>

כאמור, הראשונים הביאו ראייה לדבריהם שאין צורך בכוונה במצוות המלוות באכילה משום ההנאה הכרוכה בהן, מדברי **הבבלי** (סנהדרין סב ע"ב; כריתות יט ע"ב): "המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה". ויש לבאר, כיצד ההנאה מהווה 'תחליף' לצורך בכוונה?

<sup>249</sup> ראו גם: **ראב"ד** (כתוב שם, פסחים כה ע"א מדפי הרי"ף).

<sup>250</sup> סברה זו כ"כ **דרך פקודיך** (מצוות עשה ו חלק המחשבה אות ב): "במצוות אכילת פסח, אם בדיעבד לא כיון באכילתו לשם מצווה אפילו הכי יצא ידי חובת המצווה, כיון שהוא דבר הנאה לחיך, כמו באנסוהו לאכול מצה דיצא ידי חובתו".

<sup>251</sup> הביא את דבריו **הכסף משנה** (ה' שופר פ"ב ה"ד).

נראה שאין כוונת הראשונים בדבריהם 'שכן נהנה' להנאה חושית וערבות המאכל, שכן אין זו כוונת התורה בציווי לאכול מצה בערב פסח, שיש ליהנות ממנה הנאה חושית של תענוג, אלא ציוותה התורה שגופו של האדם יהיה ניזון מהמצה, שהיא תהייה בקרבו.

בכך אנו מבחינים בין פעולה לתוצאה, והיינו שיש מצוות בהן התורה הקפידה על עשיית המעשה של האדם ויש מצוות בהן הקפידה התורה על תוצאת קיומן. לאור זאת, משמעות 'שכן נהנה' מהווה סימן להגדרת המצווה כמצוות תוצאה.

עתה נפנה לביאור הדברים בהקשר בין 'מתעסק' לאכילת מצה ביחס לכוונת האדם - החיסרון ב'מתעסק' הוא חיסרון במעשה האדם, שכן תוצאה הנובעת מהתעסקות אינה משוייכת לאדם, וממילא לא נוכל לקשור בין התוצאה המתקיימת לבין המעשה שלו לחייב אותו, כגון במלאכות שבת הנעשות בצורה כזו, או ליציאתו ידי-חובה במצוות המתקיימות באופן זה. לפיכך, במצוות או איסורים בהם הקפידה התורה על עשיית המעשה (מצוות פעולה), אזי קיומן של מצוות אלו באופן של 'מתעסק' אינו מהווה יציאת האדם ידי-חובה, שכן ישנו חיסרון בעצם עשיית המעשה.

לעומת זאת, במצוות או איסורים בהם הקפידה התורה על תוצאת המעשים אזי יהיה חיוב או קיום מצווה ליציאה ידי-חובה גם באופן של 'מתעסק', כי הגם שיש חיסרון במעשה האדם מכל-מקום לא על כך הקפידה התורה, כי רצונה הוא שהתוצאה תושג. לפיכך, חייבה התורה 'מתעסק' במאכלות אסורות ועריות משום שהקפדתה באיסורים אלו היא שגופו של האדם לא ייפגש עם איסורים אלו, שהמאכל לא ישכון בקרבו וגופו לא ייפגש בערוה.<sup>252</sup>

הבחנה זו בין פעולה לתוצאה במצוות ובאיסורים, **בקובץ שיעורים** (ח"ב סימן כג אות ו) :

והנה מצינו שני סוגי מצוות - א) שעשית המעשה ע"י האדם היא גוף המצווה, כגון שופר לולב וכו'. ב) שעיקר המצווה היא תוצאות המעשה, כגון פדיון שבויים פריעת בעל חוב, פריה ורביה וכו'.

והחילוק הזה נפקא-מינה לכמה דברים, כגון למ"ד מצוות צריכות כוונה והתוקע לשיר צריך לחזור ולתקוע, ובפריעת בעל חוב מצווה אם פרע שלא בכוונת מצווה לא נאמר שצריך לחזור ולפרוע, וכן במצות פרו ורבו שהמצווה היא שיהיו לו בנים והרי יש לו בנים אף אם לא כיון לשם מצווה אינו חייב לחזור ולהוליד בנים, וכן במצוות וביערת הרע דהמצווה היא שיהא הרע מבוער אפשר לקיימא גם ע"י נכרי אף דאינו בר שליחות...

<sup>252</sup> ראו כן בדברי **ברכת שמואל** (נדרים סימן כח אות א) בשם הגר"ח סולובייצ'יק, בהבחנה בין מצוות תוצאה למצוות פעולה ביחס לשליחות, ובתוך דבריו כתב: "והווי כמו הנפק"מ בין רוצח לאכילת חלב, דהא באכילת חלב אין העבירה במה שהוא העושה... דרוצח לא מקרי כי אם במעשה רציחה... אבל באכילה לא נעשה העבירה במי שעושה אכילה אלא בהנאת גרונו". בדבריו **בברכת שמואל** (קידושין סימן כ) האריך בשם הגר"ח סולובייצ'יק, והוסיף כן גם ביחס למצוות אכילת מצה שעניינה מצוות תוצאה, שהחפצא של המצווה מתקיימת, כדבריו.

וכה"ג גם באיסורין נמצא החילוק הזה, היכא שהאיסור הוא שלא יעשה האדם המעשה, אבל אם תיעשה המעשה מאליה אין בזה קפיда כלל... ובזה דבר שאין מתכוון מותר, דמעשה שנעשית בלא כוונה אינה נחשבת על האדם אלא כאילו נעשית מאליה היא חשובה... וה"נ באיסורין, היכא דהמעשה נעשית מאליה אין בה איסור כלל... וכן י"ל לעניין מתעסק דגלי קרא דגם בזה נחשב כאילו נעשית המעשה מאליה ולא ע"י האדם וממילא אין כאן איסור כלל, אבל בחלבים ועריות דהמעשה מצד עצמה גם בלא האדם הוא דבר אסור מה שהגיעה להאדם הנאה מאכילה אסורה, וגם אם לא נחשבה על האדם אלא כאילו נעשית מאליה מכל-מקום גם על זה הקפידה התורה שלא תגיע הנאת מאכל אסור אל האדם, וע"כ לא מהני בזה הא דבמתעסק אין המעשה נחשבת על האדם, ומשום הכי חייב מתעסק בחלבים דבזה לא מהני מה דגלי לן קרא דנחשבת המעשה כאילו נעשית מאליה.

לאור זאת יוסבר שהמושג 'שכן נהנה' מהווה סימן להגדרת האיסור בתוצאה. והיינו שהקפידה התורה על הימצאות המאכל האסור בקרבו ולכן גם חיסרון במעשה האדם מהווה את חיובו באיסור, כי התוצאה בקרבו. בכך, 'שכן נהנה' אינו ההנאה החושית-הגשמית בעריבות האכילה אלא עצם הימצאות המאכל בקרבו, הנאת מעיו.

כמו"כ ביחס לאכילת מצה בערב פסח, מצווה בה יישמו הראשונים את הדין 'שכן נהנה' והשוו אותה לאיסורים הני"ל, כי רצון התורה במצוות אכילת מצה היא להימצאות המצה בקרבו.<sup>253</sup> מהגדרה זו את מצוות אכילת מצה, כמצוות תוצאה, כבאיסורי אכילה ועריות, נבין את העדר הצורך בכוונה, 'שכן נהנה' - משמעותה של כוונה במצוות היא למטרת הקשר של האדם והזדהותו עם המעשה, שכן עשיית מעשה ללא כוונה כאילו נעשה הוא מאליו ואינו מיוחס לאדם העושה, ובכך אין האדם יוצא ידי-חובת המצווה כי אינה קשורה אליו אלא נעשית מאליה. משמעות הצורך בכוונה היא כדי ליצור זיקה וקשר בין האדם למעשה המצווה ליציאתו ידי-חובה.

לאור זאת, שייכותה של הכוונה במצוות היא במצוות כאלו שהגדרת קיומן הוא במעשה האדם, אזי יש צורך בכוונה להגדרת המעשה כמעשה מצווה הקושר את האדם אל המעשה כמעשה מצווה. אבל קיומן של מצוות אכילה אינו במעשה האכילה אלא בתוצאת האכילה, אין צורך בכוונה להגדרת המעשה כמעשה מצווה שכן הגדרת המצווה בתוצאה ולא במעשה.<sup>254</sup>

<sup>253</sup> **בית ישי** (סימן כג): "טעם הדין במתעסק בחלבים ועריות חייב, הוא משום דבעברות אלו קפידת התורה היא על מעשה גוף האדם, והיינו שהאדם מזהר שגופו לא יאכל מאכלות אסורים. אם כן באכילות של מצווה כגון אכילת מצה, הוי נמי הגדר שהאדם מצווה שגופו יאכל מצה".

<sup>254</sup> הבחנה זו בדין הכוונה, שבמצוות שקיומן במעשה יש צורך בכוונה לעומת כאלו שקיומן בתוצאה, מצויה גם אצל: **המקנה** (סופר, כלל נג פרט א אות ג ד"ה ובזה) בשם מלא הרועים, שהקשה כיצד גוי כשר למול הרי חסר לו הכוונה למצווה, וכתב: "דהיכא דתכלית נעשה גם בלא כוונה אז לא בעי כוונה, שאין הכוונה עניין בפני עצמו רק הכשר המצווה. לכך בשופר וכיו"ב שלא נשאר שום רושם מן המצווה קבוע בו רק המצווה מתקיימת בעת שומעו, אם לא כיוון אז הרי זה כשומע קול שיר בעלמא. אמנם במצווה מעשית, שהמעשה נשאר קיים אצלו בלא הכוונה,

זוהי ההשוואה אותה ערכו הראשונים בין דין 'מתעסק' באיסורים לבין דין אכילת מצה, שהמכנה המשותף בניהם הוא הגדרת המצווה והאיסור בתוצאה, כאשר המושג 'שכן נהנה' משמש כסימן לכך שחיובה של התורה בדברים אלו הוא בתוצאה ולא בעצם עשיית המעשה, וכפי שהסביר **אגלי טל** (הקדמה ד"ה ובוזה נבאר) את כוונת הר"ן:

הא דמתעסק פטור ודבר שאינו מתכוון מותר, הוא דווקא במידי דמעשה... ממילא כמו בעבירה שאינה במידי דמעשה לית בה משום מתעסק ודבר שאינו מתכוון, הוא-הדין במצווה שאינה במעשה לית בה משום אינו מתכוון למצווה, וכמו שמדמה הר"ן מצווה דאית בה הנאה אף בלי מתכוון לעבירה דאית בה הנאה במתעסק, הוא-הדין שנדמה באינו עושה מעשה.

לאור זאת מבואר שמצוות אכילת מצה היא מצוות תוצאה, דבר שבא לידי ביטוי בדין 'בלע מצה יצא',<sup>255</sup> שהעיקר הוא בתוצאת הימצאות המצה בקרבו. וזוהי הסיבה להעדר הצורך בכוונה שעיקרה בא במצוות פעולה ולא במצוות תוצאה כאכילת מצה ולכן 'כפאו ואכל מצה יצא' אף בהעדר כוונה כי המצה בקרבו.<sup>256</sup>

#### גדר 'שכן נהנה'

על סברה זו שמשמעות המושג 'שכן נהנה' במצוות אכילה מהווה סימן לגדר המצווה כמצוות תוצאה והעדר הצורך בכוונה, הקשה **אתון דאורייתא** (כלל כד ד"ה ודע דברש"י), הלא אין ההנאה מצווה כדי שנאמר שהיא הסימן להגדרת המצווה כמצוות תוצאה, שמא יתכן ומעשה המצווה הוא העיקר באכילת מצה וממילא יש צורך בכוונה:

הדמיון הנ"ל קשה להבין, דסברא זאת שייכא רק בחלבים ובעריות שהם דברים אסורים ומתועבים וע"כ הסברא נותנת שההרגש הנאה מהם הוא האיסור שרצתה תורה שלא תהנה נפש אדם מהם למען לא תתעב על ידי ההנאה... ועל כן, כיון שההנאה הוא האיסור שפיר שייך לחייב מתעסק מטעם שכן נהנה, דכיון דנהנה הרי נעשה האיסור... אבל במצוות מצה, מנא לן לומר שרצתה התורה הרגש הנאה מהמצה,

---

אין כוונה מעכבת. ולפי"ז במילה שנעשה תכלית המצווה והוא הסרת הערלה ורושם אות ברית בבשרו נתקיים המצווה"; **שו"ת זכר יצחק** (ח"א סימן ה): "והנהגה בש"ס דעבודה זרה דאמרו וכי היכן מצינו מילה מן התורה לשמה, ולא פלפלו אם צריכה כוונה ככל המצוות, והרי בזה נחלקו אמוראי. ועל כרחיך... דמילה שאני, דדווקא מצוות שעיקרן אינו אלא המעשה בעי כוונה, אבל מילה שכל עיקרה הוא שיהא מהול, אין מקום לכוונה"; **שו"ת שערי דעה** (ח"א סימן נו).  
<sup>255</sup> **פסחים** (קטו ע"ב).

<sup>256</sup> כמובן, שדרך זו בה מתבאר לה שיטת הר"ן ביחס להעדר הצורך בכוונה במצוות אכילת מצה, משום שהיא מצוות תוצאה, אינה עולה בקנה אחד עם יסודו של **שו"ת בית הלוי** (ח"א סימן ב אות ז; ח"ג סימן נא אות ג-ד - הובאו דבריו בסימן א) שהגדיר את אכילת מצה כמצוות פעולה, לעומת אכילת קודשים שהיא מצוות תוצאה, שהקורבן ייאכל, ולכן אף כתב שמצוות אכילת קודשים אינה צריכה כוונה, כלשונו (ח"ג סימן נא אות ג): "דמצוות אכילת קודשים כו"ע מודים דאינה צריכה כוונה דמ"מ נתאכלה", אך חידש שביחס לקורבן פסח יש בו גם דין של קודשים וגם דין ייחודי של פסח, כפי שהתבאר לעיל בסימן ה (1).



דלמא מעשה אכילת המצה כמשמעו הוא המצווה, וא"כ כשאנו מתכוון למצווה מה בכך שהוא נהנה הלא אין ההנאה מצווה כלל.

לדבריו, התשובה היא שהנאה באכילת קודשים הינה חלק מרכזי מהמצווה משום דין 'למשחה לגדולה', ולכן הסימן 'שכן נהנה' במצוות אכילת קודשים הינה מרכזית להגדרת המצווה: ואולם לפי מה שכתבתי ניחא וזה בהצעת מה שכתבתי בחידושי במקום אחר, דבאכילת קודשים ההנאה בעצמותו הוא המצווה משום דדרשינן למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, והארכת שם בזה. וא"כ שפיר לא בעי כוונה, ודמי שפיר למתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה וכמובן.<sup>257</sup>

מדבריו מבואר שהגדרת המושג 'שכן נהנה' ביחס לאכילת מצה היא הנאה חושית-גשמית, שכן מצאנו במצוות אכילת קודשים, ובכללה אכילת מצה וקורבן פסח,<sup>258</sup> שיש לאכול את המאכלים הללו באופן של 'למשחה לגדולה כדרך אכילת המלכים', והיינו בהנאה גשמית.<sup>259</sup> לדבריו, זוהי ההשוואה בין איסורים למצוות אכילת מצה שהמכנה המשותף בניהם הוא ההנאה החושית-הגשמית, שזה רצון התורה שלא יינה האדם מהאיסור ומאיך יינה בעצם האכילה ולכן ההנאה באכילת מצה היא רצון התורה, שיינה האדם באכילתה. מדברי האתוון דאורייתא מבואר שהבין שהמושג 'שכן נהנה' מהווה ביטוי להנאה חושית-גשמית שהיא חלק בלתי-נפרד ממצוות אכילת מצה, ביאור שונה מכפי שביארנו לעיל שמושג זה מהווה סימן להגדרת המצווה כמצוות תוצאה בעצם הימצאות המצה בקרבו, הנאת מעיים. גדר 'מצוות לאו ליהנות ניתנו'

כאמור, עומדות לפנינו שתי דרכי הבנה בביאור משמעות המושג 'שכן נהנה' - סימן להגדרת המצווה כמצוות תוצאה, או הנאה חושית-גשמית בעריבות המאכל. את שתי דרכי הבנה אלו ניתן לראות גם בדברים הבאים. כאמור, הראשונים ביארו את העדר הצורך בכוונה באכילת מצה משום 'שכן נהנה' כמו באכילת איסורים. על דבריהם ניתן להקשות, הלא 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', א"כ אין ההנאה מהווה את הגדרתה של המצווה?<sup>260</sup>

<sup>257</sup> ראו גם לעיל סימן ג (5), ליד הערה 65 בשיטתו בעניין 'למשחה לגדולה'.  
<sup>258</sup> על הגדרה זו, שדין 'לאכלה למשחה כדרך שהמלכים אוכלים' הוא דין הנאה המורה על העדר הצורך בכוונה למצווה, ראו לעיל בסימן זה (1) בעניין למשחה לגדולה בקורבן פסח ואכילת מצה.  
<sup>259</sup> דבריו ניתנים לדחייה בהבנת המושג 'למשחה לגדולה כדרך אכילת המלכים', שלא מדובר בהכרח על הנאה חושית מהמאכל אלא על דיני צורת האכילה שאינם קשורים למאכל עצמו, כגון המקום בו אוכלים את המאכל, הצורך שהאדם יהיה בשמחה בעת האכילה, צורת האכילה במישוב וכדו'. ראו מה שהתבאר בהרחבה במצווה ה סימן יח (1.2).

<sup>260</sup> ראו את דברי **תורת חיים** (חולין קכ ע"א ד"ה לחם - הובא לעיל בסימן ג. 3) שטען שאכילת מצה שלא כדרך אכילה אינה מהווה חיסרון, שכן לדבריו במצוות בהן התורה הגדירה 'הנאה' אזי העדר הנאה באופן של אכילה שלא כדרכה מהווה חיסרון. אך אכילת מצה אינה צריכה להיות בגדרי ההנאה, שכן 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' והבולע מצה יצא ידי-חובה אף שאין זו דרך אכילה והנאה, א"כ אדם האוכל מצה לא כדרך אכילה יוצא ידי-חובה: "דלא מחייב רחמנא אלא כשאכלו דהוה דרך הנאתו, אבל גבי מצה דלאו בהנאה תליא מילתא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, דאפילו בלע מצה קיימא לן דיצא אע"ג דלא נהנה ממנה. הלכך, אי לאו דלחם עוני אמר רחמנא, אם המחא

ניתן לענות שתי תשובות לשאלה זו, תשובות הנוצרות בשתי דרכי ההבנה למושג 'שכן נהנה' ולהגדרת המושג 'מצוות לאו ליהנות ניתנו'.

א. מדברי האתון דאורייתא ניתן ללמוד שדין 'למשחה לגדולה' עניינו הוא הנאה חושית בעריבות המאכל, והיא מהווה את עיקר המצווה שרצתה התורה את הרגש ההנאה מאכילת המצה.

לכן, אמנם 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' אבל כאשר ההנאה הינה חלק מהמצווה אזי 'מצוות כן ליהנות ניתנו' וההנאה מגדירה את המצווה.<sup>261</sup>

הגדרה זו מצויה אצל **הרב אברהם מן החר** (נדרים מח ע"א) ביחס למצוות לימוד תורה:

מצוות לימוד, עיקר הציווי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג וליהנות במדע לשמח לבבו ושכלו, כדכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב. הילכך לא שייך למימר במצוות תלמוד דלא ניתן ליהנות, שעיקר מצוותו היא ההנאה והתענוג במה ששיג ומבין בלימודו.<sup>262</sup> גם בדברי **אגלי טל** (הקדמה ד"ה ובה נבאר) מצאנו הגדרה זו, כאשר לדבריו יש ללמוד כן ממצוות אכילת מצה בה אנו עוסקים:

אדרבא, כי זה היא עיקר מצוות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה... הלומד לשם מצווה ומתענג מלימודו, הרי זה לומד לשמה וכולו קודש כי גם התענוג מצווה... דהנה הרמב"ם פסק דמצוות צריכות כוונה, ואעפ"כ כפאו ואכל מצה פסק דיצא. ופירש הר"ן דבמצה הרי נהנה באכילתו ואמרינן בעלמא המתעסק בחלבים כו' חייב שכן נהנה.

---

וגמעה הוה יוצא בה ידי חובתו אע"ג דאכילה כתיב ביה, והיינו דבעי בסמוך בכלאים מנלן אע"ג דלא כתיב ביה אכילה משום דלא אסרה תורה אלא בדרך הנאה". מבואר שהבין שההנאה המדוברת היא הנאה חושית-גשמית, ולכן טען שימצוות לאו ליהנות ניתנו הכוונה היא שאין צורך בהנאת אכילה אזי ניתן לאכול מצה שלא כדרך אכילה, היינו שלא כדרך ההנאה.

<sup>261</sup> ראו כע"ז: **שו"ת דוב מישרים** (ח"א סימן נט אות א), שלא אומרים 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' במצוות שכרוך בקיומן הנאת הגוף כאכילה: "אך י"ל לפי מה דמבואר ברשב"א (נדרים טו ע"ב ד"ה ואמר) וכפי מה שפירש האבני מילואים (סימן כח ס"ק ט) כוונתו, דהיכא דאיכא הנאת הגוף בהדי מצווה ואפשר לקיים המצווה בעניין אחר לא שייך לומר מצוות לאו ליהנות ניתנו. וא"כ הכא נמי בתרומה, לא שייך מצוות לאו ליהנות ניתנו, כיון דאיכא הנאת הגוף עם המצווה ואפשר בתרומה אחרת".

<sup>262</sup> על ערכה של ההנאה בלימוד תורה, יש שסברו שלא נאמר בלימוד תורה הכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו, ראו: **ט"ז** (יו"ד סימן רכא ס"ק מג): "דוודאי התורה משמחת לב, שהרי אסור ללמוד בימי אבלו, א"כ לא דמיא האי מצווה לשאר מצוות דאמרינן לאו ליהנות ניתנו, אלא בזה נמשך הנאה לאדם"; **לבוש** (או"ח סימן מז סעיף ו): "ולכך מברכין אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לעסוק וכו', והאחת היא ברכת הנהנין כי הלימוד הוא הנאה... דסבירא להו לחז"ל שאין הנאת מצווה זו דומה לשאר מצוות שנהנין מהן, כגון מצה ופסח ושאר זבחים, דהתם ההנאה והמצווה שני עניינים הם, ההנאה היא מה שנהנה גופו מזאת האכילה אפילו לא היה בה מצווה כמו שנהנה משאר לחם ובשר, והמצווה היא מה שאוכל מצה ולא חמץ ושאוכלו לשם מצה וכן בקורבן. אבל הכא המצווה וההנאה חדא מילתא היא, שמצוות הלימוד הוא שידע מה שילמד כדכתיב ולמדו ליראה את ה' וגו', וההנאה הוא ג"כ שידע מה שלמד והרי הכל עניין אחד הוא, לכך לא תיקנו עליה בשום פעם רק ברכה אחת ברכת המצווה והיא היא ברכת הנהנין, משא"כ בהנאת שאר מצוות"; **נתיבות המשפט** (סימן עב ס"ק יז); **גר"א** (משלי א, כג). לעומת זאת, יש שסברו שגם במצוות לימוד תורה יש ליישם את הכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', ראו: **ר"ן** (נדרים לו ע"א ד"ה אמר): "ולמוד גופיה נמי לאו הנאה הוא דמצוות לאו ליהנות ניתנו"; **הרב אריה ליב הלר** (קצות החושן, סימן עב ס"ק לד; משובב נתיבות, שם ס"ק יז); **משנה למלך** (הלי מלוה ולוה פ"ה הי"ב).

והכא נמי במצווה שנהנה בעשייתה יוצא אפילו בלא כוונה וכפירש"י ז"ל... בתורה ניחא כיון שנהנה והנאה היא מכלל המצווה הרי זה דומה לאכילת מצה דכפאו ואכל מצה יצא אף דאינו מתכוון למצווה.<sup>263</sup>

ב. דרך שונה ליישוב קושי זה אינה עוסקת במשמעות 'שכן נהנה' כהנאה החושית-גשמית שיש באכילת מצה, אלא במשמעות סימן זה להגדרת המצווה כמצוות תוצאה, שכן מדובר על הנאת מעיו בעצם הימצאות המאכל בקרבו.

לאור זאת יתבאר הכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', שאין הכוונה שהתורה שוללת את ההנאה במעשה המצווה, אלא שהתורה הגדירה שמטרת קיום האדם את מצוות הקב"ה היא לשם עשיית רצונו של המלך, כדברי רש"י (חולין פט ע"א ד"ה ורבא):

שהמצוות שניתנו לישראל לא ליהנות ניתנו להם, לא לשם הנאה ניתנו להם, אלא גזירת מלך היא עליהם.<sup>264</sup>

ולכן אין ההנאה החושית-הגשמית מהווה עיקר בקיומה של המצווה, כדברי האתוון דאורייתא, אלא היא-ההנאה מהווה את הביטוי למטרת קיומן של המצוות, שיעשו למטרת עבודת ה' בין אם יש בהן הנאה ובין אם לאו, כדברי המאירי (ראש השנה כח ע"א ד"ה מי שתלש):

שלא ניתנו המצוות להיות קיומם הנאה לגוף, ומוכרח הוא האדם לעשותם, הן שתהא לו הנאת הגוף בקיומם הן שיהא לו צער.

בכך, המצוות לא ניתנו כדי שאדם יהנה מהן הנאה חומרית כמו שהוא נהנה לאחר שהוא אוכל מאכל שמסיב לו ערבות או כל הנאה חושית אחרת. אלא מדובר על קיום המצוות בכל אופן שהוא לצורך עבודת ה', כפי שהגדיר זאת הרמב"ם (הלי' תשובה פ"י ה"ב):

העובד מאהבה - עוסק בתורה ובמצוות, והולך בנתיבות החכמה, לא מפני דבר בעולם, ולא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבוא בגללה, ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד.

<sup>263</sup> על השוואה זו בין לימוד תורה ואכילת מצה ביחס למשמעותה של ההנאה, ראו גם בדבריו בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן ט): "הקשה על מה שכתבתי בהקדמת אגלי טל דבתורה נהנה... ודומה לכפאו ואכל מצה". לביאור שונה על העדר הצורך בכוונה בלימוד תורה, ראו לעיל הערה 238.

<sup>264</sup> כ"כ: רש"י (ראש השנה כח ע"א ד"ה לא): "לא ליהנות ניתנו לישראל להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צוואריהם ניתנו"; רש"י (סוכה לא ע"ב ד"ה ואם נטל): "דמצוות לאו ליהנות ניתנו, כלומר אין קיום מצוות הנאת הגוף, אלא עבודת עבד לרבו". ראו עוד: הרב יעקב משה חרל"פ (מי מרום - אורי וישעי, עמ' קנו-קנז), שהסביר שיש אנשים שמחפשים הנאות בקיום מצוות "להשביר צמאונם, שואפים לאיזה דבר, ואינם מוצאים". הם אינם מוצאים, כי: "עיקר כל מלכות שמים להיכנע בפני רצונו יתברך בלי שום התחכמות והתנשאות לאמור שמועה זו נאה שמועה זו אינה נאה, אלא כל מה שיודעים שזהו רצונו יתברך שמו צריכים לקבל בקבלת עול מלכותו לעולם ועד... ורק בזה ישברו את צמאונם אשר לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דבר ה', לשמוע כדי לקבל עול מלכותו. וזהו ענין אמרם מצוות לאו ליהנות ניתנו, ומפרש רש"י ז"ל משום דלעול ניתנו, כלומר שהמצוות לא נשפלו לכלל הנאה אחרת פחותה מהנאה היותר עליונה אשר כל שאר ההנאות כלולות בקרבה ובטילים בפניה, כנר לפני אבוקה. והיא היא ההנאה של הרגשת העול הקדוש והנשגב, והיא החירות היותר גדולה בעולם, מצוות לאו ליהנות ניתנו".

בדבריו 'ולא כדי לירש הטובה' הוא מתכוון לכל טובה שהיא הכוללת גם הנאה חושית-גשמית מקיום המצווה. לאור זאת, הנאה מקיום מצווה אינה מטרה, וקיום המצווה לא מותנה ולא תלוי בהנאה ממנה, אלא עבודת ה' מאהבה להגשמת רצון התורה. לאור זאת יובנו דברי הראשונים הסוברים שאכילת מצה אינה צריכה כוונה משום 'שכן נהנה', וקשה הלא 'מצוות לאו ליהנות ניתנו'?

אם אכן נבין שמשמעות המושג 'שכן נהנה' היא הנאה חושית-גשמית, וכן נבין שמשמעות המושג 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' הוא על אותו המישור, הנאה חושית-גשמית הנשללת במצוות, אזי אכן קשה היא הקושיה. ברם, אם נבין אחרת את משמעות המושגים 'שכן נהנה' ו'מצוות לאו ליהנות ניתנו' שאין הכוונה להנאה חושית-גשמית אלא להבנת מטרת קיום המצווה, אזי לא יתהווה קושי.

כלומר, משמעות המושג 'שכן נהנה' היא סימן להגדרת המצווה כמצוות תוצאה בה רצון התורה להשגת התוצאה שיהיה המאכל בקרבו. זו גם הכוונה במושג 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' שמטרת קיומן היא השגת רצון הקב"ה והוא הגדיר שמטרת קיום המצוות היא כפי הגדרתן. ולכן דין 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' אינו מהווה קושי על 'שכן נהנה' כי המכנה המשותף בין שני מושגים אלו הוא קיום רצון התורה ומטרת המצווה.

הביטוי הנוסף לשתי דרכי הבנה אלו במשמעות המושג 'שכן נהנה' ביחס לאכילת מצה, האם מדובר על הנאה חושית-גשמית או על סימן להגדרת המצווה כמצוות תוצאה, הוא ביחס לאכילת מרור, כפי שיתבאר

### 3. כוונה באכילת מרור

**הפרי מגדים** (או"ח פתיחה כוללת ח"ג) מסתפק מה הדין אדם שכפו אותו לאכול מרור: ואני מסופק אם אנסוהו לאכול מרור מר ומזיק לגרונו אם יצא ידי מרור או לאו, דמצה נהנה כמתעסק בחלבים דחייב שכן נהנה, משא"כ במרור כהאי גוונא.<sup>265</sup> הן אמנם 'כפאו ואכל מצה יצא' וביאר הר"ן 'שכן נהנה', אך האם יתכן לומר סברה זו באכילת מרור, הלא מר הוא ואינו נהנה. מאידך יתכן, וכשם שאמרו במצה 'שכן נהנה' יש לומר 'שכן מרגיש המרירות' ביחס למרור ויצא ידי-חובה גם בכפייה? שתי דרכי הבנה אלו נעוצים בשתי דרכי ההבנה במושג 'שכן נהנה' ביחס לאכילת מצה ללא כוונה, כפי שהתבאר לעיל - אם נניח שמשמעות 'שכן נהנה' מורה על הנאה חושית-גשמית באכילת המצה, כפי שהבין אתוון דאורייתא, אזי לא ניתן לומר כן ביחס למרור שכן אין

<sup>265</sup> ראו גם: **רבי עקיבא איגר** (או"ח סימן תעה סעיף ד); **ביאור הלכה** (סימן תעה סעיף ד ד"ה כגון) שהביאו את דבריו.

באכילתו הנאה כי הוא 'מר ומזיק לגרונו'. מאידך, אם נניח שמשמעות המושג 'שכן נהנה' מהווה סימן להגדרת המצווה כמצוות תוצאה בהימצאות המצה בקרבו, אזי ניתן לומר כן גם ביחס למרור שייצא ידי-חובתו בכפייה ובהעדר כוונה, כי מכל-מקום נמצא המאכל בקרבו. בכך 'שכן נהנה' אינו מהווה הנאה חושית הנעדרת מהמרור, אלא סימן להגדרת המצווה שיכולה להיאמר גם ביחס למרור.

### 3.1 צורך בכוונה

כאמור, לדעת הר"ן במצוות אכילת מצה אין צורך בכוונה למצווה משום ש'שכן נהנה', וכפי שהתבאר בדברים אלו מהווים סימן לכך שהגדרתה של המצווה היא בתוצאה ולכן אין צורך בכוונה במעשה. מחמת כן התבאר עוד, שדין 'שכן נהנה' עניינו הנאה שהינה חלק מהמצווה ולכן לא ייאמר בה 'מצוות לאו ליהנות ניתנו'.

לאור דברים אלו ניתן ליישב את הסתירה בדברי ריש לקיש באבחנתו בין אכילת מצה וקורבן פסח שאין צורך בכוונה אכילה לבין אכילת המרור הדורשת כוונה.<sup>266</sup> אמנם המכנה המשותף בין שלושת מצוות אלו הוא האכילה, אך לאור המתבאר יש שוני רב בין אכילת מצה וקורבן פסח לאכילת מרור, שהרי הסימן 'שכן נהנה' מתממש רק במצוות אכילת מצה וקורבן פסח שם ההנאה היא חלק מהותי מהמצווה ומגדירה אותה כמצוות תוצאה, כפי שהתבאר.

ברם, לא ניתן לומר 'שכן נהנה' באכילת מרור, אכילה שכל עניינה היא להרגשת טעם המרירות ואינו נהנה באכילה זו. לאור זאת מיושבת הסתירה בדעת ריש לקיש, אמנם אין צורך בכוונה באכילת מצווה אך יש צורך בכוונה לאכילת מרור.

ואכן כתב **פני יהושע** (ראש השנה כח ע"א בתוספות בד"ה אמר):

איכא למימר, דאפילו למ"ד מצוות צריכות כוונה אפילו הכי מודה דבאכילת מצה אין צריך כוונה מהאי טעמא גופא דאמר בסמוך אכול מצה והא אכל, והיינו כפירוש רש"י שכן נהנה. ולפי"ז לא שייך הכא הך פלוגתא דפרק ערבי פסחים, דהתם בדיני מרור איירי דלא שייך טעמא דנהנה משא"כ במימרא דרבא.

כלומר, שונות זו בין אכילת מצה לאכילת מרור באה לידי ביטוי בדבריו של רבא **בבבלי פסחים** (קטו ע"ב): "אמר רבא, בלע מצה - יצא, בלע מרור - לא יצא". בליעת המצה מורה על מהותה של המצווה שהגדרתה בתוצאה, שהעיקר שבקרבו תשכון המצה, לעומת המרור שיש צורך במעשה האכילה ולכן בלע מרור לא יצא ידי-חובה. יתבארו הדברים לאור דברי הר"ן, שדין 'שכן נהנה' מהווה הגדרת המצווה כמצוות תוצאה, שהעיקר היא תוצאת הימצאות המצה

<sup>266</sup> ראו לעיל בסימן זה (1).

בקרבנו, דבר שאינו שייך באכילת מרור אז יש צורך בהרגש המרירות ולכן מצוותו מוגדרת כמצוות פעולה הדורשת כוונה.

נראה שהבחנה זו מצויה בדברי **הלבוש** (או"ח סימן תעה סעיף ג בהגה"ה) הנדרש להסביר מדוע בלע מצה יצא ידי-חובה לעומת מרור שהבולע אותו לא יצא ידי-חובה :

וצריך עיון, מאי שנא מרור ממצה דאמרינן גבי מרור טעם מרור בעינן וליכא, וגבי מצה נמי טעם מצה בעינן... ואפילו הכי אמרינן דאם בלע המצה יצא ולא מתבטל טעם מצה בבליעתו. ועוד, דגבי מרור טעם מרור בעינן ולא סגי בבליעה ובמצה אמרינן דיצא בבליעה דבליעה נמי אכילה מקרי, והא חד יאכלוהו אתרוויהו קאי על מצות ומרורים יאכלוהו, ומשמע דיאכלוהו אשלושתם קאי אפסח ואמצה ואמרור.

ונראה לי ליישב, דלא דמי אכילת מצה לאכילת מרור, דאכילת מצה אע"ג שהיא זכר לגאולה וחירות מכל-מקום עיקר אכילתה היא לאכול לשובע למלא את כריסו כשהוא רעב, לפיכך יוצא בה אף בבליעה דגם בבליעה מתמלא הכרס ואוכל לשובע נפשו. אבל אכילת מרור אינו למלא הכרס אלא זכר לוימררו את חייהם, וא"כ היאך יצא בבליעה ואינו מרגיש טעם המרירות שהוא זכר לוימררו, לפיכך במרור אינו יוצא בבליעה דטעם מרור בעינן, ובמצה יוצא דגם במצריים אכלוהו למלאות הכרס.

לדבריו, הנימוק לדין 'בלע מצה יצא' הוא משום שהעיקר בקיום מצוות אכילת מצה הוא הנאת מעיו והיא מתקיימת גם ללא הנאת גרונו, כפי שכתב על דבריו **אמרי בינה** (דיני פסח סימן כג) : מבואר מדבריו, דבאכילת מצה בעי מילוי כריסו ואם אכל חצי זית והקיא וחזר ואכל לדבריו אינו יוצא, אע"ג דבאכילת איסור הוי ככה"ג אכילה לחייבו, מכל-מקום באכילת מצה המצווה הוא על מילוי הכרס מכזית.

אבל הבולע מרור לא יצא ידי-חובה משום שעיקר המצווה היא בפעולה, במעשה הלעיסה להרגשת טעם המרירות.

ואכן, בשו"ת **בית הלוי** (ח"ג סימן נא אות ג) כתב שהגדרת אכילת מרור היא מצוות פעולה המוטלת על האדם ולכן יש צורך בכוונה לאכילתו :

דמצווה שהיא חובה על גוף האדם שמוטל עליו החיוב לעשותה, וכמו בהך דפסחים דהאדם מחויב לאכול מרור, בזה אינו יוצא ידי חובתו א"כ מכיון לקיים המצווה המוטלת עליו.

### 3.2 אין צורך בכוונה

כתב המאירי (ראש השנה כח ע"א ד"ה יש מי) שדין זה 'שכן נהנה' המייתר את הכוונה במצווה שייך גם לגבי אכילת מרור: "ואעפ"כ אמרו המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכבר נהנה, והוא הטעם במרור".

בביאור דבריו ניתן להסתייע בדברי **חתם סופר** (ראש השנה כח ע"א ד"ה והנה במצוות)<sup>267</sup> שהסביר שסברת 'שכן נהנה' שייכת גם ביחס למרור, שם במקום הנאה יש מרירות. לכן, הרגש המרירות בהימצאות המרור בקרבו מהווה את הגדרת המצווה כמצווה של תוצאה שאין צורך בכוונה:

והנה, במצוות צריכות כוונה ריש לקיש סבירא ליה אפילו בדבר הנאכל, כגון חזרת, בעי כוונה ולא נימא שכן נהנה. ולא נראה לחלק בין מרור לשאר מידי דאכילה, דכן נהנה לאו דווקא אלא שכן הרגיש בחיך ובמעיים מה שצריך להרגיש. ודלא כפני יהושע דשמעתין ובפרי מגדים... מסתפק בזה, ולפע"ד פשוט הוא כביעא בכותחא דאין לחלק בזה בין מר למתוק... נמצא לריש לקיש אפילו במידי דאכילה צריך כוונה ואפילו במצווה דרבנן צריך כוונה, דהא בזמן הזה איירי.

לאור זאת, אדם שכופים אותו לאכול מרור, יצא ידי-חובה.

אולם, לשיטה זו יש להסביר את דינו של רבא, **בבבלי פסחים** (קטו ע"ב): "בלע מצה - יצא, בלע מרור - לא יצא". וקשה, הרי יש מכנה משותף בין אכילת מצה לאכילת מרור בהעדר הצורך בכוונה ובהגדרת המצווה כמצווה תוצאה, א"כ מדוע הבולע מרור לא יצא, הרי מרירות המרור בקרבו?<sup>268</sup>

ניתן לבאר זאת לאור דברי **קריית ספר** (הלי' חמץ ומצה פ"ו) שהעמיד את דברי רבא בזמן המקדש, אז תוקפה של אכילת המרור מהתורה ויש להרגיש את טעם המרור במעשה הלעיסה: "בלע מרור לא יצא בזמן בית המקדש דהוי דאורייתא דבעי טעם מרור וליכא", אבל בזמן הזה

<sup>267</sup> מובא גם בספר הזכרון לפחד יצחק (עמ' תקלז); **כתב סופר** (ראש השנה כח ע"א, 'בענין מצות לאו ליהנות נתנו', אות ב ד"ה והנה הפני): "דבאמת לא ידענא לחלק בין מרור למצה, דאי דנין על הנאה שלצורך מצווה, ובמרור המצווה שיטעום טעם מר בפסח, וזה טעם והנאה של מצווה נהנה, וכן מצאתי ראיתי בחידושי אממ"ר מאוה"ג זצ"ל (חידושי סוגיות סימן יח - יש להעיר על ציון מקור זה, שאכן בחידושי סוגיות חת"ס ח"א סימן כח, יש עיסוק בנושא כוונה במצוות, אך החידוש האמור לא הוזכר שם) דגם במרור שייך שכן נהנה, ועיין"; **שו"ת כתב סופר** (או"ח סימן קז אות ב): "וכן הוא מצד הסברא דליכא חילוק בין מרור למצה לענין כוונת המצווה, משום שכן נהנה היינו כיון שהמצווה שיאכל מצה וכיון שנהנה מן המצה כפי הנאת המצה נתקיימה המצווה המכוון שציוותה תורה. וכן הוא באכילת מרור שיאכל דבר מר זכר לומר את חייהם, וכן עשה ונהנה מה שצריך ע"פ מצוות התורה הגם שלא כיוון לצאת. ומצאתי כתב בדברינו בדברי קדשו של אבא מאוה"ג זצ"ל שפשוט לו כן, ואמת ונכון הדבר".

כ"כ: **מגן האלף** (או"ח סימן תעה); **מלא הרועים** (ערך מצוות צריכות כוונה, אות ט).

<sup>268</sup> הניסיון לאמת את דברי רבא, מנוגד לדברי המאירי (פסחים קטו ע"ב ד"ה מי שבלע), שעמד על כך שהרי"ף השמיט את דברי רבא הללו: "ויש שדוחין אף עיקר השמועה לומר שאף בלע מצה לא יצא, ומפני שבכל הפרק מצינו שאומרים תמיד טעם מצה בעיני. וכן נראה דעת גדולי הפוסקים שלא הביאוה". ביחס לדברי הרי"ף בהשטמה זו של דברי רבא, ראו לעיל הערה 158.

שתוקף אכילת מרור מדרבנן אין צורך בהרגש המרירות ולכן הבולע מרור יוצא ידי-חובה כדין בולע מצה.<sup>269</sup>

א"כ ניתן להבין את דברי המאירי והחתם סופר שאין צורך בכוונה לאכילת מרור בזמן הזה, ולכן הבולע מרור יצא ידי-חובה כדין מצה, והמכנה המשותף בניהם הוא 'שכן נהנה' המגדיר את המצווה כמצוות תוצאה.

אולם, ניתן ליישב את הקושי מדברי רבא עפ"י דברי הרשב"ם (פסחים קטו ע"ב ד"ה בלע) שהביא גרסה שונה בדברי רבא:

בלע מרור לא יצא דבעינן טעם מרור וליכא, דמשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של

אוכל זכר לוימררו את חייהם. כך מצאתי כתוב בכל הספרים ובפירוש רבינו חננאל.

ורבינו פירש, בלע מרור יצא אי-אפשר שלא יהא בו טעם מרור.<sup>270</sup>

גרסה זו, 'בלע מרור יצא', מצאה לה מנוח בלחם משנה (הלי' חמץ ומצה פ"ו ה"ב) בדעת הרמב"ם:

הגירסא שיש לנו בדברי רבינו כך היא, בלע מצה יצא בלע מרור יצא... והגירסא הזאת

הוזכרה בדברי רשב"ם... ופירושו כך, בלע מרור יצא מפני שיש בה טעם מרור.

לאור זאת יובנו דברי המאירי והחתם סופר שהשוו דין מצה לדין מרור והגדרתה של המצווה בשניהם היא מצוות התוצאה ולכן אם בלעם יצא ידי-חובה, והסימן לכך הוא 'שכן נהנה' במצה וההיפך במרור 'אי-אפשר שלא יהא בו טעם מרור'.

נמצא א"כ לשיטה זו, ששווה היא אכילת מרור לאכילת מצה ובשתי אכילות אלו אין צורך בכוונה, זאת משום שהגדרת מצוות אלו הן מצוות תוצאה.

<sup>269</sup> הקושי על דבריו הוא מדברי שולחן ערוך (או"ח סימן תעה סעיף ג): "בלע מרור לא יצא", ומדובר כמובן בזמן הזה. סברה הפוכה מדברי הקרית ספר, כתב צפנת פענח (הלי' חמץ ומצה פ"ו ה"ב): "וינראה לי, דזה רק בזמן הזה דקיי"ל מרור דרבנן וא"כ צריך לטעם המרור לא להמרור בעצמו ולכך לא יצא". לעומת זמן המקדש, אז יצא ידי-חובה בבליעת המרור משום שאין צורך בלעיסה "דהמצווה הוא המין לא הטעם".

<sup>270</sup> ראו את דברי רש"י (פסחים קטו ע"ב ד"ה בלע): "בלע מרור (לא) יצא - אי-אפשר שלא טעם בו טעם מרור". כלומר, המילה 'לא' במוסגר, היינו שגרסתו הייתה 'בלע מרור יצא'.



## יב. נדר לא לאכול קורבן פסח ומצה (אות ז)

**המנחת חינוך** (אות ז) הבחין בין הנשבע לא לאכול קורבן פסח לנודר לא לאכול קורבן פסח: ואם נשבע שלא יאכל כזית פסח בליל פסח, לוקה ואוכל פסח, כי אין שבועה חלה לבטל את המצווה... ואם אסר עליו בקונם, אסור לאכול כי הנדרים חלים על דבר מצווה. ממשיך המנחת חינוך ומעלה סברה, שיתכן והנודר לא לאכול קורבן פסח כן יוכל לאוכלו משום 'מצוות לא ליהנות ניתנו', לפי השיטה הסוברת שאף אם יש הנאת הגוף בקיום המצווה עדיין יש לומר 'מצוות לא ליהנות ניתנו': ולכאורה קשה, לשיטת אלו דסוברים מצוות לאו ליהנות ניתנו, אפילו דאיכא הנאת הגוף בהדי המצווה... א"כ לכאורה יוכל לאכול דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

### 1. הנאה גופנית בקיום מצווה

נחלקו הראשונים מה הדין במקרה מורכב, שבעת קיום המצווה האדם נהנה גם הנאת הגוף, האם גם במקרה כזה אומרים 'מצוות לא ליהנות ניתנו'? כלומר, אמנם נדר חל על דבר-מצווה לביטול המצווה, אבל מה הדין במקרה ואדם נודר הנאה ממצווה מסוימת שיש בקיומה גם הנאת הגוף, האם נוכל לומר כאן 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' ולהתיר לו את קיום המצווה?<sup>271</sup> מצאנו דין זה **בבבלי ראש השנה** (כח ע"א) במקרה ואדם נודר הנאה מטבילה במעיין: "המודר הנאה ממעיין, טובל בו טבילה של מצווה בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה". בדברי הגמרא אין נימוק מדוע אסור לו לטבול במעיין טבילת מצווה בימות החמה. ניתן להציע שני הסברים המופיעים בדברי הראשונים:

**א.** סיבת איסור טבילת מצווה במעיין בימות החמה היא משום שכאשר יש הנאת הגוף בקיום המצווה, לא נאמר הכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו'. כלל זה ייאמר רק במקום בו אין הנאה גופנית כלל בעת קיום המצווה.

**ב.** מעיקר הדין היה מותר לו לטבול טבילת מצווה בימות החמה, שכן למרות שהוא נהנה הנאת הגוף בקירור גופו ביום חם, מכל-מקום הדבר מותר משום 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' גם כשיש הנאה גופנית בעת קיום המצווה. אך מכל-מקום כאן נאסרה לו טבילה זו משום שאדם זה נשאר במעיין גם לאחר שקיים את מצוות הטבילה. בכך, לאחר שטבל הוא כבר אינו מוגדר כמקיים מצווה, שהרי שהות נוספת במעיין איננה מוסיפה לו טהרה, ולכן הנאה זו נאסרה כי אינה באה עם קיום המצווה.

<sup>271</sup> ראו: **פרי חדש** (או"ח סימן תקפו סעיף ה) שהביא בכך מחלוקת. עוד דנו בנושא זה: **המקנה** (סופר, כלל כב פרט יב); **שו"ת עונג יום טוב** (סימן ג).

**בהבבלי נדרים** (טו ע"ב) מובא מקרה ובו אדם נודר הנאה מקום יחסי אישות עם אישתו: "באומר הנאת תשמישך עלי", שחל הנדר. הקשו הראשונים, מדוע חל הנדר, הלא אין הנדרים חלים על דבר מצווה, מצוות 'עונה'?

~ הר"ן (שם ד"ה והא) מיישב:

דכי אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו, הני-מילי לומר שאין קיום המצוות חשוב הנאה, אבל מכל-מקום אי מתהני גופיה בהדי דמקיים מצווה הנאה מקרי. ומשום הכי אמרינן... הנודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. לדבריו, במקום שיש הנאת הגוף עם קיום המצווה לא אומרים את הכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו'. ולכן, כיון שיש הנאה בעת קיום מצוות 'עונה' אזי הנדר חל. הראיה שמביא הר"ן לדבריו היא מסוגיית טבילת מצווה במעיין בימות החמה, שנאסרה ולא אומרים 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', שכן לטעמו הסיבה היא משום ההנאה הגופנית שיש בעת הטבילה השוללת את הכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' כי הרי הוא כן נהנה, ולכן חל הנדר על המצווה.

נימוק זה לדין איסור טבילה במעיין, כתב **רש"י** (ראש השנה כח ע"א ד"ה אבל): "אבל לא בימות החמה דאיכא הנאת הגוף".

מבואר א"כ בדברי הר"ן, שהנאה גופנית-חושית בקיום מצווה נחשבת להנאה, ולא ניתן ליישם בכך את הכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', שכן נהנה.<sup>272</sup>

<sup>272</sup> דוגמה נוספת לכך מצויה ב**סוכה** (לא ע"ב): "אמר רבא, לולב של עבודה זרה לא יטול, ואם נטל כשר". בביאור הדין, כתב **רש"י** (שם ד"ה ואם): "ואע"ג דאיסורי הנאה הוא, דמצוות לאו ליהנות ניתנו, כלומר אין קיום מצוות הנאת הגוף, אלא עבודת עבד לרבו". ברם, הקשה **הר"ן** (סוכה יד ע"א מדפי הרי"ף ד"ה של אשירה), הרי נהנה בעשית המצווה שמקבל שכר בעוה"ז ובעוה"ב. וכתב: "וטעמא דיצא משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואע"פ שמקבל עליהן שכר אין זה אלא גרמא בעלמא כענין שאמרו המודר הנאה ממעיין טובל בו בימות הגשמים כיון שאינו נהנה בגוף המים ואע"פ שגורמת לו טבילה זו לעלות מטומאה לטהרה ומכשירתו לכמה דברים, לית לן בה. וכדאמרינן נמי בסנדל של עבודה זרה דלא תחלוץ ואם חלצה חליצתה כשרה, משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו ואע"ג דמרווחא טובא בההיא חליצה, אפ"ה כיון דלא מתהניא מגופו של איסור גרמא בעלמא הוא ולית לן בה"; כ"כ **הריטב"א** (סוכה לא ע"ב ד"ה והאמר רבא). מבואר מדבריהם, כשיש הנאה גופנית יחד עם המצווה אסור ליהנות, ורק הנאה של גרמא מותרת. מעניין לציין לדברי **אבני מילואים** (סימן כח ס"ק ס) שהקשה סתירה מדברי 'הרשב"א' בסוכה בדין זה על דברי הרשב"א בנדרים (יובא להלן) הסובר שהנאה גופנית בקיום מצווה אינה חשובה להנאה. וכתב על כך **קובץ הערות** (הקדמה - ידיעות נכבדות ד"ה באבני): "ובאמת, חידושי סוכה הנדפסים בתוך חידושי הרשב"א אינם להרשב"א, כי-אם להריטב"א כידוע. וחידוש גדול על הגאון בעל אבני מילואים שנעלמה ממנו ידיעה פשוטה כזאת".

~ לעומת ביאורו של הר"ן בסוגיית נודר הנאה מקיום יחסי אישות, כתב הרשב"א (נדרים טו ע"ב ד"ה ואמר רב) ביאור שונה לכך שהנדר חל על המצווה למרות ש'מצוות לאו ליהנות ניתנו':  
דמצווה זו אינה אלא מחמתה ולא מחמתו ומשום דאישתעבד לה, וכיוון דאמר הנאת  
תשמישך עלי ומחמת נדרו פקע שיעבודו מינה,<sup>273</sup> אין כאן מצווה המחייבתו.

לדבריו, מצוות 'עונה' חלה על האדם מכוח השעבוד בו האיש משועבד לאישתו, ולכן הנדר אינו  
חל על המצווה אלא על השעבוד ומפקיעו. לכן, למרות שיש כאן מצווה ו'מצוות לאו ליהנות  
ניתנו', הנדר חל להפקעת השיעבוד.

מכך שהרשב"א לא תירץ כתירוצו של הר"ן, שכאשר יש הנאה גופנית בעת קיום המצווה אזי  
לא אומרים 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', מוכח שהוא סובר שגם כאשר יש הנאת הגוף בקיום  
המצווה היא נחשבת להנאה ולכן ניתן ליישם את הכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', וכפי שביאר  
בדעתו **שער המלך** (הלי שופר פ"א ה"ג):

שדעת הרשב"א שלא כדעת הר"ן, אלא דאפילו איכא הנאת הגוף בהדי מצווה אפ"ה  
שרי, ממה שהקשה שם כקושית הר"ן... ומדלא תירץ כתירץ הר"ן, דשאני הכא דאיכא  
הנאת הגוף, משמע בהדיא דס"ל דאפילו בדאיכא הנאת הגוף אפילו הכי אמרינן מצוות  
לאו ליהנות ניתנו.<sup>274</sup>

לאור זאת, על הרשב"א להתמודד עם ראיית הר"ן מדין איסור טבילת מצווה במעיין בימות  
החמה, שכן לדברי הר"ן הסיבה לאיסור משום שיש הנאה בקיום המצווה ולכן לא אומרים  
'מצוות לא ליהנות ניתנו', אך לדעת הרשב"א קשה מדוע נאסר לו לטבול הרי עצם ההנאה  
הגופנית מותרת בעת קיום מצווה ויש לומר 'מצוות לא ליהנות ניתנו' ולהתיר לו לטבול:  
הביאור הוא לאור דברי **המאירי** (ראש השנה כח ע"א ד"ה המודר):

ובקצת פירושיהם של גדולי הרבנים מצאתי שאף אם הייתה הנאת הגוף מצטרפת  
להנאת קיום המצווה בשעת עשיית המצווה, הואיל ואין הנאה לגוף אחר עשיית  
המצווה מותר שהנאת הגוף הבאה בשעת קיום המצווה אינה נחשבת לכלום. וטעם

---

<sup>273</sup> צ"ל 'ממנו'. מבואר בדברי הרשב"א שמצוות 'עונה' היא מכוח השעבוד של הבעל לאישתו, כפי שכתב שם:  
"דשיעבודי משעבד לה והרי זה כאוסר עליה מה שהוא שלה. ומסתברא דלאו משום מצווה בלבד קאמר, אלא  
משום דנשתעבדו זה לזו שעי"כ כך עמדו ונישאו". ברם, אך ניתן לומר שהשעבוד אינו יוצר את המצווה אלא המצווה  
יוצרת את השעבוד, וממילא הנדר הוא על עצם המצווה. הבנה זו בגדר מצוות 'עונה' מצויה בדברי **שיטה מקובצת**  
(נדרים טו ע"ב) **בשם הרא"ם**: "דהא גופו למצווה משועבד"; **רא"ש** (שם ד"ה והא). ביסוד מחלוקת זו, ראו:  
**קונטרסי שיעורים** (נדרים סימן ל עמ' 394).

<sup>274</sup> כ"כ בדעת הרשב"א: **אבני מילואים** (סימן כח ס"ק ס): "ומדברי הרשב"א בחידושו בנדרים מבואר דס"ל  
דמצוות לאו ליהנות ניתנו דאפילו היכא דמתהני גופו בהדי מצווה נמי שרי"; **מהר"ץ חיות** (נדרים טו ע"ב ד"ה  
ר"ן): "ומשמע דהוא ס"ל דאף הנאת הגוף בהדה אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו"; **קובץ שיעורים** (קובץ שמועות,  
חולין אות לט): "דעת הרשב"א... דבהנאה דבהדי מצווה נמי אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו"; **חידושי הגר"ש**  
**שקאפ** (נדרים סימן יא-יב).

איסור מעיין בימות החמה הוא, שאף לאחר המצווה משיג הגוף הנאה ממנה מצד מה שנתקרה.<sup>275</sup>

לדבריו, ההיתר משום 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' נאמר כאשר יש הנאה גופנית בעת קיום המצווה, אבל הנאה המתממשת לאחר סיום קיום המצווה אינה קשורה לקיום המצווה ולכן לא נוכל ליישם את הכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' ולכן הנדר יחול על דבר המצווה.<sup>276</sup>

#### • יסוד המחלוקת: 'גדר מצוות לאו ליהנות ניתנו'

כאמור, נחלקו הר"ן והרשב"א בשאלה האם ניתן ליישם את הכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' במקום בו יש מורכבות של מצווה עם הנאה גופנית - לדעת הר"ן, מכיון שיש הנאה גופנית לא נוכל לומר 'לאו ליהנות ניתנו' משום שיש כאן הנאה. ואילו לדעת הרשב"א, ניתן ליישם כלל זה אף שיש הנאה גופנית בעת קיום המצווה ולומר 'מצוות לאו ליהנות ניתנו'.

בביאור יסוד המחלוקת נראה שיש לדון מהי הסיבה לכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו':

א. הנאה רוחנית אינה הנאה - קיום מצווה הוא גדר הלכתי, ולכן גם כאשר ישנה הנאה גופנית בקיום המצווה היא אינה נחשבת להנאה הלכתית, משום 'מצוות לאו ליהנות ניתנו'.  
הסבר זה מצאנו בדברי הריטב"א (סוכה לא ע"ב ד"ה והאמר):

וטעמא דיצא משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו... ואע"ג דמתהני בעשיית מצוות שמקבל שכר בעולם הזה ובעולם הבא, לא חשיב איסור באיסורי הנאה אלא כשנהנה בגופו של איסור, אבל כל שאין ההנאה מגופו אלא שגורם לו הנאה וריוח ממקום אחר אינו הנאה מן האיסור.

עומק הביאור בסברה זו מצוי בדברי רש"י (חולין פט ע"א ד"ה ורבא) המבאר שמטרת קיום המצוות הוכתבה ע"י נותן המצווה, הקב"ה, שמטרת קיומן של המצוות היא לא לשם הנאה, אף אם אכן ישנה כזו, אלא לעבודת ה':

שהמצוות שניתנו לישראל לא ליהנות ניתנו להם, לא לשם הנאה ניתנו להם, אלא גזירת מלך היא עליהם.<sup>277</sup>

<sup>275</sup> יש לציין שהמאירי לא קיבל ביאור זה, אך השוו לדבריו במאירי (עירובין יד ע"ב ד"ה ובפרק) שהזכיר הבחנה זו: "ויש לפקפק בה מצד שהרי יש כאן הנאת הגוף משיבה לצל, ואע"פ שבשעת הנאתו מקיים מצווה אסור לדעת קצת כמו שיתבאר במקומו במדיר הנאה ממעיין".

<sup>276</sup> כ"כ לבאר בדעת הרשב"א: **שער המלך** (הלי שופר פ"א ה"ג); **מהר"ץ חיות** (נדרים טו ע"ב ד"ה ר"ן). לעומת זאת, בהגהות **מעשה חושב** (על שער המלך, שם אות קסט) כתב שלא ניתן להסביר נימוק זה שיש הנאה אחר קיום המצווה, משום שאין מסתבר שבטיפות קטנות יהיה כ"כ הנאה.

<sup>277</sup> כ"כ: **רש"י** (ראש השנה כח ע"א ד"ה לא): "לא ליהנות ניתנו לישראל להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צוואריהם ניתנו"; **רש"י** (סוכה לא ע"ב ד"ה ואם נטל): "דמצוות לאו ליהנות ניתנו, כלומר אין קיום מצוות הנאת הגוף, אלא עבודת עבד לרבו". ראו עוד: **הרב יעקב משה חרל"פ** (מי מרום - אורי וישעי, עמ' קנ-קנז), שהסביר שיש אנשים שמחפשים הנאות בקיום מצוות "להשביר צמאונם, שואפים לאיזה דבר, ואינם מוצאים". הם אינם מוצאים, כי: "עיקר כל מלכות שמים להיכנע בפני רצונו יתברך בלי שום התחכמות והתנשאות לאמור שמועה זו נאה שמועה זו אינה נאה, אלא כל מה שיודעים שזהו רצונו יתברך שמו צריכים לקבל בקבלת עול מלכותו לעולם ועד... ורק בזה ישברו את צמאונם אשר לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דבר ה', לשמוע כדי לקבל עול מלכותו. וזהו ענין אמרם מצוות לאו ליהנות ניתנו, ומפרש רש"י ז"ל משום דלעול ניתנו, כלומר שהמצוות לא

וחידד את הדברים המאירי (ראש השנה כח ע"א ד"ה מי) :

שאע"פ שאסור בהנאה הרי אין כאן הנאה לגוף. שמא תאמר הרי נהנה בקיום המצווה. הנאת קיום המצווה אינה נקראת הנאה אחר שאין הנאה אחרת באה הימנה לגוף שלא ניתנו המצוות להיות קיומם הנאה לגוף ומוכרח הוא האדם לעשותם הן שתהא לו הנאת הגוף בקיומם הן שיהא לו צער.<sup>278</sup>

ב. ההנאה טפלה לקיום המצווה - אמנם יש הנאה בקיום המצווה, אך היא טפלה לקיום המצווה המרכזי, כפי שביאר בשערי ישר (שער א פרק ז ד"ה ובדרך) :

דכיון דעיקר הטעם דלא מיקרי מתהנה כשעושה מצווה, אף די ש' לו שמחה וגם תועלת ע"י מעשה המצווה בעוה"ז או בעוה"ב ואין לך הנאה גדולה מזו, משום דכל היכא דליכא הנאת הגוף ממש כאכילה ושתיה וכדומה הנאה חושית מגוף דבר הנאסר אזלין בתר הכוונה של מטרת המעשה, ואם נעשית בשביל מטרה אחרת שלא בשביל הנאתו, מה שנהנה חשבינן דממילא מתהנה... ומשום הכי במצווה שעל ישראל לעשות ציווי הקב"ה שלא בשביל תועלת שיגיע לו, אז מה שמגיע לו תועלת חשוב כממילא מתהנה.

ההבדל בין שני ביאורים אלו בגדר 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' הוא במקרה בו אנו עוסקים, מורכבות של הנאה גופנית בקיום המצווה האם יש ליישם את הכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' : אם נבין שהסיבה לכך ש'מצוות לאו ליהנות ניתנו' היא משום שהנאה רוחנית אינה חשובה להנאה, אזי במקום בו יש הנאה גופנית-חושית, כקירור מי המעיין את גופו בימות החמה, לא נוכל ליישם את הכלל 'לאו ליהנות ניתנו', שהרי יש כאן הנאה גופנית הנחשבת להנאה. לעומת זאת, אם הסיבה לכך ש'מצוות לאו ליהנות ניתנו' משום שההנאה טפלה לקיום המצווה, אזי ניתן ליישם כלל זה גם במקרה והאדם נהנה הנאה גופנית-חושית בעת קיום המצווה, כי כל הנאה בעת קיום המצווה היא טפלה למצווה.

---

נשפלו לכלל הנאה אחרת פחותה מהנאה היותר עליונה אשר כל שאר ההנאות כלולות בקרבה ובטילים בפניה, כנר לפני אבוקה. והיא היא ההנאה של הרגשת העול הקדוש והנשגב, והיא החירות היותר גדולה בעולם, מצוות לאו ליהנות ניתנו".

<sup>278</sup> כע"ז ביחס ללימוד תורה, כ"כ : שו"ת פני אריה (סימן מז) : "ואע"ג דמשמחת לב, ומשום הכי האבל אסור בדברי תורה כל שבעה, שמחה שהיא לנפש לחוד והנאה שהיא לגוף לחוד, שהאבל מותר בכל מיני הנאה חוץ מחמישה דברים, אלא שאסור בכל מיני שמחה, ולפיכך אסור בדברי תורה אע"פ שאין כאן הנאה כיון שמשמחת. אבל לעניין איסור הנאה, כל שאין גופו נהנה לא חשיב הנאה". הוא מבחין בין הנאה גופנית לבין הנאה רוחנית ביחס לאיסורי הנאה. לדבריו, הנאה גופנית בקיום מצווה אסורה משום 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', למרות שיש בקיום המצוות הנאה רוחנית, שהיא מותרת. לעומת זאת, בלימוד תורה שאין הנאה גופנית אלא הנאה רוחנית לנפש, הדבר ייאסר לאבל.

ואכן כך ביאר בקובץ **שיעורים** (קובץ שמועות, חולין אות לט) את שיטת הרשב"א :  
דעת הרשב"א... דבהנאה דבהדי מצווה נמי אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו... והנה  
טעמו של הרשב"א דשרי אפילו הנאה דבהדי מצווה, דהנאה בטלה לגבי המצווה  
ונקרא כל המעשה על שם המצווה.<sup>279</sup>

## 2. הנודר אכילה מקורבן פסח ומצה

### 2.1 יוכל לאכול

שוב עתה לדברי **המנחת חינוך** (אות ז). בתחילת דבריו הוא כתב שאמנם נדר חל על דבר-מצווה  
לבטלה, אך הנודר אכילה מקורבן פסח יוכל לאכול את הקורבן משום 'מצוות לאו ליהנות  
ניתנו', ואף שיש הנאה גופנית בעת קיום המצווה, אין זה נחשב להנאה אסורה :  
ולכאורה קשה, לשיטת אלו דסוברים מצוות לאו ליהנות ניתנו, אפילו דאיכא הנאת  
הגוף בהדי המצווה... א"כ לכאורה יוכל לאכול דמצוות לאו ליהנות ניתנו.  
כמוכן, שדבריו הם לפי שיטת הרשב"א, שהנאה גופנית בעת קיום מצווה אינה נחשבת להנאה  
אסורה ויש ליישם בה את הכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו'.<sup>280</sup>  
כדברים אלו שאין הנדר חל לבטל את המצווה, כן כתב בשו"ת **בנין שלמה** (ח"א סימן ג),  
שהנודר הנאה מאכילת מצה יוכל לאוכלה משום 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', אף שנהנה בעת  
האכילה :

כל מצוות עשה התלוי באכילה, כגון פסח וקודשים ואכילת מצה, דדעת כמה מפרשים  
ז"ל דאינו יוצא רק אם אוכל כדרך הנאתו, וכמו בלאו דאינו עובר אלא כדרך הנאתו,  
וא"כ תקשה דהיאך יוצא אפילו אם אוכל כדרך הנאתו הא מצוות לאו ליהנות ניתנו.  
וע"כ צריך לומר... דהא מכל-מקום אוכל כדרך הנאה, ורק שאינו נחשב אצלו להנאה  
כיון שכוונתו לקיים המצווה.<sup>281</sup>

לדבריו, הדין שיש לאכול את קורבן פסח ומצה באופן של אכילה כדרכה ואינו יוצא באכילה  
שלא כדרכה, מורה על כך שההנאה המתממשת בעת קיום המצווה באכילה אינה מהווה חיסרון

<sup>279</sup> ראו גם : שו"ת **באר יצחק** (או"ח סימן כח) : "נראה לומר דעיקר הסברא דהרשב"א היא, דלכן אף בהנאת הגוף  
אמרו מצוות לאו ליהנות ניתנו, משום דהא לא מכוון רק לשם מצווה, וקיי"ל... דהנאה הבא בעל-כורחה דלא מכוון  
מותר"; **מהר"ץ חיות** (נדרים טו ע"ב ד"ה ר"ף) : "היכא דאיכא מצווה והנאת הגוף בהדיה שוב הוי דבר שאינו  
מתכוון, דהרי מתכוון רק למצווה. ואף דאי-אפשר דלא מתהני גופו, מ"מ במידי דהנאה לא שייך פסיק רישיה".  
מבואר מדבריהם, שההסבר לדין 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' הוא משום שההנאה טפלה לקיום המצווה.  
<sup>280</sup> כ"כ : **שדי חמד** (ח"ה קונטרס דברי חכמים סימן נ אות יא) : "ולדעתי הענייה קשה לומר במידי דאכילה ושתייה  
מצוות לאו ליהנות ניתנו"; **שדי חמד** (ח"ה מערכת המ' כלל צט) בשם ספר תהלה לדוד ; **שו"ת דובב מישרים** (ח"א  
סימן נט אות א), שלא אומרים 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' במצוות שכרוך בקיומן הנאת הגוף כאכילה : "אך י"ל  
לפי מה דמבואר ברשב"א (נדרים טו ע"ב ד"ה ואמר) וכפי מה שפירש האבני מילואים (סימן כח ס"ק ס) כוונתו,  
דהיכא דאיכא הנאת הגוף בהדי מצווה ואפשר לקיים המצווה בעניין אחר לא שייך לומר מצוות לאו ליהנות ניתנו".  
<sup>281</sup> על דבריו כתב **שדי חמד** (ח"ה קונטרס דברי חכמים סימן נ אות יז) : "הם דברים נכונים בטעמן, אפריון נמטייה  
דאנהיר לן עיינין דבמידי דאכילה ושתייה לא שייך לומר מצוות לאו ליהנות ניתנו".

בכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', שכן במקרים אלו של מצוות אכילה ההנאה היא חלק מקיום המצווה אלא שאין האדם מתכוון להנאה אלא לקיומה של המצווה ולכן יש לומר בזה 'מצוות לאו ליהנות ניתנו'.

## 2.2 לא יוכל לאכול

אולם, המשיך **המנחת חינוך** (אות ז) ודחה דברים אלו :

אך לפי מה שהביא בשער המלך... בשם ספר מעשה רוקח לאחד מהראשונים, דלכך מודר הנאה ממעיין אינו טובל בימות החמה אף דמצוות לאו ליהנות ניתנו אף דאיכא הנאת הגוף, הטעם כיון דנהנה אחר עשיית המצווה תיכף לאחר טבילה עבר המצווה והוא נהנה ברשות... א"כ הכא נמי, תיכף שבלע קיים המצווה ועברה מצוותו, והנאת מעיים הוא אחר הבליעה ואז כבר עברה המצווה והוא נהנה בהנאת מעיים ובאמת הוא מודר הנאה ואסור ליהנות. על כן אסור לו לאכול במודר הנאה אף דמצוות לאו ליהנות ניתנו, כנלע"ד נכון.

כאן משתמש במנחת חינוך בסברה אותה ראינו לעיל בדברי המאירי, שהביא שיש הסוברים שהנודר מן המעיין אסור לטבול טבילת מצווה בימות החמה משום שההנאה אינה רק בעת קיום המצווה אלא אף לאחריה, וזה הנאה אסורה ולא ניתן ליישם בה את הכלל 'מצוות לאו ליהנות ניתנו'.

יש להעיר על דברים אלו, שכן האוסר על עצמו אכילת מצה הוא אוסר על עצמו את מעשה האכילה ולא את הנאת מעיו. לפיכך נראה, שאמנם יש כאן הנאת מעיים לאחר קיום המצווה, אך הנאה זו אינה בכלל הנדר שאסר על עצמו.

## 1. הקדמה

### דברי החינוך והמנחת חינוך

כתב החינוך (מצווה ו):

וכלל גדול בכל התורה לכל שאומר שיבטל מצוות עשה, שכופין אותו בית דין, אם יש כוח בידם, עד שיקיימו.

על דבריו תמה **מנחת חינוך** (אות י): "ולכאורה למה המתין הרב המחבר עם הכלל עד כאן ולא כתב במצוות עשה הקודמות".

וביאר:

ואפשר לומר, דשם אינו חידוש דאפילו בכפייה נעשה המצווה בשלימות, כגון פרו ורבו, דמכל-מקום היו לו בנים, או נימול בשר ערלתו ונתקדש החודש או נשחט הפסח. אבל כאן אם יאכל ע"י כפייה אינו נהנה והוי שלא כדרך אכילה או שלא בכונה, קמ"ל דכופין אותו שיקיים.<sup>282</sup>

ויש להעיר כמה הערות על דברי החינוך והמנחת חינוך:

א. בדברי החינוך מבואר שכפייה על מצוות עשה מסורה בידי בית-הדין, כלשונו: 'שכופין אותו בית דין', ואינה מסורה לכל יחיד ויחיד.

ב. על דברי המנחת חינוך, שהוה-אמינא שלא תועיל כפיית ב"ד על אכילת קורבן פסח או מצה משום שיתכן ואין בכך הנאה ודרך אכילה, יש להעיר שאם נצדד בגישה הסוברת שמצוות אכילה אלו הן מצוות תוצאה אזי קיומן יכול להתממש גם באופן זה של כפייה בהגעה למציאות שהמאכל בקרבו, כדין 'כפאו ואכל מצה יצא'. ויתרה מכך, דין זה של 'כפאו ואכל מצה' עוסק בכפיית גויים, וכפיית ב"ד של ישראל את האדם על קיום מצווה עדיפה, שכן יש בכך מימוש רצון התורה והאדם, כלשון **הרמב"ם** (הל' גירושין פ"ב ה"כ):

זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו.

בכך, כפיית ב"ד של ישראל על אכילת קורבן פסח ומצה מהווה 'דרך אכילה'.

<sup>282</sup> לביאורים נוספים, ראו: **מנחת סולת** (מצווה ו אות ד-ב ד"ה והנה מה עמי קכ), משום שבמצוות 'פרו ורבו' נוהגים לא לכפות על קיומה, כדברי הרמ"א (אבהע"ז סימן א סעיף ג). וכן במצוות מילה ושחיטת הפסח אמנם יש לכפות אך "לא צריך לכתוב איום זה" משום שיש בביטולן חיוב כרת. וכן בקידוש החודש, מצווה התלויה בב"ד הגדול, "ואם הם אינן רוצים מי יכוף אותם". לפיכך, המתין החינוך עד למצווה זו של אכילת קורבן פסח, שאין בה כרת, כדי לממש את דין הכפייה. כאמור, בדבריו מבואר שכופים על מצוות שיש בהן כרת, אך זה נתון בדיון, ראו: **אור שמח** (הל' מילה פ"א ה"ב); **חמדת ישראל** (דף טו ע"ב ד"ה לכן). ביאור נוסף נמצא ב**תורת הלוי** (מצווה ו עמ' קלח ד"ה לכן), שהמתין החינוך לכתוב דין כפייה במצווה זו כדי להכריע בשאלה האם ניתן לכפות על קיום מצווה ביום-טוב, דבר הנתון במחלוקת פוסקים, ולדבריו התשובה חיובית.



## המקורות לדין כפייה

מצאנו מצוות שונות בהן מימשו חז"ל את יכולת הכפייה.<sup>283</sup>

המקור הראשון מובא ב**בבלי** (כתובות פו ע"א-ע"ב; חולין קלב ע"ב):

במצוות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה - מכין אותו

עד שתצא נפשו.<sup>284</sup>

המקור השני מופיע ב**בבלי ראש השנה** (ו ע"א) ביחס להקרבת קורבן:

יקריב אותו - מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו? תלמוד לומר לרצנו.<sup>285</sup> הא כיצד?

כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

המקור השלישי מופיע לגבי כפייה למתן גט מופיע ב**משנה ערכין** (פ"ה מ"ו): "וכן אתה אומר

בגיטי נשים, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני",<sup>286</sup> והכוונה היא לכפיית ביי"ד של ישראל את

האדם המסרב לתת גט לאישתו, כדברי ה**רמב"ם** (הל' גירושין פ"ב ה"כ):

מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אישתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל

מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר.

כאמור, נאמרו דוגמאות שונות למימוש כפיית אדם שמסרב לקיים מצווה, אך ישנו הבדל בין

המקרים השונים ביחס לאמירת האדם 'רוצה אני' לאחר הכפייה, שכן אמירה זו מופיעה רק

ביחס לקורבן וגט, ואילו ביחס למצוות עשה אחרות לא מופיע הצורך בדין זה.<sup>287</sup>

הקושי המרכזי בסוגיה זו הוא ביחס למצוות עשה בהן לא מוזכר הצורך באמירת 'רוצה אני',

א"כ יש לשאול כיצד מתהווה קיום המצווה בכפייה לסוברים שמצוות צריכות כוונה, הרי חוסר

אמירת 'רוצה אני' מסמן שקיומה של המצווה הוא ללא כוונת העושה?

<sup>283</sup> להרחבה בנושא זה, ראו: **צניף מלוכה** (עמ' 56-76); **תחומין** (כרך ה עמ' 366-376; כרך ז עמ' 525-521).

<sup>284</sup> על ביטוי זה, ראו: **שיטה מקובצת** (כתובות פו ע"א) **בשם תלמידי רבינו יונה**: "ובכל מקום שאמרו מכין אותו עד שתצא נפשו רוצה לומר שאין שם שיעור ידוע אלא שיחלישו כוחו"; **הרב יוסף שאול נתנזון** (הקדמה לספר סדר הלכה ד"ה ומה שהאריך) כתב שלדעת רש"י מכין עד שתצא נפשו היינו שמתא, וכפי שדרשו במועד קטן (יז ע"א): "שמתא - שם מיתה", שנכנסת בכל רמ"ח אבריו. אולם, ראו: **רמב"ם** (ספר המצוות, שורש יד): "שציווה יתעלה שיקריב העובר קורבן על חטאו ויכופר לו. והנה קיום אלו הגדרים כולם מצוות עשה. כי אנחנו נצטווינו שנהרוג זה ושלקח זה ושנסקול זה ושנקריב קורבן על מה שנתחייב אותו בעברנו עליו". ברם, בדברי ה**רמב"ם** (מורה הנבוכים, ח"א פרק מב) ביאר שמוות אינו בהכרח מיתה אלא החלשת הכוח, וכדברי השטמ"ק הנ"ל.

<sup>285</sup> **ויקרא** (א, ג): "אם עלה קרבנו מן הקרבן מן הקרבן וזכר תמיים וקריבנו אל פתח אהל מועד וקריב אתו לרצנו לפגי הי".

<sup>286</sup> ראו גם: **גיטין** (פ"ט מ"ח): "גט מעושה בישראל כשר".

<sup>287</sup> ראו: **רמב"ם** (הל' אישות פ"ד ה"א): "האיש שאנסוהו עד שקידש בעל כורחו הרי זו מקודשת", והעיר על כך ה**ראב"ד** (שם): "והוא שיאמר רוצה אני". זאת ועוד, בשו"ת **חוות יאיר** (סימן נה-נו) כתב שאף בגט תועיל כפייה גם בלא אמירת 'רוצה אני'.

## 2. דין הכפייה והסמכות

לפנינו שני ביאורים להסברת דין כפייה על המצוות, שיש בהם כדי להתחקות אחרי סיבת הכפייה ומשמעותה וכן לבאר לנו מי הממונה ובעל הסמכות על הכפייה

### 2.1 דין ערבות

מדברי התורה "וְכַשְׁלוּ אִישׁ בְּאָחִיו"<sup>288</sup> למדו חז"ל את דין הערבות: "איש בעוון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה"<sup>289</sup>. דין הערבות ההדדית בין אדם לחבירו על שמירת המצוות העתיק במידה רבה את הבחירה מן הפרט אל הכלל.

המשמעות ההלכתית מכך היא כפולה - ביחס החיובי של היכולת של אדם מישראל להוציא את חבירו ידי-חובת המצווה גם לאחר שהוא כבר יצא בה בעצמו, כדברי **הבבלי ראש השנה** (כט ע"א): "כל הברכות כולן, אף על פי שיצא - מוציא", וכהסברו של **רש"י** (שם ד"ה אף): "שהרי כל ישראל ערביין זה בזה למצוות"<sup>290</sup>. כלומר, אמנם האדם יצא כבר ידי-חובתו האישית, אך מכל-מקום ידי-חובתו הציבורית עוד לא יצא משום שחבירו לא קיים את מצוותו, ולכן חוב זה מאפשר לו להוציא את חבירו ידי-חובה, כדברי **הריטב"א** (הל' ברכות פ"ה אות א)<sup>291</sup>:

כל ישראל ערביין זה לזה, וכשחבירו חייב הרי הוא כאילו הוא עצמו חייב, ולפיכך יחיד מוציא לחבירו בברכות של קריאת שמע אע"פ שהיא חובה.

בכך, כאשר אדם מקיים מצווה מתקיים קיום כפול - הקיום האישי והקיום הציבורי. לפיכך, כאשר אדם לא קיים מצווה יכול חבירו להוציאו ידי-חובה על-אף שהוא עצמו כבר יצא ידי-חובה, שכן אם חבירו לא קיים את המצווה אזי חסר לו לאדם בשלימות המצווה שלו, כי קיומה היה רק באופן אישי, ועתה הוא מממש את דין הערבות בקיומה הציבורי. בנוסף לכך מתממש דין הערבות ביכולת של האדם למנוע מחבירו לעבור עבירות, שכן העבירה אינה פוגמת רק בין האדם לבוראו אלא גם בין האדם לחבירו, בין האדם לציבור.

<sup>288</sup> **ויקרא** (כו, לו).

<sup>289</sup> **סנהדרין** (כו ע"ב); **שבועות** (לט ע"א). ראו גם: **מדרש** (ויקרא רבה ד, ו): "תני רשב"י, משל לבני אדם שהיו יושבין בספינה נטל אחד מהן מקדח והתחיל קודח תחתיו. אמרו לו חביריו, מה אתה יושב ועושה? אמר להם, מה אכפת לכם, לא תחתי אני קודח! אמרו לו, שהמים עולין ומציפין עלינו את הספינה".

<sup>290</sup> **רמב"ם** (הל' ברכות פ"ה ה"ל): "כל הברכות כולן אע"פ שבידך ויצא ידי חובתו מותר לו לברך לאחרים שלא יצאו ידי חובתן כדי להוציאן".

<sup>291</sup> הובאו דבריו ב**מגן אברהם** (או"ח סימן קסז ס"ק מ): "כל ישראל ערביין זה בזה וכשחבירו לא יצא כאילו הוא לא יצא לכן יכול לברך"; השווו כן לדברי **הריטב"א** (ראש השנה כט ע"א ד"ה תני אהבה): "כל ברכות המצוות אע"פ שיצא מוציא שאע"פ שהמצוות מוטלות על כל אחד הרי כל ישראל ערביין זה לזה וכולם כגוף אחד וכערב הפורע חוב חבירו". רעיון זה מופיע גם ב**שאלות דרב אחאי** (פרשת יתרו, שאילתא נד): "וכל חד וחד מישראל מיחייב בערבותא דחבריה וכמאן דלא איפטר דמי ומפיק אחרים"; **הלכות רי"ץ גיאת** (הל' ראש השנה עמוד מד): "דכיון דכל ישראל ערביין זה לזה אע"פ דנפיק ידי חובתיה דנפשיה חיובא דחבריה עליה רמיא הלכך הדר ומפיק ליה"; **ר"ן** (ראש השנה ח ע"א מדפי הרי"ף): "שהרי כל ישראל ערבים זה לזה במצוות, וכיון שלא יצא חבירו כמי שלא יצא הוא דמיי".

הערבות ההדדית על שמירת וקיום המצוות של כל יחיד ויחיד, היא המאפשרת ומקנה את הסמכות למנוע מאדם לעבור עבירה ולקיים מצווה,<sup>292</sup> שכן כל אחד מישראל הוא 'בעל דבר' על קיום המצוות של חברו, כדברי הריטב"א (קידושין כז ע"ב ד"ה גמרא אמר):  
אלא דשאני סוטה דהוי איסורא וכל ישראל ערבין זה לזה ומחייבי לאפרושיה מאיסורא ובעלי דבר חשיבי.

**בשו"ת מהר"ם שיק** (או"ח סימן שג) הבחין בין מצוות תוכחה לדין ערבות - מצוות התוכחה נאמרה לישראל לפני הערבות בכניסתם לארץ, והיא נאמרה בלשון רכה וללא כפייה. הסיבה לכך, משום שכל עניינה הוא לסייע להציל את האדם עצמו מעבירה, כדברי הרמב"ם (הל' דעות פ"ו ה"ז):

הרואה חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצווה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך... ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו להביאו לחיי העולם הבא.  
אולם דין הערבות בכניסה לארץ העביר את האחריות על קיום המצוות מהפרט אל הכלל, התוכחה קיבלה משמעות שונה ביכולת הכפייה ונקיטת אמצעים מול החוטא, משום שבחטא הוא מזיק ופוגע בכלל ישראל:

מכוח הערבות אנו מחויבים להשתדל למחות בכל אופן שיועיל... שהרשעים תהיה להם לשון מדברת גדולות, באמרם שפתינו ומעשינו אתנו... ומה לכם ולנו אם אנו עוברים על התורה, וד' נתן בחירה חופשית לאדם, ולזאת הביא הקב"ה וקשר אותנו בברית הערבות, ולא לאדם לבדו דרכו אלא כל העדה. ולזאת הרשות והחיוב ניתן להוכיח ברוב כוח ועוז בעוברי עבירה להסיר ההיזק מרבים.<sup>293</sup>

בצורה קצת שונה, שאין בה את המושג של העתקת הבחירה מהיחיד לציבור, אלא שהיחיד נטמע כאיבר בתוך הגוף הגדול של הכלל, מצוי בדברי חזון איש (חו"מ ח"ג, בסוף הספר):  
המקום ברוך הוא מניח את הבחירה בידי האדם, אבל האדם רשאי להכריח את רעהו לעבודתו יתברך בין בכפייה בין בפיתוי, ולא הווי ביטול הבחירה כיוון דהמעשה (הכופה) עושה בבחירה וכל ישראל כגוף אחד.  
מכל-מקום נמצאנו למדים שהביסוס ליכולת הכפייה מושתתת על דין הערבות.

---

<sup>292</sup> על הקשר בין הערבות לבין הכפייה על שמירת המצווה ואי-עשיית עבירות, ראו: **מדרש** (במדבר רבה, פרשת נשא פרשה י אות ה): "ואמרת אליהם להזהיר בי"ד על כך שלא יניחו לנוזיר לעבור על נזירותו, שאם יראו שירצה לבטל נזירותו יכופו אותו כדי לקיים דבריו, ללמדך שהגדולים מוזהרין ע"י הקטנים והם נענשים על ידיהם אם לא יוכיחו אותם, וכן הוא אומר וכשלו איש באחיו איש בעוון אחיו מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה"; **ריטב"א** (עבודה זרה ו ע"ב ד"ה מנין): "שאנו חייבין למחות בידו דכל ישראל ערבין זה לזה, וכל שכן שאסור לגרום להם לעשות שום איסור או להרבות באיסור כלל"; **תלמידי רבינו יונה** (עבודה זרה ו ע"ב ד"ה כתב רבנו) בשם הרמ"ה; **שו"ת חתם סופר** (יו"ד סימן יט ד"ה ומעתה תמוה).

<sup>293</sup> ראו גם **שו"ת חקרי לב** (או"ח סימן מח ד"ה ובדברי רבני) שעמד על ההבדל העקרוני בין תוכחה לערבות בזיקת העבירה על חברו: "דבערבות נתפס על אותו עוון שעשו כאילו עשה הוא. אבל באין כוח בידו ולא הוכיחו, אינו נענש על עוונות שעשו כי אם על ביטול עשה דתוכחה".

## כפייה על רצון לעבור עבירה

לאור ביאור זה המתמקד בדין הערבות, ניתן להרחיב את היקף הכפייה לא רק למצוות עשה אלא גם לעבירה על לא-תעשה. כלומר, אמנם מצאנו שניתן לכפות אדם המסרב לקיים מצוות עשה, כאמור: "במצוות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה - מכין אותו עד שתצא נפשו"<sup>294</sup> אך לא מצאנו האם ניתן לכפות אדם המביע רצון לעשיית עבירה.<sup>295</sup> בעניין זה מצאנו מחלוקת - בשו"ת חוות יאיר (סימן קסו) כתב שאין לכופ אדם המביע רצון לעבור עבירה, שכן עדיין לא עשה מעשה ושמה יחזור בו:

דגבי לא תעשה אם אכתי לא עבר אפילו מבקש לעשותו הוי חסר מעשה ודלמא יחזור בו רק יתרו בו, ואם יעבור יקבל עונשו ומה נעשה לו עוד דמה דהוי הוי. משא"כ במצוות עשה בישיבתו בטל עובר ומכין אותו כדי שיקיימו לענות גופו כדי לקיים נשמתו. לעומתו טען מנחת חינוך (מצווה ח אות י), שיש לכופ אדם המביע רצון לעבור עבירה: והנה ידוע דאם אחד אינו רוצה לעשות מצוות עשה כופין אותו עד שתצא נפשו... ובלא תעשה אינו מפורש אם רוצה לעבור לא תעשה אם כופין אותו כדי שלא לעבור. ונראה פשוט דאם רוצה לעבור על לאו בקום ועשה ודאי אין מניחין אותו בשום אופן, דלא תעשה בקום ועשה חמור מעשה שרוצה לעבור בשב ואל תעשה, דאם יעבור בקום ועשה ודאי הלא תעשה חמור... א"כ בוודאי אין מניחין אותו... וזה נראה לי גם מצד הסברא, כמו שאם אינו רוצה לעשות עשה דהוא עובר בשב ואל תעשה מכל-מקום מכין אותו כיון שאפשר לקיים, אם כן ה"ה בלא תעשה שאין בו מעשה ורוצה לעבור בשב ואל תעשה מכל מקום כופין אותו שלא לעבור, ולמה יגרע ממצוות עשה, ומכ"ש לאו בקום ועשה אם רוצה לעבור מכין אותו עד שתצא נפשו כדי שלא לעבור בקום ועשה דהיא בוודאי חמור דהיא קום ועשה אם כן מכין אותו עד שתצא נפשו להצילו מן העבירה.<sup>296</sup>

לאור הביאור בו אנו עומדים, דין הערבות, נראה לצדד בדברי המנחת חינוך שניתן לכפות אדם המביע רצון לעבור עבירה משום שיש בכך פגיעה בערבות ההדדית-הציבורית.

<sup>294</sup> כתובות (פו ע"א-ע"ב); חולין (קלב ע"ב).

<sup>295</sup> יש להבחין בין אדם המעוניין ומביע רצון לעבור על לא-תעשה, לבין הפרשה מאיסור כאשר האדם עובר כבר על איסור שם ניתן לכפות אותו. המקור לדין האחרון הוא מבבא קמא (כח ע"א) אודות נרצע שכלו לו ימיו: "מניין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת, וחבל ועשה בו חבורה, שהוא פטור? תלמוד לומר, לא תקחו כופר... לשוב, לא תקחו כופר לשוב" וביארו שם שהסיבה להכאה והוצאת העבד מרשות האדון היא משום שמעתה הוא עובר על איסור שפחה: "בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית, עד האינדא היתירא והשתא איסורא", וההכאה היא הפרשתו מאיסור שמתבצע על-ידו כעת. ראו: שו"ת תרומת הדשן (סימן ריח); רא"ש (בבא קמא פ"ג סימן יג); נתיבות המשפט (סימן ג ביאורים ס"ק א).

<sup>296</sup> כ"כ הפלאה (כתובות מט ע"ב ד"ה תוד"ה אכפיי).

לדרך זו, שהמקור לכפייה על אי-קיום מצוות עשה או רצון לעבור על לא-תעשה הוא מדין ערבות, אזי סמכות הכפייה נתונה לכל יחיד מישראל היכול לכפות את חברו המעוניין לעבור עבירה או אינו מקיים מצווה, שכן הערבות היא אישית בין אדם לחברו, וכשם שיכול יחיד להוציא את חברו ידי-חובת המצווה שהוא כבר קיים, כן יכול יחיד לכופ את חברו לקיים מצווה או למנוע ממנו לעבור עבירה, וכל זאת במסגרת דין הערבות.

דברים אלו מופיעים אצל הרב משה מטראני (קרית ספר, הקדמה פרק ז) הסובר שיש ביכולת כל יחיד מישראל לקיים את כל תרי"ג מצוות, באמצעות כפייה על קיומן של מצוות חברו או באמצעות מניעת חברו מלעבור עבירות, ובכך הוא כאילו עשה את המצוות הללו.

ולכן אני אומר, כי אפשר לכל אדם לקיים כל תרי"ג מצוות... כי בהיות שישראל נכנסו ערבים זה לזה בהר גריזים ובהר עיבל והם נענשים ונתפשים זה בעון זה, הרבים בשביל עוון היחיד... וכאמרם ז"ל כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפש באותו עוון, א"כ נמצא שכל אדם יקיים בעצמו כל תרי"ג מצוות בזמן שבית המקדש קיים אם המצוות שהם בגופו ואותם שבאים לו ע"י פעולה מן הפעולות יקיימם. ואם יהיו לו נחלות יקיים מצוות התלויות בהן, ואם לאו ימחה ויכפה את מי שאינו רוצה לתתם, כיון שהוא ערב בשבילו. ואם איש אחד יקבל עליו נזירות או יצטרע ולא יקיים המצוות התלויות בו, ימחה בו כיון שכל אחד ממנו ערבים זה לזה. וכן במצוות המלך והכהנים ולווים, יש ביד כל אחד מישראל בהיותם בלב אחד ואגודה אחת למחות בידם אם יעברו או אם לא יקיימו מצוות המוטלות עליהם... ועל דרך זה תוכל להקיש ולכלול כל המצוות בכל אחד מישראל בין מצוות עשה בין מצוות לא תעשה... כי אפשר לעשות לכל אחד מצווה או לכפות מי שיעשנה והרי הוא כאילו עשה.

גם בשו"ת חתם סופר (ח"מ סימן קעז) כתב שיכולת הכפייה נתונה ביד כל אחד על חברו:

וקיום חוקים ומצוות כל ישראל ערבים זה בזה ונכנס מי שאינו מוחה ויש בידו למחות בכלל אשר לא יקים את דברי התורה הזאת... אשר לא יקים זה ב"יד שלמטה, לאו דווקא ב"יד אלא כל אדם מישראל קטן וגדול שם הוא אם יש בידו לעשות, וכתוב ואם העלם יעלימו עם הארץ בתתו מזרעו למולך משמע שהיה על עם הארץ שלא יעלימו, ועם הארץ איננו ב"יד... וב"יד היינו עיני העדה. וא"כ, על כל עם הארץ הטיל הכתוב שלא יעלימו.

בהמשך דבריו הוא מתייחס לחשש מאי-סדר ואנרכיה במסירת סמכות הכפייה ליחידים, ולדבריו אכן סמכות הכפייה מסורה ליחידים אך ב"יד הם באי-כוחם של היחידים, ב"יד הם המממשים את הכפייה משום שיש להם את היכולת המעשית, מה שאין ליחידים:

מכל-מקום אמת נכון שאין בין ביי"ד ובין כל שום איש מישראל שיכול למחות ולפגוע בעוברי עבירה ולא כלום, ואפילו תלמיד לפני רבו לא מיקרי אפקרותא לפגוע בהם ולהכות באגרוף רשע עד שתצא נפשו... וביי"ד שהזכירו בכל מקום לישנא בעלמא הוא ואורחא דמילתא שיש כוח בידם כמו קטן אוכל נבילות ביי"ד מצווין להפרישו וכמו במילה ביי"ד מצווים למולו... דדבר זה מוטל על כל ישראל וביי"ד שליחותיהו דכל ישראל עבדי שנתמנו שלוחא דישאל ועייז נפטר כל אחד ואחד מלהשגיח כי העמידו גברי רברבי בחריקהו.

עם החשש ממסירת הסמכות לכפייה ליחידים התמודד גם **ביום של שלמה** (בבא קמא פ"ג סימן ט), ולדבריו הסמכות מסורה דווקא ליחיד המוחזק בכשרות ועושה הכאה זו לשם שמים: ולא דווקא הרב לעבדו ובעל לאישתו, הוא-הדין כל בר ישראל יכול להכות חבירו, כדי לאפרושי מאיסורא... ודווקא באדם מוחזק לכשרות שידוע שלשם שמים עשה והוא אדם חשוב ומופלג, אבל בסתמא דאינשי לאו כל כמיניה, דא"כ לא שבקת חי לכל בריה וכל אדם ריק ילך ויכה חבירו על דבר הוכחה, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. והתורה לא נתנה רשות ומקל ורצועה אלא לדין, או לאדם חשוב, שראוי להיות דבריו נשמעים.<sup>297</sup>

#### העדר הצורך באמירת 'רוצה אני'

לאור האמור ששיטה זו מתבססת על דין ערבות, ניתן להבין מדוע בכפייה על קיום מצוות או על הרצון לעבור עבירה אין צורך באמירת 'רוצה אני', כפי שיש בגט וקורבן. הכפייה לקיום המצוות אינה כפייה למטרת קיומן ע"י האדם הפרטי, אלא לקיום הערבות הכללית, שבהעדר קיום מצוות ע"י אחד מישראל ישנה פגיעה בכלל כולו. לפיכך, אין צורך באמירת 'רוצה אני' לחובתו האישית של מקיים המצווה, אלא המטרה שתתקיים המצווה ביחס לציבור גם ללא אמירתו 'רוצה אני' מהאדם הפרטי, אלא היא מתקיימת ע"י ביי"ד הכופים את האדם.<sup>298</sup>

<sup>297</sup> ראו גם: **חזון איש** (חו"מ ח"ג, בסוף הספר) שביאר את הפסוק (דברים, ה כו): "מי יתן והיה לבבם זה להם", שהכוונה היא: "מי יתן שיהיה בין צדיקי הדור משתדלים לקרב לב העם לעבודתו יתברך". מבואר שסמכות הכפייה נתונה ליחידים ולא דווקא לבית הדין, אך בנוסף לכך על היחיד להיות 'בין צדיקי הדור'.  
<sup>298</sup> ניתן לומר שבגט וקורבן יש צורך באמירת 'רוצה אני' משום שיש בהם השלכה לגבי אחרים ויש צורך בידעה ברורה שאכן הוא מקיים זאת כדי לא להכשיל את הכהנים בחולין לעזרה ולהתיר אשת איש. יתכן וזהו ההבדל בין כוונה לרצון, כפי שביארו האחרונים בהבדל שיש בין גט וקורבן שם צריך רצון, היינו רף גבוה יותר מאשר כוונה, משום שיש בדינים אלו השלכה נוספת, לבין יתר המצוות שצריך כוונה בלבד, ומעשה עצמאי מורה על הכוונה, ראו: **זכר יצחק** (ח"א סימן כג ד"ה נראה לי); **אבי עזרי** (הלי גירושין פ"ב ה"כ).

יש לראות יסוד זה מדברי **יום תרועה** (ראש השנה כח ע"א ד"ה אמר רב) בביאור הדין 'כפאו ואכל מצה יצא' וביארו שמדובר על כך "שכפאוהו פרסיים", שהקשה:

קשה, אמאי נקט פרסיים לימא יהודים שהוא לא היה רוצה לאכול מצה וכפאוהו יהודים דיאכל ויוצא ידי-חובה, והכי אמרינן... במצוות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה כו' אלמא דיוצא ידי-חובה בעשיית המצווה בעל כורחו אפילו שלא יאמר רוצה אני.<sup>299</sup>

וביאר, שאם היו כופים אותו יהודים פשוט היה שיוצא ידי-חובה, אפילו לסוברים שמצוות צריכות כוונה, משום שכוונת הכופים מצטרפת למעשה האדם:

כשכפאוהו יהודים פשיטא דיצא דהו"ל כאילו הוא כיון לצאת, כדאיתא פ"ב דחולין... בנידה שנאנסה וטבלה.. טהורה לביתה ואסורה לאכול תרומה... הרי דהאישה דאנסה לחברתה ואטבלה אפילו למ"ד דטבילת נדה להתירה לבעל בעי כוונה, כוונת חברתה מועיל לה כאילו נתכונה היא. והכא נמי, אם יהודים כפאוהו פשיטא דיצא אפילו תימא דמצוות צריכות כוונה.

היכולת לאיחוד בין הכוונה של הכופה לבין מעשה האדם מבוססת על דין ערבות.<sup>300</sup> לאור דברים אלו מיושבת הקושיה שבתחילת הדברים, כיצד מועילה כפייה לסוברים שמצוות צריכות כוונה, שאכן יש כאן כוונה של הכופים המצטרפת עם מעשה המצווה של האדם העושה, והדבר מועיל מדין ערבות.

<sup>299</sup> ראו את תירוצו של **צפנת פענח** (ה'ל' חמץ ומצה פ"ו ה"ג): "דבגמרא בראש השנה שם דייק לשון כפאו פרסיים, ולמה דייק זה. משום דבאמת בירושלמי כאן אמר דע"כ מיירי בהסב, וכיון שהסב חזקה כיון דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו דנתכוון לשם מצווה. אך הא מבואר בברכות... דפרסיים היו נוהגים לאכול בכל השנה בהסיבה, וא"כ אין ראייה. אך לדין י"ל אף דמצוות צריכות כוונה מ"מ במצה יצא משום הסיבה".

<sup>300</sup> ביטוי נוסף לכך ניתן לראות בביאור דין גדול עומד על גביו - **בגיטין** (פ"ב מ"ה) מובא: "הכל כשרין לכתוב את הגט, אפילו חרש, שוטה וקטן". על כך אמרו **בגיטין** (כב ע"ב-כג ע"א): "והא לאו בני דיעה נינהו? אמר רב הונא, והוא שהיה גדול עומד על גביו". כלומר, כאשר גדול עומד על גביו של הקטן הכותב גט, ניתן להכשיר את הכתיבה. יש הסוברים שדין זה מועיל משום שהגדול מורה לקטן כיצד לכתוב את הגט ובכך הקטן כותב 'לשמה', ראו: **רש"י** (גיטין כג ע"א ד"ה והוא): "והוא שהיה גדול עומד על גביו ואומר לו כתוב לצורך פלוני"; **תוספות** (שם כג ע"ב ד"ה והא), הרחיב הסבר זה גם ביחס לשחיטת קטן וגדול עומד על גביו; **ר"ן** (גיטין יא ע"א מדפי הרי"ף ד"ה גמ' והא): "והוא שגדול עומד על גביו ואומר לו כתוב לצורך פלוני, ובהכי חשיבא כוונה דידהו לשמה". לעומתם, כתב **הרשב"א** (חולין יב ע"ב ד"ה ורבינו) בשם רבינו יונה, שהמשמעות היא שכוונת הגדול מצטרפת למעשה הקטן ויחד יש כאן מעשה עם כוונה: "ורבינו הרב ז"ל תירץ, שכל דבר שאפשר לעשותו ע"י שליח הוי עמידה על גביו כוונת העושה ומדין שליחות, אבל דבר שאי-אפשר לעשותו ע"י שליח אף עמידת בן דעת על גביו לא מעלה ולא מורידה במקום שצריך כוונה. והלכך חליצה שאי-אפשר לעשותה ע"י שליח לא מהניא עמידת בן דעת על גביו, והיינו טעמא דשוטה שחלץ שחליצתו פסולה. אבל גט שאפשר למנות שליח לכתובת הגט ולכוונת כתיבת שמו ושמה, ואף זה שעומד על גביו כשליח הממונה לכתוב ולכוין בכתיבתו". מבואר שיסוד דין 'עומד על גביו' מושתת על שליחות שיסודה היא משום הערבות.

ניתן לבאר ביאור שונה למקור הכפייה וסמכותה, שאינו מובסס על דין ערבות במצוות המורחב לכל יחיד ויחיד על חבירו, אלא מצומצם הוא דווקא לבית הדין בלבד מכוח הסמכות השמורה להם לכופ את הציבור לקיום התורה והמצוות

כתב הרמב"ם (ספהמ"צ, מצוות עשה קעו) שלבית הדין יש זרוע ביצועית, 'שוטרים':

שציוונו למנות שופטים ושוטרים שיכריחו לעשות מצוות התורה ויחזירו הנוטים מדרך האמת אליה על כרחם ויצוו לעשות הטוב ויזהירו מן הרע ויעמידו הגדרים על העובר עד שלא יהיו מצוות התורה ואזהרותיה צריכות לאמונת כל איש ואיש.

לאור זאת הסביר הרב יצחק הרצוג (תורת האהל, עמ' כח) את דין הכפייה על קיום המצוות: לאמיתו של דבר משמעות העניין היא שהלכה זו שכופין על המצוות יסודה בתורה הכתובה בעצם הדין של סמכות בית דין בישראל. ודבר זה השריש לנו רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בספר המצוות... וכנראה שיסוד העניין הוא בפרשת יתרו שנאמר שם והזהרת אתה את החוקים ואת התורות, ואזהרה היא התראה על עונש וכפייה, ותורות כולל כל התורה כולה וגם תורה שבעל פה.<sup>301</sup>

עפ"י גישה זו נוכל להבין את העדר הצורך באמירת 'רוצה אני' בכפייה על המצוות - דווקא בי"ד הממונים על שמירת התורה והמצוות יכולים לכופ את האדם לקיים את המוטל עליו, ועשיית מעשה באמצעות כפיית בי"ד של ישראל מגלה את רצונו של האדם העושה עפ"י הוראת חכמים ומכוון לדעתם. בכך, ניתן להניח שכשהוא עושה את המצווה, אם גם המניע הראשוני הוא כפייתי הרי הוא עושה זאת ברצון, גם אם אין הוא אומר 'רוצה אני'. דברים אלו, שדווקא בי"ד הוא המוסמך על הכפייה ורק משום כך מועיל מעשה האדם העושה לרצון חכמים מופיעים ברמב"ם (הלי' גירושין פ"ב ה"כ):

מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אישתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר... ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס... שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצווה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד

<sup>301</sup> כ"כ הרב משה פיינשטיין (דברות משה, בבא קמא סימן יח ענף ב אות ג דף עט) ועמד על השמטת הרמב"ם בספרו ההלכתי את דין כפייה על המצוות: "אפשר שגם דינא דעשה סוכה ולולב ואינו עושה מכין אותו הוא מדין שוטרים שדין בי"ד הוא להשגיח שיקיימו כל התורה, דהא לא נמצא על זה קרא אחר. ואולי הוא בכלל לשון הרמב"ם ריש הלכות סנהדרין שכתב במצוות שוטרים להכות כל מעוות, שגם זה הוא עיוות כשאינו רוצה לקיים עשה או שרוצה לעבור על לא תעשה. ואולי מחמת זה לא נמצא ברמב"ם במקום אחר דין דעשה סוכה ולולב ואינו עושה שמכין אותו משום שהוא בכלל כל מעוות". אולם, הרב שלמה גורן (תורת המדינה, עמ' 244-226) טען שהשמטת הרמב"ם את דין כפייה על המצוות מספרו ההלכתי והזכרת דין זה רק בספר המצוות "שאינו ספר הלכתי המחייב אותנו", מורה על גישתו המוסרית של הרמב"ם שלא ניתן לכפות מאומה על אדם ויש לעצב את שלטון הבחירה החופשית בקרב האנושות.



שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך, זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו.

כלומר, דווקא משום שמדובר על כפייה ב'בית דין של ישראל' המוסמכים לכך והממונים על שמירת התורה והמצוות, אזי כפייתם את האדם מהווה את הגילוי האמיתי של רצונו לעשיית רצון חכמים.

בכך ניתן לענות על הקושי עימו פתחנו, כיצד מועילה הכפייה לסוברים שמצוות צריכות כוונה, והתשובה מצויה אצל **אור שמח** (הל' ממרים פ"ד ה"ג):

ובאמת למ"ד דמצוות צריכות כוונה, או בהנך מצוות דפסקו לדין דבעי כוונה, אפשר דאין רשאין לכופו רק בב"ד מומחים, או שלוחים דידהו, דע"י כפייתם יוחשב לרצון, וזה נראה הסבר נכון וגדר אמיתי בזה.

### הצורך בב"ד מומחים

לאור דברים אלו שמקור הכפייה וסמכותה מסורים בידי ב"ד, נראה שיש צורך בב"ד מומחים שכן לגישה זו יש להבחין בין דין תוכחה וערבות המקנה סמכות ליחידים להוכיח את חבריהם על קיום המצוות, אך אינם בעלי סמכות לכפייה, דין שניתן רק לב"ד, כדברי **התוספות** (גיטין פח ע"ב ד"ה לפניהם): "דלענין עישוי בעינן מומחין".

דברים אלו כתב **היראים** (סימן קסד) לגבי מיאון אדם לשמט את חובו בשמיטה, שסמכות הכפייה מסורה רק לב"ד בארץ ישראל:

ואם אינו רוצה המלווה לומר משמיט אני יכפוהו ב"ד, כדתניא בכתובות... על פריעת בעל חוב מצווה... מכין אותו עד שתצא נפשו. ונראה לי, שאין הדברים הללו אלא בב"ד של ארץ ישראל, אבל בב"ד של חוץ לארץ אינן רשאין לכופו במכין אותו, דהא דתניא מכין אותו קנסא הוא וכל קנס דממון אין דנין בחו"ל דאין דנין קנסות דממון בחו"ל אלא במידי דשכיחא ואית ביה חסרון כיס.

בביאור דבריו כתב **הרא"ה קוק** (באר אליהו, חו"מ סימן א ס"ק כה עמ' טז):

לכופו שהוא עישוי אין לדעת הרא"ה לב"ד שבחו"ל אפילו על מידי דלאו ממונא הוא, אע"ג דוודאי חייבים לומר ולחייב מטעם תוכחה המוטלת על כל ישראל, אבל כפייה ע"י הכאה עד שתצא נפשו זו לדעתו מוטלת רק על ב"ד ובעינן על זה ב"ד סמוך כמו בעישוי דגיטין.<sup>302</sup>

<sup>302</sup> ראו גם: **שבת הארץ** (קונטרס אחרון סימן כז - הוצאת מכון התורה והארץ ח"ב עמ' 781).

כאמור, מסירת סמכות הכפייה היא דווקא לבי"ד מומחים כפי שביאר **קצות החושן** (סימן ג ס"ק א) שהבחין בין דין שיכול להיעשות ע"י יחיד לבין כפייה המצריכה בי"ד של מומחים: דאפילו נימא דמן התורה בחד סגי לדון אבל עכ"פ בדיני כפיה ודאי צריך מומחין... דנהי דהדין יכול להיות על פי יחיד הדיוט אבל לכוף ודאי בעינן מומחין משום דאשר תשים לפניהם אלו כלי הדיינים קאי על שבעים זקנים, ולהכי שם<sup>303</sup> בעובדא דיתירב רב יוסף וקא מעשי אגיטא באלו שכופין אותו להוציא ואשכחיה אביי ואמר לו הא תניא לפנייהם ולא לפני הדיוטות, והיינו דאין בדינו לכוף אותו לקיים אשר מוטל עליו, דהא אשר תשים אלו כלי הדיינים בעינן מומחין.<sup>304</sup>

לפי דברים אלו נראה שזהו ההבדל בין גישת הערבות לגישת בי"ד, שכן לגישת הערבות אזי כל בי"ד, גם כזה של אינם מומחים, יכול לכפות מדין היחידים מדין ערבות, אך לגישת הבי"ד מדין השוטרים שבו אזי לא ניתן לכפות ללא היותם מומחים, הבחנה עליה עמד בשו"ת **אמרי אש** (יו"ד סימן קיב):

ונראה דיש לחלק, דאם מצד ערבות ויש בידם למחות, אם כן אף בית דין הדיוטות חייבים בכך. אבל אם מפני תורת בית דין, האידנא דליכא סמוכים בטלו דיינים... ובכל מיילי דכפייה, בעי בית דין מומחין.

### 3. סיום

שוב לדברי **חינוך** (מצווה ו), ונראה שהבין שסמכות הכפייה מסורה לבי"ד בדווקא: וכלל גדול בכל התורה לכל שאומר שיבטל מצוות עשה, שכופין אותו בית דין, אם יש כוח בידם, עד שיקיימו.

לאור זאת ניתן להסביר את **המנחת חינוך** (אות י) שעמד על אזכרת דין זה דווקא במצווה זו: ואפשר לומר... אם יאכל ע"י כפייה אינו נהנה והוי שלא כדרך אכילה או שלא בכוונה, קמ"ל דכופין אותו שיקיים. ואם מקיים, קיים בשלימות עיין רמב"ם פ"ב מגירושין ה"כ.

ההוה-אמינא היא שאכילה באמצעות כפייה מהווה חיסרון בדין הכוונה ובדרך אכילה, אך התחדש בדין כפיית בי"ד על קיום מצוות עשה שאין בכך חיסרון וקיומה של מצווה כזו בכפיית בי"ד של ישראל מהווה קיום בשלימות, כדבריו.

<sup>303</sup> גיטין (פח ע"א).

<sup>304</sup> בדבריו **במשו"ב נתיבות** (סימן ג) הבחין בין כפייה על קיום המצוות, דין המסור לבי"ד, לבין הפרשת אדם מלעבור עבירה שהוא דין המסור לכל יחיד על חבירו: "וגם להפרישו מאיסור נמי אינו אלא הכאה בעלמא, אבל בי"ד שכופין לקיים עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, כגון באומר סוכה איני עושה, ואילו באיסורא אין מכין עד שתצא נפשו". בבאור הבחנה, ראו: **הרב שלמה פישר** (בתוך: צניף מלוכה, עמ' 73).

ההבנה היא לאור האמור בגישה השנייה המוסרת את סמכות הכפייה דווקא לבי"ד, כשיטת החינוך. ולכן, עשיית מצווה באמצעות כפיית בי"ד הממונים על שמירת התורה והמצוות מועילה בשלימות כי מעשה הנעשה בכפייתם הוא קיום רצון חכמים שהעושה עושה על-פיהם ורק להם שמורה היכולת לחשיפת הרצון הפנימי של האדם כדברי הרמב"ם (הל' גירושין פ"ב ה"כ):

בית דין של ישראל... מכין אותו עד שיאמר רוצה אני... מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו.  
בכך אין חיסרון בכוונה, כפי שביאר אור שמח (הל' ממרים פ"ד ה"ג): "דעיי כפייתם יוחשב לרצון", וכן אין בכך חיסרון של 'דרך אכילה' משום שכך הוא רצון חכמים והוא עושה לדעתם.

### י. דיני מרור (אות יד)

המנחת חינוך מסכם את דיני מרור, כאשר חלק מהדינים התבארו בדברינו לעיל, כגון סיום זמן אכילת מרור (סימן ח 8) ודין כוונה באכילת מרור (סימן יא 3), ועתה נתמקד ביתר הדינים המוזכרים במנחת חינוך

#### 1. סוגי המרור

כתב המנחת חינוך (אות יד ד"ה והמרור):

והמרור הם ה' מינים השנויים במשנה, ויוצאים בעלים וקלחים והעלים צריכין שיהיו לחים ובקלחים אפילו יבשין. וכבושין שלוקין ומבושלין אינו יוצא... ובמגן אברהם, שכתב דווקא במינים אלה יוצאים אבל לא שאר דבר מר.

#### 1.1 הצגת הסוגיה

דברי המנחת חינוך לקוחים מדברי המשנה פסחים (פ"ב מ"ו):

ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח - בחזרת, בתמכא, ובחרחבינא, ובעולשין, ובמרור. יוצאין בהן בין לחין בין יבשין, אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין.

מבואר שיש חמישה מינים, כאשר 'מרור' הוא שם של מין ירק, וגם הוא שם-תואר כולל לכל הירקות המרים, כדברי רש"י (שמות יב, ח): "כל עשב מר נקרא מרור".

**הבבלי פסחים** (לט ע"א) ביאר את חמשת המינים הללו:

חזרת - חסא. עולשין - הינדבי. תמכא - אמר רבה בר בר חנה, תמכתא שמה. חרחבינא - אמר רבי שמעון בן לקיש, אצותא דדיקלא. ובמרור - מרירתא.

בביאור מין 'חזרת', כתב רש"י (שם ד"ה חסא): "ליטוג"א", שהתרגום הוא חסה.<sup>305</sup> בהמשך הבבלי פסחים (לט ע"א) מובא דיון בין רבינא לרב אחא בריה דרבא, כאשר זה האחרון ביקש לאוכל למצוות מרור ירק מר הנקרא 'מרורי'<sup>306</sup> והוא המנוי במשנה אחרון. לטענתו, המצווה היא בירק מר בו יש מרירות רבה מכולם.

על כך אמר לו רבינא, שאין לחפש אחרי המין המר, אלא יש לאכול 'חזרת' המנויה במשנה ראשונה, והביא לו לכך נימוקים שונים התומכים בכך שהיא המין העדיף, שכן היא חסה המורה על רחמנות הקב"ה על ישראל, וכן היא מין שתחילתו רך וסופו קשה כביטוי למצריים שהחלו בפיתוי רך את שעבוד ישראל ולאחר-מכן הקשו.<sup>307</sup> ואכן, רב אחא חזר בו:

רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר אמרירתא. אמר ליה, מאי דעתך דמרירין טפלי, והא חזרת תנן, ותנא דבי שמואל חזרת, ואמר רבי אושעיא מצווה בחזרת, ואמר רבא, מאי חזרת חסא. מאי חסא, דחס רחמנא עילוון. ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, למה נמשלו מצריים כמרור, לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה, אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה. אמר ליה, הדרי בי. מבואר שעדיפותה של החזרת-חסה היא משום שמנויה במשנה ראשונה וכן היא עונה לטעמים שונים המסמלים את השעבוד במצריים.

**בירושלמי** (פסחים פ"ב ה"ה) מובאת הסיבה ללקיחת מין 'חזרת' למצוות אכילת מרור, אף שאינה מרה:

מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר, כך עשו המצריים לאבותינו במצריים, בתחילה במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך ואח"כ וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים.

והנה, בעוד שמבואר בדברי הבבלי שיש עדיפות למין 'חזרת' שהיא החסה, הרי שבירושלמי (פסחים פ"ב ה"ה) נערכו זיהויים למינים הנאכלים למצוות מרור, אך לא נערך דיון איזה מהם קודם לחבירו, כך שאין עדיפות מין אחד על חברו.<sup>308</sup> כמו"כ אין אזכור בירושלמי לשאלת העדיפות בין המרירות לסמליות, כפי שנידון בבבלי.

<sup>305</sup> כן הוא בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ה): "בחזרת - חסין".

<sup>306</sup> רש"י (פסחים לט ע"א ד"ה אמררייתא): "אמררייתא - פופריץ".

<sup>307</sup> ראו: ירושלמי (פסחים פ"ב ה"ה): "מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר, כך עשו המצריים לאבותינו במצריים, בתחילה במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך ואח"כ וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים"; **תוספות רבינו פרץ** (פסחים לט ע"א): "אף מצריים תחילתו רך וסופו קשה, והיינו בפרך בפה רך דיש בירושלמי שמתחילה היה עושה מלאכה עמהם והיה נושא האבנים בכתף, והיו אומרים המצריים לישראל ראו שהמלך עצמו עושה מלאכה וכל שכן אתם שיש לכם לעשות מלאכה והם באין ועוסקין במלאכה, וקרא מוכח דכתיב וישמו עליו לשון יחיד, על צוואר פרעה, והכי פירושו השרי מסים שמו על פרעה".

<sup>308</sup> ראו גם: **מכילתא דרשב"י** (שמות יב, ח): "על מצות ומרורים - ריבה מרורים הרבה, החזרת והעלשין והתמכה והחרחבינה והמרור".

## 1.2 פסיקת ההלכה

להלכה כתב ה**טור** (או"ח סימן תעג) כדברי הבבלי :

ועיקר המצווה הזאת בחזרת. ואם אין לו חזרת, יחזר אחר ראשון ראשון כפי הסדר השנוין במשנה.<sup>309</sup>

והכוונה היא כדברי הירושלמי, שלמרות שאין החזרת-חסה מרה מכל-מקום היא מין מרור שתחילתו מתוק וסופו מר, וכפי שביאר **פרי חדש** (או"ח סימן תעג סעיף ה) :

ומה שכתב ועיקר המצווה בחזרת - פירוש, אע"פ שהיא מתוקה ביותר ואין בה שום מרירות, דבכלל מרור נכנס חזרת ועל שם סופה שהקלח שלה מתקשה כעץ ולפיכך אף כשהיא מתוקה יוצאין בה.

לעומת זאת בדברי **הרמב"ם** (הלי' חמץ ומצה פ"ז הי"ג) לא נמצאה עדיפות של מין אחד על משנהו :

מרורים האמורים בתורה הן - החזרת והעולשין והתמכה והחרחבינה והמרור, כל אחד מחמשת מיני ירק אלו נקרא מרור. ואם אכל מאחד מהן או מחמשתן כזית, יצא.

על דברי הרמב"ם העיר **בית יוסף** (או"ח סימן תעג אות ה ד"ה ואלו ירקות) ועימת בינו לבין דברי הטור :

ומה שכתב ועיקר המצווה הזאת בחזרת, שם בגמרא (לט ע"א) אמר רבי אושעיא מצווה בחזרת. ולא ידעתי למה השמיטו הרמב"ם, אולי שהוא מפרש מצווה נמי בחזרת אע"פ שהיא מתוקה ואין בה מרירות.

נראה שהביאור בדברי הרמב"ם הוא לאור דברי הירושלמי בו לא נערך סדר קדימות של מין אחד על משנהו, וכן לא הודגש האם יש צורך דווקא במין מר, דבר המורה שאין הבדל בין המינים השונים.

יתרה מכך ניתן לומר שאף דבריו יתכנו לאור הבבלי, וכפי שביאר **מעשה רוקח** (הלי' חמץ ומצה פ"ז הי"ג) את דעת הרמב"ם עפ"י הבבלי :

ולענ"ד נראה דשפיר יש ליישב, משום דהוה ס"ד דרב אחא דכל כך הוא זה כמו זה לענין הדין, אמנם היותר מר הוא יותר טוב. ותירץ לו דהא ליתא, דמצווה בחזרת כלומר שהוא מתוק כ"כ מצווה בו כמו האחרים, דאין הקפידה על המרירות.

<sup>309</sup> כ"כ : **שולחן ערוך** (או"ח סימן תעג סעיף ה) : "ועיקר המצווה בחזרת. ואם אין לו חזרת, יחזור אחר ראשון ראשון כפי הסדר שהם שנויים"; **הגהות מיימוניות** (הלי' חמץ ומצה פ"ז הי"ג אות כ) : "ומצווה בחזרת כדאמר התם מאי חסא דחס רחמנא עלן ופרקן. ועוד שנמשלו מצריים לחזרת שתחילתו רך וסופו קשה וכו'. ואי לית חזרת מחזר אחר עולשין, וכל המוקדם במשנה מוקדם לאכילה"; **משנה ברורה** (סימן תעג ס"ק מב).

מבואר, שמסקנת הבבלי היא שאין הקפדה על המין המר ביותר למצוות מרור, ובכך כל המינים שווים ואין קדימות של מין על חברו. לאור זאת יתכן שהטעמים לעדיפות החזרת-חסה (דרשות וקדימות במשנה) לא נפסקו להלכה ברמב"ם.<sup>310</sup>

נמצא א"כ ששווים הם הרמב"ם והטור בכך שאין צורך הכרחי במרירות המין למרור, אך חלוקים הם בשאלת העדיפות, שכן הטור כתב להעדיף חזרת-חסה, כלשונו: 'ועיקר המצווה הזאת בחזרת', לעומת הרמב"ם שלא ציין לעדיפות כלשהיא.

### 1.3 עדיפות חסה על-אף שאינה מרה / חריין

הפוסקים האחרונים נחלקו בשאלה האם יש להעדיף לקיים מצוות אכילת מרור במין בו תורגש המרירות היתרה, כדוגמת 'חריין', או שמא יש להעדיף לאכול חסה למרות שאינה מרה בעת אכילתה.

#### • העדפת חסה<sup>311</sup>

**בשו"ת חכם צבי** (סימן קיט) טען שיש לקחת למצוות אכילת מרור את החסה משום שהיא מנויה ראשונה במשנה וכן יש בה את הסימנים שנתנה הגמרא, ולמרות שאין היא מרה

---

<sup>310</sup> לביאור נוסף, ראו: **קובץ על יד** (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ג): "אפשר לומר, דווקא בזמן המשנה והגמרא דהיינו בקיאין בחזרת אז היה מצווה יותר בו, ועכשיו אין אנו בקיאין בין חזרת מתוק למרר. לדבריו, העדיפות היא למין מר, ולא כמסקנת הבבלי.

<sup>311</sup> כ"כ: **כלבו** (סימן נ ד"ה סימן פסח סימן רפג): "ואבל מצווה בחזרת היא חסא, דחזרת תנו ברישא ומפרש רבא ורבי שמואל בר נחמני טעמא"; **מאירי** (פסחים לט ע"א ד"ה אמר המאירי): "בחזרת והיא הנקראת חסא והוא אותו מרור שאנו נוהגים בו ושעליו אמרו מצווה בחזרת, וכן אמרו עליה בגמרא והא אן חזרת תנן ופירושו שנשנית תחילה במשנתנו... ועליו אמרו למה נקראת חסא דחס רחמנא עלן, ופרקינן ואף היא נקראת מרור וכמו שאמרו למה נמשלו מצריים למרור לומר לך מה מרור זה תחילתו רך וסופו קשה אף מצריים כן ורך וקשה, פירושו על שאין בכל העשבים שיתקשה כל כך בסופו כחזרת שהקלח שלו מתקשה כעץ"; **חינוך** (מצווה שפא): "וכן מה שפירשו במרורים שכל עשב מר הוא בכלל מרורים שהזכיר הכתוב, ושאדם יוצא ידי חובתו בכולן, לפי שהצוואה לנו במרור זכר לומר את חייהם, ובכל עשב מר יזכר הדבר. אבל מכל מקום ביררו לנו חכמים ז"ל לאכול החזרת, כי בה זכר התמרור מצד הקלח שטעמו מר קצת. וגם יש בה הידור למצווה יותר מבשאר עשבים מרים, כי שמה הדור שנקראת חסה ורמוז ברכה בו שחס רחמנא עלינו ופדאנו מיד המצרים הקשים, ומכל אלה יש התעוררות וזכר אל לב בני אדם בעניין הניסים שנעשו לנו במצריים, ולפיכך הוקבעה ההלכה שראוי לנו לחזר אחר החזרת"; **הרב אברהם דנציג** (הגדה של פסח - תולדות אדם, הוצאת מוסד הרב קוק עמ' קיח); **מהר"ם שיק** (על תרי"ג מצוות, בתחילת הספר בהנהגותיו אות סא): "בליל פסח לקח למרור סאלאט, ולכורך תמכא חזרת", ובהגהה שם נוסף: "שכך נהג גם רבו החתם סופר", וכן נהג הרב חיים מצאנו; **קיצור שולחן ערוך** (סימן קיח סעיף ג): "ואבל יותר טוב לקחת חזרת שהיא חסה ונוח לאכול, ונקרא מרור לפי שכששוה בקרקע נעשה הקלח מר"; הנצי"ב, **מרומי שדה** (פסחים לט ע"א): "אשר כתב לבנו הגרי"ח זצ"ל, מיום ג' ח' ניסן תרמ"ב - הקשבתי ואשמע מבנינו שליט"א, כמה מעכ"ה נ"י מחמיר בכזית מרור, והוא חריין, ונפלאתי על זה מה ראה מעכ"ה בני נ"י לזה... וגם מה שמדקדק מע"כ בני נ"י לאכול חריין, איני מבין מדוע לא ינהוג עצמו בסאלאטא כדעת רוב אחרונים זצ"ל שהוא חזרת... ולמאי נחמיר לאכול דבר שהוא כחרבות לגוף, והלא דרכיה דרכי נועם כתיב. ומכל שכן בליל פסח אחרי תענית ושתית יין, לפי דעתי הדלה על בני נ"י לשנות מנהגו בזה"; **הגדה של פסח - אמרי שפר** (עמ' כג ד"ה חזרת): "חזרת שהוא חסא, כבר הסכימו גאוני בתראי שאינו זערזוך אלא סאלאטע"; **שו"ת תירוש ויצהר** (סימן קיז), שכן נהג הרב חיים מצאנו; **שביתת השבת** (באר רחובות מלאכת זורע אות ח): "פה בארץ הקודש שלוקחין למרור העלין הגדולים של חזרת הנקרא סאלאט"; **שו"ת משנה הלכות** (ח"ו סימן צב; ח"ז סימן סח) התמודד עם טענות החזו"א ודחאן; **שו"ת יחווה דעת** (ח"א סימן יח).

בתחילתה מכל-מקום סופה מר ובכך יש בה מרירות פוטנציאלית. לדבריו, אכילת חריין למרור מהווה סכנה לאוכלה ובעקבות כך נמנע האדם לאכול שיעור כזית ומפסיד את המצווה: לזכות את הרבים בעניין מצוות אכילת מרור - ראיתי כי טוב להודיע שהחזרת השנוי במשנתנו ובלשון חכמים חסא שמצווה לחזור עליו כי הוא הראש וראשון השנוי במשנתנו, הוא הירק הנקרא בלשון אשכנז סאלא"ט ובלשון ספרד סאלאט"א ושם העצם שלו הוא לטוגא בכל הלשונות ששמעתי בתורגמא ואיטליא ואשכנז וספרד ופורטוגאל ובספרי הרפואות והטבע וקורין אותו לאטוגא סאלאט, ואין בו שום ספק ופקפוק בעולם ויש לו הסימנים האמורים בגמרא שרף ופניו מכסיפין ותחילתו רך וסופו קשה ותחילתו מתוק וסופו מר כלענה. ומפני שבארצות אשכנז ופולוניא שהן קרות אינו מצוי בזמן הפסח, לא הורגלו לקחתו לחובת מצוות מרור, או מפני שלא היו בקיאים בטיב פתרון שמות הירקות כאנשי ארצות הקרובות לארץ ישראל ובכל לא ידעו מה הוא ולקחו הקריין שהוא תמכא לפי דברי מקצת חכמים ונפק מיניה חורבא כי הן רבים עתה עם הארץ שאינם אוכלין אפילו כחצי זית מחמת חורפיה ושהוא מזיק באכילתו חי ומבטלים מצוות מרור, ואף החרדים אל דבר ה' ואוכלים כזית מהקריין מסתכנים בו כי באמת במקום שחזרת שהוא האלטיגא סלאט שכיח כמו בערי אמשטרדם והמבורג ושאר ערי אשכנז אף שהוא עודנו קטן מאוד, קורא אני על הקריין סכנה ואין בו מצווה וכל אשר נגע אלקים בליבו יקיים מצווה כתיקנה ויקנה האלטוגא סאלאט לשם מצוות מרור אף אם הוא ביוקר.

על דבריו הקשה הרידב"ז (ברכות פ"ו ה"א ד"ה אין תימר):

צריך עיון על התשובת חכם צבי... שמכשיר הירק הנקרא סאלאטא על מצוות מרור משום דיש לו סימנא דאיתא בגמרא תחילתו רך וסופו קשה, הא הסאלאטא אין בהם שום טעם מרירות, ואפילו מרור כשנתבטל הטעם מרירות לא יצא בו ידי-חובה. ואולי בהאמבורג ובערי אשכנז שהזכיר החכם צבי ז"ל יש בו טעם מרור, וצריך עיון. לדברי הרידב"ז יש צורך בהרגשת המרירות ולכן הוא תמה על החכם צבי שכתב שיש מצווה לאכול דווקא חסה למרור, הרי אין בהם שום טעם מרירות'. ברם, התשובה להערתו היא שאין צורך בהרגשת המרירות אלא העיקר הוא מין מרור שיש לו פוטנציאל למרירות, שכן אם משאירים את החסה באדמה אזי הקלח נהייה מר, וכדברי הירושלמי: 'חזרת תחילתה מתוק וסופה מר', וכפי שהביא החכם צבי.<sup>312</sup> הרב יהודה אסאד בשו"ת יהודה יעלה (ח"א או"ח סימן קלט) הוסיף על דברי החכם צבי, שאין לקחת חריין למרור משום חריפותו היתרה המהווה סכנה ומשום ש"דרכיה דרכי נועם כתיב, ואין זה נועם".

<sup>312</sup> כ"כ בשו"ת תירוש ויצהר (סימן קיז) ביישוב הערת הרידב"ז.

למרות שהפוסקים קיבלו את דברי החכם צבי, מכל-מקום משום הריבוי בתולעים וקושי הבדיקה היו שהורו לא לאכול חסה למרור, כפי שכתב שו"ת חתם סופר (או"ח סימן קלב):

ואודות מצוות מרור בפסח, אמת נכון הדבר מה שכתב החכם צבי, והכי נהגו כל רבותי זצ"ל ואנו נוהגים אחריהם. אך רגיל אני לדרוש בשבת הגדול, מי שאין לו אנשים מיוחדים מסוימים בעלי יראה הבודקים ומנקים אותם מרחש תולעים קטנים הנמצאים מאוד מאוד בימי פסח ואינם ניכרים לחלושי ראות, על כן מי שאין לו בביתו מי שיבדקנו כראוי טוב ליקח התמכא שקורין קריין, ואם הוא נמנה שלישי במשנה והחסא הוא הראשון ומצווה מן המובחר, מכל-מקום חלילה להכשיל בלאו או בלאוין הרבה אפילו בספק משום קיום עשה דרבנן, דמרור בזמן הזה דרבנן, ובפרט שאפשר לקיים שניהם ע"י תמכא שקורין קריין. ואם יש רמז בחסא דחס רחמנא עלן, אנו נאמר דתמכא ראשי-תיבות תמיד מספרים כבוד א-ל.<sup>314</sup>

וכפי שכתב בן איש חי (שנה ראשונה פרשת צו סעיף כז) שמתמת ריבוי התולעים בחזרת-חסה ונוהגים שלא לאכול חזרת בערב פסח".

<sup>313</sup> על חשש תולעים המצוי בחסה, ראו: כרתי (סימן פד ס"ק יט): "ובאמת לאכול ירקות חי כגון סלא"ט וכדומה, דהרי כאן ספק תורה, כי לא שייך ביטול, דיכול לבדוק פעמיים ושלוש עד שימצא להתולע, וא"כ הוא ליה ספק תורה, וח"ו להקל, וקשה לי לומר להאמין לנשים או לאנשים מהירים במלאכתן... וכך מנהגי מיום עמדי על דעתי מבלי לאכול ירקות חי מסלאטין וכדומה, על סמך בדיקת הנ"ל. וכן נכון לכל בעל תורה, כי רבת המכשלה"; כנסת הגדולה (יו"ד סימן פד גהות בית יוסף אות נב): "במקומות הללו הרחש מצוי הרבה בחזרת וצריך בדיקה יפה מפני שהתולעים הם דקים וקטנים וכמראה החזרת עצמו. ומקדם היה מנהגי שלא לאוכלם אלא בבדיקה, ועתה מקרוב משכתי ידי מהם מכל וכל שלא לאוכלם. בהמשך דבריו (שם אות סב) כתב: "וכבר כתבתי למעלה שבשביל שא"ל כן נמנעתי את עצמי לאכול ואיני אוכל כי אם הקלח"; בן איש חי (שנה ראשונה פרשת צו סעיף כז): "יזהרו הנשים בבדיקת החזרת והכרפס, דכל תולע יש בו חיוב חמישה מלקיות, והדבר הזה תלוי בצוואר האישה בעלת הבית, דכל בני בית סומכין עליה בזה, ואם מקילה בבדיקה אפשר שיהיה תלוי בצווארה חיוב מלקות יותר משערות ראשה, בפרט בהיות בני הבית מרובין, ובמקומות אלו שהתולעים קטנים מצויים הרבה בירקות... ונוהגים שלא לאכול חזרת בערב פסח"; הגדה של פסח - מועדים וזמנים (עמ' מד).

<sup>314</sup> כ"כ: שו"ת יהודה יעלה (ח"א או"ח סימן קלט): "מי שאין לו סא"לאט בדוק יפה מחשש תולעים שזה הוא מצווה מן המובחר לאכילת מרור. מפרסם אני בדרשה בכל שבת הגדול להודיע לעם שכן יעשו גם למרור וגם לכריכה יאכל גריבענען ק"רין ובתנאי שיהיה מכוסה יפה בכסוי מהודק משעה ששוחקים אותו על הריב"אייזען מעו"ט כדי שלא יהיה פג ריחו ומרירותו באופן זה ירגיש כל אדם בו חריפות ומרירות, אף שתחילתו מתוק בפיו כך מצוותו כאז"ל ע"ש וימררו וכו' תחילה בפה רך וכו'. וכן אנתנו נוהגים, אף שאבותינו לא עשו כן חובה עלינו לעשות כדון ולא לחוש למנהג הקדמונים בזה העניין"; משנה ברורה (סימן תעג ס"ק מב) בשם החתם סופר: "אכן כתבו שבמין חזרת (היינו שאלאטיין) מצוי מאוד בימי פסח תולעים קטנים שאינם נכרים לחלושי עין. על כן, מי שאין לו אנשים מיוחדים בעלי יראה שיבדקנו כראוי טוב יותר ליקח תמכא (שקורין חריין), אף שהוא שלישי לפי הסדר שהם שנויים כי חלילה להכשל בלאו משום קיום עשה דרבנן ובפרט שאפשר לקיים שניהם ע"י תמכא"; עולת ראיה (ח"ב עמ' רפז), כתב הרב צבי יהודה קוק: "עיקר מצוותו במין העשב המר הנקרא חזרת (בלעז: סאלאט, לאטיש), אך הוא צריך בדיקה מיוחדת אחראית בזהירות יראת שמים, מתולעים המצויים בו. ולכן טוב יותר לקחת את המין הנקרא תמכא (בלעז: חריין)".



## • העדפת חריין

לעומת זאת, יש פוסקים שסברו שיש לקחת למצוות מרור מין ירק שיש בו מרירות כדי שירגיש טעמו המר, ולכן העדיפו לקחת 'חריין' שהוא מר ביותר.<sup>315</sup> לדבריהם, אף שהממאנים בלקיחת ירק זה טענו שאין לקחתו משום 'דרכיה דרכי נועם', במצוות מרור המצווה היא שיהיה מר ולא 'דרך נועם', כדברי **שו"ת להורות נתן** (חלק יא סימן לח אות ד):

במצוות מרור זוהי עצם המצווה שירגיש מרירות ושלא יהא לו לנועם, והוא לזכר וימררו את חייהם, ובזה אין להקשות דבעינן דרכי נועם וליכא, דבמרור המצווה היא שיהא מר ולא בדרך נועם.

בעניין זה, כתב **החזון איש** (או"ח סימן קכד מס' פסחים לט ע"א ד"ה מאי):

מאי דעתך דמרירין טפי - מבואר דעיקר המצווה להטעים מרירתא, ולפיכך מן המובחר שיהא מרירא טפי. ואמר לקמן (פסחים לט ע"ב) כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאין בו. ולקמן (פסחים קטו ע"ב) לא נשהי איניש מרור בחרוסת... ובעינן טעם מרור וליכא. ושם, בלע מרור לא יצא, ויש גורסין יצא משום דטעים טעם מרור גם בבליעה. אבל בלע מצה ומרור לא יצא, ופריש רש"י משום דלא טעים טעם מרור.

לאור הבנה זו, הקשה החזון איש מדברי הירושלמי, ממנו ניכר שניתן לאכול חזרת-חסה למרור אף שאינה מרה, משום שסופה מר.

על כך הקשה:

- א. וקשה, דאם כן בחזרת הדין נותן דמותר לשהויי בחרוסת ויוצאין בה בבלע מצה ומרור ויוצאין בה בכבושין?
- ב. ועוד, מנא ליה דיוצאין בה במתוק, הלא מדיוצאין בשאר ירקות שתחילתן מר, חזינן דעיקר המצווה לזכר המרירות אע"ג שאין בהן זכר של תחילתן מתוק?
- ג. מנא ליה לצאת במתוק, והרי התורה אמרה על מרורים יאכלוהו?<sup>316</sup>
- ד. ועוד, מנא ליה בגמרא לפרש משנתנו דיוצאין בחזרת בעודו מתוק?
- ה. ועוד, דרב אחא בריה דרבא דלא ידע טעם דחזרת - איך ניחא ליה דינא דחזרת, ועל כן היה סבור דאין יוצאין בתחילתו, ואין סברא שלא ידע עיקר הדין דיוצאין במתוק?

<sup>315</sup> כ"כ: **רידב"ז** (ברכות פ"ו ה"א ד"ה אין תימר).

<sup>316</sup> המענה לכך מצוי בדברי **מהר"ם חלאוה** (פסחים לט ע"א ד"ה מרור): "אע"ג דחזרת לא אקרי מרור ואנן מברכינן עליו על אכילת מרור, שמו המיוחד לו אינו מרור אבל נכלל הוא בשם מרור מפני שסופה להקשות ולהיות מרה, ואנו על מצוות הכתוב מברכינן דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו כל ירק מר". כלומר, אמנם החזרת אינה מרה באכילתה ומי"מ ניתן לברך עליה 'על אכילת מרורי' כלשון הכתוב הכולל כל ירק מר, וגם חזרת שסופה להיות מרה.

לאור קושיות אלו הוא מבאר שגם הירושלמי סובר שאין לאכול חזרת עד שתהייה מרה :  
ולכן נראה, דגם בירושלמי סבור שאין יוצאין בחזרת עד שיפול בו המרירות. אלא  
דקשיא ליה, כיון שנגמר פריו ועדין אינו מרור ואין יוצאין בו, הוי לן למעוטי שאינו  
בכלל מרורים דקרא וצריך לאכול דבר שמתחילתו ועד סופו מר, וזה מרמז טפי על  
מרירות השיעבוד, ומשני דאדרבה במה שתחילתו מתוק וסופו מר נזכר טפי שיעבוד  
מצרים ולעולם אין יוצאין בו אלא בשכבר נפלה בו המרירות. והא דאמר הרי אינו קרוי  
חזרת אלא מתוק, אפשר דרצה לומר דעיקר שימוש החזרת הוא קודם שהומרר וחזרת  
שנקרא בפיות בני אדם ושמשתמשין בו הוא המתוק, ולפיכך מסתבר שאינו בכלל  
מרורים דקרא.

כאמור, החזון איש הוכיח מדברי רב אחא בריה דרבא שיש לאכול ירק מר, כפי שאכן מופיע  
**בבבלי פסחים** (לט ע"א): "רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר אמרירתא. אמר  
ליה, מאי דעתיד דמרירין טפי...". אולם, לאחר שרבינא הוכיח לו שעיקר המצווה בחזרת, הן  
משום שהיא שנויה ראשונה במשנה והן משום שיש בה סמליות למשמעות המצווה, 'מה מרור  
זה שתחילתו רך וסופו קשה, אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה', חזר בו רב אחא בריה דרבא,  
כתיאור הגמרא: "אמר ליה, הדרי בי". וא"כ מבואר למסקנה שאין צורך בירק מר אלא בירק  
שיש בו פוטנציאליות למרירות כמו החזרת-חסה. לפיכך לא קשה מדין 'בלע מצה ומרור לא  
יצא', שם אין הסיבה משום שלא הרגיש מרירות המרור, אלא משום שלא הרגיש את הירק כלל,  
וכפי שביאר זאת בשו"ת **משנה הלכות** (ח"ו סימן צב) :

דיש לדייק מה שכתבו בעינין טעם מרור, ולא אמרו בעינין טעם מר. ונראה, דמה שאמרו  
בעי מרור אין הכוונה והפירוש שיטעום טעם מר, אלא הכוונה דבעי לטעום טעם מרור  
כלומר מה שהוא מרור שמו והיינו שיטעם טעם החזרת שהוא חזרת, וכל שמשהה אותו  
הרבה בחרוסת ביטל ממנו טעם מרור היינו טעם החזרת ומרגיש טעם אחר והתורה  
אמרה לאכול מרור מה ששמו מרור אבל לא שיאכל מר. וזה הפירוש ג"כ בבלע מרור  
דלא יצא דלא טעם טעם מרור... דהמצה ביטל טעם הירק.<sup>317</sup>  
בסיום דבריו, הפנה החזון איש לדברי החכם צבי שהורה שיש לאכול חסה, אך גם בדעתו הוא  
כתב שיש לאוכלה כשהיא מרה :

והנה החכם צבי סימן קיט כתב דהוא סאלטא בלע"ז וצריך להיזהר שלא לצאת בו עד  
שיתמרר ובסופו הוא מר כלענה, כמו שכתב החכם צבי שם, וצריך ליקח קודם שיתמרר  
כל כך.

<sup>317</sup> השו"ן כן לדבריו **שו"ת משנה הלכות** (ח"ז סימן סח) : "ולדעתי הענייה מה שאמרו ז"ל דצריך לטעום טעם מרור,  
אין הכוונה דצריך לטעום טעם מר אלא הכוונה שירגיש טעם של החסא שהוא נקרא מרור, ואם נשלק או כבוש  
אין כאן טעם חסא אלא טעם מבושל".

ברם, הבנה זו אינה מבוארת כלל בדברי החכם צבי, כפי שהתבאר שאינו מצריך מרירות כלל ולכן הורה לקחת חסה שאף שהיא מתוקה בעת אכילתה מכל-מקום יש בה פוטנציאל למרירות אם משהים את הירק באדמה, כפי שביארנו.<sup>318</sup>

### ריסוק ופירור החריין

כאמור, החריין הוא מר וחרירי ביותר והפוסקים הממאנים ללקיחתו למצוות אכילת מרור טענו טענות שונות שאין לקחת אותו למצוות אכילת מרור, מסיבות שונות הנוגעות לחריפותו הגדולה. אחת העצות להפחתת המרירות של החריין היא לפורר אותו ובכך מתמעטת חריפותו במקצת.

אולם, **הרב יעקב לורברבוים** (הגדה של פסח - מעשה ניסים, עמ' כד), כתב שיש לקחת לאכילת מרור את החריין ואין לפורר אותו: "נראה לי, דאסור למולל הקרייין והמולל קרייין ואוכלו אינו יוצא בו משום מרור". נימוקו הוא משום דין הברכה, שכן בעקבות השחיקה יש לברך על האכילה 'שהכל' ולא 'אדמה', ועל אכילת מרור יש לברך 'אדמה'.

על דבריו השיב **הרב יוסף שלום אלישיב** (הערות למסכת סוכה לב ע"ב ד"ה ובצעם):

נראה דאם דרכו בכך ומפני מרירותו אוכלין אותו כך, א"כ כך היא צורתו ובוודאי שברכתו אדמה ולא גרע מפירות שעומדים לבישול שאם מבשלין ברכתו העץ וכדו' ותלוי בכדרכו.<sup>319</sup>

נימוק נוסף לדבריו שאין לפורר את החריין, כתב **הרב יעקב לורברבוים** (הגדה של פסח - מעשה ניסים, עמ' כד):

כל שנסתנה ממרירותו אם נשתנה לעילוי שאינו מר כל כך כמו בראשונה, מכל-שכן שלא יצא.

בדבריו אנו רואים שהוא מצדד בגישה שיש לקחת דווקא מין מר בו ניתן להרגיש את המרירות, ומשום כך לא ניתן למעט במרירות באמצעות ריסוק ופירור החריין.

אולם, ניתן למצוא מקור מדברי הראשונים שצידדו בפירור וריסוק המרור - המקור לכך מצוי בסוגיא אודות זיהוי מינו של הדס למצוות ארבעת המינים בחג הסוכות.

**בבבלי סוכה** (לב ע"ב) הובאה הצעה לזיהוי ההדס: "ואימא הירדוף", על כך יש שתי תשובות: "אמר אביי, דרכיה דרכי נועם וליכא. רבא אמר מהכא, האמת והשלום אהבו". את דעת אביי ביאר **רש"י** (שם ד"ה דרכי): "והאי מברזו ברזו את הידיים כקוצים, שראשי עליו עשויין חדין

<sup>318</sup> ראו כן גם **שו"ת יחיה דעת** (ח"א סימן יח): "ומה שכתב הגאון בעל חזון איש, שצריך שישהה החסא בקרקע עד שיתמרר ואז יוצאים בו ידי חובה, במחילה מכבוד תורתו אין דבריו מחוורים להלכה, אלא כל שבמינו יכול להגיע לכלל מרירות, יוצאים בו ידי חובה גם כשהוא מתוק".

<sup>319</sup> השוו לדבריו **בקובץ תשובות** (ח"ג סימן לב).

כמחט". ואת דברי רבא הסביר (שם ד"ה האמת): "וזה אינו לא אמת ולא שלום, שהוא עשוי לסם המוות".

**התוספות** (שם ד"ה האמת) הבינו שרש"י מזהה את ההירדוף להדס כמין רעל:

ומתוך פירושו משמע, דהירדוף היינו הרדופני בפרק אלו טרפות (חולין נח ע"ב) אחוזת דם והמעושנת ושאלה הרדופני שהוא סם המוות לבהמה.

לאור זאת הקשו התוספות מדין מרור, בעניינו שללה הגמרא<sup>320</sup> את האפשרות לקחת למין מרור 'הרדופני', אך השלילה אינה מטעם שהוא סם המוות:

ואי אפשר לומר כן, כדמוכח... גבי מרור דקא חשיב הרדופני גבי ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח והירדוף פסל התם משום דמה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים.

לדבריהם, פסילת ההירדוף למין הדס לארבעת המינים נובעת משום שיש לו קוצים הפוגעים בידים, נימוק שאינו תואם לדן מרור שניתן להוריד את הקוצים הללו ולאכול:

אלא היינו דלא חשיב לא נועם ולא שלום לפי שראשי עליו חדין ועוקצין את הידיים, והאי טעמא לא הוי מצי למימר גבי מרור שיכול לכותשו או להסיר עוקציו ולאכול, אבל הכא גבי נטילת לולב צריך כל המינים כדרך גדילתן.

מבואר מדבריהם, שניתן לכתוש את המרור ולאכול אותו בצורה כזו, דבר המוכיח שגם אם נצדד בלקיחת חריין למצוות אכילת מרור מכל-מקום ניתן לכתוש ולפורר אותו.

מדבריהם הוכיח **הרש"ש** (סוכה לב ע"ב ד"ה תד"ה): "מזה משמע דלא כהגאון מליסא בהקדמת ספר מעשה ניסים שאוסר לשחוק הקריין למרור".

ואכן, הפוסקים כתבו שיש לפורר את החריין כדי למעט במקצת ממרירותו המהווה סכנה לאדם, אך יש לעשות כן סמוך לאכילת המרור כדי שמעשה הפירור והריסוק לא יביא לידי הפגת המרירות לחלוטין.<sup>321</sup>

<sup>320</sup> פסחים (לט ע"א).

<sup>321</sup> כ"כ: "שו"ת בית אפרים (או"ח סימן מג) בהתייחס לדברי הרב יעקב לורברבוים: "וכבר נהגו בכל מקום לפרמו לחתיכות ופוק חזי מה עמא דבר שכבר נהגו רבים מאנשי מעשה לאכול מרור מלול שהוא נקל יותר ואינו מזיק כ"כ ויוכל לאכול ממנו כזית שלם ולקיים המצווה כתיקונה. ואין לפקפק בדבר. וכמדומה לי ששמעתי שמחותני הגאון החסיד המפורסם מוה"ר חיים צאנזר זללה"ה היה מקיים מצווה זו בקריין מלול וידוע שהיה אדם גדול בתורה וחסיד בכל מעשיו. וגם מקרוב ראיתי בספר שו"ת תשובה מאהבה ח"ב מעיד על רבו הגאון המפורסם מופת דורינו מאור הגולה מוה"ר יחזקאל סג"ל לנדא ז"ל בעהמ"ח נודע ביהודה שהיה נוהג כן. ולכן נראה שאין להחמיר בזה, כי הוא חומרא דאתי לידי קולא שעייז יקשה לקיים המצווה כראוי לאכול כזית וללעסו ולטוחנו בשיניו משא"כ כשהוא שחוק ומלול כאשר החוש יעיד על זה"; "שו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סימן קיא): "נלעני" דאם לוקח מרור הנקרא בלע"ז קריין שהוא תמכא מפרין אותו ונותנין אותו בכלי והוא פתוח כדי שיפיג קצת חריפותו"; "קיצור שולחן ערוך (סימן קיח סעיף ג): "לצורך מרור נוהגין ליקח תמכא, וכיון שהוא חריף מאד יכולין לפררו במגרדת רק שיזהרו שלא יפוג לגמרי, ויש לפררו כשבאין מבית הכנסת"; "יסוד ושו"ש העבודה (שער ט פרק ד): "ועל מרור יזמין תמכא שקורין קריין לגוררו על הרייב"א אייזין דוקא, כי באי-לאו הכי אפשר שלא יוכל לאכול ממנו כזית מרור אגב חורפיה, ועייז גריא בקל יכול לאכול ממנו כזית, דעד שעת האכילה על הסדר יופג קצת המרירות. אך למחר בליל שני של פסח מוכרח אדם לגרור שנית קודם הסדר, כי זה שנגרר מאתמול נפגם טעם מרירותא מכל וכל, ואף אם יהיה הכלי מכוסה בכסוי היטיב עד הסדר הב' אינו מועיל, כל זה ניסיתי בעצמי"; **הרב יוסף שלום אלישיב** (הערות למסכת סוכה, לב ע"ב ד"ה ובצעם) העיר על דברי הרב יעקב לורברבוים: "ומה

ואלו הם דברי **המשנה ברורה** (סימן תעג ס"ק לו) :

והנה במדינותינו אין שאר המינים מצויים וע"כ המרור הנהוג במדינתנו לאכול הוא תמכא (והוא חריי"ן). ויש לזהר שלא לאכול אותו כשהוא שלם שכמעט הוא סכנה ואין בו מצווה שמחמת חריפותו הוא מזיק גדול, ולכן צריך לפררו על ריב אייזי"ן,<sup>322</sup> ולהעמידו כך מגולה ואז מפיג חריפותו. והגר"א הנהיג שלא לפרר אותו קודם ביאתו מבית הכנסת כדי שלא יפיג הטעם דאז אינו יוצא בו, אלא יפרר אותו אחר ביאתו ויכסנו עד התחלת הסדר.<sup>323</sup>

והוסיף שם **בשער הצינון** (ס"ק מו) : "דלא כהגאון מליסא שרוצה לומר דאין יוצאין במפרר". טעמים שונים נאמרו לדין זה, שניתן לפורר את החריין למרות שיש בכך מיעוט ממרירותו, ונציג את דברי **הראי"ה קוק** (שו"ת אורח משפט, או"ח סימן קכד) שהביא ארבעה טעמים לכך. בתחילת דבריו כתב הרב קוק, שיש לפורר את המרור ולהותיר בו טעם מרירות קל שיהיה נוח לאכילה :

בשבת הגדול דהאי שתא תרנ"ד לפ"ק דרשתי בעה"י, שהיתר גמור גם נכון הוא שהמרור שאנו אוכלין מרוסק שיניחו להפיג טעמו עד שישאר בו רק טעם מר קל, כדי שיהיה נח לאכילה, דפשיטא דאין שיעור לטעם מר וכל שהוא מר מעט מרור הוי. אלא דנלענ"ד שהאוכל כשהוא מר הרבה עד שאי אפשר כמעט לאוכלו, לא אדע אם יצא ידי חובתו... על כן נלענ"ד דזהו הדרך הרצוי גם כן מצד עיקר המצווה... על כן ראוי להפיג עד שישאר טעם מר שמרירותו מורגש אבל אינו חזק הרבה, באופן שאפילו חלושי המזג יוכלו לסובלו על נקלה ויזכו הכל במצווה.<sup>324</sup>

הרב קוק מביא ארבע סיבות לדבריו :

א. מספיק מרירות קלה : "דפשיטא דאין שיעור לטעם מר וכל שהוא מר מעט מרור הוי". נימוק זה מובא גם ב**נשמת אדם** (חלק ב-ג כלל קיט סעיף לד) בביאור טעמו של הגר"א שהורה לפורר את החריין :

ושמעתי שהגר"א הקפיד שלא ימלול עד אחר ערבית. והנה, כל המשמשים אותו שראו מעשיו כבר הלכו כולם לחיי עולם הבא ולא נודע טעמו.

---

שכתב דמאבד טעמו, כבר מצינו לזה באחרונים שבאמת הקפידו שלא ירסקו החזרת רק סמוך לאכילתו שלא יאבד טעמו ומרירותו".  
<sup>322</sup> מגרדת.

<sup>323</sup> **מעשה רב** (אות קצא) : "ואח"כ אוכלין מרור מרוסק"; **הרב יחיאל הלר** (הגדה של פסח - אור ישרים, הוצאת מוסד הרב קוק עמ"י יד), הביא את מנהג הגר"א : "אוכלים מרור מרוסק".  
<sup>324</sup> ראו כן גם בדבריו בשו"ת **אורח משפט** (או"ח סימן קכח ח"א אות ל) : "באכילת מרור... ויוכל לרסק מבעי"ט ולכסות ולהניח פתוח איזה זמן שיצא המרירות הקשה, אבל מ"מ ישאר טעם מר כראוי"; **שו"ת אורח משפט** (או"ח סימן קכח ח"ב אות כא) : "ולהפיג טעמו מעט כדי שלא יהיה חריף מאד, רק שלא יפוג לגמרי, אבל אין צריך שלא יפיג כלל"; **עולת ראיה** (ח"ב עמ"י רמג) ; **עולת ראיה** (ח"ב עמ"י רפז) כתב הרב צבי יהודה קוק : "עיקר מצוותו במין העשב המר הנקרא חזרת (בלעז : סאלאט, לאטיש), אך הוא צריך בדיקה מיוחדת אחראית בזהירות יראת שמים, מתולעים המצויים בו. ולכן טוב יותר לקחת את המין הנקרא תמכא (בלעז : חריין). וצריך לפררו במגררת, וכשחל פסח בשבת יפררו מבעוד יום, ויכסה בכלי עד התחלת הסדר ואז יפזרו בקערה להפיג חריפות מרירותו".

ונראה לי, דדינא קאמר שהרי יש לדקדק מלשון הברייתא פסחים יוצאין בהן ובקלח שלהן בין לחין ובין יבשין דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים בלחין אבל לא יבשין, ושווין שיוצאין כמושין אבל לא כבושין. כללו של דבר, כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאין בו, ע"כ.

וי"ל דזה הכלל מאי בא לרבות. ונראה לי, דקאי על כמושין. והנה כל הכמושין אינו שווה שבוודאי מתחילת הכימוש אינו נפגם כל כך כמו בסוף הכימוש, ועל זה קאי בברייתא כל זמן שיש בו טעם מרור, רצונו לומר כל שאינו נכמש כ"כ עד שיש בו טעם מרור יוצא בו, והיינו כדעת הגר"א. ולכן נראה לי דיש לנהוג כן.

אם אכן זו הסיבה, שעדיין טעם מרור קיים, אזי יש לציין לדברים בשם **הרב חיים סולביצ'יק** (הגדה של פסח - שיח הגר"ד, עמ' עד אות סג) שכתב שניתן לפרר אף מבעוד יום ולא לחוש לכך שיפוג טעם המרור :

הגר"ח היה מורה לאנשי ביתו לפורר את המרור בערב פסח בעוד היום גדול... דאין צריכים לחשוש שיפוג טעם המרור ולא יצאו בו ידי-חובתן. והא דאיתא בגמרא דבלע מרור לא יצא, ופירש הרשב"ם משום דבעינן טעם מרור וליכא, היינו רק אם בלע מרור ולא טעם את טעמו כלל אז לא יצא ידי-חובתו. אבל אם אכל מרור ורק פג חלק ממרירותו, כיון דטעם את טעם המרור יצא.

נמצאנו למדים מטעם זה, שגם לשיטה זו המצדדת באכילת חריין כדי להרגיש טעם מרירות, אזי ניתן לפורר את החריין כי מכל-מקום נשארת בו מרירות מסוימת.

ב. אכילת דבר-מצווה שלא כדרך אכילתו, בהיותו מר מאוד, אינו יוצא ידי-חובת המצווה :

לפי מה שכתב במשנה למלך... דבמצות עשה ג"כ לא יצא ידי-חובה באוכל שלא כדרך אכילתו, והרי כשהוא מר הרבה עד שאי-אפשר כלל לאוכלו כי אם מדוחק ודאי אין זו אכילה.

ממשיך הרב קוק וטוען, שגם אם אנשים יעשו זאת ויאכלו את המרור במרירותו הרבה, אין זה מורה עך כך שהיא דרך אכילתו :

וכי אם הרבה בני אדם יאכלו עצים ואבנים יקרא בשביל כך אכילה, כיון שאינו ראוי כלל ומזיק.

ביחס לטענה זו, כתב **שו"ת מהרש"ם** (ח"ג סימן ט) אחרת, ולדבריו כל אכילת מרור היא עצמה אינה בדרך אכילה, משום מרירותו, ולמרות זאת זוהי המצווה: ועל מה שכתב בשם גדול אחד, דבאוכל התמכא שלם אינו יוצא ידי חובה דהוי שלא כדרך אכילתו. ואני העירותי לרו"מ, דכל אכילת מרור הוא שלא כדרך אכילתו וכך מצוותו.<sup>325</sup>

ולכן הוסיף: "לאכול תמכא לבדו שחוק הוי שלא כדרך אכילה".<sup>326</sup>

ג. יש לקיים את המצווה באופן של 'דרכי נועם':

גם משום דרכיה דרכי נועם. ופשיטא דהיזק המגיע מחוזה מרירות החרין אינו קטן מהיזק עקיצת הידיים מהירדוף, דנחה ממצוות לולב משום דרכי נועם.<sup>327</sup> כאמור לעיל, נימוק זה הובא ע"י הפוסקים הממאנים בלקיחת ירק מר מאוד למרור וביקשו מחמת כן לקחת חזרת-חסה. השימוש בטעם זה מורה על כך שפירור החרין אינו רק היתר להפגת מרירותו של המרור, אלא יש בכך צורך, שכן יש לקיים את המצווה באופן של 'דרכי נועם'.<sup>328</sup>

<sup>325</sup> ראו גם: **מקראי קודש** (פסח ח"ב סימן מט).

<sup>326</sup> הנה, כתב **רש"י** (סוכה יג ע"ב ד"ה ירקות) כתב שהירקות בהם יוצאים ידי-חובת מרור בפסח הם לא מאכל אדם: "דלאו מאכל אדם נינהו". **התוספות** (שם ד"ה ירקות) הקשו על רש"י: "אבל קשה, דהיכי מצוי למימר דלאו מאכל אדם נינהו הא אמרין... מה מצה שנקחת בכסף מעשר אף מרור כו' ומהאי טעמא ממעט הרדפני דאין יוצאים בו ידי מרור כדפירש שם בקונטרס דהרדפני אינו נקח בכסף מעשר דאינו מאכל ואין בעינן אוכלין דומיא דדיין ושכר ובקר וצאן". לפיכך הציעו התוספות שינוי בלשונו של רש"י: "והגהה הייתה שהגיה הר' יהודה בפירוש רש"י דלא מקבלי טומאה משום דלאו מאכל אדם נינהו, ואינו כן אלא מאכל אדם הן". ניתן להסביר את רש"י בכך שכוונתו היא שאכילת מרור אינה דרך אכילה ומ"מ יוצאים בירקות אלו ידי-חובה, שכן היא המצווה, כדברי מהרש"ם הנ"ל.

<sup>327</sup> באופן שונה, ראו בדבריו **בטוב ראי** (פסחים לט ע"א): "לקיים מצווה בדבר מזיק הוי אינו נועם כיוון שמקיים המזיק על ידי המצווה, ואי אפשר שתהיה המצווה גורמת שיתקיים בעולם מזיק על ידי מצווה. אבל מרור, המצווה היא אכילתו וביעורו מן העולם... אם כן אדרבה, בעניין זה קיום המצווה הוא נועם, שעל ידי המצווה המזיק מתבער מן העולם, ומאי אכפת בזה ליום בריה".

<sup>328</sup> **דרכי נועם**: **נימוק נועם לדין / יצירת דין**

השימוש בכלל זה מורה על כך שהתורה לא באה לגרום לאדם סבל בקיום המצוות, ועל כן פרשנויות אפשריות לתורה שאינן נראות כ'דרכי נועם' נדחות לעיתים לטובת פרשנויות אחרות. העיקרון נלמד מהפסוק (משלי, ג יז): "דַרְכֵיךָ דַרְכֵי נֶעֱמִים, וְכָל נִתְיֹבֹתֶיךָ שְׁלוֹם". בהסבר הדבר, ראו: **שו"ת הרדב"ז** (ח"ג סימן תרכז, אלף נב): "דכתיב דרכיה דרכי נועם, וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא"; **חכמת שלמה** (יבמות פז ע"ב ד"ה גמ'): "דדברי התורה יהיה הכל בנוגע ומזג השווה לא שיהא העניין מעוקם שאחת תהא שרויה בשמחה והשנייה בצער"; **הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק** כתב שמדובר היה על מסורת-קבלה ידועה (אור שמח, הל' יבום וחליצה פ"ה הכ"ג: "דהא אבן פינה מוסד להקבלה, דדרכיה דרכי נועם... ובכמה מקומות בש"ס הוציאו מזה כמה הלכות"; משך חכמה, בראשית ט, ז: "היה זאת לאבן פינה לאבות הקבלה, שפטרו מיבום מי שמתו בניו אח"כ, משום דרכיה דרכי נועם"); **הרא"ה קוק** (מציאות קטן, עמ' טז): "והנה התורה הקדושה דרכיה נעימים ונתיבותיה שלום, על כן לא תשים עבודה על האדם, כי אם המקובלת לרוחו וחפצו האנושי הטבעי הבלתי מקולקל".

יש להבחין בין שימוש בעקרון זה כנימוק והסבר טעם הלכתי קבוע, לבין שימוש בעקרון זה ליצירת דין הלכתי, כפי שיתבאר. **בסוכה** (לב ע"ב) מבואר שמין הדס לנטילת ארבעת המינים אינו 'הירדוף' משום שיש לו קוצים הפוצעים את הידיים, ואחד הנימוקים לכך הוא משום 'דרכיה דרכי נועם'; **בסוכה** (לב ע"א) נאמר כך גם לגבי לולב לארבעת המינים, שאינו חלק אחר בלולב שיש בו קוצים; **ביבמות** (פז ע"ב) מובא כלל זה בדיני יבום, במקרה והיה בן לנפטר בשעת מיתתו אך הוא נפטר מיד לאחר-מכן, שאין האלמנה חייבת ביבום משום 'דרכי נועם', וביאר **רש"י** (שם ד"ה דרכיה): "וזה שהיה לה בן ולא נזקקה ליבם וניסת לשוק ומת בנה, אם תאמר תחלוף הרי היא מתגנה על בעלה. הילכך על כרחך בן אין לו בשעת מיתה קאמר והרי יש לו". יש לשים לב שבשני המקרים הראשונים אודות ארבעת המינים, השימוש בכלל זה אינו יוצר הלכה, שכן ברור הוא ש'ענף עץ עבות' הוא הדס וכפות תמר' הוא

לולב, אלא משמש כשיקול מדוע להעדיף מין זה ולא אחר. לעומת המקרה העוסק ביבוס, בו יש יצירת הלכה להחשיב את הבן הנפטר כחי ולפטור את האלמנה מהיבוס.

**התוספות** (יבמות יז ע"ב ד"ה אשת) כתבו: "אשת אחיו שלא היה בעולמו היכא כתיבא - ואם תאמר, תיפוק ליה מדכתיב דרכיה דרכי נועם, ומהאי טעמא עבדינן מתיים כחיים לעניין יבוס". כלומר, אשת אחיו של היה בעולמו אסורה לו מפני שלפני כן הייתה נשואה לאחיו השני, שנפטר קודם שנולד האח השלישי, ומפני שהאח הראשון והשלישי לא היו חיים יחד בעולם, נאסרה עליו עולמית במיתת האח הגדול ולכן לא מתייבמת ולא חולצת גם כשנפלה מהאח השני, ופוטרת צרתה וצרת צרתה עד סוף העולם מדין צרעת ערווה. מקושיית התוספות נראה שרצו להשתמש בעקרון של 'דרכי נועם' כדי להתיר את האיסור, דבר המוכיח שהשימוש בכלל זה הוא יצירת הלכה ולא רק הנמקה וטעם לדין. ראו כן בדברי **ברכת שמואל** (יבמות סימן ח אות ב); **תוספות** (יבמות ב ע"א ד"ה ואחות) כתבו שאישה שנאסרה שעה אחת שוב נאסרה עולמית: "דאחות אישה אע"פ שמתה אישתו אחרי כן שוב לא תזקק לייבוס, כיון שנפטרה שעה אחת משום שנאמר דרכיה דרכי נועם". בביאור כוונתם חקר **הרב אלחנן וסרמן** (קובץ הערות, סימן ו סעיף א) האם השימוש בכלל 'דרכי נועם' מהווה סיבת פטור זיקה או נימוק לדין: "במה שכתבו תוספות... דהא דאסורה עולמית כשנאסרה שעה אחת הוא משום דאין זה דרכי נועם שתזקק לזה שנפטרה הימנו, ויש להסתפק אם הוא טעם להפטור, שלפיכך אינה נזקקת אח"כ, מפני שאינו דרכי נועם שתיזקק לאחר שנפטרה. או דנימא, דמהך קרא דדרכי נועם ילפינן דזמן חלות הזיקה הוא בשעת מיתתה ולא אח"כ, ואינו טעם כלל, אלא הוכחה וראיה שכך הוא הדין, דחלות הזיקה היא דוקא בשעת מיתתה, ואינו מטעמא דדרכי נועם, אלא דגזיה"כ היא דכל דיני זיקה צריכין לחול בשעת מיתה"; **הנימוקי יוסף** (קידושין לא ע"א מדפי הרי"ף ד"ה עבידנא) השתמש בעקרון זה לנימוק דין הלכתי המתיר לאישה לברך ברכת המצוות למרות שהיא פטורה מעשייתן: "איכא למימר דכיון דאנשים נצטוו ואינהו נמי שייכי במצווה שהרי נוטלות עליה שחר שפיר מצו למימר וציונו. והא דאמרינן בירושלמי כל העושה דבר ואינו מצווה בו נקרא הדיוט, התם שעושה דבר שאינו מצווה מן התורה כלל, שהוא מוסיף על התורה. אבל מי שעושה מצוות התורה אע"פ שלא נצטווה הוא בהן, כגון נשים גוים, מקבלים הם עליהם שחר, דכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום". אך בדבריו **בנימוקי יוסף** (יבמות מ ע"א מדפי הרי"ף ד"ה תנו) השתמש בעקרון זה כנימוק לדין בדיקת אישה לסימני גדלות ע"י אישה: "נבדקות על פי נשים... דאי אפשר ע"י אנשים משום דרכיה דרכי נועם".

הפוסקים עשו שימוש בכלל זה ככלל יוצר הלכה - **האור זרוע** (ח"א הל' יבוס וקידושין סימן תרה) כתב בשם הגאונים שאם היבוס משומד אין חובת יבוס, שכן אין זה 'דרכי נועם' שהיבמה תתייבס ע"י משומד: "מי קאמר אפילו הוא מומר יבוא עליה, והא כתיב דרכיה דרכי נועם, אלא מקיש ישיבת אחים להדד ומה מת אחד מהם ביהדות אף יבמה יבוא עליה ביהדות". דין זה הוא גם בשו"ת **הרא"ם** (סימן כ); **בשו"ת הרדב"ז** (ח"ד סימן ב, אלף עו) התיר לבעל לסייע לאישתו החולה לקום מהמיטה למרות שהיא נידה כאשר הם נמצאים במחבוא ואין אחר שיוכל לסייע לה, שכן כאשר "הם במחבוא ואין שם מי שישמשנה וכי יניחנה שתמות אין זה דרכי נועם"; **בשו"ת הרדב"ז** (ח"ג סימן תרכז, אלף נב) כתב שאדם אינו חייב להיענות לדרישה לקצוץ לו איבר, אפילו אוזן, כדי להציל את חבריו ממוות. אחד הנימוקים לכך הוא: "דכתיב דרכיה דרכי נועם, וצריך שמשפטי תורתנו היו מסכימים אל השכל והסברא, ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חבריו". מדבריו נראה שהעיקרון 'דרכי נועם' הוא עיקרון מוסרי ביסודו הקובע את שורת הדין ומשמש כלל יוצר-הלכתי ולא רק סימן שזו כוונת התורה; אולם, בדבריו במקום אחר, **בשו"ת הרדב"ז** (ח"ג סימן תרכד, אלף מט) השתמש בעקרון זה להסבר ונימוק ולא ליצירת הלכה, בעניין קנס שמשלם עד זומם שהעניד שקר על מישהו להוציא ממנו ממון, שהתשלום יינתן למי שהעידו עליו, שלא כמו חומש של תרומה שניתן למי שירצה: "וטעמא נמי איכא, שהרי נצטער שהעידו עליו שקר לחייבו ממון ואי לאו הדומוז הוה משלם ולכן וכתה לו תורה בתשלומין כי כל דרכיה דרכי נועם, והאי טעמא לא שייך בחומש של תרומה, וקל להבין"; **שו"ת חכם צבי** (סימן מו): "דאם איתא דמראה לבן או ירוק כשנתייבש טמאה, אין כאן דרכי נועם שהרי אתה מתירה במראות הללו לשמש את ביתה וזו הולכת ומשמשת ומתעברת ואח"כ תמצא אודם בקצות הכתמים הטהורים והרי שמשו נדה והולידו בן הנדה ואין זה דרכי נועם" [דבריו הובאו להלכה ב**חכמת אדם** (סימן קיא סעיף ב); **סדרי טהרה** (סימן קפח ס"ק ב). אולם, בנו, **בשו"ת שאילת יעבץ** (ח"א סימן יב) כתב על פסק זה: "מספקא ליה לתלמידא אי אמרה הלכה למעשה"; כן מצאנו **בשו"ת נודע ביהודה** (מהדורה תניינא אבהע"ז סימן עט) בעניין חתן שהוסיפו לו שם בעת שהיה חולה, שם כשמו של אבי הכלה. כעת חוששים לצוואת רבי יהודה החסיד ששמו של החתן לא יהיה כשמו של אבי הכלה. הרב לנדא ענה: "ומעתה אני אומר כיוצא בזה בצוואת החסיד, היום יקח איש אישה ולמחר יחלה וישתנה שמו לשם חמוי ויגרש בזה אישתו או יחוש כל ימיו לסכנה, ואין זה דרכי נועם ולא נתיב שלום, הא ודאי שלא הייתה כוונת החסיד אלא על שם העצם שהוא שם עריסה ולא על שם המתחדש"; **בדרשות חתם סופר** (ח"א לפורים דף רד ע"ב ד"ה ומשלוח) כתב: "ומסברא אני אומר דרכיה דרכי נועם כתיב כיון דמצינו לקמן דשלח עגלא תילתא, ואי ס"ד אם ימצא טריפה לא יצא ידי חובתו, א"כ אם יאכל זה ממנו אחר פורים וימצא טריפה לא יצא ידי חובתו למפרע, ואין זה דרכי נועם, כמו שאמרו חז"ל ביבמות..."; **דברי המודות** (הלכות קטנות הל' ציצית סימן כ): "הני גלימות שלנו שאנו מביאים למעלה מכל הבגדים שהם פתוחים מלמעלה למטה, אין טעם למה פוטרם אנו אותם מציצות... דכיון שאם היינו מחייבים אותו בציצית היו נפסקים בכל עת הציצית התחתונים בדריסת הרגלים והיה צריך בכל עת לתקנם, איכא למימר דלא חייבה תורה בכך דכל דרכיה דרכי נועם, וכל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג"; **בשו"ת מהרשד"ם** (אבהע"ז סימן קכ) התיר חרם דרבינו גרשום לאשכנזי, במקרה אישה המורדת על בעלה האשכנזי, שיכול לשאת אישה שנייה למרות חרם דרבינו גרשום: "לא יעלה על דעת בן אדם שיהיה האיש אסור בנחשתים ידיו ורגליו ואישתו שוחקת ממנו חלילה שיש בזה כמה איסורים ודרכי



זאת ועוד, הרב קוק משווה בין נטילת הדס קוצני שאינה 'דרכי נועם', לבין מרור "שיכול לכותשו או להסיר עוקציו ולאכול", כלשון התוספות, ואז זהו כן 'דרכי נועם'.

אולם, בשו"ת להורות נתן (חלק יא סימן לח אות ד) כתב סברה הפוכה:

במצוות מרור זוהי עצם המצווה שירגיש מרירות ושלא יהא לו לנועם, והוא לזכר וימררו את חייהם, ובזה אין להקשות דבעינן דרכי נועם וליכא, דבמרור המצווה היא שיהא מר ולא בדרך נועם.

¶ אמנם אין לשלוק או לכבש את המרור,<sup>329</sup> משום שיש בכך ביטול לירק לגמרי, אך ריסוק משאיר את טעם המרור ורק מפיג את טעמו במקצת:

וכן נראה מסוגיא דפרק כיצד מברכין, דאמרינן דטעמא דלא שלוקין ולא כבושין דבעינן טעם מרור, אי"כ נראה שע"י השליקה טעם מרור מתבטל. אי"כ למה אמר לא כבושין ולא שלוקין ליפסוק ולימא ולא בעינן שהופג טעם מרור שלהם. אלא ודאי, דכל זמן שלא נשתנה מחמת איזה דבר אחר מקרי לעולם טעם מרור, דעכ"פ איזה מרירות ההכרח שישאר בו, שאינו משנה טבעו כי-אם ע"י פעולה של בישול וכבישה וכיו"ב.

---

התורה דרכי נועם הם"; הרב יעקב בירדוגו בשו"ת שופריה דיעקב (ח"א סימן נט) הביא מקרה: "ראובן נשא אישה וגירשה ויש לו ממנה בן אחד קרוב לשתי שנים. והאישה אימו של הבן כהו מאוריה בשתיים זו שמענו. ותען האישה ותאמר שבנה ישב עמה וראובן אביו מעלה לו מזונות כפי שומת ז' טובי העיר והחכמים. והשיב ראובן ואמר, כי לא דיברו חכמים הבן אצל אימו עד שיהיה בן שש שנים משום דניחא ליה בצוותא דאמיה דווקא באישה שלא כהו מאוריה, כי לא דיברו חכמים אלא בחיים ולא במתים וסומא חשוב כמת לכל דבריו והתורה דרכיה דרכי נועם. ואם בנו ישב אצל אימו הסומא ימשך ממנו כמה נזקים וחבלות משום שאין לה כוח לגדל אותו כפי טבע אביו. וגם אינה יכולה להאכיל אותו אלא דבר מאוס וסרוח כדרכם של הסומים. וגם דרכם של תינוקות לטייל ולשחק בשווקים וברחובות דרך עוברים ושבים ואמותיהם משמרות אותם שמירה מעולה משום עוברי דרכים ובהמות וכיוצא וזה לא חזייה למידי כלל ועיקר". הרב בירדוגו צידד בטענותיו של האב להוציא את הבן מידי אימו, ובכך להתבסס על העקרון של 'דרכי נועם' לטובת הבן; בשו"ת בית דוד (הרב דוד כץ, תלמיד החתם סופר, יו"ד סימן קיז אות כא) כתב שיש בכוחו של כלל זה להתיר איסור סחורה בתבואת חדש, שכן בזמן שביית-המקדש היה קיים הייתה תבואת חדש נפוצה ואין זה דרכי נועם שלא יהיה ניתן לסחור בה. אך על דבריו העיר בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן קסב): "וגם מש"כ הגאון הנ"ל עוד סניף להתיר משום דבזמן שהיו ישראל בארץ ישראל היו לכל איש בביתו הרבה איסור חדש, ואין זה דרכי נועם שתאסור תורתנו איסור כזה ואינו דומה לשרצים, הנה מי ירהיב עוז להמציא סברות כאלה להתיר איסור מפורש מכוח דרכי נועם במקום שלא פירשו לנו כן חז"ל, ואין להאריך בזה כלל".

שימוש בכלל זה לא ליצירת הלכה או התרת איסור, אלא כהנמקה וטעם, כתב משך חכמה (בראשית ט, ז) להסביר את הסיבה שפטר נשים ממצוות 'פרו ורבו': "לא רחוק הוא לאמר הא שפטר התורה נשים מפריה ורביה וחיבה רק אנשים, כי משפטי ה' ודרכי דרכי נועם, וכל נתיבותיה שלום, ולא עמסה על הישראלי מה שאין ביכולת הגוף לקבל... ומשום זה לא מצאנו מצווה להתענות רק יום אחד בשנה, וקודם הזחירה וחיבה לאכול. וכן לא מנעה המשגל מכל בניה לבד ממשה רבינו, לפי שלו היה צריך לגודל מעלתו ולזהירות גופו. ויותר מזה, במלחמה, בעת הנצחון, לגודל החום והרחבת הלב, ידע א-ל דעות כי אז לא יתכן לעצור בעד הרוח בעת חשקו באישה יפת תואר, והתירה התורה יפת תואר איש, וכמאמרם ז"ל לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע... ומצאנו איך היה זאת לאבן פינה לאבות הקבלה, שפטרנו מיבום מי שמתו בניו אח"כ, משום דרכיה דרכי נועם. ואי"כ, נשים שמשכנות בעיבור ולידה, ומשום זה אמרו מיתה שכיחא... לא גזרה התורה לצוות לפרות לרבות על האישה. וכן מותרת לשתות כוס עקרין, וכעובדא דיהודית דביתהו דרבי חנינא... רק לקיום המין עשה בטבעה שתשוקתה להוליד עזה משל איש. ומצאנו לרחל שאמרה הבה לי בנים, ואם אין מתה אנכ"י; ערוך השולחן (יו"ד סימן רמט סעיף ג) על השיעור בנתינת צדקה: "והשיעור מזה כמה שהאביון צריך כדכתיב די מחסורו אשר יחסר לו, אמנם הדבר מובן שלא תצווה התורה ליתן כל מה שיש לו לעניים והוא יסאר עני ודרכיה דרכי נועם".

<sup>329</sup> ברכות (לח ע"ב).

## 2. מרור גזול

**המנחת חינוך** (אות יד ד"ה והמרור) ערך הבחנה ביחס לאכילת מרור גזול בין זמן המקדש בו תוקף חיוב אכילת מרור הוא מהתורה ואינו יוצא ידי-חובה באכילת מרור גזול, לבין אכילת מרור גזול בזמן הזה שתוקף החיוב מדרבנן ויוצא ידי-חובה באכילתו:

ולעניין מרור גזול, לשיטות הרבה יש חילוק בזמן בית-המקדש דהו דאורייתא וזמן הזה דאינו אלא דרבנן.

### 1.1 סיבת פסול מצה גזולה כמשפיעה על מרור הגזול

כדי להבין את מקורה של הבחנה זו, עלינו להתחיל מדבריו של **פרי חדש** (סימן תעה סעיף א):

"יש להסתפק אם יוצאים במרור גזול או לא"<sup>330</sup>. בדבריו הוא מצדד שהאוכל מרור הגזול אינו יוצא ידי-חובה, משום שהוקש מרור למצה ובה אינו יוצא אם היא מצה גזולה:

ונראה לי, דכיון שנתבאר... דאין יוצאין במצה גזולה, הוא-הדין במרור גזול דאיתקש להדדי, כדאמרינן בפרק כל שעה (לו ע"א)... יכול יוצא אדם ידי חובתו בביכורים תלמוד לומר מצה ומרור, מה מרור שאינה ביכורים אף מצה שאינה ביכורים, ופירש רש"י מצה ומרור הקישן הכתוב על מצות ומרורים... וכי היכי דבמצה לא נפיק הוא-הדין נמי למרור.<sup>331</sup>

בביאור צדדי הדיון כתב **בשו"ת שאגת אריה** (סימן צד) ששאלת יציאה ידי-חובה באכילת מרור הגזול תלויה בשאלת הסיבה שאין יוצא ידי-חובה באכילת מצה גזולה:

צריכים אנו למידע הא דמצה גזולה דפסולה, מאי טעמא - אי משום מצווה הבאה בעבירה, או מהא גזירה שווה שכתב הרא"ש<sup>332</sup> דאתיא לחם לחם מחלה ונפקא-מינה לעניין מרור דאין יוצא ידי חובתו במרור גזולה או לא - דאי-אמרת דאתיא מגזירה

<sup>330</sup> עוד בעניין זה ובהתייחסות לדברי השאגת אריה, שיובא בהמשך, ראו: **שו"ת עונג יום טוב** (סימן לט); **שו"ת מנחת ברוך** (סימן עד); **שו"ת כתב סופר** (או"ח סימן צח); **משנת יעבץ** (או"ח סימן טז אות ד).

<sup>331</sup> את דבריו הוא מסיים בדברי הסובר שיוצא באכילת מרור הגזול: "והוצרכתי לכתוב זה ולאפוקי מספר כנסת הגדולה שהביא בשם מהר"י וייל שיוצאין במרור הגזול. וליתא לעני"ד". המקור שהביא מדברי **כנסת הגדולה** (או"ח סימן תנד הגהות טור אות ב): "יש שנסתפק אם יוצאין במרור גזול, דאיתקש למצה. ומהר"י וייל בסימן קצ"ג כתב דיוצאין במרור הגזול". אולם, המעיין במקור **בשו"ת מהר"י וייל** (סימן קצג) יווכח אחרת: "מה"ר אנשיל ממרפור"ק ז"ל נסתפק, כיון דמרור איתקש למצה וגזול פסול א"כ ישראל לא יעקור מרור מן הקרקע מידי דהוה אאסא דאמר להו רבא להנהו דמזבני אסא וכו'... ונראה לי, דלא דמי דהתם גבי אסא מתקיים בקרקע משום הכי הוי כקרקע". ואכן תמה על כך **ביאור הלכה** (סימן תנד ד"ה אין אדם): "יוראיתי דבר פלא שכנסת הגדולה כתב בשם מהר"י וייל בסימן קצ"ג דיוצא במרור גזול. ועיינתי שם ומבואר להיפוך... הרי מבואר להדיא ממהר"י דגם הוא מודה שאם אחד גזול מרור מיד חבירו דלא יצא, ורק לעניין קציצה מן הקרקע ס"ל דלא מקרי מחובר מקודם ולא דמי לאסא". א"כ דעת מהר"י וייל היא שאינו יוצא ידי-חובה במרור הגזול, כפי שהביא בשמו **הרמ"א** (דרכי משה הקצר, או"ח סימן תנד אות א): "כתב מהר"י וייל, דאין יוצאין במרור הגזול".

<sup>332</sup> **רא"ש** (פסחים פ"ב סימן יח): "כתיב הכא לחם עוני וכתיב התם והיה באכלכם מלחם הארץ, מה להלן משלכם אף כאן משלכם - משמע מהכא דאין יוצאין במצה גזולה, דרבנן אית להו שפיר גזירה שווה, דגזירה שווה זו מקובלת... גזולה דלאו לכם היא לא נפיק בה".

שווה, כיון דמצה גזולה אתיא מקרא לפסולא, מרור גזול נמי פסול דכל דפסל רחמנא במצה במרור נמי פסול מהיקשא דמצה ומרור ואפילו במרור בזמן הזה דרבנן... ואי מצה גזולה אינה פסולה מקרא זה אלא משום מצווה הבאה בעבירה,<sup>333</sup> והא האי פסולה דמצווה הבאה בעבירה לאו גבי מצה נאמרה אלא כללא הוא בכל המצוות דמצווה הבאה בעבירה פסולה... א"כ הוא-הדין נמי מרור הגזול כשר הואיל ואינו אלא מדרבנן בזמן הזה.

לדבריו, אם הסיבה שלא יוצא ידי-חובה באכילת מצה גזולה משום שאינה 'לכס', אזי דין זה שייך גם במרור שאינו יוצא באכילתו מן הגזול. אך אם הסיבה שלא יוצא ידי-חובה באכילת מצה גזולה משום שהיא מצווה הבאה בעבירה אזי יש להבחין בין זמן המקדש שתוקף חיוב אכילת מרור מהתורה לבין תוקפו בזמן הזה מדרבנן, שכן כתבו **התוספות** (סוכה ל ע"א ד"ה מתוך): "דווקא שהוא מדרבנן לא חייש אמצווה הבאה בעבירה".

## 1.2 מרור הגזול מגוי

להבחנה זו בין דין 'לכס' לבין דין מצווה הבאה בעבירה השלכה נוספת בדין מרור הגזול מגוי, כפי שביאר בשו"ת **הר צבי** (או"ח ח"ב סימן עד) בשאלה מעשית שאירעה:

בשנת תש"ט<sup>334</sup> בראשית מלחמת השחרור היה מחסור גדול במרור (חסה) לפסח, ורבים מתושבי ירושלים ירדו לכפר הערבי הנטוש דיר-יאסין שנלכד בידי היהודים כדי ללקוט שם. ונשאלתי ע"י הגאון רבי עזרא עטיה ראש ישיבת פורת יוסף, אם אפשר לצאת במרור זה ידי חובה, דלכאורה הוי גזל עכו"ם ובמרור הגזול לא יוצאים ידי-חובה.

הרב פראנק תולה את המענה לשאלה זו בסיבות לדין שאין יוצא ידי-חובה במצה גזולה - אם משום חיסרון מצווה הבאה בעבירה אזי אין חיסרון כזה במרור הגזול מהגוי, שכן אין לגביו מצוות השבת הגזילה הממשיכה כל העת ומונעת את המצווה בעת קיומה. אך אם הסיבה לאי-יציאה ידי-חובה במצה גזולה משום דין הבעלות, 'לכס', אזי חיסרון זה שייך גם בגזל הגוי כי מכל-מקום אינו של הגזלן:

והנה, לדעת השאגת אריה והלבוש שהטעם שבמצה גזולה אינו יוצא ידי-חובה הוא משום מצווה הבאה בעבירה, וכל הדיון הוא במרור הגזול אם גם בדרבנן פסול מצווה הבאה בעבירה, יש לומר שבמרור הגזול מהעכו"ם יש להקל עפ"י דברי המג"א (סימן תרלז ס"ק ג)... דאע"ג דקיי"ל גזל העכו"ם אסור מכל-מקום לא מיקרי מצווה הבאה בעבירה, ובמקום אחר הארכנו בזה והראנו פנים מסבירות, והיינו משום שדווקא בגזל

<sup>333</sup> ראו: **לבוש** (או"ח סימן תנד סעיף ד): "מצה גזולה אין יוצאין בה ידי חובת מצה, משום דהוי מצווה הבאה בעבירה".

<sup>334</sup> כפי הנראה יש כאן טעות דפוס לגבי התאריך, כיוון שלפי כל הסימנים המופיעים בתשובה מדובר בתקופה שלפני פסח תש"ח פחות מחודש לפני קום המדינה, ולא בפסח תש"ט שהיה לאחר תום המלחמה.

ישראל יש מצוות השבה והעבירה נמשכת גם בשעת המצווה, אבל בגזל עכו"ם דליכא חיוב השבה כבר נגמרה העבירה...  
אולם כל זה לדעת האומרים שבמצה גזולה הטעם הוא משום מצווה הבאה בעבירה, אבל לדעת האומרים שהטעם במצה גזולה הוא משום דבעינן שיהא משלכם, ולדעת הפרי חדש שגם לעניין זה איתקוש מצה ומרור אהדדי, הרי גם במרור פסול משום דבעינן שלכם. ולעניין שיהא שלו הרי כתב המג"א שם... דאפילו למ"ד גזל העכו"ם שרי מכל-מקום לא מיקרי לכם, דלעניין לכם אינו תלוי בחיוב השבה.

### 1.3 למעשה

למעשה, יש הסוברים שיוצא ידי-חובתו באכילת מרור הגזול בזמן הזה שתוקף חיובו מדרבנן, בהסתמכות על כך שסיבת החיסרון באכילת מצה גזולה משום מצווה הבאה בעבירה ודין זה לא שייך במצוות שתוקפן מדרבנן, כפי שסיכם זאת בשו"ת שאגת אריה (סימן צד):  
ומכל-מקום כבר נתברר דאין לפסול לא למצה ולא מרור אפילו בזמן שבית-המקדש קיים דהוי מהתורה אלא משום מצווה הבאה בעבירה. וא"כ בזמן הזה, שמרור אינו אלא מדרבנן, לית לן בה.<sup>335</sup>  
לעומת זאת, ראינו את דברי פרי חדש (סימן תעה סעיף א) הסובר שאין יוצא ידי-חובה באכילת מרור הגזול משום שהוקש מרור למצה ובה אינו יוצא אם היא גזולה, וכן הביא הרמ"א (דרכי משה הקצר, או"ח סימן תנד אות א) את דברי מהר"י וייל שאין יוצא ידי-חובה במרור הגזול: "כתב מהר"י וייל, דאין יוצאין במרור הגזול".

"אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר על מצות ומררים יאכלהו"

הרב משה סופר (תורת משה, ח"ב לפסח כט ע"ב) מבאר שפסח מצה ומרור מבטאים שלושה סוגי אנשים - צדיקים הדומים לקורבן פסח שהוא קודש; בינונים הדומים למצה המהווה את המיצוע במאכלים; רשעים הדומים למרור. לדבריו: "קשה מאוד להאחיד אותם, שכל מה שישר בעיני הרה"ק, רע בעיני חבריו, רק אם הוא ענוותן גדול וסבלן מאוד. ולזה הלל שהיה עניו מכל האדם היה כורך פסח מצה ומרור, שמרמז על כתות אלו שהיה יכול לאחדם יחד".

<sup>335</sup> כ"כ מקור חיים (ר"י מליסא, סימן תנד חדושים ס"ק א): "דמצה גזולה אינה פסולה רק משום מצווה הבאה בעבירה, לכן במרור שהוא מדרבנן יוצא אף בגזול".